

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

FELIPE PAIVA SOARES

A POLIFONIA CONCEITUAL

A resistência na *História Geral da África* (Unesco)

Niterói

2014

A POLIFONIA CONCEITUAL

A RESISTÊNCIA NA *HISTÓRIA GERAL DA ÁFRICA* (UNESCO)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Campo de influência: História Contemporânea II

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcelo Bittencourt (Orientador)
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Alexander Gebara
Universidade Federal Fluminense

Prof^a. Dr^a. Andrea Marzano
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

AGRADECIMENTOS

À Martha, minha mãe. Ao Victor, meu irmão. Às Margaridas, minhas avós. Por tudo e por sempre.

Ao José, meu avô. À Mãezinha. Pela memória de vocês que permanece em nós.

À Prof.^a Dr.^a Ismênia de Lima Martins. Pelo encorajamento e convivência intelectual.

Ao Prof. Dr. Marcelo Bittencourt. Pela orientação, críticas e sugestões.

Ao Prof. Dr. Alexsander Gebara e à Prof.^a Dr.^a Andrea Marzano. Pelas críticas e sugestões.

Ao Wendel e ao Antônio. Pela amizade, sempre fiel e fraterna.

À Núbia. Pela amizade, pelo continente que temos em comum.

RESUMO: Este trabalho pretende realizar uma análise do conceito da resistência na historiografia especializada em temas da insubordinação anticolonial africana. O foco recai sobre a *História Geral da África* editada pela Unesco. A obra funciona como espaço delimitador a partir do qual se entrelaça um conjunto mais amplo de fontes. A hipótese básica reside na ideia de o conceito da resistência não possuir, nessa historiografia, um significado unívoco, sendo sua malha vocabular preenchida por diversos conteúdos teóricos, políticos e ideológicos. Isto desemboca em um dissenso epistêmico aqui designado como Polifonia Conceitual.

ABSTRACT: In this work we intend to perform an analysis of the concept of resistance in the specialized topics in historiography of African anticolonial rebellion. The focus is on the General History of Africa edited by Unesco. Indeed, the work functions as a delimiting space from which intertwines a broader set of sources. Our basic hypothesis is the fact that the concept of non-resistance, this historiography has a univocal meaning, and its vocabulary mesh filled with different theoretical, ideological and political content. This leads to an epistemic disagreement which we designate as conceptual polyphony.

O chacal com um olho que olha para trás e outro que olha para a frente, para o caminho a seguir. Nas suas presas, estão pedaços do passado que ele traz para você, e quando todo esse tempo estiver inteiramente descoberto, vai ficar claro que já era conhecido.

Ondaatje.

O Poder da palavra é terrível. Ela nos une, e a revelação do segredo nos destrói.

Dito esotérico.

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO..... | 7 |
| | |
| CAPÍTULO I - A PÁTRIA E O DESTERRO | 15 |
| INTRODUÇÃO | 15 |
| GÊNESE DA PERSPECTIVA AFRICANA | 16 |
| A PERSPECTIVA AFRICANA NA <i>HISTÓRIA GERAL DA ÁFRICA</i> | 23 |
| ULISSES RETORNADO - A ÁFRICA COMO PÁTRIA ... ERRO! INDICADOR NÃO DEFINIDO. | 1 |
| ABORDAGENS DA PERSPECTIVA AFRICANA | 39 |
| O VOCÁBULO RESISTÊNCIA NA <i>HISTÓRIA GERAL DA ÁFRICA</i> | 40 |
| | |
| CAPÍTULO II - O CONCEITO. PARTE I: RESISTÊNCIA E EXPANSÃO COLONIAL | 54 |
| INTRODUÇÃO | 54 |
| COLONIALISMO: UMA INSTÂNCIA TRAUMÁTICA | 55 |
| GÊNESE DOS ESTUDOS ACERCA DA RESISTÊNCIA..... | 59 |
| A ABORDAGEM TRADICIONALISTA | 60 |
| A ABORDAGEM “MARXISTA”..... | 75 |
| RESISTÊNCIA E TEMPORALIDADE | 85 |
| | |
| CAPÍTULO III - O CONCEITO. PARTE II: RESISTÊNCIA E LIBERTAÇÃO NACIONAL | 107 |
| INTRODUÇÃO | 107 |
| DO PROTESTO À RESISTÊNCIA | 108 |
| PROTESTO, RESISTÊNCIA E TRADIÇÕES | 123 |
| A RESISTÊNCIA NOS ESTUDOS DE CASO..... | 133 |
| INTERLÚDIO: RESISTÊNCIA E LÓGICA HISTÓRICA..... | 140 |
| NACIONALISMO E LIBERTAÇÃO..... | 143 |
| | |
| CODA | 156 |

INTRODUÇÃO

A nau chegou às margens do Oceano de correntes profundas/ Mas uma noite terrível se estende sobre os mortais infelizes.

Homero, *Odisseia*.¹

Conta a história que, em meados do século XIV, o então soberano do império do Mali, o *Mansa* Muhamed, convenceu-se de que na outra borda daquela grande extensão de água – o Oceano Atlântico - haveria terra firme a ser explorada. Assim, organizou uma expedição que deveria chegar à outra margem. Tendo esta sucumbido, o *Mansa*, inconformado, mandou preparar outra de proporções ainda maiores e foi, ele próprio, à testa. Nada mais se soube dele e dos demais tripulantes. O mais provável é que tenha sido engolido pelo oceano já que suas embarcações, desprovidas de velas adequadas que lhes dessem direção, estavam fadadas a perderem-se no mar.²

Séculos mais tarde, em terra firme, Walter Benjamin escreveria que o importante, de fato, ao historiador dialético, é trazer o vento da história para as suas velas. As palavras são velas que, se bem içadas, podem converter-se em conceitos.³

O presente trabalho pretende realizar uma discussão teórica em torno da ideia de resistência - tal como é definida e problematizada pelas diferentes tendências historiográficas que abordam as ações e iniciativas anticoloniais no continente africano - tendo como principal espaço amostral a coleção *História Geral da África*, editada pela Unesco. Tal obra funcionará como contorno delimitador da análise, sem, entretanto, restringir a investigação.

De dimensões oceânicas, a *História Geral da África* conta com oito volumes, cada um com cerca de novecentas páginas. Sua travessia é, portanto, tarefa delicada. Para não sucumbir frente à suas proporções - tal como o *Mansa* malinês sucumbiu ao Atlântico - é preciso içar velas equivalentes tanto à sua extensão e profundidade quanto à complexidade da tarefa proposta. Dessa forma, cabe, preliminarmente, apresentar o instrumental analítico que conduzirá a investigação.

¹ Homero, *Odisseia*, São Paulo, Companhia das Letras, 2011, p. 297.

² Uma narrativa pormenorizada do episódio encontra-se em Alberto da Costa e Silva, *A Enxada e a Lança. A África antes dos portugueses*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2011, pp. 317 – 342.

³ Walter Benjamin, *Passagens*, Belo Horizonte, Editora UFMG/São Paulo, Imprensa Oficial, 2006, p. 515.

Nossa hipótese central repousa no seguinte argumento: existe a predominância de um dissenso epistêmico entre os diferentes autores que tratam da resistência africana. A multiplicidade de tendências teóricas e ideológicas entre os investigadores que compõem a obra acaba desembocando em igual diversidade conceitual no tocante à definição da resistência. A *História Geral da África* mostra-se, dessa forma, como um espaço habitado por *múltiplas vozes*, cada uma delas representando uma tendência na definição da resistência africana. A isso denominaremos como *polifonia conceitual*. Faremos uso, portanto, de uma noção advinda da música. Polifonia significa, simplesmente, *vozes múltiplas*.

Diz-se que uma peça musical é polifônica quando possui duas ou mais linhas melódicas - vozes ou partes - que soam simultaneamente. Formalmente a polifonia distingue-se da monofonia, cuja melodia é acompanhada no mesmo ritmo por outras vozes ou partes. Entretanto, na prática musical concreta e nas composições em geral, ambas não são mutuamente excludentes. Apesar de distintas podem coabitar um mesmo espaço sonoro.⁴

Assim, propõe-se que existe uma monofonia terminológica na *História Geral da África*, pois *resistência* é um termo comum na análise da maioria dos capítulos que compõe a obra. O que não há é um mesmo conteúdo epistemológico comum para este termo, desembocando no fenômeno polifônico.

Isto significa dizer que, metaforicamente, a *História Geral da África* possui diferentes *linhas melódicas*, ou melhor: *vozes*, que soam de forma simultânea. Posta nestes termos musicais, esta discussão coloca-se na esteira das ideias de Koselleck, quando propõe que o “conceito” seja, justamente, um vocábulo no qual se concentra uma multiplicidade de significados, tendo, portanto, um caráter polissêmico.⁵

Todavia, afirmar que além de polissêmico o conceito de resistência é, também, polifônico, implica em ancorar a análise no aspecto nem sempre harmonioso, e mesmo conflitante, das definições postas em tela. Enfatizando, assim, a *voz* do indivíduo que se põe a teorizar sobre o fenômeno histórico em questão: o ato de resistir ao jugo colonial. O título deste trabalho remete, portanto, à sua principal ferramenta metodológica. O

⁴ Stanley Sadie, *Dicionário Grove de Música*, Rio de Janeiro, Zahar, 1994, p. 733. Empréstimos transdisciplinares mais complexos da noção de polifonia já foram feitos no campo da Teoria Literária por Bakhtin e mais recentemente a noção foi utilizada por D’assunção Barros para definir sua ideia de “devir histórico”. Para mais consultar: Mikhail Bakhtin, *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010, pp.1 – 51 e José D’assunção Barros, *Teoria da História, IV. Acordes historiográficos*, Petrópolis, Vozes, 2011, pp. 293, 294.

⁵ Reinhart Koselleck, *Futuro Passado*, Rio de Janeiro, Contraponto / Editora PUC, 2006, p. 109.

instrumental analítico em questão permite deslindar os traços fundamentais de cada voz componente desta suíte que é a *História Geral da África*.

Desta feita, cabe sublinhar que nossas preocupações são, principalmente, teórico-conceituais. Entenda-se com isso que; ao analisar a teoria de alguns autores acerca da resistência africana realizamos uma empresa meta-teórica na qual uma teoria reflexiva – ancorada na categoria de polifonia – analisa outra teoria. Ou, em termos diretos, trata-se de uma “teoria da teoria”.⁶ Além de nos debruçarmos sobre a teoria propriamente dita nos remeteremos, também, à historiografia, entendida aqui como a dimensão discursiva da ciência histórica.⁷

Inobstante, nessa discussão não se esquece da história ela mesma, a concretude temporal vivida, apreendida e experimentada. Dessa antessala “em que respiramos, nos movemos e vivemos”, para usarmos a feliz expressão de Kracauer.⁸ Os autores aqui analisados são menos referências historiográficas e mais personagens históricos, testemunhas participantes. Não reduzimos, por conseguinte, a discussão somente aos seus aspectos “retóricos” ou “discursivos”. Da antecâmara do vivido, vamos dar em nosso salão principal: o conceito. A palavra que busca nomear a realidade vivida, dando-lhe sentido.

Com isso queremos dizer que, em momento algum a “resistência”, ou os demais conceitos trazidos a lume, serão vistos tão somente como “tropos de um discurso”, ficção ou simplesmente retórica imaginativa de historiadores. Trata-se, ao contrário, da resposta concreta de uma historiografia atuante e ciente da dimensão de um momento inflexivo que condiz, especificamente, com o anseio de libertação do continente africano.⁹

⁶ Jorn Rusen, *Razão histórica. Teoria da história. Os fundamentos da ciência histórica. Vol. I*, Brasília, Editora UnB, 2001, p. 15.

⁷ J. G. A. Pocock, *Pensamento político e história*, Madrid, Akal, 2011, p. 7.

⁸ Siegfried Kracauer, *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*, Buenos Aires, La Cuarenta, 2010, p. 233.

⁹ Estamos cientes de que não se pode definir algo a partir de sua negação, do que ele *não é*. No entanto, já definimos afirmativamente o que *é* a polifonia e qual a natureza do nosso trabalho. Trata-se aqui somente de uma ressalva que julgamos necessária frente aos modismos acadêmicos que se pretendem vanguarda. Para que não se confunda a nossa categoria analítica com os argumentos que pretendem reduzir o historiador a um “artista literário” cuja análise deve ficar circunscrita à dimensão “retórica” do seu trabalho, como pretende Hayden White, fazendo uma distinção não mediada entre a prática empírica de pesquisa e a sua estruturação narrativa. Hayden White, *Trópicos do discurso*, São Paulo, Edusp, 1994, pp. 129, 130, 131. Colocamo-nos, ao contrário, ao lado de Carlo Ginzburg para quem “A redução hoje em voga, da história à retórica não pode ser repelida sustentando-se que a relação entre uma e outra sempre foi fraca e pouco relevante. Na minha opinião, essa redução pode e deve ser rechaçada pela avaliação [...]: as provas, longe de serem incompatíveis com a retórica, constituem o seu núcleo fundamental”. Carlo Ginzburg, *Relações de força*, São Paulo, Companhia das Letras, 2008, p. 63.

O projeto da coleção *História Geral da África* iniciou-se em 1965 com o preparo do *Guia das Fontes da História da África*, publicado em nove volumes até 1969. Posteriormente, de 1969 a 1971, passou-se ao detalhamento e articulação do conjunto da obra e à posterior definição dos autores responsáveis pelos capítulos específicos. A publicação foi iniciada somente em 1981, com a editoração do primeiro volume.

A “resistência”, enquanto conceito, é utilizada nos volumes VII e VIII, publicados em 1985 e 1993, respectivamente, mas tendo sido planejados e escritos entre 1960 e 1980. Esse contexto inclui uma variedade considerável de conjunturas. Nossa análise se volta pormenorizadamente para esses tomos específicos, pois é neles que se fazem presente tanto as tipologias de iniciativas e reações africanas anticoloniais, como temporalidades próprias a estas.

Entre os anos de 1960 e 1970, por exemplo, ainda estavam em curso algumas das guerras de libertação nacional, a exemplo das então colônias portuguesas – Angola, Moçambique e Guiné-Bissau. Já nos anos 1980 praticamente todas as nações africanas encontravam-se formalmente independentes e mergulhadas em problemáticas pós-coloniais: regimes autoritários, guerras civis, golpes de Estado. Essa diferença de conjunturas explica, em parte, a diversidade conceitual que a ideia de resistência tomou na *História Geral da África*.

Quando o conceito começou a ser correntemente utilizado, em meados dos anos de 1960,¹⁰ havia uma necessidade premente de colocar os conflitos de libertação em uma perspectiva mais ampla e destacada, ao mesmo tempo em que também se fazia necessário devolver ao africano o caráter de agente da sua própria história. As escolhas terminológicas da *História Geral da África* estavam, dessa forma, intimamente relacionadas ao entorno político do momento. Em uma das atas, datada de 1977, da reunião do comitê científico responsável pela preparação da obra são feitas referências importantes acerca dessas escolhas terminológicas para o volume VII e VIII.

As opções conceituais refletem a tentativa de superar os clichês da historiografia colonial e demonstrar o papel central das ações anticoloniais africanas. Ações estas vistas em um passado recente como “sanguinárias” e “irracionais”, ou mesmo que sequer existiam, sendo o sujeito africano caracterizado como passivo frente à iniciativa colonial. Enfatizar a resistência mostrava-se como um caminho possível para a superação destes estereótipos negativos.

¹⁰ Apesar de a primeira aparição, com referência à História da África que conseguimos encontrar, datar dos anos de 1920 em Leys Norman, *Kenya*, Londres, The Hogarth Press, 1924.

Assim, lê-se na ata citada que seria conveniente, para os autores que iriam compor os volumes, descartar, neste momento, “toda expressão que perpetue o velho clichê da ‘passividade africana’ ou a eterna referência às ‘iniciativas europeias’ e às ‘reações africanas’”.¹¹ A partir daí – tratada enquanto iniciativa e não mais um ato-reflexo - a resistência é estabelecida como vetor analítico, com suas tipologias e marcos temporais próprios.

A onda de conflitos libertadores levou, em grande medida, os historiadores a explicarem tais conflitos recorrendo ao passado. Buscava-se estabelecer laços entre um possível primeiro momento de resistência, datado entre fins do século XIX e início do XX, e um segundo momento datado na segunda metade do século XX, em que se fazem presentes reivindicações nacionalistas e revolucionárias. A resistência tornou-se, assim, a “dimensão histórica” do moderno nacionalismo pan-africano.¹²

Todavia, na data da publicação do volume VII a ideia de resistência havia perdido muito de sua importância nas análises então em curso, em virtude dos diferentes problemas de ordem política - em especial os golpes e contragolpes de Estado - que tiveram lugar nas jovens nações africanas recém-independentes. Com efeito, em meados dos anos de 1980 e 1990 outro consenso se firmava: o de que o conceito de resistência mostrava-se uma categoria de fraco poder de análise.¹³

A própria *História Geral da África* aparece, dessa forma, no compasso de dois tempos distintos: o primeiro, o dos conflitos de libertação nacional em larga escala, associados à resistência para explicá-los; e o segundo, quando para uma parcela da historiografia, a complexidade e a especificidade das independências nacionais eram fatores que desqualificavam a importância conceitual da resistência.

No entanto, cabe notar: “resistência” é termo corrente no vocabulário. É utilizado para as mais variadas coisas, nos mais diversos contextos e nas mais distintas áreas do conhecimento. Como reconhecer nele um conceito historiográfico, isto é, uma palavra com pretensões epistemológicas que procure estruturar o discurso científico

¹¹ UNESCO, *Septieme reunion du bureau du Comite Scientifique International pour la redaction d'une Histoire Generale de L'Afrique*, Paris, 18 – 29 de julho de 1977. Disponível em <http://unesdoc.unesco.org/images/0003/000324/032484ed.pdf>.

¹² Leroy Vail; Landeg White, “Forms of resistance: songs and perceptions of power in colonial Mozambique” In Donald Crummey, (Edit.), *Banditry, Rebellion and Social Protest in Africa*. London, James Currey/Heinemann: Portsmouth N.H, 1986, p. 193.

¹³ Idem, *Ibidem*, p. 194. Vail e White datam o declínio do conceito em finais da década de 1960, quando, ao que parece levando-se em consideração a *História Geral da África*, mas, também, outras publicações, ocorre o seu apogeu.

acerca de uma realidade? Na resposta a esta pergunta identificamos dois usos diferentes da palavra no correr da *História Geral da África*; o vocabular e o conceitual.

O uso vocabular da palavra – feito sem maiores preocupações teórico-metodológicas – é comum em toda a obra, especialmente dos volumes I ao VI. Somente nos volumes VII e VIII notamos o uso específico de um conceito de resistência. Assim acontece porque o conceito só se faz presente quando a situação histórica analisada é o colonialismo. É somente no espaço colonial que há um conceito historiográfico da resistência africana. Fora dele a palavra fica circunscrita a seu uso vocabular, sem maiores necessidade de explicitar os motivos do seu uso. Acreditamos que seja dessa forma porque o fato colonial ainda precisava ser expurgado na altura em que a obra é planejada.

Não foi outro fator senão o colonialismo que criou o sentimento de vínculo identitário profundo no continente. Mesmo a experiência da diáspora africana não parece tão global quanto o foi o colonialismo. Na primeira é possível notar regiões inteiras em que o tráfico atlântico de escravos não abalou significativamente a nervura da realidade – como atesta o caso de algumas localidades da costa oriental do continente. Ao contrário, toda a massa continental cairia diante do domínio colonial.

Desde o Cairo até a Cidade do Cabo. Das planícies pantanosas da Guiné até as terras altas da Etiópia. Mais cedo ou mais tarde o invasor chegaria. Vista, assim, como experiência histórica global não é de se estranhar que se faça da “resistência” uma categoria estruturante para explicar o fato colonial, sendo a ossatura do corpo histórico.

Para se verter em conceito a resistência precisa, no entanto - além de uma experiência concreta que lhe sirva de significante - de um alicerce epistemológico. Disto tratará o primeiro capítulo. Neste primeiro momento, preocupamo-nos em analisar os fundamentos teóricos básicos que tornam possível a inserção da “resistência” no vocabulário de análise. Seja enquanto vocábulo ou enquanto conceito. Explicita-se, assim, que o termo não se faz acompanhar, necessariamente, de um conteúdo epistemológico, apesar de guardar sempre grande carga ideológica.

Destarte, o capítulo seguirá o seguinte roteiro: 1) Apresentação e problematização da abordagem teórica basilar desenvolvida no volume I da *HGA*, denominada *perspectiva africana*; 2) Realização de uma crítica historiográfica no que concerne à abordagem centrada no *sujeito africano* e ao conseqüente uso do vocábulo *resistência* suscitado nos volumes II, III, IV, V e VI.

Tal análise será realizada buscando-se a gênese da perspectiva africana e suas consequências no que concerne à análise da realidade histórica concreta. A abordagem centrada no sujeito africano inicia-se no volume II da *HGA* e consolida-se nos últimos volumes da coleção. Os autores que escolheram tal procedimento precisaram, direta ou indiretamente, definir este sujeito.

Ainda neste momento, nos debruçaremos nas definições do sujeito africano e nos usos do vocábulo “resistência”. Apesar da ênfase étnico-racial, que acompanhou as definições do sujeito africano se fazer presente em vários períodos abordados pela coleção, ela passa a ser articulada, ou mesmo suplantada, pela ênfase na ação do agente histórico. Tomando muitas vezes traços de uma “resistência” frente a um *outro*. Este último geralmente representado como o estrangeiro invasor. Só quando *o mesmo* se encontra com *o outro* é que se pode falar em resistência.

O *outro* opositivo em raros momentos na abordagem da *HGA* será um africano. Quando há a dominação de um povo africano sobre outro ela não se reveste da carga de imposição, violação ou mesmo colonização. Por mais que alguns autores retratem de forma verossímil os conflitos internos e utilizem o vocábulo “resistência” em seus textos, não o fazem de maneira a transformá-lo em categoria analítica. Não retiram dele, por certo, nenhum discurso político. Tampouco, inserem nele algum exemplo representativo para o presente.

Os distúrbios militares internos tendem – com exceções – a ser vistos como processos de “absorção por osmose”. Ainda no volume I da *História Geral da África*, Joseph Ki-Zerbo é taxativo ao afirmar que este fato seria atestado pelo saldo de muitas das guerras internas se limitarem a um número pequeno de mortos e feridos. Algo em torno de dezenas, ou mesmo inferior a isto.¹⁴

Ao invés de abordar estes conflitos no que guardam de contradição no processo histórico a *História Geral da África*, por vezes, privilegia os intercâmbios positivos que ligariam os povos africanos nos planos biológico, tecnológico, cultural, religioso e sociopolítico. Procura-se comprovar que os empreendimentos africanos, ainda que subsistissem em meio à guerra, possuíam “um indiscutível grau de família”.¹⁵

Este tipo de postura, que nega ao africano o papel de ser, ele próprio, seu *outro*, tem relação menos com o passado longínquo das guerras entre reinos e Estados

¹⁴ Joseph Ki-Zerbo, “Introdução Geral” In _____, (Edit.), op. cit., p. LV.

¹⁵ Idem, Ibidem, LVI.

africanos e mais com o moderno discurso nacionalista acompanhado pela sensibilidade histórica pan-africana que se nota na maioria dos autores da *História Geral da África*.

Esse “indiscutível grau de família” entre os povos africanos - ao qual retornaremos em vários momentos no decorrer da análise -, é, portanto, mais uma construção histórica presente do que uma realidade pretérita. Se essa construção teve - e tem - sua validade para o pan-africanismo contemporâneo, ao mesmo tempo pode limitar a investigação histórica propriamente dita.

A mediação entre a pesquisa e a sensibilidade pan-africana é, por este motivo, tensa quando se trata de abordar alguns contextos históricos específicos. Por mais recuados no tempo que possam ser.

Representado, assim, na maior parte dos casos, por aquele que não advém do continente, como o estrangeiro, o *outro* mudará de rosto até chegar a sua expressão mais radical: o sujeito advindo do ocidente europeu colonizador. A partir deste momento emerge, de fato, um conceito – polifônico - de resistência propriamente dito, que será analisado nos capítulos seguintes deste trabalho.

Além de analisar o conceito e suas vozes, busca-se demonstrar que, mesmo que seu uso não tenha demandado preocupações teórico-conceituais profundas, há, na forma como a resistência é inserida nos diversos contextos investigados, aspectos relevantes que remetem à definição do sujeito africano e de seu oposto identitário.

Dessa forma, será preciso decantar a linguagem, mapeando nas palavras usadas às vezes sem pretensões conceituais seu núcleo ideológico, sobretudo no que concerne ao termo “resistência” e sua inserção no vocabulário de análise de diferentes períodos históricos. Passando do mais longínquo passado egípcio até o presente mais vivo dos conflitos nacionalistas, quando a esperança estava voltada para o futuro liberto do continente.

Nesse percurso diversas realidades serão atravessadas, diversos espaços e momentos. O que interessa é, sobretudo, o tratamento que é dispensado na análise desses contextos, a palavra que os nomeia. Na trajetória dessa travessia oceânica iremos perfazer o mesmo movimento do chacal descrito por Ondaatje. Com um olho ele se volta para trás, para o passado, e com outro para adiante, “para o caminho a seguir. Nas suas presas, estão pedaços que ele traz para você, e quando todo o tempo estiver inteiramente descoberto, vai ficar claro que já era conhecido”.¹⁶

¹⁶ Michael Ondaatje, *O paciente inglês*, São Paulo, Companhia das Letras, 2007, p. 234.

CAPÍTULO I

A PÁTRIA E O DESTERRO:

Pressupostos analíticos para um conceito da resistência

*Acordou então Ulisses,/que dormia na sua terra pátria, embora a não reconhecesse,
pois estava fora há tanto tempo [...].*

*Homero, Odisseia.*¹⁷

1.1. Introdução

1960: início de um período marcante para o continente africano, a chamada *década africana*. Neste momento consolidava-se o crepúsculo dos tempos coloniais e discutia-se a formação da Nova África: independente, descolonizada, liberta. A Nova África não se esquecia, no entanto, da Velha África, pré-colonial. Por diversos meios e por toda parte buscava-se redesenhar a face dos antigos “rebeldes africanos [que] em ondas sucessivas no fedor colonial, [resistiram] sob a proteção resplandecente de tantos escudos de pantera”.¹⁸

Na então pequena colônia francesa do Alto-Volta, Nazi Boni escrevia, neste momento, o seu primeiro e único romance, *Crépuscule des temps anciens*. Boni afirmava que a invasão do continente africano pelos europeus pôs fim “à era da África especificamente africana”. A África só tornaria a ser ela própria se estivesse de posse de um passado no qual se apoiar, no qual se glorificar. A existência desse passado seria indispensável para a reedificação do continente.¹⁹ Trata-se de uma tendência retórica que se fará sentir, de algum modo, em todo o continente. A historiografia, naturalmente, não ficou indiferente a esta movimentação. Desse modo, os elementos teóricos desenvolvidos na *História Geral da África*²⁰ encaminham para essa “(re)africanização da África”.

A abordagem erigida no volume I da obra tem na *perspectiva africana* seu aspecto mais inovador. Com ela, Joseph Ki-Zerbo, conterrâneo de Boni, esboça uma nova *ideia de África*, baseada no resgate do passado e na reedificação futura, através de uma ótica internalista. Ver a África por dentro significava, além da busca da autenticidade, enxergá-la como construção do amanhã, como pátria, de acordo com a definição do filósofo alemão Ernst Bloch.

¹⁷ Homero, *Odisseia*, São Paulo, Companhia das Letras, 2012, p. 340.

¹⁸ Alain Badiou, *A hipótese comunista*, São Paulo, Boitempo, 2011, p. 13.

¹⁹ Nazi Boni, *Crépuscule des temps anciens*, Paris, Presence Africaine, 1962, pp. 16, 19.

²⁰ Doravante HGA.

1.2. Gênese da perspectiva africana

Nascido em 1922, no então Alto-Volta, Joseph Ki-Zerbo é o principal articulador teórico da *HGA*. Sua contribuição mais importante encontra-se na *perspectiva africana*. A apreensão do real alcance dessa abordagem só é possível se sua gênese for compreendida. Cabe atentar, desse modo, para uma obra anterior de Ki-Zerbo. *A História da África Negra*. Assim, iniciamos a partir de uma análise desta obra, intercalando alguns dos seus principais argumentos com as ideias desenvolvidas posteriormente na *HGA*.

Iniciada em 1962 e concluída em 1969, durante o Festival Pan-Africano, a *História da África Negra*, cuja primeira edição data de 1972, funcionou como ensaio da *HGA*. Geralmente ela é tida como a síntese mais elegante das correntes historiográficas que então se debruçavam sobre o continente africano. Algumas dessas tendências seriam rigorosamente reformuladas no posterior projeto da Unesco, outras, ao contrário, seriam reforçadas.²¹

Em seu preâmbulo, Ki-Zerbo anuncia que irá tratar exclusivamente da parte sul-saariana do continente – ou, conforme expressão do próprio autor: *África Negra* -.²² Entretanto, admite que foi com “grande pesar” que omitiu o estudo sistemático da parte norte. Adverte, desse modo, tratar-se “apenas de um adiamento, e, numa edição ulterior, esta obra será uma *história geral da África*, englobando o sector mediterrânico, numa unidade consagrada por tantos laços milenários”.²³ O autor demonstra uma sensibilidade histórica pan-africana que se fará sentir na obra posterior que já anuncia.

Esta forma holística de encarar o continente reside na conclusão de que não se pode escrever a história da África em uma base puramente “tribal”. Tal ênfase seria inadequada em razão da agenda política da África pós-independência, na medida em que se evocava, naquele contexto, o discurso de libertação anticolonialista para fundamentar a unidade nacional. Escapar do recorte “tribal” implicava em não querer “fundar nações africanas, ou uma nova nação africana, [em] [...] uma visão cacofônica ou antagônica do seu passado”.²⁴

Esta passagem sinaliza para dois aspectos importantes. Em primeiro lugar remete ao fato de que essa historiografia a qual estamos tratando se colocava na função

²¹ V. Y. Mudimbe, *A ideia de África*, Luanda, Mulemba/Mangualde, Pedago, 2013, p. 48.

²² Esta expressão é a mais corrente entre os autores francófonos, como Ki-Zerbo.

²³ Joseph Ki-Zerbo, *História da África Negra - Vol. I*, Lisboa, Europa-América, 2009, p. 7. Grifos nossos.

²⁴ Idem, p. 31.

de construir legitimações históricas para o nacionalismo então efervescente em África. Ela, a narrativa histórica, autorizava – e encorajava – o “retorno às tradições” ao mesmo tempo em que reconhecia a exigência de um recorte político novo que estas mesmas “tradições” não poderiam cumprir. É a escolha deste recorte que constitui segundo aspecto relevante desta passagem de Ki-Zerbo.

Lembremos que o historiador fala em “fundar novas nações africanas” ou “uma nova nação africana”. A contraposição entre o plural – *novas* – e o singular – *uma* – não é gratuita. Ela remete às propostas políticas colocadas à África neste momento. Podemos resumi-las em duas. De um lado a tendência do pan-africanismo radical que via a África enquanto *uma* nação e almejava tornar isso uma realidade política concreta, isto é um Estado institucionalizado. De outro lado, uma tendência pan-africana que tinha na união continental algo a ser realizado por meio da articulação entre diferentes nações independentes.

Tornaremos a este ponto em momento oportuno, por ora cabe reconhecer que é neste debate que a obra de Ki-Zerbo se insere diretamente. Afinal, ela é escrita durante o Festival Pan-Africano, que com base nessa ideologia da união continental, fosse em qualquer de seus matizes, fundamentava diversas manifestações artísticas e culturais da África.

Deve-se pensar no aparente paradoxo da recuperação histórica para a construção das novas nações, algo comum às vertentes políticas do pan-africanismo acima apresentadas e que permeia tanto a primeira obra de Ki-Zerbo quanto a *HGA*. Afinal, por mais que afirme que as novas nações não devem ter uma base “tribal”, Ki-Zerbo, irá instrumentalizar este mesmo passado “tribal” para legitimar a construção da África independente. Mas as obras – tanto a *HGA* quanto a *História da África Negra* - possuem um recorte continental. Logo, a nação é o continente? A resposta a essa pergunta dependerá de com qual vertente pan-africana o autor se identifique. Em Ki-Zerbo, de todo modo, a África é antes pátria que “nação”, como esperamos demonstrar adiante. De antemão cabe atentar para o fato da recuperação seletiva do passado ser um elemento central da narrativa histórica.

Essa recuperação fica clara quando o historiador afirma querer “desenhar em traços autênticos a fisionomia tão pouco conhecida, tão desfigurada, da África de ontem, fornecendo assim as bases para melhor a compreender e para uma mais decidida

determinação no sentido de construir a África de amanhã”.²⁵ Além do olhar retrospectivo observa-se outra tendência a ser desenvolvida mais tarde na HGA: o estabelecimento de um vínculo entre o passado e o presente da África com vistas a construir um futuro para o continente. O vínculo é feito de forma a harmonizar o continente consigo mesmo.

Para Ki-Zerbo interessa somente aquele passado que não é radicalmente “antagônico” ao presente, que não é “cacofônico”, para usarmos seus próprios termos. É nessa harmonização excessiva, que por vezes oblitera as contradições internas, que reside o maior problema de sua abordagem. O que há de positivo nela é o fato de que para consolidação dessa tríade temporal – passado, presente, futuro - cabe demonstrar que a África é, também, um continente histórico. Passível, portanto, de evoluções, revoluções e estagnações em todos os campos da atuação humana – seja nas várias áreas do conhecimento, nas formas de organizações sócio-políticas, etc.

Trata-se de desconstruir os mitos em torno do continente como sendo vazio de acontecimentos, ou, mais precisamente uma *terra nullius* – literalmente “terra que pertence a ninguém” -. Termo derivado do latim que remete ao princípio legislativo-teológico que concedia aos soberanos europeus o direito de explorar as terras conquistadas durante o processo de expansão imperialista.²⁶

Ki-Zerbo demonstra como esta vertente encontra sua formulação mais famosa no século XVIII em Hegel, permanecendo presente em diversas variações até a segunda metade do século XX.²⁷ Essa crítica ao que se convencionou chamar de historiografia colonial seria aprofundada por J.D. Fage na HGA.

Segundo Fage, no período que antecede a expansão colonial a África já era alvo de visões mistificadas e preconceituosas. Cabe atentar, porém, que, de fato, durante esse período os europeus “só conheciam a África e os africanos sob o ângulo do comércio de escravos, num momento em que o próprio tráfico era causador de um caos social cada vez mais grave em numerosas partes do continente”. A ação colonial, iniciada no século XIX, só viria a reforçar e consolidar essa apreensão negativa da realidade africana por parte dos europeus.²⁸

²⁵ Idem, p. 8.

²⁶ V. Y. Mudimbe, op. cit., p. 176. O princípio é estabelecido no século XV, mas permaneceu em novas formas até o séc. XIX quando da colonização da África. Este tema será pormenorizado adiante.

²⁷ Joseph Ki-Zerbo, op. cit., pp. 10, 11.

²⁸ J.D. Fage, “A evolução da historiografia da África” In ____, Joseph Ki-Zerbo, (Edit.), *História Geral da África – Vol. I*, São Paulo, Cortez, 2011, pp. 1, 8.

Hegel foi o autor que definiu esta posição de forma mais explícita. Escreveu ele que a África não seria um “continente histórico” não possuindo “nenhum movimento ou mudança para mostrar”. Nada, no continente, “se desenvolve, nele nada se forma – e, como hoje percebemos, os negros sempre foram assim”.²⁹ Ainda que a influência direta do filósofo alemão na elaboração da história da África tenha tido um impacto apenas relativo, a opinião que ele expressou era representativa da ortodoxia histórica do século XIX. Tal opinião, apesar de completamente desprovida de fundamento empírico e expressa em uma lógica anacrônica, não deixa de ter adeptos até os dias de hoje.³⁰

Os fatos concretos desmentem a posição colonial-eurocêntrica expressa pelo paradigma hegeliano. Além de uma história vivida passível de movimentos evolutivos a África também possuía diferentes tradições historiográficas. A África possuía tanto história vivida quanto história escrita, pensada.

Antes mesmo de o próprio Hegel fundar sua filosofia da história um africano já havia formulado um pensamento histórico que, ao contrário do exemplo do filósofo alemão, aliava a forma teórico-abstrata das proposições com o conteúdo empírico da pesquisa.

Tratava-se do norte-africano Ibn Khaldun, que viveu no século XII, originário da região que hoje compreende a Tunísia. Caso Khaldun fosse “mais conhecido pelos especialistas ocidentais, poderia legitimamente roubar de Heródoto o título de ‘pai da história’”.³¹ Na África sul-saariana certas tradições historiográficas também se desenvolveram, como atesta o exemplo etíope. A antiga Etiópia possuía uma produção historiográfica milenar tendo em Amda Syôn um de seus grandes nomes.³²

²⁹ G. W. F. Hegel, *Filosofia da História*, Brasília, Editora UnB, 1999, p. 88.

³⁰ J.D. Fage, Idem, *Ibidem*. Gregory Maddox mostra duas ocorrências contemporâneas dessa perspectiva colonial-eurocêntrica sobre a África, vindas, respectivamente, do historiador britânico Hugh Trevor-Roper e do romancista checo Milan Kundera. O primeiro teria pronunciado que a história da África pré-colonial consistiria, tão somente, em oscilações entre tribos bárbaras. O segundo teria afirmado que o fato de centenas de milhares de africanos terem sucumbido diante de uma morte horrenda no período medieval não seria algo historicamente relevante. Gregory Maddox, (Edit.), *Conquest and resistance to colonialism in Africa*, New York/London, Garland, 1993, pp. VII – IX.

³¹ J.D. Fage, Idem, p. 3. Khaldun entendia a história como sendo “o registro da sociedade humana, ou civilização mundial; das mudanças que acontecem na natureza dessa sociedade [...]; de revoluções e insurreições de um conjunto de pessoas contra o outro, [...] e, em geral, de todas as transformações sofridas pela sociedade em razão de sua própria natureza”. Ibn Khaldun apud Eric Hobsbawm, *Sobre História*, São Paulo, Companhia das Letras, 2006, p. 9. É consenso entre muitos estudiosos, incluindo nomes como Hobsbawm e Ki-Zerbo, que Khaldun antecipou em séculos tanto o materialismo histórico quanto a moderna concepção científica de história.

³² Idem, *Ibidem*, p. 3, 5. A Etiópia possui uma língua escrita própria, o ge'ez, na qual expressa, no correr dos séculos, várias formas de conhecimento, seja nos campos das artes, da filosofia ou do que modernamente se designa “ciências” em geral. Para mais consultar: V.Y. Mudimbe, “Fontes Etíopes de conhecimento” In ___, *A invenção de África*, Luanda, Mulemba/Mangualde, Pedagogo, 2013.

Fage afirma que a partir da segunda metade do século XX a visão colonial começa a cair em descrédito com a história africana colocada em uma nova ótica. Esta mudança de percepção não teria sido possível “sem o processo de libertação da África do jugo colonial” que expôs a “postura heroica” dos africanos frente à ação colonizadora. Conclui o autor que as “guerras de libertação em todas as colônias da África contribuíram enormemente para esse processo já que criaram [...] a possibilidade de retomar o contato com sua própria história e de controlar a sua organização”.³³

Em oposição às tendências historiográficas coloniais apresentadas por Fage, Ki-Zerbo, ainda em sua *História da África Negra*, assegura que é preciso colocar-se diante da história da África numa perspectiva que seja, ao mesmo tempo, científica, humanista e africana. Mencionada pela primeira vez, de forma embrionária, a necessidade de desenvolver uma perspectiva africana, o autor rejeita a noção estreita de história que considera somente os documentos escritos como fontes dignas de pesquisa. Afinal, segundo este critério certas regiões da África mal estariam saindo da pré-história e associar-se-iam, invariavelmente, a uma abordagem étnica reducionista.³⁴

Exemplificando: se os poemas homéricos expressos em linguagem escrita podem ser considerados fontes para a história ocidental, os cantos dos *griots* – guardiões das narrativas ancestrais poeticamente formatadas – devem ser igualmente considerados para o caso africano.

Para fundamentar sua visão Ki-Zerbo evoca Marc Bloch. Este último afirmava ser um equívoco a ideia corrente segundo a qual o trabalho do historiador fosse avaliado em um tipo exclusivo de fonte,³⁵ neste caso as de natureza escrita. A própria ideia de “pré-história” parece, assim, ter sido superada.³⁶

A preocupação do autor reside em demonstrar que o fato de que não possuir escrita não deve ser encarado como um fator impeditivo para a estruturação de uma noção de passagem do tempo. A ideia de sequencia temporal, ou de cronologia, era, ao contrário, “essencial para a mentalidade africana, para a qual a experiência e o livro da vida constituem os únicos documentos”.³⁷

³³ Idem, pp. 21, 22.

³⁴ Idem, pp. 14, 17, 18.

³⁵ Marc Bloch, *Apologia da História, ou, o ofício do historiador*, Rio de Janeiro, Zahar, 2002, p. 80. Para uma listagem concisa das diferentes tipologias de fontes, ver: Julio Aróstegui, *A pesquisa histórica. Teoria e método*, Bauru, EDUSC, 2006, p. 498 e segs.

³⁶ Joseph Ki-Zerbo, op. cit., p. 18.

³⁷ Idem, 19.

Mais tarde, no volume I da *HGA*, Jan Vansina iria sintetizar este juízo ao afirmar que a “oralidade é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade”. A fonte oral propícia, tal como a fonte escrita, reconstruir o arquétipo original de determinada tradição.³⁸ Esta reconstrução do passado africano deve, portanto, ser fruto de uma forma apropriada de lidar com o saber histórico, revisando os métodos e inovando as abordagens.

Esta forma de lidar com o saber histórico encontra-se vinculada tanto a uma postura científica quanto ética – incluindo-se neste campo preocupações de ordem político-ideológicas -. A partir desta dupla vinculação busca-se “reconstruir e explicar o passado do homem”, trilhando o desvelamento da verdade ainda que a partir de conjecturas ou probabilidades.³⁹

Se valendo de metáforas Ki-Zerbo explica que, ao invés de “líquido incolor” – que denotaria certa ideia de imparcialidade e distanciamento da realidade vivida – a história assemelha-se muito mais a um “rio vivo” de maneira que não cabe apenas alinhar silogismos tendo por base descobertas factuais esparsas. Tal postura seria ingênua e mesmo medíocre. O historiador que assim procede, continua o autor, imagina que abraça a musa Clio, enquanto está, apenas, manipulando uma versão descarnada da sua imagem.⁴⁰

Já os historiadores, dignos deste nome, devem reconhecer que além do trabalho propriamente técnico-científico que a disciplina compreende, o estudioso precisa realizar escolhas subjetivas que se referem a partes essenciais do ofício: tema de pesquisa, fontes, argumentos, estilo e público a quem é dirigido a pesquisa, por exemplo.⁴¹

³⁸ Jan Vansina, “A tradição oral e sua metodologia” In____, Joseph Ki-Zerbo, (Edit.), *História Geral da África – Vol. I*, op. cit., pp. 140, 143. Por este viés é a própria ideia de “sociedades ágrafas” que está em questão, por ser tendencialmente eurocêntrica. Afinal, não se pode definir algo a partir de sua própria negação, neste caso a falta da escrita. É mais frutífero pensar em sociedades orais, ou “civilizações da oralidade”, como sugeriu Maurice Houis. A oralidade possui, tal como a escrita, uma lógica interna e um contexto de produção, ambos passíveis de análise. Para mais, além do trabalho de Vansina, ver Maurice Houis, *Anthropologie linguistique de l’Afrique Noire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971 e Mamoussé Diagne, *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique Noire*. Paris, Karthala, 2005. Para uma discussão mais geral consultar: Paulin J. Hountondji, “Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos” In Boaventura de Sousa Santos; Maria Paula Meneses, (Orgs.), *Epistemologias do Sul*, São Paulo, Cortez, 2010, pp. 131 – 144. O conceito de *griotização da expressão narrativa* – como sendo a influência da oralidade na escrita - é igualmente válido nesse contexto. Não escreve o próprio Ki-Zerbo em um estilo que lembra um épico cantado por um *griot*? Para mais sobre a noção de *griotização* ver Laura Cavalcante Padilha, *Entre Voz e Letra. O lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX*, Niterói, EdUFF/Rio de Janeiro, Pallas, 2007.

³⁹ Joseph Ki-Zerbo, op. cit., p. 34.

⁴⁰ Idem, *Ibidem*.

⁴¹ Idem, *Ibidem*.

Da mesma forma, cabe reconhecer a “força violenta e obscura do subconsciente” e o peso do entorno social e dos preconceitos que nele se encontram. É a partir de todas essas variantes que o investigador procura não somente desvelar objetivamente a veracidade ou verossimilhança histórica, mas, também, encontrar a *sua* verdade, íntima e pessoal. Os melhores historiadores devem, portanto, sempre tomar partido “tanto nos livros como na vida”.⁴²

A militância, consciente e fundamentada, coaduna-se ao trabalho historiográfico e, como já havia feito, o autor evoca a figura de Marc Bloch, dessa vez como exemplo: “O grande Prof. Marc Bloch, fuzilado pelos nazis, é um bom exemplo entre muitos outros”. Em suma, o historiador não se pode querer neutro visto que é, simultaneamente, “testemunha do passado e testemunha do homem”.⁴³

No que diz respeito a temas concernentes ao continente africano este princípio significa que o “historiador da África, sem ser mercador de ódio, deve dar à opressão do tráfico de escravos e à exploração imperialista o lugar que elas realmente ocuparam na evolução do continente”. Assim, para Ki-Zerbo, o historiador seria “um peregrino da realidade passada. Isto significa que deve estar bem equipado e ser portador de uma chama que ilumine e – porque não? – dê calor também ao resultado da sua pesquisa. A história é uma matéria viva”.⁴⁴

Servindo-se de um dialogismo temporal a metáfora de Ki-Zerbo assemelha o historiador a um Prometeu portador de uma chama que, ao passo que ilumina a pesquisa também ilumina a realidade vivida.⁴⁵ A história torna-se simultaneamente investigação e processo criativo. Não obstante, a criatividade está limitada a parâmetros disciplinares estabelecidos com vistas a não incorrer na visão anacrônica do passado.

Esta postura não exclui o compromisso com a verdade histórica objetiva e esta, por sua vez, não se desvincula do posicionamento ético, moral, político, em suma, ideológico, do historiador. Trata-se de admitir que a história, enquanto saber científico,

⁴² Idem, *Ibidem*.

⁴³ Idem, *Ibidem*, p. 35.

⁴⁴ Idem, *Ibidem*. Grifo do original.

⁴⁵ Prometeu é conhecido na mitologia grega por ter roubado o fogo dos deuses, presente na forja de Hefesto e no carro do Sol, tendo entregado a chama aos mortais. Seu mito denota insubmissão e subversão. Não por acaso o próprio Marx se referiu a Prometeu como o mais marcante santo entre os santos e mártires do calendário filosófico. Karl Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*, Madrid, Ayuso, 1971, p. 11. Um cognato africano próximo seria a divindade Ioruba Ogum que, tal como o personagem grego, estaria “ao serviço da humanidade para que esta consiga a auto-realização”. Francisco Salinas Portugal, *A Máscara do Sagrado*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001, p. 63.

não é a-topológica e possui um posicionamento e um lugar de consciência, observação e participação.⁴⁶

Dito isto, de qual ponto de observação deve partir o historiador, ou o estudioso em geral, que se debruça sobre a África? A resposta, como é possível intuir após o que já foi discutido, é: a própria África. Esta forma internalista de abordar o continente encontrará sua versão mais acabada na *HGA*.

1.3. A perspectiva africana na *História Geral da África*

A primeira menção a uma perspectiva africana na *HGA* aparece já nas primeiras páginas - durante a apresentação geral do projeto que consta no início de cada volume da coleção – sendo escrita por Bethwell Allan Ogot.

Diz Ogot que a “*História Geral da África* é aqui essencialmente examinada de seu interior. Obra erudita, ela também é, em larga medida, o fiel reflexo da maneira através da qual os autores africanos veem sua própria civilização”. Sendo a obra “elaborada em âmbito internacional e recorrendo a todos os dados científicos, a *História* será igualmente um elemento capital para o reconhecimento do patrimônio cultural africano, evidenciando os fatores que contribuem para a unidade do continente”. Tal ímpeto de se “examinar os fatos de seu interior constitui o ineditismo da obra e poderá, além das qualidades científicas, conferir-lhe um grande valor de atualidade”. Por este viés seria possível evidenciar a “verdadeira face da África” de maneira que “a *História* poderia, em uma época dominada por rivalidades econômicas e técnicas, propor uma concepção particular dos valores humanos”.⁴⁷

Encontram-se condensadas nesta passagem as linhas mestras fundamentais desenvolvidas anteriormente por Ki-Zerbo. Nota-se a presença da sensibilidade histórica pan-africana, a relação entre rigor científico e compromisso ético e o estabelecimento de um vínculo entre o passado e o futuro. O ponto mais original da obra encontra-se, segundo Ogot, na ótica utilizada. Afinal, a África será *vista do seu interior*. A fim de embasar esta perspectiva o primeiro volume da *HGA* é direcionado aos seus fundamentos metodológicos.⁴⁸

⁴⁶ Théophile Obenga, *O sentido da luta contra o africanismo eurocentrista*, Luanda, Mulemba/Mangualde, Pedagogo, 2013, p. 74.

⁴⁷ Bethwell Allan Ogot, “Apresentação do Projeto” In Joseph Ki-Zerbo, (Edit.), *História Geral da África – Vol. I. Metodologia e pré-história da África*, São Paulo, Cortez, 2011, p. XXVIII. Grifos do original.

⁴⁸ O volume também é dedicado à pré-história da África. Desta parte não trataremos na presente discussão.

Amadurecendo o que já havia desenvolvido em sua *História da África Negra*, Ki-Zerbo, agora editor do primeiro volume da HGA, começa por desenvolver sua noção de perspectiva africana afirmando categoricamente que “A África tem uma história”. Aceitar esta afirmativa implica soterrar, definitivamente, a ideia de espaço vazio, ou, quando muito, habitado por “tribos indígenas” submissas ao jugo colonial.⁴⁹

Fato traumático recente o colonialismo é mencionado logo na abertura da obra, como ponto de partida para as reflexões teórico-metodológicas. Assim, passado o período das narrativas que falavam somente das “tribos indígenas” dominadas, era chegada a hora “dos povos impacientes com opressão, cujos pulsos [...] [batem] no ritmo febril das lutas pela liberdade”. Esta virada de percepção, segundo Ki-Zerbo, faz da história da África, como de resto a de toda humanidade, a história de uma “tomada de consciência”.⁵⁰

Dessa forma, a história da África deveria, para Ki-Zerbo, ser reescrita, afinal, “até o presente momento ela foi mascarada, camuflada, desfigurada, mutilada. Pela ‘força das circunstâncias’, ou seja, pela ignorância e pelo interesse”. A mutilação da história africana deve-se, para Ki-Zerbo, ao fato de a África ter ficado sob opressão durante séculos: “esse continente presenciou gerações de viajantes, de traficantes de escravos, de exploradores, de missionários, de procônsules, de sábios de todo o tipo, que acabaram por fixar sua imagem no cenário da miséria, da barbárie, da irresponsabilidade e do caos”. Essa imagem negativa foi “projetada e extrapolada ao infinito ao longo do tempo, passando a justificar tanto o presente quando o futuro”.⁵¹

A história da África é expressa, assim, em termos de traumas sucedâneos: tráfico atlântico, espoliações econômicas e, o último e mais explicitado, o colonialismo. Há, nas entrelinhas, um traço distintivo entre a África e seu *outro*, o ocidente europeu.

Enquanto que, para o ocidente, em sua historiografia colonial-eurocêntrica, tratava-se, durante a expansão imperialista, de ocupar e legitimar historicamente a conquista, para a África, em sua perspectiva, trata-se, agora, de evidenciar a sucessão problemática de eventos derivados dessa conquista e ocupação. Seguindo as noções de Slavoj Žižek, é possível afirmar que o sujeito africano é, tal como aparece na argumentação de Ki-Zerbo, constantemente exposto a traumas variados. Até o momento

⁴⁹ Joseph Ki-Zerbo, “Introdução Geral” In _____, (Edit.), *História Geral da África – Vol. I*, São Paulo, Cortez, 2011, p. XXXI.

⁵⁰ Idem, p. XXXII.

⁵¹ Idem, *Ibidem*.

da escrita da *HGA* não era possível falar, como ainda não o é, em um *sujeito pós-traumático* no continente.

Na narrativa histórica ocidental o trauma é vivido, em geral, como uma intromissão momentânea que perturba violentamente o fluxo “normal” dos acontecimentos – o fascismo, e sua expressão mais sombria, o nazismo, por exemplo. Já na África – e em outras partes do que outrora se designava “terceiro mundo” – o trauma é um estado constante e, em consequência, é historicizado e modelado em uma narrativa que busca lhe preencher de sentido.

Pergunta-se Zizek: “o que dizer daqueles para quem o trauma é um estado de coisas permanente, um modo de viver, como para quem vive em países destruídos pela guerra, como o Sudão e o Congo?”. Muitos dos cidadãos desses países africanos “não têm como se proteger da experiência traumática e, portanto, não podem nem sequer afirmar que, muito depois do trauma, foram perseguidos por seu espectro, o que resta não é o espectro do trauma, mas o próprio trauma”. Levando isso em conta seria “quase um oxímoro denomina-los sujeitos ‘pós-traumáticos’, já que o que torna sua situação tão traumática é a própria *persistência* do trauma”.⁵²

Mesmo levando em consideração tais fatos não se trata, para Ki-Zerbo, de construir uma “história revanche”, que, por seu turno, “relançaria a história colonialista como um bumerangue contra seus autores”. Ao invés disso trata-se de “mudar a perspectiva e ressuscitar imagens esquecidas ou perdidas”. O autor parece querer buscar nas imagens do passado um capital redentor que estaria aparentemente perdido com a erupção do fato colonial. Sem, entretanto, transformar o passado em um “espelho de narciso” que poderia servir de pretexto para “abstrair das tarefas da atualidade”. Em suma, seria necessário, diz Ki-Zerbo, “retornar à ciência, a fim de que seja possível criar em todos uma consciência autêntica. É preciso reconstruir o cenário verdadeiro. É tempo de modificar o discurso”.⁵³

Justificando a pertinência de seu método, Ki-Zerbo assegura que o movimento historiográfico estabelecido na *HGA* deve ser encarado como um “retorno a si mesmo” que teria valor de catarse libertadora tal como acontece no processo de “submersão em

⁵² Slavoj Zizek, *Vivendo no fim dos tempos*, São Paulo, Boitempo, 2012, pp. 200, 201. Grifo do original. A noção de “sujeito pós-traumático” é primeiramente desenvolvida pela filósofa Catherine Malabou, *Les nouveaux blessés*, Paris, Bayard, 2007. A discussão de Malabou gira em torno de uma revisão do conceito de trauma tal como definido pela tradição psicanalítica. A articulação do argumento de Ki-Zerbo com a psicanálise é algo bastante natural visto que o historiador cita, recorrentemente, o método psicanalítico, que, por sua vez, demonstra conhecer de forma bastante sólida.

⁵³ Idem, p. XXXII, XXXIII.

si” levado a cabo pela psicanálise, que, revelando as “bases dos entraves em nossa personalidade, desata de uma só vez os complexos que atrelam nossa consciência às raízes profundas do subconsciente”. Adverte, todavia, que não se trata de substituir o mito colonial por outro, revanchista, pois a verdade histórica, considerada matriz da consciência não alienada e autêntica, funda-se nas suas provas e fontes rigorosamente examinadas.⁵⁴

Os mitos da historiografia colonial - perceptíveis nas ideias de tribalismo congênito, inferioridade racial e passividade histórica dos povos africanos - não devem, assim, ser somente invertidos. Isto tão somente reforçaria essas abordagens “irracionais” e “subjetivas” que, durante muito tempo, serviram para mascarar uma “ignorância voluntária”.⁵⁵

Para não pender para o exotismo e tampouco para a criação de outro mito com viés “nativista” cabe reconhecer a especificidade do contexto africano sem negar sua diversidade interna e universalidade que ele compreende. Em linguagem filosófica o autor afirma que, para tanto, basta “reconhecer que se o ser dos africanos é o mesmo – o do *Homo sapiens* – seu ‘ser-no-mundo’ é diferente”. A partir dessa constatação novos conceitos, instrumentos e técnicas de pesquisa podem ser criados e aperfeiçoados para apreender a historicidade deste sujeito.⁵⁶

Desse modo, para Ki-Zerbo, as concepções histórico-antropológicas mais modernas devem ser inseridas criticamente no contexto africano e, quando necessário, sujeitas à revisão crítica.⁵⁷ Neste mesmo movimento caberia ainda, para o autor, integrar todo o fluxo do processo histórico na noção de tempo africano.

Diz Ki-Zerbo que a forma de encarar o tempo no continente não é estranha à “articulação do acontecimento numa sequência de fatos que originam uns aos outros por antecedência”. O princípio da causalidade, essencial para o trabalho histórico, não é desconhecido da noção de tempo africana.⁵⁸ Esta concepção temporal trazida pelo historiador burquinense é, ao mesmo tempo, dinâmica e plurilinear.

⁵⁴ Idem, p. XXXIII.

⁵⁵ Idem, p. XXXVI.

⁵⁶ Idem, p. XLVII.

⁵⁷ Idem, p. XLVIII. Para o autor cumpriria, por exemplo, insistir no proveito de uma abordagem marxista não dogmática que encarasse a história como consciência coletiva em movimento ancorado na práxis social. Igualmente, um estruturalismo que não negasse o princípio diacrônico deveria ser aproveitado para a análise dos mecanismos inconscientes, mas lógicos, que enquadram as ações e as mentalidades das sociedades africanas.

⁵⁸ Idem, pp. LI, LII.

A ideia de tempo africano é desenvolvida por Ki-Zerbo e Boubou Hama no primeiro volume da *HGA*. Para eles o conceito de tempo é estruturado na África de maneira simultaneamente mítica e social o que não impede que os africanos tenham “consciência de serem os agentes de sua própria história”. A ênfase, nessa interpretação da consciência histórica africana, no agente social, acabaria implicando na inspiração democrática que “anima a concepção africana de história”.⁵⁹ A consciência histórica, assim abordada, pode ter duas declinações importantes: uma ligada à metodologia da história e outra à prática política.

A ideia de agente histórico, que essa forma de encarar a historicidade africana abarca, coaduna-se com a noção de “protagonismo consequente” – *agency* – que caberia às pessoas comuns. Este conceito influenciou escolas historiográficas africanas modernas. Como são exemplos os casos das escolas de Dar-es-Salaam, Dakar e Idaban.⁶⁰

Já a implicação política é perceptível com o apelo à democracia enquanto fator fundamental e intrínseco ao contexto africano. Algo a ser ressuscitado, ou renovado, a partir do passado pré-colonial, na construção da África independente. Neste caso, apesar do apelo sincero e estrategicamente útil aos valores democráticos, Ki-Zerbo e Hama cometem um claro anacronismo ao trata-lo como algo intrínseco ao continente. A dita inspiração democrática africana é mais construção presente que realidade pretérita.

As sociedades africanas pré-coloniais, como argumenta Bayart, eram “sociedades do debate”, não sendo, em absoluto, “despotismos” e muito menos “democracias”. Ao contrário, por vezes harmonizavam interações sutis entre a dominação e a sujeição, podendo ir de monarquias altamente centralizadas a sociedades horizontais e segmentárias. Esta diversidade nos leva a descartar a ideia fácil de supostos totalitarismos arcaicos, e, também, o juízo de uma suposta “inspiração democrática” inerente ao continente.⁶¹

Finalmente, para que as pesquisas consigam dar conta da história vivida, sentida e pensada, cabe a exigência imperativa primordial: “essa história seja enfim, vista *do seu interior*, a partir do polo africano, e não medida permanentemente por padrões de *valores estrangeiros*”. Através desse imperativo seria possível a “constituição de uma

⁵⁹ Boubou Hama; Joseph Ki-Zerbo, “Lugar da história na sociedade africana” In Joseph Ki-Zerbo, (Edit.), op. cit., pp. 24, 31.

⁶⁰ Robert W. Slenes, “A importância da África para as Ciências Humanas”, *História Social*, vol. I, n. 19, Segundo semestre de 2010, p. 22.

⁶¹ Jean-François Bayart, *El Estado en África*, Barcelona, Bellaterra, 2000, p. 27.

personalidade coletiva autônoma”. Esta opção teórica, que Ki-Zerbo denomina por “ótica de autoexame”, não consiste na abolição artificial das “conexões históricas da África com os outros continentes do Velho e do Novo Mundo”. A divisa reside no fato de que “tais conexões serão analisadas em termos de intercâmbios recíprocos e de influências multilaterais, nas quais as contribuições positivas da África para o desenvolvimento da humanidade não deixarão de aparecer”.⁶²

Estas passagens de Ki-Zerbo possuem uma riqueza singular. Os pontos grifados merecem, cada um uma breve análise detalhada. Começemos pela “ótica do autoexame” na qual a África é vista a partir “do seu interior”.

Neste caso, trata-se da *perspectiva africana*. Como formulada, ela não implica pura e simples inversão do olhar colonial, mas, ao contrário, pode implicar, também, em sua subversão. O continente funciona como *topoi*, isto é, lugar referencial, de onde o historiador manifesta seu discurso e o fundamenta. A escolha deste ponto de referência não implica na negação dos inúmeros laços que unem a África ao restante do globo. Para a perspectiva africana o isolamento seria tão nocivo quanto o paradigma colonial.

Outro ponto que cabe relevar é aquele referente à “constituição de uma personalidade coletiva autônoma”. Neste caso, a personalidade coletiva é vista como componente que confere autenticidade à África, tornando-a, nos termos próprios de Ki-Zerbo, autônoma. Neste sentido, a autenticidade funciona como “fuga do que a sociedade, a escola, o Estado – a *história* – tentaram fazer de nós”.⁶³ A autenticidade africana vem se rebelar contra o que o Estado colonial tentou fazer dos africanos, contra o lugar que a historiografia colonial reservou aos africanos no seu constructo narrativo. A aparente ambiguidade reside no fato de que ao mesmo tempo em que rechaça esse Estado a historiografia legitima os novos Estados independentes. Justamente por eles serem – ou deveriam ter sido – autônomos e, por isso, autênticos.

É por conta dessa contingência histórica – a formação do Estado-nacional independente – que Ki-Zerbo fala em termos de uma personalidade coletiva. Sua pergunta não é “quem sou eu?”, mas sim “quem somos nós?”. A resposta parece ser: “nós somos africanos. Isso nos une. Logo, precisamos de uma perspectiva própria para olhar a nós mesmos”. O problemático é que o “nós somos” assume traços perigosamente a-históricos e essencialistas ao embasar o “somos” em um “grau de família” que seria, supostamente “indiscutível”.

⁶² Joseph Ki-Zerbo, *História Geral da África – Vol- I*, op. cit., pp. LII, LIII. Grifos do original.

⁶³ Kawame Anthony Appiah, *Na casa de meu pai*, Rio de Janeiro, Contraponto, 1997, p. 113.

Ao se desvencilhar, e rechaçar, a África tal como vista pela Europa – através da historiografia colonial – a história escrita pela perspectiva africana acaba presumindo como dada a ideia de África. Em outras palavras, se a Nova África é a reedificação, seletiva, das tradições da Antiga África, ela precisa incluir egípcios antigos, imperadores axumitas e guerreiros da antiga Núbia no *nós* ao qual se refere Ki-Zerbo. Isto é, eles, estes sujeitos tão diferentes entre si, precisam estar articulados com a personalidade coletiva autônoma. Para isso não há outra saída aparente a não ser apelar para uma metafísica de um mesmo grau de família. Por mais que núbios e egípcios, por exemplo, tenham estado em confronto direto no passado.

Esta presunção é falsa, pois, repetindo Appiah, “A razão de a África não poder presumir como dada uma vida cultural, política ou intelectual africana é que não existe tal coisa”. O que existe é somente “um sem número de tradições, com suas reações complexas – e, com igual frequência, sua falta de qualquer relação com as outras”. Assim, “é simplesmente um erro supor que as culturas da África sejam, umas para as outras, um livro aberto”.⁶⁴

A personalidade autônoma africana, se embasada em um suposto grau de família, é algo contra o qual o historiador deve rebelar-se por simplesmente negar um dos princípios mais caros à sua disciplina: a contradição.

Ao negarmos essa unidade com base em uma metafísica familiar não negamos, no entanto, a existência de uma história africana, a necessidade de uma perspectiva africana e tampouco a existência de um vínculo – que pode vir a desembocar em uma unidade - historicamente construído, entre os países e povos africanos.

Só avançamos na hipótese – a ser desenvolvida de forma mais aprofunda adiante – de que é o contexto histórico que cria a possibilidade de uma historiografia de resistência, de uma perspectiva africana e de uma unidade – mediada - continental. Pois o colonialismo coloca os africanos – historiadores, nesse caso – diante de um conjunto comum de problemas. Não é, portanto, uma unidade familiar que cria essa situação comum. Talvez Ki-Zerbo e seus consortes tenham apelado para um grau de família indemonstrável porque partiram da premissa de ser o fato colonial algo exógeno, devendo ser alvo de uma sublevação, portanto. Visto que os princípios determinantes deveriam ser agora endógenos, internalistas.

⁶⁴ Idem, 120.

Isso gera uma tensão entre o “eu” do historiador e o “nós” do africano. Essa tensão se reflete na contradição que há entre a teoria historiográfica de Ki-Zerbo, e de demais autores da historiografia de resistência, e a narrativa empiricamente conduzida, porque documentada, que ele mesmo traz a lume. Lá estão bem elencadas – ainda que por vezes de maneira pouco explícita – todas as contradições “internas” do continente africano, em que o grau de família intrínseco faz pouco sentido. Na medida em que nos aproximamos do tempo presente a narrativa ganha cada vez mais contornos de homogeneidade, olhando-se para o passado para nele construir o futuro.

A atitude ética que deriva da perspectiva africana lembra o trabalho de coivara empreendido na agricultura: limpar a terra com fogo e, das cinzas, proceder à sementeira. Essa “coivara da história” não comporta uma atitude vingativa e, tampouco, de autossatisfação, mas compreende um “exercício vital da memória coletiva que varre o campo do passado para reconhecer suas próprias raízes” - nas palavras de Ki-Zerbo.⁶⁵

Cabe, entretanto, não confundir este tipo de abordagem com um possível “nativismo”. O ponto de onde parte a perspectiva africana vincula-se à postura do pesquisador e não ao seu lugar de origem. É plenamente possível falar em estudiosos não africanos que façam uso da perspectiva africana. Da mesma forma, pode um pesquisador africano rejeitá-la enquanto forma de abordagem.

É claro que, no contexto em que foi escrita, a *HGA* pretendia dar maior espaço à opinião dos intelectuais africanos sobre a sua própria história, algo que Muryatan Barbosa considera como o legado fundamental da obra. Entretanto, cabe ressaltar que o projeto contou com a participação de trezentos e cinquenta especialistas internacionais que, em sua maioria, não eram oriundos do continente. Em igual medida, continua Barbosa, “a organização efetiva e realização da obra deveu muito, também, à presença ativa de intelectuais não africanos. Em especial cinco deles: M. Gléglé, J. Devisse, J. Vansina, I. Hrbek e J. Vercoutter”.⁶⁶

A vinculação do pesquisador com a perspectiva africana é, portanto teórico-metodológica e não geográfica. Afinal, como assegura Ki-Zerbo, a “razão, soberana, não conhece o império da geografia”.⁶⁷ Cabe frisar que nem todos os autores da *HGA* utilizaram a perspectiva africana em suas análises.

⁶⁵ Idem, *Ibidem*, p. LVII.

⁶⁶ Muryatan Santana Barbosa, *A África por ela mesma. A perspectiva africana na História Geral da África (UNESCO)*, Tese de Doutorado, São Paulo, Universidade de São Paulo – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2012, p. 18.

⁶⁷ Joseph Ki-Zerbo, “Introdução Geral” In _____, (Edit.). op. cit., p. XXXIV.

Após todas as construções, e mesmo invenções, advindas de olhares exteriores que modelaram a imagem da África a partir de interesses externos, Ki-Zerbo convoca a historiografia a um resgate de uma visão interior que dê conta da identidade, autenticidade e consciência do continente sem limitá-lo a *padrões estrangeiros*. Trata-se, em suma, nos termos de Ki-Zerbo, de uma *volta repatriadora*.⁶⁸

1.4. Ulisses retornado: A África como pátria

Uma leitura atenta de toda a argumentação pregressa de Ki-Zerbo torna evidente a presença de uma linguagem ao mesmo tempo teórico-conceitual e metafórica. O exemplo mais acabado desse estilo encontra-se na recusa em medir a África por *padrões estrangeiros* de maneira a, por meio da perspectiva africana, perfazer uma *volta repatriadora*. Não há nisso mero jogo de palavras. O autor está, antes, preenchendo a perspectiva africana com um conteúdo filosófico que, em certa medida, expressa uma nova *ideia de África*.⁶⁹

Como visto anteriormente o pensamento colonial, bem como a historiografia dele decorrente, tratava o continente africano como sendo um espaço inerentemente selvagem que precisaria ser civilizado, domesticado. Para tanto, razões de todo tipo foram evocadas e a legislação da metrópole caminhava lado a lado com princípios teológicos e “científicos” que buscavam legitimar a empreitada colonial.

Segundo Valentin Mudimbe, a historiografia explorava, assim, as chamadas “leis científicas” a fim de avalizar a prática colonial, mas só se reportava a estas mesmas “leis” quando elas pudessem ser invocadas como causas que justificassem os parâmetros divinos, estes, por sua vez, em plena consonância com os princípios legais do colonialismo.⁷⁰

Um exemplo dessa dinâmica é o princípio legislativo-teológico de *terra nullius*. Formulado no século XV ele “concedia aos príncipes cristãos o direito de espoliar

⁶⁸ Idem, *Ibidem*, LIII. Grifos nossos.

⁶⁹ Uma consulta aos originais em francês e inglês da *HGA* constata que os termos utilizados são literalmente estes. Lê-se na versão em inglês que a África não deveria ser medida por “alien values”, que nesse contexto, equivale a “valores estrangeiros”. Sendo necessária uma “volte rapatriante (a return home)” – com a expressão francesa original e uma tradução entre aspas que também equivale à “volta repatriadora” da tradução para o português. A mesma expressão “volte rapatriante” consta na edição francesa bem como “valeurs étrangères”, corretamente traduzido para o português. Joseph Ki-Zerbo, (Edit.), *General History of Africa – Vol. I*, London, Heinemann, 1981, p. 19. Joseph Ki-Zerbo, (Edit.), *Histoire Generale de L’Afrique – Vol. I*, Paris, Unesco, 1980, p. 39.

⁷⁰ V. Y. Mudimbe, op. cit., p. 144.

povos não-europeus”.⁷¹ Seu significado literal – “terra que pertence a ninguém” - retrata a “terra” como sendo um não-lugar e, seus habitantes, conseqüentemente, como sendo o “ninguém” da equação. Criava-se uma toponímia que não só constitui a reorganização política profunda do local antigo pré-colonial, mas, também, implica numa “*invenção* de um novo local e corpo cujos rumos e movimentos espelhavam uma nova economia política”.⁷²

Sujeito a novas formatações o princípio de *terra nullius* permaneceu, em novas roupagens, durante largo período de tempo. Quase sempre mal disfarçado. Assim, era possível ler em uma tese doutoral, escrita e publicada já na segunda metade do século XX, que a África, antes da invasão colonial – esta encarada como “missão civilizadora” – era “*terra de ninguém*, sujeita inteiramente aos caprichos e vontades dos indígenas”.⁷³ Trata-se, tão somente, do velho mito hegeliano enunciado.

A África da *terra nullius* é, tal como afirmou Hegel, um lugar “além da luz da história autoconsciente, encoberta pelo negro manto da noite”.⁷⁴ A expressão mais bem acabada desse argumento foi o conhecido romance de Joseph Conrad, *Coração das Trevas*. Cujo título deve ser tomado como paradigmático.

A noção de nulidade que acompanha o princípio da *terra nullius* não comporta, literalmente, a ideia de vazio populacional. A construção narrativa é ainda mais perversa. O que subsiste nessa expressão latina, evocada de forma direta ou indireta, mas sempre de maneira constante e persistente na cultura ocidental, não é, necessariamente, um espaço oco, inabitado. Mas, ao contrário, remete ao fato de que este espaço já ser, ou não, habitado é algo irrelevante, pois seus habitantes seriam, invariavelmente, “selvagens”, que, na expressão de um dos personagens de Conrad, não valeriam “mais que um grão de areia num Saara negro”.⁷⁵

Dessa forma, ao rechaçar a mordança dos *valores estrangeiros* e convocar uma *volta repatriadora*, Ki-Zerbo está recusando a condição de nulidade a que o continente africano estaria, supostamente, fadado. A *terra nullius* é substituída pela *pátria*.

Esta noção de pátria, compatível com a perspectiva africana, advém da obra do filósofo alemão Ernst Bloch. A obra de Bloch que trazemos para a discussão, *O Princípio Esperança*, perfaz uma espécie de espiral que encara o processo histórico

⁷¹ Idem, p. 176.

⁷² Idem, Ibidem. Grifos nossos.

⁷³ Richard Patte, *Portugal na África contemporânea*, Rio de Janeiro, Editora PUC, 1961, p. 295. Grifos nossos.

⁷⁴ G. W. F. Hegel, op. cit., p. 83.

⁷⁵ Joseph Conrad, *O Coração das Trevas*, São Paulo, Abril, 2010, p. 89.

como estando em aberto para iniciativas de emancipação, estando sujeito à mudanças cíclicas, regressões e avanços, não reconhecendo, todavia, a ideia de progresso linear.

A perspectiva africana, conforme desenvolvida por Ki-Zerbo, tem como tema uma África que está se formando no meio de um conflito ideológico entre a velha noção de nulidade da historiografia colonial e a nova noção de lugar de retorno a ser construído e libertado.

A pátria, segundo Bloch, é justamente o capital-utópico depositado em um amanhã que ainda não veio e ainda não foi alcançado, mas que se constrói “na luta dialético-materialista do novo com o velho”.⁷⁶ É em diálogo com essa noção que a *volta repatriadora* pode encontrar seu sentido mais radical.

Por este viés, cabe romper com a alienação do sujeito africano para com a sua própria história. Sem negar, com isso, as influências externas, que agiram por vezes como “fermento acelerador” e por outras vezes como “detonador” de sua subjetividade. Para tal, a história a ser feita é, obrigatoriamente, a “*história dos povos africanos* em seu conjunto, considerada como uma totalidade” englobando toda a massa continental e as ilhas vizinhas. Em síntese seria uma “história dos povos [...] pelo simples motivo de que a posição territorial dos povos africanos ultrapassa em toda parte as fronteiras herdadas da partilha colonial”.⁷⁷

A sensibilidade pan-africana é radicalizada de maneira a, sem negar a diversidade interna, erigir uma totalidade histórica tão sólida quanto o traçado geográfico do continente. Subverter as fronteiras e divisas coloniais significa negar a própria condição colonial.⁷⁸ A curiosidade acadêmica dá lugar ao engajamento social, pois, segundo Ki-Zerbo, se para “os estrangeiros” a história da África corresponde a uma mera curiosidade, seu sentido real ultrapassa essa esfera. Descortinar a história da África seria algo necessário para a “compreensão da história universal, da qual muitas passagens permanecerão enigmas obscuros enquanto o horizonte do continente africano não tiver sido iluminado”.⁷⁹

O mais provável é que Ki-Zerbo estivesse falando de “estrangeiros” no sentido literal do termo. Entretanto, o tom universalista da sua argumentação abre margem para

⁷⁶ Ernst Bloch, *O Princípio Esperança – Vol. I*, Rio de Janeiro, Contraponto/EdUERJ, 2005, p. 20.

⁷⁷ Joseph Ki-Zerbo, “Introdução Geral” In____, op. cit., p. LIII, LIV.

⁷⁸ Estamos cientes do fato de que toda fronteira é, por definição, uma criação artificial que não dá conta das várias dinâmicas culturais, políticas e históricas do espaço socialmente construído. Não obstante, o que entra em questão na argumentação é que, para o caso africano, tais fronteiras foram estabelecidas segundo uma visão externa ao continente quando da partilha colonial.

⁷⁹ Idem, p. LVI.

definir o “estrangeiro” como sendo aquele que não se empenha para o desvelamento do passado africano por meio de uma perspectiva internalista, não vislumbrando, assim, um futuro liberto para o continente. Afinal, a própria história universal só estará inteiramente iluminada se o horizonte africano também estiver reconstruído.

Escreve Ki-Zerbo, que essa reconstrução póstuma de um “edifício há pouco construído com pedras vivas” se faz importante, sobretudo, para os africanos, que vêm nisso um “interesse carnal” e que, dessa forma, adentram no domínio da história após “séculos ou décadas de frustração, como um exilado que descobre os contornos ao mesmo tempo velhos e novos, porque secretamente antecipados, *da almejada paisagem da pátria*”.⁸⁰

O sujeito africano emerge como o Ulisses de Homero, quando depois dos vários anos que passou fora de Ítaca, no desterro, retorna e esforça-se para reconhecer, finalmente, o solo pátrio.⁸¹

O historiador, por seu turno, repetindo mais uma vez o gesto subversivo de Prometeu, ilumina a trilha para que o até então desterrado enxergue melhor o caminho na terra que há muito não pisava.⁸² Em uma mão ele, o historiador, carrega a chama da história e, em outra, a da política: “É preciso que o homem de Estado africano se interesse pela história como uma parte essencial do patrimônio nacional que deve dirigir, ainda mais porque é pela história que ele poderá ter acesso ao conhecimento dos outros países *na ótica da unidade africana*.”⁸³

A *ótica da unidade africana* é, nesse contexto, a própria perspectiva africana aplicada ao político. Sem cair em um pragmatismo vazio essa visão defende a ideologia pan-africana em detrimento da fragmentação continental. O que está em jogo é uma ideia de unidade profunda do continente que deve encaminhá-lo para o desenvolvimento solidário e integrado. Os preceitos históricos e políticos não se dissociam. Tal fato fica patente se atentarmos pra os discursos dos políticos africanos da época.

Kwame N’Krumah, considerado o político africano mais destacado da década africana, afirmou categoricamente que era preciso “descrever nossa história como a história da nossa sociedade, dotada de sua própria integridade, sua história deve ser o

⁸⁰ Idem, p. LVII. Grifos nossos.

⁸¹ O retorno de Ulisses é tematizado no Canto XIII da *Odisseia*. Ver, Homero, op. cit., pp. 334 – 348.

⁸² Originalmente quem ilumina o caminho de Ulisses é Palas Atenas, a guardiã do herói homérico. De todo modo, seja qual for o elemento mítico escolhido, cabe notar que ambos os personagens – aquele que acorda na pátria após os anos no desterro e aquele que mostra o caminho - convivem em uma mesma “persona”. Afinal o próprio historiador em questão era um africano. Por este motivo não há aqui ideia de “paternalismo tutelar” ou “massa popular a ser condicionada” pelo “intelectual guia”.

⁸³ Joseph Ki-Zerbo, “Introdução Geral” In _____, op. cit., p. LVII.

reflexo de si mesma, e o contato com os europeus só deve aparecer de um ponto de vista da experiência dos africanos”.⁸⁴ Esta passagem poderia, sem maiores problemas, ser atribuída ao próprio Ki-Zerbo. Assim como a passagem acerca da unidade africana de Ki-Zerbo poderia ser atribuída a N’Krumah, tão conhecido que era por seu imperativo categórico: “A África deve unir-se”.

Repetindo o procedimento de “coivara da história” – que semeia o futuro a partir da queima do passado e da semeadura do presente- Ki-Zerbo afirma que “em algum lugar sob as cinzas mortas do passado existem sempre brasas impregnadas da luz da ressurreição”.⁸⁵

O pensamento histórico, formulado, assim, em um arco temporal formado, em uma extremidade, pela tríade passado-presente-futuro e tendo na outra ponta a ação política concreta, procura transpor a realidade. Essa transposição não vai em direção ao mero vazio, representado pelas antigas noções reificantes do espaço africano – o *Coração das Trevas* da *terra nullius* – ao contrário, ela capta o novo, nesse caso a *pátria africana* em construção, como algo mediado pela realidade existente posta em movimento.⁸⁶

Como consequência dessa forma de encarar o devir histórico, são as próprias divisões demasiadamente engessadas entre o futuro e o passado que caem por terra: “o futuro que ainda não veio a ser torna-se visível no passado”. O tempo pretérito, por sua vez herdado, mediado e plenificado “torna-se visível no futuro”.⁸⁷ Dessa forma, conclui Ernst Bloch, “O passado compreendido isoladamente e assim registrado é uma mera classificação de mercadoria, isto é, um *factum* coisificado sem consciência de seu *fieri* e de seu processo contínuo”. Inversamente, “a ação verdadeira no próprio presente ocorre unicamente na totalidade desse processo inconcluso tanto para a frente como para trás”.⁸⁸

A perspectiva africana olha para o que está por vir – a consolidação da pátria – ao mesmo tempo em que procura conhecer o passado em sua totalidade criativa. Assim acontece porque a perspectiva africana “não conhece nenhum outro passado a não ser o ainda vivo, o ainda não liquidado”.⁸⁹ O conceito de *tradição viva*, desenvolvido por

⁸⁴ Kwame N’Krumah apud Jean-François Bayart, *El estado en África*, Barcelona, Bellaterra, 2000, p. 27.

⁸⁵ Idem, *Ibidem*.

⁸⁶ Erns Bloch, *op. cit.*, p. 14.

⁸⁷ Idem, p. 19.

⁸⁸ Idem, *Ibidem*.

⁸⁹ Idem *Ibidem*.

Amadou Hampaté Bâ na *HGA*, é exemplar no estabelecimento desse tipo de vínculo temporal.

Hampaté Bâ parte de uma percepção arqueológica da passagem do tempo, em que as diferentes camadas se relacionam influenciando-se mutuamente. Para a África, escreve ele, “a época atual é de complexidade e de dependência. Os diferentes mundos, as diferentes mentalidades e os diferentes períodos sobrepõem-se, interferindo uns nos outros, às vezes se influenciando mutuamente, nem sempre se compreendendo”.⁹⁰

Ao encarar a África como pátria, as próprias fronteiras temporais são subvertidas. Passado, presente e futuro coexistem em um mesmo momento. O primeiro como algo que resguarda um potencial redentor que sobrevive no presente que, por sua vez, já se move em direção ao futuro.

A expressão mais radical dessa nova ideia de África aparecerá na conclusão do primeiro volume da *HGA*, em um artigo com um título nada casual - *Da natureza bruta à humanidade liberada* - redigido por Joseph Ki-Zerbo. A intenção do autor é clara: explicitar os tons universalistas da perspectiva africana. Muitos dos argumentos presentes nos capítulos anteriores – que, por sua vez, foram antecipados pela sua *História da África Negra* -, são consolidados ao mesmo tempo em que acrescenta outros princípios.

A África, escreve Ki-Zerbo, berço da espécie humana e onde emergiram as primeiras sociedades politicamente organizadas ocupa, hoje, um papel periférico na lógica global. O papel de vanguarda exercido pelo continente durante a pré-história foi invertido por uma “lei” de “desenvolvimento caracterizada pela exploração e pela sua redução ao papel de utensílio”.

A África, a “pátria do homem”, no dizer de Ki-Zerbo, precisa ser libertada e, com isso, o próprio homem também se libertaria. Para alcançar essa libertação cabe apreender o “sentido da história”, que não implica, no entanto, uma direção unívoca.⁹¹ Na compreensão desse sentido a perspectiva africana não se isola dos parâmetros universais de análise histórica.

Trata-se de desvelar o sentido da história humana tendo um referencial teórico e espacial. Não se deve subtrair o continente africano aos princípios gerais da evolução da espécie humana. Contudo, para Ki-Zerbo, mesmo que tais princípios fossem comuns a

⁹⁰ Amadou Hampaté Bâ, “A tradição viva” In Joseph Ki-Zerbo, *História Geral da África – Vol. I*, op. cit., p. 210.

⁹¹ Joseph Ki-Zerbo, “Conclusão: Da natureza bruta à humanidade liberada” In _____, (Edit.), op. cit., p. 833, 844.

toda humanidade, admitindo-se, portanto, que o essencial das categorias metodológicas gerais do materialismo histórico seja universalmente aplicável”, seria necessário voltar os olhos para o que o autor chama por “correspondências (não mecânicas) que podem ser observadas entre as forças produtivas e as relações de produção, assim como a passagem (não mecânica) das formas de sociedade sem classes às formas sociais de lutas de classe”. Nesse sentido, “conviria analisar as realidades africanas no contexto, não de retorno, mas de um recurso a Karl Marx. Se a razão é uma, a ciência consiste em aplicá-la a cada um de seus objetos”.⁹²

Aparece agora, com clareza, a nota que se faz sentir no acorde de ambos os pensadores – Ki-Zerbo e Ernst Bloch – que torna possível a relação entre eles. Trata-se da visão materialista e dialética da história.

A África só é possível como pátria se seu contínuo histórico for encarado como algo em constante evolução em que subjaz o desequilíbrio dinâmico que pode encaminhar para a libertação. Neste sentido a história da África ainda está por se fazer.

Recém-saído do jugo colonial o continente africano precisa tomar as rédeas do seu destino. Negando os princípios da exploração capitalista o continente ajudaria a transformar a lógica global que, até então, havia buscado domesticá-lo. Com esta transformação a espécie humana começaria, finalmente, a escrever e vivenciar a sua verdadeira história.

A pré-história deixa de ser encarada como recorte puramente cronológico e passa a ser vista de forma teórico-metafórica, enquanto momento de um presente ainda reificado, mas em vias de ser transformado visto que os conflitos pela libertação nacional seriam “simultaneamente o indicador e a negação desse empreendimento de domesticação do continente no contexto de um sistema que poderíamos chamar de modo de subprodução africano”. Entretanto, desde “os primeiros balbucios do *Homo habilis*”, seria possível notar já esse mesmo conflito pela libertação, “a mesma intenção obstinada e irreprímível de ter acesso ao ser-mais, desvencilhando-se da alienação pela natureza e depois pelo homem”.⁹³

Dessa forma, conclui Ki-Zerbo o primeiro volume da *HGA*: “Em suma, a criação, a autocriação do homem, iniciada há milhares de milênios, ainda prossegue na

⁹² Idem, p. 850.

⁹³ Idem, Ibidem. Grifos do original.

África. Em outros termos, de certa maneira a Pré-História da África ainda não terminou”.⁹⁴

Ki-Zerbo inverte as filosofias e teologias da história que buscavam na narrativa linear o fim da história.⁹⁵ Ao contrário, usando a África como *topoi* do seu discurso, o autor burquinense, na esteira de Marx, considera que é a própria história que ainda está por se fazer, mas que se adianta no presente e se antecipa no passado enquanto capital-redentor. Com a resolução das contradições terminaria, enfim, a pré-história da sociedade humana.⁹⁶

Ernst Bloch sintetiza essa tendência ao dizer que “o ser humano ainda existe, em toda a parte, na pré-história, sim, tudo ainda se encontra numa condição anterior à criação do mundo como mundo apropriado”. A verdadeira gênese, diz Bloch, “não se situa no começo, mas no fim, e ela apenas começará a acontecer quando a sociedade e a existência se tornarem radicais, isto é, quando se apreenderem pela raiz”. Tal só acontecerá, para Bloch, quando o ser humano “tiver apreendido a si mesmo e ao que é seu sem alienação, surgirá no mundo algo que brilha para todos na infância e onde ninguém esteve ainda: a pátria”.⁹⁷

Com efeito, o método evocado no primeiro volume da *HGA* pressupõe uma visão internalista do continente sem, com isso, fechá-lo em si mesmo. Esta visão foi denominada *perspectiva africana*. De acordo com o modo como foi formulada, ela coaduna a postura ética com a científica e expressa uma sensibilidade pan-africana que, quando radicalizada, transforma-se em uma visão universalista do processo histórico. A África torna-se uma *pátria*, isto é, uma construção realizada no presente e posta em perspectiva no amanhã; na libertação do continente. A partir deste movimento, emerge da pátria um sujeito responsável pela sua construção.

⁹⁴ Idem, *Ibidem*.

⁹⁵ Entendemos por “filosofia da história” a “interpretação sistemática da história universal de acordo com um princípio segundo o qual os acontecimentos e sucessões históricos se unificam e dirigem para um sentido final”. A filosofia da história seria, dessa forma, nada mais do que uma derivação, ou, melhor dizendo, uma laicização, da teologia da história iniciada na tradição hebraico-cristã e secularizada em vários esquemas escatológicos: “Considerada nesta acepção, a filosofia da história está, no entanto, na total dependência da teologia da história, em particular do conceito teológico da história como uma história de realização e salvação”. Karl Lowith, *O sentido da história*, Lisboa, Edições 70, p. 15, 16.

⁹⁶ Karl Marx, *Contribuição à Crítica da Economia Política*, São Paulo, Martins Fontes, 2003, p. 6.

⁹⁷ Ernst Bloch, *O Princípio Esperança - Vol. III*, Rio de Janeiro, Contraponto/EdUERJ, 2006, p. 462.

1.5. Abordagens da perspectiva africana

Muryatan Barbosa mapeou três formas de abordagens distintas no que concerne à perspectiva africana. São elas, respectivamente, o *regionalismo*, o *difusionismo intra-africano*, e, por fim, a abordagem centrada no *sujeito africano*.

No caso do regionalismo a análise centrar-se-ia no âmbito local, considerando-se os elementos fundamentais da história de uma região africana em particular a partir do recorte da longa duração. Este procedimento teria como objetos temas relacionados, comumente, ao ecossistema local-regional e aos desenvolvimentos ou adaptações técnicas e sócio-políticas das populações africanas. Tratar-se-ia, escreve Barbosa, “de um internalismo regionalizado”.⁹⁸

Já o difusionismo intra-africano estaria fundamentado na “difusão de elementos e dinâmicas internas ao continente; mesmo que estes não o fossem em sua origem”. As ideias de movimento e troca são essenciais neste tipo de abordagem que tem como temas principais as redes econômicas, os movimentos migratórios e as influências culturais, de povos africanos uns sobre os outros.⁹⁹

Por fim, a análise através do sujeito africano se mostra como “uma explicação histórica que visa destacar a ação política do sujeito africano, de forma mais ampla possível”. A presença deste procedimento analítico se faz mais marcante nos períodos em que os “fatores externos são estruturalmente dominantes.” Tal é o caso da era colonial em África.¹⁰⁰

Só é possível falar em um *conceito da resistência africana*, tema central deste trabalho, se ele estiver assente na abordagem realizada através do sujeito africano. Entretanto, cabe definir quem, concretamente, é este sujeito. Da mesma forma, cabe analisar as ocorrências do vocábulo *resistência* nos outros períodos históricos em que o sujeito africano é o mote explicativo, a fim de explicitar que este termo só se torna um conceito historiográfico na *HGA* quando posto no vocabulário do período colonial. Em outros momentos da história da África ele tende a ser mais uma palavra dentre as outras, sem maiores ambições teórico-conceituais. Apesar de ideologicamente carregada.

De todo modo, à parte suas definições disponíveis na *HGA* e no trabalho de Muryatan Barbosa, consideramos o sujeito africano em seus contornos ontológicos.

⁹⁸ Muryatan Santana Barbosa, op. cit., p. 49.

⁹⁹ Idem, Ibidem.

¹⁰⁰ Idem, Ibidem.

Entendemos que ao tentarem definir este sujeito os autores que compõem a *HGA* buscaram, ainda que por diferentes caminhos, romper com a perda de uma “autorreferência” que o discurso colonial da *terra nullius* havia gerado. A contraposição, no terreno mais enfaticamente epistemológico, a esta noção realizou-se a partir do conceito de *perspectiva africana*. Entretanto, não é uma questão concernente somente ao método, ou à episteme. Trata-se, também, de uma perda ontológica: uma terra nula para um sujeito igualmente nulo.¹⁰¹

Cabe, portanto, à abordagem centrada no sujeito africano desfazer este referencial de nulidade. Deve-se definir este sujeito para que a abordagem possa servir de alicerce ao vocabulário de análise mais ou menos comum entre os autores da *HGA* e para uma posterior reflexão teórica em torno de alguns dos termos deste vocabulário, sendo “resistência” o principal deles.

As primeiras definições do sujeito africano aparecem já no período da história antiga da África, que compreende o segundo volume da coleção. Frisamos que o aspecto traumático deste sujeito – discutido em momentos anteriores desta análise e ao qual retornaremos – ainda não é explicitado nestes períodos mais recuados do tempo.

Durante a história antiga o sujeito africano tende a ser visto, na *HGA*, como realizador de um processo civilizatório que, possuindo no Egito faraônico o seu ápice, se irradiaria por outras partes do velho mundo. As conotações subjetivamente traumáticas desta abordagem serão mais perceptíveis na medida em que a narrativa se aproxima do tempo presente.

1.6. O vocábulo resistência na *História Geral da África*

A primeira menção relevante ao termo “resistência” na *HGA* aparece nas análises que dizem respeito às relações entre o Egito faraônico e a Núbia, analisadas por Shehata Adam e J. Vercoutter. Em suas palavras: “A resistência núbia parece ter assumido duas formas: revoltas contra a dominação egípcia no país e um êxodo mais ou menos generalizado para o sul”.¹⁰² Os autores não procuram estabelecer tipologias

¹⁰¹ Colocamos a discussão nos mesmos termos de Boaventura Santos a respeito da existência de epistemologias que excluem determinado sujeito do campo de visão da pesquisa e de outras que buscam (re)inseri-lo. Boaventura de Sousa Santos; Maria Paula Meneses, “Introdução” In ____; ____, (Orgs.), *Epistemologias do Sul*, São Paulo, Cortez, 2010, p. 17 e segs.

¹⁰² Shehata Adam; J. Vercoutter, “A importância da Núbia: um elo entre a África Central e o Mediterrâneo” In Gamal Mokhtar (Edit.), *História Geral da África – Vol. II. África Antiga*, São Paulo, Cortez, 2011 p. 231.

específicas para essa resistência e, tampouco, parecem ver nela algum aspecto relevante para o presente.

Esta forma de tratar o caso núbio revela que a resistência africana, naquilo que guarda tanto de relevante para o presente histórico quanto de carga teórico-historiográfica, não se manifesta em um contexto intra-africano. É preciso que haja o *outro* na resistência, para que ela verta-se em conceito.

Na *HGA* o sujeito africano, independentemente de como seja definido, só resiste, de fato e relevantemente, frente à presença do invasor que é sempre estrangeiro em relação ao continente. Acreditamos que este seja um traço identitário fundamental da *HGA*: ao mesmo tempo em que se delineia o sujeito africano - que deve resistir - se desenha, também, o seu oposto, aquele que viola o seu espaço. No decorrer do tempo este invasor irá mudar de rosto e a *HGA* acompanhará este ritmo em seus sucessivos volumes. Entretanto, é só quando ele, o *outro*, se transmuta no ocidente europeu colonizador que o termo resistência ganhará contornos teórico-conceituais.

Há exceções que confirmam a regra. Por exemplo, a análise do período da anexação do Egito ao império de Alexandre, o Grande, e, posteriormente, - com sua morte e repartição das terras entre seus generais - o reinado dos Ptolomeus, não tende a ser visto como um caso de invasão violenta.

Ao invés de focar na relação “dominação – resistência” preferiu-se, ao contrário, tratar a África do norte como a “capital cultural do mundo mediterrâneo”.¹⁰³ A África mostra-se como a principal fonte da civilização ocidental. Trata-se de um argumento que teve na tese de Martin Bernal – *Black Athena* - sua expressão mais bem acabada e influente.¹⁰⁴

¹⁰³ H. Raid, J. Devisse, “O Egito na época helenística” In Gamal Mokhtar, (Edit.), op. cit., pp. 168, 174, 180.

¹⁰⁴ A teoria de Bernal encontra-se embasada no argumento da existência de dois modelos contraditórios sobre as origens da civilização grega: o antigo e o ariano. O modelo antigo defendia que os primeiros habitantes da Grécia eram pelasgos, e outras “tribos primitivas”, nas palavras de Bernal, que haviam sido civilizados pelos egípcios e pelos fenícios. Estes últimos, por sua vez, governaram extensas regiões gregas em tempos remotos – a chamada “era heroica” -. Já o modelo ariano surgiu somente no século XVIII na Europa e argumentava que a civilização grega foi resultado da “mistura cultural” seguida da conquista de povos de origens indo-europeias por gregos, advindos dos primeiros povos pré-helênicos. A partir dessa distinção Bernal propõe a substituição do modelo ariano por um modelo antigo revisto. Este modelo seria mais verossímil e não apresentaria insuficiências explicativas ou lacunas internas em sua argumentação, tendo sido derrubado pelo modelo ariano por motivos externos. Afinal, considerar a Grécia como fruto da miscigenação de nativos europeus com africanos colonizadores teria sido impensável dado o romantismo racialista imperante nos séculos XVIII e XIX na Europa. Trata-se, em suma, de reconhecer o racismo e o chauvinismo continental europeu na historiografia do ocidente. Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic roots of Classical Civilization – Vol. II*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1993, p. 1.

O primeiro invasor externo ao continente encarado como tal é, seguramente, o romano. A invasão do império romano sobre a África é tratada de forma a dar mais ênfase à resistência dos africanos. Os autores da *HGA* acerca desse tema, especialmente no que se refere a A. Mahjoubi, ficam a um passo de fazer da palavra um conceito historiográfico. Termos caros à semântica colonial e pan-africanista se fazem presentes logo na abertura do texto: “colonialismo”, “pacificação”, “assimilação”, “revoltas” e, claro, “resistência”.¹⁰⁵

Mahjoubi não edifica tipologias da resistência africana frente à invasão romana. Mas há, implicitamente, uma tipificação que, se não é sistemática, é bastante coerente com a abordagem pretendida pelo autor. A tipificação do fenômeno da resistência levada a cabo pelo historiador guarda íntimas semelhanças com as ulteriores conceituações erigidas nos volumes VII e VIII da *HGA* - objeto de uma análise posterior deste trabalho.

A análise do estudioso tunisiano longe de denotar um possível anacronismo de sua parte - ao usar termos do moderno colonialismo europeu e da política pan-africana para investigar a invasão romana - demonstra que a partir de uma realidade presente mutável podem acontecer intercâmbios de interpretações e de enfoques teóricos entre pesquisadores de temas e períodos históricos diversos entre si.¹⁰⁶ Este processo, se bem mediado, pode vir a ser bastante frutífero para a pesquisa histórica. Assim, Mahjoubi foi influenciado pelas análises acerca do fenômeno colonial-imperialista no período contemporâneo.

De todo modo, com a falência de Roma, a presença estrangeira, fosse vândala ou bizantina, é vista, na *HGA*, como um “fardo” para população local. À parte essas invasões, a “eterna África”, na expressão de P. Salama, estaria sempre presente.¹⁰⁷

A retórica de Salama parece se embasar no já aludido “grau de família” que existiria entre os povos da África, preconizado por Ki-Zerbo. Do mesmo modo, a “eterna África” é mais construção presente que realidade pretérita. Na verdade, o próprio adjetivo “eterno” tende a negar qualquer historicidade em nome de permanências profundas o suficiente para serem a-históricas. Se há, na *HGA*, quem privilegie esse caráter atemporal de uma suposta identidade eterna africana, há também,

¹⁰⁵ A. Mahjoubi, “O período romano e pós-romano na África do Norte. Parte I. O período romano” In Gamal Mokhtar, (Edit.), op. cit.

¹⁰⁶ Ciro Flamarion Cardoso; Virgínia Fontes, “Impérios e Imperialismos: Apresentação”, *Tempo*, vol. 9, n. 18, Niterói, EdUFF/ Rio de Janeiro, 7 Letras, 2005, p. 13.

¹⁰⁷ P. Salama, “O período romano e pós-romano na África do Norte. Parte II. De Roma ao Islã” In Gamal Mokhtar, (Edit.), op. cit., p. 554.

paradoxalmente, quem sequer se preocupe com essa identidade, vendo-a mesmo com traços negativos.

Como argumentado anteriormente, a resistência, enquanto conceito historiográfico, só pode emergir se possuir como premissa a perspectiva africana de um lado e a abordagem centrada no sujeito africano de outro. Sem estas bases a palavra não se configura como marco teórico, e, tampouco, seu uso estritamente vocabular poderá ter conotações construtivas, na medida em que apesar de servir para retratar o africano insubmisso à dominação estrangeira, sem os pressupostos teóricos adequados essa insubmissão pode, ao contrário, assumir traços negativos.

As análises de Mohammed El Fasi e Ivan Hrbek são bons exemplos nesse sentido. Para eles cabe ao africano que resiste à presença estrangeira o papel de agressor e ao conquistador o papel de autodefesa. Segundo El Fasi, por exemplo, a expansão do islã Magreb adentro é marcada especialmente “pela submissão e pela conversão de numerosas ‘tribos berberes’ que haviam oposto uma *resistência selvagem* frente aos exércitos árabes”.¹⁰⁸

O tom do autor deixa claro que o que ele narra não é um processo de insubmissão local contra uma intromissão estrangeira. O fato narrado é, ao contrário, um processo civilizatório, que só poderia ser contraposto por uma oposição “selvagem”. O termo utilizado para a conquista árabe é o mesmo termo que a historiografia ocidental colonial utilizaria para legitimar sua expansão: pacificação.¹⁰⁹ A presença dessa semântica em uma obra que advoga a ótica internalista como método e tem na ênfase à ação do agente histórico africano uma de suas principais abordagens é, no mínimo, um contrassenso.

Na narrativa de El Fasi e Hrbek os elementos árabe-islâmicos e africano-autóctones não constituem uma síntese. Ao contrário tendem a ser permanentemente contrapostos. O sujeito africano inexistente neste procedimento porque é a própria perspectiva africana que se faz ausente. Ou, melhor dizendo, quando existe um “sujeito africano” ele é caracterizado como a negação de algo: o não-árabe ou o não-muçulmano: o selvagem.

Nas suas *Noites das mil e uma noites* o romancista africano de expressão árabe Naguib Mahfouz narra o drama no qual Jamsa Al Bati – personagem árabe e

¹⁰⁸ Mohammed El Fasi, “A islamização da África do Norte” In ____; Ivan Hrbek (Edits.), *História Geral da África – Vol. III. África do século VII ao XI*, São Paulo, Cortez, 2011, p. 77. Grifos nossos.

¹⁰⁹ Ivan Hrbek, “Etapas do desenvolvimento do Islã e da sua difusão na África. Parte II. Difusão do islã na África, ao sul do Saara” In ____; Mohammed El Fasi, (Edits.), op. cit., p.84.

muçulmano – se encontrava ao cometer, em circunstâncias obscuras, um assassinato. Passando a ser perseguido por toda comunidade à qual pertencia. Sendo esta formada homogeneamente por indivíduos com as mesmas características étnicas e religiosas; árabes e muçulmanos.

A salvação de Al Bati advém de um gênio, Sanjam, que, vendo a desgraça em que Jamsa caiu, lhe concede ajuda: Al Bati continuaria a viver em sua terra, mas em sua pele e face já não estariam presentes os traços árabes. Ele se metamorfosearia em um etíope, negro e, devido ao seu suposto país de origem um potencial não-muçulmano aos olhos dos outros.¹¹⁰

O gênio Sanjam advertiu Al Bati: “É impossível alguém reconhecer você. Olhe no primeiro espelho que encontrar”. Ao ver seu reflexo Jamsa se deparou com “a figura de um etíope esguio, cabelo crespo e barba rala”. Em lugar de estranhar e maldizer sua nova face, Jamsa “Não cessava de se admirar com sua aparência”.¹¹¹

Para o caso dos autores em questão, Hrbek e El Fasi, o reflexo no espelho não poderia ter outras feições que não fosse a árabe ou a islâmica.¹¹² A síntese construída ficcionalmente por Mahfouz: o árabe que se reconhece no etíope e vice-versa, é impensável na perspectiva islamocêntrica de El Fasi e Hrbek.¹¹³ Com efeito, há, na *HGA*, um claro mal-estar no que se refere à presença árabe-islâmica na história da África. A obra encontra-se no dilema da “lealdade dividida”.

Ao invés de Jamsa Al Bati, Hrbek e El Fasi estariam em maior consonância com os personagens de Vidiadhar Naipaul presentes em *Uma curva no rio*. O romance, passado em um lugar não nominado da África, retrata a vida de Salim, que apesar da

¹¹⁰ Na Etiópia a fé islâmica não teve a mesma sorte que em outras regiões da África, permanecendo a maior parte da população em sua religião tradicional: o cristianismo. Dizemos religião tradicional, pois, neste caso, data ainda de princípios do século IV a gênese do cristianismo etíope, durante o reinado do imperador Ezana. Neste momento a religião cristã estaria restrita à capital, Axum, e, principalmente, aos membros da realeza. Mesmo estes continuavam a cultuar os “antigos deuses de sua gente”, como nos conta Alberto da Costa e Silva. De todo modo, foi a partir daí que o cristianismo passou a ser religião oficial da Etiópia tendo sido propagado para além das fronteiras axumitas nos finais do século V ou princípios do VI – não se sabe ao certo. Essa propagação ampla teria acontecido por obra de missionários sírios. Os mais notáveis dentre eles teriam seus nomes cravados na tradição: Abá Meta, os Justos e os Nove Santos. Alberto da Costa e Silva, *A Enxada e a Lança*, op. cit., pp. 195, 201. Estamos cientes, contudo, do fato de que por “etíope” Mahfouz queira designar o indivíduo advindo do *Bilad al-sudan*. Isto é, “país dos negros” em Árabe: qualquer lugar ao sul do Saara. O que importa, para nós, é a metamorfose do personagem em algo que ele próprio se reconhece.

¹¹¹ Naguib Mahfouz, *Noites das mil e uma noites*, São Paulo, Companhia das Letras, 2011, p. 73.

¹¹² Estamos cientes do fato de a cultura árabe e a fé islâmica serem ricas e diversas, não podendo ser resumidas em um único reflexo. Nesse caso, mais precisamente, o reflexo só pode ser árabe e/ou islâmico em qualquer das variantes dessa civilização e dessa religião.

¹¹³ Indo além, diríamos: o sentimento de alteridade é impensável em qualquer “centrismo”.

ascendência nacional indiana, possui, em parte, formação cultural árabe e religiosa islâmica.

Em alguns momentos da narrativa, Salim se coloca como africano. Um *mesmo* entre os locais. Mas, na maior parte do percurso ele se vê como *o outro*, o observador externo que não deve lealdade alguma ao lugar. A postura esquizofrênica de Salim é o ponto nodal do enredo. O mal-estar existencial coaduna-se com um mal-estar do indivíduo diante de sua própria história. A este mal-estar um dos personagens chamará por “lealdade dividida”.¹¹⁴

Também a *HGA* mostra-se com a sua lealdade dividida. De um lado a lealdade da obra como um todo ao seu projeto de ancorar a pesquisa em uma ótica internalista. De outro lado a lealdade de alguns autores em particular aos seus laços culturais e, possivelmente, religiosos, profundos.

Tal como acontece na narrativa de Naipaul, a África apresentada por Hrbek e El Fasi é um lugar a ser preenchido, um novo *Coração das Trevas*. Primeiro foram os alexandrinos, seguindo-se os romanos, vândalos, bizantinos e, finalmente, os árabes. Sendo sucedidos, posteriormente, pelos conquistadores europeus.

A África que a *HGA* escolheu apresentar neste momento é aquela vista pelo olhar do *outro*. Uma África “não propriamente africana”, ficando a “verdadeira África às nossas costas”, como afirmou Salim.¹¹⁵ Algo no mínimo paradoxal haja vista a forma como a unidade africana foi tão apaixonadamente advogada em momentos anteriores da obra, sobretudo por Ki-Zerbo.

De todo modo, e felizmente, após os capítulos com viés islamocêntrico a *HGA* retorna à sua perspectiva própria. O historiador belga Jan Vansina, afirma, concluindo o volume editado por El Fasi e Hrbek, que mais importante do que conhecer a expansão islâmica seria esclarecer “o que então era a religião africana”.¹¹⁶

Por conseguinte, o dito “grau de família”, que seria indicativo de uma grande confraria harmoniosa alicerçando a história vivida da África, não existe sequer no que

¹¹⁴ V.S. Naipaul, *Uma curva no rio*, São Paulo, Companhia das Letras, 2011, p. 211.

¹¹⁵ A diferença profunda é que em Hrbek e El Fasi, o islã, e a cultura árabe em geral, se apresentam como força irresistível que a todos conquista. Já para Salim: “Os escravos haviam absorvido os senhores; a raça árabe dos dominadores virtualmente desaparecera”. Ao fim e ao cabo, o islã foi, ele próprio, vencido pela África. Idem, p. 22, 25.

¹¹⁶ É mostra da “lealdade dividida” da *HGA* o fato de a conclusão do volume ter ficado a cargo de Vansina, adepto da perspectiva africana. Algo incomum na obra visto que geralmente os volumes são introduzidos e concluídos pelo(s) editor(es). Neste caso, Hrbek e El Fasi, que estabeleceram uma abordagem islamocêntrica, ficaram responsáveis somente pela introdução e pelos primeiros capítulos. É como se esse volume fosse, com o correr dos capítulos, se africanizando.

tange à historiografia acerca do continente. Sequer a *HGA* é uma confraria, havendo em seu interior posturas antagônicas, dando, em alguns momentos, um tom ambíguo à obra – se lida integralmente.

Insistamos neste ponto: para defender a unidade continental através da sensibilidade pan-africana a *HGA*, mais precisamente Ki-Zerbo, designou os choques entre estados africanos pretéritos como “absorção por osmose” que, ainda que estabelecidos militarmente, dariam provas de um “indiscutível grau de família”. Essa afirmação parece ter sua contraposição na própria obra.

O povo sosoe – por exemplo – opôs-se tenazmente à islamização e procurou fazer-lhe frente nas áreas em que a palavra do profeta tentava trazer para sua esfera de influência. As guerras levadas à cabo por Sumaoro Kante, líder sosoe, dão provas disso. Kante atacou o Estado Manden – então área de influência do islã – mas encontrou uma “obstinada resistência”, no dizer de Niane na *HGA*. Por fim, o Manden acabou por se submeter ao domínio sosoe, ainda que mantendo formalmente sua independência.¹¹⁷

Quem, afinal, estaria resistindo a quem? O povo sosoe, sob a liderança de Kante “resistia” ao islã. O povo manden, em alguma medida islamizado, por sua vez, “resistia” a Kante.¹¹⁸

Toda a semântica utilizada para a oposição ao *outro* – romanos, bizantinos, árabes e futuramente europeus – aparece presente nas relações de poder que envolvem somente *o mesmo*. Termos e expressões como “feroz adversário”, “revolta”, “insurreição” e “conquista”, expressam relações tensas e problemáticas entre instituições políticas adversárias.

Kante, para subjugar o Manden, não devia se sentir unido a eles por “grau de família” algum. A mesma coisa no que diz respeito aos manden que lhe fizeram frente. Mais uma vez há um contrassenso: o dito grau de família, tão apregoado por Ki-Zerbo no primeiro volume da *HGA*, bem como a suposta absorção por osmose são, indiretamente, desmentidos na própria *HGA*. Mostrando-se, pois, que se tratam muito mais de invenção presente que de realidade pretérita. Ou, em termos mais precisos: um anacronismo. Uma vista em fontes primárias ajuda a desconstruir de forma mais categórica tal juízo.

¹¹⁷ Djdril Tamsir Niane, “O Mali e a segunda expansão manden” In ____, (Edit.), *História Geral da África* – Vol. IV. *África do século XII ao XVI*, São Paulo, Cortez, 2011, p. 142.

¹¹⁸ Idem, p. 142, 143.

Conta, por exemplo, o cronista árabe Amir Es-S'adi em seu conhecido *Tarikh al-Sudan* (História do Sudão), que o soberano do povo mossi invadiu, por volta de 1337, a capital do Mali, Tombuctu, com grande violência. Fazendo frente, assim, ao poderoso império malinês. O “sultão” dos mossis adentrou no império “saqueando-o, incendiando-o, arruinando-o”, nos termos próprios de Es-S'adi. Depois de ter destruído “tudo o que podia”, o “sultão” mossi “apreendeu toda a riqueza e retornou ao seu país”.¹¹⁹

É possível admitir que sendo o povo mossi então não-islamizado – apesar de Es-S'adi designar o líder deste povo como “sultão”-, e sendo o relator do episódio não só um muçulmano, mas, também, um árabe, que Es-S'adi tenha exagerado na proporção da violência mossi. Afinal, ainda que só como verniz a palavra do profeta era seguida no Mali, o que pode ter causado empatia no autor. De todo modo, o relato comprova que, ao menos, havia forte oposição ao império do Mali e que esta oposição não se dava de forma fraterna e tampouco através de osmose.

Longe de argumentar de maneira retrograda e ver nesses fatos provas da “selvagem confusão” entre “hordas de grupos terríveis” que levavam à cabo guerras em que se percebiam “a mais inescrupulosa desumanidade e a mais repugnante brutalidade” - como afirmou Hegel e, com ele, grande parte das narrativas coloniais -¹²⁰, é possível, ao contrário, ver um contexto vivo, cercado de contradições e disputas pelo poder. Sem com isso abdicar da sensibilidade pan-africana e, tampouco, da perspectiva internalista.

Portanto, o uso vocabular da “resistência” é válido e corrente no contexto intra-africano. Mas ainda não é possível falar em um conceito propriamente dito. Pois o *outro* ainda não desembarcou no continente. A *HGA* não tende, em geral, a ver no africano o seu *outro* opositivo radical. Só na presença do *outro* que faça oposição ao conjunto do continente é que o conceito de resistência pode irromper. A única experiência comum, capaz de gerar esse vínculo identitário profundo seria o colonial-imperialismo europeu que irá abranger toda a massa continental e as ilhas adjacentes.

¹¹⁹ Abderrahman Ben Abdallah Ben 'Imran Ben 'Amir Es-S'adi, *Tarikh Es-Soudan* In *Documents Arabes Relatifs a L'Histoire du Soudan*, Tradução de O. Houdas, Paris, Ernest Leroux/Librairie de la Société asiatique de L'école des langues orientales vivantes, Paris, 1900, pp. 16, 17. Em francês no original: “C'est, assure-t-on, le sultan Kankan-Mousa qui fit bâtir le minaret de la grande mosquée de Tombouctou, et ce fut sous le règne d'un des princes de sa dynastie que le sultan du Mossi, à la tête d'une forte armée, fit une expédition contre cete ville. Saisis d'effroi, les gens de Melli prirent la fuite etabandonnèrent Tombouctou aux assailants. Le sultan Mossi pénétra alors dans la ville, la saccagea, l'incendia, la ruina, et après avoir fait périr tous ceux qu'il put a et sês emparé de toutes les richesses qui'il trouva, il retourna dans son pays”.

¹²⁰ G. W. F. Hegel, op. cit., p. 83.

A partir da análise dos séculos XVI e XVIII começa a surgir, na HGA, o léxico típico da era colonial, apesar de ela não ter ainda irrompido. Escreve B. Barry, por exemplo, que o litoral do continente tornou-se o “eixo de *penetração da dominação* econômica e política de uma Europa em plena expansão”. O comércio atlântico mostrou-se um fator determinante na evolução econômica e sócio-política dos Estados da Senegâmbia. Com o correr do século XVIII a “*partilha* da costa em zonas de influência holandesa, francesa, inglesa e portuguesa coincidiu com a intensificação do comércio negreiro, que permaneceu, ao longo do século XVIII, a pedra angular do comércio atlântico”.¹²¹

Os termos grifados acima indicam a presença de um fator externo que serve de determinante para o desenvolvimento interno dessa região do continente africano. Apesar de haver a presença desse elemento estrangeiro ele ainda não é alvo de uma ação opositiva sistemática por parte da força interna. Com isso, “resistência” aparece, ainda, em seu uso vocabular em relações intra-africanas.¹²²

Cabe notar a presença marcante, já neste momento, de um léxico caro à situação colonial. Composto por “dominação”, “partilha” de um lado e “resistência” de outro. No entanto, uma não é diretamente relacionada com a outra no texto. Isto é, a resistência não se mostra como consequência, única e exclusivamente, da ingerência estrangeira. Apesar de o autor admitir que neste momento inicia-se a “grande aventura do cercamento da África” por parte das potências europeias.¹²³

Tal fato não implica na passividade do africano frente ao comércio transatlântico que então se estabelecia. Albert Adu Boahen aponta sua análise na mesma direção. Ao trabalhar com os Estados e culturas da Guiné inferior, Boahen afirma que para os akan, os ga e os ewe, esse período de preponderância do trato atlântico foi, provavelmente, “um dos mais revolucionários de sua história”. Um dos motivos dessa revolução foi justamente a abertura ao comércio atlântico, primeiramente estabelecido com a Europa e depois com as Américas.¹²⁴ O contexto em que Boahen se utiliza do termo “resistência” é bastante significativo da importância relativa do estrangeiro nos assuntos internos do continente.

¹²¹ B. Barry, “A Senegâmbia do século XVI ao XVIII: a evolução dos Wolofes, dos Sereres e dos Tuculores” In Bethwell Allan Ogot, (Edit.), *História Geral da África. Vol. V*, São Paulo, Cortez, 2011, pp. 313, 314. Grifos nossos.

¹²² Idem, p. 315.

¹²³ Idem, 229.

¹²⁴ A. Boahen, “Os Estados e as culturas da costa da Guiné Inferior” In Bethwell Allan Ogot, op. cit., p. 475.

Com efeito, a ausência de um traço identitário profundo que favoreça o vínculo entre povos diferentes acaba sendo sentida na ausência de um conceito analítico comum para essas experiências plurais – como viria a acontecer posteriormente com a experiência colonial e com o conceito de resistência enquanto mote explicativo. De todo modo, a ingerência estrangeira – maior ou menor – era bastante relativa nesta fase pré-colonial da história da África.

Em resumo; poder-se-ia dizer que, se para o caso do Brasil houve quem afirmasse que nossa experiência colonial faria com que nos voltássemos para fora,¹²⁵ no caso africano foi, ao contrário, a experiência comercial feita de maneira autônoma e soberana que colocou o continente para fora de si.¹²⁶ Nesse movimento, além dos conflitos internos o trato atlântico engendraria outro fenômeno que marcaria, de maneira incontornável, o continente: a diáspora africana.

Nas análises acerca da diáspora africana a *HGA* mostra-se, em geral, voltada para dois objetivos: 1) demonstrar como o tráfico de escravos – motor do fenômeno diaspórico – foi “fator primordial para o advento da ordem econômica atlântica do século XIX”,¹²⁷ no dizer de J.E. Inikori; 2) Evidenciar as ações do sujeito africano fora do continente, seja nas Américas, na Ásia ou na Europa, onde ele reinventa suas culturas originárias absorve, também, outros elementos.

Ao buscar o primeiro objetivo a *HGA* põe-se na esteira da tese de Eric Williams para quem o desenvolvimento da indústria europeia guardava íntima relação com o comércio escravista. Este último incentivava – por diversos meios – o capitalismo nascente.¹²⁸

O estabelecimento da empresa escravista e, por consequência, do capitalismo, engendrava – e não são poucos os autores da *HGA* que nos dizem – uma relação de dependência no continente. Há uma clara influência da teoria da dependência na *HGA*.

¹²⁵ Não seria esse o “sentido da colonização” de que fala Caio Prado Jr.? Afinal, para ele, “a colonização dos trópicos toma o aspecto de uma vasta empresa comercial, mais completa que a antiga feitoria, mas sempre com o mesmo caráter que ela, destina a explorar os recursos naturais de um território virgem em proveito do comércio europeu. É esse o verdadeiro *sentido* da colonização tropical, de que o Brasil é uma das resultantes; e ele explicará os elementos fundamentais, tanto no econômico como no social, da formação e evolução históricas dos trópicos americanos”. Caio Prado Jr., *Formação do Brasil Contemporâneo. Colônia*, São Paulo, Companhia das Letras, 2011, p. 28. A categoria de *sentindo da colonização* sintetizaria a orientação da colônia, voltada para fora, isto é a exportação de produtos primários com o estabelecimento de uma relação de dependência para com a metrópole.

¹²⁶ Claro que os graus dessa autonomia e soberania variavam a depender da região específica do continente, como demonstram os textos até o momento analisados.

¹²⁷ J. E. Inikori, “A África na história do mundo: o tráfico de escravos a partir da África e a emergência de uma ordem econômica no Atlântico” In Bethwell Allan Ogot, op. cit., p. 95.

¹²⁸ Eric Williams, *Capitalismo e Escravidão*, São Paulo, Companhia das Letras, 2012, pp. 99, 101, 107.

Segundo um dos mestres dessa tradição a dependência poderia ser entendida como “uma relação de subordinação entre nações formalmente independentes, em cujo marco as relações de produção das nações subordinadas são modificadas ou recriadas para assegurar a reprodução ampliada da dependência”.¹²⁹

Dessa forma, escreve Inikori que, do ponto de vista internacional, o comércio transatlântico representou um fenômeno único tanto por sua amplitude quanto por suas consequências nas relações econômicas. Uma dessas consequências residiria no fato de o processo de transformação capitalista na Europa Ocidental ter sido subordinado ao sistema atlântico. Já nas áreas periféricas – respectivamente, América Latina, Antilhas e África - desse sistema, teria ocorrido um processo de fortalecimento de estruturas de subdesenvolvimento e dependência.¹³⁰

Para Inikori é incontestável o fato de que foi a mão de obra servil africana fornecida pelo tráfico de escravos que tornou possível a expansão do sistema atlântico em um processo que prevaleceu o desenvolvimento desigual entre centro – Europa e América do Norte – e periferia – América Latina, Antilhas e África. Quando, finalmente, o sistema atlântico desmoronou, após toda a sangria que já havia proporcionado, estavam lançadas as bases para outra empresa: o colonialismo. Para o autor, a partir de finais do século XIX, quando o tráfico transatlântico finda, a situação colonial acabaria por consolidar a situação de dependência e subdesenvolvimento do continente.¹³¹

A análise de Inikori não é uma narrativa factual documentada na qual os eventos são narrados sem maiores preocupações conceituais. Ao contrário, é o tipo de investigação que, apesar de lançar mão das fontes, está voltada para a correta nomeação dos eventos e fatos, para sua descrição. Neste tipo de empreitada é comum que se tenha ao menos um conceito que estruture a análise, que lhe dê sentido. Neste caso trata-se da noção de “dependência” – e, com ela, dos termos desenvolvimento e subdesenvolvimento.

Mesmo que a formação do sistema atlântico tenha gerado uma sangria cujas proporções não podem ser mensuradas não há muito espaço para a “resistência” do africano frente ao estado de coisas que então se impunha. Não há uso vocabular e tampouco conceitual da palavra. Para que isso acontecesse seria preciso que houvesse

¹²⁹ Ruy Mauro Marini, “Dialética da Dependência” In Roberta Traspadini; João Pedro Stedile, (Orgs.), *Ruy Mauro Marini. Vida e Obra*, São Paulo, Expressão Popular, 2011, pp. 134, 135.

¹³⁰ J. E. Inikori, op. cit., pp. 92, 95, 117.

¹³¹ Idem, 132, 133, 134.

ênfase no agenciamento do sujeito histórico em sua própria história, e, por consequência, que se fizesse uso da abordagem centrada no sujeito africano.

Se assim o fosse, ao invés dos grandes quadros conceituais macroeconômicos teríamos diante de nós a pintura da Hidra de muitas cabeças, elemento mítico no qual os senhores do sistema atlântico viam o “símbolo antiético de desordem e resistência, uma poderosa ameaça à construção do Estado, do Império e do capitalismo”, como nos asseguram Peter Linebaugh e Marcus Rediker.¹³² A resistência, mesmo que completamente despossuída de pretensões conceituais, pode servir para estruturar a narrativa da formação do sistema atlântico. No entanto, para isso, o agente histórico deve existir na análise, os personagens, eles mesmos, precisam se fazer presentes na trama. Na *HGA* é na análise de J. E. Harris, que o objetivo de pôr o sujeito africano em destaque na diáspora é colocado.

Ao se debruçar sobre um evento tão inflexivo quanto o foi a diáspora engendrada pelo tráfico atlântico focando nos agentes históricos envolvidos é quase inevitável que a palavra “resistência” se faça presente. Assim acontece quando Harris afirma que os africanos na diáspora seriam exemplos a ser seguidos pelos outros escravos. Nas suas palavras: “pelo fato de um grande número desses africanos ‘adestrados’ conhecer bem as conspirações e revoltas, eles serviam como modelo de *resistência* para os escravos da América do Norte”.¹³³

Fazendo largo uso dos números, Harris demonstra que a resistência escrava era ascendente em relação à densidade populacional de indivíduos escravizados. Desse modo, a “*resistência negra* levou [em 1740] os holandeses a firmarem um trato de amizade com o chefe coromanta Adoe”.¹³⁴ Das várias cabeças da Hidra de Rediker e Linebaugh, Harris trata de analisar aquela de tez negra, condizente com os africanos e seus descendentes. A “resistência” aqui talvez antes de ser “africana” ela é negra porque criada no espaço diaspórico em que a cor funcionava como marcador social da diferença.

Além de “resistência” notamos outro termo caro à política pan-africana. Segundo Harris, as revoltas escravas seriam “lutas de libertação” que testemunharam o “despertar do nacionalismo no seio da diáspora africana do Caribe e da América

¹³² Peter Linebaugh; Marcus Rediker, *A hidra de muitas cabeças. Marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário*, São Paulo, Companhia das Letras, 2008, p. 11.

¹³³ J. E. Harris, “A diáspora africana no Antigo e no Novo Mundo” In Bethwell Allan Ogot, op. cit., p. 142.

¹³⁴ Idem, *Ibidem*. Grifos nossos.

Latina”. Tratar-se-ia, para os africanos, não somente de uma atitude vingativa ou de esquiva, mas, principalmente, “de uma necessidade de criar zonas politicamente autônomas, permitindo-lhes defenderem-se contra seus inimigos”.¹³⁵

Mas não só de defesa e de territórios autônomos vivia a “resistência negra”. Tomadas de poder de cunho revolucionário também tiveram vez na diáspora. Como atesta o caso da revolução haitiana.

“Em agosto de 1791”, conta-nos Cyril James, “os escravos se revoltaram”, levando a cabo uma luta que se estenderia por doze anos. Lograram derrotar “brancos locais e os soldados da monarquia francesa”. Fizeram sucumbir também “uma invasão espanhola, uma expedição britânica com algo em torno de sessenta mil homens e uma expedição francesa de semelhantes dimensões comandada pelo cunhado de Bonaparte”. Com a derrota da expedição de Bonaparte, em 1803, estabeleceu-se “o Estado negro do Haiti, que permanece até os dias atuais”.¹³⁶

O líder da revolta haitiana, Toussaint L’Overture é tido por Harris como um “símbolo internacional da liberdade dos negros”. Assim, apesar da dominação colonial, tal processo de luta pela liberdade por parte de sujeitos escravizados, “seguiu seu curso, tratando-se provavelmente da mais importante consequência histórica da diáspora africana”.¹³⁷

Em parte da vasta produção historiográfica acerca da diáspora africana e da escravidão nas Américas “resistência” eventualmente seria, quando não conceito propriamente dito, ao menos categoria estruturante da narrativa.¹³⁸ Tal não acontece na HGA. O conceito que estrutura a narrativa geral acerca da diáspora e do tráfico é o de dependência. Quando há a presença da “resistência” é sempre em seu uso vocabular de maneira menos estruturante, ajudando a encadear os eventos, mas não necessariamente lhes conferindo ossatura epistemológica – como no caso de Harris.

¹³⁵ Idem, p. 143.

¹³⁶ C. L. R. James, *Os jacobinos negros*, São Paulo, Boitempo, 2010, p. 15.

¹³⁷ J. E. Harris, op. cit., p. 163.

¹³⁸ Veja-se como exemplo o caso de Jacob Goreneder. Inspirado nas categorias de análise marxistas, Goreneder erige tipologias da “resistência escrava”. Ela poderia ser, principalmente, individual ou coletiva, prevalecendo em ambas o que chamou de “consciência opositora regressiva” na qual o mais importante seria livrar-se do jugo escravista e não modificar radicalmente o sistema escravocrata. Jacob Goreneder, *A escravidão reabilitada*, São Paulo, Ática, 1990, pp. 121, 122. Trata-se aqui somente de um exemplo ilustrativo, visto que não pretendemos entrar no debate acerca da resistência na historiografia da diáspora africana.

O que faltaria a uma experiência incontornável como a escravidão merecer um tratamento sistemático-conceitual da sua “resistência” na *HGA*? Faltaria a experiência colonial adicionada à sua equação.

CAPÍTULO II

O CONCEITO - PARTE I

Resistência e expansão colonial

*O mundo se despedaça; nada mais o sustenta;
A simples anarquia se desata no mundo.*

W. B. Yets, O segundo advento.¹³⁹

2.1. Introdução

Não foi o mero acaso que levou Chinua Achebe a usar dos versos de Yets para abrir sua obra mais famosa, *O mundo se despedaça*. Em comum, ambos têm a relação com o imperialismo britânico. Yets, na Irlanda, Achebe, na Nigéria, sentiram o peso da intromissão estrangeira. Uma invasão que faz o mundo se despedaçar. No entanto, aquilo que na poética de Yets ganha contornos fascistas e mistificadores, na prosa de Achebe receberá um tratamento mais crítico, pendendo menos para os nativismos essencialistas e para a idealização do passado pré-colonial.¹⁴⁰

O mundo despedaçado que Achebe apresenta é a história de Okonkwo, um notável guerreiro da aldeia Ibo de Umuófia. Quando irrompe a invasão colonial, Okonkwo recusa-se a render-se aos recém-chegados. Insubmisso, faz de tudo para manter a ordem das coisas que o invasor veio abalar. Ou, melhor dizendo, subverter radicalmente.

Sobre o volume VII da *HGA* pode-se dizer que os personagens guardam, muitas vezes, um pouco de Okonkwo dentro de si. Para o período da expansão colonial, a ser retratado neste momento pela obra, o conceito de resistência será utilizado, sobretudo, para denotar essa força reativa que preza pela manutenção do mundo tal como era conhecido antes da investida colonial.

O conceito de resistência é dirigido, dessa forma, contra um determinado fenômeno: o colonialismo. Tendo isto em mente, antes de empreender a análise propriamente dita deste volume da *HGA* cabe uma definição preliminar do fenômeno colonial, naquilo que se refere às preocupações deste trabalho.

¹³⁹ W. B. Yets apud Chinua Achebe, *O mundo se despedaça*, São Paulo, Companhia das Letras, 2009, p. 19.

¹⁴⁰ Para Said Yets seria um exemplo exacerbado do nativismo. Fenômeno que floresceu em outros lugares e cujo melhor exemplo, para o caso africano, seria a negritude. Edward W. Said, *Cultura e Imperialismo*, São Paulo, Companhia das Letras, 2011, p. 355.

2.2. Colonialismo: uma instância traumática

Conforme argumentado anteriormente,¹⁴¹ na narrativa da *HGA* a África é apresentada, por vezes, como um personagem exposto a traumas variados que se sucedem no tempo. Invasões estrangeiras – helênicos e árabes, antes do ocidente europeu -; espoliações econômicas; subalternidade na formação da economia-mundo capitalista; a sangria da escravidão atlântica e, finalmente, o colonialismo. O sujeito africano que emerge da *HGA* no seu volume VII é, portanto, um sujeito ainda afetado pela persistência de um desses traumas. Neste caso, o fato colonial.

No terreno da Psicologia, trata-se de um trauma social. Este tipo de trauma foi diagnosticado primeiramente em casos de sobreviventes da primeira guerra mundial e, posteriormente, em outros tipos de eventos marcadamente violentos. Importante ressaltar que nestas circunstâncias, o trauma é desencadeado por um perigo externo.¹⁴²

A temporalidade subjacente ao trauma, segundo Rudge, implica uma determinação do presente sobre o passado. O passado é visto a partir da instância traumática que se faz no presente. O que ocorre, ao fim, é um diálogo contínuo entre o tempo passado e o presente. Não havendo, portanto, linearidade nesse processo.¹⁴³

É possível que esta argumentação seja atribuída à estruturação de narrativas históricas coletivas. Não se trata aqui de pôr a questão em termos obscurantistas de um possível “arquétipo colonial” a-histórico que se teria sedimentado em algum tipo de “inconsciente coletivo africano”. Ao contrário, a experiência traumática é o fundamento de um laço social circunscrito em uma realidade histórica delimitada.¹⁴⁴

O grande diferencial dessa experiência traumática, em relação às outras apresentadas na *HGA*, reside no fato de ela ainda não ter passado. O sujeito africano, a depender de sua localização específica na realidade, estará, ainda, exposto a este trauma. Não é possível falar, aqui, de um sujeito pós-traumático.¹⁴⁵

¹⁴¹ Ver capítulo I.

¹⁴² Ana Maria Rudge, “Trauma e temporalidade”, *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, Dezembro, 2003, p. 105-108.

¹⁴³ Idem, *Ibidem*.

¹⁴⁴ Idem, p. 111.

¹⁴⁵ Com essa afirmação entramos em uma questão fulcral sugerida por Frederick Cooper. Qual seja, “o quanto o mundo ‘pós-colonial’ é ‘pós’?”. Nessa esteira, nos perguntamos: sendo o colonialismo encarado enquanto trauma, até que ponto o sujeito africano é pós-traumático. Isto é, hoje ele seria tão somente perseguido por resíduos do evento traumático ou, ao contrário, ainda estaria sujeito a situações que em tudo se assemelham e remetem a este mesmo trauma? A problemática reside em diferenciar a falência formal do colonialismo da persistência concreta de seus elementos formadores na realidade africana. A particularidade concreta de cada esfera dessa realidade é que deve fornecer a resposta a esta questão que, tão somente, apresentamos. Frederick Cooper, “Conflito e conexão: repensando a história colonial da África”, *Anos 90*, Gráfica UFRGS, Porto Alegre, Vol. 15, n. 27, p. 63, nota 38.

Com essa argumentação dialogamos com Achille Mbembe no que se refere à África contemporânea. Em seus estudos acerca da África independente Mbembe ainda se faz valer do termo “indígena” para nomear os africanos. Assim acontece, pois, em sua ótica, “a condição do negro nos regimes independentes não se afastou suficientemente, em termos ‘qualitativos’, da condição da época colonial para que se justifique retirar-lhe esta ‘designação’ [de indígena]”. Continuando o africano a ser, portanto, um “não-sujeito”, tal como acontecia na época colonial.¹⁴⁶

O que liga os autores da *HGA* aos personagens históricos por eles retratados é a mesma experiência traumática. Em resumo: é o colonialismo – e as respostas dadas a ele, assombreadas agora pelo conceito de resistência - que constrói a ideia de África. Parafraseando Adonis, é possível dizer que o continente africano cedo se feriu, cedo soube que essas feridas o criaram.¹⁴⁷

A história nascida e reescrita a partir dessa ferida é vista enquanto narração ou descrição de cicatrizes, visões potencialmente revistas do passado que podem tender para um futuro pós-colonial, experiências urgentemente reinterpretáveis. Nesse tipo de narração ou descrição o nativo, agora no papel historiador, que outrora silenciava “fala e age em território tomado do colonizador, como parte de um movimento geral de resistência”.¹⁴⁸

Ao estudar e se engajar nesse movimento geral de resistência, colocando-se em seu favor, a historiografia faz emergir uma decorrência interpretativa importante: a de ver a história de uma comunidade, neste caso todo o continente africano, como um todo coerente e integral.¹⁴⁹ Esta declinação é, seguramente, problemática por encaminhar para uma homogeneização da experiência continental. O objetivo parece ser o de devolver o continente a ele mesmo, o custo dessa operação, da forma como é feita, no entanto, é alto: matizar com um mesmo tom vivências historicamente distintas.

Em resumo: pode-se dizer que a partir da consciência da ferida sofrida pelo fato colonial são construídas formas de responder ao evento traumático. Disto advém o tratamento da resistência enquanto fenômeno global que abarca todo o continente. Ela, a resistência, torna-se a categoria estruturante dos trabalhos. Dotada, portanto, de conteúdo epistemológico. Um conceito historiográfico propriamente dito, já não se encontrando restrita a um uso estritamente vocabular.

¹⁴⁶ Achille Mbembe, *África insubmissa*, Mangualde, Pedago, 2013, p. 15, nota 2.

¹⁴⁷ Adonis [Ali Ahmad Said Esber], *Poemas*, São Paulo, Companhia das Letras, 2012, p. 180.

¹⁴⁸ Edward Said, *Cultura e Imperialismo*, op. cit., pp. 337, 338.

¹⁴⁹ Idem, *Ibidem*.

Demonstrada essa instância ontológica do trauma colonial, que abarca tanto os historiadores quanto seus personagens, cabe uma breve digressão acerca de sua dimensão epistêmica.

“Resistência” é, como já afirmado, a categoria que estrutura uma série de trabalhos acerca do continente africano no período colonial, dentre tais trabalhos a *HGA* merece, certamente, destaque. Fazer deste conceito e desta historiografia objetos de investigação histórica remete ao fato enunciado por Castoriadis que tem por assente que as categorias em função das quais a história é pensada são, elas próprias, produtos reais do desenvolvimento histórico, de maneira que o mundo histórico se desenvolve enquanto desdobramento de um universo de significações.¹⁵⁰

Com o pós-segunda guerra novos paradigmas historiográficos, no que tange à historiografia acerca da África, encontram condições objetivas para serem semeados. Nas décadas posteriores a 1945 as políticas raciais giraram em uma nova direção de maneira decisiva tanto nas colônias europeias em África, quanto nos Estados Unidos. Assome-se a isto as lutas de libertação que tinham vez tanto em África – Argélia e Quênia, por exemplo – quanto alhures - a exemplo da então Indochina.¹⁵¹

Nesse contexto, novos métodos passam a ser evocados para trazer o passado do continente africano à luz. Sobretudo no que respeita o uso de fontes arqueológicas e da tradição oral. A ampliação de métodos empregados pelos historiadores africanos – ou não-africanos que tomaram parte nesse movimento – teve relevo não só nas sociedades orais, mas também no estudo das classes subalternas das sociedades com um índice considerável de alfabetização. Foram trazidos à tona, com isso, atos de resistência à dominação colonial.¹⁵²

A mudança de paradigmas metodológicos não é, no entanto, o resultado inevitável de um progresso impessoal da ciência histórica. Ao contrário, como aponta Feierman, os giros conceituais estão sempre plasmados em seu tempo e circunstância.¹⁵³ A ênfase que a historiografia dá ao conceito de resistência é, por conseguinte, indicativa do próprio momento histórico de produção intelectual.

O conceito vem atribuir nova significação a eventos outrora vistos de forma negativa pela historiografia colonial. Em última instância, trata-se de buscar elementos

¹⁵⁰ Cornelius Castoriadis, *A instituição imaginária da sociedade*, São Paulo, Paz e Terra, 1982, p. 24.

¹⁵¹ Steven Feierman, “African histories and the dissolution of world history” In R. H. Bates; V.Y. Mudimbe; J. O’Barr (Edits.). *Africa and the disciplines. The contributions of research in Africa to the Social Sciences and Humanities*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, p. 184.

¹⁵² Idem, *Ibidem*.

¹⁵³ Idem, p. 167.

próprios para tratar a história da África, colocar a questão em seus termos próprios, pensando na realidade africana.

As categorias de análise históricas foram, normalmente, pensadas para a realidade ocidental e, mais precisamente, europeia.¹⁵⁴ De acordo com Feierman – pondo-se na esteira de Mudimbe - a análise histórica, cativa de conceitos eurocentrados, fica dependente do contraste entre, de um lado, o normal e do outro o patológico. A Europa, a partir da historiografia colonial, teria logrado definir o normal, isto é, ela mesma. O não-Europeu aparece obviamente distorcido, como anormal, primitivo, em suma, patológico.¹⁵⁵ O binômio historiográfico entre o normal e o patológico deve ser entendido, portanto, dentro da lógica colonial.

Repetindo Canetti, cabe dizer que “Para dominar uma criatura humana, basta classifica-la historicamente”.¹⁵⁶ Se a ação colonial efetiva buscava – por meios sociais, econômicos, culturais ou propriamente militares - dominar o continente africano, a historiografia acompanhava este movimento enjaulando-o na gaiola do primitivo, ou, nos termos de Feierman e Mudimbe, do patológico. Reforçando a situação traumática que se desenrolava.¹⁵⁷

Os melhores trabalhos acerca da resistência, feitos em contraposição à historiografia colonial, exploraram as principais tensões das sociedades africanas antes da consumação da conquista europeia, procurando demonstrar o curso da resistência africana à dominação colonial-imperialista. A história da dominação colonial encontra-se dividida entre as histórias feitas a partir da ótica colonial e aquelas que procuraram escapar e mesmo se contrapor a esta ótica.¹⁵⁸ Contraposição esta que inúmeras vezes se fez através de um engajamento direto, buscando contribuir para o fim do trauma colonial.

A insistência por parte de certa historiografia pregressa em não reconhecer nas sociedades africanas tanto uma historicidade como uma política que lhes são próprias

¹⁵⁴ Um exemplo sucinto pode ser ilustrado pelo conceito de “classe” que, pensado na e para a Europa pós-revolução industrial, encontraria ressonância e ressignificações nos mais variados contextos. Feierman resume bem a situação de maneira mais geral ao afirmar que “Muitas categorias que usamos para entender a experiência universal originaram-se na experiência particular do centro do mundo capitalista”. Steven Feierman, op. cit., p. 184.

¹⁵⁵ Steven Feierman, op. cit., p. 179.

¹⁵⁶ Elias Canetti, *Auto de fé*, São Paulo, Cosac Naify, 2011, p. 163.

¹⁵⁷ Para mais referências acerca da historiografia colonial ver o capítulo I deste trabalho.

¹⁵⁸ Idem, *Ibidem*.

tem a ver com a conquista da África pelo Ocidente. O trauma colonial além de ser vivido era também modelado em narrativas que procuravam legitimá-lo.¹⁵⁹

Pensar categorias e métodos próprios para a realidade africana era, em última análise, a tentativa de cortar a malha epistemológica que recobria a realidade colonial. O conceito da resistência seria a lâmina utilizada nesta operação. Se com suas azagaias e em riste milhares de africanos trespassaram os corpos de europeus invasores, com o conceito de resistência a historiografia pretendia rasgar definitivamente o *corpus* autoral da historiografia colonial.

2.3. Gênese dos estudos acerca da resistência

Surgidos como resposta historiográfica e militante ao trauma colonial os estudos acerca da resistência africana não chegaram a ficar reunidos, num primeiro momento, em uma mesma “escola” ou mesmo um corpo autoral mais ou menos próximo. Tal não impede o mapeamento retrospectivo de alguns dos principais pontos de referência da origem do conceito no que tange o caso africano.

Já em 1924 Leys Norman empreende um interessante estudo acerca da situação colonial, centrando-se no Quênia. Não se pode dizer que, em sua obra, Norman realizou um estudo sistemático acerca da resistência africana. Contudo, isso não se configura como um impeditivo para pôr em relevo sua argumentação.

Segundo ele, haveria uma íntima relação entre a resistência e a modificação do modo de vida tradicional frente ao avanço do poder colonial, visto que este trazia consigo profundas consequências sociais, das quais destaca especialmente o trabalho assalariado. Escreve Norman que os levantes deveram-se, essencialmente, à descoberta por parte dos africanos de que a ocupação colonial envolvia a inevitável perda da “independência tribal”. Somada a essa perda de soberania vinham a tributação e o trabalho compulsório como sinais comprobatórios de um novo estado de coisas.¹⁶⁰

Norman assegura que no momento em que escreve seu trabalho os levantes anticoloniais são menos comuns em relação à primeira fase da ocupação europeia, mas isso não seria devido a uma placidez dos povos subjugados, que teriam passado a reconhecer na colonização grande benefício. Ao contrário, a ausência dos levantes seria causada pelo esgotamento das perspectivas após as numerosas derrotas militares sofridas. Devidas, sobretudo, à falta de aparato militar que pudesse fazer frente ao

¹⁵⁹ Jean François Bayart, *El Estado en África*, op. cit., p. 22.

¹⁶⁰ Leys Norman, *Kenya*, London, The Hogarth Press, 1926, p. 341. Primeira edição de 1924.

invasor. Norman fala de lanceiros que tombavam baleados em sequência sem conseguir infligir uma única baixa às forças coloniais.¹⁶¹

Décadas mais tarde, em 1956, Thomas Hodgkin publica um trabalho significativo – *Nationalism in Colonial Africa*. Nele, o autor faz uma análise do fenômeno do nacionalismo na África colonial. A oposição anticolonial não chega a ser recorrentemente nomeada pelo termo “resistência”. Mas Hodgkin erige uma tipologia da insubmissão, na qual inclui: agitações constitucionais, apelos diplomáticos, boicotes, tumultos, desobediência civil e, por fim, “terrorismo” e revolta armada.¹⁶²

Seria errôneo concluir que há, em Hodgkin, completa ausência de um conceito devido à falta de uma palavra específica ao vocabulário de análise. O conceito está relacionado à sua prática: a insubmissão ao jugo colonial. A palavra utilizada para nomeá-la dependerá da voz que o enuncia. Ficando o conceito sujeito, portanto, ao seu caráter polifônico. Ademais, como argumenta Donald Crummey, há uma estrutura conceitual subjacente que reside, basicamente, na ênfase na substituição do regime colonial/estrangeiro pelo autóctone/africano.¹⁶³

Em que pese a importância desses trabalhos pioneiros o giro qualitativo acontece em meados dos anos de 1960. Neste momento a palavra “resistência” irá se tornar um termo de maior consenso para exprimir a estrutura conceitual em questão. Delineia-se, também, um corpo autoral mais fixo e inter-relacionado. Dos inúmeros escritos dessa geração destacamos os textos seminais de Basil Davidson e Terence Ranger.

Em artigo publicado em 1968, Davidson lança um clamor para que se atente para o papel central da resistência na história da África. O autor argumenta que essa resistência viria de “longa data”, constituindo-se em “tradições” que possuiriam formas e características diferentes. Além dessa diversidade o fenômeno teria sido incessante.¹⁶⁴

A argumentação de Davidson se desenvolve em dois sentidos. De um lado ele insiste na importância metodológica do conceito para o correto entendimento dos fenômenos mais recentes que então se desenrolavam em solo africano. Neste caso, as lutas pelas independências nacionais. A história africana ofereceria “tipologias de iniciativas e reações” que, se corretamente mapeadas, poderiam corrigir métodos e

¹⁶¹ Idem, *Ibidem*, p. 342.

¹⁶² Thomas Hodgkin, *Nationalism in Colonial Africa*, New York University Press, 1956, p. 11.

¹⁶³ Donald Crummey, “Introduction: The great beast” In ____, (Edit.), *Banditry, rebellion and Social Protest in Africa*, London, James Currey/Portsmouth, Heinemann, 1986, p. 11.

¹⁶⁴ Basil Davidson, “African resistance and rebellion against the imposition of colonial rule” In Terence Ranger, (Edit.), *Emerging themes in African History*, Nairobi, East African Publishing House, 1968, pp. 177.

discursos advindos da retórica da historiografia colonial.¹⁶⁵ De outro lado, estudos baseados no conceito de resistência provariam que esta atuou – e ainda atuaria - como estimulante no desenvolvimento dos povos africanos.¹⁶⁶

A questão é, portanto, desde o seu início, tanto historiográfica quanto política. Por este motivo, não foi o acaso que providenciou que o prefácio da coletânea em que Davidson lança seu apelo para o estudo da resistência tenha sido redigido pelo então chefe de Estado da Tanzânia, Julius Nyerere. Sendo este, à época, um grande expoente das teorizações ideológicas anticoloniais, gozando de notável prestígio internacional.

Um tratamento mais propriamente sistemático para a questão veio pouco depois, ainda na década de 1960, com a primeira publicação do longo artigo de Terence Ranger – *Primary Resistance and Modern Mass Nationalism*. Nesse estudo, Ranger resgata os trabalhos de Norman e Hodgkin, ao mesmo tempo em que se põe a dialogar com Davidson. O autor lança mão das categorias que se fariam usuais a partir de então. Para Ranger, haveria duas tipologias básicas para a resistência e, a partir delas, ele traça seu conceito. Seriam estas as “resistências primárias” e “secundárias”.

De um lado, a “resistência primária” diria respeito àquelas iniciativas e reações desenvolvidas durante a expansão colonial. De outro lado, o “moderno nacionalismo de massas” – ou “resistência secundária” – corresponderia às reações desenvolvidas principalmente no pós-segunda guerra.¹⁶⁷

Segundo Ranger, os ditos movimentos primários de resistência formaram o ambiente em que, posteriormente, a política anticolonial se desenvolveu. A resistência teria tido profundos efeitos, também, sobre a política e as atitudes dos colonizadores. Neste sentido, teria havido uma “interação complexa” entre as manifestações primárias e secundárias, que, muitas vezes, se sobrepuseram uma à outra. A “resistência primária” semeou projetos que seriam desenvolvidos futuramente, servindo de inspiração para o “moderno nacionalismo de massas”.¹⁶⁸ Em uma palavra: trata-se de demonstrar o “sentido da resistência”. De onde surge e para onde ela caminha.

A tese de Ranger alcançou tamanho prestígio que escapou ao círculo especializado de estudos africanos. Figuras de renome, como Edward Said, avalizaram a

¹⁶⁵ Basil Davidson, *Angola no centro do furacão*, Lisboa, Delfon, 1974, p. 62.

¹⁶⁶ Basil Davidson, “African resistance and rebellion against the imposition of colonial rule”, op. cit. p. 178.

¹⁶⁷ Terence Ranger, “Connections between ‘Primary Resistance’ Movements and Modern Mass Nationalism in East and Central Africa, Parts I & II” In Gregory Maddox, (Edit.), *Conquest and resistance to colonialism in Africa*, New York/London, 1993, pp. 1- 30.

¹⁶⁸ Idem, 19.

interpretação de Ranger. Para o intelectual palestino, Ranger havia logrado demonstrar a coerência e continuidade da “luta moral e intelectual [...] da resistência nacionalista ao imperialismo”. Tal resistência, portanto, “prosseguiu por décadas, tornando-se parte orgânica da experiência imperial”.¹⁶⁹

Esta ideia continuísta norteou, desde então, os estudos acerca da resistência africana. Foi esta geração, formada por Davidson e Ranger, a fundadora deste paradigma conceitual linear. Da mesma forma, foi ela que formou o núcleo fundamental da *HGA*. Entretanto, o fato de advirem, em sua maioria, de uma mesma geração, não implica que os autores tenham preenchido o tecido conceitual da resistência com um mesmo conteúdo.

O conceito de resistência é opositivo. Ele só funciona através da oposição entre um *outro* e um *mesmo*. É ponto central que o *outro* da equação mostra-se, agora, no volume VII da *HGA*, expressamente determinado e comum em todas as análises: o ocidente europeu.

À parte este consenso, haverá duas formas distintas de tratar o conceito. À falta de melhores termos designaremos uma abordagem como “tradicionalista” e, a outra, como “marxista”. Longe de serem gavetas teóricas intransponíveis há sempre um intermédio entre ambas as abordagens, não sendo uma indiferente à outra e, tampouco, mutuamente excludentes.¹⁷⁰

2.4. A abordagem tradicionalista

De maneira sucinta é possível dizer que a dita abordagem tradicionalista é aquela que faz da resistência um fenômeno intrinsecamente ligado à tradição. O conceito se alimenta do passado pré-colonial tirando daí sua ossatura. Talvez por este motivo a estrutura epistemológica e explicativa seja bastante simples, sendo neste tipo de abordagem que a oposição entre colonizado e colonizador ganhe seus contornos mais diretos.

De acordo com Mohamadou Kane, os historiadores próximos a essa corrente parecem assumir a postura – ancorada em vertentes do nacionalismo pan-africano – que

¹⁶⁹ Edward Said, *Cultura e Imperialismo*, op. cit., p. 312.

¹⁷⁰ Originalmente é Valentin Mudimbe quem divide a historiografia nesses dois termos. Tratam-se aqui de termos gerais utilizados para fins de coesão explicativa. Alguns autores não estão, necessariamente, inseridos na escola historiográfica marxista, apesar de utilizarem quadros conceituais próximos. Por este motivo utilizamos a palavra entre aspas. V.Y. Mudimbe, *A invenção de África*, Mangualde, Pedago/Luanda, Mulemba, 2013, p. 127.

a “África tradicional era um mundo coerente, dinâmico, em que a intrusão da Europa como que bloqueou o funcionamento e de seguida provocou o declínio”.¹⁷¹

Quase que de maneira unívoca as críticas a esta forma de tratar a resistência apontam sempre para a homogeneização do espaço africano, que tende a ser visto como um todo homogeneizado, só dissolvido pela intromissão estrangeira. À esta corrente pode-se designar, para usar os termos de Alencastro, como uma “interpretação militante de autores politicamente corretos, os quais imaginam que os africanos sempre se mantiveram unidos num só bloco contra os invasores brancos”.¹⁷² No que tange à HGA esta tendência é seguida à larga pelos autores e tem no próprio editor do volume VII, Albert Adu Boahen, o seu principal expoente.

Boahen apresenta a resistência através da questão chave: “Qual foi a atitude dos africanos perante a irrupção do colonialismo, que traz consigo tão fundamental mutação na natureza das relações existentes entre eles e os europeus nos três últimos séculos?”. A resposta a esta pergunta, afirma Boahen, seria “clara e inequívoca”, pois “na sua esmagadora maioria, *autoridades* e *dirigentes* africanos foram profundamente hostis a essa mudança e declararam-se decididos a manter o *status quo* e, sobretudo, a assegurar sua soberania e independência”. A esta independência e soberania nenhum destes dirigentes “estava disposto a transigir, por menos que fosse”.¹⁷³

São traçadas, assim, as linhas mestras que, segundo Boahen, caracterizariam a resistência: a manutenção do modo de vida tradicional frente à emergência do colonialismo e a oposição às mudanças sociais e culturais que ele implicava, ressaltando-se o papel das elites tradicionais como defensoras do *status quo* a ser preservado. Com efeito, a ênfase dessa abordagem recai sobre as autoridades tradicionais. São elas o sujeito da história, a elas cabe o protagonismo da iniciativa anticolonial.

Como indício desta afirmação note-se que Boahen está se referindo em sua argumentação precisamente às *autoridades* e *dirigentes* africanos e ao seu ímpeto em preservar a soberania, em manter as vigas da tradição que imprimem sustentação ao mundo para que ele não se despedace. Para avaliar este modelo conceitual-

¹⁷¹ Mohamadou Kane apud Axelle Kabou, *E se a África recusasse o desenvolvimento?*, Mangualde, Pedago/Luanda, Mulemba, 2013, p. 22.

¹⁷² Luiz Felipe de Alencastro, op. cit., p. 97.

¹⁷³ Albert Adu Boahen, “A África diante do desafio colonial” In Albert Adu Boahen, (Edit.), *História Geral da África. Vol. VII. África sob o domínio colonial*, São Paulo, Cortez, 2011, pp. 3, 4. Grifos nossos.

argumentativo, Boahen faz emergir em seu texto as vozes de diversos monarcas africanos. Homens de linhagem e distinção.

Dentre estas vozes ouve-se a de Prempeh I, o *Asantehene* dos Ashanti; a de Lat-Dior, o *Damel* de Cayor e, por fim, a de Menelik II, o *Negus* etíope. Nas palavras deste último: “Os inimigos vêm agora se apoderar de nosso país e mudar nossa religião [...]. Com a ajuda de Deus, não *lhes entregarei meu país* [...]. Hoje, que os fortes *me emprestem* sua força e os fracos *me ajudem* com suas orações”.¹⁷⁴ Declarações como estas teriam sido, segundo Boahen, as “respostas textuais *dos homens* que tiveram de fazer frente ao colonialismo: elas mostram, incontestavelmente, sua determinação em opor-se aos europeus e em defender sua soberania, sua religião e seu modo de vida tradicional”.¹⁷⁵

A identificação da resistência africana com os líderes tradicionais é clara tanto na passagem do próprio Menelik II como no julgamento histórico de Boahen. A palavra de ordem do imperador etíope é extremamente personalista, se dirigindo no singular contra os inimigos vindos da Europa: “não entregarei *meu país*”. Algo natural em se tratando de um monarca. No entanto, da mesma forma, Boahen também personaliza a resistência, afinal são “as respostas textuais *dos homens*” que fizeram frente ao colonialismo. É aceito com isso, em tom pouco crítico e problematizador, o discurso legitimador da elite pré-colonial.

Evidentemente, nada há de mais natural no ato de um soberano legitimar o seu poder através da tradição, da linhagem, frente a invasores estrangeiros. A historiografia acompanhar esta faina é que se mostra problemático. Disto fica subentendido que o *status quo*, para usarmos o termo caro a Boahen, era de fato um todo coerente, integral e mesmo harmonioso. Solapado unicamente pela invasão estrangeira.

O leitor tem diante dos olhos o último suspiro de reinos e impérios que, como castelos de cartas desmoronam “sob as mãos de bárbaros predadores, cruéis, vândalos, primitivos”.¹⁷⁶ O binômio entre o normal e o patológico é, com isto, invertido, mas reforçado. O *patos*, o elemento patológico, é agora, no entanto, representado pela própria Europa colonizadora. O constructo historiográfico advindo dessa operação é tanto teoricamente pobre quanto simplista.

¹⁷⁴ Apud Idem, p. 5. Grifos nossos.

¹⁷⁵ Idem, Ibidem.

¹⁷⁶ Elias Canetti, op. cit., p. 224.

Afinal, o *status quo* pré-colonial incluía, dentre outros elementos, o tráfico transatlântico – e também índico e transaariano - de indivíduos escravizados. Nesse tráfico muitas dessas elites agora heroicizadas tomaram parte, lucrando com o comércio de gente. Com isso não estamos denunciando esses indivíduos que tomaram parte no tráfico – algo que de resto seria um anacronismo - mas apenas sinalizando que ele é um fator indicativo de contradição, demonstrando que a África pré-colonial não era um todo integral e que, ao invés de heróis esses indivíduos também foram, para muitos de seus coetâneos, vilões.

Cabe observar que além de personalista o tom é, também, claramente masculino. A resistência, encarada como conflito direto de duas forças, encarna-se na imagem do líder, o herói. As figuras pessoais dos líderes são tratadas como espécie de aglutinadoras das iniciativas anticoloniais. Parafraseando Chinua Achebe não seria incorreto dizer que as histórias contidas na *HGA*, que enveredam pela abordagem tradicionalista, são quase sempre “histórias masculinas de violência e sangue”.¹⁷⁷

Entretanto, é verdade que há passagens que destoam um pouco dessa tônica pessoal e masculina da resistência. O próprio Boahen, conjuntamente com M’Baye Gueye, ao tratar da resistência no reino do Daomé, salientam, ainda que de forma diminuta, o papel feminino nas iniciativas anticoloniais.

Os autores relatam que o então rei do Daomé, Behanzin, decidiu recorrer à estratégia de confronto para “defender a soberania e independência do *seu* reino”, então mobilizou suas tropas, que eram formadas pelas “Amazonas, guerreiras muito temidas”.¹⁷⁸ De fato, a guarnição das Amazonas era a ponta de lança da armada do Daomé.¹⁷⁹

Apesar de tudo, ainda persiste a ênfase nos tons pessoais e no caráter másculo da resistência. As Amazonas do Daomé só são referenciadas, mesmo *en passant*, por assumirem uma prática que, em toda abordagem tradicionalista presente na *HGA*, é predominantemente masculina. Talvez não haja exagero em afirmar que elas próprias são representadas em termos masculinos. A ênfase também recai na figura pessoal de Behazin e em sua ação para defender o *seu* reino da invasão europeia.

¹⁷⁷ Chinua Achebe, *O mundo se despedaça*, São Paulo, Companhia das Letras, 2012, p. 72.

¹⁷⁸ M’Baye Gueye; Albert Adu Boahen, “Iniciativas e resistência africanas na África ocidental, 1880 – 1914” In Albert Adu Boahen (Edit.), op. cit., p. 143.

¹⁷⁹ Para mais informações sobre as guerreiras do Daomé ver Stanley B. Alpern. *Amazons of Black Sparta. The woman warriors of Dahomey*, New York, New York University Press, 1998.

Uma postura de tipo tradicionalista, da qual o argumento de Boahen é o exemplo mais bem acabado, acaba abrindo margem para críticas mordazes ao conceito da resistência. Sherry Ortner, por exemplo, critica o conceito de resistência por ser, segundo ela, superficial. Em sua leitura, todas as contradições da comunidade colonizada são abafadas para que a resistência possa se firmar como elemento central da malha social.¹⁸⁰

O mundo coerente e homogêneo do *status quo*, impede, seguramente, um olhar mais aprofundado acerca das contradições internas da sociedade pré-colonial e, com isso, da própria resistência que ela ofereceu aos invasores. Algo contraditório visto que, em volume anterior da *HGA*, é o próprio Boahen a mostrar, com brilhantismo, as contradições internas das sociedades africanas. Mas a coisa muda de figura quando o inimigo além de ser estrangeiro passa a ser o mesmo. Algo só possível no sistema colonial.

Assim, por detrás de cada estremecimento político que faz o mundo africano se despedaçar estaria a “malvada mão do ‘imperialismo’”, para usar aqui os termos irônicos de Bayart.¹⁸¹ A perspectiva internalista tão cara à *HGA* é, contraditoriamente, esquecida. Afinal, os mecanismos internos das sociedades africanas – as contradições imanentes do dito *status quo* que precipitaram, co-participaram, ou rechaçaram a conquista colonial – são obliteradas em nome de uma suposta reação em cadeia das elites políticas pré-coloniais.

O apego às elites tradicionais faz com que o historiador se converta em uma espécie de Julien Sorel, acalentando em seu coração a imagem não de Napoleão, como no caso do protagonista d’*O Vermelho e o Negro*, mas sim dos soberanos da África pré-colonial. Assim como no romance de Stendhal, enquanto estivesse apoiado na sombra do grande homem, nosso historiador guardaria a esperança de redenção, por maiores que fossem os reveses a que viesse sofrer. Ou, para citar outro enredo igualmente ilustrativo: “Enquanto a História o acudisse ninguém poderia assassiná-lo”.¹⁸²

No texto de Boahen é possível ver os reinos e Estados africanos “encaminhando-se a uma forma de modernidade que manteria a soberania”, estando, também, seletivamente engajados “com o comércio, a religião e a educação europeias”.

¹⁸⁰ Sherry B. Ortner, “Resistance: Some Theoretical Problems in Anthropological History and Historical Anthropology” In Terrence J. McDonald (Edit.), *The historic turn in the human sciences*, Michigan, Michigan University Press, 1996.

¹⁸¹ Jean-François Bayart, op. cit., p. 27.

¹⁸² Elias Canetti, op. cit., p. 224.

Contraditoriamente, a concepção de Boahen concede muito poder à modernidade ocidental que ele próprio busca criticar e mesmo rechaçar – de forma seletiva – através da ênfase no *status quo* da tradição. Mais precisamente, a ênfase de Boahen “na força do Estado como sinal de progresso político e unidade para o avanço social” o leva a falhar “em tratar de contradições originadas de estruturas sociais específicas ao contexto africano”.¹⁸³

A questão de fundo essencial reside na ideia de violação de um continente até então supostamente encerrado em si mesmo e obrigado a entrar, de súbito, em uma história exógena. Nesta violação muitos, dentre os quais Johnston, Hobson e Lênin, viram os africanos como “vítimas de manipulações exteriores”.¹⁸⁴ A historiografia de resistência, considerando a mesma violação do continente inverte o vetor da análise. Longe de serem vítimas passivas, os africanos foram resistentes a uma ameaça externa comum.

Em resumo: têm-se, de fato, um constructo narrativo bastante seletivo, pois a abordagem tradicionalista da resistência, como já dito acima, falha em tratar das contradições internas próprias às estruturas sociais específicas do próprio contexto africano. Dentre as quais a mais saliente é a escravidão.

Atente-se para uma contradição que a própria *HGA* não deixa esquecer. Conforme explicitado no volume VI da obra, havia uma relação de dependência econômica da África para com a Europa. Agora, no volume VII trata-se, inversamente, de pôr em relevo a independência política. Disto depreende-se que se havia, por um lado, o ímpeto de manter-se politicamente independente, havia, em contrapartida, a dependência econômica dos Estados africanos – sobretudo no que concerne às nações da costa ocidental do continente -, presos que estavam ao papel que lhes era dado na economia-mundo de então: o de fornecedores de gente, de pessoas escravizadas.

Contradição patente, afinal, não se pode desprezar o fato de que os principais opositores ao avanço imperial europeu na África Ocidental tenham sido, nas palavras de Alberto da Costa e Silva, “irredutíveis em sua determinação de produzir e vender escravos”.¹⁸⁵ Disso deriva a consequência de que, cerrados na contradição entre a dependência econômica de um lado e a busca da manutenção da autonomia política de outro, as figuras pessoais de muitos dos monarcas africanos enumerados por Boahen

¹⁸³ Frederick Cooper, “Conflito e Conexão”, op. cit., p. 27.

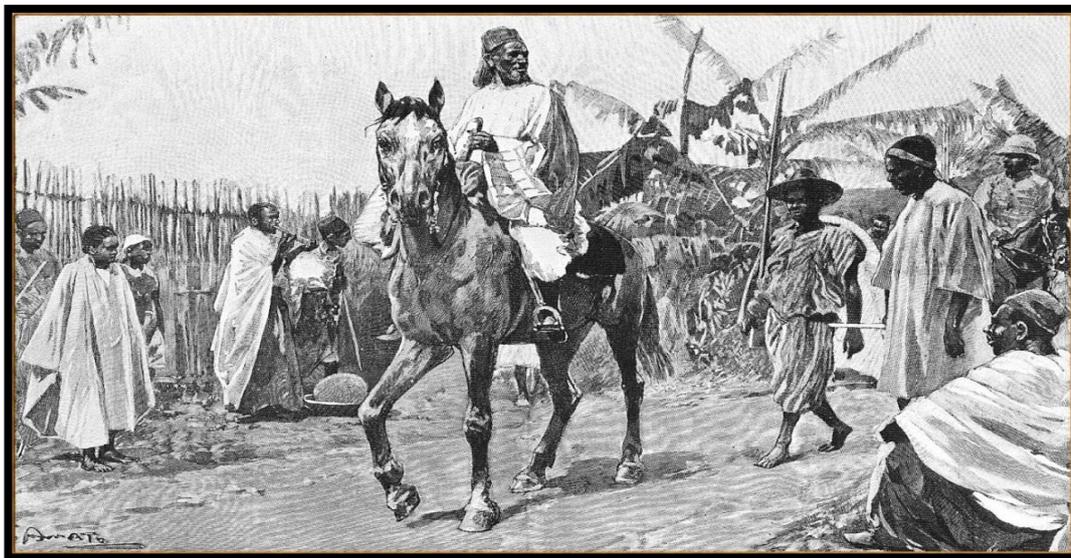
¹⁸⁴ Jean-François Bayart, op. cit., p. 24.

¹⁸⁵ Alberto da Costa e Silva, *Um rio chamado Atlântico*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2011, p. 130.

acabam tendo escarificadas em suas feições as marcas da tragédia e da amargura, mais uma vez nas palavras de Alberto da Costa e Silva.¹⁸⁶ Tragédia esta que vem quase sempre acompanhada de uma carga de imponência heroica. Heroísmo fracassado, decerto.

Como exemplo, cabe lembrar a figura de Samori Touré – um dos personagens preferidos dos “tradicionalistas”. A carga de imponência heroica da sua figura é perceptível na imagem reproduzida abaixo. Enquanto o *Almamy* aparece em primeiro plano, sendo acompanhado pelos olhares respeitosos dos transeuntes, o representante da autoridade colonial francesa aparece em segundo plano, de maneira quase imperceptível. No entanto, mesmo tímida a autoridade colonial se mostra presente, o que faz lembrar que o *Almamy* já não cavalga em seu reino, mas no cativeiro.

Fato notável, a gravura foi publicada em um dos mais notórios jornais franceses do período, *L'Illustration*. A imagem do soberano da África Ocidental era imponente até mesmo para o público que lhe devia fazer frente, ou, ao menos, vê-lo com certo exotismo. Ao contrário, a imagem nada tem de exótica, transparecendo nela muito mais o tom de respeito, próprio a um soberano, mesmo que destronado. Disso depreende-se que independente do lado da trincheira em que se coloque – do lado colonial ou anticolonial – permanece uma visão dicotômica da realidade vivida.



Samori Touré, o *Almamy* do império Malinquê.¹⁸⁷

¹⁸⁶ Idem, *Ibidem*.

¹⁸⁷ G. Amato, “Samori em Beyla, depois da captura”, Reproduzido em Joseph Ki-Zerbo, *História da África negra. Vol. II*, op. cit., p. II.

Em suma, a figura de Samori Touré, bem como a dos outros líderes do passado insubmisso, fornecia um valioso substrato simbólico a ser, de alguma forma, inserido na narrativa historiográfica que lhes preenchia de sentido. Por sua vez, este sentido acompanhava o discurso nacionalista africano das décadas de 1960 e 1980. Assim, é possível ver o *Almamy* “totalmente solitário, enxotado da época para a qual fora criado e encaixado em outra, na qual sempre permaneceria um estranho”.¹⁸⁸ Afinal, eles, os heróis de destino trágico da oposição africana, não pertencem ao tempo do nacionalismo pan-africano. A abordagem tradicionalista da resistência vem corroborar esse tom anacrônico e homogeneizador.

Desse modo, retornando à abordagem tradicionalista propriamente dita, tem-se que, em linhas gerais, a tradição africana é tratada como oposta à modernização europeia pós-revolução industrial e, portanto, resistente a ela. O modelo de Boahen encontra-se alicerçado na contraposição entre a modernidade invasora e a tradição resistente. A resistência funciona como o elemento principal de um discurso funcionalista à escala sistêmica continental.

Subsiste nessa narrativa a visão dicotômica característica da própria ideologia colonial, gerada pela oposição do “colonizador civilizado e do colonizado primitivo”, ou, em outros termos já utilizados “o normal e o patológico”. Assim, adverte Cooper: “O risco de explorar o binário colonial está na sua redução, seja através de novas variações dicotômicas (o moderno *versus* o tradicional), seja pela inversão (o imperialista destruidor *versus* a tolerante comunidade de vítimas)”.¹⁸⁹ A comunidade de vítimas, no entanto, nem sempre se faz tolerante, no que tange à abordagem tradicionalista. Havendo a presença das elites tradicionais que asseguram a oposição ao fato colonial, servindo de fundamento para a conceituação da resistência.

Não será sempre, no entanto, que o conceito de resistência ficará cativo das elites, cabendo a elas o papel do protagonismo consequente. A tradição que alimenta a resistência ganha, outras vezes, contornos coletivos que dilui o papel das elites tradicionais, não deixando a narrativa tão personalista.

Em sua tentativa de definir o que foi a oposição ao colonialismo Elisha Atieno, por exemplo, vai empregar um novo termo: *Siasa*. Palavra advinda da semântica tradicional – por assim dizer – kiswahili, *siasa* significa, segundo Atieno,

¹⁸⁸ Elias Canetti, op. cit., p. 162.

¹⁸⁹ Frederick Cooper, op. cit, pp. 22, 23.

simultaneamente oposição, reivindicação, agitação e ação militante. O vocábulo compreende, dessa forma, as ações desenvolvidas tanto por grupos organizados como iniciativas espontâneas e individuais.¹⁹⁰ Atieno propõe *siasa* como um conceito que vem conjugar a resistência enquanto fenômeno global e suas expressões mais organizadas e bem delineadas do ponto de vista ideológico com aquelas experiências de caráter mais local e pouco organizado.

Nesse contexto, insere-se desde a manifestação política autorizada pela própria metrópole até os “comícios provocadores sobre as colinas e os treinamentos bélicos nas florestas”, de maneira que, a *siasa* representaria uma consciência coletiva dos malefícios do colonialismo em dado lugar e momento. O termo abrangeria simultaneamente a consciência de clãs, de nacionalidades e de classes sociais.

Conclui Atieno que as atividades políticas anticoloniais estavam embasadas, portanto, em uma “consciência de grupo concreta”, sendo, desse modo “atividades de massa”. Por mais que cada movimento possuísse um chefe este não é visto por Atieno como o sujeito que protagoniza a insubordinação. Ao contrário, o sujeito de sua análise é coletivo, afinal “eram as massas que o formavam [o movimento], sendo os dirigentes apenas a vanguarda. E, de acordo com o nível e o terreno de intervenção escolhidos, algumas dessas atividades foram mais tarde classificadas como manifestações de nacionalismo”.¹⁹¹

A noção de *siasa* tem o mérito de usar uma terminologia original para o estudo da reação anticolonial, empregando uma semântica própria para a questão. Semântica esta advinda da própria prática da resistência, sendo, por isso, sua utilização restrita às áreas de povoação kiswahili, não tendo, inicialmente, maior abrangência teórica neste termo. O que se ganha em coesão se perde em generalização, em ambição conceitual globalizante.

Isso nos remete ao fato de que para o desenvolvimento da ideia de resistência enquanto aporte conceitual foi preciso torná-la um fenômeno africano global. Passava-se a encarar a resistência enquanto um fenômeno que não precisaria de confirmação, lhe dando um tom próximo ao axiomático.

Entretanto, por esse viés a experiência concreta pode ficar refém de um modelo teórico fixo, o que acabaria ferindo o próprio estatuto epistêmico do conhecimento

¹⁹⁰ Elisha Stephen Atieno, “Política e nacionalismo na África oriental, 1919 – 1935” In Albert Adu Boahen, (Edit.), op. cit., p. 757.

¹⁹¹ Idem, Ibidem, p. 759.

histórico, qual seja, segundo Gadamer; que este conhecimento não é constituído pelos “fatos extraídos da experiência e posteriormente incluídos em uma referência axiomática”, mas antes seu próprio alicerce é a historicidade interna da própria experiência.¹⁹² Os conceitos históricos, por isso, devem declinar da experiência histórica e não o contrário.

Dessa forma, transformar a resistência - algo que de fato fez uma historicidade interna de determinada experiência - em um axioma seria desastroso, pois retiraria sua originalidade e validade teórica.

Na *HGA*, Terence Ranger generaliza o fenômeno da resistência na tentativa de torná-la um conceito global. Para Ranger “praticamente todos os tipos de sociedade africana resistiram, e a resistência manifestou-se em quase todas as regiões de penetração europeia”. Seu tom é categórico o suficiente para sugerir que se deve “aceitar isso como um fato que não mais precisa de demonstração”, sendo necessário tão somente “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”.¹⁹³

Caindo em um tom quase axiomático, Ranger pretende generalizar a ideia de resistência, tornando seu conceito global. Algo natural, tendo em vista a centralidade teórica que o conceito adquire neste momento.

Dessa forma, no argumento de Ranger do volume VII da *HGA* a resistência, enquanto fenômeno generalizante, e as rebeliões localizadas, ocorridas entre finais do século XIX e as três primeiras décadas do XX, são tratadas enquanto categorias analíticas distintas, ao menos no plano teórico. Todavia, nos capítulos que vieram a público, ambas são muitas vezes tratadas como sinônimas, sendo que as rebeliões localizadas são apresentadas como subproduto do fenômeno global e irrestrito da resistência.

Tal ocorre, por exemplo, na categorização proposta por Allen Isaacman e Jan Vansina. Segundo eles, a resistência poderia variar entre: 1) oposição ou confronto na tentativa de manter a soberania das sociedades autóctones; 2) resistência localizada na

¹⁹² Hans-Georg Gadamer, *Verdade e Método. Vol. I*, Petrópolis, Vozes, 2007, p. 300.

¹⁹³ Terence O. Ranger, “Iniciativas e resistência africanas em face da partilha e da conquista” In Albert Adu Boahen. (Edit.), op. cit, p. 54. Grifos nossos.

tentativa de atenuar abusos específicos do regime colonial; 3) rebeliões destinadas à destruição do sistema estrangeiro que havia gerado tais abusos.¹⁹⁴

A tipologia proposta por Isaacman e Vansina, indo mais além que a generalização empreendida por Ranger, faz crer, corretamente, que as trajetórias de resistência são diversas e multilíneas, tornando problemático empreendimentos teóricos que visem homogeneizar fenômenos diferentes, fazendo-os orbitar ao redor de linhas mestras globais.

Na verdade isso perpassa uma questão de fundo que deve ser considerada: ao teorizar sobre a resistência estamos tratando de uma *práxis* que antecede à *teoria*. O ato de resistir precede qualquer teorização abstrata sobre a própria resistência. Parafraseando Slavoj Žižek: se há uma teoria da resistência ela é “em seu aspecto mais radical a teoria de uma prática fracassada”.¹⁹⁵ Por este motivo, esquemas são sempre problemáticos por tangenciarem uma coisificação dessa *práxis*.

Cabe, nesse ponto, repetir Thompson, e afirmar que “a teoria” não pertence *apenas* à esfera dela mesma. Todo conceito “surge de engajamentos empíricos e por mais abstratos que sejam os procedimentos de sua auto-interrogação, esta deve ser remetida a um compromisso com as propriedades determinadas das evidências”.¹⁹⁶

Dito isto, talvez o leitor se pergunte: se o que deverá determinar a definição da resistência são as evidências, qual necessidade de um conceito da resistência? Se ela acontece primeiro no campo da *práxis*, qual a necessidade de teorizar sobre ela? E, se fossemos ainda mais longe: qual a necessidade desse próprio trabalho? Poderíamos, simplesmente, reconduzi-la até seu lugar de vocábulo, findando o problema e pondo termo à análise. Mas temos motivos para acreditar que essa solução seria insatisfatória.

Ao problematizar teoricamente acerca do conceito estamos, dentre outras coisas, demonstrando que seu uso não é gratuito e sua carga ideológica é profunda. É uma palavra em disputa no terreno não só epistemológico como também no político. Tais disputas são não apenas reflexos de tensões sociais, mas participam efetivamente dessas tensões. Brevemente: a forma como o pesquisador escolhe para nomear seu objeto ou o sujeito de sua análise tanto pode revelar quanto obliterar muita coisa.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Allen Isaacman; Jan Vansina, “Iniciativas e resistências africanas na África central, 1880 – 1914” In Albert Adu Boahen, (Edit.), op. cit, p. 192.

¹⁹⁵ Slavoj Žižek, *Em defesa das causas perdidas*, São Paulo, Boitempo, 2009, p. 21.

¹⁹⁶ E. P. Thompson, *A miséria da teoria*, Rio de Janeiro, Zahar, 1981, p. 54.

¹⁹⁷ Isto é verdade para qualquer pesquisa, para qualquer nomeação. Ao que este trabalho não é, e não poderia ser, uma exceção. A forma como escolhemos abordar a *HGA*, por exemplo, através de um mote polifônico, tanto revela algumas coisas quanto, também oblitera e suprime outras.

Acreditamos, assim como Ebrahim Moosa, que a teoria expressa através de um conceito estruturante é necessária por várias razões. Uma das razões mais óbvias, diz Moosa, para a existência de um conceito teoricamente formatado, consiste na necessidade de imprimir coerência intelectual e inteligibilidade social àquilo que se desenrola no campo da práxis.¹⁹⁸ Um conceito da resistência tem a capacidade de acentuar os princípios lógicos subjacentes às práticas sociais desenvolvidas pelos africanos com o intento de se opor ao colonialismo.

Igualmente, a generalidade e pluralidade de ideias e práticas representadas por um mesmo conceito favorecem sua transmissão e diálogo de um contexto para o outro.¹⁹⁹ O que torna possível a comparação entre experiências de resistência que não se encontraram na história vivida, mas podem, e devem, se encontrar na história pensada e escrita.

Assim, podemos pôr um guerreiro daomeano a dialogar, não necessariamente de forma harmoniosa, com um berbere ou um etíope. Eles nunca teriam dialogado em vida, o espaço e a língua os impediriam. Da mesma forma, podemos pôr líderes da resistência nacionalista em diálogo, por mais que estejam localizados em extremos opostos do continente e por mais que haja uma diferença geracional e cultural entre eles.²⁰⁰ Fatores estes que, em vida, impediram o encontro bem como um possível aperto de mão cordial e fraterno ou uma troca de insultos nada amigável. Isto é, para assumir a resistência enquanto conceito não é preciso pressupor “grau de família” algum.

Essa instância do dialogismo espaço-temporal nos leva a considerar que a prática a que o conceito se refere não é estática. Ao contrário, ela envolve determinada ação e por isso só pode ser corretamente apreendida enquanto processo. A resistência é antes de tudo um processo, multilinear e heterogêneo em suas formas e em seus conteúdos. Qualquer tentativa de homogeneização conceitual que se faça não consegue dar conta dessa dinâmica processual. Ela, a resistência, imprime coerência ao contexto colonial, mas não deve, em absoluto, ser fator de homogeneização.

Encarar a história, e os conceitos a ela subjacentes, como processo acarreta não só a noção de causa, mas, também, “de contradição, de mediação e da organização (por

¹⁹⁸ Ebrahim Moosa, “Transitions in the ‘Progress’ of Civilization: Theorizing History, Practice and Tradition” In Omid Safi (Edit.), *Voices of Islam. Voices of change*, Londres, Praeger, 2007, p. 128.

¹⁹⁹ Idem. *Ibidem*.

²⁰⁰ Um exercício deste tipo foi realizado no capítulo III. Colocamos a dialogar o líder egípcio Gamal Abdel Nasser, com o sul-africano Nelson Mandela.

vezes estruturação sistemática) da vida social econômica e intelectual”.²⁰¹ Ao invés de ser fator de homogeneização a resistência, porque processo, deve pôr em evidência justamente a contradição intrínseca aos contextos específicos em que ela tem vez.

A abordagem tradicionalista por estar quase sempre preocupada em defender o mundo que se despedaçou, não acolhe bem a dinâmica processual do fenômeno da resistência, pois são os próprios termos em que a questão é colocada que a impede. O termo “tradição” é, nesse contexto, tanto vago quanto impreciso. O mesmo pode-se dizer do seu duplo opositivo, a “modernidade”. Colocados em oposição tornam-se pontos fixos que engessam a dinâmica processual do objeto posto em análise. Além disso, em termos etimológicos não há o que justifique a oposição estática e binária entre tradição e modernidade.

O termo “tradição”, advindo do *traditio* latino, significa descontinuidade através de uma continuidade dinâmica. É somente com a *doxa* colonial do século XIX e princípios do XX que se inventa o conceito estático de tradição. Dentre outras coisas, para descrever os ditos “povos primitivos” e diferenciá-los do mundo novo criado pela “modernidade” ocidental.²⁰²

De forma mais direta: é possível afirmar, com Bayart, que: a noção de tradição foi inventada pelos colonizadores e, também, grupos sociais autóctones que esperavam ter com ela algum proveito. O termo “tradição” vinha lastrear uma suposta unidade intrínseca entre as culturas africanas, tidas como “culturas étnicas” para, assim, melhor subjuga-las, subordina-las, folcloriza-las e coisifica-las. Desse modo, a palavra “tradição” denota tão só o esforço do invasor estrangeiro em “confiscar a mudança social e a modernidade” antes que estas mesmas modernidade e mudança social convertam-se, eventualmente, em utopia crítica e mobilizadora da resistência.²⁰³

A abordagem tradicionalista acaba, portanto, aceitando e reforçando a lógica discursiva colonial. A diferença reside no fato de, se esta última homogeneizava o continente para subjugá-lo, a primeira o faz para torná-lo um todo monoliticamente insubmisso à empreitada colonial. O que escapa à abordagem tradicionalista – bem como às demais, como esperamos demonstrar – é o fato de a resistência possuir uma plasticidade operacional, cultural e social que contradiz radicalmente as categorias dicotômicas de “tradição” e “modernidade”, dada a sua natureza processual.

²⁰¹ Idem, p. 53.

²⁰² V. Y. Mudimbe, *A invenção de África*, op. cit., p. 234.

²⁰³ Jean-François Bayart, op. cit., p. 33.

2.5. A abordagem “marxista”

Outras tentativas de romper a lógica discursiva do colonialismo se farão presentes na *HGA*. Assim, o tema até então apresentado como a *partilha europeia da África* sofre uma mudança de enfoque, desembocando no que Godfrey N. Uzoigwe chamará de *Teoria da dimensão africana*. Basicamente a ideia de Uzoigwe é que, além dos fatores externos, foi especialmente a resistência que precipitou a ação colonial efetiva.

Sua tese rejeita o juízo “de que a partilha e a conquista eram inevitáveis para a África, como dado inscrito na sua história”. Inversamente, considera a dominação colonial como “consequência lógica de um processo de devoração [*sic*] da África pela Europa, iniciado bem antes do século XIX”, admitindo-se que “foram motivos de ordem essencialmente econômica que animaram os europeus e que a resistência africana à invasão crescente da Europa precipitou a conquista militar efetiva”.²⁰⁴ A ambição é explicar a invasão estrangeira a partir de causas internas, tentando fugir de explicações eurocentradas.

Se enquanto fator interno a dita Teoria da dimensão africana considera especialmente a resistência, como fator externo privilegia o avanço do sistema capitalista dentro do continente. Uma análise que considere o capitalismo enquanto fator desencadeante da resistência acaba não prescindindo de um diálogo com a tradição historiográfica marxista.

Dessa forma, faltando melhor termo classificatório nos debruçaremos agora na dita abordagem “marxista”. Deve-se ter em mente as aspas, visto que nem todos os autores se colocam expressamente nessa tradição historiográfica. O que os une é, de todo modo, o uso de noções e categorias advindas da historiografia marxista ou que lhe são próximas. A ênfase na definição da resistência agora recai nas lutas de classe e no já aludido capitalismo.

O capitalismo é visto por essa tendência, ao correr da *HGA*, como um fator essencial para o entendimento do desencadear das iniciativas anticoloniais africanas. Tal acontece, pois são nas relações de produção e reprodução do sistema capitalista que tanto o imperialismo como o colonialismo convergem enquanto ideologias e formas de organização socioeconômicas que suscitam reações contrárias dos africanos.

²⁰⁴ Godfrey N. Uzoigwe. “Partilha europeia e conquista da África: apanhado geral”. In Albert Adu Boahen. (Edit.), op cit, p. 31. Grifos nossos.

Trata-se de uma característica comum que a *HGA* compartilha com toda a geração de estudos africanos do período – entre 1960 e 1980 -. Houve mesmo quem afirmasse que o que esteve de fato em causa foi a tentativa direta ou indireta de implantação de um modo de produção tipicamente capitalista nas colônias africanas.²⁰⁵ Essa postura talvez diga respeito mais ao contexto de produção dessa historiografia do que ao pano de fundo colonial propriamente dito.

O contexto de Guerra Fria ajudava a criar uma visão dicotômica entre o capitalismo ocidental e outras realidades sociais alternativas. Além disso, estes autores estavam vinculados às vertentes do nacionalismo revolucionário pan-africano, ou de forma mais abrangente, eram próximos a certas correntes do pensamento anticolonial. Correntes estas que, por sua vez, partilhavam uma série de preceitos advindos de ideologias socialistas, bem como lançavam mão de categorias de análise herdadas do marxismo.²⁰⁶

Para exemplificar foquemos por ora em uma rápida leitura de três obras-irmãs do pensamento anticolonial. Respectivamente, o *Discurso sobre o colonialismo*, de Aimé Césaire; o *Retrato do colonizado, precedido de retrato do colonizador*, de Albert Memmi e, finalmente, *Os condenados da terra*, de Frantz Fanon.

Em seu prefácio ao *Discurso* de Césaire, o intelectual angolano Mário de Andrade resume esta obra do poeta antilhano como a descrição crítica de um “empreendimento etnocidário” levado a cabo pela “Europa capitalista”. Este empreendimento, naturalmente, é a colonização.²⁰⁷ De fato, o julgamento de Andrade faz justiça ao conteúdo da obra. Césaire afirma, categoricamente, que o “regime burguês” da Europa ocidental havia criado dois problemas que ele mesmo seria incapaz de resolver: um problema seria a questão do proletariado, o outro a questão colonial.²⁰⁸

A resposta à segunda questão se daria, nas palavras de Césaire, através da “admirável resistência dos povos coloniais”. Essa resistência, por seu turno, se articularia com o processo revolucionário global que substituiria “a estreita tirania duma burguesia desumanizada pela preponderância da única classe que tem ainda missão

²⁰⁵ Como fez José Capela para o caso das colônias africanas portuguesas. Para mais ver José Capela, *O imposto de palhota e a introdução do modo de produção capitalista nas colônias*, Porto, Afrontamento, 1977, p. 5.

²⁰⁶ Retornaremos ao pan-africanismo de forma mais detalhada no próximo capítulo. Por ora, nos deteremos às ideologias anticoloniais mais abrangentes.

²⁰⁷ Mário de Andrade, “Prefácio” In Aimé Césaire, *Discurso sobre o colonialismo*, Lisboa, Sá da Costa, 1977.

²⁰⁸ Aimé Césaire, *Discurso sobre o colonialismo*, Lisboa, Sá da Costa, 1977, p. 13.

universal, porque na sua carne sofre de todos os males da história, de todos os males universais: o proletariado”.²⁰⁹

O tunisiano Albert Memmi enveredou por um caminho parecido. No entanto, diferentemente de Césaire, Memmi preza pela articulação entre o fenômeno colonial e o capitalismo, não fazendo, necessariamente uma identificação direta. Em suas palavras: “A descoberta marxista da importância da economia em toda a relação opressiva não está em causa. Essa relação apresenta outros traços, que creio ter descoberto na relação colonial”. A burguesia desenharia uma imagem do proletário, o colonizador, por seu turno, “impõe uma imagem do colonizado”.²¹⁰

Todavia, à parte essa relação entre a burguesia e o colonizador, a relação de opressão, no capitalismo, se daria – para Memmi - através da oposição de classe. Já no fato colonial ter-se-ia uma relação de contraposição *povo a povo*. Como meio de livrar-se das amarras do colonialismo, o colonizado adotaria a libertação nacional e étnica, da qual o colonizador só pode ser excluído,²¹¹ dado o seu caráter de *outro* opositivo.

Sobre a obra de Frantz Fanon e sua articulação com categorias marxistas é possível mapear não só a identificação direta ou indireta entre capitalismo e colonização, burguesia e colonizador, proletário e colonizado, tal como acontece na obra de Memmi e Césaire. Mas, também, há um diálogo profundo com categorias mais complexas que remetem à teoria da reificação de Lukács.

Edward Said levanta a hipótese de que, “durante a redação do livro [*Os condenados da terra*], Fanon leu *História e consciência de classe*, de Lukács, que acabava de ser publicado em Paris, em tradução francesa”. Nesta obra, o pensador húngaro demonstraria os efeitos do capitalismo. Que seriam, principalmente, “a fragmentação e a reificação: em tal sistema, todo ser humano torna-se objeto ou mercadoria”.²¹²

Nas palavras do próprio Lukács o fenômeno da reificação que acontece no interior do sistema capitalista compreende o processo do “tornar-se mercadoria”, enfrentado pelo próprio homem. Ocorrendo, assim, uma “auto-objetivação que revela com vigor extremo o caráter desumanizado e desumanizante da relação mercantil”.²¹³

²⁰⁹ Idem, p. 69.

²¹⁰ Albert Memmi, *Retrato do colonizado. Precedido de retrato do colonizador*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007, pp. 17, 117.

²¹¹ Idem, *Ibidem*.

²¹² Edward Said, *op. cit.*, p. 415.

²¹³ Georg Lukács, *História e Consciência de Classe*, São Paulo, Martins Fontes, 2003, p. 209.

Levando isto em consideração, tem-se que, para Fanon, tratava-se de romper o ciclo reificante engendrado pela situação colonial através de uma ação anticolonial violenta em que a desumanização é rompida e a “coisa colonizada se converte em homem e no processo mesmo pelo qual se liberta”. Nesse processo libertador, o colonizado “decide pôr término na história da colonização, a história da pilhagem, para fazer existir a história da nação, a história da descolonização”.²¹⁴

Nesse processo de reescrita da história, ou, melhor dizendo, de início de uma nova história, se insere a abordagem marxista da história da África colonial tendo por núcleo conceitual estruturante a resistência. Naturalmente, seria um simplismo apressado supor que houve influência direta das obras de Césaire, Memmi ou Fanon, no conjunto de historiadores que tratam a resistência através do viés “marxista”.²¹⁵

Ressalta-se aqui, tão somente, que essa tríade fazia parte da atmosfera intelectual na qual os autores da *HGA* respiravam. Seria de se estranhar se não inalassem um pouco desse ar e, com ele, ventilhassem nas suas argumentações. É através do vínculo a este pano-de-fundo ideológico mais amplo que a inserção, e mesmo identificação, de categorias marxistas com a situação colonial ganha seu pleno sentido.

Levando em conta esse contexto de produção historiográfica Jon Abbink e Klass van Walraven afirmaram, acertadamente, que nesse momento considerava-se resistência qualquer coisa que, de alguma forma, teria ajudado a frustrar as ações do capitalismo. Fossem as fugas do trabalho, o não pagamento de impostos ou o banditismo social.²¹⁶

Nessa leitura, a resistência é vista especialmente enquanto reação às consequências do capitalismo em África. Todo o choque entre africanos e europeus seria consequência, em última análise, da implantação desse modo de produção e das suas decorrências como o trabalho forçado, as migrações laborais e os impostos.²¹⁷

O capitalismo é, dessa forma, tratado como elemento externo que perturba o estado de coisas anterior. No entanto, cabe observar que para além do Mundo do Trabalho existiam redes de solidariedade e de poder extra-capitalistas que em muitos momentos “aproveitaram” o estabelecimento do trabalho assalariado. Como

²¹⁴ Frantz Fanon, “Les damnés de la terre” In ____, *Oeuvres*, Paris, La Découverte, 2011, pp. 452, 463.

²¹⁵ Para uma afirmação desse tipo seria necessário um estudo específico acerca de cada autor que compõe a obra. Algo que não pretendemos visto que trabalhamos aqui, justamente, com o conjunto das vozes que habitam a *HGA*.

²¹⁶ Jon Abbink; Klass van Walraven, “Repensar la resistencia en la historia de África” In __; __; Mirjam de Brujin, (Edit.), *A proposito de resistir*, Barcelona, Oozebap, 2008, pp. 17, 18.

²¹⁷ Reside, nesse ponto, a importância de não perder de vista a “gênese do conceito”, que empreendemos acima, visto que esta característica já se encontra presente em Leys Norman quando prioriza as reações ao trabalho assalariado na África.

demonstram Copans, Morice e Agier, houve uma erupção permanente das relações sociais “tradicionais” no seio do capital.²¹⁸

Ainda segundo estes autores, havia uma inventividade por parte do nascente operariado africano que consistia em descobrir possibilidades dentro do novo arranjo social que o capitalismo colonial implicava. Essa inventividade permitia reintroduzir o ambiente nativo e, assim, frustrar a finalidade da relação salarial de controlar tudo ao seu redor. Em suma: o capitalismo, em lugar de minar, fortaleceu – em casos específicos - a lógica aldeã, podendo-se mesmo falar, em uma “simbiose entre os poderes tradicionais e o capital”.²¹⁹

Ademais, não se pode afirmar que a tendência “marxista” padeça necessariamente do germe do reducionismo econômico. Exemplo disso é o fato de Isaacman e Vansina ressaltarem a questão étnica no fenômeno da resistência. Segundo os autores – inseridos na abordagem “marxista”, sobretudo no que tange ao caso de Isaacman -, “havia diferenças quanto ao grau de provincianismo e particularismo étnico” nas iniciativas de oposições anticoloniais. Algumas sociedades “enfrentaram o invasor sem se dar ao trabalho de procurar alianças mais amplas”. Tais sociedades estariam sujeitas, nas palavras dos autores, a um “particularismo miópe”.²²⁰

Em contrapartida, outros grupos sociais africanos fizeram alianças anticoloniais multiétnicas amplas, como forma de compensar a insuficiência de seu poderio militar. Desse modo, a “extensão dos movimentos de resistência era altamente proporcional ao grau de particularismo étnico das populações africanas”. As alianças amplas conseguiam “alinhar exércitos importantes, bem equipados, e, de modo geral, opor uma resistência mais prolongada ao inimigo”.²²¹

Tendo fracassado essas iniciativas, o fato colonial, enfim, se consolida, levando consigo o modo de produção capitalista. Segundo os autores, “Ao contrário da resistência pré-colonial, cujo o objetivo fundamental era a preservação da independência”, a resistência que os camponeses e operários contrapuseram ao colonialismo em princípios do século XX “decorria diretamente dos esforços

²¹⁸ Michel Agier; Jean Copans; Alain Morice, “Le monde du travail africain: pluriels et ambigüités” In ____; ____; ____; (Edit.), *Classes ouvrières d’Afrique noire*, Paris, Karthala/Ostom, 1987, p. 10

²¹⁹ Idem, pp. 11, 12, 13.

²²⁰ Idem, p. 198.

²²¹ Idem, pp. 200, 201.

desenvolvidos pelos regimes coloniais para reforçar sua hegemonia e impor relações capitalistas, a fim de explorar os recursos humanos e naturais da África central.²²²

São nomeados os dois personagens principais da abordagem “marxista”: camponeses e operários. A elite do *status quo* pré-colonial, os soberanos, reis, imperadores, tendem a ter seu espaço reduzido em virtude da ênfase em coletividades que encabeçaram a oposição anticolonial.

Com isso, o historiador perde as características que o transformavam em um Julien Sorel, cativo do espectro nostálgico do grande homem que encarnaria o espírito do tempo. Agora ele, o historiador, lembra mais Tólstoi que Sthendal. O grande homem da história é subsumido na coletividade, como o Napoleão de *Guerra e Paz*. O historiador escolhe representar cada soldado de um mesmo relógio da história – na poética expressão de Tólstoi.²²³ Desde que esse relógio aponte para a transformação, completa ou parcial, do sistema colonial, através da resistência.

Igualmente, colonialismo e capitalismo são vistos como parte de um mesmo sistema. Nas palavras dos autores: os africanos foram “sobrecarregados com ônus econômicos e sociais esmagadores” advindos do “sistema colonial capitalista”.²²⁴

Os abusos criados pelo sistema colonial capitalista geraram, “Protestos dos operários e camponeses. Evidentemente, o que se reclamava era mais a correção de algumas situações intoleráveis do que a supressão do sistema repressivo que as provocava”. O caráter esporádico dessas manifestações teria feito com que “boa parte dessa oposição local fosse ignorada tanto por seus contemporâneos como pelos historiadores”. Inobstante a isto, concluem os autores, “a ‘*resistência cotidiana*’, a *insubmissão*, o ‘*banditismo social*’ e as *insurreições caponesas* constituíram importante capítulo dos anais anticolonialistas da África”.²²⁵

Essa passagem do texto de Isaacman e Vansina é duplamente interessante. Em primeiro lugar devem-se destacar as tipologias que se perfilam na argumentação dos autores. Todas elas mostram-se plenamente articuladas com os dados empíricos apresentados. Assim, não são termos abstratos matizados em um vocabulário teoricista mais ou menos obscuro. Resistência cotidiana, insurreições camponesas e banditismo social aparecem bem documentados, articulando-se, dessa forma, o conceito global com

²²² Idem, p. 203.

²²³ Liev Tólstoi, *Guerra e Paz*, São Paulo, Cosac Naify, 2012.

²²⁴ Idem, p. 204.

²²⁵ Idem, *Ibidem*. Grifos nossos.

expressões concretas da experiência histórica. Em segundo lugar, se faz interessante por demonstrar a tensão existente entre as abordagens, a tradicionalista e a “marxista”.

Como dito anteriormente, as abordagens em questão não são, necessariamente, autoexcludentes. A depender do autor e do tema posto em análise elas convivem sem maiores problemas em uma mesma narrativa ou descrição. No entanto, também a depender da forma como se queira descrever uma expressão específica da resistência, não se pode falar em uma intersecção possível entre ambas.

Por exemplo, quando Vansina e Isaacnam citam o *banditismo social* enquanto uma tipologia para o fenômeno da resistência há uma advertência do editor do volume, Albert Adu Boahen – expoente maior da abordagem tradicionalista.

Em nota, o editor escreve que a “expressão [banditismo social] é mantida por insistência dos autores. O diretor do volume teria preferido ‘ação de pequenos grupos armados’”.²²⁶ Boahen não explicita nessa nota por que motivo rejeita a noção de banditismo social para identificar alguns tipos de resistências. No entanto, mesmo na falta dessa explicação há aqui um indício de um embate que deve ser considerado.

A noção de banditismo social advém da obra do historiador britânico Eric Hobsbawm. É utilizada como meio de descrever as “formas ‘primitivas’ ou ‘arcaicas’ de agitação social”. No modelo de Hobsbawm o capitalismo é destacado enquanto elemento externo a ser combatido.²²⁷ Algo que em tudo faz lembrar a narrativa construída pela abordagem “marxista” da resistência.

Escreve Hobsbawm que em relação aos bandidos sociais e outros rebeldes primitivos, “o capitalismo lhes vem de fora, insidiosamente, pela operação de forças econômicas que não compreendem e que não podem controlar, ou então despudoradamente, pela conquista”. Os bandidos sociais não cresceram, assim, “dentro da sociedade moderna: foram jogados nela”. O problema fundamental é como se dá a adaptação desses movimentos “arcaicos” postos, intempestivamente, no seio da “modernidade”.²²⁸

Tanto o banditismo social quanto a rebeldia primitiva – fenômeno mais geral do qual o primeiro é parte constituinte – são noções relevantes por atribuírem importância histórica a movimentos vistos até então como marginais ou sem importância.²²⁹ Esse ponto positivo foi assimilado pela abordagem “marxista” da historiografia de resistência

²²⁶ Idem, Ibidem, nota 33.

²²⁷ Eric Hobsbawm, *Rebeldes Primitivos*, Rio de Janeiro, Zahar, 1978, p. 13.

²²⁸ Idem, Ibidem.

²²⁹ Idem, 11.

africana. Por outro lado, há uma subestimação desses movimentos, ditos arcaicos, a partir do momento em que Hobsbawm afirma que são formados por “pessoas pré-políticas, que ainda não encontraram, ou somente começaram a encontrar, uma linguagem específica para expressar suas aspirações sobre o mundo”.²³⁰

Trata-se, neste último caso, de uma abstração teórica eurocentrada. Parece possível falar, sim, em política – sem o “pré” – nestes movimentos e, também, na existência de uma linguagem específica para expressá-la.²³¹ A noção de *siasa* discutida anteriormente aponta nessa direção.

Essa contraposição entre o arcaico e o moderno – que leva a um tom teleológico em que o banditismo social é etapa anterior a ser, necessariamente, vencida – é, decerto, o principal ponto de desequilíbrio da tese de Hobsbawm. Algo assimilado, também, pela abordagem “marxista” da resistência africana. Em lugar dessa oposição, talvez seja mais proveitoso pensar em termos de uma “univocidade do moderno e do arcaico” no que se refere à resistência,²³² visto que independente da etiqueta que se coloque na resistência ela será sempre direcionada a um fato único: o colonialismo.

Talvez Boahen rejeite a noção de banditismo social por julgá-la pejorativa. Caso tenha sido este o caso tratar-se-ia de uma objeção injustificável tendo em vista que por mais que Hobsbawm contraponha o “arcaico” com o “moderno” não o faz de forma a desmerecer o primeiro em relação ao segundo. O mesmo pode-se dizer do uso da palavra “bandido”.

Há, segundo o historiador britânico, dois extremos. De um lado existiria “o criminoso clássico que mata por vingança e sangue, [...] e que não era um bandoleiro social combatendo os ricos para ajudar os pobres”. No outro lado encontrar-se-ia “o

²³⁰ Idem, p. 12

²³¹ Mais atualmente, James Scott realiza uma crítica convincente neste sentido. Em suas palavras: “Tradicionalmente, se tem interpretado a ação das multidões como resultado da relativa incapacidade das classes baixas para manter um movimento político coerente de qualquer tipo – uma lamentável consequência da volubilidade de seu materialismo e paixões. Se espera que, com o tempo, essas formas primitivas de comportamento de classe sejam substituídas por movimentos permanentes e mais ambiciosos, com uma chefia (quicá de um partido de vanguarda) que tenha como objetivo mudanças políticas fundamentais. Não obstante, se uma leitura muito mais tática for adequada, o fato de as multidões escolherem atuar de maneira fugaz e direta não será de nenhuma maneira o sinal de um defeito ou incapacidade para praticar modos mais avançados de ação política”. James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México D.F., Era, p. 182.

²³² Colocamos a questão nos termos de Theodor Adorno. Em carta dirigida a Walter Benjamin o pensador alemão escreveu que havia chegado a uma conclusão espantosa no que diz respeito à “univocidade do moderno e do arcaico. E isso a partir da outra ponta do espectro: a partir do próprio arcaico. Ocorreu-me que, assim como o moderno é o mais antigo, o arcaico também é uma função do novo: primeiro ele é produzido como arcaico, e nesse sentido ele é dialético e não ‘pré-histórico’, antes o exato contrário”. Theodor W. Adorno, *Correspondência. 1928-1940. Adorno-Benjamin*, São Paulo, Unesp, p. 93.

clássico Robin Hood, que era e é essencialmente um camponês revoltado contra os latifundiários”. Somente este último merece a alcunha de bandido social.²³³

De todo modo, estas são somente conjecturas. Não sabemos o motivo específico que leva Boahen a rejeitar a noção tão cara a Isaacman e outros adeptos da abordagem “marxista”. A falta dessa informação não oblitera o fato essencial: a discordância dos termos adequados para se tratar a resistência.

O dissêso epistemológico, muitas vezes latente, se mostra aqui explícito. Também se depreende dessa passagem que o “marxismo” dessa abordagem reside tanto na sua ideologia subjacente – em diálogo com a atmosfera anticolonial –, quanto na metodologia utilizada, a partir do momento em que incorpora noções caras à mais sofisticada historiografia marxista que dispensa aspas. Outras noções caras à historiografia marxista também se fazem notar se os termos em que os autores colocam a discussão forem adequadamente decantados.

No volume VII da *HGA* Martin Kaniki, por exemplo, escreve que os agricultores africanos eventualmente organizavam-se para defender interesses comuns. A principal tática destes camponeses residiria na retenção da produção, recusando-se a entregar o produto ao mercado.²³⁴ Trata-se de uma argumentação bastante comum que teve no trabalho de Isaacman o seu ponto de partida, quando este considerou, em publicação anterior à *HGA*, a retenção da produção de algodão dos camponeses moçambicanos como um ato de resistência.²³⁵

A classificação da retenção da colheita enquanto ato de resistência pode ser vista, seguramente, como uma influência do conceito de economia moral, advindo da obra de Edward Thompson. Esta noção compreende a ideia de que o mercado de cereais ingleses do século XVIII era regulado, também, pela ação das classes subalternas que viam a nova economia, assente em noções de livre mercado e autoregulação, como estando fora dos preceitos morais de interesse coletivo. Longe de ser uma reação sempre tradicional contra as inovações, a economia moral se regeneraria continuamente enquanto “crítica anticapitalista, como movimento de resistência”.²³⁶

²³³ Idem, *Ibidem*, p. 14.

²³⁴ Martin H. U. Kaniki, “A economia colonial: as antigas zonas britânicas” In Albert Adu Boahen. (Edit.), *op. cit.*, p. 469.

²³⁵ Allen Isaacman, “Cotton is the Mother of Poverty: Peasant resistance to forced cotton production in Mozambique, 1938-1961”, *International Journal of African Historical Studies*, 1980, p. 614.

²³⁶ Edward Palmer Thompson, *Costumes em comum*, São Paulo, Companhia das Letras, 2011, pp. 258, 259. Thompson adverte, no entanto, que assim encarada a economia moral perde em foco o que ganha em amplitude, podendo se esvaziar, em mãos inábeis, tornando-se mera retórica moralista descontextualizada.

Tendo em vista essa relação possível com o conceito thompsoniano, Martin Kaniki, continua sua argumentação referindo-se à tributação que, segundo ele, não foi desenvolvida com vistas a aumentar a receita pública, mas com o “objetivo de obrigar os africanos a se colocarem a serviço dos interesses do capitalismo internacional”.²³⁷ Conceitos da historiografia marxistas dialogam, naturalmente, com uma crítica de viés anticapitalista.

Assim, as colônias foram “integradas ao sistema capitalista ocidental, no contexto de um sistema econômico coerente de exploração colonial”.²³⁸ Segundo Rodney, diante dessa tentativa de “destruição de sua independência econômica, os africanos respondiam com *violência*”.²³⁹ Na argumentação de Rodney parece haver um traço fundamental do pensamento de Frantz Fanon, a presença da violência. Como afirmado anteriormente, para Fanon a força motriz da descolonização seria justamente a violência. Mais uma vez nota-se o diálogo entre a abordagem “marxista” da resistência e as ideologias anticoloniais.

Tal interpretação remete ao fato de que o desenvolvimento do capitalismo engendrou novas formas de resistências, tanto no nível da ação (as fugas do trabalho forçado, as retenções da produção da lavoura, a sonegação de impostos), quanto organizacional. Especialmente com a formação dos sindicatos, que acabaram em alguns casos pluralizando racial e étnicamente a resistência.

Em muitos casos a resistência transpôs a barreira racial, sendo exemplares movimentos ocorridos na África do Sul. Neste sentido, o fenômeno da resistência passa a ser muito mais complexo do que o binômio Branco (invasor colonizador)/Negro(colonizado resistente) pode fazer supor.

Em áreas mais industrializadas, com um nascente movimento operário, a perspectiva de classe, por exemplo, acabava por conjugar brancos pobres com negros. Em trecho de um panfleto intitulado *Apelo aos trabalhadores Bantu* - reproduzido na *HGA*, lia-se: “Que importa a cor da sua pele! Vocês pertencem às massas laboriosas do mundo inteiro. Daqui por diante, todos os assalariados fazem parte da grande confraria dos trabalhadores”.²⁴⁰ É contrariado, assim, o binômio racial que aparece, ainda que de forma implícita na própria *HGA*.

²³⁷ Idem, p. 455.

²³⁸ Catherine Coquery-Vidrovitch, “A economia colonial das antigas zonas francesas, belgas e portuguesas (1914 - 1935)” In Albert Adu Boahen, (Edit.), op. cit., p. 401.

²³⁹ Walter Rodney, “A economia colonial”. In Albert Adu Boahen, (Edit.), op. cit., p. 377. Grifos nossos.

²⁴⁰ Apud Idem, Ibidem, p. 805.

Trabalhos mais recentes têm criticado esse possível “racialismo” da resistência, por se centrar demais nas reações do africano ao “homem branco”. Como argumentaram Abbink e Walraven em um estudo recente: “Um ponto fundamental na crítica aos primeiros trabalhos sobre o conceito de resistência é que se centram nas reações dos africanos contra o homem branco ou contra o colonialismo e não em seu verdadeiro papel no desenvolvimento histórico”.²⁴¹

O juízo de Abbink e Walraven, apesar de correto, é incompleto, visto que os autores não especificam concretamente o que seja precisamente esse “verdadeiro papel [da resistência] no desenvolvimento histórico”. Tal fato torna sua crítica aos primeiros estudos sobre a resistência - e, conseqüentemente, a alguns trabalhos da *HGA* - incompleta. De todo modo, a reflexão em torno do papel dos sindicatos e partidos políticos com discurso não-étnico ou racializado, inaugura o tema mais problemático quanto à reflexão sobre a ideia de resistência na *HGA*.

Afinal, incluir, como fez a própria *HGA*, os sindicatos e os operários como expressões de resistência seria romper definitivamente com o vínculo entre a manutenção do *status quo* da tradição e a resistência. Da mesma forma, mais problemático ainda seria incluir entidades como a *International Socialist League* na resistência. Isso porque a organização estava filiada a uma ideologia que, para todos os efeitos, tem sua origem na Europa “moderna” pós-revolução industrial e não na África “tradicional”.

Explicita-se, agora, a conturbada continuidade da chamada “era clássica da resistência” – como a designa Boahen -,²⁴² que compreenderia os fins do século XIX e início do XX, com as oposições anticoloniais posteriores, transpondo-se, assim, da ênfase no *status quo* da tradição e nas figuras pessoais dos chefes tradicionais, para organizações de feições modernas (sindicatos, partidos, etc.) e com um apelo mais coletivo.

2.6. Resistência e Temporalidade

2.6.1. Historiografia e Política

Nesse ponto da análise, em que discutiremos a temporalidade da resistência, cabe, de forma preliminar, refletir acerca do papel político que a história exerce. No caso da *HGA* em especial a historiografia caminha de par a par com a política e tal fato

²⁴¹ Jon Abbink; Klass van Walraven, op. cit., p. 16.

²⁴² Albert Adu Boahen, “A África diante do desafio colonial”, op. cit., p. 15.

terá implicações profundas quando da definição temporal da insubordinação africana ao colonialismo europeu.

É preciso atentar para o que Pocock chamou por caráter da história como sujeito e forma de pensamento ou discurso político. A história é construída no seio de comunidades políticas. Em circunstâncias precisas, como no caso da *HGA*, a historiografia pode não só refletir ou expressar um discurso politicamente formatado, mas pode ela mesma converter-se em prática política efetiva.²⁴³

Exemplificando, encaremos a África deste momento de planejamento e início da publicação da *HGA* – anos 1960 e 1980 - enquanto uma comunidade política. Essa comunidade possui uma história que é narrada e exposta de determinada forma dentro da obra. A comunidade política em questão passava por um momento de forte ebulição, sobretudo durante os anos de 1960 e 1970, quando vários conflitos nacionalistas se desenrolavam e vários projetos para a formação da Nova África eram debatidos efusivamente. Havia, por certo, uma disputa discursiva pelo poder. A história narrada, imersa nessa disputa, implicava na exposição dos sucessos que ocorreram no passado, na história vivida.²⁴⁴

A contradição aparente reside no fato de os ditos sucessos não serem outra coisa senão o triunfo do fracasso. Os líderes das insubordinações anticoloniais fracassaram todos – à exceção notável do caso etíope sob a liderança de Menelik II. Seu fracasso é colocado em relevo como meio de corroborar o triunfo das independências nacionais que haviam tido vez há pouco tempo.

Isso fica claro em passagens bastante categóricas como esta de Boahen e M'Baye Gueye: “Pouco importa, com efeito, que os exércitos africanos tenham sucumbido diante de inimigos mais bem equipados, se a causa pela qual os resistentes se imolaram resta viva no espírito de seus descendentes”.²⁴⁵ O termo “descendentes” faz crer que estamos diante do mesmo “grau de família” atemporal enunciado em momentos anteriores da obra. Nesse tom, a história se converse em política do passado e a política em história do presente.²⁴⁶

Este trecho corrobora nossa hipótese de que nesta historiografia a comunidade política em questão refere-se à toda a África. A formação, por meio das independências,

²⁴³ J. A. G. Pocock, op. cit., p. 229.

²⁴⁴ Idem, p. 231.

²⁴⁵ M'Baye Gueye; Albert Adu Boahen, “Iniciativas e resistência africanas na África ocidental, 1880-1914” In Albert Adu Boahen, (Edit.), op. cit., p. 66.

²⁴⁶ J. A. G. Pocock, op. cit., p. 229.

das novas nações africanas era acompanhada pela formação do novo continente. Uma comunidade política, neste caso, não é necessariamente um Estado-nacional, mas assim como este a comunidade política sob a qual nos debruçamos também é, em certo sentido, uma comunidade imaginada. Tornaremos a este ponto.

Por ora, o importante é notar a presença do *duplo* identitário que assegura a presença do *outro* na narrativa. Os africanos sucumbiram diante de um inimigo, um elemento invasor. A África, enquanto comunidade política é aqui definida a partir de si mesma e de seu *outro* opositivo. A história é escrita, desse modo, para reafirmar um Eu e para fixar sua relação com o *outro*.²⁴⁷

Existe, nesse contexto, uma tensão entre a história e o historiador. Seria demasiadamente fácil findar a análise na afirmação simples de que as comunidades políticas “produzem” ou “constroem” uma história que legitima e torna válida “a continuidade de sua existência e da ação que se desenvolve nela”.²⁴⁸ Há de fato este movimento de legitimação e, no caso da HGA, – e da historiografia de resistência anterior – a continuidade da existência da África enquanto comunidade política é realizada através do conceito de resistência. Mas é preciso ir além, pondo em questão a própria noção de continuidade e ao que, especificamente, se continua. Nesse ponto, o tom de continuação corrobora a construção de uma comunidade imaginada.

Quanto maior o número de membros de uma comunidade política implicados na elaboração do “imaginário dessa comunidade”, menos caberá distinguir entre a comunidade e o imaginado, segundo Pocock.²⁴⁹ É neste sentido que a África, apesar de não se constituir um Estado-nacional, pode ser encarada enquanto uma comunidade imaginada.

Uma nação, diz Benedict Anderson, é uma comunidade porque “mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão, ou sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles”. Para que exista essa comunhão a nação precisa ser, necessariamente, soberana. Além disso, “independentemente da desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, a nação sempre é concebida como uma profunda camaradagem horizontal”.²⁵⁰

²⁴⁷ Idem, p. 264.

²⁴⁸ Idem, p. 232.

²⁴⁹ Idem, p. 233.

²⁵⁰ Benedict Anderson, *Comunidades Imaginadas*, São Paulo, Companhia das Letras, 2009, pp. 31, 32, 33.

O que é a África apresentada na *HGA* – e mesmo em grande parte da historiografia politicamente engajada dos anos de 1960 e 1980 – senão uma grande confraria? Como nos lembra Appiah, a ideia de fraternidade é, naturalmente, aplicável ao discurso nacionalista.²⁵¹ É por este motivo que Joseph Ki-Zerbo tem tão caro para si o “grau de família” que ligaria todos os africanos, ao que é acompanhado por outros autores da obra, como Boahen.

A *HGA* tem suas energias canalizadas tanto para a construção do Estado-nacional em África quanto, também, para a construção da própria África enquanto comunidade integral, coerente e mesmo homogênea. Na *HGA* se faz notar aquilo que Paulin Hountondji chamou por “unanimismo”, visão segundo a qual a África seria um todo culturalmente homogêneo, havendo um substrato cultural compartilhado pelo continente.²⁵² Nisto ela ecoa o pan-africanismo, ideologia marcante que aflorou nos anos de 1960.

Geralmente o pan-africanismo é definido como sendo a percepção de que os povos africanos e seus descendentes possuem interesses e causas em comum. Trata-se de uma definição geral, o fato é que o pan-africanismo terá diversas formas em diferentes momentos históricos e localizações geográficas.²⁵³ Assim, longe de pretender uma genealogia exaustiva do pan-africanismo cabe atentar para algumas de suas inflexões mais importantes.

Alexander Crumell e Edward Blyden são, geralmente, tidos como pais da orientação ideológica pan-africana, ainda no século XIX. Tal orientação estaria baseada na ideia da raça, de maneira que a África seria a “pátria da raça negra”. A ênfase racial remete ao fato de o pan-africanismo ter sua gênese ligada, principalmente, à dispersão dos africanos e seus descendentes através do tráfico de escravos transatlântico. Isto é, à diáspora africana nas Américas.²⁵⁴

À parte essa origem diaspórica inúmeras variações fazem parte da ideia pan-africana. Seja em que variante for, o pan-africanismo inclui uma gama de “ideias, atividades e movimentos” que celebram a pertença ao continente através da sua

²⁵¹ Kwame Anthony Appiah, *Na casa de meu pai*, Rio de Janeiro, Contraponto, 1997, p. 38.

²⁵² Idem, p. 48.

²⁵³ Hakim Adi; Marika Sherwood, *Pan-African History. Political figures from Africa and the Diaspora since 1787*, Londres/Nova York, Routledge, 2003, p. VII.

²⁵⁴ Kwame Anthony Appiah, op. cit., pp. 44, 45.

resistência à exploração, seja essa exploração classificada em termos de imperialismo, colonialismo, escravismo ou capitalismo.²⁵⁵

Durante os anos de 1930 a ideia pan-africana passa a ser influenciada pelos movimentos à esquerda de matiz comunista, socialista, anti-imperialista e internacionalista. Neste contexto surgem as primeiras organizações que buscavam pôr em prática a ideia pan-africana, a exemplo do *Profintern's International Trade Union Committee of Negro Workers*, bem como do *Council of African Affairs*. Organizações políticas de cunho mais geral também teriam asseguradas uma presença pan-africana, a exemplo do movimento trotskista internacional que tinha à testa C.L.R. James, notável intelectual da diáspora africana e nome de relevo na história do movimento pan-africano. Além de James também compõem essa geração George Padmore, Marcus Garvey e W.E.B. Du Bois, todos igualmente oriundos do solo diaspórico.²⁵⁶

Consolidado este núcleo intelectual, ainda na primeira metade do século XX congressos pan-africanos procuraram reforçar a solidariedade racial, tanto na África quanto na diáspora. Cabe lembrar que a definição de “africano” é feita, neste momento, em tons étnico-raciais, o que nos leva a concluir que o pan-africanismo nasce em par com a negritude. Sendo esta aqui encarada de acordo com a definição de seu maior representante africano, Leopold Sedar Senghor: uma “ideologia nova que em fins do século XIX se apoiou nos valores do mundo negro”.²⁵⁷

Outra inflexão importante na ideia pan-africana possui um marco temporal e espacial bem definido. Ela acontece em 1945, durante o quinto congresso pan-africano realizado em Manchester. Neste momento, o foco do pan-africanismo passa a ser a unidade continental e a luta pela libertação da África do jugo colonial.²⁵⁸ A ideia agora atravessa uma distância - neste caso uma distância atlântica – e se coloca em um novo contexto bastante preciso: o da reivindicação política africana propriamente dita.

Não é algo casual, mas antes sintomático desta travessia, que muitos participantes deste congresso viriam a serem líderes políticos de relevo em África. Cabe destacar Kwame Nkrumah e Julius Nyerere, que tomaram a dianteira da ação independentista em seus países. Respectivamente, Gana e Tanzânia. Do mesmo modo, os filhos da diáspora viriam a tomar a frente na política do continente, a exemplo de Du

²⁵⁵ Hakim Adi; Marika Sherwood, op. cit., Idem, Ibidem.

²⁵⁶ Idem, p. IX.

²⁵⁷ Leopold Sedar Senghor, *Liberté – Vol. III. Négritude et Civilisation de L'Universal*, Paris, Le Seuil, 1977, p. 299.

²⁵⁸ Idem, Ibidem.

Bois, Padmore e James que, anos mais tarde, rumariam para Gana, assumindo cargos políticos de destaque.

Ainda que os africanos estivessem em menor número no congresso de Manchester, em relação aos sujeitos advindos da diáspora, o ano de 1945 marca um ponto crítico em que pan-africanismo, ele próprio, se africaniza. À parte a distância atravessada é notável que a ênfase identitária continua a mesma: étnico-racial. De maneira que o pan-africanismo não se desvincula ainda de seu par, a negritude.

Finalmente, tem vez a etapa que mais nos interessa da viagem da ideia pan-africana. Com o pós-segunda guerra e a realização do já aludido congresso pan-africano de Manchester, o pan-africanismo defronta-se com uma série de condições de aceitação de maneira que pode ser transplantado para outra localização geográfica – o continente africano como um todo. Esta condição de aceitação refere-se, essencialmente, ao desejo de independência.

A partir desse momento a ênfase étnico-racial, tendo ainda sua importância garantida, passa a ser articulada, ou mesmo substituída, pela pertença geográfica e por uma vinculação mais propriamente política baseada no desejo de mudança social. A consequência mais direta dessa transmutação será a adição dos países norte-saarianos à equação pan-africana. De forma que é o próprio Senghor a definir a Africanidade (*Africanité*) como sendo “a simbiose complementária dos valores da Arabitude (*Arabité*) e da Negritude (*Négritude*)”.²⁵⁹ N’Krumah, por sua vez, dirá que foi esse giro rumo ao continente que fez do pan-africanismo algo menos vago concernido somente a um “nacionalismo negro” que via como nebuloso.²⁶⁰

Em que pese essas consonâncias acerca da unidade africana, a ideologia pan-africana estava longe de ser um todo homogêneo neste contexto. Podemos identificar duas tendências básicas: na primeira, estamos diante de uma África unida em um mesmo recorte de Estado-nacional, na segunda vemos nações independentes se articulando em um recorte continental.

O maior representante da primeira tendência foi, seguramente, Kwame N’Krumah. N’Krumah afirmou que ao lograr a independência de Gana ele estava lançando as bases para a empresa que realmente interessava: a “unificação política e econômica da África”, em suas próprias palavras. A união política seria, para ele, inevitável “devido ao nosso pano-de-fundo histórico” e a um “sentimento de unidade”

²⁵⁹ Idem, p. 105.

²⁶⁰ Kwame N’Krumah, *Africa Must Unity*, Praeger, 1963, pp. 133.

profundo. Ou seja, a unidade era legítima tanto por questões históricas objetivas quanto metafísicas subjetivas. Tratava-se de construir um Estado africano através do imperativo categórico da união africana: *Africa must unity!*²⁶¹

Por outro, a segunda tendência via a situação por outra ótica, expressa em termos paradigmáticos por Julius Nyerere. A organização política de Nyerere, TANU – *Tanganyika African National Union* – tinha como primeiro lema: “Eu acredito na Fraternidade Humana e na Unidade Africana”. Nyerere tinha para si que a África seria uma grande família – *Ujamaa* – e que os princípios comunais desta família estavam “enraizados em nosso próprio passado – na sociedade tradicional que nos produziu”. A nova sociedade nascida da independência não poderia restringir-se aos “limites da tribo”. Ela deveria abranger círculos ainda mais amplos: “para além da tribo, da comunidade, da nação, ou até do continente”.²⁶²

A diferença discursiva entre os dois projetos é sutil, mas passível de observação. Ela pode ser resumida na expressão “ou até” de Nyerere. A unidade africana e a transformação social interessavam em ambos os casos. Mas para N’Krumah a unidade continental funcionava como um imperativo categórico que deveria ser, necessária e urgentemente, institucionalizado na forma de um Estado-nacional unitário. O que a diferença retórica tem de sutil a dessemelhança prática tem de explícita.

A decorrência prática mais visível desse debate será a formação de dois grupos antagônicos que congregavam chefes de Estado das nações africanas independentes.

Um grupo, encabeçado por N’Krumah, ficou conhecido como grupo de Casablanca. O outro, que tinha Nyerere à testa, como grupo de Monróvia. O primeiro tendia a se opor às integrações regionais ou sub-regionais, por focalizar a unidade integral. A tendência de Monróvia, por sua vez, aceitava e apoiava experiências feitas em escala regional na edificação de uma união africana que não deveria, necessariamente, tomar a forma institucionalizada de um Estado. Desse embate discursivo nascerá a Organização da Unidade Africana – OUA, que deveria estabelecer um compromisso entre os dois grupos.²⁶³

Criada em 1963, na cidade de Adis Abeba, Etiópia, a OUA tem sua carta-patente de fundação assinada pelos chefes de Estado das nações africanas então já

²⁶¹ Idem, pp. 131, 132.

²⁶² Julius Nyerere, *Freedom and Socialism - Uhuru na Ujamaa*, Nairobi/London/New York, Oxford University Press, 1968.

²⁶³ Sharkdam Wapmuk, “In search of greater unity: African States and the quest for an African Union Government” *Journal of Alternative Perspectives in Social Sciences*, Vol. I, N 3, 2009, p. 646.

independentes. Nela vê-se a menção à cooperação entre os Estados em consonância com as aspirações de seus povos com vistas a fortalecer de forma mais ampla a unidade “transcendendo diferenças étnicas e nacionais” para “o progresso geral da África”. Em contrapartida, é mencionada também a determinação em manter a “soberania e integridade territorial de seus Estados”.²⁶⁴

É perceptível o apelo à união continental, mas, também, nota-se a ênfase na consolidação de Estados nacionais autônomos e soberanos. A proposta radical acaba sendo preterida em nome de um nacionalismo pan-africano. Isso acaba sendo perceptível na própria *HGA*, que começa a ser planejada em meio a este debate, mas passa a ser publicada somente na década de 1980, quando a união continental radical parecia ainda mais distante. Assim, a *HGA* estará com seus olhos voltados para os recortes nacionais, ao mesmo tempo em que tenta forjar e legitimar uma identidade africana continental.

A *HGA* tentava erigir e demonstrar uma identidade propriamente africana, e, como argumenta Pocock, aquilo que de mais valioso tem a oferecer uma comunidade política é uma identidade.²⁶⁵ Neste caso, a identidade articula-se com a soberania, amarradas pelo laço da história.

Através de um constructo histórico que forjasse uma identidade própria legitimava-se a soberania pretérita – dos Estados tombados pré-coloniais – bem como a soberania presente e futura – da África independente e pós-colonial.

É como se quanto mais consciente de sua identidade fossem os resistentes – “modernos” ou “tradicionais” – mais tendessem a proteger-se no passado, utilizando a história como forma de adquirir autoridade no presente, legitimando em simultâneo tanto o intuito de manutenção soberana dos Estados africanos tombados pelo domínio colonial, quanto a transformação social que as independências almejavam, com a construção de novos Estados já dentro dos recortes legados pelo colonialismo.

A história compõe o pensamento político pan-africano, ajudando a pensar tal transformação, a independência e construção da Nova África, legitimando-a. Mais uma vez a história mostra-se vinculada à ação política. Afinal, numerosas sociedades sofrem transtornos e mudanças radicais, sem, necessariamente, tê-las reconhecido, pensado ou teorizado. O domínio do político é a instância privilegiada para a investigação, pois nele

²⁶⁴ OUA Carta-Patente, 1963. Disponível no acervo digital da Organização da Unidade Africana. <http://www.au.int/en/sites/default/files/OAU_Charter_1963_0.pdf> Acesso em 6 de novembro de 2014.

²⁶⁵ Idem, pp. 236, 241.

as práticas de transformação vêm acompanhadas de teorias da mudança.²⁶⁶ A resistência, historicamente construída, é peça fundamental da teoria da mudança social que alicerçava a vertente pan-africana do pós-segunda guerra que colocamos em relevo.

A esta vertente do pan-africanismo designamos por intra-continental e revolucionária. Trata-se da instância da ideologia pan-africana que busca tanto a integração continental quanto uma transformação social radical, neste caso as libertações nacionais. Nesta definição se encaixam ambos os grupos anteriormente elencados, Casablanca e Monróvia.

Libertação nacional e integração continental não são mutuamente excludentes, portanto. Daí que a contradição em se falar em termos de “nacionalismo pan-africano” seja só aparente. Filiando-se a esta corrente os autores do volume VII da *HGA* fizeram da resistência o lastro histórico para construir e integrar o continente, enquanto comunidade política imaginada. A resistência seria o fator que assegura a continuidade histórica desta comunidade.

2.6.2. Continuidade e a ruptura

Adentra-se, neste ponto da análise, na questão mais espinhosa de toda a discussão acerca da resistência anticolonial africana. Aquela que diz respeito à sua temporalidade propriamente dita. Mais importante do que classificar como ela, a resistência, acontece – isto é, sua tipologia – é mapear em que tempo ela ocorre. Como visto anteriormente, a abordagem tradicionalista tende a privilegiar as elites tradicionais do período pré-colonial enquanto personagens da resistência. Por outro lado, a abordagem centrada em recortes de classe – “marxista” – privilegia contingentes urbanos ou rurais que expressam sua resistência em uma lógica discursiva direta ou indiretamente anticapitalista.

Qual seria o vínculo existente – se é que existe - entre esses momentos iniciais da oposição africana e as posteriores lutas pela independência? Trata-se agora somente de um interlúdio que anuncia o principal tema a ser desenvolvido no volume seguinte da *HGA*.

Este tema é central em toda a discussão acerca da resistência, porque mesmo admitindo a continuidade entre ambos os momentos, eles não formam unidades homogêneas. Como salientou Canguilhem: “A progressividade de um advento não

²⁶⁶ Marcel Detiene, *Comparar o incomparável*, Aparecida, Ideias & Letras, 2004, p. 77.

exclui a originalidade de um evento”.²⁶⁷ Toda a dificuldade da análise teórica acerca do fenômeno da resistência reside justamente em captar essa originalidade ao mesmo tempo em que se discerne o momento em que essa mesma originalidade implica em uma mudança qualitativa no fenômeno.²⁶⁸

Em geral, sejam tradicionalistas ou “marxistas”, os autores inseridos na *HGA* aceitarão o caráter progressivo da resistência, bem como a continuidade entre as oposições iniciais ao jugo colonial e as posteriores lutas nacionalistas pela independência. Neste ponto, discordamos dos termos em que essa continuidade é colocada. Quais sejam: as antinomias entre o “moderno” e o “tradicional”. Na *HGA* a modernização é vista como importação, em sociedades “tradicionalistas”, de novos papéis próprios da sociedade industrial. Dessa forma, as mudanças qualitativas no fenômeno ficam quase sempre vinculadas ao processo de “modernização” da resistência.²⁶⁹

Coube a Terence Ranger levar a cabo a discussão sobre o caráter “tradicional e moderno” da resistência. Vale lembrar, mais uma vez, que a *HGA* foi semeada em plena onda de guerras de libertação nacional e que alguns movimentos nacionalistas “manifestadamente se inspiraram nas lembranças de um passado *heroico*”.²⁷⁰ Os historiadores do projeto da *HGA* veicularam a ideia de resistência ao nacionalismo revolucionário pan-africano do século XX e, tal como muitos militantes deste último, buscaram traçar uma continuidade entre a fase da expansão colonial do final do séc. XIX e as guerras de libertação nacional. Nisto, a *HGA* entra em desacordo com uma significativa parcela da historiografia, que não vê tal continuidade.

Tal é o caso de Henri Brunschwig para quem a resistência estaria vinculada aos laços étnicos: “La resistance, en effet, paralt intimement liee ‘a l’ethnie. Et cette ethnie, si difficile ‘a definir et si constante, pourrait bien etre specifique de l’Afrique noire”,²⁷¹ de forma que os movimentos nacionalistas estariam em outro plano organizativo em que as ideologias “importées d’Occident, et assez souples elles-mêmes, assez ambigües pour pouvoir s’adapter aux peuples et aux circonstances”.²⁷²

²⁶⁷ Georges Canguilhem, *O Normal e o Patológico*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2009, p. 33.

²⁶⁸ Argumentação semelhante usou Ruy Mauro para o caso da relação entre o fenômeno colonial e a dependência. Neste ponto específico o trabalho de Mauro nos serviu de inspiração. Para mais ver Ruy Mauro Marini, *Dialética da Dependência*, op. cit.

²⁶⁹ Aprofundaremos este juízo no capítulo posterior deste trabalho.

²⁷⁰ Terence O. Ranger, “Iniciativas e resistências africanas em face da partilha e da conquista”, op. cit., p. 65.

²⁷¹ Henri Brunschwig, “De la Résistance Africaine à L’Impérialisme Européen”, *The Journal of African History*, Vol. 15, nº 1, London, Cambridge University Press, 1974, p. 64.

²⁷² Idem, *Ibidem*, p. 61

Defendendo o ponto de vista continuísta Ranger argumenta que a linha argumentativa de Brunschwig parte da premissa de que o nacionalismo moderno é uma manifestação da tendência ao “centralismo da inovação e à adoção de grandes projetos”, o que significa que pertence “a uma tradição diametralmente oposta à da resistência”.²⁷³ Este juízo que Ranger faz acerca de Brunschwig, estando correto, deve ser aprofundado.

Em Brunschwig o recorte étnico é tido como o “reflexo elementar do desenvolvimento, condenado pela modernização”.²⁷⁴ Dessa forma, seu conceito da resistência, ancorado que está na distinção desta com o fenômeno nacional, encontra-se alicerçado na própria retórica colonial. Afinal, trata-se de classificar à parte as sociedades africanas – diferentemente das ocidentais elas são “étnicas” – negando-lhes qualidades específicas.²⁷⁵ A definição da resistência de Brunschwig é feita a partir da lógica da negação, ele a define a partir daquilo que ela não seria. Além de reducionista essa conceituação encontra pouco embasamento histórico-etimológico.

O termo “etnia” advém do grego *ethnos* que pode ser traduzido por povo ou nação. Seu surgimento remonta ao século XIX, portanto à expansão colonial em África. Desde logo ele foi utilizado, juntamente com o termo ainda mais reducionista de “tribo”, em detrimento de “nação”, pois se tratava de “classificar à parte algumas sociedades, negando-lhes uma qualidade específica”. Para a *doxa* colonial convinha definir as sociedades africanas – bem como as ameríndias, asiáticas e oceânicas – como diferentes de um “nós” ocidental, retirando-lhes, portanto, elementos que pudessem inseri-las em uma “humanidade comum”.²⁷⁶

Em resumo: “diferentemente do povo ou da nação – produtos de uma história, a etnia é efetivamente o resultado de uma operação de classificação prévia [...] [que] só aparentemente se assemelha a uma taxinomia racional e científica”.²⁷⁷

Assim adjetivadas, as sociedades africanas passavam a ser vistas como dessemelhantes e mesmo inferiores ao ocidente, termos como etnia e tribo vinculam-se, por conseguinte, à lógica binária do colonialismo: sociedade sem história / sociedade com história; sociedade pré-industrial/sociedade industrial; comunidade/sociedade. E, para o caso de Brunschwig, resistência/nacionalismo. De forma incisiva Amselle afirma

²⁷³ Terence O. Ranger, “Iniciativas e resistências africanas em face da partilha e da conquista”, op. cit., p. 66.

²⁷⁴ Jean-François Bayart, op. cit., p. 82.

²⁷⁵ Jean-Loup Amselle, “Ethnies et spaces: Pour une anthropologie topologique” In ____; Elikia M’Bokolo (Edits.) *Au couer de l’ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découvert, 2005, p. 14 .

²⁷⁶ Idem, *Ibidem*.

²⁷⁷ Jean Bazin, “A chacun son Bambara” Jean-Loup Amselle; Elikia M’Bokolo (Edits.), op. cit., p. 92.

que a tradição intelectual que enxerga nas configurações comunitárias/sociais etnicamente formatadas “modos de resistência ao Estado e ao capitalismo” deve ser descartada.²⁷⁸

O que interessa à esta discussão, de fato, é que o recorte étnico não pode, e não serve, como divisa para conceituar a resistência. Não se trata de conceituar a ideia de etnia, mas sim de saber se ela constitui um referente o qual se pode prescindir ou não.²⁷⁹ Neste caso, enquanto marco fundamental para o conceito de resistência a etnia seria tão só mais um marcador social advindo da lógica colonial e, precisamente por este motivo, deve ser rejeitada enquanto imperativo categórico para definição da resistência. Além de reducionista estaríamos cativos do pensamento binário colonial, algo que, acreditamos, só reforça estereótipos que o conceito de resistência, bem aplicado, deve ser capaz de romper.

Além de Brunschwig há outro autor a pôr em questão o argumento da continuidade entre resistência e nacionalismo, trata-se de Edward Steinhart. Para ele, tratar as insurreições militares datadas dos anos iniciais do colonialismo como precursoras das guerras de libertação nacional seria dar legitimidade aos numerosos regimes autoritários que se instalaram em vários países africanos no pós-independência e consolidar, dessa forma, uma espécie de “mito nacionalista autoritário”.

Nas palavras do próprio Steinhart: “Instead of examining anti-colonial resistance, protest and liberation movements through the distorting lens of nationalist mythology, we must create a better ‘myth’, one better suited to interpreting the reality of African protest”.²⁸⁰ Steinhart parece querer, afirma Ranger, “reivindicar a herança das resistências para a oposição radical ao autoritarismo nos novos Estados nacionais da África.”²⁸¹ De todo modo, ao contrário da tese de Brunschwig a conceituação de Steinhart é tanto mais sólida quanto menos cativa da lógica colonial. Ao contrário, é tão crítica a esta quanto ao seu suposto adversário direto: o nacionalismo africano dos anos de 1960 e 1970.

Para se contrapor a essas teses Ranger faz uso, na *HGA*, do trabalho de Allen Isaacman. Em uma tese publicada anos antes da *HGA*, Isaacman argumenta, partindo do

²⁷⁸ Jean-Loup Amselle, op. cit., p. 24

²⁷⁹ Jean Bazin, op. cit., p. 90.

²⁸⁰ Edward Steinhart, “The Nyangire rebellion of 1907: anti-colonial protest ant the nationalism myth” In Gregory Maddox, (Edit.), *Conquest and resistance to colonialism in Africa*, New York/London, Garland Publishing, 1993, p. 362.

²⁸¹ Terence O. Ranger, “Iniciativas e resistências africanas em face da partilha e da conquista”, op. cit., p. 66.

caso moçambicano, que as lutas camponesas da “era clássica da resistência” acabaram por ser o germe da contestação que desembocaria na formação da Frelimo (Frente de Libertação Nacional de Moçambique), um moderno movimento nacionalista que encabeçou a guerra de libertação.

Para Isaacman, a “natureza do apelo, expressa em termos anticoloniais, e o alcance da aliança que este apelo tornou possível, sugerem que a rebelião de 1917 ocupou uma posição de transição entre as formas primitivas de resistência africana e as guerras de libertação de meados do século XX”. De maneira que “A revolta de 1917 constitui a culminação da longa tradição de resistência zambeziana e simultaneamente se torna precursora da recente luta de libertação”.²⁸²

Essa percepção longa, linear e indiscutível de tal temporalidade acaba dando lugar a expressões panfletárias, implicando o uso de adjetivos positivos para caracterizar os resistentes (como fez Ranger em citação acima, ao afirmar que as independências se inspiraram em um passado *heroico*).

Contudo, apesar do diálogo inevitável entre o pragmatismo político dos anos 1960, 1970 e 1980 de um lado e a teoria historiográfica de outro não se pode reduzir esta última à primeira. Henry Mwanzi é o autor que mais se esforça em demonstrar que o projeto da *HGA* não compactuaria com os usos e abusos do passado insurgente. Diz Mwanzi que os envolvidos nas lutas e movimentações políticas nacionalistas do pós-segunda guerra tendiam a “considerar-se herdeiros de uma longa tradição de combate, que remontava aos começos do século atual, se não a antes”. Tal ponto de vista, continua Mwanzi, “é uma tentativa de utilizar critérios do presente – de utilizá-los retroativamente – na interpretação dos acontecimentos do passado”.²⁸³ Em uma palavra: têm-se aqui a única posição explícita de crítica e denúncia a uma visão anacrônica da resistência.

Mesmo referenciando outros autores da *HGA*, Boahen em particular, Mwanzi mostra-se, pelo seu posicionamento, como uma espécie de ponto fora da curva. Trata-se do único autor que problematiza, de forma contundente, o suposto vínculo direto entre o nacionalismo africano do pós-segunda guerra e as ações de insubordinação datadas do início da invasão colonial. Sua crítica às elites africanas que encabeçaram as

²⁸² Allen Isaacman, *A tradição de resistência em Moçambique*, Porto, Afrontamento, 1979, pp. 288, 290.

²⁸³ Henry A. Mwanzi, “Iniciativas e resistência africanas na África oriental, 1880-1914” In Albert Adu Boahen, (Edit.), op. cit., pp. 167, 168.

independências vem cortante dentro da narrativa linear e homogênea que perpassa grande parte dos demais escritos da *HGA*.

Sua assertiva mostra-se, por isso, como um aviso. Buscar, por meio de uma perspectiva historiográfica, imune aos anacronismos da pragmática política, a mediação necessária entre dois momentos, que, se comportam claras diferenças conjunturais, possuem o mesmo vínculo causal: o colonialismo.

2.6.3. Tempo e Negação

Neste trabalho aceita-se, em parte, o ponto fundamental da argumentação desenvolvida na *HGA*, que se refere especificamente à existência de uma relação entre movimentos nacionalistas e oposições anticoloniais anteriores. Mas, atentando à ressalva de Mwanzi, não concordamos com os termos em que esta relação é posta. O regime de temporalidade que acompanha esta argumentação na *HGA* é incipiente para tratar a questão em toda a sua complexidade. Em resumo: rejeita-se aqui a teleologia implícita contida na argumentação dos autores da coleção, sejam tradicionalistas ou “marxistas”.

Nesse regime de temporalidade subsiste a ideia de finalidade do processo histórico. Por esta ótica as oposições coloniais desenvolvidas durante a expansão colonial só ganham plena importância histórica se vistas enquanto predecessoras de algo qualitativamente mais elaborado. Neste caso, o nacionalismo revolucionário. Ela existiu com determinada finalidade, para ser superada em detrimento de um fim específico e determinado por certo sentido da história.

Entretanto, como argumenta Lukács, o processo histórico “é causal, não teleológico, é múltiplo, nunca unilateral, simplesmente retilíneo, mas sempre uma tendência evolutiva desencadeada por interações e inter-relações reais de complexos sempre ativos”. Por este motivo as orientações que o curso dos acontecimentos parecem tomar “jamais podem, pois, ser avaliadas diretamente como progresso ou regressão”.²⁸⁴

Naturalmente que aconteceram modificações qualitativas quanto às formas de oposição anticolonial, tanto em seus meios de expressão discursivos, caráter de ação concreto e estratégias. Mas tais modificações devem ser entendidas como expressão de um todo processual.²⁸⁵

²⁸⁴ Gyorgy Lukács, *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, São Paulo, Boitempo, 2010, p. 70.

²⁸⁵ Idem, p. 112.

Não se trata, assim, de uma torrente que necessariamente deságua em um ponto pré-fixado: o nacionalismo revolucionário da modernidade política. Ao contrário, é mais um fluxo descontínuo de águas que se chocam entre si, interpenetrando-se. O colonialismo não é, desse modo, a causa suficiente para haver resistência. Mas sim a causa necessária para que haja este tipo de resistência que estamos discutindo.

A resistência, como bem definiu Alberto da Costa e Silva, desenvolve-se não em linha reta, mas sim como um “V” invertido. Ela chega ao cume durante a expansão colonial e, depois, já desce seguindo outra direção, quando das independências, grosso modo. Ela, a resistência, serviu tanto para monarcas defenderem as suas “bandeiras de vida”,²⁸⁶ na expressão de Costa e Silva, como para chefes de Estado da África independente defender a União africana e um Estado de tipo ocidental. A isto adicionamos que este “V” invertido, seja qual for linha dele que se analise, está alicerçado em um mesmo chão, o colonial.

Essa percepção nos leva a um entendimento melhor, para o caso do conceito de resistência na realidade africana, do que Lukács chamou de par categorial da continuidade e da descontinuidade. Segundo ele “não há nenhum *continuum* sem momentos de descontinuidade e nenhum momento de descontinuidade interrompe a continuidade de maneira absoluta e total”.²⁸⁷

Toda a questão reside em mapear, na realidade histórica concreta, a unidade fundamental que sintetiza determinada experiência histórica vivida que se desenvolve através de um mesmo processo causal cuja evolução não conhece um fim específico devido à descontinuidade que lhe é subjacente.

A resistência, encarada no meio desse complexo processual, produz sempre categorias de maneira plural e dotadas de constituição heterogênea.²⁸⁸ Essas categorias, ou “tipologias”, podem ser somente mapeadas na história concreta. Por este motivo, é empreendimento vão pensar em grandes esquemas abstratos para captar a lógica da resistência. As tipologias gerais – mesmo que assentes em categorias simples como “primária” e “secundária” – não dão conta dessa heterogeneidade.

A resistência deve ser vista, portanto, enquanto processo, como já argumentado em momento anterior. Mas cabe atentar para a natureza causal – e absolutamente não-

²⁸⁶ Alberto da Costa e Silva, entrevista.

²⁸⁷ Idem, p. 177.

²⁸⁸ Idem, p. 228.

teleológica – desse processo. Esteja esta teleologia implícita ou explicitada na argumentação historiográfica ao correr da *HGA*.

Em termos mais complexos, isto implica dizer que não faz sentido pensar nos movimentos nacionalistas enquanto herdeiros de um passado insubmisso contínuo e linear. Da mesma forma, não faz sentido a ideia de uma resistência “tradicional” que prepara o terreno para uma posterior “moderna”. Ambas – que em si constituem-se uma unidade dialética – descendem de um mesmo evento causador: o colonialismo. Ambas, portanto, descendem da mesma fonte: o colonizador que, em movimento contraditório-reflexivo cria o seu *duplo*: o colonizado. A contradição dessa afirmação é decorrente do caráter contraditório da história em sua concretude.

Talvez ninguém tenha expressado melhor essa complexa relação do que o músico da Costa do Marfim Seydou Koné, o Alpha Blondy: “Somos um *melting pot* cultural, mutantes culturais criados pelo Ocidente, seres desconcertantes. Vieram e nos disseram: ‘Vamos colonizá-los’. [...] na metade do caminho, mudam de opinião: ‘isto nos sai muito caro, sois independentes!’”. E conclui: “Sabes que está condenado a reconhecer-me, não podes chamar-me bastardo: sou o fruto da sua cultura. Agora sou projeção sua.”²⁸⁹

A afirmação do músico costa-marfinense nos leva a duas constatações importantes: 1) O sujeito da resistência, o colonizado, é um sujeito-efeito.²⁹⁰ Efeito da empreitada colonial, fruto dela ao mesmo tempo em que pode negá-la, e, quando se dá essa negação há resistência. Com isso ele, o colonizado, co-participa no processo de sua criação, bem como (re)cria, reflexivamente, a imagem do colonizador. 2) O colonialismo deve ser visto enquanto um sistema de articulação eclética. Esta articulação cria um mundo novo: a África propriamente dita, que não é outra coisa senão construção contemporânea.

A África é um continente heteronômico. Na antiguidade, gregos e romanos chamavam-na por Líbia ou Etiópia; durante o contato entre europeus e africanos, pela via atlântica, não era incomum referir-se a ela como Guiné; da mesma forma, árabes tinham-na por *Bilad al-sudan*, literalmente “o país dos negros”. Finalmente, África. Nome que se consolidou com a experiência comum partilhada recente que foi a

²⁸⁹ Alpha Blondy apud Jean-François Bayart, op. cit., pp. 54, 55. É bem verdade que em certa ótica a passagem de Alpha Blondy retira o agenciamento do sujeito africano. No entanto, naquilo que nos interessa ela é certa: o olhar reflexivo entre o colonizado e o colonizador.

²⁹⁰ Para usarmos os termos de Spivak que retornaremos de forma mais detalhada adiante.

colonização, nome que os habitantes desse continente adotaram. Portanto, um nome próprio conquistado, tomado do colonizador.

A dominação colonial implicou um processo de reestruturação radical complexa de costumes, práticas, configurações do imaginário e universos simbólicos, enfim, de uma miríade de *modus vivendi*, anteriores à colonização. Não se trata, neste caso, da “re-invenção” de um lugar. Ao contrário, trata-se, precisamente, de inventá-lo, ou, em melhores termos, construí-lo a partir dos contornos legados pelo colonizador, conquistá-lo. Definir a África nesses termos, como continente heteronômico, implica em enfatizar o ato criativo subversivo. Tal não implica em uma suposta perda de sua “africanidade”. Inversamente, ela é reforçada, pois foi o nome escolhido, conquistado, em meio à sua trajetória heteronômica.

No entanto, cabe observar, isso não nos leva a considerar a colonização uma faina pacífica ou benéfica. A relação colonial é, estamos cientes, realizada em condições desiguais de exploração, subordinação por um lado, e resistência por outro. A articulação eclética, longe de ser empresa fácil, implica antes uma ruptura dolorosa com o passado, com a identidade que recobria os tempos pré-coloniais, os tempos em que aquela terra possuía seus outros nomes. Sendo cada um desses nomes indicativo de uma riqueza e complexidade tributária de períodos históricos passados próprios com suas dinâmicas intrínsecas, longe, portanto, de qualquer metafísica baseada em um suposto “grau de família”.

Por seu turno, os autores da *HGA*, comprometidos que estavam, em sua maioria, com a agenda política pan-africana, determinaram o passado a partir do presente. O que acontece é uma limitação do passado em relação ao presente. O juízo pode ser resumido na seguinte sentença: “os heróis da resistência são os heróis das novas nações africanas”.²⁹¹ A presença do espelhamento entre o passado e o presente é perceptível. Afinal, a causa pela qual os soberanos pré-coloniais se bateram “resta viva no espírito de seus descendentes”, para lembrarmos esta valiosa citação de Boahen. Mas que causa resta viva? A manutenção da soberania de entidades políticas que, em muitos casos, os africanos sequer vivenciaram, pois não eram sequer nascidos? Ou a construção de um Estado-nacional que estes antepassados nunca presenciaram, pois já estavam mortos?

²⁹¹ Michael Crowder, *West African resistance*, New York, Africana Publishing Corporation, 1971, p.3. Não por acaso, Crowder tanto compõe o volume VII da obra quanto, também, é um dos autores mais citados nos artigos deste volume.

O fato é que a dor da perda da soberania é retratada, por certo, na *HGA*. Mas os autores não problematizaram suficientemente que é a partir dessa perda que a própria África nasce. A dor, nesse caso não é só de perda de algo, de mutilação, de fim. É dor de início, de parto, como notou Hamidou Kane.²⁹² Podemos mesmo inverter Beckett e dizer que, neste caso, não só “O fim está no começo e no entanto continua-se”,²⁹³ mas que, o começo está no fim e continua-se. A ruptura deste começo é mais profunda do que os historiadores estavam dispostos a aceitar ao apelarem para um “grau de família” intrínseco à realidade africana e para a existência de uma mesma “causa” – enquanto intento político – entre os velhos soberanos destronados e as atuais gerações de africanos.

Não enxergam na África uma construção presente, mas uma realidade pretérita estática. A formação e os elementos centrais do discurso historiográfico expressam, portanto, o estabelecimento conceitual de um território. Esse discurso estava intimamente coadunado com uma corrente política específica, e a política funciona, neste caso, como um “espelho em que a sociedade se olha, tomando consciência de si mesma”.²⁹⁴ O problemático não é a articulação da escrita da história com a instância do político, mas sim o fato de ela, a historiografia, assimilar, quase sempre sem maiores mediações, a retórica política nacionalista pan-africana. Oblitera-se, assim, a riqueza heteronímica do chão africano, os outros reflexos que poderiam haver no espelho, o estabelecimento conceitual do território pode se dar de outra forma, mais plural, onde todos os nomes sejam pronunciados.

Poder-se-ia apelar para a velha retórica croceana e admitir que “toda história é história contemporânea” para aceitar e concordar com o tom discursivo da *HGA*.²⁹⁵ O que seria simplismo. Esta máxima somente reforçaria o subjacente caráter teleológico que norteia o conceito da resistência na *HGA*. Visto que parte-se da premissa segundo a qual “os sucessivos pensamentos do passado formam uma cadeia compreensível que conduz até, e alcança seu ponto culminante, no presente”. O historiador seria desta feita, o “porta-voz da última vontade da história”, neste caso o nacionalismo pan-africano. O momento presente seria, portanto, uma totalidade autossuficiente.²⁹⁶

²⁹² Cheikh Hamidou Kane, *Aventura ambígua*, São Paulo, Ática, 1984, p. 44.

²⁹³ Samuel Beckett, *Fim de Partida*, São Paulo, Cosac Naify, 2010.

²⁹⁴ Paulos Milkias; Getachew Metaferia, “Introduction” In ____; ____; (Edits.), *The Battle of Adwa. Reflections on Ethiopia’s historic victory against European colonialism*, Nova York, Algora, 2005, p. 6.

²⁹⁵ Benedetto Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Gius. Laterza & Figli, 1920, p. 4.

²⁹⁶ Siegfried Kracauer, op. cit., p. 104.

Entretanto, conforme argumenta Kracauer, se aceitarmos a premissa razoável que o contexto histórico-social do historiador não é autossuficiente, mas, ao contrário, “um frágil composto de iniciativas em permanente fluxo” a suposição de que tal contexto modela unilateralmente e de forma última a mente do historiador tem pouco sentido.²⁹⁷

Como acontece com os grandes artistas e pensadores, os historiadores são, mais uma vez nas palavras de Kracauer, “monstruosidades biológicas” que engendram o tempo que os engendrou. Eles pertencem ao seu período tanto quando ao passado. Havendo, portanto, um fluxo que não aceita a linearidade e tampouco a dependência para com o momento presente, visto que este mesmo não se encerra em si.

A orientação para o tempo presente – tendo sua importância e acontecendo, de fato – não é, todavia, uma exigência metodológica.²⁹⁸ Não deve, portanto, ser justificada enquanto imperativo teórico-metodológico. Trata-se, enfim, de não reduzir o tempo à dimensão *Cronos*.

O mito é conhecido: Cronos, o poderoso titã, é filho de Urano e Gaia. Manteve matrimônio com sua irmã Reia, que lhe deu seis filhos, os deuses olímpicos originários: Héstita, Deméter, Hera, Hades, Poseidon e, por fim, Zeus. Cronos engolia cada filho a partir do seu nascimento. Zeus, com a ajuda de Reia, sua mãe, escapa, vinga e liberta os irmãos. A cronologia, que tem o titã Cronos em sua raiz, compreende tão somente a dimensão sucessiva do tempo, seu caráter mais limitado.

Posta numa temporalidade cronológica a resistência apresenta-se tal qual o mito. Cada iniciativa de insubmissão é engolida pelo titã colonial até que, finalmente, a modernidade chega ao fenômeno e as lutas nacionalistas vencedoras vingam retroativamente os seus parentes – vistos como irmãos ou pais – engolidos anteriormente. A historiografia legitima essa lógica através de marcos cronológicos mais ou menos definidos, postos em termos de “era clássica da resistência”, “resistência primária”, “resistência secundária” e assim por diante. Feitas estas considerações passemos pra um segundo ponto importante: a negatividade implicada na resistência.

A resistência, ao mesmo tempo em que é desencadeada pelo fato colonial também o nega. Trata-se, precisamente, de um fenômeno que se alimenta da negação. Em termos diretos, se um colonizado escolhe resistir ele acaba se afirmando e negando o que encara como invasor.

²⁹⁷ Idem, p. 107.

²⁹⁸ Idem, p. 109.

Por exemplo, quando o soberano Behanzin afirmou, de maneira irredutível, que “O rei do Daomé *não* dá o seu país a ninguém!”,²⁹⁹ ele estava empreendendo uma negação à conquista ao mesmo tempo em que afirmava algo: sua soberania. Essa proposição corresponde a uma realidade de tipo negativo: o colonialismo existe, mas não deve existir. Isto é, faz-se necessária uma atividade social para torná-lo não-existente.³⁰⁰ Neste caso, tal atividade é a resistência.³⁰¹

Foi afirmado anteriormente que é tarefa vã pensar em esquemas abstratos para erigir tipologias para a resistência. Todavia estamos diante de algo muito maior do que uma negação teórica. Não estamos construindo abstratamente uma ideia da resistência. Ao contrário, estamos constatando que, no plano da práxis concreta do fenômeno, ele tem a forma de negação.

Essas duas constatações – a da resistência enquanto fenômeno imerso a um regime de temporalidade causal e a do seu caráter negativo - nos levam a pôr a questão nos termos de Gayatri Spivak. O agente implicado na resistência é, por conta da natureza causal do fenômeno em que está inserido, um sujeito-efeito. Ele é efeito do discurso dominante ao mesmo tempo em que o nega.³⁰² Não há espaço aqui para esquemas mais ou menos cronológicos de sucessão temporal. Pois a natureza do fenômeno e do sujeito que nele toma parte é sempre determinada por um mesmo bloco histórico, o da dominação colonial.

Toda ideia de herança e de filiação entre “dois momentos da resistência”, posta na esteira linear, está, portanto, fadada a entrar em discussões acerca do início de uma etapa e esgotamento da anterior. Ficando cativa, sempre, daquela que se apresenta como a mais nova feição da “longa tradição” da resistência anticolonial. Assim como, por exemplo, a própria HGA ficou cativa de certos elementos discursivos do nacionalismo pan-africano. Sendo refém, com efeito, de uma teleologia petrificante.

2.6.4. A ideia e o fenômeno

O grande perigo de colocar a resistência dentro de um regime temporal teleológico é o de convertê-la em uma “ideia”. Ou, melhor dizendo, fazer da sua evolução processual o desenvolvimento de uma ideia direcionada para determinado fim.

²⁹⁹ Conforme citado em Joseph Ki-Zerbo, *História da África Negra. Vol. II*, op. cit., p. III. Grifos nossos.

³⁰⁰ Gyorgy Lukács, *Para uma ontologia do ser social. Vol. I*, São Paulo, Boitempo, p. 219.

³⁰¹ Cabe não confundir essa postura com a abordagem tradicionalista. Nossa ênfase é a enunciação em si, que possui forma negativa, e não quem a pronuncia, isto é um soberano de linhagem.

³⁰² Gayatri Chakravorty Spivak, *Pode o subalterno falar?*, Belo Horizonte, Editora UFMG, p. 25.

Inversamente, enquanto conceito, a resistência deve permanecer categoria estruturante da explicação do fenômeno sem, necessariamente, aceitar que ela, por si própria, alcance o real “em toda a sua concretude e complexidade”.³⁰³

A respeito disso nos colocamos na esteira de Mangabeira Unger, para quem a história “não é o desdobramento de uma ideia nem o aperfeiçoamento de uma máquina. É luta aberta, sinistra, que atinge nível que os mais influentes modelos de teoria e ciências sociais não conseguiram reconhecer”.³⁰⁴

A resistência, conforme encarada pela historiografia que compõe a *HGA* – ou pela maior parte dela –, assemelha-se muito, no plano argumentativo, ao desdobramento de uma ideia, advindo daí seu caráter teleológico, ou ao “aperfeiçoamento de uma máquina” que com as peças advindas da “modernidade” passaria a funcionar de maneira cada vez mais satisfatória. Trata-se aqui, em termos epistemológicos e historiográficos, de uma necessidade falsa.³⁰⁵

A resistência, encarada enquanto desenvolvimento de uma “ideia” perde justamente seu diferencial epistemológico: o de expressar a luta aberta, sinistra, que acontece no todo social.

Aceitamos, portanto, que nenhuma ideia consegue alcançar o real em sua completude, mas não é preciso, necessariamente, rejeitar de antemão as tentativas de explicação geral por meio de conceitos estruturantes para a sociedade e a história.³⁰⁶ A questão central é que tais conceitos estejam atrelados com os fenômenos que os digam respeito, ao mesmo tempo em que sirvam de laço para uma experiência conjunta. “Resistência” é um exemplo neste sentido. Se a resistência pode ser considerada uma “ideia” ela não deve ter caráter teleológico. Pertenceria, antes, à classe de ideias que Kracauer designou como “ideias históricas”.

Segundo o pensador alemão, as ideias históricas são generalizações na medida em que derivam e remontam a um “núcleo duro de dados descobertos”. Contudo, em

³⁰³ Luís de Gusmão, *O fetichismo do conceito. Limites do conhecimento teórico na investigação social*, São Paulo, Topbooks, 2012. Gusmão repete exaustivamente que a atenção do pesquisador deve voltar-se para “o real em toda a sua concretude e complexidade”. Cabe observar, porém, que a tese de Gusmão é aqui aceita com ressalvas. Partilhamos com ele a premissa de que a investigação histórica deve basear-se no vocabulário corrente sem ambicionar rupturas epistemológicas profundas com o “universo mental do homem comum”. Rejeitamos, no entanto, o tom que reveste seu argumento quando se verte em um elogio irrestrito e acrítico a qualquer trabalho ateuico. A falta completa de teoria pode ser, em casos específicos, tão danosa quanto o fetichismo denunciado por Gusmão. Apresentando-se enquanto visão imparcial pode esconder relevos ideológicos. Relevos estes que podem ser mais bem reconhecidos através de uma crítica teórica.

³⁰⁴ Roberto Mangabeira Unger, *Necessidades falsas*, São Paulo, Boitempo, 2005, p. 16.

³⁰⁵ Idem, *Ibidem*.

³⁰⁶ Idem, *Ibidem*.

simultâneo, devem-se considerar estas “ideias” enquanto fruto de uma acertada intuição que vai além das generalizações porque leva a conotações e significados que não se encontravam, originalmente, no material analisado.³⁰⁷

Com efeito, a ideia de resistência – como toda ideia histórica – é ao mesmo tempo “correta” e “errônea”, visto que seu grau de validade dependerá exclusivamente de sua fidelidade com a evidência disponível em cada caso específico de oposição anticolonial. A significação duradoura que ganha a ideia de resistência relaciona-se a essa capacidade de conectar o particular com o geral.³⁰⁸

A ideia de um conceito de resistência é um ponto nodal na prática historiográfica, visto que põe a dialogar o concreto e o abstrato. Assim o é desde que esta ideia não possua conotações teleológicas que abstraíam do próprio fenômeno em sua concretude e complexidade, vendo-o só como etapa a ser vencida num fluxo temporal determinado. Podemos falar de uma “ideia de resistência” que assuma somente a natureza processual-causal, que não seja teleologicamente condicionada.

³⁰⁷ Siegfried Kracauer, *op. cit.*, p. 135.

³⁰⁸ *Idem*, p. 137.

CAPÍTULO III

O CONCEITO - PARTE II Resistência e Libertação Nacional

[...] os descendentes de ambos em suas relações com os fantasmas uns dos outros, tendo entre eles o fantasma do velho sangue derramado e o velho horror e o ódio e o medo.

William Faulkner, *Luz em agosto*.³⁰⁹

3.1. Introdução

Apesar de descenderem de uma fonte comum - cujo norte aponta para Petersburgo -³¹⁰ William Faulkner e Kenzaburo Oe possuem uma diferença capital: a presença da redenção. Em ambos o passado é um peso que faz o indivíduo cindir. Em Oe, no entanto, há espaço para um evento redentor que vem aliviar este fardo.

Em *O Grito Silencioso*,³¹¹ Oe narra a trajetória de Mitsu. Em meados do século XIX um antepassado do personagem liderou uma revolta que marcou decisivamente o povoado que a família habitava. Gerações depois, Mitsu tem dificuldade em administrar essa memória familiar. Sujeito estranhado, não consegue se encaixar no tempo pretérito e tampouco no presente. Curiosamente, encontra sua redenção rumando para a África.

Tal encruzilhada histórica e existencial é em muito semelhante àquela experimentada pelos próprios africanos do pós-expansão colonial. A questão de fundo é: como olhar para o passado. Quase sempre ele será um capital simbólico familiar a ser revestido por um tecido político. “Resistência” torna-se, também, descendência, e vem redimir o presente espoliado. Em seu último volume a *HGA* estará focada, dessa forma, na libertação nacional, tida como herdeira de uma “tradição de resistência”.

Alguns indivíduos, no entanto, chegaram a crises pessoais por não saber onde se encaixar. Perguntava-se um jovem africano às vésperas de organizar seu exército de libertação nacional: “Era [eu] finalmente um literato inconsequente, um visionário ou um assimilado político, condenado à solidão?”.³¹²

³⁰⁹ William Faulkner, *Luz em agosto*, São Paulo, Cosac Naify, 2007, p. 43.

³¹⁰ Para remetermos à alcunha criada por Coetzee para designar Dostoiévski. J. M. Coetzee, *O mestre de Petersburgo*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

³¹¹ Kenzaburo Oe, *O Grito Silencioso*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1983.

³¹² Manuel dos Santos Lima, *As Lágrimas e o Vento*, Lisboa, África Editora, 1975, p. 101. Lima foi fundador e primeiro comandante em chefe do Exército Popular de Libertação de Angola (EPLA), que formou a base do que mais tarde viriam a ser a FAPLA, Forças Armadas Populares de Libertação de Angola, braço armado do Movimento Popular de Libertação de Angola – MPLA. O romance de Lima é assumidamente autobiográfico sendo o personagem que se indaga a expressão do próprio autor.

3.2. Do protesto à resistência

3.2.1. Poder e protesto na África

O volume VIII da *HGA* é organizado pelo cientista político queniano Ali Mazrui. Na altura em que este último tomo era publicado, 1993, Mazrui já se encontrava entre os veteranos em temas da “resistência” e do “nacionalismo” africano. Possuindo, inclusive, uma obra que antecedeu a *HGA* e que, seguramente, deve ser considerada como um dos marcos fundadores do conceito de resistência. Dessa forma, antes de adentrar no volume específico da *HGA* - e, conseqüentemente, nas discussões acerca da resistência enquanto herança ou descendência - cabe uma análise desta primeira fase produtiva de Mazrui.

Figurando-se como um dos mais importantes ensaios gerais para a *HGA*, a coletânea *Protest and Power in Black Africa* (1970) além de contar com a coordenação de Mazrui, trazia textos assinados pela vanguarda historiográfica especializada nos temas da insubmissão africana. Assinam os capítulos nomes como Yves Person, Michael Crowder e Douglas Wheeler. Todos os autores que compuseram esta obra viriam a ser, posteriormente, quando não diretamente incluídos, recorrentemente citados no volume VIII da *HGA*.

Enquanto editor Ali Mazrui optou por dividir o conteúdo de *Protest and Power in Black Africa* nos seguintes tópicos: 1) Resistência à conquista; 2) Rebeliões localizadas contra leis estrangeiras; 3) Oposição religiosa; 4) Emergência de política partidária; 5) Oposição econômica; 6) Expressões literárias do descontentamento e, por fim, 7) Revoluções e aspectos diplomáticos da África pós-independência.

É notável que “resistência” apareça como um dos aspectos a serem abordados e não como o alicerce conceitual que entrelaçaria as diferentes temáticas. Assim acontece, pois Mazrui elegeu, neste momento, o “protesto” para nomear a oposição africana ao colonialismo. Em termos teóricos trata-se do mesmo “conceito”, isto é, do mesmo significado epistemológico profundo, mas envolto em outra malha vocabular.

Fazendo uso, portanto, do “protesto” enquanto categoria estruturante, Mazrui argumenta que é preciso dividir os movimentos de protesto africano em quatro categorias. Sendo estas, respectivamente: protestos pela conservação; pela restauração; de caráter transformador e, finalmente, protestos de censura corretiva.³¹³

³¹³ Ali A. Mazrui, “Postlude: Toward a theory of protest” In ____; Robert I. Rotberg, (Edits.), *Protest and Power in Black Africa*, New York, Oxford University Press, 1970, p. 1185.

Os “protestos pela conservação” estariam vinculados a uma sensação de ameaça que seus participantes nutririam frente a um perigo externo. Este fenômeno seria, essencialmente, uma reação; um ato pela defesa de um sistema de valores comuns a determinado grupo. Já os “protestos pela restauração” aconteceriam quando o estado de coisas já tivesse tombado, vencido pelo inimigo externo. Os que encabeçassem este tipo de protesto lutariam, nostalgicamente, para fazer o relógio da história retornar seus ponteiros.³¹⁴

Em contrapartida, os “protestos de transformação” seriam manifestações de uma insatisfação profunda com o sistema de valores existentes, ou com o modo como se organizam as relações do que Mazrui chamou de “sistema de penalidades e recompensas de determinado grupo”.³¹⁵ O que moveria este tipo de manifestação seria o ímpeto a uma mudança social radical. Enquanto os dois tipos anteriores - o de “conservação” e o de “restauração” - estariam com os olhos voltados para o passado, esta outra categoria voltaria sua íris para o futuro.

A última categoria, os denominados “protestos de censura corretiva”, não estaria relacionada com a manutenção de um sistema de valores, ou contra o modo como são organizadas as penalidades e recompensas de dado grupo. Ao invés disso, seria uma iniciativa “*ad hoc*” [*sic*] demandada para modificar aspectos específicos do conjunto do sistema opressor. Apesar da forma como esta última categoria é nomeada, Mazrui adverte que todas as anteriores também guardariam em si uma dose de “censura” ou de “correção” relativamente às sociedades em que se inserem.³¹⁶

Para o intelectual queniano, a África ofereceria um material particularmente rico para analisar as diferentes funções do protesto em situações sociais diversas e em momentos diferentes do desenvolvimento histórico. Fazendo-se notar na história do continente toda a tipologia por ele sugerida.

Esta rica matéria-prima que a África disponibilizaria seria resultado, para Mazrui, de transformações sociais engendradas em um lapso de tempo relativamente curto.³¹⁷ O autor fala de um espaço de cem anos. Escrevendo ele no ano de 1970 estaria

³¹⁴ Idem, Ibidem.

³¹⁵ Idem, Ibidem. Literalmente: “system of rewards and penalties”.

³¹⁶ Idem, Ibidem.

³¹⁷ Idem, p. 1186.

se referindo, precisamente, ao início da expansão colonial até o momento das lutas de libertação nacional.³¹⁸

Considerando estas transformações radicais ocorridas de maneira acelerada, Mazrui assegura que o fator “protesto” pode ser encarado como um dos indicativos da mudança que leva da “tradição” à “modernidade”.

“Sociedades tradicionais” estariam, argumenta o autor, quase invariavelmente, determinadas a preocuparem-se com problemas de conservação social e moral. Isto porque “tradição” é definida por Mazrui como sendo a aceitação daquilo que é “santificado pelo tempo”. Desse modo, as formas mais importantes de protesto em ditas “sociedades tradicionais” seriam aquelas que prezassem pela conservação ou pela censura corretiva.³¹⁹

O argumento prossegue afirmando que na África o compromisso com o passado - perceptível em sociedades com um profundo senso do que ele chamou por “lealdade ancestral” - resultaria em uma minimização de ações com caráter reformista. O autor esclarece que isso não implicaria que essas mesmas sociedades desconhecessem a mudança ou a transformação. Admiti-lo seria retroceder à mitologia colonial. Entretanto, ele diferencia a “mudança” da “reforma”.³²⁰

A “mudança” diria respeito àquilo que é inconsciente, a algo que os membros de um grupo podem estar fazendo sem necessariamente estarem cientes ou mesmo quererem. É um movimento automatizado. Já a “reforma” implicaria compromisso com uma transformação conscientemente direcionada a algo específico. Desta feita, a distinção entre a “tradição” e a “modernidade” seria, fundamentalmente, o deslocamento que leva da resignação automatizada da “mudança” à consciência da “reforma”.³²¹

Resignação, na teoria de Mazrui, não seria, necessariamente, uma percepção fatalista da realidade. Mas, tão somente, um senso de aceitação profunda do passado como fator que atribui legitimidade ao presente. A “modernidade” aconteceria quando esse espírito de resignação sucumbe frente ao de reforma social.³²²

³¹⁸ Lembre-se que por esta altura ainda se desenrolavam as guerras de libertação em Angola, Moçambique e Guiné-Bissau. Mazrui, inclusive, oferece a coletânea a Eduardo Mondlane, líder nacionalista moçambicano recentemente assassinado. Mondlane também foi professor universitário nos Estados Unidos, assim como Mazrui.

³¹⁹ Idem, Ibidem.

³²⁰ Idem, Ibidem.

³²¹ Idem, Ibidem.

³²² Idem, Ibidem, p. 1187.

Nesse sistema, o “protesto” seria um mecanismo necessário para a transição entre, por um lado, o mundo da aceitação e da conservação e, por outro, o mundo da reforma e do desenvolvimento. O fenômeno seria significativo porque testaria a elasticidade de determinada estrutura social. Igualmente, mais do que expressar um ponto de vista individual, ele seria o vetor de um imperativo ético compartilhado por grupos inteiros.³²³

Nas relações sociais conflituosas que engendram o fenômeno do protesto – ou que foram engendradas por ele – a situação pode chegar, eventualmente, a extremos, de maneira que tudo o que é trocado entre aqueles que protestam e o seu alvo é a violência. Nesse caso, segundo Mazrui, o protesto perderia a função de indicador discursivo, e a própria sobrevivência de todo o sistema de resolução de conflitos poderia estar em jogo. A total inflexibilidade das partes pode desembocar em uma revolução radical.³²⁴

Segundo o intelectual queniano, de maneira irresistível o protesto africano assumiu caráter conservador quando do primeiro contato entre a África e as culturas estrangeiras. Os chamados “movimentos de resistência primária” teriam sido, assim, sintomas do protesto pela conservação.³²⁵ Posteriormente, já com o *status quo* colonial estabelecido, os movimentos religiosos iriam animar a nostalgia do passado. Fosse essa imagem do passado real ou imaginária. Seriam, portanto, protestos pela restauração.³²⁶

O que subjaz a essa discussão levantada por Mazrui é o problema da determinação da “consciência social” ou “política” dos movimentos africanos de protesto. Para ele essa determinação toca em pontos semelhantes àqueles abordados por correntes do marxismo.

Nestas correntes de pensamento, afirma o intelectual queniano, o que primeiramente diz respeito à “classe desprivilegiada” é o fato de ela ser consciente de si enquanto classe. Em segundo lugar, se esta classe encontra-se consciente daquilo que deve ser alvo de seu protesto. Em terceiro lugar, como ela pode reverter o estado de coisas que lhes era desfavorável.

Em diálogo com o marxismo Mazrui afirma que o primeiro fato refere-se à autoconsciência de grupo; o segundo à queixa coletiva; e o terceiro à aspiração revolucionária popular. Dessa forma, estes “três níveis de consciência” encontrados na

³²³ Idem, Ibidem.

³²⁴ Idem, Ibidem.

³²⁵ Sobre a noção de “resistência primária” ver capítulo II deste trabalho.

³²⁶ Idem, Ibidem, p. 1189.

teoria marxista seriam, também, perceptíveis no desenvolvimento da consciência política africana.³²⁷

Remontando à clássica tipologia de Terence Ranger, Mazrui argumenta que caso a “resistência primária” tenha sido um indicativo de perturbação da fé no mundo que se despedaçava, a “resistência secundária” teria sido, em muitos casos, um sinal do “despertar das consciências”. Poder-se-ia distinguir, desse modo, níveis de consciência e atuação política diferenciados. A estes níveis Mazrui denominou de “consciência política africana”; “consciência nacional africana” e “nacionalismo africano”.³²⁸

Nas definições sugeridas por Mazrui a “consciência política africana” estaria vinculada ao advento da modernidade em África. Seria decorrência de uma queixa comum derivada de um pano-de-fundo de humilhação e desigualdade. Essa consciência ter-se-ia tornado uma “consciência nacional africana” quando as razões dessas queixas tornavam-se comuns e partilhadas.³²⁹

Já o “nacionalismo africano” estaria vinculado às reações também compartilhadas. Subjacente a este nacionalismo haveria uma “consciência negra nacional”. Ela adviria da percepção de que o Estado colonial já não era praticável e que alternativas seriam possíveis. Nesse processo, em determinado momento, a política de reivindicações se transforma em uma força mais positiva. A “Política” passa, enfim, a ser definida como expressão das aspirações nacionais.³³⁰

Sendo o nacionalismo africano o nível de consciência mais elevado para Mazrui ele seria, por certo, o *protesto político*, por definição. Quando as ambições do grupo que encabeça as reivindicações se convertem em aspirações estritamente políticas haveria uma inflexão no fenômeno. Assim acontece porque Mazrui está envolvido com a integração continental impulsionada pelo nacionalismo pan-africano com vias a construir a “Nova África”. Desse modo, o protesto, em si, seria um importante instrumento no processo de modernização do continente que irromperia nessa “nova África”.³³¹

A construção dos novos Estados africanos – que começavam na altura em que Mazrui publica seu estudo a formar o novo continente – viria acompanhada de ações que incentivavam a coletivização dos meios de produção. Algo que geraria, para

³²⁷ Idem, p. 1190.

³²⁸ Idem, Ibidem.

³²⁹ Idem, Ibidem, p. 1191.

³³⁰ Idem, Ibidem.

³³¹ Idem, p. 1194.

Mazrui, empatia coletiva ao mesmo tempo em que nacionalizaria o protesto. Sentimentos como raiva e orgulho ferido, sendo coletivamente compartilhados, seriam canalizados para e pelo Estado, de maneira a consolidar a nação através da retórica do protesto.³³²

Dessa forma, a integração nacional é parte constituinte do processo de modernização africano de maneira que o protesto, tornado atributo do Estado-nação, desempenharia um papel relevante para superar a “tradição”. Entretanto, a função do protesto não se limitaria à de gradiente modernizador ou integrador. Ele serviria, também, como depósito de experiências, o que permitiria a um novo sistema social – a África independente - dilatar sua capacidade de mudança.³³³

Em suma: o protesto seria, para Mazrui, um fenômeno social de amplas implicações que só poderia ser corretamente apreendido com sólidos estudos de caso e uma percepção teórica que atentasse para o seu alcance global no que diz respeito ao caso africano.³³⁴ Percebe-se que, dentro das implicações desse sistema teórico, a consolidação do Estado-nação - através da ênfase no caráter político do fenômeno do protesto – é o aspecto principal.

Neste ponto cabe lembrar que a área de formação de Mazrui é a ciência política. Mesmo quando se atém a realizar análises de contextos históricos precisos em sua investigação, o autor sempre o faz a partir do terreno da teoria política. Por este motivo, a política em Mazrui remete sempre à conflitualidade.³³⁵ Em termos de teoria política os conflitos podem ter caráter agonístico ou antagonístico.³³⁶ Este último é o tipo que interessa ao autor queniano.

Verifica-se que a definição do fenômeno da política é feita a partir de conflitos entre os homens ou entre grupos sociais. Tais conflitos são diferenciados um dos outros, na tese de Mazrui, de acordo com suas características intrínsecas: intensidade, agenda, níveis de consciência, e assim por diante. A ênfase no conflito é tanta que chega a lembrar a relação “amigo-inimigo” proposta por Carl Schmitt e ampliada por Julien Freund como forma de definir o fenômeno político.³³⁷

³³² Idem, *Ibidem*.

³³³ Idem, p. 1195.

³³⁴ Idem, *Ibidem*, 1196.

³³⁵ O mesmo vale para toda a historiografia que se ateve, neste momento, aos temas relativos à insubordinação africana ao colonialismo.

³³⁶ Norberto Bobbio, *Teoria Geral da Política*, Rio de Janeiro, Elsevier, 2000, pp. 170, 171.

³³⁷ Idem, *Ibidem*.

O que diferencia bastante a teoria do protesto de Mazrui da conceituação da política de Schmitt e Freund é o fato de estes últimos pensarem “o conflito” como sendo, essencialmente, a guerra. A ênfase nesse caso recai sobre o uso da força. Já nas categorias de protesto do autor queniano o uso explícito da força, ou a violência de maneira mais geral, é somente uma das formas – a mais inflexiva, por certo – em que o conflito pode chegar.

Outra diferença importante é que Mazrui escreve sua teoria pensando em um contexto de mudança social: a libertação africana. Colocando-se, dessa forma, na fronteira daquilo que Gramsci designou como sendo o “cientista da política” – aquele que se move dentro da realidade efetiva – e o “político em ato” – aquele que toma a realidade efetiva e procura transformá-la.³³⁸

Tal caráter transformador é o que leva Mazrui a comparar a situação africana com os problemas teóricos do marxismo. Corrente de pensamento que tem na transformação social o seu mote principal. Afinal, para os que se colocam na esteira de Marx, caberia não somente interpretar o mundo. Mas, também, transformá-lo.

A ênfase na dimensão política do fenômeno da insubmissão africana ao colonialismo persistiria na obra posterior de Mazrui. A modernização da oposição anticolonial faria dela algo cada vez mais politizado, mais “consciente”, melhor direcionado. Sintomaticamente, o capítulo mais importante de todo o volume VIII da *HGA* se intitula *Procurai primeiramente o reino político*.

3.2.2. Rumo ao reino do político

Anos depois de desenvolver sua teoria do protesto Ali Mazrui, agora editor do volume VIII da *HGA*, parece realizar uma mudança tanto no seu vocabulário analítico quanto nas categorias dele advindas. Parece ser menos um fenômeno de ruptura com sua obra anterior e mais um processo de acréscimo ao seu modelo geral.

Atestando a continuidade com o primeiro trabalho o autor começa por repetir as palavras daquele que, ao que parece, é seu inspirador: “Procurai primeiramente o reino político e todo o restante vos será dado em suplemento”, sentenciou o ganense Kwame Nkrumah, líder político e teórico das independências africanas.³³⁹

³³⁸ Antonio Gramsci, *Quaderni del Carcere*, Turino, Einaudi, 1977, p. 1577.

³³⁹ Kwame N’Krumah apud Ali A. Mazrui, “Procurai primeiramente o reino político...” In ____; C. Wondji (Edits.), *História Geral da África. Vol. VIII*, São Paulo: Cortez, 2012, pp. 126.

Segundo Mazrui, Nkrumah estaria convencido que a independência política era o primeiro passo a ser dado na projeção de um futuro melhor para o continente. A declaração derivaria “da ideia de primazia do político nos assuntos humanos”. Algo que afastaria o pensador ganense do “determinismo econômico”. Dessa forma, conclui Mazrui, “fosse um marxista por completo, Kwame Nkrumah teria proclamado ‘Procurai primeiramente o reino econômico e todo o restante vos será dado em suplemento’”.³⁴⁰

Mazrui assume e faz uso de N’Krumah enquanto referência intelectual. A busca pelo reino do político deve ser entendida, nesse contexto, enquanto a busca, então recém-iniciada, da construção do Estado-nacional em África, algo representado logo na capa deste volume da *HGA*.



Na imagem, usada como capa da edição original da obra, é possível ver o corredor representando o africano – no singular – cumprindo seu percurso. Em sua mão, a bandeira do continente. Ao seu lado, as bandeiras nacionais. À esquerda, os líderes políticos que encabeçaram as independências, ilustrados como ramos ou frutos de uma mesma árvore. O corredor se aproxima do reino do político. Ele é a representação singular do plural formado pelos políticos a seu lado. A bandeira que carrega, do mesmo modo, indica unidade africana dentro, e a partir de, um recorte nacional. O tom teleológico-linear anteriormente discutido não se faz ausente. O maratonista tem uma meta, um fim. Para alcançá-lo, conta com a proteção dos olhares solidários dos chefes de Estado africanos.

³⁴⁰ Ali A. Mazrui, op. cit., Idem, Ibidem.

Além do tom teleológico – a ser posteriormente discutido -, há na expressão de Mazrui um equívoco precisa ser problematizado. O problema reside na afirmação segundo a qual o líder ganense Kwame Nkrumah não seria um “marxista por completo”,³⁴¹ dada a sua rejeição ao determinismo econômico e à ênfase do domínio político na luta pela independência.

O marxismo com o qual Nkrumah se identificava – e, com ele, boa parte dos demais líderes e teóricos africanos daquele período – estava vinculado à vertente leninista que, originalmente, recusava o que chamava de economicismo vulgarizante e propunha a ênfase na dimensão política da luta de classes. O próprio Lênin afirmou, categoricamente, que “A política não pode deixar de ter a primazia sobre a economia. Pensar o contrário é esquecer o *abc* do marxismo”.³⁴²

Este raciocínio encontraria seu nível mais sofisticado na obra de Gramsci que, na esteira de Lênin, afirmou que as outras correntes filosóficas – além do marxismo – deveriam ser analisadas em termos de seus conteúdos políticos, sendo, por conseguinte, o conflito pela hegemonia uma luta que se desenrola no terreno político.³⁴³ Logo, se admitíssemos a validade do raciocínio de Mazrui para o caso de Nkrumah teríamos de estendê-lo a Gramsci e Lênin. Operação, no mínimo, problemática.

Toda contradição da afirmação de Mazrui reside no adjetivo “completo”. Se existe um “marxismo completo” deve haver, por conseguinte, um marxismo *incompleto*. Algo que, ao que parece, faz menos sentido do que pensar em termos de um “marxismo não-dogmático” ou, nesse contexto, tão somente “leninista”.

Será justamente o marxismo-leninismo, coadunado ao contexto de libertação do continente africano, que irá revestir as independências de originalidade teórica. Conceitos como o de “neocolonialismo”, de Nkrumah, ou *Uhuru na Ujamaa*, do tanzaniano Julius Nyerere, só podem ser corretamente apreendidos nessa associação.³⁴⁴

³⁴¹ Conforme o original: “Had Nkrumah been a thorough-going Marxist he would have been tempted to proclaim ‘Seek ye first the *economic* kingdom – and all else will be added unto it’” Ali A. Mazrui, “Seek ye first the political kingdom” In ____; C. Wondji, *General History of African. Vol. VIII*, California, James Currey/Unesco, 1999, p. 105. Estando, portanto, a tradução brasileira em consonância com o original.

³⁴² V.I. Lênin apud Christinne Buci-Glucksmann, *Gramsci e o Estado*, São Paulo, Paz e Terra, 1980, p. 33.

³⁴³ Antonio Gramsci, op. cit., pp. 1379, 1381.

³⁴⁴ O neocolonialismo seria o domínio indireto das potências estrangeiras na África pós-independência sendo, portanto, um desdobramento do imperialismo. Já o conceito de *Ujamaa*, de Nyerere, enfatiza o comunalismo supostamente intrínseco ao contexto africano que priorizaria o envolvimento coletivo mútuo. Seria tanto uma espécie de tradução cultural possível para o termo “socialismo” como uma estratégia a ser utilizada para alcançar a liberdade, ou, nos termos de Nyerere, *Uhuru*. Para mais consultar: Kwame N’Krumah, *Neocolonialismo. Último estágio do imperialismo*, Rio de Janeiro,

Entretanto, estes são conceitos desenvolvidos no pós-independência. Durante o correr da luta independentista o conceito que agrega originalidade ao pensamento de alguns teóricos africanos influenciados pelo marxismo-leninismo será, justamente, o de resistência.

Dentre estes pensadores e ativistas, o guineense Amílcar Cabral foi, possivelmente, aquele que mais se preocupou com o conceito de resistência. Em um discurso pronunciado aos militantes do seu partido – o PAIGC, Partido africano de independência de Guiné-Bissau e Cabo Verde – ele sentenciou que a “resistência desenvolve-se sob várias formas”, mas, primeiramente, sob a forma política: “primeiro de tudo e no fim de tudo: *Resistência Política*”.³⁴⁵ Cabral, assim como Nkrumah, incorre nessa ênfase justamente pelo marxismo e não a despeito dele.

Sublinhando, mais uma vez, que se trata de uma vinculação a uma corrente específica do marxismo, aquela ligada a Lênin, a quem Cabral via como “uma luz fecunda que ilumina o caminho da luta”.³⁴⁶ Só nesse contexto a afirmação de Nkrumah, que Mazrui escolheu para iniciar sua reflexão, pode ser preenchida de seu pleno sentido.

De todo modo, Mazrui está correto ao afirmar que o “reino do político” era uma “condição necessária” e não uma “condição suficiente” que, por si só, pudesse satisfazer todas as aspirações do discurso de libertação. Desse modo, para Mazrui, Nkrumah teria errado ao dizer que conquistado este reino “todo o resto vos será dado em suplemento”.³⁴⁷

Admitidas as vantagens e limitações de se trabalhar com a assertiva de Nkrumah, Ali Mazrui argumenta que na África Colonial a tomada da independência aconteceu em quatro etapas que muitas vezes ter-se-iam entrelaçado umas às outras.

Em primeiro momento veio “uma fase de agitação das elites em favor de uma maior autonomia”. Seguiu-se um período caracterizado pela participação “das massas” na luta contra o fascismo. Por certo ele se refere à mobilização de tropas africanas durante a segunda grande guerra. Com o fim desta surgiu a terceira fase que consistiria “na luta não violenta das massas por uma total independência”. Finalmente, a fase

Civilização Brasileira, 1967. Julius Nyerere, *Freedom and Socialism - Uhuru na Ujamaa*, Nairobi/London/New York, Oxford University Press, 1968.

³⁴⁵ Amílcar Cabral, *Análise de alguns tipos de resistência*, Lisboa, Seara Nova, 1975, p. 14. Grifos do original.

³⁴⁶ Amílcar Cabral, *Unidade e Luta – Vol. I. A arma da teoria*, Lisboa, Seara Nova, 1976, p. 214.

³⁴⁷ Idem, *Ibidem*.

derradeira seria aquela em que irromperia “o combate armado pelo reino político: a guerrilha contra os governos de minoria branca, sobretudo a partir dos anos 1960”.³⁴⁸

A forma como Mazrui caracteriza a primeira fase da sua sequência lembra, bastante, a abordagem tradicionalista, anteriormente discutida,³⁴⁹ em que a ênfase recai sobre as elites tradicionais como sujeitos principais da resistência.

A segunda fase, a da luta contra o fascismo, possui uma característica, a princípio, contraditória. Afinal, os africanos serviram nas tropas das potências coloniais. Sobre esse período, afirma Mazrui, “o conjunto da África teve que escolher entre o imperialismo liberal e burguês e um imperialismo situado sob a insígnia de uma nova ameaça – o nazismo e o fascismo”.³⁵⁰

Longe de ser encarada como uma colaboração africana às potências coloniais, o engajamento africano é visto como “uma fase particular da luta anticolonial”. Fase esta em que a luta se dirigiria contra uma forma ainda mais perigosa do imperialismo, encarnada pelo ideário fascista.³⁵¹

A terceira fase, que compreende a movimentação pacífica pela independência, fundava-se em organizações culturais e partidos políticos que atraíam o interesse da “elite instruída”, no dizer de Mazrui. Apesar de a ênfase recair sobre a via discursiva e não-violenta o autor inclui em seus exemplos a resposta armada etíope à ocupação italiana.³⁵²

A quarta e última fase – o combate armado pela conquista do “reino do político” - é aquela que merece a atenção mais detida de Mazrui. Nesse momento teria irrompido “a mais potente força de oposição ao colonialismo” formada por africanos “que começavam a se organizar melhor, a formular mais claramente suas exigências e, em definitivo, a se armar melhor para lutar”.³⁵³ Doravante, a “resistência” aparece, finalmente, em Mazrui.

Escreve o autor que “a resistência africana obedece a muitas tradições”. A tônica já deixa entrever que - assim como na sua obra anterior, quando se fez valer do léxico do protesto - ele se esforçará por apreender o fenômeno anticolonial em um modelo tipológico rigoroso ao qual a realidade histórica tornaria discernível.³⁵⁴

³⁴⁸ Idem, p. 126.

³⁴⁹ Ver capítulo anterior.

³⁵⁰ Idem, pp. 132, 133.

³⁵¹ Idem, Ibidem.

³⁵² Idem, 127.

³⁵³ Idem, p. 134.

³⁵⁴ Idem, Ibidem.

3.2.3. Tradições de resistência

Nesse momento Mazrui tenta definir suas categorias em termos de *tradições* de iniciativas anticoloniais, que estariam divididas, respectivamente, em cinco tipos: 1) a de tipo guerreira; 2) a vinculada à jihad; 3) a do radicalismo cristão; 4) da mobilização política não violenta e, por fim; 5) a tradição da guerrilha, também denominada como estratégia de luta armada pela libertação.

A dita “tradição guerreira de resistência” estaria vinculada ao conceito de “resistência primária”, que Mazrui, mais uma vez, apropria para suas reflexões. Este tipo de resistência seria “primária” em sentido cronológico, designando “a resistência que se manifesta no momento da invasão e da conquista europeias”.³⁵⁵

Fato interessante, Mazrui também define “primária” como sendo a dimensão cultural da resistência. Assim, essa resistência não estaria concentrada, de maneira exclusiva, ao que aconteceu na época anterior às lutas nacionalistas. Mas, também, naquilo que se enraizou “muito profundamente na tradição guerreira autóctone”. Sendo, para Mazrui, o significado cultural mais relevante do que o cronológico.³⁵⁶

Como exemplo o autor cita o caso da revolta mau-mau encabeçada pelo povo kikuyu no Quênia. Os combatentes dessa sublevação pegaram em armas em fins dos anos 1950. Do ponto de vista estritamente cronológico não seria possível classificar a revolta como “primária” visto que nessa altura a invasão e expansão colonial já era fato consumado e pertencente ao tempo pretérito.

No entanto, culturalmente falando – para Mazrui - o episódio seria um exemplo de “resistência primária” – nos termos de Ranger – ou “guerreira” – nos termos do próprio Mazrui -, pois seus combatentes teriam se apoiado “sobre um conjunto de valores guerreiros e de crenças religiosas muito propriamente pertencentes aos kikuyu, tendo incorporado toda a simbologia de combate das culturas autóctones”. Logo, do ponto de vista cultural, tratar-se-ia de uma “resistência primária” e, portanto, inserida na dita “tradição guerreira da resistência”.³⁵⁷

Para atestar que a “tradição guerreira” cumpriu sua trajetória ascendente, desembocando na independência, o autor queniano recorre à anedota. Segundo ele, Joshua Nkomo, combatente pela independência do Zimbábue, retornava ao país natal em 1962, depois de amargar um exílio por conta de seu ativismo político.

³⁵⁵ Idem, p. 134.

³⁵⁶ Idem, Ibidem.

³⁵⁷ Idem, Ibidem.

Ao chegar, ele teria sido recebido por um sobrevivente das oposições do período de expansão colonial. O ancião teria lhe dado um “machado dos espíritos” para simbolizar o legado “das gerações marciais”.³⁵⁸

Da forma como Mazrui a descreve a “tradição guerreira” está vinculada a certo simbolismo primordial presente nas religiões de caráter animista, nos cultos iniciáticos, e numa espécie de estética marcial comum a toda a África Sul-Saariana. Esta categoria mostra-se - tanto pela tônica de Mazrui como pelos exemplos por ele escolhidos - como restrita a esta parte do continente, abaixo do grande deserto.

Isso acaba se desdobrando na segunda categoria elencada por Mazrui, aquela vinculada à “tradição de Jihad”. Nesta tradição o autor insere as iniciativas que se fizeram valer da “luta na via de Deus” de origem muçulmana para mobilizar a resistência. Apesar de refletir, de início, sobre casos acontecidos na África sul-saariana – tais como o famoso califado de Sokoto na Nigéria -, Mazrui se desloca rapidamente para o norte do continente.

Na Argélia, exemplifica o autor, “a propensão a qualificar a população autóctone como muçulmana teve como efeito o fortalecimento dos laços entre o islã e o nacionalismo”. Dessa forma, mesmo partidos nacionalistas de inspiração “moderna” seriam decorrência do “espírito de jihad”.³⁵⁹

Afinal, escreve Mazrui, o martírio sofrido pelos argelinos “somente poderia reacender a chama da tradição da *jihad*” de maneira que a Frente de Libertação Nacional – movimento que encabeçou a independência – “reencontrou-se com o glorioso combate travado no século XIX [...] [pelos] heróis argelinos” que se opuseram à invasão francesa por meio da jihad. Sendo o exemplo mais notável desse “heroísmo jihadista” o líder militar ‘Abd al-Kadir al-Jazairi.³⁶⁰

Também é citado o interessante exemplo egípcio. O principal líder da revolução egípcia, Gamal Abdel Nasser, construiu um pensamento original que Mazrui resume, corretamente, da seguinte forma: “A luta contra o imperialismo inscrevia-se [para Nasser] [...], no contexto de três forças: a resistência islâmica, o nacionalismo árabe e o pan-africanismo”.³⁶¹

³⁵⁸ Idem, pp. 135, 136.

³⁵⁹ Idem, Ibidem, 137.

³⁶⁰ Idem, Ibidem.

³⁶¹ Idem, Ibidem.

O líder egípcio mantinha distância, entretanto, dos círculos mais extremistas do islamismo não se vendo em sua obra teórica acerca da revolução a própria palavra “jihad”.³⁶²

Ao que parece – e isto não fica claro na argumentação de Mazrui – Nasser não seria um exemplo de resistência a partir da “tradição de jihad”, mesmo que utilizasse o islã em sua retórica. Falta ao líder egípcio a carga simbólica marcial de continuidade com o passado das iniciativas feitas a partir da jihad. Talvez por isso fique difícil para Mazrui tratá-lo como herdeiro de combatentes que se bateram em nome de Alá e não contra o colonial-imperialismo.

Isso nos leva a crer que o tom é, mais uma vez, estético. Se anteriormente avistou-se uma “estética guerreira”, vê-se agora “estética da jihad”, ligada a imagens de origem muçulmana revestidas por tonalidades marciais. Algo que talvez faltasse a Nasser, visto que sua retórica discursiva evitava a excessiva ênfase militar na política. Afinal, como ele mesmo teria afirmado: “uma revolução nascida no sangue está fadada a perecer no sangue”.³⁶³

Dando prosseguimento à construção de seu edifício teórico, Mazrui apresenta a “tradição do radicalismo cristão”. Novamente, o substrato religioso é utilizado para definir o tipo de resistência que se oporia às forças coloniais. Entretanto, ao contrário do que acontece com a tradição de jihad – ligada ao islamismo – e com a tradição guerreira – ligada à religiosidade “animista” ou mediúnica -, a tradição do radicalismo cristão é objeto de uma problemática teórica interessante feita por Mazrui. Afinal, o cristianismo foi, ele próprio, instrumento do colonialismo europeu.

Segundo o intelectual queniano o advento do cristianismo na África “engendrou uma dialética no sentido quase hegeliano de *contradição* no plano da *ideia*”. Assim aconteceu porque as escolas missionárias além de propagarem a fé em cristo também promoveram, de algum modo, a propagação de “ideologias laicas ocidentais”.³⁶⁴

Contam-se, dessa forma, os exemplos de Julius Nyerere, Eduardo Mondlane, Kwame Nkrumah, e demais líderes nacionalistas, educados em escolas missionárias e, posteriormente, políticos independentistas. O próprio Nkrumah afirmou ser “ao mesmo tempo marxista-leninista e cristão sem confissão, não vejo aqui nenhuma contradição”.

³⁶² O pensamento de Nasser será pormenorizado na sequência.

³⁶³ Gamal Abdel Nasser apud Ali A. Mazrui, “Procurai primeiramente o reino do político...”, op. cit., p. 138.

³⁶⁴ Idem, p. 139. Grifos do original.

Além desses “rebeldes laicos” o cristianismo também produziu africanos que, sendo religiosos, recusaram o colonialismo.³⁶⁵

Fato notável, Mazrui insere nessa tradição somente as igrejas cristãs europeias. A tradição religiosa cristã africana inexistente nessa parte do texto de Mazrui. Os etíopes, por exemplo, que utilizaram seu cristianismo contra os invasores colonialistas não aparecem referenciados.³⁶⁶ Estariam eles, de todo modo, inseridos no “radicalismo cristão”? Tal como Mazrui a entende, ao que parece, não.

A outra categoria da lista seria a “tradição da resistência pela não-violência”. Esta tradição, ao contrário das demais, está, de fato, ancorada em uma tática específica, um *modus operandi* próprio que não depende, necessariamente, de um conteúdo religioso apriorístico. Ficando menos cativa, portanto, de um tom estético-formalista. Essa tática – ou, como chama Mazrui, “tradição” – estaria intimamente associada à influência, em solo africano, da doutrina de Mahatma Gandhi e dos resultados da luta anticolonial da Índia.³⁶⁷

De fato, foi o próprio Gandhi que iniciou esta “tradição” na África quando, entre os anos de 1906 e 1908, “conduziu a primeira campanha de desobediência civil lançada na África do sul”. Este seria o marco fundador da “tradição” que, mais tarde – já nos

³⁶⁵ Kwame Nkrumah apud Ali A. Mazrui, *Idem*, *Ibidem*. É curioso que, Mazrui cite esta frase de Nkrumah após ter afirmado que este não seria um “marxista completo”. O equívoco, de todo modo, reside no adjetivo “completo”, conforme argumentamos acima.

³⁶⁶ Trata-se de um fato curioso, afinal, a vitória etíope sob o colonialismo – cuja base ideológica tinha fortes vínculos em sua religião – teve um profundo impacto tanto na África quanto em sua diáspora. A vitória da Etiópia teria mostrado, segundo Getachew Metafaria, uma possível saída para os povos africanos colonizados, sendo ela encarada enquanto um símbolo de sua dignidade e uma mensagem de libertação que apontava para uma África unida e alto-suficiente, reforçando, assim, a retórica pan-africana. Getachew Metafaria, “Ethiopia: A bulwark against European colonialism and its Role in the Pan-African Movement” In ____; Paulos Milkias, (Edits.), *The Battle of Adwa*, op. cit. A importância do cristianismo na resistência etíope é tamanha que os editores desta publicação começam por narrar Adwa a partir do império de Enzana, ainda em no ano de 330 da presente Era. Isto é, quando se deu a introdução da religião cristã em terras etíopes.

³⁶⁷ Cabe lembrar que a doutrina da não-violência, ou resistência passiva, foi desenvolvida por Liev Tólstoi, sendo assimilada por Gandhi que a matizou com princípios hindus bastante semelhantes aos de Tólstoi. Além do hinduísmo outras religiões de origem indiana se mostram próximas aos princípios da não-violência. Tais são os casos do budismo e do jainismo. Ambos, Tólstoi e Gandhi, trocaram intensa correspondência e Gandhi escreveu a Tólstoi sobre os acontecimentos da luta antirracista na África do Sul e sobre o uso da resistência passiva nesta. O velho escritor russo mostrou-se solidário com a causa do jovem ativista indiano. O diálogo só foi interrompido pela morte de Tólstoi. Parte da correspondência encontra-se traduzida em: Belkiss J. Rabello, “Correspondência entre L.N. Tolstói e M.K. Gandhi”, *Cadernos de Literatura em Tradução*, Vol. I, nº. 9. São Paulo: Edusp, 2008, pp. 85-113. Assome-se a isso a influência decisiva da própria experiência africana de Gandhi na formulação de sua teoria. Talvez tenha sido justamente essa experiência que tenha feito a resistência passiva sair da argumentação e ir para a prática. Sobre isso ver Joseph Lelyveld, *Mahatma Gandhi e sua luta com a Índia*, São Paulo, Companhia das Letras, 2012, pp. 21 – 168.

anos de 1950 – se alastraria por outras regiões do continente sendo um de seus mais notáveis utilizadores o líder zambiano Kenneth Kaunda.³⁶⁸

Finalmente, chega a última das “tradições”. Aquela que Mazrui chama de “estratégia de luta armada pela libertação”. Para o autor, o primeiro ponto que diferenciaria esta tradição de todas as demais anteriormente elencadas seria o seu forte apelo internacional, algo que, possivelmente, escaparia às outras. Com efeito, “as lutas armadas mais modernas – nas colônias portuguesas, na África Austral e na Argélia – foram conflitos fortemente internacionalizados”, cujo exemplo maior seria o apoio cubano à defesa da soberania de Angola.³⁶⁹

O segundo elemento diferenciador seria o uso de armamentos e instituições “modernas” no combate – algo que fugia às outras duas tradições marciais, tanto a “guerreira” quanto a “da jihad” e escapa, por motivos óbvios, da “tradição não-violenta”.³⁷⁰

Dessa forma, a “tradição de luta armada” estaria modelada em termos do discurso revolucionário moderno, incluindo em suas táticas ações de guerrilha e sabotagem. Igualmente, a organização giraria em torno de movimentos sociais politizados, partidos e/ou sindicatos, com a presença de um forte discurso nacionalista.³⁷¹

3.3. Protesto, resistência e tradições

3.3.1. A centralidade da resistência

A interpretação de Ali Mazrui tem como mérito e ao mesmo tempo como espinha dorsal, a ênfase na dimensão política das iniciativas de oposição ao colonialismo. No entanto, se sua área de formação lhe permitiu uma tipologia ousada e globalizante – a mais ambiciosa de toda a *HGA* – ao mesmo tempo o fez cair em algumas contradições com o seu modelo anterior, em que prezava pelo “protesto” e não pela “resistência” enquanto termo classificativo.

A teoria do protesto de Mazrui mostra-se como aprofundamento das categorias anteriores introduzidas por Terence Ranger. Se este último se limitou a uma terminologia binária para a resistência – “primária” e “secundária” – o primeiro a dissecou de forma a construir categorias analíticas mais específicas.

³⁶⁸ Idem, p. 140.

³⁶⁹ Idem, 143.

³⁷⁰ Idem, p. 143.

³⁷¹ Idem, *Ibidem*.

Em seu famoso trabalho de 1968 Ranger, conforme visto anteriormente,³⁷² se limitou a conjugar as iniciativas ocorridas durante a expansão colonial – a “resistência primária” – com os conflitos nacionalistas do pós-segunda guerra.

Pouco depois, Mazrui acrescentaria que as “resistências primárias” seriam protestos pela conservação ou de caráter restaurador. Enquanto que o moderno nacionalismo revolucionário estaria próximo do que chamou de “protesto pela transformação”. Os “protestos de censura corretiva” seriam utilizados em ambos os momentos.

A diferença básica entre Ranger e Mazrui talvez seja, principalmente, o fato de este pensar suas categorias em termos temporais e aquele fazer o contrário, pensar as temporalidades a partir das tipologias. Em Mazrui não é tanto o tempo em que o protesto aconteceu que lhe confere sentido, mas seu *modus operandi*, sua forma de organização e reivindicação bem como a formalização estética desse mesmo *modus operandi*.

Em que pese estas aproximações e diferenciações possíveis para com a historiografia de resistência que lhe era contemporânea, ou que por pouco lhe antecedeu, por que Mazrui se fez valer, em um primeiro momento, do termo “protesto” e não “resistência”?

A resposta a esta pergunta nos leva a uma das ideias básicas deste trabalho: apesar de existir um conceito de resistência ele não foi, de fato, sistematizado de maneira a criar um consenso epistemológico.³⁷³ Isso leva quase que inerentemente à utilização de vários outros termos para designar um mesmo ato, o de se opor ao colonial-imperialismo.

“Protesto”, nesse caso, parece ter sido utilizado por nele subsistir, aparentemente, a mesma ideia básica de insubmissão e oposição que existe em “resistência”. Dois vocábulos para um mesmo “conceito profundo”, isto é, uma mesma ideia básica estruturante. Seguindo este raciocínio poderíamos abranger ainda mais o leque vocabular e incluir: rebeliões, sublevações, insurgências, e assim sucessivamente, em uma lista infundável de aparentes sinônimos de “resistência”, algo que não é incomum na *HGA*. Entretanto, essa ambivalência terminológica advém de um julgamento apressado e equivocado que só à primeira vista pode fazer sentido.

³⁷² Ver capítulo II deste trabalho.

³⁷³ Com isso não estamos acusando o dissenso, apenas evidenciando sua existência. É justamente este dissenso que cria a riqueza polifônica da historiografia de resistência.

Do ponto de vista propriamente semântico “protesto” não equivale à “resistência”. Logo, se existir um conceito de protesto este deve ser essencialmente diferente de um conceito da resistência, apesar do diálogo natural que pode haver entre ambos os vocábulos. É Donald Crummey quem nos traz a diferença básica entre os fenômenos e, por conseguinte, entre os conceitos que lhes fazem menção.

Em um estudo realizado em 1986,³⁷⁴ Crummey escreveu que os estudos sobre protestos devem ser diferenciados daqueles que dizem respeito à resistência. Sua justificativa é que o protesto implicaria a vocalização da insubmissão, enquanto que a resistência poderia subsistir em meio ao silêncio.³⁷⁵ Estando correto, este juízo deve ser aprofundado.

“Protesto” tem por origem o latim *protestari*, que significa “declarar publicamente”. Uma declaração pública precisa ser necessariamente um exercício de vocalização de uma determinada demanda reprimida. Um protesto deve ser público e declarado vocalmente, para fazer sentido à própria palavra. A resistência, por seu turno, não precisa desse imperativo.

Apesar de parecer abstrata à primeira vista a resistência não-vocalizada - que se faz do silêncio enquanto tática - é tão verossímil e perceptível quanto a vocalizada. Não se trata, aqui, de ficção teórica. Ao contrário, ela pode por vezes adquirir um caráter ainda mais concreto que a resistência que se vale da vocalização. Isso se deve ao fato de que o silêncio carrega sempre um nível de pessoalidade ao fenômeno da resistência. Exemplos possíveis podem ser encontrados em fontes memorialísticas que, eventualmente, ganharam forma literária.

Em seu conhecido romance *A vida verdadeira de Domingos Xavier* - escrito no primeiro ano da guerra de libertação nacional angolana, 1961 - Luandino Vieira – ele próprio militante nacionalista e preso político àquela altura – descreve cenas de tortura nas quais o torturado, protagonista que dá nome à narrativa, se recusava a falar.³⁷⁶

Algo semelhante presenciou o “anônimo” Ambudo Momade. Este moçambicano foi também encarcerado durante a luta anticolonial, tendo visto morrer sete pessoas na prisão “entre eles Cambaco, que havia sido funcionário. Era chefe de posto da Palma.

³⁷⁴ Portanto no entretempo entre o primeiro trabalho de Mazrui – aquele em que emprega o termo protesto – e o segundo – aquele que se reporta à resistência.

³⁷⁵ Donald Crummey, op. cit., p. 10.

³⁷⁶ José Luandino Vieira, *A vida verdadeira de Domingos Xavier*, Lisboa, Caminho, 2003.

Por se recusar a confessar relações ou dar informações da Frelimo era sempre espancado e acabou por morrer à paulada”.³⁷⁷

Em ambos os casos, tanto na narrativa ficcional de Luandino quanto no testemunho de Ambudo Momade, estamos diante da decisão pessoal de silenciar. No entanto, o silêncio, enquanto tática, não se limita, necessariamente, a esta esfera mais íntima do agente histórico. Assim como no protesto, ele pode assumir um caráter mais coletivo e organizado, chegando, por vezes, a possuir um tom de aparente conformidade com o contexto de submissão. Como relata o outrora combatente português em África, João de Melo, em suas *Memórias de ver matar e morrer*.

Nos conta Melo que frente aos maus-tratos das autoridades coloniais “Toda a gente guardou silêncio” para, em seguida - protegidos pela noite, dentro de suas cubatas - trocarem palavras que demonstravam a insatisfação com o que se passava. Neste momento, “O que um adiantava a dizer, os outros acenavam com a cabeça, como quem aperta ainda mais o cerco e prepara o tiro de morte naqueles que estavam debaixo das suas miras concertadas”.³⁷⁸

Estas demonstrações de resistência não-vocalizada coadunam-se com as reflexões de Pollak, para quem “o silêncio sobre o passado longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais”.³⁷⁹ Da mesma forma, o silêncio em um momento presente não é, necessariamente, aceitação do poder hegemônico vigente. Ao contrário, pode ser a sua negação.

Nestas situações confrontamo-nos com a mesma pergunta feita por Gayatri Spivak: *Pode o subalterno falar?*³⁸⁰ Para os casos utilizados aqui como exemplo essa indagação deve ser tomada em seu sentido literal. Pode o sujeito africano – posto em posição subalterna em um contexto colonial – falar, isto é, expressar vocalmente sua insubordinação?

A esta pergunta seguem-se outras, conforme aponta Edward Said. Afinal de contas, quando a noção de poder eurocêntrica imaginária que nativos, que pareciam até então subservientes e taciturnos, algum dia fossem capazes de fazer a própria Europa desistir de sua empreitada colonial? Ou mesmo fossem capazes de dizer, de vocalizar,

³⁷⁷ VV. AA, *Tortura na Colónia de Moçambique 1963 – 1974. Depoimentos de presos políticos*, Porto, Afrontamento, 1977, p. 47.

³⁷⁸ João de Melo, *A memória de ver matar e morrer*, Lisboa, Prelo, 1977, pp. 261, 262.

³⁷⁹ Michael Pollak, “Memória, esquecimento, Silêncio”, *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, Vol. 2, n. 3, 1989, p. 5.

³⁸⁰ Gayatri Chakravorty Spivak, op. cit.

qualquer coisa que pudesse contrariar a lógica discursiva então vigente?³⁸¹ Acrescentaríamos a estas indagações que o próprio silêncio taciturno estava revestido por um verniz, por vezes aparentemente incolor, de resistência.³⁸²

Este silêncio não pode, no entanto, ser objeto de fetichismo teórico resumido em sentenças do tipo: “silenciam porque resistem”. Não se trata, absolutamente, de um pressuposto teórico. O que vai determinar se o silêncio foi usado como tática de resistência será o próprio contexto histórico e seus registros nas fontes.

Em um primeiro momento pode-se deduzir que este tipo de resistência necessita de noções como “micro-poderes”, retiradas de um vocabulário próximo a Michel Foucault. Afinal, essa resistência ocorre na órbita da aldeia ou da escolha pessoal e não na esfera do grande jogo político. Essa dedução seria equivocada. Como argumentou Spivak: apesar de teoricamente cativante, a noção foucaultiana de poder pode, na verdade, conduzir a uma visão mistificadora da realidade social.³⁸³

Com Edward Said afirmamos que, muitas vezes, a noção foucaultiana de poder oblitera o papel das classes, da economia e, finalmente, da insurgência e da rebelião. Elementos estes essenciais para a análise da insubmissão africana no contexto colonial. Bem como para a existência de um conceito da resistência. Esquecê-los seria pôr de lado a própria ideia de que seja possível resistir.³⁸⁴

³⁸¹ Edward W. Said. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 24.

³⁸² O dito teológico segundo o qual “o invisível é parte do visível” talvez encontre aqui uma bela expressão secular. Claro que este invisível só pode ser captado se estiver, em alguma medida, documentado para que, sob o olhar cuidadoso do investigador, ele possa vir à luz de maneira mais explícita. Não por acaso a esta instância de atuação do engajamento social J. Scott chamou de “infra-política”. Para mais ver James. C. Scott, op. cit..

³⁸³ Gayatri Chakravorty Spivak, op. cit., p. 57. Não reduzimos a tese de Spivak à ideia de resistência. Da mesma forma, usamos sua crítica, e a de Said abaixo, à Foucault somente como indicativo de nossas orientações teóricas.

³⁸⁴ Said chega a se indagar: “Que resistências foram feitas à ordem disciplinária e por que, como defendeu Nicos Poulantzas em *Estado, política e socialismo*, Foucault nunca analisa as resistências, que sempre acabam dominadas pelo sistema que descreve?”. O problema, continua Said, reside na “utilização que faz Foucault do termo *pouvoir* se estendendo demasiadamente, tragando qualquer obstáculo que se encontra em seu caminho (as resistências a ele, os fundamentos econômicos e de classe que o atualizam e alimentam, as reservas que acumula), excluindo completamente a mudança e mistificando sua soberania microfísica”. Edward Said, *El mundo, el texto y el crítico*, Buenos Aires, Debate, 2004, pp. 326, 327. Trata-se de uma crítica mordaz e bem embasada à Foucault e à sua “microfísica do poder”. A tese do filósofo francês é, por certo, aparentemente esclarecedora, especialmente ao falar do poder enquanto “algo que só funciona em cadeia” sendo “exercido em rede [...] [e] nunca estando nas mãos de alguns”. No entanto, trata-se de uma abstração teoricista que pouca relação mantém com o real. Certamente, a abstração foucaultiana não estava nas mãos dos torturadores do moçambicano Cambaco. O que estava nas mãos destes eram seus objetos de tortura, legitimados em uso por uma determinada ideologia. Para Foucault, entretanto, o poder só circula, em redes, através de “aparelhos de saber que não são construções ideológicas”. Michel Foucault, *Microfísica do Poder*, São Paulo, 2009, pp. 182, 183, 186. Ao fim, têm-se um tom mistificador e obscurantista das ações humanas, como bem apontou Said e Spivak. Este tom aplicado aos casos por nós analisados não seria esclarecedor nem do ponto de vista teórico e tampouco do ponto de vista interpretativo.

Chegamos, assim, a outra diferença essencial entre “resistência” e “protesto”. A primeira palavra possui um núcleo ético que escapa a todos os seus possíveis sinônimos. Como assegura Alfredo Bosi, o sentido mais profundo de “resistência” é “aquele que apela para a força da vontade que resiste a outra força, exterior ao sujeito. Resistir é opor a força própria à força alheia. O cognato próximo é *in/sistir*; o antônimo familiar é *de/sistir*”.³⁸⁵

Ao assumir este conceito o intelectual retorna à esfera da “responsabilidade institucional”, de que fala Said, ao que é seguido por Spivak,³⁸⁶ assumindo um compromisso ético diante do seu objeto e da sociedade em que ele mesmo se insere no momento em que realiza a pesquisa.

Declinam-se dessas considerações duas conclusões: 1) Todo protesto é, por definição, um ato de resistência. Entretanto, nem todo ato de resistência é, necessariamente, um protesto. O protesto seria somente aquela resistência que chegou a ser vocalizada, experimentada no terreno público aberto. 2) Por possuir um núcleo ético mais profundo e um significado bruto mais abrangente é a “resistência” e não o “protesto” que deve ser encarada como palavra representativa de um conceito.

Todos os demais termos que na *HGA*, bem como em outras obras, aparecem como sinônimos da resistência devem ser vistas como expressões conjunturais ou significados contextuais da mesma. Assim, nossa argumentação se estende do “protesto”, para a insurgência, a sublevação, a revolta, e assim sucessivamente. Nessa indistinção clara entre o “protesto” e a “resistência” ou, melhor dizendo, na escolha de ter privilegiado o primeiro termo e não o segundo para forjar um conceito político-historiográfico, é que reside o maior problema da primeira fase da obra de Mazrui.

Outro aspecto relevante é que neste momento o que interessa para o autor queniano é a formação do Estado-nação, a consolidação da soberania política. Em uma palavra: a conquista do “reino do político”.

Na *HGA* ele amadurece este raciocínio e passa a empregar o termo “resistência” em suas análises. Talvez o fato de o volume precedente da obra ter utilizado exaustivamente este vocábulo, enquanto conceito, tenha pesado nessa substituição terminológica. Por si só o fato de ter grafado a ação anticolonial sob o signo da “resistência” pode ser considerado um avanço em relação ao ensaio anterior.

³⁸⁵ Alfredo Bosi, *Literatura e Resistência*, São Paulo, Companhia das Letras, 2002, p. 118. Grifos do original.

³⁸⁶ Gayatri Chakravorty Spivak, op. cit., p. 58.

3.3.2. As fronteiras das tradições

A ênfase na dimensão política do fenômeno da resistência é, certamente, a característica mais saliente do “modelo Mazrui”. Entretanto, há um ruído de fundo na forma como ele encara essa dimensão que deve ser considerado. Em resumo: sua tese pressupõe que os movimentos de resistência estavam marchando para o “reino do político”. Sendo este sintetizado, ou mesmo reduzido, à formação do Estado-nação.

Trata-se de uma argumentação que Mazrui mantém tanto na sua obra de 1970, acerca do protesto, quanto na *HGA*. Há, neste tipo de argumentação, uma diferença, ainda que não de todo explicitada, entre o pré-político e o político por excelência.

Mazrui, a exemplo dos autores do volume anterior da *HGA*, segue a clássica definição de Hobsbawm para quem os agentes “pré-políticos” seriam aqueles que não contavam com uma semântica clara, específica, para expressar suas aspirações. Só os movimentos sociais “modernos” poderiam ser considerados políticos por excelência.³⁸⁷ Essa é a lógica dual que subsiste em toda a historiografia da resistência da *HGA*, tendo em Mazrui uma de suas formas mais bem acabadas.

Dessa forma, todas as “tradições” elencadas por Mazrui possuem sua importância assegurada por se encaminharem para o “reino do político”, ou, então, por já estarem dentro dele, como no caso da “tradição de luta armada pela libertação nacional”. Trata-se de um esquema teleologicamente formatado. Além disso, nota-se a presença de mais dois problemas: primeiro, o fato de o autor realizar sua conceituação da resistência em uma tipologia que mistura atributos; segundo, por fazer da “tradição” seu mote principal.

Tradição, para Mazrui, parece ter o mesmo significado que para os autores do volume VII da *HGA*. Ela está associada a ideias de continuidade, manutenção e linearidade. O passo que Mazrui dá em relação ao volume anterior da *HGA* reside no reconhecimento da existência de várias tradições diferentes. Todavia, continuam presentes as ideias básicas da argumentação anterior. A “tradição” - seja ela de que tipo for - só existe no tempo linear da continuidade e só é atribuída de sentido se associada aos movimentos de libertação nacional e às noções de modernidade política. Outro problema reside nos pontos escolhidos pelo autor para caracterizar a resistência. Isto é, nos atributos escolhidos para a conceituação.

³⁸⁷ Ver capítulo II.

Um fenômeno - qualquer que seja - para ser conceituado, precisa de um imperativo categórico que o acompanhe e que o diferencie dos demais. Este imperativo, ou atributo, precisa ser o mesmo utilizado para diferenciá-lo de outros fenômenos e, portanto, de outros conceitos. O atributo pode ser definido em termos discursivos, formais, temporais, simbólicos, estratégicos, e assim por diante. O importante é que seja exatamente o mesmo fator diferencial usado para definir os conceitos que espelham os fenômenos estudados.

Mazrui inscreve suas tradições em termos simbólicos e culturais, em um momento. Já em outro momento usa a da religião como o atributo diferencial e, por fim, este atributo passa a ser a estratégia. Há uma mistura de atributos definidores, algo problemático para qualquer tipo de conceituação.

A “tradição guerreira”, por exemplo, está vinculada a certos ritos de iniciação e a certos elementos típicos da religiosidade “animista”, mediúnica ou espiritualista. Ela vem acompanhada por elementos mágicos que passam de mão em mão, de geração em geração. Chegando, obrigatoriamente, às mãos dos independentistas modernos. O tom teleológico do argumento é perceptível à primeira vista.

A “tradição de jihad” também é definida em termos religiosos e, assim como a “guerreira”, sua tônica é marcial e linear. A diferença reside, no entanto, na crença. Ao invés dos cultos animistas estamos diante da palavra de Alá e seu profeta. A distinção entre ambas se faz a partir, portanto, de um imperativo comum: a religião. Um mesmo atributo diferenciador. Até este momento não há maiores problemas.

No entanto, Mazrui admite que a “tradição guerreira” também seria “primária”, afinal foi a primeira das iniciativas anticoloniais. Mas acontece que a jihad também esteve presente no primeiro momento da invasão colonial. O que impede, portanto, de tratá-la como uma “resistência primária”? Em suma: o tempo e a estratégia são iguais. Ambas se desenrolam durante a expansão colonial e ambas tem por *modus operandi* o espírito de guerra, o que torna artificial o adjetivo “guerreira” – ou “primária” - para caracterizar uma delas apenas.

Já a “tradição do radicalismo cristão” apesar de definida em termos religiosos – em aparente coerência com as demais – não vem acompanhada, necessariamente, da ênfase no fator marcial. O caso que poderia conjugar a cruz com a espada não é citado por Mazrui. A guarda imperial etíope não é usada como referência.

Trata-se de um fato curioso, visto que Menelik II – o *Negus* do império etíope na altura da primeira invasão italiana – se fez valer da ênfase religiosa no seu discurso

mobilizador. Este também seria um exemplo de “resistência primária”, conjugada, outrossim, pela experiência de um “radicalismo cristão”?

Com efeito, o atributo distintivo que Mazrui elegeu permite que ele diferencie iniciativas anticoloniais que poderiam, sob outro aspecto, usarem o mesmo rotulo tipológico: “primária”, “pré-política”, “armada”, “tradicional”, e assim por diante, como se queira. Mas admitamos que Mazrui use da religião como atributo distintivo. Se for este o caso, não estaríamos, ainda, diante de uma contradição radical em seu modelo visto que as três tipologias em questão vivem sob a sombra de algum deus e/ou espírito ancestral.

Todavia, na continuação do seu argumento, quando fundamenta as suas outras categorias, Mazrui sai da seara do fator religioso e realiza uma conceituação com base no que chamou de “estratégia”. A estratégia também é citada nas tradições anteriores, entretanto, por serem fundamentalmente as mesmas em duas delas – isto é, estratégia armada com forte simbolismo marcial – não pode ser tomada como atributo diferencial.

O autor faz referência a uma “tradição da não-violência” definida em termos homônimos como uma estratégia pacífica, relacionada, sobretudo, com a figura de Mahatma Gandhi. Usando do mesmo fator diferencial Mazrui fala da “tradição de luta armada pela libertação nacional”. Ao contrário da tradição anterior a força mobilizadora desta residiria na via armada e na formação de guerrilhas e partidos políticos com apelo à comunidade internacional.

De partida, é visível a mudança de atributo diferencial destas tradições para com as anteriores. Passa-se da religião e do simbolismo para o *modus operandi* propriamente dito. Algo que, por si só, já torna o empreendimento teórico em questão problemático. O novo fator distintivo é a “estratégia”. Essa confusão e mistura de atributos distintivos é, sem dúvida, um fator passível de crítica em Mazrui.

Poderíamos tentar salvar este edifício teórico ao colocar a discussão nos termos de Michel de Certeau, distinguindo entre a “tática” e a “estratégia”. A tática existiria somente em relação a um *outro*, sem possuir lugar próprio, sendo “arma do fraco”, “sinônimo de astúcia”. A estratégia, ao contrário, seria determinada pela detenção de um poder, um postulado próprio, lugares teóricos que lhe conferem inteligibilidade, seria “gesto cartesiano da modernidade”, nas palavras de Certeau.³⁸⁸

³⁸⁸ Michel de Certeau, *A Invenção do Cotidiano. Vol. I. Artes de Fazer*, Rio de Janeiro, Vozes, 2007, p. 97.

Seria uma forma de salvar a tipologia de Mazrui afirmando que as tradições de jihad, guerreira e do radicalismo cristão inserem-se no plano da tática e a tradição não-violenta e de luta armada nacionalista seriam estratégias propriamente ditas por possuírem um lugar de atuação que buscam conquistar em definitivo: o Estado. Todavia, admitir a tese de Certau, para este caso, seria persistir em um regime de temporalidade teleologicamente condicionado.

Em um momento existe o “pré-político”, que se nutre da tática e que deve seguir rumo ao “político”, que deve seguir, por sua vez, rumo à estratégia. Tratar-se-ia de uma falsa solução para um falso problema que persiste por se fazer valer, direta ou indiretamente, da lógica binária “tradição *versus* modernidade”.³⁸⁹ Talvez a lógica binária em questão seja menos relevante do que todos os modelos até agora elencados parecem supor. Sejam aqueles presentes na *HGA*, sejam os demais disponíveis em outras obras marcantes. O nacionalismo revolucionário pan-africano surge, nesse interim, como “tipo ideal realizado na evolução histórica”, para usar a expressão de Thompson.³⁹⁰

Acreditamos ser mais frutífero atentar para o caráter desigual e irregular das transformações da resistência, tomada enquanto fenômeno concreto. Descobrimos, assim, elementos “tradicionais” no período “moderno” e vice-versa sem engendrar em uma fórmula opositiva em que um seria desenho acabado e o outro rascunho preparativo feito às pressas, intempestivamente. No afastaríamos, assim, de tipos ideais historicamente evolutivos.

Recusamos, com isso, a acepção linear que carrega o termo “tradição” em todos os trabalhos, incluindo o de Mazrui. Apesar de este se esforçar por estabelecer “tradições plurais” estas possuem fronteiras pouco visíveis e são conceituadas a partir de fatores diferenciais distintos que misturam atributos.

³⁸⁹ É ainda justamente este falso problema que persiste na teoria social contemporânea tomada mais amplamente. Slavoj Žižek, por exemplo, chega a se pronunciar contrário à “fórmula da resistência”. Em suas palavras: “não gosto da fórmula da resistência. Aceitamos que o poder existe, resistimos e começamos a gozar com a resistência. Acho que é preciso tomar uma decisão. É claro que agora não podemos deixar de resistir, mas qual é nossa verdadeira meta? Não gosto da posição crítica que não assume uma responsabilidade — o Estado existe, nós o criticamos, mas precisamos manter distância. Nesse sentido, sou muito pragmático: se não há alternativa, prepare-se para sujar as mãos”. Isto é, a resistência, reduzida à mera “tática”, ou – para o nosso caso – como elemento da “tradição” -, não teria por alvo a tomada do Estado. Entretanto, a tomada do aparelho de Estado não exclui, necessariamente, a resistência, o que torna a afirmação de Žižek só em parte verdadeira, isto é, naquilo que se refere às obras específicas de Michel Foucault, Alain Badiou e Judith Butler, citadas pelo autor esloveno. Slavoj Žižek, *Entrevista concedida a Rogério Bettoni e Bernardo Malamut*, Disponível em <<http://umbigodascoisas.com/2012/12/02/slavoj-zizek-entrevista>> Acessado em 20 de Maio de 2014.

³⁹⁰ E.P. Thompson, *A miséria da teoria*, op. cit., p. 57.

Amalgamam-se, no argumento de Mazrui, elementos diferenciadores como o tempo, o discurso, a estratégia, a lógica simbólica. Desembocando, assim, em fronteiras artificiais e conceituações arbitrárias. Isso nos leva a concluir que a resistência não tem por fim último a tomada do Estado, ou a construção da Nação. Estas podem ser, tão somente, uma de suas consequências, tudo vai depender do contexto histórico em que ela esteja circunscrita.

Se encararmos a construção do Estado-nação, ou – o que dá no mesmo - a trilha que leva ao “reino do político”, como fim último da resistência, estaríamos retirando elementos históricos de seu contexto original, submetendo-os a um processo de estetização para, em seguida, recorrer às suas supostas semelhanças classificando-os em tipologias e inserindo-os em uma narrativa política que lhes era originalmente estranha. É justamente este o procedimento adotado em grande parte dos casos, incluindo Mazrui.

Qualquer constructo teórico-historiográfico que encare a “modernidade” - encarnada pelo “Estado-nação” -, como ponto culminante de uma “tradição de resistência”, estará fadado a confundir duas instâncias diferentes do conceito de resistência.

Uma dessas instâncias diz respeito à historicidade própria a um evento específico de iniciativa e oposição anticolonial. A outra é relativa aos fenômenos de ruptura, continuidade ou antecipação que acontecem no interior dessa historicidade.³⁹¹ Obliterando-se estas duas instâncias e incorrendo em um processo de “afinidade seletiva” desagua-se em um vínculo muitas vezes artificial entre as independências e as iniciativas anticoloniais do final do século XIX.

3.4. A resistência nos estudos de caso

Além de a resistência ser trabalhada por Mazrui enquanto categoria analítica estruturada em tipologias, ela também aparece na *HGA* em estudos de caso com ambições mais locais ou regionais.

Curiosamente, algumas ocorrências da “resistência” acontecem não em sua presença, mas em sua ausência. Como, por exemplo, acontece com Tayeb Chenntouf ao trabalhar com o chifre da África e a África setentrional. Chenntouf possui um

³⁹¹ Para chegar a essas conclusões foi útil, e inspirador, os preceitos de Jacques Rancière acerca das relações entre o estético e o político. Jacques Rancière, *A partilha do sensível. Estética e política*, São Paulo, Editora 34/Exo Experimental, 2009. Rancière empreende a mesma crítica às noções de modernidade e tradição, só que no plano do estético. Aplicamos seus preceitos – de forma mediada – ao terreno da política e da resistência.

vocabulário baseado no léxico do nacionalismo africano. Não tendo, entretanto, a “resistência” grafada diretamente em seu texto.

A despeito disso, ele conclui sua análise afirmando que os anos que perpassam a segunda-guerra não constituem o ponto de partida para a política nacionalista do continente. As raízes seriam “mais antigas e complexas” e emergiriam “com a aceleração dos seus processos formativos”.³⁹² Este raciocínio de Chenntouf só pode ser corretamente apreendido se articulado ao conjunto da obra. As raízes antigas de que fala remetem diretamente ao vínculo entre nacionalismo de massas e iniciativas anticoloniais do século XIX e princípios do XX.

Já no artigo assinado por Majhemout Diop - em colaboração com David Birmingham, Ivan Hrbek, Alfredo Margarido e Djibril Tamsir Niane -, a resistência é graficamente visível, possuindo, por conseguinte, um papel mais relevante.

De início a “resistência” aparece vinculada à contraofensiva da Etiópia frente à invasão italiana, estendendo-se, com o correr do texto, a todo continente. A questão chave para os autores é: “qual teria sido a natureza da reação da África frente às tendências fascistas e imperiais deste período?”. A “reação” foi, por certo, uma “resistência [...] [que] manifestou-se sob diversos aspectos – político, militar, econômico e cultural”.³⁹³

A resistência militar, como o próprio nome indica, seria aquela feita pela força das armas; a cultural estaria voltada para o fator religioso, fosse ele islâmico, cristão ou das “religiões tradicionais africanas” [*sic*]; no que diz respeito à resistência econômica ela “se traduziu pelo nascimento de sindicatos e de movimentos corporativistas modernos”; finalmente, a resistência política teria sido marcado pelo “desenvolvimento do nacionalismo moderno, pela aparição de novos níveis de consciência política, pelos balbucios [*sic*] de organizações políticas modernas”.³⁹⁴

É perceptível, mais uma vez, a presença da linha divisória entre a tradição e a modernidade. De todo modo, como é lugar comum na *HGA*, essa fronteira não impede o discurso de filiação dessas organizações “modernas” com as iniciativas que lhes antecederam. “Em alguns casos”, escrevem os autores, “a resistência africana armada

³⁹² Tayeb Chenntouf, “O chifre da África e a África setentrional” In Ali A. Mazrui; C. Wondji, (Edits.), op. cit., p. 66.

³⁹³ Majhemout Diop em colaboração com David Birmingham; Ivan Hrbek; Alfredo Margarido; Djibril Tamsir Niane, “A África tropical e a África equatorial sob domínio francês, espanhol e português” In Ali A. Mazrui; C. Wondji, (Edits.), op. cit., pp. 68, 69.

³⁹⁴ Idem, *Ibidem*. Itálico do original.

diante da dominação francesa, observada durante esta década [1935 - 1945], tinha raízes em uma época bem anterior”.³⁹⁵

A conclusão dos autores é interessante e insere o contexto africano na esfera internacional. Para eles a década de 1935 – 1945 marcou fortemente o nacionalismo africano. Durante esse período houve a sedimentação de “novas formas de resistência africana”. Das quais se sobressaem os “movimentos políticos, uma ebulição religiosa e cultural, uma nova atividade sindical, um crescimento dos movimentos grevistas, bem como a aparição do jornalismo político africano”.³⁹⁶ Foi, em suma, um período de aprendizado para o continente.

O conflito bélico mundial “*não ensinou* a Europa a ser menos imperialista mas, instruiu a África no sentido de ser mais nacionalista e, neste último continente, também estimulou a tomada de consciência política”. Assim, a África entrava na trilha da libertação nacional.³⁹⁷

Apesar da manutenção da lógica opositiva “tradição *versus* modernidade”, o capítulo, enquanto estudo de caso, soube articular “resistência” com a política nacionalista africana. Da mesma forma, os autores buscaram tipologias apropriadas ao seu objeto de estudo específico. Procedimento menos ambicioso sob o ponto de vista teórico, mas que legitimou e deu coerência ao uso do conceito de resistência no trabalho.

Há momentos, no entanto, em que a luta pela libertação nacional é narrada sem quase mencionar a “resistência” e quando o faz ela se mostra mais um elemento vocabular do que conceitual no texto. Isso é indicativo da relação teórica artificial criada entre as iniciativas anticoloniais dos princípios da colonização e a política nacionalista do século XX. Exemplo disso é o texto de Ivan Hrbek acerca da África setentrional e o chifre da África.³⁹⁸

Já no capítulo que aborda a África Ocidental, escrito por Jean Suret-Canale e Albert Adu Boahen, há um esforço maior em ligar de forma mais orgânica os fenômenos anticoloniais do passado com o nacionalismo de massas.

De maneira taxativa os autores afirmam que já havia sido demonstrado “de forma cabal no volume VII [...] [da *HGA* que as] atividades nacionalistas ou

³⁹⁵ Idem, p. 81.

³⁹⁶ Idem, p. 87.

³⁹⁷ Idem, Ibidem, p. 88. Grifos do original.

³⁹⁸ Ivan Hrbek, “A África setentrional e o chifre da África” In Ali A. Mazrui; C. Wondji, (Edits.), op. cit., pp. 151 – 190.

anticoloniais haviam começado desde a instauração do sistema colonial na África e se haviam desenvolvido intensamente e com complexidade no transcorrer dos anos”.³⁹⁹ Para os autores foram nos anos imediatamente posteriores a segunda grande guerra que o anticolonialismo, ou o nacionalismo, encontraram seu momento de apogeu.

É sublinhado, também, o papel do Congresso Pan-Africano ocorrido em Manchester em 1945. Foi neste evento que “pela primeira vez [conclamou-se] [...] não somente ‘uma completa e absoluta independência’ e uma África unificada com base em uma economia socialista”, como, também, esboçaram-se estratégias que apelavam para a força armada como matriz de uma mudança revolucionária no continente.⁴⁰⁰

Outra característica importante do evento, segundo Boahen e Suret-Canale, foi o empréstimo de parte da terminologia marxista ao movimento nacionalista e anticolonial. Colocada nesses termos a política do congresso convocava “os operários, os agricultores e os intelectuais das colônias a unirem-se e constituírem organizações eficazes para combater a exploração imperialista e conquistar a independência”.⁴⁰¹

A partir disso era recomendado, também, “o recurso a métodos como a greve, o boicote e a ação direta, assim como outras estratégias não violentas”. Retornados do congresso muitos líderes começaram, imediatamente, as movimentações pela independência. Dentre eles Kwame Nkrumah, J. Kenyatta e O. Awolowo.⁴⁰²

Fato curioso, e contraditório, é que a afirmação inicial dos autores de que o nacionalismo teria começado já no período da conquista e expansão colonial é acompanhada, também, pela afirmação presente ao final do texto de que “a luta pela independência nasceu em um mundo que vira a derrota do fascismo e do nazismo”.⁴⁰³ Isto é, em um momento posterior à expansão colonial.

De todo modo, cabe notar que um dos autores do capítulo é Boahen, o próprio editor do volume VII da *HGA*, que teve como foco e escopo principal a invasão colonial e as iniciativas a ela contrapostas.

Por este motivo, é claro que ele seria taxativo ao afirmar que as raízes para o fator nacionalista seriam datadas de um tempo anterior ao dos conflitos pela libertação nacional. Ao mesmo tempo, porém, enfatiza o período pós-segunda guerra como nascedouro da luta pela independência. Isso demonstra não só contradição do autor, mas

³⁹⁹ Jean Suret-Canale; A. Adu Boahen, “A África Ocidental” In Ali A. Mazrui; C. Wondji, (Edits.), op. cit., p. 196.

⁴⁰⁰ Idem, p. 197.

⁴⁰¹ Idem, Ibidem.

⁴⁰² Idem, Ibidem.

⁴⁰³ Idem, p. 227.

algo mais vertical: a artificialidade do vínculo teórico criado entre estes dois momentos. Algo que vai para além do trabalho de Boahen, abarcando tanto a *HGA* quanto a maior parte da historiografia de resistência dos anos de 1960 e 1970.

Atestando esta artificialidade, o conceito de resistência aparece neste último volume da *HGA*, em termos quantitativos, de maneira tímida, apesar de expressar, de forma qualitativa, juízos teóricos ambiciosos e por vezes sólidos. Disto fica a interrogação: se um movimento foi a extensão ou a sinonímia de outro por que o léxico se modifica tanto? Por que há a presença tão marcante de termos como “resistência”, “tradição”, “iniciativas”, “reações” para o trato com o do período de expansão colonial e, por outro lado, uma forte presença de “nacionalismo”, “Estado”, “libertação nacional”, quando se trata do pós-segunda guerra? Fenômenos iguais mereceriam os mesmos conceitos e adjetivos. Esta mudança é mais um indicativo da já aludida artificialidade do vínculo criado.

Vejamos, por exemplo, a análise de Elikia M’Bokolo acerca da região oeste equatorial do continente. Nesta região da África, afirma o autor, “parece ter predominado por toda a parte [...] atitudes de resistência passiva frente a agentes e símbolos da colonização”.⁴⁰⁴ No entanto, com a exceção do caso de M’Bokolo e demais autores citados anteriormente a “resistência” parece retornar, em muitos capítulos, ao lugar mais de vocábulo e menos de conceito. Indicando que há, de fato, uma artificialidade no vínculo criado entre os ditos “dois momentos de resistência”

Trata-se de outro fato que demonstra, também, a incoerência teórica que decorre de se trabalhar com o binômio “tradição *versus* modernidade” para definir a resistência. Ela, a resistência, dificilmente será fator de equilíbrio entre essas esferas. Quase sempre penderá para um desses lados enquanto valor distintivo, por mais que, retoricamente, afirme-se seu caráter de longa duração continuísta.

Cabe aqui retomar com novos elementos uma discussão que, em que pese sua densidade, deve ser considerada. A África é, o dissemos, um continente heteronômico. No sentido de, enquanto espaço geograficamente delimitado, possuir uma história pregressa à colonização – perceptível nos vários nomes usados ao correr da história para nomear seu solo – e no sentido de ser criado, construído, imaginado, a partir e pela realidade colonial.⁴⁰⁵

⁴⁰⁴ Elikia M’Bokolo, “A África Equatorial do oeste” In Ali A. Mazrui; C. Wondji, (Edits.), op. cit., p. 234.

⁴⁰⁵ Para mais sobre nossa definição de África heteronômica ver capítulo II.

A Era da “África africana” foi inaugurada sob o domínio colonial. A história da modernidade africana, em qualquer esfera que seja – nas artes, nas ciências ou na política – está intimamente entrelaçada à história do colonialismo. A narrativa escrita na *HGA*, possuindo seus matizes nacionalistas e pan-africanos, institucionalizava a história a partir de sua nacionalização e continentalização do conhecimento e *modus vivendi* tido por “modernos”. Assim, retroativamente enxergam-se nações, onde antes a *doxa* colonial enxergava “tribos” ou, menos vulgarmente, etnias.

Nesse contexto, é preciso entender o nacionalismo nos termos colocados por Partha Chatterjee, isto é, como um projeto cultural amplo que implica a construção de uma modernidade que tenha por divisa o recorte nacional.⁴⁰⁶ A peculiaridade, neste caso, reside no fato de o recorte dessa historiografia ser, também, continental, pan-africano.

Desse modo, ainda com Chatterjee, vemos na modernidade “a primeira filosofia social que conjura nas mentes da maior parte das pessoas comuns sonhos de independência e auto-governo”. Toda a complexidade reside no fato de esta mesma filosofia social que, em seu solo originário – a Europa ocidental – desembocou nessa ânsia emancipacionista, serviu de lastro para a ocupação e exploração colonial, fazendo-se valer da suposta “razão”, – os argumentos em torno da ideia de *terra nullius* o comprovam -:⁴⁰⁷ o governo estrangeiro seria necessário, os autóctones deviam antes se tornar “esclarecidos” para um dia, quem sabe, se governarem.⁴⁰⁸

Neste sentido, “não importa o quão habilmente a fábrica da razão possa disfarçar a realidade do poder, o desejo de autonomia continua a se levantar contra o poder; o poder enfrenta resistências”.⁴⁰⁹ Essas resistências não são fruto de uma “tradição” *oposta* à modernidade. Elas já são modernas, porque já se movem dentro do terreno colonial, que é, ele próprio, moderno.

Por conseguinte, foi a mesma lógica da modernidade – baseada no auto-governo e independência – que levou os africanos ao entendimento de que o imperialismo colonial era ilegítimo; de forma a ser a independência o objetivo desejado. Em síntese: há a apropriação dos elementos básicos da “modernidade” para fazer frente a ela mesma

⁴⁰⁶ Partha Chatterjee, *Colonialismo, modernidade e política*, Salvador, EdUFBA, 2004, p. 61.

⁴⁰⁷ Ver o capítulo I deste trabalho.

⁴⁰⁸ Partha Chatterjee, *op. cit.*, p. 62.

⁴⁰⁹ *Idem*, p. 63.

criando assim outras modernidades possíveis. Tais elementos podem ser a razão, os sonhos de liberdade; a vontade de poder, e/ou a resistência a ele, diz Charterjee.⁴¹⁰

Em resumo: a resposta à modernidade ocidental engendrou o movimento criativo e dialeticamente contraditório da modernidade africana. Da mesma forma, as respostas da modernidade africana levaram, em alguma medida, à revisão da modernidade ocidental. A “modernidade”, enquanto evento genérico é assim definida a partir da lógica da mudança social radical, da criação de novas identidades e manutenção da soberania.

É empreendimento vão pensar e medir o quão tradicional é esta ou aquela resistência visto que, em última análise, todas elas se dão no terreno da modernidade, isto é, da mudança. Mesmo quando falamos das soberanias africanas que viram a chegada dos colonizadores elas já não são “elas mesmas”, pois já se movem dentro do bloco histórico do colonialismo, tentando adaptar-se a ele, absorve-lo, ou vencê-lo.

A oposição direta entre a tradição e a modernidade, e, conseqüentemente, a definição da resistência enquanto fenômeno que se moderniza com o tempo é uma saída fácil demais. Fácil o suficiente para encararmos como problemática se vista mais a fundo, cativa de uma dicotomia criada pelo próprio colonial-imperialismo. A resistência, tal como a África – assim nomeada ao menos -, é moderna de nascença.

Com isso não fazemos um giro de retorno ao eurocentrismo? Não. A modernidade, enquanto fenômeno geral deve, pois, ser articulada com a experiência historicamente delimitada de cada modernidade exclusiva. Neste caso, o fenômeno colonial é esta experiência e ele acontece em um solo determinado, e recebe respostas de agentes determinados. A ligação da África com seus outros nomes – pré-modernos – e da resistência anticolonial com as insubordinações pré-modernas – é o algo específico da modernidade africana. Portanto, não eurocentrada. Esta especificidade está longe de ser abstrata, pois está bem documentada. Uma olhada breve em registros literários deve corroborar essa hipótese.

Não é outra senão essa a operação que Artur Pestana, o Pepetela, realiza ao articular o guerrilheiro da libertação nacional com figuras de um passado tão longínquo que já se encontram no tempo do mito, como o rei iorubano divinizado Ogum ou o antigo soberano pré-colonial Muatiãnvua.⁴¹¹ Do mesmo modo, Naguib Mahfouz buscou

⁴¹⁰ Idem, *Ibidem*.

⁴¹¹ Pepetela, *Mayombe*, Lisboa, Dom Quixote, 2011.

fazer da reconquista de Tebas pelos antigos egípcios uma metáfora histórica para a luta anti-imperialista e para a consolidação do moderno Estado-nacional egípcio.⁴¹²

Essa ligação com o passado foi o que fez nascer o sentimento de que o presente precisava ser mudado que urgia estabelecer, no presente, uma independência e auto-governo, porque tal era a tarefa colocada pela realidade vivida. Fosse através da manutenção da soberania ou da transformação social radical. Assim, o nacionalismo, enquanto projeto cultural tipicamente moderno, nos termos de Chatterjee, se associa, no caso africano, com o seu par: Libertação. Mesmo quando ele, o nacionalismo, não se faz presente, a resistência já é moderna, pois já se encontra no bloco histórico colonial que é moderno por excelência.

3.5. Interlúdio: Resistência e lógica histórica

Cabe, agora, um breve intervalo na linearidade do texto. Algo que, esperamos, não frustre o leitor. Podemos resumir muito do que foi afirmado anteriormente em uma questão problemática acerca da historiografia de resistência que estamos analisando: ao tomar, ainda que inconscientemente, a lógica binária do colonialismo, os historiadores convertem a resistência em um conceito analítico estático e teleológico, retirando-lhe seu caráter processual-causal. Esta lógica binária reside na antinomia entre o moderno e o tradicional. Antinomia esta criada pela *doxa* colonialista e reforçada, contraditoriamente, por parte do discurso nacionalista pan-africano.

Guardada esta questão, neste intervalo entraremos no elemento chave do fazer historiográfico: a lógica histórica. Cabe se distanciar da lógica binária do colonialismo, substituindo-a pela lógica histórica. Talvez ela ajude a resolver a questão, ou, ao menos, a problematiza-la de forma mais correta.

Por “lógica histórica” E. P. Thompson designava o “método lógico de investigação adequado a materiais históricos, destinado na medida do possível, a testar hipóteses”. Hipóteses estas relativas à estrutura e causação, num diálogo permanente “entre o conceito e a evidência, um diálogo conduzido por hipóteses sucessivas, de um lado, e a pesquisa empírica, do outro”. O objeto, continua Thompson, do conhecimento histórico são os “‘fatos’ ou evidências, certamente dotados de existência real, mas que só se tornam cognoscíveis segundo maneiras que são, e devem ser, a preocupação dos

⁴¹² Naguib Mahfouz, *A batalha de Tebas*, Rio de Janeiro, Record, 2003.

vigilantes métodos históricos”.⁴¹³ Por esta perspectiva, afirmarmos ser o conceito a forma teórico-formal – ou “abstrata” – de tornar cognoscível a história vivida na qual se plasman os fatos e evidências dotados de existência real, nos termos de Thompson.

Definindo a história como um processo, não dotado de linearidade – assim como este trabalho – Thompson afirma que os processos históricos já acabados, isto é, pretéritos – a derrocada do império malinquê de Samori Touré, por exemplo – “realmente ocorreram, e a historiografia pode falsificar ou não entender, mas não pode modificar, em nenhum grau, o *status* ontológico do passado”. Por conseguinte, a historiografia “se modificará, e deve modificar-se, com as preocupações de cada geração”.⁴¹⁴ Entretanto, obviamente que a escrita da história, por mais que se modifique, não alterará o aludido “*status* ontológico do passado”.

A historiografia de resistência africana irá, grosso modo, afirmar – com razão – que a historiografia colonial esteve equivocada em seu percurso não necessariamente por ter errado nas datas dos fatos, ou na narrativa factual *stricto sensu*, mas sim porque negligenciou evidências que não lhe interessavam, que desmentiam contundentemente sua ideologia racista, ou porque formulou perguntas e respostas conceitualmente inadequadas aos dados. Isso fica claro nas atas das reuniões do comitê científico da HGA. Nelas foi afirmado, categoricamente, que o que interessava era narrar a insubordinação anticolonial não como atos irracionais e sanguinários, como a historiografia colonial os matizava, mas sim como aquilo que de fato foram: atos de resistência.⁴¹⁵

É bem verdade que, ao fazer isto, a HGA esteja, também, fazendo um juízo de valor acerca do passado. Afinal, “resistência” longe de ser um vocábulo, torna-se conceito, o que de maneira alguma é algo inadequado. O problemático é quando ela torna-se, também, adjetivo moral. Lançar juízos de valor é algo adequado, se feito de forma mediada e não moralizante, “porque o historiador examina vidas e escolhas individuais, e não apenas acontecimentos históricos”.⁴¹⁶

Ou seja, não se trata somente de analisar o fenômeno, o processo, da resistência, mas sim quem e por que resistiu. O julgamento deve ser feito “dentro do devido e relevante contexto histórico”, sem isso há tanto o anacronismo quanto, também, o

⁴¹³ E. P. Thompson, *A miséria da teoria*, op. cit., p. 49.

⁴¹⁴ Idem, p. 51.

⁴¹⁵ UNESCO, *Septieme reunion du bureau du Comite Scientifique International pour la redaction d'une Histoire Generale de L'Afrique*, Paris, 18 – 29 de julho de 1977. Disponível em <http://unesdoc.unesco.org/images/0003/000324/032484ed.pdf>.

⁴¹⁶ E. P. Thompson, *A miséria da teoria*, op. cit., p. 52.

conceito torna-se adjetivo moral. É essa adjetivação e anacronismo que leva Boahen a afirmar, como já mostrado, que “a causa” pela qual os resistentes se bateram “resta viva em seus descendentes”.

De forma alguma o próprio Boahen, enquanto descendente desses mesmos resistentes, se bateria exatamente pela mesma causa que estes. Samori Touré pegou em armas, tanto por causa de sua soberania, como também para continuar seu comércio escravista – afinal, ambas as coisas estavam articuladas.⁴¹⁷ Erudito singular, Boahen o sabia, naturalmente. Não se trata de desconhecimento, mas de reconhecimento de um fato. A falta de reconhecimento deste fato para conceituar a resistência de Touré frente ao colonialismo deve-se às afinidades seletivas do historiador com seu objeto. E mais, do sujeito, Boahen – ou Mazrui, ou Ki-Zerbo -, com seu próprio passado em seu contexto de produção.

É verdade que somente quem está vivo pode dar um significado ao passado. Esse passado foi, e provavelmente sempre o será, “uma discussão acerca de valores”. Mas, ao “reconstituir esse processo, ao mostrar como a causação na realidade se efetou, devemos, à medida que nossa disciplina o permita, controlar nossos próprios valores”. O que é possível é identificar-se “com certos atores do passado, e rejeitar outros”.⁴¹⁸

A HGA, com sua postura, está evidenciando que são esses valores – de oposição, insubordinação – que tornam a história significativa para nós,⁴¹⁹ sendo precisamente estes valores que ela pretende ampliar e manter em seu próprio presente. Ela volta ao passado, congratula-se com seus heróis, mas enquanto o faz atribui-lhes o seu próprio significado a estes, significado que lhes era originalmente estranho.

O “machado dos espíritos” que o velho guerreiro entrega ao líder nacionalista, que Mazrui utiliza para endossar o seu argumento, é justamente o objeto antigo utilizado, sem maiores problematizações, em um novo contexto.⁴²⁰ Por um lado tem-se

⁴¹⁷ Sobre a relação de Samori com o comércio de escravos ver capítulo II.

⁴¹⁸ Idem, *Ibidem*, p. 53.

⁴¹⁹ Pedimos licença para fazer coro ao nosso próprio objeto de análise.

⁴²⁰ Acima mostramos como o diálogo entre o passado longínquo e a modernidade africana acontece e encontra-se documentado em, por exemplo, expressões literárias, das quais citamos os romances de Pepetela e Naguib Mahfouz. Eles, os romancistas, podem fazer esse vínculo sem problematizá-lo. A licença poética lhes concede essa brecha, e ainda bem que essa concessão existe, pois abre margem para a inventividade e gênio próprios desses autores. É justamente essa concessão que os tornam nossas fontes, nossos registros, nossa documentação acerca do imaginário de certa época. Um crítico literário que acusasse Mahfouz de “anacronismo” cairia no ridículo e seria tanto infeliz quanto ingênuo, na verdade é até difícil imaginar tal situação. Já os historiadores não possuem tamanha liberdade, e, em nosso caso, ainda bem que essa concessão não existe. Se tal vínculo for proposto em uma obra histórica ele deverá ser

a crítica incisiva à dominação colonial, à violação que ela significou, por outro lado tem-se a obliteração das contradições dos próprios resistentes, o que, com efeito, os distanciam de *nós*.

Assim, a *HGA* – ou a historiografia de resistência de forma mais geral – identifica-se com atores que antes eram rejeitados, e rejeita outros que anteriormente eram alvo da empatia da historiografia colonial. Essa identificação, em si, não é o problema,⁴²¹ o fato é que ela ganha contornos de um discurso moralizante e anacrônico. A historiografia toma uma posição de valor em busca de sua própria genealogia. Afinal, ela é escrita pelos “descendentes” de um mesmo “grau de família”.

O conceito acaba ditando o discurso historiográfico. Algo nocivo à prática do historiador, visto que o que deve ditar a sua argumentação são as evidências, postas em diálogo com o próprio conceito que não deve suplantá-las. O “*nós* resistimos” não é igual ao “*eles* resistiram”, por mais que ambos os tempos verbais se conjuguem no terreno da modernidade. As evidências – presentes na forma de legitimação ideológica da resistência, no seu *modus operandi*, nas motivações subjacentes, etc. – o comprovam.

O vínculo de causalidade é, no entanto, o mesmo: o colonialismo. *Isto* justifica a existência do conceito, e não a irmandade, o “grau de família” supostamente inerente aos povos africanos, ou uma mesma “causa” – intento - hereditária. Irresistivelmente essa lógica argumentativa leva a *HGA* a tratar a resistência como constructo conceitual estático, e não como processo. Retirando-lhe seu caráter contraditório ao longo de sua esteira causal. De fato, a resistência exhibe uma elasticidade grande para nomear fenômenos, mas essa elasticidade não é decorrência de ela ser estática, mas sim porque ela precisa dar conta do desenvolvimento irregular e desigual de um mesmo processo substancialmente contraditório: a oposição, enfrentamento, ao colonialismo.

3.6. Nacionalismo e Libertação

A *HGA* toma a perspectiva longa, continuísta e linear da resistência, pois esta era a mesma perspectiva de parte significativa dos movimentos de libertação nacional. A lógica binária, que tem no tradicional e no moderno seus polos de referência, é

mais problematizado e mediado que em uma narrativa literária. Além do mais, Pepetela e Mahfouz relacionam o que chamamos por modernidade africana com Eras pré-modernas. Algo diferente do que faz Mazrui, visto que todos os resistentes, seja aquele portador do “machado dos espíritos” seja o chefe de Estado são, como acreditamos, modernos, por estarem inseridos na lógica da mudança. Ainda assim cabe a devida problematização.

⁴²¹ Afinal, para escrever sobre os resistentes, tratando-os por este nome, é preciso reconhecer-se nesse ato e neles mesmos, em alguma medida. Mas vendo-os em suas contradições próprias, pessoais e históricas. Isso é verdade, assinalamos, para este próprio trabalho.

dominante por conta dessa relação direta entre a historiografia e a política. Relação mais fácil de ser comprovada se o olhar for retrospectivo.

Em muitas obras que antecederam a *HGA* – servindo-lhe de ensaio – o componente nacionalista possui seu lugar assegurado. Lembremos, por exemplo, da coletânea organizada por Terence Ranger – *Emerging themes of African History* – que tem por prefaciador, ninguém menos que Julius Nyerere, o líder da independência tanzaniana.⁴²²

Na coletânea anteriormente analisada *Power e Protest in Black Africa*, há a dedicatória, em primeira página, a Eduardo Mondlane. Líder moçambicano então recentemente assassinado. Fato importante, Mondlane também foi professor de sociologia na Universidade de Syracuse, Estados Unidos, antes de se entregar à sua vocação política. Por fim, contam-se, por exemplo, as inúmeras referências de Mazrui à Kwame Nkrumah no volume VIII da própria *HGA*.

O discurso nacionalista e a historiografia se coadunavam de maneira a um ser termômetro exato do outro. Havia entre ambos uma língua comum, um léxico próprio que sustentava a aproximação. Colocando nos termos de John Pocock, havia uma “linguagem política”. Esta linguagem não era homogênea, mas assentava em uma série de “idiomas” ou “sub-linguagens”, que coexistiam de maneira a convergir ou mesmo entrar em conflito.⁴²³

Cabe, portanto, neste momento, analisar como as ideologias, que ancoraram o discurso nacionalista e pan-africano, são vistas pela *HGA* e ao mesmo tempo colocar em perspectiva o modo como os próprios movimentos de libertação se viam.

Estes movimentos fizeram-se valer, em muitos casos, de um discurso que tentava vincular as reivindicações nacionalistas com a história pregressa da oposição à expansão colonial. A imagem que faziam de si mesmos era, paradoxalmente, tanto contraditória quanto conciliatória. Buscavam conciliar-se com seus heróis passados. Ao mesmo tempo, contradiziam a estes no teor do seu discurso e nos métodos da luta. Por vezes apresentavam-se como ponto culminante da evolução de um processo formador.

A *HGA* abraçou esse argumento continuísta. Sob várias formulações teóricas diferentes o que se percebe é a continuidade, a linha reta representada pela palavra “resistência” que lastreia o discurso nacionalista. Os escritos de pensadores e/ou ativistas nacionalistas africanos explicitará isto.

⁴²² Ver capítulo II deste trabalho.

⁴²³ John G. A. Pocock, op. cit., p. 85.

Samora Machel, líder do movimento político que encabeçou a independência moçambicana – A Frelimo (Frente de Libertação Nacional de Moçambique) – foi taxativo ao sentenciar que ao longo do “processo histórico das guerras de conquista, o Povo Moçambicano sempre se bateu heroicamente... contra o opressor colonialista”. A história moçambicana devia ser vista pelo seu povo como motivo de orgulho pelo seu ímpeto de independência. A “resistência”, se foi derrotada no passado, o foi por “culpa das classes feudais no poder”.⁴²⁴

O antecessor político de Machel no comando da Frelimo, Eduardo Mondlane, formulou uma argumentação mais sofisticada em termos de embasamento – afinal, Mondlane era historiador e sociólogo de ofício -, mas com conteúdo básico idêntico.

Argumentou Mondlane que nos finais do século XIX e início do XX a “resistência ativa” havia sido esmagada com a derrota de Makombe, rei do Barué. Com isso, em meados dos anos de 1930, a administração colonial estendeu-se por todo o território moçambicano, destruindo as estruturas tradicionais de poder. A partir desse momento, a situação ter-se-ia radicalizado e “tanto a repressão como a resistência acentuaram-se”. Havendo, doravante, no entanto, um aspecto original: essa “resistência passou das hierarquias tradicionais”, que haviam se tornado “dóceis fantoches dos portugueses”, para outros “indivíduos e grupos” que possuiriam novas feições, novo léxico, enfim, uma nova forma de fazer oposição.⁴²⁵

É interessante notar que ao mesmo tempo em que buscava pertencer a uma “longa tradição de resistência” - matizada por elementos de homogeneidade - o discurso nacionalista revolucionário por vezes desacreditava elementos dessa mesma “tradição” por não terem mantido a posição de “resistência” constantemente, cedendo ao colonialismo. O que há não é vínculo familiar de todo harmônico, mas, ao contrário, mal-estar com a herança que se tem em mãos.

De todo modo, um sentimento e um desejo comum pela independência -, consubstanciado por palavras como resistência, luta e protesto - se fará sentir em toda a África, do Cairo à Cidade do Cabo. Das planícies pantanosas da Guiné às terras altas da Etiópia. Todo o continente falava não só uma mesma linguagem política, mas partilhava de elementos de uma cultura política comum.

⁴²⁴ Samora Machel apud Allen Isaacman, *A tradição de resistência em Moçambique*, op. cit., p. 6.

⁴²⁵ Eduardo Mondlane, “Resistência – A procura de um movimento nacional” In Manuela Ribeiro Sanches, (Org.), *Malhas que os Impérios tecem*, Lisboa, Edições 70, 2011, p. 334, 335.

Os países do continente partilhavam uma linguagem que remetia a um conjunto de valores, práticas e, principalmente, representações políticas que expressavam identidades coletivas e leituras do passado feitas com as mesmas lentes. Principalmente, essa cultura política fornecia inspiração para projetos voltados para o futuro.⁴²⁶

Esta lente compartilhada por vários olhos que miram o horizonte futuro nos leva a crer que estamos diante do que Jacques Rancière chamou de partilha do sensível. Uma partilha do sensível diz respeito tanto à existência de uma experiência comum partilhada por dada coletividade, como, também, nas partes exclusivas. O sensível partilhado refere-se ao espaço e tempo.⁴²⁷

Neste sentido, o discurso político emanado pela libertação nacional funciona como evidência que revela tanto a existência do comum partilhado, como dos recortes que definem as perspectivas específicas diferenciadas.

Sem negar as inúmeras particularidades de cada caso é possível admitir que grande parte dos políticos e teóricos nacionalistas africanos possuíam uma retórica próxima por experimentarem o comum sensível a todos: o fato colonial. Por este motivo é que o pan-africanismo deve ser antes posto em termos de uma sensibilidade. Tornada política e, no caso da *HGA*, também histórica.

Tomando exemplos específicos essa hipótese ganha contornos concretos. Sem pretender a exaustão nos voltemos para dois pontos diferentes do continente. No extremo norte, o Egito. Na outra extremidade continental a África do Sul.

No Egito, Gamal Abdel Nasser, líder político maior do nacionalismo deste país, escreverá uma *Filosofia da Revolução*.⁴²⁸ Nela Nasser argumenta que as raízes da revolução egípcia devem ser procuradas pelos historiadores. Cabendo a eles a competência de avaliar a importância deste evento. Mas, antecipa: “Na história de uma nação não há brechas que se possam tapar com palavreado; não há fatos que surjam de repente como se não tivessem precedentes”. Dessa forma, a revolução seria a

⁴²⁶ Rodrigo Patto de Sá Motta, “Desafios e possibilidades na apropriação de cultura política pela história” In ____ (Org.), *Culturas Políticas na História. Novos Estudos*, Belo Horizonte, Argvmentvm, 2009, p. 21.

⁴²⁷ Jacques Rancière, op. cit., pp. 15, 16.

⁴²⁸ Como dito em momento anterior essa filosofia revolucionária tem por tese central que o Egito estaria inserido na intersecção de três círculos, entendidos como áreas de atuação e influência recíproca. Respectivamente, um círculo estaria vinculado à civilização árabe; o outro, de caráter religioso, concerniria à fé islâmica; o último círculo seria o pan-africano. Estes espaços estariam em permanente contato entre si e o Egito dialogaria com todos.

“realização de uma esperança que era acalentada pelo coração do povo egípcio na época moderna”.⁴²⁹

Ao mesmo tempo em que dá relevo ao “moderno” Nasser não se esquece das “antigas gerações” em que o “germe da rebelião”, em suas próprias palavras, já estava presente. O líder egípcio diferencia o seu Egito, revolucionário, daquele dos Faraós; daquele do período greco-romano, e assim por diante. Não há, necessariamente, anacronismo e tampouco um passadismo nostálgico restaurador. Existe, ao invés, a lógica centrada na mudança, por mais que Nasser deposite no presente o capital das “antigas gerações” do passado.⁴³⁰

Em resumo, nas palavras do então chefe de Estado, é o passado que convoca à luta presente: “É a nós, e a nós somente, que o passado designa para desempenhar esse papel. Somos os únicos qualificados para interpretá-lo”.⁴³¹

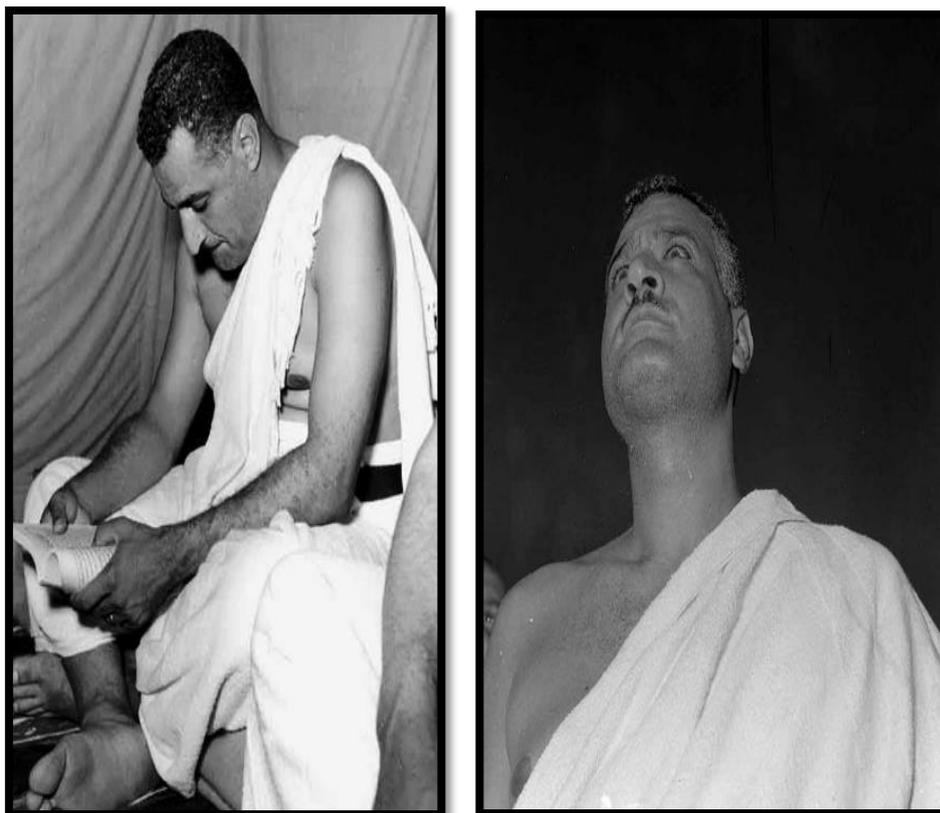
Político moderno, com o discurso matizado por tons socialistas, Nasser fazia questão de se articular com o passado, ou a “tradição”. Um meio de reforçar essa articulação era fazer uso de uma auto-representação que remetesse a algum elemento deste passado, ou desta “tradição”.

O islã, tornado há muito “religião tradicional” por excelência dessa parte da África, seria um instrumento na articulação da “tradição” das “antigas gerações” com a “modernidade” revolucionária. Desse modo, compreendem-se melhor as imagens do *Hajj* – peregrinação à Meca – de Nasser. Mais do que ato religioso tratava-se de um ato político.

⁴²⁹ Gamal Abdel Nasser, “A Filosofia da Revolução” In ____, *A Revolução no mundo árabe*, São Paulo, Edarli, pp. 61, 62.

⁴³⁰ Idem, p. 68.

⁴³¹ Idem, p. 118.



Nasser durante o *Hajj*.⁴³²

Nas imagens acima o líder egípcio aparece nas vestes islâmicas tradicionais utilizadas durante o *Hajj*. A peregrinação em questão aconteceu em 1954. Na foto à esquerda Nasser mostra-se compenetrado na leitura, talvez de algum escrito religioso condizente com a ocasião. Na fotografia à direita ele estava, por sua postura, ciente de que sua imagem era capturada, atestando o fator auto-representativo da ocasião.

No outro extremo do continente, na África do Sul, o então jovem líder político Nelson Mandela – que tinha o Egito de Nasser como exemplo -⁴³³ afirmava procurar inspiração nas “histórias das guerras travadas pelos antepassados em defesa da pátria”, vendo tais histórias não somente como parte das narrativas ancestrais, mas como uma forma de “orgulho e glória da nação africana”.⁴³⁴

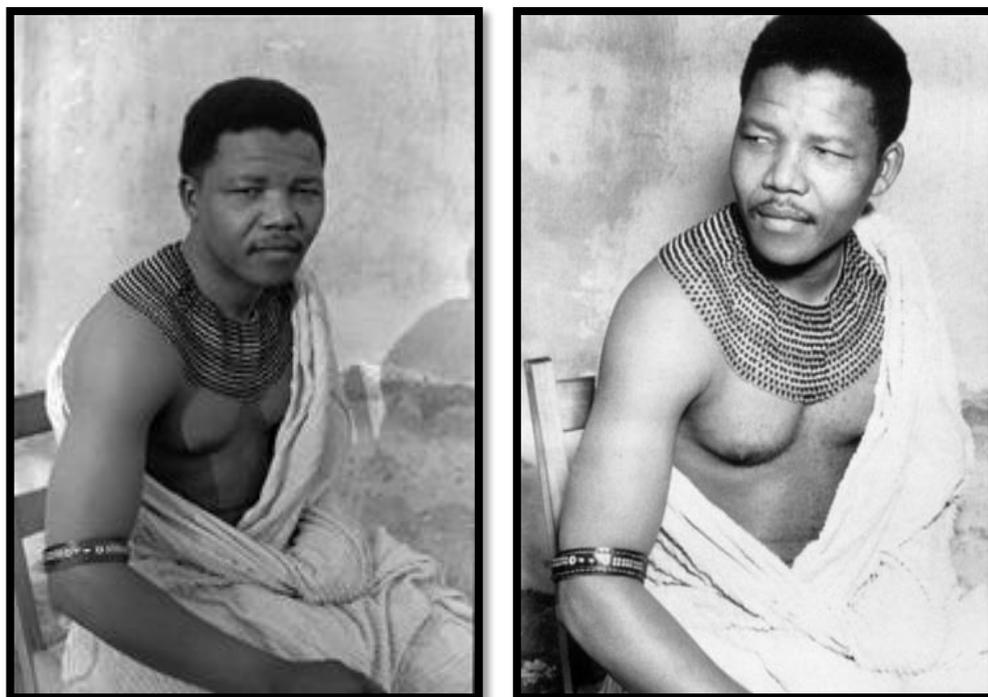
⁴³² Fonte: Arquivo fotográfico da Fundação Gamal Abdel Nasser e da Biblioteca de Alexandria. Acervo disponível em: <<http://www.nasser.org>>. Acesso em 23 de maio de 2014.

⁴³³ Em suas próprias palavras: “O Egito era um modelo importante para nós, pois podíamos testemunhar em primeira mão o programa de reformas econômicas socialistas que estava sendo lançado pelo presidente Nasser”. Nelson Mandela, *Longa caminhada até a liberdade*, Curitiba, Nossa Cultura, 2012, p. 364.

⁴³⁴ Nelson Mandela, *No easy walk to Freedom*, Heinemann, Portsmouth N.H, 1965, p. 147.

Mandela e seus companheiros batizaram sua organização de *Umkhonto we Sizwe*, que significa “A lança da nação”. O nome fazia referência a esta arma por ela ser, nas palavras de Mandela, o símbolo dos “negros africanos [que] haviam resistido [...] às incursões brancas”. Apesar do nome, as armas agora seriam outras. Incluindo-se explosivos e possibilidade de guerrilhas armadas com fuzis.⁴³⁵

De forma semelhante ao que acontecia no Egito, o vínculo com o passado da tradição permanece. Ao mesmo tempo em que se enfatiza o novo modelo da luta. A auto-representação também é importante enquanto fonte ilustrativa.



Mandela em vestes Xhosa.⁴³⁶

Nas fotos acima Mandela aparece em vestes tradicionais de sua etnia: Xhosa. Não foi possível detectar o evento específico que levou o líder sul-africano a vestir-se como seus antepassados e posar para a foto. Mas a ausência dessa informação não oblitera o *leitmotiv* por detrás desse ato.

Fato importante a ser considerado é que, por sua postura, Mandela de fato *posa* para a foto. A imagem foi capturada, estando o fotografado ciente disso. Não se trata de uma captura em um momento fortuito. Na primeira imagem, à esquerda, a fotografia foi

⁴³⁵ Nelson Mandela, *Longa caminhada até a liberdade*, op. cit., p. 336.

⁴³⁶ Eli Weinberg, *Nelson Mandela Portrait wearing traditional beads and bed spread*, 1961. Disponível em <<http://artblart.com/2013/05/24/exhibition-rise-and-fall-of-apartheid-at-haus-der-kunst-munich/>>; <<http://www.retronaut.com/2012/11/nelson-mandela/>>. Acesso em 24 de Junho de 2013.

tirada a partir de cima. Já na foto à direita a foto foi batida partindo de baixo, de maneira a destacar ainda mais a figura do líder sul-africano, mesmo procedimento usado anteriormente para o líder egípcio.

Este fato faz crer que era exatamente essa a intenção em ambos os casos: destacar a figura individual, sendo que; através dela, o indivíduo se articulava com um pano de fundo mais amplo que estaria associado a elementos de uma história comum coletivamente partilhada. A imagem dos líderes sintetiza a ideia geral de representação de si que os movimentos de libertação possuíam.⁴³⁷

Com posturas desse tipo estes pensadores-ativistas ecoariam, segundo Terence Ranger, em trabalho anterior à *HGA*, a resposta de muitos de seus ditos predecessores, encarados como mitos heroicos da resistência.⁴³⁸

Contudo, foram feitas outras leituras mais problemáticas da “resistência” e da “tradição” por parte de certos políticos nacionalistas africanos. O então chefe de Estado da Guiné-Conacri, Sekou Touré, por exemplo, neste mesmo período reclamava a ascendência materna de Samori Touré, o *Almamy* do império malinquê da África ocidental que se opôs militarmente à invasão imperialista francesa.

Sekou Touré em vários momentos evocou a memória de seu suposto antepassado para criar consenso nacional e legitimar-se no poder. Tal consenso nacional era acompanhado por um forte discurso étnico malinquê instrumentalizado pelos órgãos de propaganda do partido. De acordo com Ibrahima Kaké, Sekou Touré apresentava-se como o descendente de Samori “escolhido pelos anjos” para vingar o *Almamy*. Articulava, dessa forma, seu poder político de chefe de Estado com o de portador de poderes sobrenaturais herdados de sua suposta linhagem imperial.⁴³⁹

Por caminhos bastante diferentes, nos três casos acima são criados para fins político-pragmáticos, não mais puramente teóricos ou historiográficos, o vínculo entre as insurreições armadas de finais do século XIX e a política nacionalista então corrente, fazendo crer que não haveria necessariamente oposição direta entre o discurso nacionalista e o vínculo étnico ou religioso, ou entre organizações políticas modernas e modelos de hierarquias ancestrais. Contrariamente, portanto, às teses que caracterizam o

⁴³⁷ Apesar de que, no caso de Mandela a fotografia reforça sua africanidade através de um recorte étnico. Ou seja, de certa forma o diferencia aos outros grupos sul-africanos. Já em Nasser o recorte é religioso. O importante em ambos é a utilização, em meio a um contexto “moderno” de atributos geralmente incluídos na esfera da “tradição”.

⁴³⁸ Terence Ranger. “Connexions between ‘Primary Resistance’ movements and Modern Nationalism in East and Central Africa. Part I”. *Journal of African History*. Vol. IX, n 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1968, p. 445.

⁴³⁹ Ibrahima Baba Kaké. *Sékou Touré. Le héros et le tyran*. Paris: Jeune Afrique, 1987, pp. 21, 22.

fenômeno da resistência pela presença de elementos étnicos, em oposição ao moderno nacionalismo de massas.⁴⁴⁰

Esse uso estritamente político da resistência para a legitimação da unidade nacional tendo por base elementos étnicos, religiosos e raciais identifica-se com o conceito de “tradições inventadas”, desenvolvido por Eric Hobsbawm, em coletânea organizada conjuntamente com Terence Ranger.

Segundo Hobsbawm, a “invenção de tradições é essencialmente um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição”. Sendo que a utilização de elementos antigos, como a figura de Samori, na elaboração de novas tradições inventadas, como a descendência imperial de Sekou Touré, “mostra-se uma das facetas mais interessantes desse fenômeno”.⁴⁴¹

A “tradição de resistência” fornecia, dessa forma, um valioso substrato simbólico para ajudar a consolidar a ideia de nação, desembocando, por vezes, em um uso anacrônico dos nomes de alguns dos chefes locais africanos da resistência como fundadores diretos ou indiretos de determinado Estado-nação.

Em relação a esse fato, para o caso da *HGA* nota-se uma transigência – ou, ao menos, certo mal-estar - que não tem relação com outro fator, senão com o vínculo da obra ao nacionalismo pan-africano.

A respeito de Sekou Touré, por exemplo, é escrito por Isawa Elaigswu e Ali Mazrui, na *HGA*: “É necessário notar que as origens familiares de Sékou Touré conferiam-lhe uma espécie de legitimidade tradicional que recobria o seu partido, mediante o risco de alienar-lhe alguns grupos étnicos”. Em letras miúdas no pé-de-página lê-se “Sékou Touré passou por neto do rei mandinga [malinquê] Samori Touré”.⁴⁴²

À parte o inegável mérito deste artigo específico de Mazrui e Elaigswu - que traz dados precisos e informações valiosas - acreditamos que a crítica à filiação anacrônica à resistência não deva ficar resumida, somente, a um rodapé lacônico, deixando para o corpo de texto a legitimidade das “origens familiares” do governante guineense.

⁴⁴⁰ Como na tese de Brunschwig analisada no capítulo II deste trabalho.

⁴⁴¹ Eric Hobsbawm, “Introdução: A Invenção das Tradições” In _____; Terence Ranger. (Orgs.). *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, p 15.

⁴⁴² Isawa Elaigswu em colaboração com Ali A. Mazrui, “Construção da nação e evolução das estruturas políticas” In Ali A. Mazrui; C. Wondji, (Edits.), op. cit., p. 529.

Correndo-se aqui o risco da controvérsia afirmamos que a *HGA* ficou, em incontáveis casos, cativa ao seu próprio objeto de estudo: o nacionalismo revolucionário africano.

A *HGA* heroiciza não somente os grandes homens de linhagem que se opuseram ao colonialismo nos princípios do século XIX. Ela acaba heroicizando, também, os próprios nacionalistas da segunda metade do século XX. Algo ainda mais problemático.⁴⁴³ A *HGA*, na ânsia de legitimar historicamente a independência e libertação africana acaba criando um fardo histórico desnecessário para o continente.

Os heróis mitificados – “modernos” ou “tradicionais” – são referentes dos quais a história da África, da forma como é escrita na *HGA*, não consegue fugir. Diante disso repetimos Peter Kien, protagonista de *Auto de fé*: “Ai dos que nascerão depois de nós! Estão condenados. Herdarão de nós um milhão de mártires e os instrumentos de tortura mediante os quais completarão um segundo milhão. Nenhum governo é capaz de suportar tal quantidade de santos”.⁴⁴⁴ Ai dos que vieram depois dos épicos confrontos de resistência – “tradicional” ou “moderna” – podem perecer hoje em meio a uma “asfixia no resistencialismo”, para usarmos a expressão de Kabou.⁴⁴⁵

Se a tarefa colocada for a de erigir um conceito de resistência, ele precisa, necessariamente, se pôr na contramão das tendências instrumentalistas mais anacrônicas. Deve ser um conceito crítico consigo mesmo, a partir de um movimento auto-questionador. Esse movimento não se faz notar, da forma que deveria, na *HGA*. É em Steinhart que ele encontra sua primeira fórmula geral mais bem acabada. O “mito nacionalista autoritário” deve ser, ele próprio, alvo do conceito de resistência que pretende monopolizar.⁴⁴⁶

Todavia, cabe sempre a devida contextualização. Na altura de sua publicação havia condições de a *HGA* fazer uma crítica reflexiva desse tipo?⁴⁴⁷ Pelo exame histórico-bibliográfico realizado neste trabalho a resposta a esta pergunta é positiva. Nesta altura já se encontravam publicados trabalhos que criticavam a instrumentalização negativa dos “heróis da resistência”, bem como o autoritarismo de alguns dos movimentos de libertação nacional. Além de críticas gerais – das quais a de Steinhart é a mais contundente – teses com temáticas específicas também vinham corroborar essa visão auto-questionadora.

⁴⁴³ Lembremos, os rostos destes políticos estão impressos na capa da publicação.

⁴⁴⁴ Elias Canetti, op. cit., p. 298.

⁴⁴⁵ Axelle Kabou, *E se a África recusasse o desenvolvimento?*, Mangualde, Pedagogo/Luanda, Mulemba, 2013, p. 93.

⁴⁴⁶ Ver capítulo II

⁴⁴⁷ Lembre-se que o volume VIII da *HGA* é publicado somente em 1993.

Por exemplo, mesmo sendo considerado um dos nomes maiores do Pan-Africanismo já era conhecido o “personalismo rancoroso” de Sékou Touré, segundo Axelle Kabou. Não medindo esforços, o político guineense, em “reconstruir o reino malinké do seu ilustre ancestral usurpado”. Nestes “esforços” somam-se o genocídio peul, a perseguição ao povo sussu e várias conspirações palacianas inventadas. Tudo feito sob a insígnia da resistência, da filiação com uma tradição.⁴⁴⁸

Em suma, conclui Kabou, a retórica marxista e libertadora “de muitos dirigentes africanos de esquerda serviu para dissimular muitos cadáveres e dizimar tudo o que era capaz de pensar”. Os “heróis da resistência” instrumentalizados por esses dirigentes, com a transigência de parte significativa da historiografia, serviram tão somente para reforçar a influência das elites políticas, encerrando o restante da população em um interminável passado.⁴⁴⁹ Com um passado tão épico o que resta ao presente?

Assim, perde-se por completo a validade de se usar o conceito de resistência como alicerce analítico. Afinal, o que lhe estrutura é: o imperativo ético de emancipação social que rechaça a autoridade ilegítima, invasora e autocrática. Seja ela advinda de um *outro* estrangeiro, ou do *mesmo*. Neste último caso estamos diante do processo chamado comumente de auto-colonização ou recolonização,⁴⁵⁰ isto é, de “‘indigenização’ definitiva do sistema colonial”.⁴⁵¹

O grande risco que há nessa operação é moralizar a pesquisa. Saber que “resistência” possui um conteúdo ético não implica, necessariamente, em fazer da investigação profissão de fé de uma determinada crença política. A resistência não deve ser um conceito moralmente valorativo ao trabalho. Não é preciso atribuir valor moral à oposição anticolonial. Afinal ela, de fato, existe.

Da mesma forma, é desnecessário crer numa agenda política específica para consensualmente admitir que tanto as primeiras oposições anticoloniais quanto os movimentos nacionalistas possuem um mesmo vínculo causal objetivo: o colonialismo. É preciso atentar, nesse contexto, para uma distinção simples, mas importante, que Wittgenstein não deixa esquecer, aquela que existe entre a *causa* e o *motivo*.⁴⁵²

⁴⁴⁸ Axelle Kabou, *E se a África recusasse o desenvolvimento?*, Mangualde, Pedago/Luanda, Mulemba, 2013, p. 173.

⁴⁴⁹ Idem, pp. 44, 160.

⁴⁵⁰ Na expressão de Alberto da Costa e Silva nos apresentada em entrevista.

⁴⁵¹ Bogumil Jewsiewicki, “Debates sobre a modernidade e relações de gênero na cultura urbana pós-colonial congoleza” In Daniel Aarão, *et alli Tradições e Modernidades*, Rio de Janeiro, Editora FGV, p. 122

⁴⁵² Pergunta-se o filósofo austríaco em suas *Investigações filosóficas*: “Qual é a diferença entre motivo e causa? – Como é que se encontra o motivo, como é que se encontra a causa?”. Ludwig Wittgenstein,

O que torna possível o entrelaçamento de todas as iniciativas de ações que fizeram oposição ao colonialismo sob a alcunha de um mesmo conceito é o vínculo causal, como argumentado em momento anterior.⁴⁵³ Por outro lado, as motivações que subsidiaram estas oposições devem sempre ser demonstradas quando forem diferentes e, dado a enorme variedade de contextos específicos, essas motivações são, quase sempre, distintas.

Em um momento, por exemplo, essa motivação pode ser a independência, a construção do Estado-nação, a expulsão do invasor, assim por diante. É isto que diferencia *eles* de *nós* e não o fato de sermos mais ou menos “conscientes” porque supostamente mais politizados. São as motivações que estabelecem a distância necessária do historiador com sua fonte sem que, com isso, ele abra mão do conceito e do engajamento ético que seu uso implica. Não se pode atribuir uma mesma motivação subjacente a expressões diferentes da resistência. Para isso seria preciso aceitar a ideia de filiação, descendência ou linearidade, suprimir a rica diferença do *nós* e *eles* por um metafísico e improvável “grau de família” comum.

Em termos práticos: apesar do diálogo inevitável entre o pragmatismo político dos anos 1960, 1970 e 1980, de um lado, e a teoria historiográfica, de outro, não se pode reduzir esta última à primeira. Todavia, mesmo não reduzindo uma à outra é inegável que a *HGA* não se desvinculou da retórica nacionalista pan-africana.

Assim, a historiografia ficou presa aos termos dos próprios movimentos de libertação. O historiador fez do arquivo o seu cadafalso. Quando os movimentos nacionais de libertação possuíam uma retórica invulgar isso imprimia certo caráter original à leitura. Quando possuíam uma lógica anacrônica e autoritária tal não era explicitado e sujeito a uma crítica contundente e radical, ficando impresso na pesquisa o mesmo anacronismo do discurso político-pragmático de ocasião.

Todo o problema pode ser resumido no tratamento binário que usa dos pontos fixos circunscritos nas noções de tradição e modernidade, postos em algum lugar do horizonte histórico como norte referencial. A modernidade pode, e deve, ser discutida sem as ideias de progresso e narração como inscrição no tempo linear.⁴⁵⁴ Da mesma forma, a tradição, pode, e deve, ser pensada para além de sua definição da *doxa*

Tratado Lógico-Filosófico. Investigações filosóficas, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, p. 598.

⁴⁵³ Ver capítulo II.

⁴⁵⁴ Bogumil Jewsiewicki, op. cit., p. 115.

colonialista da permanência, do residual, do arcaico, do pré-moderno, pré-contemporâneo.

Com isso fugiríamos do movimento um tanto esquizofrênico que a *HGA* e o discurso nacionalista imprimiu à história: a modernidade, quando interessa, torna-se consequência teleológica da tradição. Esta última, por sua vez, quando não interessa à política de ocasião torna-se algo residual a ser superado pela ação revolucionária. De “matriz geradora” a mero “resíduo”, eis os dois extremos em que o mesmo passado pode se encontrar nessa construção narrativa.

O potencial de mudança social e emancipação humana que subjaz nos fenômenos da insubmissão e no conceito de resistência não existem aprioristicamente. Por mais que se edifiquem tipologias, esquemas, vocabulários, que tentem comprovar o contrário.

O que há de historicamente objetivo nesse fenômeno é o evento causal que desencadeia as iniciativas que lhe fizeram oposição e que justifica, no plano da práxis, a utilidade do conceito. Toda a ideia de filiação mais profunda; ou toda noção de exemplo histórico a ser seguido, reinventado ou superado - só existe na medida em que isso é desejado pelos participantes de uma determinada demanda social. Na medida em que o engajamento do grupo se faz presente.⁴⁵⁵ Este engajamento pode ser, sob alguns aspectos, ideologicamente interessante e estrategicamente útil. Ou pode ser anacrônico e humanamente desastroso.

Dessa forma, em um contexto de ameaça colonial e ao seu discurso reificante, essa articulação pode, quando bem realizada, perfazer o que Benjamin chamou de “salto de tigre para o passado”.⁴⁵⁶

Cabe ao historiador, partindo da análise da realidade concreta articulada a uma crítica teórica rigorosa, definir as limitações desse salto, bem como seus possíveis pontos positivos. Sem fetichizar o conceito. Sem tratá-lo como monopólio de um grupo social específico. Tornando, assim, o próprio conceito objeto de crítica.

⁴⁵⁵ Slavoj Žižek, *Em defesa das causas perdidas*, op. cit., p. 389.

⁴⁵⁶ Walter Benjamin, “Sobre o conceito da História” In ___, *O Anjo da História*, São Paulo/Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 18.

CODA

O chacal com um olho que olha para trás e outro que olha para a frente, para o caminho a seguir.

Ondaatje.

“A história, um cego a tocar tambor”. Assim a definiu o poeta sírio Ali Ahmad Esber, Adonis.⁴⁵⁷ De fato, eventualmente, à maneira de Milton ou Homero, o historiador faz às vezes de poeta cego. Pode enunciar sua palavra da prisão, à maneira de Milton. Ou enuncia-la do palácio, como Homero. Pode querer alcançar o paraíso perdido, ou pode almejar chegar à Ítaca.⁴⁵⁸ De todo modo estará, sempre, escrevendo de algum lugar e para algum lugar. Seus olhos e seus pés são as partes de seu corpo determinantes de sua escrita. Ela será fruto daquilo que, cego que é, imagina ver e de onde finca os pés.

A esta localização do historiador refere-se a discussão que animou a parte inicial deste trabalho. No que condiz à perspectiva africana, tema do primeiro capítulo, importa não só saber o que se olha, mas de onde se olha. Onde, finalmente, estão fincados os pés do pesquisador que se debruça sobre o continente africano. Ele pode olhar a África estando com os pés dentro dela. Quando assim acontece ele se faz valer da perspectiva africana.

A perspectiva africana, desenvolvida por Joseph Ki-Zerbo, evoca uma nova imagem do objeto estudado – A África transmuta-se de *terra nullius* em *pátria*, lugar de retorno da humanidade não mais reificada. Não um ponto cujo referencial é geograficamente determinado e antropologicamente fixo. Inversamente, é encarada no seu processo de autoconstrução e libertação da natureza bruta. Essa “África” é antes metáfora. Significante que carrega consigo uma dimensão até então suprimida do fazer historiográfico, cativo que estava da lógica colonial.⁴⁵⁹

Por este diapasão, o historiador é tanto Homero quanto Milton. Em meio à cegueira de um tempo inflexivo procura descortinar a criação de um lugar novo. Sua África é Ítaca, lugar de retorno a ser conquistado. Mas, ao mesmo tempo, também ganha contornos de um paraíso perdido, em que antes haveria só “absorção por osmose” entre povos que compartilhariam de um mesmo “grau de família”.

⁴⁵⁷ Adonis [Ali Ahmad Said Esber], op. cit, p. 227.

⁴⁵⁸ Em *o Paraíso Perdido* John Milton (1608 - 1674) narra a queda do homem, sua expulsão do paraíso por meio das tentações de Lúcifer. A obra se insere na ativa militância de Milton, que lhe rendeu a prisão. Já Ítaca refere-se à ilha natal do herói homérico Ulisses (Odiseu).

⁴⁵⁹ Stuart Hall, *Da Diáspora*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2011, p. 41.

Ademais, emerge um agente histórico responsável pela construção desse novo espaço: o sujeito africano. Este sujeito, à parte as diversas formas como é definido pelos variados autores ao correr da obra, cumpre o papel de protagonista histórico por excelência na imensa maioria dos capítulos que chegaram a lume na *HGA*.

O sujeito africano, que metaforizamos na figura do Ulisses retornado, parece, ainda, tentar reconquistar Ítaca dos usurpadores do poder. Seja este usurpador *o outro*, encarnado no colonizador estrangeiro; ou *o mesmo*, que procede à auto-colonização do pós-independência. De todo modo, já se encontra, ao menos, em solo pátrio. É este fato que torna possível a construção de instrumentais analíticos que narrem da melhor maneira possível sua peleja em reaver o que é seu. Dessa forma, a perspectiva africana é pressuposto teórico, ou, melhor, chão epistemológico, para a edificação de contranarrativas que se oponham à mitologia colonial.

Mesmo se restrita ao uso vocabular, se a resistência estiver assente na perspectiva africana, ela evocará um significado contrário à lógica colonial e terá por significante um agente que também se apresentará na contramão da *doxa* colonialista. À parte as dissonâncias existentes no retrato feito do sujeito africano e, conseqüentemente, do uso vocabular da resistência, ambos serão empreendimentos discursivos que procurarão desmistificar a África e os africanos, enfatizando sua ação frente a elementos externos ou mesmo frente às contradições internas do continente. Ainda que este último caso seja menos frequente em relação ao primeiro na *HGA*. De toda forma, somente o fato colonial é merecedor, na *HGA*, de um conceito de resistência.

Para que seja possível a existência de um conceito de resistência é necessária a presença de um *outro* opositivo e de um fato globalizante partilhado que introjete carga identitária comum a uma série de experiências locais geográfica e cronologicamente delimitadas. No caso das relações intra-africanas, faltaria, para a *HGA*, o fator opositivo. Já no caso de outras experiências históricas marcantes, a exemplo da diáspora africana, faltaria o fator globalizante.

Somente a experiência colonial conjugaria simultaneamente a presença de um sujeito opositivo e de uma experiência comum partilhada pelo continente como um todo. Coadunando, assim, os dois pré-requisitos para a edificação de um conceito da resistência, capaz de estruturar a narrativa historiográfica e atribuir sentido à história ela mesma.

Desse modo, no volume VII da *HGA* o conceito de resistência está voltado para retratar a força reativa dos povos africanos frente à invasão colonial. Há, neste momento, um conceito propriamente dito, pois a palavra passa a ser usada com preocupações epistemológicas antes inteiramente ausentes. Nomeiam-se explicitamente os tipos de resistência, suas táticas, meios de expressão, temporalidades.

Cabe lembrar que os anos que perpassam as décadas de 1960 e 1970 foram de extrema importância para o discurso pan-africano, seguramente o responsável ideológico maior pelas independências que então se desenrolavam. Tal fato deixa entrever que, desde o seu princípio, a questão foi tanto historiográfica quanto política. Afinal, foi neste momento que a *HGA* foi gestada e, da mesma forma, foi a partir desse contexto que a geração de historiadores que comporia a coleção começava a publicar seus primeiros trabalhos.

Nasce, a partir daí, o paradigma conceitual linear que animou a imensa parcela dos historiadores de então. Esta geração – e seus discípulos – formaria o núcleo fundamental da *HGA*.

À parte este consenso no que toca à continuidade da “resistência” com o “nacionalismo de massas” mapeamos, no volume VII da *HGA*, duas abordagens distintas na definição e trato da resistência. De um lado há a abordagem tradicionalista e, de outro, a “marxista”. Por vezes estas abordagens chocam-se e por outras vezes interseccionam-se.

Basicamente os tradicionalistas, cujo representante maior – na *HGA* – é o ganhês Albert Adu Boahen, fazem da resistência um fenômeno não só vinculado, mas intrinsecamente dependente da tradição. O tônus do conceito advém do passado pré-colonial e das elites africanas que procuraram manter o “*status quo*” – nos termos de Boahen – que o colonizador veio subverter radicalmente. Assim, os personagens principais dessa narrativa são os soberanos, reis e imperadores, que passam a ter sua imagem matizada por tons de heroísmo, por terem resistido, e, também, por tons de amargura, por terem sucumbido.

Disto nasce um quadro certamente cativante. Nele se encontram Behanzin, *Asantehene* dos ashanti, com aspecto tranquilo, mas determinado; Samori, o *Almamy* malinquê, sobre seu cavalo, imponente mesmo derrotado; Menelik II, o *Negus Neguest*, em seu trono, conclamando seu povo às armas e às orações para salvaguardar a independência etíope. Todos soberanos da tradição, com títulos e insígnias que advém dos tempos pré-coloniais. Todos intransigentes naquilo que respeita à sua autonomia.

Por sua vez, a abordagem “marxista” merece esse nome e as aspas que o acompanham, pois mesmo que seus autores não sejam expressamente marxistas seus textos dialogam intensamente com quadros conceituais advindos dessa escola, e, por outro lado, nota-se a presença de aspectos ideológicos próximos ao pensamento anticolonial que, por sua vez, sempre assumiu sua dívida para com o marxismo.

Agora a ênfase recai em terminologias caras a esta linhagem de pensamento. De maneira direta nota-se a ênfase no trinômio capitalismo, proletariado, burguesia que passa a ser articulado, ou mesmo identificado, com o colonialismo, o colonizado e o colonizador, respectivamente. Quadros conceituais da historiografia marxista também se fazem presentes, direta ou indiretamente, a exemplo da noção de banditismo social, ou rebeldia primitiva de forma mais geral.

Elencadas estas duas escolas rumamos para a análise pormenorizada do volume VIII da *HGA*. Neste momento um autor em particular é destacado: Ali Mazrui. Logramos demonstrar a forma como este autor define a resistência, ainda que por vezes enveredando em marcos tipológicos artificiais que, tal como as demais conceituações dos outros autores da obra, insistem na ênfase no binômio tradição *versus* modernidade para definir a resistência.

Procuramos demonstrar que a resistência é, primordialmente, um processo. Em lugar das conceituações acima – que via de regra se fazem valer de um tom teleológico – acreditamos que a resistência deve ser vista em uma temporalidade causal em que a causa – o colonialismo – não implica descendência entre uma resistência passada e uma “moderna”.

A insistência em argumentar por esta filiação, por este vínculo, faz o historiador verter-se menos em Homero e mais em Milton. Vê-se preso aos termos de sua própria fonte: o nacionalismo pan-africano. A esta prisão é preciso recusar, pois o imperativo ético profundo que subsiste no conceito de resistência que justifica, no plano da concretude histórica vivida, a sua utilidade, independe de qualquer agenda política.

Uma coisa é a causa, outra o motivo. Motivações nacionalistas revolucionárias diferem em quase tudo de motivações reativas de soberanos prestes a serem destronados. A causa, ou, melhor, o evento causador para onde ambas as iniciativas são direcionadas, no entanto, tem o mesmo nome, fica à sombra de um mesmo conceito: colonialismo. As oposições a um mesmo fenômeno merecem, por conseguinte, um mesmo tratamento conceitual.

O chagal de Ondaatje termina o seu percurso, após visitar diversos períodos e espaços, cortando o deserto de um continente heteronômico. Foi-se da antiguidade, dos tempos em que este continente era chamado de Líbia ou Etiópia; até a época em que se denominou Guiné; passando pelo período em que foi conhecido por *Bilad al-sudan*.⁴⁶⁰ Finalmente, África. Nome que se consolidou com a colonização. “Resistência” virou, a partir de então, o seu adjetivo. Ao menos nisso parecem concordar as várias vozes da historiografia que analisamos. O adjetivo vinha coroar uma espécie de harmonia fundamental entre as insubmissões deste continente renomeado.

Entretanto, outras vozes soam, ritmadas pelo tambor cego da história: Samori, Behanzin, Menelik, Nasser, Mandela, Cabral. Soam muito distintas. De fato, o são. Está longe de ser um coral harmonioso. Todavia, justiça seja feita, são respostas grafadas em uma mesma partitura: a colonial. Ainda que sob claves distintas. As vozes da historiografia, que pretendem analisar essas vozes da história, não podem ficar reféns de um maestro: a política de ocasião. Sobretudo quando este assume os contornos mais anacrônicos e autoritários. Tais fatos devem justificar um conceito estruturante autocrítico da resistência.

⁴⁶⁰ Os antigos gregos designavam todo o continente como “Líbia”. Por outro lado em vários momentos “Etiópia” aparece como sinônimo de África ou, de forma mais geral, os africanos são chamados de “etíopes”. Quando do início do contato entre europeus e africanos, pela via atlântica, não era incomum se referir também a toda massa continental como “Guiné”. Já o “*Bilad al-sudan*” designa em árabe o “país dos negros”, literalmente.

REFERÊNCIAS

FONTES HISTORIOGRÁFICAS

ADE AJAYI, J. F. (Edit.), *História Geral da África – Vol. VI. África do século XIX à década de 1880*. São Paulo: Cortez, 2011.

BOAHEN, Albert Adu. (Edit.). *História Geral da África – Vol. VII. África sob dominação colonial*. São Paulo: Cortez, 2011.

EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. (Edits.). *História Geral da África – Vol. III. África do século VII ao XI*. São Paulo: Cortez, 2011.

MAZRUI, Ali A. “Postlude: Toward a theory of protest” In _____; ROTBERG, Robert I. (Edits.), *Protest and Power in Black Africa*. Nova York: Oxford University Press, 1970.

MAZRUI, Ali; A. WONDJI, C. (Edits.). *História Geral da África - Vol. VIII. África desde 1935*. São Paulo: Cortez, 2012.

_____; _____. (Edits.). *General History of Africa - Vol. VIII. Africa since 1935*. California: James Currey/Unesco, 1999.

M'BOKOLO, Elikia. *África Negra. História e Civilizações - Vol. II*. Lisboa: Colibri, 2007.

MOKHTAR, Gamal. (Edit.). *História Geral da África – Vol. II. África Antiga*. São Paulo: Cortez, 2011.

NIANE, Djidril Tamsir. (Edit.). *História Geral da África – Vol. IV. África do século XII ao XVI*. São Paulo: Cortez, 2011.

OGOT, B. A. (Edit.). *História Geral da África – Vol. V. África do século XVI ao XVIII*. São Paulo: Cortez, 2011.

KI-ZERBO, Joseph. (Edit.). *Histoire Generale de L'Afrique – Vol. I. Méthodologi et préhistoire africaine*. Paris : Unesco, 1980.

_____. (Edit.). *General History of Africa – Vol. I. Methodology and African Prehistory*. London: Heinemman, 1981.

_____. (Edit.). *História Geral da África – Vol. I. Metodologia e Pré-História da África*. São Paulo, Cortez, 2011.

_____. *História da África Negra*. 2 Vols. Lisboa, Europa-América, 2009.

_____. (Edit.). *História Geral da África - Vol. V. África do século XVI ao XVIII*. São Paulo: Cortez, 2011.

FONTES DOCUMENTAIS

ES-S'ADI, Abderrahman Ben Abdallah Ben 'Imran Ben 'Amir. “*Tarikh Es-Soudan*” In *Documents Arabes Relatifs a L'Histoire du Soudan*. Tradução de O. Houdas. Paris: Ernest Leroux/Libraire de la Société asiatique de L'école des langues orientales vivantes, 1900.

UNESCO. *Septieme reunion du bureau du Comite Scientifique International pour la redaction d'une Histoire Generale de L'Afrique*, Paris, 18 – 29 de julho de 1977. Disponível em <http://unesdoc.unesco.org/images/0003/000324/032484ed.pdf>.

OUA. *Carta-Patente de fundação da Organização da Unidade Africana*. Disponível em http://www.au.int/en/sites/default/files/OAU_Charter_1963_0.pdf.

FONTES MEMORIALÍSTICAS

MANDELA, Nelson. *Longa caminhada até a liberdade*. Curitiba: Nossa Cultura, 2012.

MOMADE, Ambudo. “Depoimento” In VV. AA. *Tortura na colónia de Moçambique, 1963-1974. Depoimentos de presos políticos*. Porto: Afrontamento, 1977.

FONTES LITERÁRIAS

ACHEBE, Chinua. *O mundo se despedaça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BONI, Nazi. *Crépuscule des temps anciens*. Paris: Presence Africaine, 1962.

CONRAD, Joseph. *O Coração das Trevas*. São Paulo: Abril, 2010.

LIMA, Manuel dos Santos. *As Lágrimas e o Vento*. Lisboa: África Editora, 1975.

MAHFOUZ, Naguib. *Noites das mil e uma noites*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *A batalha de Tebas*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

MELO, João de. *A memória de ver matar e morrer*. Lisboa: Prelo, 1977.

NAIPAUL, V.S. *Uma curva no rio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PEPETELA. *Mayombe*. Lisboa: Dom Quixote, 2011.

VIEIRA, José Luandino. *A vida verdadeira de Domingos Xavier*. Lisboa: Caminho, 2003.

KANE, Cheikh Hamidou. *Aventura ambígua*. São Paulo: Ática, 1984.

FONTES PICTÓRICAS

AMATO, G. “Samori em Beyla, depois da captura”. Reproduzido a partir de KIZERBO, Joseph. *História da África negra - Vol. II*. Lisboa, Europa-América, 2009.

ARQUIVO fotográfico da Fundação Gamal Abdel Nasser e da Biblioteca de Alexandria. Acervo disponível em: <<http://www.nasser.org>>. Acesso em 23 de maio de 2014. Autoria da imagem não especificada.

WEINBERG, Eli. *Nelson Mandela Portrait wearing traditional beads and bed spread*, 1961. Disponível em <<http://artblart.com/2013/05/24/exhibition-rise-and-fall-of-apartheid-at-haus-der-kunst-munich/>>; < <http://www.retronaut.com/2012/11/nelson-mandela/>>. Acesso em 24 de Junho de 2013.

ENTREVISTAS

Entrevista realizada com o historiador e diplomata Alberto da Costa e Silva. Fevereiro de 2014

BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA

ABBINK, Jon; WALRAVEN, Klass van; BRUJIN, Mirjam de. (Edit.). *A proposito de resistir. Repensar la insurgencia en Africa*. Barcelona: Oozebap, 2008.

ADI, Hakim; SHERWOOD, Marilka. *Pan-African History. Political figures from Africa and the Diaspora since 1787*. Londres/Nova York: Routledge, 2003.

AGIER, Michel; COPANS, Jean; MORICE, Alain. “Le monde du travail africain: pluriels et ambigüités” In _____; _____; _____; (Edits.). *Classes ouvrières d’Afrique noire*. Paris: Karthala/Ostom, 1987

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Videntes. Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ANDRADE, Mário de. “Prefácio” In CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Sá da Costa, 1977.

AMSELLE, Jean-Loup. “Ethnies et spaces: Pour une anthropologie topologique” In _____; M’BOKOLO, Elikia, (Edits.). *Au couer de l’ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris: La Découvert, 2005.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai. A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BARBOSA, Muryatan Santana. *A África por ela mesma. A perspectiva africana na História Geral da África (UNESCO)*. Tese (Doutorado). São Paulo: Universidade de São Paulo – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2012.

BAYART, Jean-François. *El Estado en África*. Barcelona: Bellaterra, 2000.

BAZIN, Jean. “A chacun son Bambara” In AMSELLE, Jean-Loup; M’BOKOLO, Elikia, (Edits.). *Au couer de l’ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris: La Découvert, 2005.

BERNAL, Martin. *Black Athena. The Afroasiatic roots of Classical Civilization – Vol. II*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1993.

BRUNSCHWIG, Henri. “De la Résistance Africaine à L’Impérialisme Européen”. *The Journal of African History*. Vol. 15, nº 1. Londres: Cambridge University Press, 1974.

CABRAL, Amílcar. *Análise de alguns tipos de resistêcia*. Lisboa: Seara Nova, 1975.

_____. *Obras escolhidas de Amílcar Cabral - Unidade e luta (Vol.I). A arma da teoria*. Lisboa: Seara Nova, 1976.

_____. *Obras escolhidas de Amílcar Cabral - Unidade e luta (Vol.II). A prática revolucionária*. Lisboa: Seara Nova, 1977.

CAPELA, José. *O imposto de palhota e a introdução do modo de produção capitalista nas colónias*. Porto: Afrontamento, 1977.

CHARTTERJEE, Partha. *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: EdUFBA, 2004.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Sá da Costa, 1977.

COOPER, Frederick. “Conflito e conexão: repensando a história colonial da África”. *Anos 90*. Vol. 15, n. 27. Porto Alegre: Gráfica UFRGS, 2011.

CROWDER, Michael. *West African resistance*. New York: Africana Publishing Corporation, 1971.

CRUMMEY, Donald. (Edit.). *Banditry, rebellion and Social Protest in Africa*. Londres: James Currey/Portsmouth: Heinemann, 1986.

DAVIDSON, Basil. “African resistance and rebellion against the imposition of colonial rule” In RANGER, Terence. (Edit.). *Emerging themes in African History*. Nairobi: East African Publishing House, 1968.

_____. *Angola no centro do furacão*. Lisboa: Delfos, 1974.

FANON, Frantz. “Les damnés de la terre” In _____. *Oeuvres*. Paris: La Découverte, 2011.

FEIERMAN, Steven. "African histories and the dissolution of world history" In BATES R. H; MUDIMBE, V. Y; O'BARR, J. *Africa and the disciplines. The contributions of research in Africa to the Social Sciences and Humanities*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

GORENDER, Jacob. *A escravidão reabilitada*. São Paulo: Ática, 1990.

HALL, Stuart. *Da Diáspora. Identidades e mediações culturais*. Organização de Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HODGKIN, Thomas. *Nationalism in Colonial Africa*. Nova York: New York University Press, 1956.

ISAACMAN, Allen. "Cotton is the Mother of Poverty: Peasant resistance to forced cotton production in Mozambique, 1938-1961". *International Journal of African Historical Studies*, 1980.

_____. *A Tradição de resistência em Moçambique. O Vale do Zambeze, 1850-1921*. Porto: Afrontamento, 1979.

JAMES, C. L. R. *Os jacobinos negros. Toussaint Louverture e a revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo, 2010.

JEWSIEWICKI, Bogumil. "Debates sobre a modernidade e relações de gênero na cultura urbana pós-colonial congoleza" In AARÃO, Daniel, *et alli* (Edits.). *Tradições e Modernidades*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

KABOU, Axelle. *E se a África recusasse o desenvolvimento?* Mangualde: Pedago/Luanda: Mulemba, 2013.

KAKÉ, Ibrahima Baba. *Sékou Touré. Le héros et le tyran*. Paris: Jeune Afrique, 1987.

LINEBAUGH, Peter; REDIKER, Marcus. *A hidra de muitas cabeças. Marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

MADDOX, Gregory. (Edit.). *Conquest and resistance to colonialism in Africa*. Nova York/Londres: Garland, 1993.

MANDELA, Nelson. *No easy walk to Freedom*. Heinemann: Portsmouth N.H, 1965.

MAZRUI, Ali A.; ROTBERG, Robert I. (Edits.), *Protest and Power in Black Africa*. Nova York: Oxford University Press, 1970.

MBEMBE, Achille. *África insubmissa. Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*. Luanda: Mulemba/Mangualde: Pedago, 2013.

MILKIAS, Paulos; METAFERIA, Getachew. (Edits.), *The Battle of Adwa. Reflections on Ethiopia's historic victory against European colonialism*. Nova York: Algora, 2005.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado. Precedido de retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MONDLANE, Eduardo. “Resistência – A procura de um movimento nacional” In SANCHES, Manuela Ribeiro. (Org.). *Malhas que os impérios tecem. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2011.

MUDIMBE, V. Y. *A ideia de África*. Luanda: Mulemba/Mangualde: Pedagogo, 2013.

_____. *A invenção de África*. Luanda: Mulemba/Mangualde: Pedagogo, 2013.

NASSER, Gamal Abdel. “A Filosofia da Revolução” In _____. *A Revolução no mundo árabe*. São Paulo: Edarli.

NORMAN, Leys. *Kenya*. Londres: The Hogarth Press, 1926.

N’KRUMAH, Kwame. *Neocolonialismo. Último estágio do imperialismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

_____. *Africa must Unity!*, Nova York: Praeger, 1963.

NYERERE, Julius. *Freedom and Socialism. Uhuru na Ujamaa*. Nairobi/Londres/Nova York: Oxford University Press, 1968.

PADILHA, Laura Cavalcante. *Entre Voz e Letra. O lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX*. Niterói: EdUFF/Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

PATTE, Richard. *Portugal na África contemporânea*. Rio de Janeiro: Editora PUC, 1961.

PORTUGAL, Francisco Salinas. *A Máscara do Sagrado. Uma leitura mito-crítica de Mayombe*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001

RANGER, Terence. (Edit.). *Emerging themes in African History*. Nairobi: East African Publishing House, 1968.

_____. “Connections between ‘Primary Resistance’ Movements and Modern Mass Nationalism in East and Central Africa, Parts I & II” In MADDOX, Gregory. (Edit.). *Conquest and resistance to colonialism in Africa*. Nova York/Londres: Garland, 1993.

OBENGA, Théophile. *O sentido da luta contra o africanismo eurocentrista*. Luanda: Mulemba/Mangualde: Pedagogo, 2013.

ORTNER, Sherry B. “Resistance: some theoretical problems in Anthropological History and Historical Athropology” In MCDONALD, Terence J. (Edit.). *The historic turn in the human sciences*, Michigan: Michigan University Press, 1996.

SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SENGHOR, Leopold Sedar. *Liberté – Vol. III. Négritude et Civilisation de L'Universal*. Paris: Le Seuil, 1977.

SCOTT, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Cidade do México: Era, 2000.

SILVA, Alberto da Costa e. *A Enxada e a Lança. A África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

_____. *Um rio chamado Atlântico. A África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

SLENES, Robert W. “A importância da África para as Ciências Humanas”, *História Social*, vol. I, n. 19. Campinas: Ed. Unicamp, 2010.

STEINHART, Edward. “The Nyangire rebellion of 1907: anti-colonial protest ant the nationalism myth” In MADDOX, Gregory. (Edit.). *Conquest and resistance to colonialism in Africa*. Nova York/Londres: Garland, 1993.

WAPMUK, Sharkdam. “In search of greater unity: African States and the quest for an African Union Government” *Journal of Alternative Perspectives in Social Sciences*, Vol. I, N 3, 2009.

WESSELING, H. L. *Dividir para dominar. A partilha da África*. Rio de Janeiro: Revan/Ed.UFRJ, 2008.

WILLIAMS, Eric. *Capitalismo e Escravidão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

WHITE, Landeg; VAIL, Leroy. “Forms of resistance: songs and perceptions of power in colonial Mozambique” In CRUMMEY, Donald. (Edit.). *Banditry, Rebellion and Social Protest in Africa*. Londres: James Currey/Heinemann: Portsmouth N.H, 1986.

BIBLIOGRAFIA GERAL

ADONIS [ESBER, Ali Ahmad Said]. *Poemas*. Seleção e tradução de Michel Sleiman. Apresentação de Milton Hatoun. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BADIOU, Alain. *A hipótese comunista*. São Paulo: Boitempo, 2011.

BECKETT, Samuel. *Fim de partida*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG/São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

_____. “Sobre o conceito da História” In _____. *O Anjo da História*. Organização e tradução de João Barrento. São Paulo/Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____; ADORNO, Theodor W. *Correspondência. 1928-1940. Adorno-Benjamin*. São Paulo: Unesp, 2013.

- BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*. 3 Vols. Rio de Janeiro: Contraponto/EdUERJ, 2005.
- BLOCH, Marc. *Apologia da História, ou, o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- BOBBIO, Norberto. *Teoria Geral da Política. A Filosofia Política e as Lições dos Clássicos*. Organização de Michelangelo Bovero. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.
- BOSI, Alfredo. *Literatura e Resistência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BUCCI-GLUCKSMANN, Christinne. *Gramsci e o Estado*. São Paulo: Paz e Terra, 1980.
- CANETTI, Elias. *Auto de fé*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- CANGUILHEM, Georges. *O Normal e o Patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 1982.
- CARDOSO, Ciro Flamarion; FONTES, Virgínia. “Impérios e Imperialismos: Apresentação”. *Tempo*. Vol. 9, n. 18. Niterói: EdUFF/ Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005.
- CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano - Vol. I. Artes de Fazer*. Rio de Janeiro: Vozes.
- COETZEE, J.M. *O mestre de Petersburgo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- CROCE, Benedetto. *Teoria e storia della storiografia*. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1920.
- DETIENE, Marcel. *Comparar o incomparável*. Aparecida: Ideias & Letras, 2004.
- FAULKNER, William. *Luz em agosto*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. São Paulo: 2009.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 2 Vols. Petrópolis: Vozes, 2007.
- GINZBURG, Carlo. *Relações de força. História, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del carcere*. 4 Vols. Edição crítica do Instituto Gramsci. Organização de Valentino Gerratana. Turim: Einaudi, 1977.
- GUSMÃO, Luís de. *O fetichismo do conceito. Limites do conhecimento teórico na investigação social*. São Paulo: Topbooks, 2012.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. Brasília: Editora UnB, 1999.

HOBBSAWM, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. “Introdução: A Invenção das Tradições” In _____; RANGER, Terence. (Orgs.). *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

_____. *Rebeldes Primitivos. Estudo sobre as formas arcaicas dos movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço. Introdução de Bernard Knox. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/ PUC-Rio, 2006.

KRACAUER, Siegfried. *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*. Buenos Aires: La Cuarenta, 2010.

LOWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70.

LUKÁCS, Georg [Gyorgy]. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Para uma ontologia do ser social*. 2. Vols. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARINI, Ruy Mauro. “Dialética da Dependência” In TRASPADINI, Roberta; STEDILE, João Pedro. (Orgs.). *Ruy Mauro Marini. Vida e Obra*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*. Madrid: Ayuso, 1971.

MOOSA, Ebrahim. “Transitions in the ‘Progress’ of Civilization: Theorizing History, Practice and Tradition” In SAFI, Omid (Edit.). *Voices of Islam. Voices of change*. Londres: Praeger, 2007.

MOTTA, Rodrigo Patto de Sá. “Desafios e possibilidades na apropriação de cultura política pela história” In _____. (Org.). *Culturas Políticas na História. Novos Estudos*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2009.

OE, Kenzaburo. *O Grito Silencioso*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

- ONDAATJE, Michael. *O paciente inglês*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- POCOCK, J. G. A. *Pensamiento político e historia*. Madri: Akal, 2011.
- POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento, Silêncio”. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, Vol. 2, n. 3, 1989.
- PRADO JR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo. Colônia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível. Estética e política*. São Paulo: Editora 34/Exo Experimental, 2009.
- RUDGE, Ana Maria. “Trauma e temporalidade”. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*. Dezembro, 2003.
- RUSEN, Jorn. *A razão histórica*. Brasília: Editora UnB, 2001.
- SADIE, Stanley. *Dicionário Grove de música*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- SAID, Edward W. *El mundo, el texto y el crítico*. Buenos Aires: Debate, 2004.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.
- THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum. Estudos sobre cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *A Miséria da Teoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- TÓLSTOI, Liev. *Guerra e Paz*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- UNGER, Roberto Mangabeira. *Necessidades falsas. Introdução a uma teoria social antideterminista a serviço da democracia*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado Lógico-Filosófico. Investigações Filosóficas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso*. São Paulo: Edusp, 1994.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *Em defesa das causas perdidas*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- _____. *Entrevista concedida a Rogério Bettoni e Bernardo Malamut*. Disponível em <<http://umbigodascoisas.com/2012/12/02/slavoj-zizek-entrevista>> Acessado em 20 de Maio de 2014.