

JOHN DUBE E OS DESAFIOS DA SEGREGAÇÃO NA ÁFRICA DO SUL

Por Antonio Evaldo Almeida Barros[i]



Resumo: Defensor da humanidade dos povos africanos, criador do primeiro jornal e autor do primeiro romance em isizulu, fundador do African National Congress, John Langalibalele Mafukuzela Dube (1871-1946) consiste numa figura central da história e memória sul-africana contemporânea. As intervenções teóricas e práticas de John Dube se alicerçam e fomentam determinadas concepções de história e desenvolvimento, raça, cultura e nação. Neste trabalho, situa-se Dube em seu próprio tempo e, sobretudo, descrevem-se e analisam-se alguns dos artigos e ensaios por ele produzidos. Acompanha-se de perto a prosa de Dube, concatenam-se algumas de suas posições e, principalmente, apresentam-se suas próprias formulações. Num jogo inteligente, John Dube tentara interpretar e mudar um mundo nos quais princípios e práticas de igualdade e cidadania eram cotidianamente negados particularmente para a população africana negra. Em suas intervenções interpretativas e políticas, o que dá inteligibilidade à nação, ao país ou povo zulu e sul-africano não é a opressão, mas as experiências e perspectivas de liberdade e de acesso à cidadania.

Palavras-chave: John Dube (1871-1946). Segregação. Cidadania.

Abstract: Defender of the humanity of African peoples, the creator of the first newspaper and author of the first novel in isiZulu, and founder of the African National Congress, John Langalibalele Mafukuzela Dube (1871-1946) was a central figure in contemporary South African history and memory. The theoretical and practical work done by John Dube consolidates and promotes specific concepts of history and development, race, culture and nation. In this work, Dube is contextualized in his own time and, above all, are described and analyzed some of the articles and essays produced by him. It is followed closely Dube's ideas, concatenated some of his positions and, especially, presented his own formulations. In a clever play, John Dube tried to interpret and change a world in which equality and citizenship principles were routinely demeaned particularly for the black African population. In his interpretations and

policies intervencions, what gives significance to the nation, to the country or to the people Zulu and South African is not oppression, but the experiences and perspectives of freedom and access to citizenship.

Keywords: John Dube (1871-1946). Segregation. Citizenship.

Filho de James Dube, um dos primeiros homens do sul da África a ser ordenado pastor, e Elizabeth Mayembe, que se converteram ao cristianismo no âmbito da *American Zulu Mission* no século XIX[ii], John Langalibalele Mafukuzela Dube nasceu em Natal e vivera ao longo dos anos 1871-1946, período marcado pela promulgação de diversas leis e códigos que estabeleceriam a segregação na África do Sul. De fato, apenas dois anos após sua morte, aqueles códigos legais, unificados, dariam forma jurídico-institucional ao Apartheid (1948-1994).

Os missionários e africanos convertidos pareciam acreditar no que denominavam de “progresso” e “civilização” do continente africano, o que, na visão deles, dependeria da articulação entre formação educacional, sobretudo de caráter técnico, e a disseminação do cristianismo em África. Se, de um lado, as ações dos missionários, sedimentadas em formas ocidentais de conceber o mundo, desde o princípio, se consolidariam em meio a tensões, dissensos e enfrentamentos particularmente quando se atenta para os valores e as práticas costumeiras comuns aos diferentes povos africanos, de outro lado, acabariam levando à consolidação de um conjunto de africanos cristianizados e educados em padrões ocidentais. Na perspectiva dos missionários brancos americanos e cada vez mais dos africanos ligados às missões cristãs, homens e mulheres agricultores, artesãos, clérigos, professores e profissionais diversos, uma vez cristianizados e treinados tecnicamente para o mundo do trabalho, estariam aptos para assumir os postos de trabalho e as posições sociais centrais naqueles tempos de formação de uma sociedade de caráter capitalista, tornando-se responsáveis pela garantia do progresso do sul da África.[iii]

John Dube foi educado no seio da *American Zulu Mission*, e estudou na *Amanzimtoti Theological School* que, mais tarde, passaria a se chamar *Adams College*, em homenagem a *Newton Adams* (1804-1851), médico e missionário norte-americano enviado para a África do Sul pela *American Board of Commissioners for Foreign Missions*. Do *Adams College*, escola preparatória que oferecia formação acadêmica de nível médio e também educação industrial e agrícola, acabariam emergindo, a exemplo

de John Dube, alguns importantes líderes políticos que, de diferentes modos, se deparariam com a segregação racial no sul da África entre finais do século XIX e na primeira metade do século XX. Dube foi enviado para o *Adams College* aos dez anos de idade, e ficou sob a orientação do missionário americano Hebert Goodenough. Ali havia um regime regulado com horários e atividades definidos, com aulas, inclusive de música, e seção de trabalho manual. O currículo era composto por química, álgebra, geometria, aritmética, geografia, filosofia, história, história bíblica e inglês. Nessa escola, era proibido se falar zulu entre as seis horas da manhã e uma da tarde (DUBE, 1891; MARABLE, 1976, p. 57-92; HUGHES, 2011, p. 1-40).

O fato é que Dube nasce e é educado num ambiente no qual o regime colonial buscava inculcar os valores do trabalho e da disciplina, regulando o tempo do trabalho e mesmo do lazer. Este fenômeno se poderia observar em diferentes contextos africanos (MARTIN, 2002; ZAMPARONI, 1998). Particularmente para as missões metodistas que atuavam na África do Sul, as diferentes técnicas modernas de produção constituíam a base material de sua missão civilizadora cujo objetivo era implantar uma nova ordem moral. Os territórios das missões eram usados para mostrar a superioridade das forças da cristandade, esperando-se, assim, atrair seguidores que seriam convertidos em cristãos e em membros produtores para o mercado. Há aqui uma profunda mensagem evolucionista: seria fundamental o desenvolvimento da vida doméstica e pessoal nos moldes europeus, o que se configuraria como indício do progresso individual e do aperfeiçoamento cristão, e do sucesso da pregação dos valores burgueses de civilização e autorealização. (COMAROFF, 1992, p. 46-9) Neste contexto, “tornar-se cristão significava passar a integrar uma comunidade universal, cujos valores transcendiam os valores locais”, dotando-se, assim, “de uma outra disciplina, de um outro senso de ordem, de uma nova moralidade em relação ao casamento, à família e ao convívio social” (ZAMPARONI, 1998, p. 123). Como lembram Boëtsch e Savarese (1999, p. 123), a colonização pode ser vista como ruptura e instauração, sobre territórios distantes, de uma nova ordem política imposta pela força, então inculcada nas elites nativas pela difusão massiva de instrumentos e modelos de conhecimento e comportamento ocidentais.

No ano de 1887, John Dube, cuja família e grupo social estavam imersos num contexto econômico monetarizado e cada vez mais marcado pela industrialização

(MARKS, 1975), pagando suas próprias despesas com a ajuda de familiares, viajou com o missionário W. C. Wilcox, então responsável pela American Zulu Mission, para os Estados Unidos. Ficou por aproximadamente cinco anos no *Oberlin College*, cuja filosofia articulava ideais de educação e trabalho, e que, em 1835, havia se tornado a primeira instituição norte-americana de ensino superior a admitir estudantes negros e do sexo feminino. Em 1889, Dube teve que voltar para Natal por causa de uma doença, mas logo retornaria aos Estados Unidos, desta vez melhor estruturado financeiramente e já casado com Nokutela Dube. Seu objetivo então era ter uma formação educacional mais sólida e adquirir recursos para a construção de uma escola industrial zulu similar ao Tuskegee Negro Normal Institute, que foi fundado sob o lema trabalho e educação em 1888, tendo como primeiro diretor Booker T. Washington.

Até sua morte, em 1946, Dube teria participação ativa na vida política, social e intelectual da África do Sul. Em 1901, Dube adquiriu 200 acres de terra no distrito de Inanda, em Natal, onde em poucos anos construiu sua escola, que também funcionava como igreja, o Instituto Ohlange, atendendo inicialmente cerca de 200 alunos. Ao mesmo tempo, ele fundou o primeiro jornal zulu-inglês, *Ilanga lase Natal* (O Sol de Natal), que parece ter-lhe ajudado a estabelecer sua reputação política. Em 1912, John Dube foi convidado para se tornar o primeiro presidente do *South African Native Congress* que, posteriormente, se definiria como *African Native Congress*, o ANC, ao qual, ao longo do século XX, a maioria dos principais líderes sul-africanos estaria vinculada, como Nelson Mandela.

Sua vida, então, se tornaria objeto de interesse de diversos sujeitos e grupos tanto durante quanto após o Apartheid. Alguns desses intérpretes tenderiam a identificar John Dube como colaborador direto ou indireto do processo de implementação do regime segregacionista sul-africano. Embora se possam observar registros e focos dessa tendência de interpretação da vida de Dube em diferentes momentos e contextos da história da África do Sul contemporânea, ela foi dominante nos anos do Apartheid. Nesse contexto, posiciona-se, por exemplo, Isaac Bangani Tabata (1906-1990), tido como um líder radical do ANC que, em carta endereçada a Nelson Mandela em junho de 1948, caracteriza Dube, devido suas relações com setores da administração de Natal, como um fantoche dos brancos (TABATA, 1948). Em 1975, *Shula Eta Marks*, uma das principais expoentes da historiografia revisionista que impactou a África do Sul a partir

dos anos 1970, então professora de História da África da Universidade de Londres, observa que Dube foi um incentivador da solidariedade racial, e destaca que algumas posições de Dube seriam similares ao pensamento segregacionista branco liberal de sua época (MARKS, 1975); então professor de estudos afro-americanos da Universidade de Colúmbia, o afro-americano William Manning Marable (1950-2011), em sua tese de doutorado dedicada a analisar a vida de John Dube, conclui que Dube e seu grupo social aceitaram a segregação, o princípio básico do apartheid; Dube teria fracassado por não ter combatido profundamente o caráter corrupto da segregação e por não ter feito oposição ao racismo branco em todos os seus níveis, ajudando assim a trazer à tona o sistema de relações raciais da África do Sul chamado Apartheid (MARABLE, 1976). John Dube seria o retrato de como ser fraco e ambíguo diante das forças sociais, políticas e econômicas da história sul-africana, e da luta contra a opressão social e racial.

De outro lado, particularmente no pós-*Apartheid*, Dube é reabilitado como sujeito absolutamente envolvido nas lutas pela liberdade, o presidente fundador do *African National Congress*, opositor inteligente de ações e movimentos que visavam instituir o apartheid (HUGHES, 2011), promotor de uma África do Sul global (KUMALO, 2012) e cuja vida, marcada por várias relações amigáveis e perspectivas políticas conciliatórias com os brancos, seria exemplo de que nas origens da nação sul-africana moderna haveria formas claras de relações raciais harmônicas entre brancos e negros (KEITA, 2004). John Dube seria, portanto, o retrato de como ser forte diante das forças sociais, políticas e econômicas da história e na luta contra a opressão social e racial, e exemplo heróico para ser seguido numa África do Sul que se pretende como nação caracterizada pela diversidade cultural e étnica.[iv]

Nas páginas que seguem, busco situar Dube em seu próprio tempo e, sobretudo, descrevo e analiso alguns dos artigos e ensaios produzidos por Dube, publicados ao longo dos anos 1900-20, período mais intenso de seu envolvimento nas questões sociais e políticas de sua época. Pretende-se, fundamentalmente, acompanhar de perto a prosa de Dube, concatenar algumas de suas posições e, principalmente, apresentar suas próprias formulações.[v]

John Dube no seu tempo

“John” é um nome de origem hebraica que significa “Deus é misericordioso”. Foi um nome muito importante para as primeiras igrejas cristãs, pois lembrava personagens como João Batista e João, o apóstolo. “Langalibale” significa “sol nascente”, e poderia recordar a admiração dos pais de Dube pelo antigo Chief Langalibalele dos hlubis, grupo que, assim como os qadis, fariam parte do povo lala, de onde se originaria a família de Dube. Os lalas, que falavam a língua tekeza, teriam sido derrotados e integrados pelos zulus ao longo do século XIX. Alguns lalas, dentre eles o pai de Dube, pediram proteção aos britânicos. No caso da família Dube, isto teria ocorrido depois que seu avô, que era respeitado entre os zulus, fôra assassinado a mando do rei zulu Dingane – história esta que é narrada por Dube em *A talk...* A defesa do cristianismo e os vínculos com os zulus, particularmente com as lideranças, têm sido apresentadas como elementos centrais que marcariam toda a vida de Dube. Em tributo dedicado a John Dube quando de sua morte, publicado em Ilanga lase Natal, o pastor Gideon M. Sivetye (1946), para quem “a morte do Dr. John Langalibalele Dube retira da nossa convivência um dos maiores filhos da África”, assim afirmava:

Quando ele embarcou na sua vida pública, Dr. Dube foi muito bem preparado. Um filho de chefe, ele conhecia intimamente a vida tribal, e em vez de ficar indiferente, ele encontrou oportunidade, inspiração e força nela; filho de um pregador, ele era profundamente religioso e achou refúgio em Deus em tempos de estresses e amargura.

Isto teria possibilitado ao “bem educado” Dube ser capaz de “entender, interpretar, mediar entre brancos e negros, entre africanos tribais e educados” (SIVETYE, 1946).

Esta perspectiva também pode ser vista em interpretações mais recentes: Dube faria parte de uma “dupla elite”, pois seria, ao mesmo tempo, representante de uma linhagem real zulu, os Qadi, e o porta-voz dos *kolwa*, elite cristã africana de Natal (HUGHES, 2001a, 2011b).

A África do Sul na qual nascera John Dube vinha sendo marcada, como outros territórios africanos, pelo processo de colonização europeia e pelas diferentes formas de resistência a essa intervenção. Os holandeses e ingleses, ao longo de 250 anos,

conduziram o processo de colonização dos povos do extremo sul da África. Os holandeses, que teriam sido excluídos de suas terras de origem devido aos processos iniciais de estabelecimento do capitalismo, uma vez assentados em terras africanas, também teriam sido eles próprios objeto de dominação, no caso, pelos ingleses. A maioria dos povos pastores que habitavam a área do Cabo, quando da chegada dos holandeses, teria sido morta ou reduzida à servidão ao longo dos primeiros 50 anos de exploração colonial. Entretanto, muitos dos colonos holandeses, particularmente os chamados trekbôeres, no contato com esses povos pastores, teriam desenvolvido um modo de vida baseado no trato seminômade do gado. (JONGE, 1991, p. 16)

Confrontos e guerras entre povos europeus, entre os povos africanos, e entre estes e aqueles foram uma constante no sul da África. Houve muitas guerras de fronteiras, particularmente entre 1770 e 1860, tanto contra os bôeres quanto contra as tropas coloniais inglesas. A primeira metade do século XIX teria sido marcada por processos de conquista e desapropriação. Em Natal, os africâneres se defrontaram com os zulus que, liderados pela figura lendária de Shaka, um jovem tido como gênio militar do povo nguni, se expandiam e dominavam a região. Shaka, “à maneira de Napoleão”, devido à diminuição dos recursos naturais ocasionada pelas secas e pelo crescimento populacional de seu povo zulu, conduziu uma guerra expansionista entre 1818 e 1828, tornando-se rei do império zulu. Em 1828, Shaka foi assassinado pelo seu meio-irmão e sucessor Dingane.[vi] Mas a resistência zulu, nessa primeira fase de colonização, só teria sido completamente desmantelada em 1887, quando a Zululândia foi anexada pelos ingleses. Contudo, os britânicos não admitiram a existência da república bôer e, em 1845, anexaram Natal a seu território colonial. Nos anos 1840, uma onda de colonos ingleses estabeleceu-se na região. À medida que Natal ia perdendo grande parte da população africâner, aumentava a população de origem britânica e, por volta de 1860, ganhara uma nova população de asiáticos, proveniente da Índia e do Paquistão, que deveria suprir a necessidade de força de trabalho nas plantações canavieiras recém-formadas. Nos anos de 1870, existiam as duas colônias inglesas (Cape e Natal), as duas repúblicas bôeres independentes (Orange Free State e Transvaal) e os diversos estados africanos (como a Zululândia, a Griqualândia e o Estado de Pedi, ao norte do Trasvaal). (THOMPSON, 1982; JONGE, 1991)

Tem-se destacado algumas especificidades da colonização europeia na África meridional, características tais que marcariam profundamente a África do Sul, especialmente no primeiro terço do século XX. Em primeiro lugar, mais que em outras regiões do continente, a presença em massa de brancos dificultaria sobremaneira aos negros obterem empregos em escritórios ou cargo públicos. Os brancos acabavam monopolizando os empregos que poderiam ser acessíveis aos africanos instruídos na administração, no setor econômico, na igreja ou em outros setores de atividade. “O cruel regime de discriminação racial” atingia a todos, sem exceção. Isto teria levado a intelectualidade da África meridional a se ver “desde o início, mais perto do povo”. “A explicação está em que, nessas regiões, os intelectuais provinham da população indígena, em vez de serem recrutados, como sucedia em vários países da África ocidental, entre os escravos libertos e repatriados ou seus descendentes”. Em segundo lugar, a oposição à ordem colonial se manifestava entre os africanos, entre os mestiços, entre os grupos de origem não africana, como indianos, e mesmo entre certos brancos. Isso teria consolidado um pluralismo nas lutas na região, de modo que os africanos constituíam a principal força anticolonialista, mas não a única. Em terceiro lugar, destacam-se os laços internacionais da luta contra o colonialismo na África do Sul. O movimento sindical e os primeiros grupos nacionalistas teriam recebido importante ajuda do exterior. Devido ao fato de os países da África meridional estarem ligados de maneira mais estreita à economia capitalista mundial, “os contatos com o exterior eram mais frequentes e, por consequência, as mudanças ocorridas no mundo foram sentidas lá com mais ênfase”. Nos anos 1910-30, houve o impacto da revolução russa de 1917, a agitação revolucionária que se seguiu à Primeira Guerra Mundial até 1923, o início da crise do sistema colonialista, a grande depressão de 1929 e os ecos da guerra ítalo-etíope, que começara em 1935 (DAVIDSON et al., 2010, p. 788-790).

Panoramicamente, pode-se dizer que nos tempos de forte participação de Dube na vida pública de Natal, nos anos 1910-30, a oposição à dominação colonial e à exploração capitalista na África do Sul assumiu quatro formas principais, não raro interconectadas: 1) a resistência camponesa que, embora isolada em suas manifestações, foi generalizada durante esse período, quando se buscava proteger as terras e o gado, bem como protestar contra o aumento dos impostos e das requisições de mão-de-obra; 2) as igrejas afro-cristãs ou igrejas nativas independentes, através das quais o cristianismo, ao propagar a ideia de que todos os homens são filhos de Deus, permitiu

que os novos convertidos se identificassem com uma comunidade mais ampla do que um grupo étnico; não raro, entendia-se que, segundo o verdadeiro ensinamento de Cristo, os negros seriam iguais em tudo e os missionários europeus deformariam a Bíblia; 3) organizações políticas africanas, elitistas e proletárias, que já não se fundamentavam na comunidade étnica, a exemplo do ANC que, em sua origem, almejava constituir uma organização africana que agrupasse todos os países da África meridional pertencentes ao império britânico; 4) os movimentos operários que se formaram nas regiões industriais; em sua maioria, esses trabalhadores continuavam ligados às suas origens rurais (DAVIDSON et al., 2010, p. 790-802).

A África do Sul nos tempos de Dube, segundo Devés-Valdés (2008, p. 71-2), configurava-se no principal centro de produção do “pensamento africano sul-saariano”, sendo Dube, influenciado pelo bookerismo (cujo lema articula educação e trabalho), um de seus principais expoentes[vii]. Nessa perspectiva, Dube, do ponto de vista da produção das ideias no continente, se situaria na confluência de duas épocas, aquela característica da segunda metade do século XIX, marco inicial do “pensamento africano sul-saariano”,[viii] e uma outra, que marcaria a primeiro terço do século XX.[ix] Neste período, dentro do continente africano, a principal rede de produção de pensamento se situaria na África do Sul, onde, mesmo antes da unificação, vinha sendo gerada uma grande sinergia provinda do boom econômico, do ouro e dos diamantes, da grande quantidade de migrantes europeus e asiáticos, do crescimento urbano, do desenvolvimento de uma sociedade civil de organizações laicas e religiosas, étnicas e políticas, da gestação de jornais, da institucionalidade educacional mais forte que em outras regiões do continente. No espaço político-religioso-intelectual de antes do Apartheid (aproximadamente, 1910), conectavam-se, de maneira relativamente fluida, negros e brancos, assim como alguns asiáticos (DEVÉS-VALDÉS, 2008, 59-99).

Assim, as principais correntes do pensamento africano sul-saariano dos anos 1900-35 seriam, em primeiro lugar, aquelas provindas do século XIX – etíopianismo, busca de independência religiosa e institucional a respeito da tutela branca; reivindicacionalismo racial, formulado por J. A. Horton, que destacava as capacidades intelectuais dos negros; reivindicacionalismo cultural, formulado por Blyden e os saros da Serra Leoa, que defendia a validade da cultura africana; o regeneracionismo africano, ideologia que imaginava a melhora da África ligada à ascensão dos valores cristãos

(Boilat, Delany, Crummell); o nativismo, ideologia que justificava a recuperação de costumes e idiomas autóctones e motivava obras que capacitassem o nativo (Plaatje, Hayford, Pedro M. Cardoso). E, em segundo, aquelas correntes que ganhariam forma no primeiro terço do século XX: “pan-africanismo” de primeira geração (início do século), que reivindicava direitos e queria fomentar a melhoria dos negros no mundo todo (Williams, Peregrino); pan-africanismo de segunda geração, que foi desenvolvido no pós-Primeira Guerra Mundial (Du Bois, Garvey); educacionismo negro ou bookerismo, que estava constituído nos Estados Unidos desde a última década do século XIX, e foi se instalando na África no início do século XX; o “unionismo” de primeira geração, formulado por Blyden para criar um Estado Ocidental Africano, que dava lugar a outro que apontava para a unificação de povos de uma região ou país a partir de diferenças tribais históricas (Seme); no pós-Primeira Guerra, tornou-se maduro o unionismo de terceira geração, que tentou unificar as colônias anglófonas da África Ocidental (Hayford); as ideias de resistência passiva (logo denominadas satyagraha, no âmbito indiano), que estavam sendo formuladas por Gandhi na região de Natal, no marco das atividades do Indian National Congress; ideais de um Estado ou poder africano como algo necessário para a defesa dos africanos em nível mundial (M. Delany, M. Garvey); socialismo, próximo à III Internacional, que deu origem à fundação do Partido Comunista da África do Sul em 1921 e que se manifestou em outros lugares, como Cabo Verde, com a obra de Pedro Cardoso (DEVÉS-VALDÉS, 2008, 66-7).

Nessa perspectiva, os traços básicos do pensamento africano nesse período seriam a lenta passagem do pensamento predominante no século XIX, de corte mais culturalista e religioso, a outro mais social e laico, marcado pela defesa dos direitos (participação, questão da terra, voto de mulheres e de homens, educação), e a valorização do africano mais como povo/cultura do que como natureza. Se antes, no contexto do século XIX, o pensamento africano sul-saariano seria modelado principalmente em termos de evangelização-civilização ocidentais versus cultura africana, a partir das primeiras décadas do século XX, levava-se em conta a dimensão do domínio sobre os africanos, a dimensão do poder, que anteriormente quase não havia sido abordada (DEVÉS-VALDÉS, 2008, 59-99)[x].

Com efeito, nas múltiplas interpretações de Dube costumam se interconectar a influência do cristianismo, dentro do qual nascera e fora criado, e a luta pelos direitos

dos negros e pela igualdade dos seres humanos. Como argumentei em outra ocasião (BARROS, 2012b), ao analisar a principal obra da juventude de Langalibalele, *A talk...*, em Dube, num mesmo movimento, haveria pelo menos duas tendências. De um lado, a legitimação da ideia de civilização e de progresso (identificados com certa herança europeia e branca), antagônica ao que se identifica como barbárie, primitivismo, atraso e desrazão, identificada a certas práticas africanas e negras. De outro lado, o reconhecimento de certas diferenças históricas e culturais, uma pitada de relativismo cultural, em termos contemporâneos, numa perspectiva em que certas práticas comuns aos africanos são tidas como legítimas: “todos eles são ensinados desse modo desde a infância de forma que agora acreditam nele tanto quanto qualquer um de vocês acredita no que seus pais e mães lhes ensinaram” (DUBE, 1891, p. 6). Frequentemente, John Dube parece encontrar razoabilidade e normalidade onde o discurso dominante da civilização através da cristianização e da educação ocidental formal, defendido e promovido por ele próprio, encontraria só irracionalidade e despropósito. Esta parece ser uma característica central das intervenções políticas e intelectuais de Dube.

Tratando de questões de caráter cultural ou de qualquer outro matiz, Dube geralmente está preocupado sobretudo com os problemas sociais, políticos e econômicos enfrentados particularmente por aqueles aos quais conhecia muito bem, os negros sul-africanos, particularmente os zulus.

Intervenções político-intelectuais de John Dube na África do Sul em tempos de segregação

Num pequeno ensaio, intitulado *Zulus and the missionary outlook in Natal*, escrito em meio à rebelião Bambatha, Dube condena as ações do governo e dos administradores nativos de Natal. Essa rebelião ocorreu nos anos 1906-1908 e consistiu basicamente num conflito armado contra o colonialismo e a ocidentalização, expresso através de uma revolta dos zulus contra os impostos e o domínio britânico naquela região (MARKS, 1970). Na interpretação de Dube,

A revolta foi uma grande crise na qual 3 mil homens foram mortos, suas casas foram destruídas, seu gado tomado e milhares de crianças foram feitas órfãs. O povo zulu nunca tinha considerado a possibilidade de uma rebelião contra a autoridade britânica. Mas desde que um governo responsável foi

concedido a Natal, houve uma falta de consideração apropriada para com os nativos. O desejo por parte da raça dominante de usar os nativos para o seu próprio conforto e engrandecimento levou os nativos a recorrerem à resistência armada. A rebelião fez esses homens brancos se darem conta de suas responsabilidades e por isso pode-se mostrar como uma benção disfarçada. Se os europeus querem saber a verdadeira causa da agitação nativa podem encontrá-la em sua própria política de administração dos assuntos nativos. Eles têm aviltado seus ideais nacionais, pois em vez da justiça nacional, eles têm manifestado egoísmo nacional. (DUBE, 1907)

Tem-se reconhecido que quando John Dube lançou-se na política e ganhou destaque, Natal estava vivendo um momento de intensa agitação, devido a diversos fatores. Nesse período, ocorre a chamada Guerra Anglo-Boer, que acaba desembocando na formação da União Sul-Africana. Entre esses processos, destacam-se ainda uma reavaliação da política de Shepstone[xi], a depressão econômica, a imposição cada vez maior de taxas, a revolta Bambatha, a reforma de medidas administrativas aplicáveis aos africanos. De diferentes modos, Dube participa desses eventos, seja interpretando-os seja envolvendo-se diretamente neles.

O século XX, marcado no seu início pela guerra anglo-boer, viu crescer o descontentamento dos diferentes grupos que compunham a população nativa e indiana da África Sul. A população branca, tomada por sentimento de insegurança e desconfiança, tentara reforçar sua dominação e autoridade. Diante das ameaças, os brancos cada vez mais se davam conta de que os africanos não estavam tão felizes com a política de Shepstone (MARKS, 1970, p. 15), e começaram a intensificar a legalização de uma série de normas visando deixar claro aos africanos seu devido lugar. Nesse contexto, a hierarquização referente à raça e à cor se apresentava por meio da separação territorial dos corpos (COMAROFF, 1992).

Depois de um aparente desenvolvimento econômico de pouco menos de dois anos, após a guerra anglo-boer, a população da região de Natal cresceu (atingindo, em 1906, aproximadamente, 94 mil brancos e 910 mil negros), o que impactou profundamente nos problemas referentes à distribuição de terra, o custo de vida aumentou, instalando-se uma depressão econômica aguda na região, sobretudo na segunda metade da década de 1900. Nesse contexto, a Colônia de Natal contraía várias dívidas, e na competição com outras regiões, particularmente as costeiras, a região não pôde equilibrar seu orçamento (MARKS, 1970, p. 131). A solução proposta pelos

governantes foi o aumento de tributos. Os legisladores e colonos optaram por propostas que incidiam em tributação adicional sobre a população africana. Assim, com a necessidade de estímulo à economia nos anos 1903-5, criaram-se mecanismos a fim de que mais africanos estivessem disponíveis a trabalhar para os brancos. Disseminou-se a ideia de que os africanos não estariam contribuindo o suficiente, o que não se comprovava efetivamente nos registros contábeis da província.

Cabe ressaltar que quando da chegada dos europeus às sociedades africanas, a prática do pagamento de impostos já não era estranha ao continente. Um dos principais mecanismos de dominação no período colonial, ao lado da expropriação de terras, era o imposto de palhota (taxa cobrada sobre as habitações), cuja origem remonta à prática de cobrança do mussoco, na região dos Prazos da Zambézia. Como um mecanismo tributário, esse imposto se tornaria essencial para tentar estender a participação dos “indígenas” nos circuitos da economia capitalista (ZAMPARONI, 1998, p. 43-54).

Na África do Sul, até 1903 os africanos ainda estavam pagando um oneroso imposto de palhota introduzido pela primeira vez em 1849. O imposto foi aumentando gradativamente. Os reclames por terra se tornavam cada vez mais agudos e cada vez mais os brancos passariam a ocupar terras agricultáveis. Mesmo terras anteriormente prometidas aos africanos, a exemplo daquelas ocupadas por sociedades missionárias que deveriam ser ocupadas por africanos conversos, foram tomadas. Fato é que algumas sociedades missionárias entrariam em choque com o governo, e este com elas, especialmente com aquelas acusadas de promover o etíopianismo. Nesse contexto, os “kholwas” - elite cristã africana de Natal, da qual fazia parte Dube, teriam participação efetiva. A Lei n. 25 de 1895 deu amplos poderes ao governo sobre as terras usadas pelas missões e pelos seus habitantes. As disposições do ato não puderam, entretanto, ser implementadas por causa da oposição feroz contra a medida pela American Zulu Mission (SWITZER, 1971, p. 147-8).

Nesse contexto, a atitude predominante dos colonos acerca da raça foi refletida claramente na exclusão dos africanos da vida política da colônia. Os brancos eram geralmente convencidos de que os africanos pertenciam a “uma raça selvagem e inferior”, que não poderiam atingir a civilização dos homens brancos e deveriam, portanto, não ter os mesmos direitos, sejam políticos, sociais ou econômicos, concedidos. Esses sentimentos e atitudes dividiram os brancos e os africanos em dois

grupos, entre os quais havia pouco ou nenhum contato real ou compreensão. Eles também levaram ao nascimento da filosofia paternalista do desenvolvimento separado. Esta ausência de comunicação foi explicitada em um sistema de discriminação que aplicava códigos legais de separação para os dois grupos da população (MARKS, 1970, p. 21-2; 25).

Evidentemente, a ideia de diferenças raciais que levava à efetiva discriminação e desigualdade social não consistia numa especificidade da África do Sul, tendo se consolidado como um legado em África. Situando-se apenas na África Austral, basta lembrar que em Moçambique, no contexto colonial português, “a herança colonial se expressa [...] na forma de exclusão” (THOMAZ, 2006, p. 267). Na cidade de Lourenço Marques (atual, Maputo), em 1912, “já se obedecia claramente aos parâmetros de segregação espacial e racial”, e “os lugares que dificultavam a concretização plena deste agudo processo de segregação espacial, como o espaço público, as palhotas *indígenas*, as cantinas, os bares mistos e os prostíbulos, foram alvos de especial atenção do projeto disciplinador em curso” (ZAMPARONI, 1998, p. 271; 290). O fato é que estes são contextos nos quais:

O pertencimento a um determinado grupo definido em função da raça interpela o jogo social mais amplo – posição social, cultura, língua, estatuto, ocupação profissional, local de residência, origem – e converge rumo à afirmação da autoctonia. No passado, o ser autóctone definia sua distância com relação ao núcleo de poder e sua exclusão do aparato institucional colonial; na atualidade, define os que são ou não membros plenos do corpo nacional. (THOMAZ, 2006, p. 267)

Quando as queixas sobre questões como o trabalho, a legislação e a terra, foram feitas, e especialmente por serem feitas com crescente intensidade e frequência, os brancos despertaram para a compreensão de que eles foram cercados por massas do campo incultas e africanos tribais aguerridos. Logo, os africanos foram vistos como potenciais organizadores de pilhagens contra os brancos. As devastações da guerra anglo-boer ainda estavam frescas e vivas nas mentes dos brancos, o que ajudou a estimular um intenso medo e a desconfiança dos africanos. Falsos rumores de agitação e de planos de grandes insurreições foram espalhados por todo canto. Agricultores brancos, em particular, que enfrentavam a relutância dos africanos em trabalhar para

eles, eram suspeitos de espalhar os rumores de rebelião ou guerra (MARKS, 1970, p. 15-17).

Através do jornal *Ilanga lase Natal*, sobretudo nos anos 1900-10, John Dube protestara contra a influência exercida pelo *Natal Farmer's Congress* sobre o governo em problemas que afetavam os africanos. Defendeu a melhoria das relações espirituais entre os africanos e os brancos, a fim de que as medidas de reforma pudessem ser introduzidas (MARABLE, 1976; GASA, 1999; HUGHES, 2011). Dube criticara os funcionários de todos os departamentos que lidavam com os africanos e especialmente os magistrados a quem acusou de maltratarem os africanos. Os magistrados seriam ignorantes em relação às leis e costumes africanos e não falavam a língua zulu. As declarações dos zulus sequer seriam entendidas. Ao mesmo tempo em que demandava que os magistrados fossem familiarizados com as leis e costumes africanos, Dube defendeu a nomeação de africanos educados como intérpretes, policiais e mensageiros em tribunais de magistrados (GASA, 1999, 26-27).

Em 1907, quando Dube era diretor do Instituto Ohlange, que era apresentado como Escola Industrial Cristã Zulu, publicara “Practical cristianity among the zulus” na *The Missionary Review of the World*. À primeira vista, fica evidente que Dube tem como propósito arrecadar fundos para aquilo que considera sua missão e dos zulus. O pedido, se não é direto, ao menos é claro: ele destaca que a Escola Industrial Cristã Zulu, então em funcionamento há seis anos, é, “em grande parte financiada por fundos dos Estados Unidos”; para maximizar suas atividades lembra que está construindo mais um edifício para oferecer melhores acomodações e que custará U\$ 5.000,00 (DUBE, 1907, p. 370); possui uma pequena serralheria, ainda não completamente utilizada, “pois não temos dinheiro suficiente para equipar totalmente ou fornecer um serviço inicial componente”; “nós temos sido capazes de consertar carroças e arados, mas assim que tivermos os fundos necessários nós temos o propósito de estender consideravelmente esta atividade” (DUBE, 1907, p. 371); “a necessidade mais imprescindível no presente parece ser um dormitório para as garotas”, pois “elas têm assistido aula como estudantes diurnos, mas isso não dá o controle correto sobre elas”, que “continuam sob influência dos amigos e costumes pagãos” e são sujeitas a muitas tentações (DUBE, 1907, p. 372).

Dube também se apresenta como exitoso: “Neste breve período, e apesar de circunstâncias adversas, temos tido grande sucesso”, o que seria comprovado pelo aumento gradual no número de alunos (havendo, por vezes, duzentos estudantes em atividade) e pelos cinco edifícios já construídos (DUBE, 1907, p. 370). Mafukuzela não tem dúvidas de que “a escola está exercendo uma grande influência entre os jovens zulus”. Destaca as formações técnico-corporal e espiritual-religiosa da juventude zulu. “O sino toca cedo pela manhã, então às 6:00 h os garotos estão prontos para começar seus trabalhos na fazenda onde cultivam milho, aprendem carpintaria, e fazem muitas coisas úteis, como cangas de boi, estrados de madeira, baús, mesas, bancos, armários e móveis escolares” (DUBE, 1907, p. 370). Assim, os jovens trabalhavam em setores ligados a produção agrícola, à carpintaria ou outros serviços técnicos, e ainda no campo da impressão em gráficas.

Dube tem consciência da importância e do impacto que a imprensa poderia ter no presente e no futuro da história sul-africana e, especialmente, do que chama de “nação zulu”. “Nós também temos uma gráfica por meio da qual podemos publicar semanalmente o jornal zulu, chamado *Ilanga lase Natal*, ou o Sol de Natal”. Também se atendiam “pedidos de impressão”, particularmente – mas não exclusivamente, material para trabalho missionário. Além disso, “todo o trabalho no departamento de impressão está sendo feito pelos jovens que frequentam a nossa escola”. Dube acreditava “que este estabelecimento de impressão será o meio de difundir a literatura da famosa nação zulu”. (DUBE, 1907, p. 371)

Para Dube, parecia ser fundamental dar responsabilidades para os estudantes e inserir os egressos dos cursos nos cargos de comando de seu empreendimento social e religioso. Assim, destaca que “o homem à frente” do departamento de imprensa “aprendeu o seu ofício com a gente”. “O motor a vapor que move a moagem está sob a supervisão de nossos alunos, dois dos quais, por um tempo, estavam sob a tutoria de um homem branco que os instruiu no uso da usina e na forma de gerenciamento” (DUBE, 1907, p. 371). É possível que, neste exemplo prático, emergiria um padrão comum à visão social e política de Dube: o entendimento de que a civilização ocidental é mais desenvolvida que as formas sociais de outros povos, e que é capaz de guiar e orientar estes últimos, mas que esta tutela não seria permanente, apenas provisória; afinal, os povos não civilizados necessitariam dos civilizados para aprender a guiar e gerenciar a

si próprios. Ele acredita numa tutoria puramente provisória dos africanos por parte dos americanos ou dos denominados civilizados. Sob certo aspecto, Dube parece estar mais interessado nos fins, interessa-se mais pelo futuro (o motor está sob a supervisão dos nossos alunos), que nos meios, que se configura como passado (os alunos foram tutoriados, por um tempo, por um homem branco). Ele ratificava a ideologia da superioridade da civilização ocidental mesmo, ou sobretudo, quando poderia estar contribuindo para questioná-la. Tudo indica que esse discurso político de Dube envolvia a capacidade de atingir objetivos importantes utilizando criativamente – e, reforçando, ao menos aparentemente – os rituais associados à anunciada inferioridade do seu povo. Talvez por isso possa ser visto tanto contratexto nos textos de Dube.

E, talvez mais que isso, Dube, indubitavelmente um homem de reflexão e de ação, em diversas de suas intervenções, apresenta uma sagaz compreensão do mundo no qual vive: ele está de olho no passado, não se omite do presente, e ainda constrói a si próprio para os outros no futuro. Como alguns pesquisadores têm demonstrado em relação a diversos sujeitos em posição de subalternidade, e também grupos intermediários, Dube tinha consciência de que vivia num mundo no qual os brancos, e tudo o que isto implicava, interferiam ou mesmo dominavam diversos aspectos da vida social, política, econômica e cultural. Isto é, seu mundo era um mundo no qual a vontade dos representantes da civilização ocidental era preponderante.

As ações de Dube pareciam estar fomentando um certo comércio local, posto que “as pessoas das redondezas” também iam “trocar seu milho por refeição”. As preocupações com as potenciais demandas comerciais pareciam definir as escolhas das atividades técnicas da escola: “alguns dos nossos garotos aprenderam a plantar árvores frutíferas – limões, laranja, pêssago e abacaxi. Isto promete ser uma indústria muito útil para os jovens zulus”, pois podem “produzir muitas variedades de fruta na qual sempre existe um bom mercado na África do Sul. A colônia do Cabo e Joanesburgo são particularmente bons mercados para as frutas da terra de Natal e zulu” (DUBE, 1907, p. 372).

Numa sociedade profundamente desigual, ao seu modo, Dube esteve frequentemente preocupado com o tema da igualdade. “Alguns dos nossos garotos preparam a refeição e lavam as louças”. No internato, “de fato, fazem todo o trabalho de casa”. Mas “ter pedido a um jovem zulu para fazer isso no passado seria um grande

insulto. Ele poderia ter dito: ‘eu sou uma mulher? Por isso deveria cozinhar e lavar louças’?”. Dube preocupava-se com a inclusão das garotas em seus projetos. Elas, naquele momento, já participavam de algumas atividades, mas ainda não tinham alojamento e alimentação (DUBE, 1907, p. 371).

“A mulher vem de tempos muito remotos sendo vista como inferior ao homem e para destruir esta ideia equivocada nós desejamos ter garotas como internas regulares e dar a elas trabalho com os jovens homens e garotos zulus”. Depois disso, os estudantes homens “entendem a força intelectual das mulheres e perdem esta ideia errônea da nossa superioridade mental. Nós não podemos esperar levar os homens zulus a nenhum alto nível, a menos que nós mostremos a eles que eles não são superiores às mulheres”. Enfim, “se nossos jovens educados são casados com mulheres ignorantes, eles não podem esperar ter lares felizes”. (DUBE, 1907, p. 372)

Com um discurso de igualdade entre homens e mulheres, Dube parece sinalizar para algo diferente daquilo que, à época, estaria bastante arraigado nos ensinamentos cristãos: a subalternidade da mulher. Por outro lado, ao mesmo tempo, parecia confirmar um elemento comum aos seguidores daquela doutrina: a obediência, o esforço e o aprimoramento pessoal.

E, seguindo esse viés, Dube novamente explicita opiniões e ações que questionam a doutrina racial do século XIX, segundo a qual existiria uma relação de causa e efeito entre origem étnico-racial e atributos morais e cognoscitivos. Os estudantes eram submetidos a um programa diário de trabalho com horários bem definidos. Contudo, mesmo “os garotos mais velhos de casas pagãs”, que “acham o trabalho contínuo muito cansativo”, “após um período na escola industrial”, “se acostumam à rotina” (DUBE, 1907, p. 372).

E, evidentemente, Dube faz da religião cristã a base fundamental para a construção de uma África desenvolvida. “Nosso sucesso depende da aceitação pelos zulus da religião cristã”. “Nossa primeira atividade é impressionar os garotos com os ideais cristãos, empenhando-se sempre em colocar nas suas mentes o jeito de viver cristão e dizendo a eles para darem seus melhores serviços para aqueles que nunca escutaram o nome de Jesus Cristo” (DUBE, 1907, p. 371). A escola industrial cristã zulu “está formando tais líderes – homens que irão pregar o evangelho no domingo e

vão ensinar os convertidos a trabalhar diligente e honestamente durante os dias de trabalho da semana”. Os nativos convertidos “serão ensinados a construir uma casa melhor que as cabanas que vivem hoje e a fazer o melhor com a terra pelo uso inteligente das máquinas modernas e atuais de cultivo” (DUBE, 1907, p. 372).

Partindo da opinião de que “de todas as indústrias, a agricultura é, de longe, a mais importante para nossa gente”, Dube entende que seria fundamental, através da escola, transformar os zulus “em agricultores cristãos de primeira classe”. “Eles têm terra, mas infelizmente não sabem como tirar o melhor dela. Os zulus nasceram para a agricultura”. A falta de progresso nessa direção teria se dado porque os zulus “delegaram para suas mulheres todo este trabalho importante”. E as mulheres estariam “acostumadas apenas com os mais primitivos métodos de arar a terra, enquanto a única contribuição feita pelos homens é a forma de suprimento de alimentos que consiste na carne produzida através da caça.” O problema, argumenta Dube, é que “agora o rifle e a espingarda do homem branco acabaram com a caça e os zulus selvagens se encontraram forçados a aceitar a civilização do homem branco ou desistiram das suas terras e viraram escravos práticos do mais avançado membro da raça humana”. O zulu “não pode mais viver pela luta e os colonizadores não estão muito interessados em seu bem-estar, sua única esperança se debruça no caminho da indústria na qual estamos nos esforçando para guiá-lo” (DUBE, 1907, p. 372).

Dube, então, inscreve identirária, cultural e historicamente os zulus: “raça dominante”, “intelectualmente superiores”, “especialmente talentosos”. Afirmando que “Deus trabalha através de indivíduos e através de nações”, Dube compara os zulus aos judeus, que foram usados para introduzir o cristianismo no mundo. “Antes do advento do homem branco, os zulus eram a raça dominante no sul do Grande Zambezi”. “Hoje eles são intelectualmente superiores a muitas tribos da África do Sul”. Além de serem “especialmente talentosos”, têm sido “providencialmente assistidos” devido a sua posição geográfica, o que os teria forçado a “uma associação com o homem branco e sua civilização mais íntima do que a de muitos outros povos nativos da África do Sul”. Estariam os zulus em “boa posição por ser a primeira das raças nativas a ter uma civilização forçada sobre eles”. Dube reconhece que apesar de o zulu nativo “inevitavelmente sofrer durante o período de transição, ele será seguramente

recompensado, tão cedo ele se adequar a receber os benefícios que a civilização invariavelmente confere” (DUBE, 1907, p. 372).

Os zulus teriam mesmo uma destinação divina: “como os zulus foram conquistadores e líderes das tribos nativas da África do Sul nas guerras, não foram ordenados por Deus que eles deveriam conquistar estas mesmas tribos por métodos pacíficos e guiá-las ao desenvolvimento industrial, intelectual e espiritual?”. “Os zulus”, assevera Dube, “já estão jogando fora o *assegai* para que eles possam intensificar o uso do arado e ajudar a terra a trazer seu desenvolvimento” (DUBE, 1907, p. 372).

Ora, a expansão colonialista não consistiu numa força capaz de neutralizar os povos e culturas africanos. Ao mesmo tempo, não se pode esperar que as sociedades africanas tenham sido incorruptíveis às ações do colonialismo. Quando se observam as ideias e táticas específicas, nota-se que as sociedades e pessoas sobre as quais o colonialismo buscava se implantar não eram desprovidas de vontade. Elas reagiram e tomaram iniciativas que moldariam a nova relação que se estabelecia, não tendo, evidentemente, saído imunes desse embate. Assim, a sociedade colonial que se formou consistiria, em grande medida, na expressão de uma interação dialética entre as diferentes partes envolvidas no processo (ZAMPARONI, 1998).

Em 1908, Dube escrevera para F. R. Moor que, a exemplo de outros administradores, costumava solicitar que Dube moderasse seu tom no jornal *Ilanga lase Natal* em relação às suas críticas à política colonial. Ele critica, nesse ano, especificamente as “Native Bill”, que foram criadas para supostamente melhorar a administração nativa em Natal. Dube apresentara, então, sua posição sobre a política colonial.

[...] promover tal relação entre europeus e nativos de Natal bem como assegurar a paz do país e o progresso e bem-estar de ambas as raças. Eu acredito que você está imbuído do mesmo desejo, mas temo que você não tenha entendido suficientemente minha oposição em relação às Native Bills. Eu não critiquei este projeto de lei por causa de qualquer desejo de oposição ao Governo ou de criação de atrito entre os nativos e as autoridades, mas na esperança de que eu poderia provar-lhe [que] esse projeto de lei que você honestamente acredita que irá beneficiar os nativos [...] eu penso que vai causar descontentamento e provavelmente mais problemas, para uma parte da população nativa. (DUBE Apud MARKS, 1975, p. 166)

Em 1909, Dube, em *The Zulu's appeal for light and England's duty*, argumentava que:

Os Boers e os britânicos tomaram de nós, a terra do meu nascimento. Esse pequeno pedaço da terra de Deus que a Providência nos deu para ser nosso, nossa terra nativa – a casa dos nossos pais – eles anexaram ao Império Britânico, e nós, seus filhos, nos tornamos os menores dos sujeitos da Inglaterra. Foi difícil ser despojado de nossa terra natal e vê-la arrasada sob um jugo estrangeiro. Mas a velha ferida está curada e erros antigos foram esquecidos... Nós não nos queixamos. (DUBE, 1909, p. 4)

Dube (1909, p. 4) argumenta ainda que os homens brancos de Natal não teriam nenhum desejo de se ocupar com trabalhos não qualificados. Este campo de trabalho seria “nossa esfera de atividade, e com ele estamos até o momento abundantemente satisfeitos”. Mas “queremos ser melhor capacitados, trabalhadores inteligentes na casa, na loja e na fazenda – assistentes úteis, camponeses e empreendedores”.

Em 1912, quando foi fundado o ANC, John Dube (1912) participou de um encontro de pouco mais de uma hora (das 11 às 12:35 h) com chefes locais e outros nativos no Departamento de Justiça. Ele começa afirmando que “existe apenas um problema principal sobre o qual eu vim falar com vocês: união entre nós, povo negro”.

Lembra que o “povo negro” estaria por longo tempo solicitando um representante: primeiro pediu-se para o Governo de Natal, depois para a União. “E nós pedimos porque nós não temos tido voz quando da produção das leis e seus efeitos, que nos afetam, leis até contra nossos sentimentos” (NOTES..., 1912).

“Entre o povo da terra”, argumenta Dube, “nós da Zululand somos pessoas que vivem em luta; nós estamos constantemente em desacordo, discordamos, mutilamos um ao outro – esta é nossa história”. Enquanto se age assim, os “indianos”, por exemplo, “têm entrado na nossa terra e nos dominado, enquanto nós, que pertencemos ao país, nós não significamos nada”. Considerando que “o governo europeu é realmente bom” ao permitir que “representações sejam feitas a ele”, Dube pondera que os nativos “não tem ainda sido aptos a falar por si próprios”, pois fariam suas representações por meio dos magistrados, o que “não é suficientemente efetivo”: “é preciso compreender como funciona o governo dos brancos” (NOTES..., 1912).

“Este é o nosso país, a terra do nosso nascimento, nossa única terra, nossa casa; nós não temos outro lugar para ir”. Mas, “vocês ainda não são um povo”, pois “vocês não tem voz”, “não podem falar por si próprios”. “Nós temos que nos unir. Como, desunidos como nós somos, podemos representar para o governo?”, indaga Dube. “Eu não estou aqui como representante do governo; eu estou aqui apenas por minha conta. Se, por estar aqui, a polícia europeia de repente entra para me prender, vocês poderiam fugir e me deixar aqui sozinho”. Porém, “eu não estou com medo porque eu falo a verdade dos brancos! Vocês também não devem temer”. “Nós queremos que os nativos sulafricanos sujeitados a sua majestade, o rei, através da União e além dela, se unam e perguntem: ‘Por que é que os povos nativos que vivem aqui, sujeitos ao rei, deveriam não ter representantes?’” (NOTES..., 1912).

“Se todos nós negros da África do Sul nos uníssemos e fizéssemos uma petição e levássemos a Cidade do Cabo, nós poderíamos ser escutados”. “Para você que está com medo de fazer isso, talvez imaginando que os brancos poderiam considerar isso como indicativo de desejo de lutar contra eles, eu digo não, nós não queremos lutar, nós não podemos lutar. Essa mesma ideia é ridícula”. “Por que as armas dos brancos poderiam destruir vocês” onde estiverem. “Tudo que desejamos” é ter, como os brancos, “nossa voz” representada. (NOTES..., 1912)

Dube lembra que esse desejo já teria sido manifesto pela liderança dos nativos em outras ocasiões. “A primeira essência do sucesso é a união. Vejam os homens brancos. Vocês os vêem ocupados andando nas ruas durante o dia, mas a noite eles têm suas reuniões, e falam sobre assuntos diferentes” (NOTES..., 1912).

Eu vejo um exemplo marcante do resultado da união e da sabedoria do povo branco. Entre Durban e Gingindhlovu você vê amplos trechos de cana florescendo, levando uma grande riqueza e prosperidade para o homem branco. O povo branco é um povo maravilhoso. Olhem o seu sucesso! E depois de tudo, eles apenas riem de você, dizendo: ‘Oh, o que eles podem fazer? Eles não sabem trabalhar!’, e é bem verdade. Seu trabalho é ir a celebrações de casamento [...] seu trabalho é cerveja, comida, mulheres; você não pensa em mais nada. Mas não o homem branco; eles estão constantemente ocupados no trabalho. Como você pode progredir se você não trabalha? (NOTES..., 1912)

Além do trabalho, “outra coisa importante [...] é conhecimento. Por que o povo branco é tão grandiosamente mais bem sucedido? Simplesmente por causa do

conhecimento”. “A terra do inglês é apenas uma pequena ilha no oceano”, mas “através da união, o inglês cresceu dentro das nações; ele agora comanda muitos povos, brancos, vermelhos, pretos, amarelos, em muitas áreas da terra”. Dube argumentava que se os chefes se sentiam muito idosos para aprenderem a conviver no mundo dos brancos, que mandassem suas crianças “para a escola, deixem-nas entender de comércio, deixem-nas aprender tudo que puderem.” (NOTES..., 1912)

Dube, então, começa a discutir sobre os planos de Hertzog sobre a segregação. “Vocês sabem o que é tratado sobre vocês agora? General Hertzog, que é ministro responsável pelos assuntos nativos, está falando sobre separar o povo branco do povo negro – mandando-nos para longe, viver não sei onde”. Assim, “ele quer nos trazer uma lei para fazer isso. Agora, que é um assunto importante sobre o qual deveria haver uma grande reunião: nós devemos em breve ter uma reunião em Johannesburg, e falaremos muito sobre isso”. (NOTES..., 1912)

E, então, Dube exemplifica casos em relação aos quais seria importante ter um representante oficial para que a voz dos negros fosse ouvida. Lembra que os brancos acusaram homens nativos de assaltarem mulheres brancas. “O problema foi exagerado” e o governo soliciou aos brancos escolherem certas pessoas para investigarem o assunto. “Os nativos certamente têm sua culpa”. “É vergonhoso: nossos homens jovens vão trabalhar e entram em contato com brancos de baixo calão que os arruinam com bebida, e algumas vezes os jovens homens, esquecendo-se de si próprios, vão e pecam”. “Porém”, pondera Dube, “geralmente é feito vista grossa” para o fato de que o homem branco desrespeita as leis ao fornecer bebidas alcoólicas, “e então quando o jovem homem peca, nenhuma menção é feita sobre aqueles que são a verdadeira causa disso. Essas são as coisas pelas quais nós devemos fazer nossa voz ser ouvida”. (NOTES..., 1912)

“O nosso objetivo é ter união. Nós todos temos nossas queixas. Eu não digo triviais queixas pessoais [...] mas reclamações genuínas as quais nós temos em relação à maneira pela qual somos governados”. “Eu digo: deixem-nos todos unidos, não apenas entre nós mesmos, mas também com os tsongas, swazis, sutus, mpondos, etc. E nunca mais nos referiremos a estas pessoas com desprezo.” (NOTES..., 1912)

Assim, destaca uma condição essencial para a existência de um povo: a terra. “Se nós não temos terra nenhuma para viver, nós não poderemos ser nenhum povo. O Ministro de Assuntos Nativos, como eu digo, pensa em separar o povo branco, o que poderia significar que os nativos poderiam ser removidos das fazendas. Ele quer fazer uma lei, para causar segregação”. Mas, “onde podemos ir? Para nenhum lugar. Os brancos já nos pegaram as melhores terras do país”. Além disso, menciona que a segregação não seria possível porque os brancos não poderiam viver sem os negros: “só em Durban, um grande número de nativos trabalha servindo o homem branco. Como os brancos viverão se todos esses nativos forem levados embora?” (NOTES..., 1912)

Em sua fala diante de diferentes chefes zulus, Dube também aconselha aos presentes que seus jovens não deveriam ser mandados para as minas de diamante, mas que deveriam continuar trabalhando no campo, próximo deles, para garantir seu sustento. (NOTES..., 1912)

Nesse contexto, alguns chefes responderam a Dube que “nós não somos mais um povo – nosso regime se perdeu, isso é uma coisa do passado”, “nós ainda sentimos as feridas expostas”, “não vejo como nós podemos nos unir. Eu não vejo como nos livrarmos de nossas diferenças e nos ajudarmos”. Ao fim da reunião, contudo, a maioria manifestou acordo às intenções de Dube. (NOTES..., 1912)

Deve-se considerar aqui o fato de que África, negro e branco são categorias produzidas translocalmente (SANSONE, 2002, p. 249). “A África tem sido um ícone contestado, tem sido usada e abusada” pela intelectualidade, pela cultura de massas, pelo discurso da elite, pelo discurso popular sobre a nação e os povos que supostamente criaram e se misturaram no Novo Mundo, e pelas políticas conservadora e progressista. A noção de raça desenvolvida entre aproximadamente 1850 e 1920 se instala tanto na cultura ocidental como entre os discriminados, e, além disso, suscita poderosas respostas intelectuais e políticas. Nesse contexto, dois grandes projetos se destacam, aquele hegemônico nas ciências humanas, centrado no relativismo cultural, e outro desenvolvido pelo ativismo político negro, baseado no aproveitamento da noção de diferença cultural para justificar tanto a independência do colonialismo como a unidade dos africanos. Ambos projetos, que têm uma existência paralela e até interligada, são ricos em contradições e desdobramentos. Além disso, deve-se reconhecer a existência de uma biblioteca colonial,[xii] noção através da qual entende-se que o gerenciamento

da África colonial se sustenta num único conjunto de saberes, limítrofe às ciências sociais da época, porém também em relação de tensão com as agendas político-culturais dos cientistas sociais. E esta biblioteca é um fenômeno transatlântico (SANSONE, 2006, 2010).

O processo de implantação oficial da segregação nos anos 1910 foi frequentemente refletido por Dube. Nos anos 1910, ele publica um pequeno artigo dedicado exclusivamente ao tema da “segregação”.

Hertzog, argumenta Dube, “surpreendeu o mundo nativo proclamando que ele tinha realmente formulado uma política nativa, um feito que os seus antecessores acharam impossível realizar. Mas, infelizmente, ele tomou o cuidado de não nos dizer o que é.” Há uma “palavra mágica” na proposta, qual seja, “segregação”, o elemento principal em seu esquema. Contudo, “antes de se comprometer, ele naturalmente deseja encontrar o caminho para confundir a mente. E justamente por isso ele nem sequer nos informa sobre o que ele realmente quer dizer com o termo. Não nos tendo informado, ele nos deixa à nossa própria interpretação”. O termo “segregação”, tal como atualmente utilizado na política sul-africana, implica para a perspectiva nativa uma separação completa entre a população negra e a branca”, algo “impraticável e inútil” (DUBE, 1914).

Dube refere-se a John Shepstone, lembrando que segregação seria “o sistema aborígene sob o qual as tribos nativas locais viviam antes do advento do homem branco”. Para Dube, não haveria lugar para esse sistema “na atual ordem das coisas”, pois no tempo presente as coisas já teriam sido bastante alteradas. “O sistema de segregação tribal pode ter se adaptado muito bem num período em que a barbárie e a escuridão reinavam soberanas”, porém, “teve e tem o defeito fatal de ser essencialmente contrário ao esclarecimento e ao cristianismo”, daí requerendo-se “o poder e os meios de retirar os nativos do lamaçal da ignorância, superstição, pobreza, ociosidade”. Ora, “os tempos mudaram, e os comportamentos devem mudar com eles. Hoje estamos em uma terra civilizada e [...] devemos ser habilitados ou habilitar-nos a tomar o nosso lugar nessa corrida”. Dube entende que os nativos têm “absoluta necessidade de liderança e luz da assistência externa. Em suma, nós, nativos, precisamos do homem branco, e não podemos mais viver e prosperar sem o seu ensinamento, sua formação,

seu exemplo”. Enfim, “temos que ficar com ele, ou ele com a gente, e o contato mútuo deve ocorrer de tal forma a efetivar o resultado desejado” (DUBE, 1914).

“Sem qualquer dúvida, quanto maior a distância entre o branco e o negro, maior será a perda de cada um”. Dube reconhece que em alguns casos o contato pode ser “prejudicial”, pois há “elementos baixos”, contudo, “ainda acreditamos que a maioria dos homens brancos sejam virtuosos, honrados e justos”. Ele então elenca algumas virtudes dos brancos que deveriam ser aprendidas pelos nativos: “a vida familiar refinada e sob as leis”, “hábitos industriais”, “ideais elevados”. Esses valores seriam uma “lição” que deve ser observada e aprendida, um estado do qual “não podemos nos separar e ainda esperamos alcançar, uma força para o bem que nenhuma política de segregação vai ser capaz de fornecer” (DUBE, 1914).

“Sim, precisamos muito da companhia do bom homem branco. E eu hei de ser considerado presunçoso se eu disser que ele também precisa da nossa companhia? Acho que não”. Ora, “quem no mundo poderia fazer o trabalho” feito pelos negros? “Claramente, somos tão indispensáveis para o homem branco quanto ele a nós, e mal posso acreditar que exista um homem branco pensante que ainda não tenha entendido isso” (DUBE, 1914).

Dirigindo-se aos brancos, Dube, então, reconhecendo a necessidade do trabalhador negro para o sistema social sul-africano, pergunta: “qual homem branco estaria disposto a trabalhar por uma ninharia de £ 2 por mês, o salário magnífico de £ 24 ao ano? E ainda assim o empregador branco já reclama que ele não pode pagar mesmo com esse salário miserável”. “Não, senhores, assumam corajosamente que vocês precisam de nós, como nós declaramos que nós precisamos de vocês. Eduquem-nos e nos façam mais úteis, se vocês quiserem. Na verdade, é exatamente isso que temos tanto tempo pedido em vão” (DUBE, 1914).

“No entanto”, lembra Dube, “há aqueles que clamam por separação, que iria nos levar para longe deles, porque somos negros”. Ora, “nossa negritude é um dom do nosso Criador, e nós, de nossa parte, não o teríamos substituído por nenhuma outra cor ou matiz”.

Dube, então, começa a questionar acerca do lugar para onde os brancos pretendiam levar os negros. Lembrando que os brancos já estavam com as partes principais da terra, alerta que eles “não podem nos levar para além das reservas e locais para onde já nos levaram, a não ser que por acaso pretendam nos levar para a terra que já está sob a posse do homem branco”. Contudo, o “mais provável é que prefiram conduzir o nativo afastando-o para algum deserto estéril, inóspito”, algum local “arrasado e indesejado”; e, assim, transformar o nativo num “pária na sua própria pátria”. Aos brancos, ele diz: “eu acho que nenhum dos milhões de nativos agora residentes na Província [...] estaria preparado a atender ao seu chamado”. Os nativos são “seres humanos dotados de um coração com sentimento” e como tais, estabeleceram “laços sagrados” com “esse local querido que eles chamam e sabem que é sua terra natal e sua casa”. Assim, “tenha-se certeza de que nenhum nativo estaria preparado para se mover, a não ser que seja obrigado pela força”. Contudo, “para prostituir seu poder por um processo tão imoral seria de fato uma triste lição para nós, um reflexo vergonhoso” para um povo que se diz “guiado pelo espírito e pelos ensinamentos de Cristo” (DUBE, 1914).

O que os nativos pensam sobre a segregação? “Nós pensamos que os nativos estão convencidos de que qualquer separação total das raças branca e negra na África do Sul seria igualmente ruínosa para ambos”.

A segregação estava umbilicalmente ligada à distribuição de terras, e Dube, como já observado, se ocupava bastante em refletir sobre o assunto. Em 1914, Langalibalele comentou, através da imprensa, o Land Act de 1913[xiii], lei que abriu o caminho para remoção em massa particularmente dos negros.

Somente um homem com um coração de pedra poderia ouvir e ver o que eu ouço e vejo e permanecer insensível e indiferente. [...] como eu sei, as aflições cruéis e imerecidas operadas pela promulgação do ódio nas crianças frágeis, pobres e de diferentes idades de minha raça na sua própria terra natal. Das cinzas de suas vilas queimadas, expulsos como cães de seus lares humildes pelo povo cristão, dos queridos lugares onde seus pais nasceram e cresceram em paz, [tornando-se] párias infelizes sem-teto, indesejados, silenciosamente, sofrendo, ao longo das estradas e caminhos de terra, procurando em vão onde construir seu barraco e descansar e viver, vítimas de uma civilização desconhecida [...] Que vergonha para um país britânico [...] Como pode um governo – que proclama publicamente sua cristandade – perpetrar tais crueldades sobre uma população pobre?[xiv]

Não somente Dube, como outros homens negros letrados, se posicionavam de maneira similar a ele nesse período. Nesse contexto, basta lembrar de Solomon Plaatje que, em *Native Life in South Africa*, em 1916, denunciava a Lei de Terras de 1913 na África do Sul e do discurso sobre o qual tal lei se baseava. Para ele, a Lei de Terras seria fundamentalmente uma ação tirânica, um tipo de extermínio que impediria o camponês negro de adquirir terras onde nasceu ou nela construir uma casa para seus últimos dias.

Dube, até sua morte em 1946, continuaria intervindo politicamente e interpretando radicalmente, através da prosa, mas também da música religiosa[xv] e da literatura[xvi], os processos sociais pelos quais passava a África do Sul.

Considerações Finais

O percurso de John Dube seria semelhante àquele do afro-brasileiro André Rebouças, do austro-judeu Stefan Zweig e do serra-leonense Cornelius May, que faziam parte de gerações de famílias as quais, saindo da escravidão e dos guetos, ingressaram na sociedade burguesa, no contexto do século da emancipação iniciado com a Revolução Francesa, e tiveram que responder ao novo racismo na primeira metade do século XX. Embora tenham vivido em espaços política e socialmente distintos, com histórias dessemelhantes, essas famílias “tinham em comum importantes experiências e características, como herdeiras de um longo contato histórico entre povos de poder desigual” (SPITZER, 2001, p. 18). A geração desses homens, em grande medida, já socialmente assimilada no mundo dos dominantes, ao longo e sobretudo ao final de suas vidas, teve que lidar com a evidência de que a cor da pele ou a origem étnica era algo determinante e que não se poderia desconsiderar nas relações sociais.

Situado numa experiência similar a de outros homens de sua época, em John Dube os conflitos se originariam e desembocariam numa relação de “modernidade e dupla consciência” (GILROY, 2001). É talvez essa experiência que torne Dube um sujeito duplamente deslocado: posicionado entre, de um lado, o vínculo com a sua cultura de origem e, de outro, as fontes que a cultura dominante oferece, a exemplo das ideias afro-americanas e da religião cristã.

As intervenções de Dube indicariam a existência de múltiplas estratégias políticas, discursivas e simbólicas com as quais, na África do Sul, tornava-se possível se referir ao processo de colonização. Num jogo inteligente, John Dube, em suas múltiplas intervenções, que estão atreladas à colonização do continente, portanto a um movimento opressor, acaba fazendo desse evento – a colonização lida como civilização – ocasião privilegiada para chamar atenção para as possíveis estratégias de sobrevivência e conquista da emancipação desenvolvidas pelos negros no período de intensificação da colonização na África do Sul.

Deve-se considerar ainda que John Langalibale Dube tentara interpretar e mudar um mundo nos quais valores como igualdade e cidadania eram cotidianamente contestados particularmente para a população africana negra. Talvez se deva reconhecer que, em suas intervenções interpretativas e políticas, o que dá inteligibilidade à nação, ao país ou povo zulu e sul-africano não é a opressão, mas as experiências e perspectivas de liberdade e de acesso à cidadania. Dube, fundamentalmente, parece ter prospectado e investigado a natureza múltipla da liberdade. Ele interpretou um mundo no qual o poder era desigualmente distribuído. E, de modo particular, fizera de sua prosa um campo privilegiado para projeção pública de suas idéias, propostas e lutas.

Bibliografia

APPIAH, K. A. *Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BARROS, A. Evaldo A. *As faces de John Dube. Memória, História e Nação na África do Sul*. 2012. 205f. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012a.

_____. *Entre o kraal e a terra iluminada: as Áfricas do jovem John Dube*. In: Wilson Trajano Filho. (Org.). *Travessias Antropológicas: Estudos em Contextos Africanos*. 1ed. Brasília: Aba Publicações, 2012, p. 159-182.

BOËTSCH, Gilles; SAVARESE, Eric. *Le corps de l'africaine: erotisation e invention*. *Cahiers d'Études Africaines*, 153, p. 123-144, XXXIX, 1999.

CARTON, B.; LABAND, J. SITHOE, J. ***Zulu identities: being Zulu, past and present.*** London, 2009.

COMAROFF, Jean & John L. *Home-Made Hegemony: Modernity, Domesticity and Colonialism in South Africa.* In: HANSEN, Karen Tranberg (ed.). ***African Encounters with Domesticity.*** New Brunswick, Rutgers University Press, 1992.

COMAROFF, John L.. ***Chiefsh ip in a South African Homeland.*** *Journal of Southern African Studies* 1, 1, 1974.

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. ***O Pensamento Africano Sul-Saariano. Conexões e paralelos com o pensamento Latino-Americano e o Asiático (um Esquema).*** São Paulo: Clacso- EDUCAM, 2008.

DINNERSTEIN, Myra. *The American Zulu Mission in the Nineteenth Century: Clash over Customs.* ***Church History,*** Cambridge University Press, V. 45, N. 2, p. 235-246, Jun., 1976.

DUBE, John Langalibalele. ***A familiar talk upon my native land and some things found there.*** [s. e.], 1891.

_____. ***Jeqe, the Body-servant of King Shaka (Insila ka Tshaka).*** The Lovedale Press, 1951.

_____. ***The Zulu's Appeal for Light and England's Duty.*** London: Unwin Bros, 1909.

_____. *Are Negroes Better Off in Africa? Conditions and Opportunities of Negroes in America and Africa Compared.* ***The Missionary Review of the World,*** Ago. 1904.

_____. *Zulus and the missionary outlook in Natal.* ***The Missionary Review of the World,*** march 1907.

_____. *Practical cristianity among the zulus.* ***The Missionary Review of the World,*** maio 1907.

GLEDHILL, Helen Sabrina. Manuel R. Querino e Booker T. Washington. Trabalho apresentado durante o IV **Curso Manuel Querino – Personalidades Negras**, no dia 30 de agosto de 2012, no Auditório da Biblioteca Central da Bahia.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34; Universidade Federal da Bahia; Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOMES, Raquel Gryszczenko Alves. *Olive Schreiner, literatura e a construção da nação sulafricana, 1880-1902*. 2010. 168f. Dissertação (Mestrado em História) – IFCH, UNICAMP, Campinas, UNICAMP, 2010.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, Brasília: UFMG, UNESCO, 2003.

HUGHES, Heather. *First President. A life of John L. Dube, founding president of the ANC*. Johannesburg: Jacana, 2011.

HUGHES, Heather. *Doubly Elite: Exploring the Life of John Langalibalele Dube*. *Journal of Southern African Studies*, 27/3, 2001.

JONGE, Klass de. *África do Sul: apartheid e resistência*. São Paulo: Cortez/EBOH, 1991.

KEITA, Cherif. *Oberlin-Inanda: The life and time of John L. Dube*. Documentário, 2004.

KUMALO, R (org.). *Pastor and Politician. Essays on the Legacy of J. L. Dube, the First President of the African National Congress*. Cluster Publication, 2012. No prelo.

MARABLE, Maning. *African Nationalist. The Life of John Langalibalele Dube*. 1976. Tese (Doctor of Philosophy) – Faculty of the Graduate of the University of Maryland. Michigan: USA, Xerox University Microfilms, 1976.

MARKS, Shula. *The ambiguities of dependence: John L. Dube of Natal*. *Journal of Southern African Studies*, v. 1, n. 2, abr. 1975.

MARTIN, Phyllis M. *Leisure And Society In Colonial Brazzaville*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

MUDIMBE, Valentin Y. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

_____. *The Idea of Africa*. London: British Library Cataloguing in Publication Data, 1994.

NGCONGCO, Leonard D. *O Mfecane e a emergencia de novos Estados africanos*. In.: AJAYI, J. F. Ade. **História geral da África**, VI: África do século XIX à década de 1880. Ed. rev. e amp. Brasília: UNESCO, 2010.

NOTES of meeting with chiefs and others in Magistrate's office, Eshowe, 30 November 1912. (Killie Campbell Collection) MS1093 MSDUB.

NTSEBEZA, L. *Democracy compromised: chiefs and the politics of land in South Africa*. Cape Town: HSRC Press, 2006.

POSEL, Deborah. *The Making of Apartheid, 1948-1961*. Oxford: Claredon Press: 1991.

SANSONE, Livio. *Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX*. **Afro-Ásia**, n. 27, 2002.

_____. *Identidades étnicas, circulação das idéias e globalização. A construção transatlântica das noções de etnia, raça e anti-racismo*. Disciplina lecionada no semestre letivo 2006.1 e no semestre letivo 2010.1 no Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia, 2006; 2010.

SIVETYE, Gideon M. *Tribute a John Dube by the Rev. Gideon M. Sivetye*. **Ilanga lase Natal**, 23 fev. 1946, p. 15.

SPITZER, Leo. *Vidas de Entremeio. Assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental, 1780-1945*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

STONE, Judith. ***Retrato em preto e branco: a história verídica de uma família dividida por problemas raciais***. São Paulo: Ed. Landscape, 2008.

TABATA, I. B. ***On the Organisations of the African People. From I.B. Tabata to Nelson Mandela, June, 1948.*** Disponível em: <http://www.sahistory.org.za/article/protest-challenge-documentary-history-african-politics-south-africa-1882-1964-part-two-53>. Acesso em 10 fev. 2012.

THOMAZ, Omar Ribeiro. *Eles são assim: racismo e o terremoto de 12 de janeiro de 2010 no Haiti*. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 20, p. 273-284, 2011.

_____. “Raça”, nação e status: histórias de guerra e “relações raciais” em Moçambique. **Revista USP**, v. 68, p. 252-268, 2006.

THOMPSON, L. ***A history of South Africa to 1870***. Cape Town, 1982.

ZAMPARONI, Valdemir D. ***Entre Narros & Mulungos. Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques, c. 1890- c.1940***. 1998. 580f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

Notas

Os argumentos desenvolvidos neste artigo, inicialmente apresentados na 2ª Conferência Internacional “Os intelectuais africanos face aos desafios do século XXI”, realizada em 2012, em Maputo, pelo Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane, fazem parte de pesquisa mais ampla concluída em nível de Doutorado no Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia (UFBA). Ver Barros (2012a) Todas as citações cujos títulos referidos estejam originalmente em inglês são traduções de minha autoria.

[i] Doutor em Estudos Étnicos e Africanos (UFBA) e Professor Adjunto (UFMA)

[ii] Trata-se da American Board Mission, fundada em 1835 e que, em Natal, seria chamada de American Zulu Mission. Na prática, consistia numa estação missionária

cristã estabelecida desde meados do século XIX na Zululand e que começou seu trabalho com a fundação de uma espécie de “escola-família”, que reunia adultos e crianças vizinhos do posto missionário.

[iii] Sobre as missões cristãs e sua relação com sociedades da África Austral, ver, particularmente, Myra Dinnerstein (1976) e Jean e John Comaroff (1992).

[iv] Um texto mais adensado aborrendo-se estas duas tendências interpretativas sobre John Dube, discutindo-se as relações entre memória e nação na África do Sul, problema que analisei em pesquisa de doutorado, particularmente nos capítulos 2 e 3 da tese (BARROS, 2012a), está sendo preparado para apresentação durante o XXVII Encontro Nacional de História, de 2013.

[v] As discussões aqui levantadas consistem numa adaptação sobretudo do capítulo 1 da tese “As Faces de John Dube” (BARROS, 2012a). Em outra ocasião, analisei o primeiro livro de John Dube, obra publicada em 1891 com o título *A familiar talk upon my native land and other things found there* (daqui em diante, *A talk*), que resultara principalmente de palestras e sermões que Dube realizara na sua primeira passagem pelos EUA. O livro foi selecionado por W. E. B. du Bois e exposto na “Exhibit of American Negroes” em 1900 em Paris. Em *A talk*, Dube estabelece um movimento através do qual nomeia e define a região sul-africana de Kwazulu-Natal e os zulus, em particular, mas também a África e os africanos e negros, em geral. As Áfricas vividas e imaginadas por Dube em *A talk* são produzidas a partir de símbolos e interações locais e globais. Além disso, no livro, o jovem John Dube acabaria lidando com elementos que se tornariam fundamentais nos estudos africanos, particularmente, os confrontos entre perspectivas universalistas e iluministas (defensoras da primazia da doutrina da igualdade humana) e as tendências relativistas. Texto escrito em uma língua europeia para um público não africano, *A talk* também consiste num exemplo de uma perspectiva africana sobre a própria África, acerca de questões como civilização, modernidade, costumes, tradições e, além disso, um raro relato de histórias e lembranças pessoais de um africano local e globalmente conectado no final do século XIX. Ver Barros (2012b).

[vi] Shaka geralmente aniquilava as elites dirigentes dos povos conquistados, e incorporava os impérios vencidos em guerra que geralmente passavam a fazer parte da nação zulu. Desde o tempo em que era apenas chefe do Estado zulu, vassalo de

Dingiswayo, Shaka já havia começado a reorganizar seu exército segundo um processo de racionalização das instituições sociais para fins militares. Ele teria revolucionado as próprias técnicas militares da época, mantendo “em alerta um exército permanente de regimentos constituídos de homens de menos de quarenta anos”, acantonando tais regimentos em casernas onde permaneciam a cargo do Estado. Até que fossem liberados de suas obrigações militares, os homens eram sujeitados ao celibato. “O treinamento dos soldados tornava os guerreiros endurecidos e impiedosos com o inimigo”. Ver Ngcongco (2010), especialmente páginas 121 e 122.

[vii] Sobre Booker Washington, ver, dentre outros, Gledhill (2012). Em O pensamento africano sul-saariano, o professor chileno Eduardo Devés-Valdés (2008) traça um esboço esquemático das diferentes correntes e intelectuais africanos da segunda metade do século XIX ao século XX no continente. John Dube é por ele apresentado como um dos principais agentes difusores do bookerismo ou educacionismo negro em África (DEVÉS-VALDÉS, 2008, p. 71-72).

[viii] Na segunda metade do século XIX teria surgido na África sul-saariana a intelectualidade que daria origem ao pensamento africano, no sentido literal da palavra. Esses intelectuais assumiriam a “disjuntiva periférica: ser como os do centro ou ser eles mesmos”. Essa intelectualidade, a exemplo de Olive Schreiner (Ver GOMES, 2010), expressava-se em idiomas ocidentais, era herdeira de algumas trajetórias culturais e de pensamentos de diferentes povos originários, pensava em termos de “África” e não apenas de comunidades ancestrais, inseria-se em uma institucionalidade e em formas de comunicação modernas, ia se constituindo como intelectualidade profissional, e elaborava uma reflexão sobre a civilização, a defesa da raça e da cultura, a exploração, a imigração, a educação e muitos outros temas. (DEVÉS-VALDÉS, 2008, p. 21-58).

[ix] No primeiro terço do século XX, o pensamento africano sul-saariano teria se definido sobretudo pela questão da luta por direitos, especialmente aqueles referentes à terra, à participação da mulher e à igualdade racial. Durante o século XIX, as igrejas haviam sido praticamente as únicas capazes de gerar, manter e movimentar uma intelectualidade. Sylvester Williams, o norte-americano William E. B. du Bois e o jamaicano Marcus Garvey promoveram organizações, publicações, reuniões e campanhas que impactaram progressivamente, a partir de 1900, a elite pensante africana, especialmente a anglófona. A partir de 1920, as redes pan-negristas ou pan-

africanas vão contar com conexões de inúmeras regiões ou domínios da África sul-saariana, ainda que muitas delas residentes nas capitais metropolitanas. (DEVÉS-VALDÉS, 2008, 59-99).

[x] A terceira fase identificada por Devés-Valdés seria aquela de meados do século XX, marcada pelos grandes expoentes do pensamento africano sul-saariano, a exemplo de Senghor, Jomo Kenyatta, Cheikh A. Diop, Kwame Nkrumah, Nelson Mandela, Sekou Touré, Julius Nyerere ou Amílcar Cabral. A quarta fase, do terço final do século XX, seria marcada por pensadores mais acadêmicos, mais recatados politicamente e mais refinados intelectualmente, a exemplo de Samir Amin, Walter Rodney, Ali Mazrui, Nadine Gordimer, Valentin Mudimbe, K. A. Appiah, Carlos Lopes, entre tantos outros.

[xi] Na colônia de Natal surgiu uma forma peculiar de governo indireto. Nessa área, no início do domínio britânico, uma forma de segregação foi iniciada. A terra foi dividida entre os colonizadores europeus e chefes africanos, que governavam em áreas “reservadas” para a ocupação africana, bem como sobre a “terra da Coroa” (a terra que ainda existia para ser vendida) ou nas grandes fazendas ou “reservas”. Batizado de “Shepstonian system”, por ter sido inventado por John Shepstone, esse sistema funcionou como um modelo de governo indireto para outras partes do império britânico, a exemplo do Cabo. Esse sistema colocou os chefes africanos dentro do governo oficial. Eles deviam manter a lei e a ordem e coletar taxas para o governo. Alguns historiadores afirmam que as raízes da segregação se encontram nesse sistema, pois, embora os chefes continuassem a exercer certa autoridade sobre seu povo, quase todos os africanos foram proibidos de participar nas políticas eleitorais da colônia. Particularmente sobre a questão do lugar dos chefes locais na África do Sul, ver Comaroff (1974) e Ntsebeza (2006).

[xii] Sobre a noção de biblioteca colonial, ver MUDIMBE (1988; 1994).

[xiii] O Land Act de 1913 foi apenas uma das leis que promoveram o processo de separação espacial e, portanto, de exclusão dos negros do acesso a terras onde anteriormente habitavam. A política de reserva impactou populações que viviam em suas próprias freehold farms. Dentre estas áreas, aquelas que não estavam previstas no programa de terras do governo, foram ameaçadas de remoção a todo custo para se fazer cumprir a proposta de separação. Elas ficariam conhecidas, durante o Apartheid, como

black spots em locais indevidos, portanto, nos considerados redutos brancos. Como a maioria dos sul-africanos negros vivia da agricultura de subsistência, sem terra, muitos deles tiveram que aceitar o trabalho assalariado em fazendas de brancos, ou em minas e fábricas. O Natives Urban Areas Act of 1923 sistematizaria a segregação nas áreas urbanas. Mais tarde, o Group Areas Act de 1950 consolidaria essas divisões, criando uma legislação segundo a qual os negros passariam a viver em bantustões étnicos, relativamente independentes do Governo, ou em townships nas áreas urbanas. Ver Posel (1991) e Stone (2008).

[xiv] John Dube citado por Shula Marks (1975, p. 176).

[xv] Em 1911, John Dube e sua esposa, Nokutela Dube, publicariam um livro de cânticos intitulado Amagama Ubuntu (Sons da comunidade negra). Empregavam-se padrões harmônicos europeus e um estilo musical introduzido no século XIX pelos missionários, originalmente para o ensino de hinos. No entanto, os textos de todas as músicas são seculares, não religiosos. As visões de Dube sobre sua sociedade e seu tempo podem ser observadas nos cânticos por ele compostos. (DUBE, J., DUBE, N., 1996).

[xvi] Já na maturidade, John Dube publicara em zulu, Insila ka Shaka, romance postumamente traduzido para o inglês pelo amigo de Dube, J. D. Boxwell, como Jeqe, the bodyservant of King Shaka. Em Insila, narra-se a história de Jeqe, que chamara a atenção do rei Shaka devido sua bravura em batalha. Insila apresenta uma imagem da sociedade africana na qual as pessoas podem viver em paz com seus sábios governantes.