

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR
DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS**

**AS FACES DE JOHN DUBE:
MEMÓRIA, HISTÓRIA E NAÇÃO NA ÁFRICA DO SUL**

ANTONIO EVALDO ALMEIDA BARROS

**SALVADOR
2012**

ANTONIO EVALDO ALMEIDA BARROS

**AS FACES DE JOHN DUBE:
MEMÓRIA, HISTÓRIA E NAÇÃO NA ÁFRICA DO SUL**

Tese apresentada como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Doutor em Estudos Étnicos e Africanos junto ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia, sob orientação do Prof. Dr. Livio Sansone.

SALVADOR
2012

ANTONIO EVALDO ALMEIDA BARROS

**AS FACES DE JOHN DUBE:
MEMÓRIA, HISTÓRIA E NAÇÃO NA ÁFRICA DO SUL**

Tese apresentada como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Doutor em Estudos Étnicos e Africanos junto ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia, sob orientação do Prof. Dr. Livio Sansone.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Livio Sansone (Orientador)
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Prof. Dr. Claudio Furtado Alves
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Prof. Dr. Valdemir Donizette Zamparoni
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Prof. Dr. Mamadu Jao
Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas da Guiné-Bissau (INEP)

Prof. Dr. Wilson Trajano Filho
Universidade de Brasília (UNB)

Salvador, 7 de dezembro de 2012.

AGRADECIMENTOS

As pessoas e instituições que tenham, de algum modo, me ajudado a produzir esta tese: agradeço a todos.

Gostaria de compartilhar este trabalho particularmente com Viviane de Oliveira Barbosa, que têm estado ao meu lado ao longo dos últimos 10 anos, que coincidem com o início de nossa vida acadêmica na Graduação em História na Universidade Federal do Maranhão, em 2001. Além de parceira de vida, ela tem sido uma crítica parceira acadêmica, e sua pesquisa, também de doutoramento, sobre mulheres rurais na África do Sul, nos permitiu dialogar proficuamente para a conclusão deste trabalho.

Esta pesquisa não se realizaria sem a disponibilidade, paciência e incentivo permanentes de Livio Sansone, que, desde quando ingressei no mestrado do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (PÓS-AFRO), tem sido extremamente generoso, sugerindo caminhos e nortes para a pesquisa, e incentivando minha inserção no florescente campo dos estudos africanos no Brasil. Livio tem um quê de Dube, é um homem de reflexão e de ação.

Ao longo dos últimos anos, tenho compartilhado com alguns colegas minhas ideias e perspectivas sobre esta pesquisa. De volta, é possível que tenha recebido mais do que ofereci, e aqui faço um agradecimento particular a Wheriston da Silva Neris, colega de profissão e amigo do dia-a-dia. As opiniões dele, particularmente sobre a composição final deste texto, foram muito bem vindas.

Agradeço também ao moçambicano Oscar Faiane, verdadeiro guia na África do Sul, sem o qual tudo certamente teria sido mais complicado. Agradeço ainda a Renita Govendsamy, em cuja casa residi por seis meses na África do Sul e que me abriu muitas outras portas no cotidiano de Pietermaritzburg e, especialmente, a Sizane Ngubane, cujos laços com diferentes setores sul-africanos e cuja atuação política no Rural Women Movement me fizeram prestar atenção para processos sociais contemporâneos, como as lutas em torno da nação.

Sou muito grato aos professores Valdemir Donizette Zamparoni e Claudio Furtado Alves, que em minha banca de qualificação foram extremamente generosos ao criticarem com clareza e proporem caminhos para os deslocamentos e desdobramentos deste trabalho. Peço desculpas por provavelmente não ter conseguido desenvolver todas as ideias ali sugeridas. Em relação a Zamparoni, em particular, com quem, em grande medida tive minha primeira real iniciação em História da África, basta dizer que ouvi-lo e conversar com ele é

atentar para um capítulo particular da história dos estudos africanos no Brasil, com o que coincide sua vida.

Agradeço também às sugestões e experiências que tenho tido participando dos encontros do PROCAD entre UFBA, UFPE e UNB, nos últimos anos. Estes se constituíram como espaços extremamente significativos, pois, reunindo diferentes pesquisadores ocupados com realidades africanas, possibilitaram a formulação de algumas ideias e perspectivas desta tese.

Agradeço também aos colegas que também têm se embrenhado em direção a África, particularmente Tatiana Silva, Viviane Barbosa e Reinaldo Barroso. Juntos criamos, em 2010, o grupo Sujeitos, Identidades e África, e temos tentando fomentar os estudos africanos no Maranhão.

Agradeço ainda aos colegas do Departamento de Ciências Humanas, do Campus III da Universidade Federal do Maranhão, que, nas últimas etapas desta pesquisa, seguraram as pontas e me liberaram para concluir este trabalho.

Finalmente, agradeço a minha família, particularmente minha mãe, Ana Nery Almeida Barros, minha madrinha, Rosimary Barros Vieira, meu primo e amigo, Denis Barros Vieira, minha prima e afilhada Rayane Silva Barros e ainda Vitor Oliveira Gomes. Nos aperteiros do cotidiano, a vida só tem seguido em frente com a ajuda deles.

“A história é a memória de uma cultura e a memória jamais pode estar livre de paixões e de comprometimentos. Não me sinto inibido de forma nenhuma pelo fato de que minhas próprias paixões e comprometimentos sejam evidentes.”

(Edward Palmer Thompson)

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 moderna. Há pelo menos duas tendências significativas entre aqueles que, de final do século XIX ao início do século XXI, têm tomado Dube como objeto ou sujeito de interesse. Assim, de um lado, há aqueles que tendem a identificar Dube como colaborador da implementação do regime segregacionista sul-africano. Nesta perspectiva, que é dominante nos anos 1950-1970, Dube é visto como um zulu influente, mas que teria se tornado fantoche dos brancos, um incentivador da solidariedade racial em detrimento daquela de classes e, como tal, promotor dos fundamentos do Apartheid. De outro lado, a exemplo do que ocorre nos dias atuais no contexto da Nação Arco-Íris, há aqueles que veem em Mafukuzela um personagem central das lutas históricas contra a segregação racial, inscrevendo-o como uma espécie de herói sul-africano. Aqui, Dube é reabilitado como sujeito envolvido nas lutas pela liberdade e cuja vida seria exemplo de que, nas origens da nação sul-africana moderna, haveria formas claras de relações raciais harmônicas entre brancos e negros. Embora distintas, essas formas de inscrever Mafukuzela se relacionariam tanto às opções que ele tomara ao longo de sua vida, quanto aos modos como os intérpretes se posicionam diante dos seus atos, palavras e silêncios, e em relação à história da África do Sul e, especialmente, do Apartheid (1948-1994). Além disso, e paralelo à evidência de que existe uma relação direta entre as formas de conceber Dube e os modos de interpretar a história das relações raciais na África do Sul, nota-se que as intervenções teóricas e práticas de e sobre John Dube se alicerçam e fomentam determinadas concepções de história e desenvolvimento, raça, cultura e nação. Neste contexto, são dominantes concepções progressistas de desenvolvimento social e histórico, apresentadas como universais, embora perspectivas diferentes, que consideram, por exemplo, especificidades culturais, também possam ser observadas.

Palavras-chave: John Dube (1871-1946). Memória. História. Nação. África do Sul.

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 modern South African history. There are at least two significant trends among those in which, at the turn of the nineteenth to twentieth centuries, Dube was the object or subject of interest. Thus, on one hand, there are those who tend to identify Dube as a collaborator in the implementation of South Africa's segregationist regime. From this perspective, which predominated from the 1950s to the 1970s, Dube is seen as an influential Zulu who became a puppet of the whites by encouraging racial solidarity at the expense of class, and therefore promoting one of the pillars of Apartheid. On the other hand, as we are seeing today in the context of the *Rainbow Nation*, there are those who see Mafukuzela as a central figure in the historical struggle against racial segregation, presenting him as a South African hero. Here, Dube is rehabilitated as a leading figure in the struggle for freedom, and his life is seen as a clear example of harmonious relations between whites and blacks at the very beginning of the South African nation. Although different, these ways of inscribing Mafukuzela in history are both related to the choices he made throughout his lifetime and the standpoints of those who interpret his actions, words and silences, and their views of South African history, particularly Apartheid (1948-1994). Furthermore, and in parallel to the evidence we have of a direct relationship between ways of perceiving Dube and interpretations of the history of South African race relations, we can see that the theoretical and practical work done by and about John Dube consolidate and promote specific concepts of history and the development of race, culture and nation. In this context, the predominant concepts of social and historic development are progressive and presented as universal, although different perspectives, considering, for example, cultural specificities, can also be observed.

Keywords: John Dube (1871-1946). Memory. History. Nation. South Africa.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Garoto zulu cuidando do gado	48
Figura 2 – Reverendo James Dube.....	51
Figura 3 – Cetshwayo	52
Figura 4 – John L. Dube	53
Figura 5 – Ativistas cristãos.....	84
Figura 6 – Dube com alguns estudantes e apoiadors em Ohlange	88
Figura 7 – Universidade premia educador zulu	104
Figura 8 – Mandela, no Instituto Ohlange, votando pela primeira vez	139
Figura 9 – Cerimônia de renomeação da residência presidencial sul-africana	174
Figura 10 – Dube na South-African History On-line	177
Figura 11 – Estátua de Dube	180

LISTA DE SIGLAS

ANC	African National Congress
APC	Alan Paton Centre
ATS	Amanzimtoti Theological School
AZM	American Zulu Mission
KCAL	Killie Campbell Africana Library
LPSA	Liberal Party of South Africa
NRC	Native Representative Council
SAS	State Archives Service
TRC	Truth and Reconciliation Commission

SUMÁRIO

LISTA DE ILUSTRAÇÕES	09
LISTA DE SIGLAS.....	10
INTRODUÇÃO	11
Descobrimo as faces de John Dube	12
John Dube nas instituições e lugares de memória: raça, poder, gestão e disseminação de legados na África do Sul	18
As artimanhas da nação e da memória: para pensar histórias e memórias de e sobre John Dube na Rainbow Nation	24
1 JOHN DUBE NO SEU PRÓPRIO TEMPO	31
1.1 A África do Sul da colonização à segregação	32
1.2 Alguns Dubes de Dube	39
1.2.1 O jovem John Dube entre o kraal e a terra iluminada	42
1.2.1.1 “Deixe-me lhe dar uma ideia do que isto significa”	43
1.2.1.2 “Um vislumbre dos zulus”	47
1.2.1.3 O lugar de Dube na História	49
1.2.1.4 “Civilização” e “progresso”	53
1.2.2 Dube: sujeito e intérprete social na África do Sul à beira do Apartheid	58
1.3 O itinerário de John Dube	95
2 DUBE REMEMORADO EM TEMPOS E ESPAÇOS DA ÁFRICA DO SUL SEGREGADA	97
2.1 John Dube pelos homens de seu tempo	99
2.2 O Apartheid: uma concepção de nação	109
2.3 De Booker Washington africano a revolucionário vencido pelo seu tempo e incentivador da solidariedade racial	115
2.4 Um olhar afro-americano sobre John Dube	122
2.5 De fantoche dos brancos a herói da África do Sul	127
3 JOHN DUBE EM TEMPOS E ESPAÇOS DA NAÇÃO ARCO-ÍRIS	139
3.1 Do Brasil à África do Sul: entre Áfricas imaginadas e Áfricas vividas	142
3.2 Dube no universo dos discursos acadêmicos	153
3.3 Dube entre ficção e realidade	162
3.4 Dube, o ANC e o Governo da África do Sul	168
3.5 A rota da liberdade	178
CONSIDERAÇÕES FINAIS	182
REFERÊNCIAS	185
ANEXOS	197

INTRODUÇÃO

Era fevereiro de 2009 quando viajei pela primeira vez para o continente africano. Numa viagem que resultaria e que também possibilitaria e fomentaria um conjunto de experiências, oportunidades e expectativas, parti de São Luís, no Maranhão, rumo a Pietermaritzburg, em Kwazulu-Natal. Quando, entre 2005 e 2007, desenvolvia pesquisa de mestrado sobre as relações entre cultura popular, cultura negra e identidade regional no Maranhão da primeira metade do século XX (BARROS, 2007; 2009; 2010; 2012a; 2012b), na primeira turma do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (PÓS-AFRO) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), entrei em contato e passei a me interessar por discussões referentes aos estudos africanos.

Ao concluir o mestrado, estava decidido a me voltar para África durante o doutorado e comecei a despertar o interesse pelo debate envolvendo a intelectualidade no continente. Passei então a buscar informações sobre sujeitos e correntes de pensamento em África e cheguei a alguns clássicos como Appiah (1997), Mudimbe (1994, 1998), Mbembe (2001), Hountondji (1977) e Oladipo (2000). Posteriormente, colocando a África do Sul como possibilidade de destino, busquei identificar algum intelectual desse país no qual centraria a análise. Nesse momento, localizei o livro *O pensamento africano sul-saariano* do professor chileno Eduardo Devés-Valdés (2008), que traça um esboço esquemático das diferentes correntes e intelectuais africanos da segunda metade do século XIX ao século XX no continente. À procura de informações sobre intelectuais sul-africanos, identifiquei John Dube, que é apresentado como um dos principais agentes difusores do bookerismo ou educacionismo negro em África (DEVÉS-VALDÉS, 2008, p. 71-72).

A partir daí, já na África do Sul, comecei a vasculhar registros de John Dube nos arquivos da Killie Campbell Africana Library, em Durban, e no Alan Paton Centre, em Pietermaritzburg, ambos sediados na University of Kwazulu-Natal. Paulatinamente, fui identificando artigos, ensaios e livros produzidos por Mafukuzela, bem como alguns documentos de natureza diversificada sobre ele, a exemplo de imagens, textos escritos, notícias de jornais, biografias, algumas das quais produzidas por historiadores, documentários, registros de rituais, alguns apresentados como científicos, outros com tom hagiográfico e laudatório, mas todos interessados em destacar certos aspectos da vida de Dube no contexto da África do Sul.

Em 2009, enquanto entrava em contato com esse material, ia também formando minhas próprias percepções sobre a África do Sul ou, mais precisamente, sobre as relações

sociais em Durban e Pietermaritzburg. Nesta cidade, residi durante seis meses na casa de uma família indiana, tinha aulas de inglês com professoras brancas e era colega de sujeitos de diferentes partes de África e de outros lugares do mundo (particularmente asiáticos, mas também russos) que residiam ou foram estudar em universidades sul-africanas, além de ter entrado em contato com os zulus através de uma ONG voltada para as mulheres rurais sul-africanas, o Rural Women's Movement. Cada vez mais me impressionavam as relações raciais no país, particularmente, as tentativas, observáveis em diferentes lugares e contextos, de redefinir os sentidos da nação sob o símbolo e a ideia de um arco-íris, o que acabaria criando a possibilidade do surgimento de situações e espaços de sociabilidades marcados pela mistura de sujeitos de múltiplos pertencimentos raciais. Ao mesmo tempo, este movimento era acompanhado pela persistente separação dos grupos raciais no cotidiano da população, expresso nas rodas de amigos, nos cafés, nos bares, nas universidades, na distribuição da população nas cidades, e etc. O fato é que ia reconhecendo que refletir sobre esse processo, na África do Sul contemporânea, seria muito significativo.

Assim, depois de seis meses na África do Sul, sentia-me dividido, pois entendia que tinha que optar entre descrever e analisar o pensamento de um sujeito zulu que viveu entre fins do século XIX e as primeiras décadas do século XX, momento de instituição das principais leis segregacionistas que marcariam o Apartheid (1948-1994), ou acompanhar processos mais contemporâneos, de tentativa de construção da nação arco-íris. Foi então que, depois de ter analisado previamente a documentação produzida sobre Langalibalele, do Apartheid aos dias atuais, observei que algumas mudanças e diferenças nas formas de concebê-lo pareciam ter relação direta com os modos de representar a própria África do Sul enquanto nação marcada pela segregação, pelo apartheid, enfim, pelas diferenças, desigualdades e diversidades raciais e culturais. Além disso, quanto mais conhecia o próprio Dube, mais me dava conta de que ele próprio, como seus intérpretes, estava profundamente ocupado com os caminhos tomados pela nação sul-africana. Desse modo, aquilo que, inicialmente, parecia levar a dois lugares distintos, foi se configurando como o avesso e o direito de um mesmo processo, cujo percurso é apresentado neste trabalho.

Descobrendo as faces de John Dube

John Langalibalele Mafukuzela kaJames kaDabeka kaDube kaSilwane Ngcobo nasceu em Natal, na África do Sul, em 1871. Era filho de pais que se converteram ao

cristianismo na American Zulu Mission (AZM) no século XIX,¹ Elizabeth Mayembe e James Dube, um dos primeiros homens do sul da África a ser ordenado pastor. O pai de Dube também fundaria a primeira escola secundária para mulheres africanas, o Inanda Seminary.

Os missionários e os africanos convertidos pareciam acreditar na necessidade do progresso do continente africano, o que dependeria da articulação entre formação educacional, sobretudo de caráter técnico, e propagação do cristianismo. Se, de um lado, suas ações, sedimentadas sobretudo em formas ocidentais de conceber o mundo, desde o princípio, se consolidariam em meio a 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 setores 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 a assumirem os postos de trabalho e as posições sociais centrais naqueles tempos de formação de uma sociedade de caráter capitalista, tornando-se capazes e responsáveis pela garantia do progresso da África do Sul².

Educado no seio da AZM, John Langalibalele Dube, como se tornaria mais conhecido, estudou na Amanzimtoti Theological School (ATS) 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, iniciando a AZM e fundando a ATS, uma escola preparatória sediada em Natal, região de maioria zulu, que oferecia formação acadêmica de nível médio e também treinamento agrícola e industrial.

Do Adams acabariam emergindo, a exemplo de John Dube, alguns importantes líderes políticos que, de diferentes modos, depararam-se com a segregação racial na África do Sul na primeira metade do século XX, a exemplo de Zachariah Matthews (1901-1968), professor do South African Native College (a partir de 1955, University of Fort Hare), Albert John Lutuli (1898-1967), professor e político que se tornaria, em 1960, o primeiro negro a receber o Nobel da Paz, e o escritor e político que teve morte prematura, Anthony Lembede (1914-1947).

¹ Trata-se da American Board Mission, fundada em 1835 e que, em Natal, seria chamada de American Zulu Mission. Na prática, consiste 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.

² Como observa Myra Dinnerstein (1976), este processo seria, desde o princípio, marcado por tensões sobretudo quando se observam o campo dos valores e das práticas costumeiras ocidentais e africanas.

Em 1887, John Dube, pagando suas próprias despesas com a ajuda de familiares, viajou com o missionário W. C. Wilcox, então responsável pela AZM, para os Estados Unidos, onde teve passagem pelo 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. Já nos EUA, frequentando no período diurno o Oberlin College, sem ainda dominar suficientemente o inglês, Dube, como relata em seu *A talk upon my native land*, publicado em 1891, buscara se sustentar trabalhando em diferentes atividades: à noite e aos sábados no próprio instituto; como membro de um grupo de trabalhadores de estrada – atividade que julgou “a mais pesada” de sua vida; como carregador dos Pullmans, trens que desde meados do século XVIII conduziam durante a noite, entre as cidades americanas, trabalhadores que dormiam, e cujos carregadores eram frequentemente homens negros; e ainda palestrando, sobretudo durante celebrações religiosas, acerca da necessidade da educação industrial e da importância do cristianismo em Natal.

Em 1889, John Dube teve que voltar para Natal devido ter adoecido nos Estados Unidos, mas logo retornaria a este país, desta vez melhor estruturado financeiramente e já casado com Nokutela Dube, visando obter uma formação educacional mais sólida e recolher dinheiro 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.³ Em 1901, Dube adquiriu 200 acres de terra no distrito de Inanda, em Natal, onde em poucos anos construíra sua escola, que também funcionava como igreja, o Instituto Ohlange, e atendia 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.

Depois de visitar os Estados Unidos mais uma vez em busca de fundos para o Instituto Ohlange, participou, em 1909, das reuniões dos africanos contrários ao Act of Union (SOUTH AFRICA, 1909-1920) que, dentre outras coisas, tornava a África do Sul um domínio independente dentro do Império Britânico, instituía o inglês e o holandês como línguas oficiais, além de criar condições legais para a instituição oficial de práticas segregacionistas

³ Em 1880, Lewis Adams, um líder político negro norte-americano, teria concordado em ajudar dois candidatos brancos do Partido Democrata, William Foster e Arthur Brooks, a ganhar uma eleição local, no Condado de Macon, em troca da construção de uma escola para negros na área. Ambos foram eleitos e, em seguida, eles teriam usado sua influência para garantir a aprovação para a construção do Instituto Tuskegee. Samuel Armstrong, diretor do Hampton Normal and Agricultural Institute, indicou como diretor do instituto, Booker T. Washington. Inaugurado em 1888, o Tuskegee Negro Normal Institute era originalmente um edifício em péssimas condições de propriedade da igreja local. Enquanto escola ensinavam-se disciplinas acadêmicas, mas também enfatizava-se um ensino prático, incluindo agricultura, carpintaria, sapataria, impressão e marcenaria.

que se consolidariam formalmente anos depois, com o Apartheid. Em 1912, John Dube foi convidado a se tornar o primeiro presidente do South African Native Congress que, posteriormente, se definiria como African Native Congress (ANC) ao qual, ao longo do século XX, a maioria dos principais líderes sul-africanos estaria vinculada, como Nelson Mandela. Dube se opusera ao Native Land Act de 1913, que destinara 87% das terras sul-africanas para os brancos, acompanhando uma delegação de africanos que, em 1914, se dirigiu a Londres para protestar contra essa lei. Em 1917, ele foi deposto – ou deixou – a presidência do ANC num contexto de tensão e divergências de opinião dentro do Congresso sobre os princípios e implicações práticas da segregação. Nos anos 1930 e 1940, participaria esporadicamente de ações no âmbito do ANC.

Na década 1920, John Dube, a exemplo de muitos outros de sua geração e estrato social, como funcionários, pastores e professores, que constituíam o núcleo de uma nascente e crescente classe média ilustrada em Natal, envolvera-se em uma série de ações (organização de seminários, conferências e conselhos) com o intuito de estabelecer relações raciais equilibradas e mesmo harmônicas entre negros e brancos. Em 1926, ele foi um dos delegados sul-africanos numa conferência missionária internacional que ocorrera na Bélgica. Em 1931, Dube parece ter sido bastante ativo nas negociações das chamadas “cartas dos nativos” de James Barry Munnik Hertzog (1866-1942), projeto de leis apresentado no parlamento e cuja intenção era permitir que os negros se desenvolvessem à sua própria maneira, em suas próprias áreas, princípios estes que acabaram sendo aprovados, através de atos legais, em 1935, o que se deu paralelamente ao progressivo processo de remoção de africanos negros de suas áreas. Em 1935, ele se tornaria, embora por um curto período, membro da All-African Convention, que unia africanos negros de diferentes tendências políticas e cujo objetivo era promover os direitos dos africanos através de boicotes e outros mecanismos. De 1936 até sua morte, em 1946, quando foi substituído por Chief Albert Luthuli, John Dube representou Natal no Native Representative Council⁴.

Essa apresentação sumária do itinerário de John Dube (1871-1946) permite vislumbrar como ele se tornou uma figura central da história e memória sul-africana moderna. A começar pelo fato de que, embora submetido a diferentes versões e perspectivas, o interesse pela sua história é inseparável do conjunto de papéis e cargos por ele exercidos e das

⁴ Foi criado em 1937 como elemento do *Representation of Natives Act 12* de 1936 e fazia parte do corpo de leis que o general Hertzog apresentou ao parlamento como tentativa de resolver o problema da representação política dos africanos na União. A lei previa a criação de um Conselho constituído por membros africanos, parte deles nomeados e parte eleitos, cuja função seria a de aconselhar o governo sobre a legislação e outros assuntos que afetavam o bem-estar africano.

sucessivas tomadas de posição que adotou no espaço público. Porém, se essas realizações são bem conhecidas por aqueles que têm se interessado por sua vida e obra, não menos significativo é observar que os discursos e práticas atribuídos a Dube não costumam ser trazidos à tona de modo despropositado; a eles são destinadas ênfases e interpretações de natureza política, acadêmica ou artística, situadas no contexto social e histórico de seus produtores, numa cadeia de interpretações que envolve, além de Dube, homens e mulheres que com ele conviveram ou que, posteriormente, o tomaram como objeto de suas narrativas. Assim, é precisamente sobre esse conjunto heterogêneo de discursos e práticas relacionados a John Dube, construídos por ele próprio e por diferentes intérpretes, que este trabalho se ocupa.

Nessa perspectiva, a análise daquele conjunto de representações e experiências instituintes de Dube foi conduzindo esta pesquisa a ter seu argumento central desdobrado em dois eixos investigativos complementares. Em primeiro lugar, gostaria de sugerir que há pelo menos duas tendências significativas entre aqueles que, de final do século XIX ao início do século XXI, têm tomado John Dube como objeto ou sujeito de interesse. Essas formas de conceber e inscrever Mafukuzela parecem se relacionar tanto às opções que ele de fato tomara ao longo de sua vida quanto aos modos como os próprios intérpretes tendem a se posicionar diante dos atos, palavras e silêncios de Dube, e em relação a elementos que marcariam política, econômica e culturalmente a própria história da África do Sul, a exemplo do apartheid. Os intérpretes de John Dube, muitas vezes, parecem estar menos interessados em Dube do que nas causas que teriam levado à institucionalização ou às diferentes formas de resistência e superação do processo de implementação do Apartheid. Tudo acontece então como se esses discursos sobre Mafukuzela servissem tanto para ativar problemáticas em voga na África do Sul como, simultaneamente, para legitimar as continuidades ou mudanças de orientação política na cena pública.

Assim, de um lado, há aqueles que tendem 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, tudo indica que ela seja dominante nos anos do Apartheid, particularmente entre as décadas de 1940 e 1970. Aqui, Dube pode ser visto como fantoche dos brancos, incentivador da solidariedade racial em detrimento da solidariedade de classe; numa expressão, promotor do apartheid. 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, há aqueles que posicionam John Dube como personagem central das lutas históricas contra a segregação racial, inscrevendo-o, como ocorre paradigmaticamente nos dias atuais, como uma espécie de herói sul-africano. Também neste caso se podem observar registros desta tendência em diferentes décadas e situações, como nas representações sobre Dube produzidas por sua família e grupo social nos anos 1970. Mas este padrão interpretativo se tornaria claramente dominante na África do Sul pós-Apartheid, particularmente no contexto de invenção da África do Sul como *Rainbown Nation*. Aqui, Dube é reabilitado como sujeito absolutamente envolvido nas lutas pela liberdade, opositor inteligente de ações e movimentos que visavam instituir o Apartheid, e cuja vida seria exemplo de que nas origens da nação sul-africana moderna haveria formas claras de relações raciais harmônicas entre brancos e negros. 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; um exemplo heróico para ser seguido numa África do Sul que se pretende como nação caracterizada pela diversidade cultural e étnica.

Cabe ressaltar, no entanto, que, se as percepções sobre a existência de Dube são variadas, todos os biógrafos e comentaristas concordam em pelo menos dois pontos: primeiro, ele não se confunde com um indivíduo ordinário ou socialmente insignificante; o que ajuda a explicar a profusão de dispositivos empregados para produzir, atualizar ou questionar o legado desse personagem; devido a essa primeira condição, uma vez liberado da condição estritamente biológica, em segundo lugar, a existência de John Dube pode então assumir uma dimensão pública, permitindo a sua utilização como objeto de diferentes estratégias e tramas de competição política e batalhas pela memória da nação.

Em segundo lugar, e paralelo a hipótese de que existe uma relação direta entre as formas de conceber Dube e os modos de interpretar a história das relações raciais e o processo de definição da própria nação sul-africana, sugiro também que as intervenções teóricas e práticas de e sobre John Dube tanto se alicerçam quanto fomentam determinadas concepções de história e desenvolvimento, raça, cultura e nação. Nesse contexto, torna-se possível vislumbrar um processo contínuo e heterogêneo, de nomeação, de definição, mas também de auto-inscrição da região sul-africana de Natal e dos zulus, em particular, e da África e dos africanos e negros, em geral.

É possível que o modo como John Dube e aqueles que o têm tomado como objeto de interesse concebem os processos sociais e históricos nos quais a África do Sul e seus povos estiveram envolvidos se relacione e seja mesmo derivado dos modelos de história e desenvolvimento, comumente definidores de certas concepções de nação, no qual esses

intérpretes consciente ou inconscientemente se fundamentam. Neste contexto, tudo indica que sejam dominantes concepções progressistas de desenvolvimento social e histórico, tidas como inevitáveis e universais, embora perspectivas diferentes que levariam em conta as especificidades culturais, por exemplo, também possam ser observadas.

Tendo em vista esses aspectos, este trabalho toma então como foco interpretar as formas de conceber a África do Sul, enquanto nação, através das narrativas de John Dube e das narrativas sobre John Dube, enquanto elemento desse artefato nacional.

John Dube nas instituições e lugares de memória: raça, poder, gestão e disseminação de legados na África do Sul

A própria possibilidade de realização desta pesquisa encontra-se relacionada sobremaneira aos eventos que marcariam as tentativas de imprimir, controlar e definir os documentos que deveriam ser preservados para a construção da história da África do Sul. A maioria dos documentos trazidos aqui à tona foram identificados na Killie Campbell Africana Library, em Durban, e no Alan Paton Centre, em Pietermaritzburg, ambos arquivos da University of Kwazulu-Natal. Ora, a própria história dessas instituições ilustra as experiências de reconstrução da memória e de redefinição da nação na África do Sul, um processo que, como reconhecem diversos pesquisadores e corrobora o autor desta tese, é dominado pelo drama da passagem do Apartheid para a democracia.

Explorando as conexões entre arquivo e memória social no contexto da transição do Apartheid para a democracia na África do Sul, o arquivista sul-africano Verne Harris (2002) lembra que os registros de arquivos constituem apenas uma peça da memória social e uma pequena parte do registro documental potencialmente disponível. Acentua que os arquivistas, longe de serem sujeitos imparciais, como costumam definir as normas das organizações museológicas e arquivísticas, são sobretudo formadores de memória social. Sugere ainda que os temas centrais que disputam posição e espaço nos arquivos sul-africanos são: raça, a linha central do Apartheid; poder, a categoria central em qualquer análise dos processos sociais; registros públicos, o elemento dominante no sistema arquivístico do Apartheid.

Pelo menos desde 1922, o sistema de arquivos da África do Sul se encontrava sob domínio do State Archives Service (SAS). Barreiras sistêmicas, como as altas taxas de analfabetismo, a competência linguística e o isolamento dos centros urbanos, onde se localizavam os arquivos, fizeram com que apenas uma pequena parcela da população sul-

africana, particularmente entre os brancos, tivesse acesso a eles. A absorção da cultura burocrática do Apartheid e, em um nível mais profundo, da ideologia do regime, teria dado forma às funções do SAS e deixado marcas indeléveis na contribuição desse órgão para a memória social. Seu programa de seleção de materiais arquiváveis, constituído em 1950, seria caracterizado por incoerências teóricas e metodológicas. Na prática, os avaliadores dos arquivos tomavam decisões em torno de uma questão central: esses registros possuiriam alguma utilidade real para os pesquisadores? (HARRIS, 2002, p. 72)

As políticas do SAS, ferramenta para pesquisadores acadêmicos, particularmente os historiadores, resultaram na subrepresentação e subreflexão da experiência dos oprimidos e marginalizados pelo Apartheid. Um fator significativo para que isso ocorresse é que a maior parte dos avaliadores do SAS foi formada em estabelecimentos dominados por historiadores de perspectiva africâner. Com exceção da resistência boêr ao imperialismo britânico, as coleções arquivísticas do SAS não documentaram as lutas contra o colonialismo, a segregação e o apartheid. As experiências negras também foram mal documentadas e, na maioria dos casos, eram apresentadas desde a perspectiva dos brancos. Do mesmo modo, as vozes das mulheres e de outros grupos marginalizados eram raramente ouvidas. Havia uma política de coleta que dirigia deliberadamente os arquivistas para longe dos diferentes grupos sociais que constituíam a base da sociedade e, por isso, evitava a documentação da oralidade. Diferentes concursos e as publicações deles derivadas ou mesmo títulos promovidos e organizados pelo SAS priorizavam histórias nacionalistas africâneres. (HARRIS, 2002, p. 72-4)

Esta realidade começaria a mudar a partir dos anos 1980, quando a história social e as perspectivas históricas revisionistas, que floresceriam a partir dos anos 1970, começaram a influenciar o programa do SAS. Surgem, então, algumas instituições dedicadas a dar voz aos sem voz através de acervos arquivísticos. Organizações antiapartheid e de indivíduos proeminentes nas lutas contra o regime começam a depositar materiais em arquivos, principalmente em bibliotecas universitárias. Neste contexto, destacam-se a Cory Library (Rhodes University), a University of Cape Town Library, a University of South Africa Library, a William Cullen Library (University of the Witwatersrand) e, finalmente, a Killie Campbell Africana Library (University of Natal). Alguns destes arquivos, a exemplo daquele último, começariam a documentar registros orais e as lutas de oposição ao Apartheid (HARRIS, 2002, p. 74-6).

Assim, a partir de 1980, começa a se consolidar a construção de uma memória oposta àquela então dominante no SAS. Basicamente, pode-se interpretar a resistência ao Apartheid nesse período, cujos movimentos se tornavam cada vez mais vigorosos, como uma

luta do lembrar contra o esquecer. Acadêmicos e ativistas colaboraram na construção da concepção de uma “educação do povo”, em oposição ao sistema educacional do regime. A historiografia radical que surgiu na década de 1970 tornou-se mais influente tanto na academia quanto no espaço público. Floresceram a “literatura de luta” e o “teatro de luta”, discursos de oposição na ficção. Publicações e editoras alternativas, em constante tensão com os órgãos de censura estatal, forneciam espaços para as vozes de oposição. Um número crescente de galerias de arte, bibliotecas e museus começou a questionar as ortodoxias estabelecidas. Surgiram instituições comprometidas em preencher as lacunas da memória social do Apartheid, a exemplo do African National Congress Archives na University of Fort Hare, o District Six Museum, o Gay and Lesbian Archives (um projeto especial da South African History Archive), a Mayibuye Centre na University of the Western Cape, uma reconstituição da South African History Archive, o Robben Island Museum, e o Alan Paton Centre na University of Natal. Essas instituições contribuiriam significativamente para o discurso de transformação e desempenhariam um papel importante na demonstração de práticas alternativas de arquivamento. Fundamentalmente, elas estavam na vanguarda dos esforços para trazer de volta à África do Sul arquivos gerados pela experiência do exílio ou localizados fora do país. Em 1996, o discurso da transformação tomou forma legal no National Archives of South Africa Act, que estabeleceu um quadro legal para a instituição de um novo sistema de arquivo nacional. (HARRIS, 2002, p. 76-7)

Nesse contexto, a Killie Campbell Africana Library e o Alan Paton Centre se apresentam como importantes arquivos com perfis semelhantes. O primeiro, que nasceu de uma coleção privada organizada pela senhora Killie Campbell (1881-1965) e doada para a University of Natal, dispõe de uma ampla coleção documental que cobre sobretudo as regiões sul e leste da África do Sul. Há registros de testemunhos de história oral, inclusive um pequeno discurso de John Dube em zulu, registros sobre a Revolta Bambatha de 1906, documentação sobre viagens dos primeiros exploradores em África, as missões cristãs, educação e caça, arte e artesanato zulus, e acerca de várias organizações que resistiram ao Apartheid. A senhora Campbell organizou inclusive uma pequena pasta contendo alguns dos tributos e notícias de jornais que eclodiram quando da morte de John Dube (ver tópico 2.1 deste trabalho). Já o segundo teve início logo após a morte de Alan Paton⁵, em 1988, quando sua viúva, a Sra. Anne Paton, doou sua coleção para a University of Natal. O Alan Paton

⁵ Autor do romance *Cry, the beloved Country*, escrito em 1946, Alan Paton foi escritor e teve atuação política, sendo membro fundador do Liberal Party of South Africa em 1953.

Centre consiste sobretudo num repositório de documentos sobre organizações e indivíduos que estiveram envolvidos na luta contra o segregacionismo.

A importância desses arquivos torna-se ainda mais relevante quando se tem em conta que, entre 1990 e 1994, grandes volumes de registros públicos foram destruídos em uma tentativa de manterem escondidos os segredos mais sombrios do estado do Apartheid. Essa destruição seletiva não abraçou apenas os registros públicos, mas também aqueles de caráter privado, como os registros de indivíduos e organizações confiscados pela polícia e destruídos antes das eleições gerais de 1994. Outros processos de apagamento de memória também teriam sido amplamente utilizados pelo estado do Apartheid, com milhares de vozes de oposição sendo eliminadas através de meios como assédio informal, censura da mídia, várias formas de proibição, detenção sem julgamento, aprisionamento e assassinato. Esses casos vieram à tona entre 1996 e 1998, no âmbito de uma investigação realizada pela Truth and Reconciliation Commission (TRC)⁶ sobre a destruição de documentos públicos. Concluiu-se que houve a destruição oficial, sistemática e seletiva de certos registros, numa tentativa de levar ao esquecimento certas histórias e memórias, o que envolveu os mais altos estratos do governo e do Estado. Há dez anos, como membro daquela comissão de investigação, Verne Harris (2002, p. 64) assim se posicionava: “se, como muitos arquivistas estão acostumados a argumentar, os repositórios de arquivos são instituições centrais de memória no mundo, então nós estamos em apuros, em profunda amnésia”.

Apesar de alguns conhecedores e frequentadores de arquivos na África do Sul considerarem que o sistema de arquivos do país precisaria ser aprimorado, confesso que, certamente devido a minha relativa experiência com arquivos no Brasil, achei tudo muito organizado, e sempre fui muito bem recebido nessas instituições. Pelo que pude perceber, o fato de apresentar-me como estrangeiro, especialmente como brasileiro, ajudava bastante e, em diferentes casos, fui bem atendido por negros, indianos ou brancos.

No primeiro semestre de 2009, durante minha primeira passagem pela África do Sul, quando residi em Pietermaritzburg, por diversas vezes visitei o Alan Paton Centre. Na primeira vez, em fevereiro daquele ano, informei para a responsável pelo centro que gostaria de conhecer o arquivo, e que tinha interesse em desenvolver minha tese de doutorado no Brasil sobre algum personagem envolvido nas lutas contra o Apartheid. E então fui surpreendido positivamente pela imensa disposição da responsável pelo Alan Paton Centre em ajudar-me. Contudo, de modo aparentemente proposital, a responsável pelo setor me sugeriu

⁶ A respeito do andamento da TRC, ver os relatórios da própria comissão em <http://www.info.gov.za/otherdocs/2003/trc/rep.pdf>.

que eu fizesse um estudo sobre Alan Paton, sul-africano branco. Eu já havia dito a ela que preferiria focar personagens negros, preferencialmente zulus. Fui então desencorajado pelo fato de que muitos textos sobre esses personagens estariam em isizulu e, portanto, eu, mesmo tendo acesso a eles, não teria como lê-los e interpretá-los. Além da suposição de que eu não teria interesse em aprender zulu, escamoteava-se o fato de que parte significativa da vasta produção escrita de diferentes intelectuais sul-africanos negros foi por eles mesmos elaborada em inglês. Depois de decidido por Dube, os textos em inglês do autor, que são priorizados neste trabalho,⁷ foram aparecendo seja no Alan Paton Centre ou então em outros centros, e aqui destaco a Killie Campbell Africana Library, onde a responsável, uma senhora indiana, chegou até a me oferecer hospedagem, a preço bastante justo para a realidade sul-africana.

Na verdade, percebi que na África do Sul, aqueles que trabalham em bibliotecas e arquivos já estão bastante habituados em receber estudantes e pesquisadores de diferentes lugares do mundo, e não se furtam em indicar-lhes certas direções. Este não foi um episódio incomum. De fato, ao visitar outros centros, era comum que se sugerisse estudar sobre aquele personagem que nomeava a instituição. E, assim, aparentemente, alguns brancos acabam trabalhando para a valorização da memória dos brancos que lutaram contra o Apartheid, o mesmo ocorrendo com os negros, indianos e etc. Há batalhas de memória em todos os lugares.

O arsenal não desprezível de informações sobre Dube na rede mundial de computadores, o qual considero para análise no capítulo 3 deste trabalho, acaba não fornecendo algo que aqueles arquivos dispõem: acesso a registros completos, particularmente ensaios e outras intervenções escritas de Dube, que analiso sobretudo no capítulo 1. De outro lado, é importante salientar o impacto massivo que as diferentes mídias digitais parecem ter no processo de proliferação do John Dube que interessaria para seus agentes e instituições. Neste caso, a construção da *Rainbow Nation*, pelo menos através da releitura que é feita de John Dube na história recente, dar-se-ia tanto através de sua recuperação biográfica

⁷ Como lembra Appiah (1996), os africanos têm usado as línguas europeias porque, na tarefa de construção nacional, não poderiam se dar ao luxo, politicamente, de usar as línguas uns dos outros. Para ele, haveria razões mais ou menos honrosas para a persistência das línguas coloniais. Do lado honroso, as dificuldades práticas de se desenvolver um sistema educacional moderno numa língua em que nenhum dos manuais e livros didáticos foi redigido. Do lado menos honroso, estaria o fato de que tais línguas estrangeiras tornaram-se sinal de status para a classe que herdou o Estado colonial. Evidentemente, deve-se considerar que no contexto sul-africano e, particularmente, quando se considera John Dube, há uma valorização da produção em língua africana, no caso, o isizulu. De fato, há duas obras de Dube, disponíveis apenas em isizulu, que não analiso aqui: Ukuzipata Khale (Boas Maneiras), publicado em 1935, que versa sobre comportamento, e a biografia do reverendo Isaiah Shembe (ver CABRITA, 2012, recente estudo no qual se nota que essa biografia contém múltiplas vozes autorais, de Dube, do próprio Shembe e seus seguidores). Embora tenha iniciado a tradução desses documentos, decidi por não incluí-la por compreender que não alterariam substancialmente os argumentos aqui desenvolvidos.

acadêmica (GASA, 1999; HUGHES, 2011) quanto, e talvez sobretudo, através de um multifacetado processo de disseminação digital que tem em comum consolidar uma imagem relativamente homogênea de John Dube, na qual são obliterados e relidos aqueles seus atos e ações que pudessem levar a uma leitura deslocada de sua construção como herói da nação arco-íris, como exemplo paradigmático de um sujeito zulu que lutara pela liberação da população negra e pelo convívio harmônico entre os diferentes grupos étnicos da África do Sul.

As artimanhas da nação e da memória: para pensar histórias e memórias de e sobre John Dube na *Rainbow Nation*

No início dos anos 1980, alguns historiadores se sentiram motivados a pesquisar os meios pelos quais as nações conseguiram tornar-se uma referência fundamental para a constituição de sentimentos de pertença. Dentre outras coisas, esses pesquisadores mostraram que comunidades nacionais constituem fortes referenciais para a formação de identidades e contextos nos quais podem nascer ou se intensificar conflitos (ver, dentre outros, ANDERSON, 1983 e BALAKRISHNAN, 2000).

Como observara Benedict Anderson (1983) e, de certo, modo Ernest Renan (1882) um século antes dele, em seu ensaio *Qu'est-ce qu'une nation?*, as nações e os nacionalismos são artefatos culturais que se tornaram entidades históricas, de modo que são variados seus significados ao longo do tempo. Esses artefatos passariam a inspirar uma legitimidade emocional muito profunda, sendo exatamente estes processos que precisam ser compreendidos para que se os entenda. A criação desses artefatos, por volta de fins do século XVIII, teria resultado de um processo espontâneo do cruzamento de forças históricas variadas. Entretanto, uma vez criados, tornaram-se paradigmas, modelos, passíveis de serem transplantados, com graus diversos de consciência e para vários terrenos sociais, incorporando-se à variedade de perspectivas políticas e ideológicas (ANDERSON, 1983, p. 6-13).

Entendendo que haveria uma melhor compreensão do nacionalismo se este fosse tratado similarmente a “parentesco” e “religião”, mais do que a “liberalismo” ou “fascismo”, Anderson (1983), partindo de um prisma antropológico, entende que a nação é “uma comunidade política imaginada – e imaginada como implicitamente limitada e soberana”. *Imaginada* porque, por menor que seja a nação, seus membros nunca conhecerão ou encontrarão a maioria de seus compatriotas, embora na mente de cada um esteja viva a imagem de sua comunhão, de modo que as comunidades devem ser distinguidas pelo estilo

em que são imaginadas e não em termos de falsidade/autenticidade. Não há nação que se imagine coextensiva com a humanidade, pois ela é imaginada como *limitada*, dotada de fronteiras finitas e como contraposta a outras nações. A nação teria nascido numa época em que o Iluminismo e a Revolução estavam destruindo a legitimidade do reino dinástico hierárquico, divinamente instituído, por isso é imaginada como *soberana*. Sua imaginação como *comunidade* dá-se porque, desconsiderando a desigualdade e a exploração que nelas prevalecem, a nação é concebida como um companheirismo profundo e horizontal e é essa fraternidade que torna possível que milhões de pessoas matem e morram voluntariamente por imaginações tão limitadas (ANDERSON, 1983, p. 14-16).

A instituição oficial do Apartheid na África do Sul, em 1948, fundamentou-se ideologicamente numa concepção de nação profundamente racista e racista, cuja formulação paradigmática foi sistematizada pelo sociólogo Geoffrey Cronjé (COETZEE, 1991; ROSA RIBEIRO, 1993, 2002). Em 1995, esse sistema simbólico, ideológico e institucional de nação foi oficialmente desmantelado, e tem se buscado consolidar uma nova fundamentação ideológica nacional, aquela representada pela *Rainbow Nation*, cujo principal idealizador é certamente Nelson Mandela. Em grande medida, neste trabalho, percorrem-se alguns caminhos através dos quais múltiplos ideários de nação disputam ou conflitam, embora a partir de lugares profundamente desiguais, o lugar de centralidade como artefato nacional. Estas disputas estariam diretamente relacionadas aos projetos políticos, econômicos e ideológicos dominantes em cada momento. Nota-se que são profundas as tensões e os dissensos nas tentativas de construção de uma legitimidade emocional profunda, coletiva e nacionalmente partilhada, na recente história da África do Sul.

Perguntando-se sobre como se deveriam estudar as nações e os nacionalismos hoje, Katherine Verdery (2000, p. 243-4) sugere algumas questões sobre as quais se pretende refletir neste trabalho. Por meio de quais maneiras se simboliza a nação? Levar a sério o uso da nação como símbolo significaria reconhecer e examinar as tensões e lutas sociais em meio às quais ela se tornou uma expressão significativa. A simbolização nacional incluiria também os processos pelos quais os grupos e setores de uma sociedade tornam-se visíveis ou invisíveis. Trata-se, portanto, de tentar perceber violências simbólicas em que diferenças são destacadas e, em seguida, obliteradas. Seria preciso considerar também a intersecção da nação com outros operadores sociais, como etnia, raça, sexo e classe, que podem ser vistos, à semelhança da nação, como aspectos da formação da identidade, mas são também, ao mesmo tempo, eixos de classificação social que muitas vezes aparecem em paralelo, interagindo de maneiras complexas.

Continua bastante atual o argumento de Eric Hobsbawm (1997a) segundo o qual o momento em que as sociedades e grupos passam por transformações e mudanças, que debilitam ou destroem os padrões sociais para os quais as velhas tradições foram feitas, é propício para a invenção de novas tradições. Desse modo, poder-se-ia afirmar que, dos tempos de Dube aos dias atuais, a África do Sul tem-se conformado como um campo profícuo para a invenção de tradições. Nesse contexto, o personagem John Dube, enquanto sujeito cujos discursos e práticas se tornariam significativos para a história e memória do povo zulu e da nação sul-africana, poderia ser interpretado como um objeto privilegiado através do qual se poderiam observar essas reinvenções.⁸

Desde a Revolução Industrial haveria três categorias superpostas de tradições inventadas, sendo que o tipo prevalecente teria sido o primeiro: 1) as que estabelecem ou simbolizam a coesão social ou as condições de admissão de um grupo ou de comunidades reais ou artificiais; 2) as que estabelecem ou legitimam instituições, *status* ou relações de autoridade; 3) aquelas cuja meta principal é a socialização, a inculcação de ideias, sistemas de valores e padrões de comportamento. A diferença entre as práticas antigas e as inventadas seria que “as primeiras eram práticas sociais específicas e altamente coercivas, enquanto as últimas tendiam a ser bastante gerais e vagas quanto à natureza dos valores, direitos e obrigações que procuravam inculcar nos membros de um determinado grupo”, a exemplo de “patriotismo”, “lealdade” e “dever”. (HOBBSAWM, 1997a, p. 17-19)

O que tornaria a “invenção das tradições” um assunto tão interessante para os estudiosos seria “o contraste entre as constantes mudanças e inovações do mundo moderno e a tentativa de estruturar de maneira imutável e invariável ao menos alguns aspectos da vida social”. Com o estudo da invenção de tradições os historiadores poderiam observar problemas que de outra forma poderiam não ser detectados; entender melhor as relações humanas com o passado e com o próprio ofício do historiador, já que toda tradição inventada, sempre que possível, utilizaria a história como legitimadora das ações e como base da coesão grupal, estando os historiadores envolvidos neste processo “contribuindo conscientemente ou não

⁸ “Muitas vezes”, argumenta Hobsbawm (1997a, p. 9), “‘tradições’ que parecem ou são consideradas antigas são bastante recentes, quando não são inventadas”. O que deveria ocupar o pesquisador não seriam as chances de sobrevivência dessas invenções, mesmo porque nem todas perdurariam, mas sim o modo como elas surgiram e se estabeleceram. O termo “tradição inventada” é utilizado num sentido amplo, mas não indefinido, incluindo “tanto as ‘tradições’ realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo – às vezes coisa de poucos anos apenas – e se estabeleceram com enorme rapidez”. Assim, por “tradição inventada”, entende-se “um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas”. Essas práticas podem ser de natureza ritual ou simbólica e visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica uma continuidade em relação ao passado.

para a criação, demolição e reestruturação dessas imagens do passado”. Particularmente, para os historiadores do mundo moderno e contemporâneo, o estudo das tradições inventadas se torna ainda mais significativo, “na medida em que eles lidam com criações recentes, como a ‘nação’ e seus fenômenos associados: o nacionalismo, o Estado nacional, os símbolos nacionais, as interpretações históricas”. E, por fim, “o estudo da invenção das tradições é interdisciplinar”, “um campo comum a historiadores, antropólogos sociais e vários outros estudiosos das ciências humanas, e que não pode ser adequadamente investigado sem tal colaboração” (HOBSBAWM, 1997a, p. 21-23).

No conjunto das intervenções de John Dube sobre o passado e sobre seu próprio tempo, e nas interpretações daqueles que se ocupam com Dube buscando posicioná-lo em seu contexto social e histórico, a exemplo de Hunt Davis Junior (1975), Shula Marks (1976), Marable (1976), Gasa (1999) e Hughes (2011), parecem ser dominantes visões similares àquelas que, a exemplo do historiador italiano Carlo Ginzburg, que reconstitui as ideias e o cotidiano de um moleiro perseguido pela inquisição em *O Queijo e os Vermes*, acreditam ser possível se aproximar ou se apropriar do real, ainda que por meio de indícios e sinais, ainda que essa reconstrução seja atravessada pela subjetividade do historiador e datada historicamente. De outro lado, há situações em que aqueles intérpretes se posicionariam, a exemplo de Michel Foucault, que apresenta um caso de parricídio em *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*, pretendendo construir o real, dando a palavra ao sujeito para que este fale de sua experiência, e entendem que o real é uma construção discursiva, feita tanto no passado como no presente.⁹ Numa ou noutra perspectiva, a África do Sul enquanto nação é definida e reinventada.

Numa visão clássica comum acerca da relação entre história e memória, caberia ao pesquisador do passado, nomeadamente o historiador, converter-se num guardião da memória e dos acontecimentos tidos como significativos. Aqui, a história refletiria a memória que, por sua vez, refletiria o que realmente aconteceu, portanto, a história seria uma representação acurada e mesmo fiel dos fatos passados. Mas a relação entre história e

⁹ Para uma comparação entre esses dois estudos, ver, particularmente, Durval Muniz de Albuquerque Júnior (2007). Albuquerque Júnior toma esses dois casos de biografias como exemplos de perspectivas historiográficas profundamente diferentes e mesmo antagônicas, pois Ginzburg buscaria *reconstituir* o real (uma abordagem, sob certo aspecto, moderna: é possível apreender o real) e Foucault *re-inventar* o real (uma abordagem mais pós-moderna: é possível tão somente inventar e recriar o real). Entendo que este antagonismo e diferença irrenunciável só são percebidos se se consideram apenas os pressupostos epistemológicos mais gerais dessas obras. Contudo, se se faz uma análise mais pormenorizada das diferentes interpretações dos dados realizadas ao longo dessas produções, se notará que, na produção da narrativa e da interpretação, esses estudos históricos, como outros, a exemplo dos que são analisados neste trabalho, acabam considerando esses lugares epistemológicos como espaços antagônicos. Para uma reflexão de algumas dessas questões no campo dos estudos étnicos, ver Barros (2011).

memória há muito vem sendo problematizada. Os processos de lembrar e escrever sobre o passado não constituem atividades inocentes (BURKE, 1992, p. 234).

Assim, a relação entre “a reflexão da memória e a autorreflexão da história” se configura em espaço propício para delimitar ferramentas analíticas adequadas para enfrentar diversas questões do debate atual sobre conformação e transmissão da memória coletiva, a exemplo das continuidades e mudanças que formam a tradição, os processos de transmissão de falsas lembranças, as dificuldades para lidar com lembranças traumáticas, a dimensão ética de reconstrução das memórias e sua vinculação com a noção de verdade (SORGENTINI, 2003, p. 104).

A memória tem sido objeto, tema ou problema de interesse científico ou filosófico pelo menos desde final do século XIX, quando ocorre um momento de efervescência da psicologia na França. Nesse contexto, Ribot, em 1881, desenvolve a ideia de que seria possível identificar o lugar de produção das lembranças no cérebro, tendo sido questionado, em 1899, por Bergson, para quem a memória seria caracteristicamente imaterial. Freud, neste mesmo ano, apontaria para o fato de que os mecanismos da memória tenderiam a recalcar a lembrança de sofrimentos dolorosos. Assim, Bergson e Freud teriam contribuído para aprofundar o domínio da memória e para esclarecer, pelo menos ao nível da memória individual, a censura da memória, que se tornaria significativa nas manifestações da memória coletiva.¹⁰

Décadas depois, Maurice Halbwachs publicaria, na primeira metade do século XX, dois livros fundamentais, *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925) e *La Mémoire collective* (1950). Estes seriam os primeiros trabalhos a darem um tratamento propriamente sociológico para a questão da memória. De fato, Halbwachs estudara o que denominara de “estrutura social da memória”, argumentando, contrariamente ao que defendia Bergson, que as memórias são construções dos grupos sociais, ou seja, trata-se de um fenômeno construído coletivamente e submetido a transformações constantes.

¹⁰ Em 1881, o psicólogo francês Théodule-Armand Ribot – um dos primeiros estudiosos a falar em psicopatologia (HOLANDA, 2001), publicaria *Les Maladies de la mémoire*, no qual argumenta que as ciências do cérebro demonstrariam a localização precisa das lembranças. Em 1896, Henri Bergson (1999) refutaria Ribot em seu *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, uma vez que atribui à memória uma característica estritamente imaterial e entendia que o cérebro apenas orientaria a memória para as ações. Três anos depois, em 1899, Sigmund Freud (1972) publicaria *Die Traumdeutung (A Interpretação dos Sonhos)*, no qual argumentaria que o comportamento da memória durante o sonho é significativo para a teoria da memória. Nada do que se possui intelectualmente pode ser inteiramente perdido, destacando-se, como acentua François Dosse (2003), o caráter ferido da memória cujos mecanismos complexos tendem a recalcar os traumatismos sofridos e as lembranças muito dolorosas.

Algumas posições de Halbwachs seriam prontamente criticadas por Marc Bloch (1998) em *Mémoire collective, tradition et coutume. A propos d'un livre récent*. Para Bloch, embora Halbwachs tenha avançado ao pensar a memória como questão social e não biológica, ainda mantinha uma visão tradicional de história já que a concebia como conhecimento imparcial e objetivo. Enquanto Halbwachs retira a memória de uma esfera puramente individual, Bloch (1998) acrescentaria a problemática da transmissão das lembranças coletivas, destacando que a memória coletiva é um dado comunicacional e estaria sujeita a erros de transmissão, mal entendidos e distorções conscientes em torno do passado.

Atualmente, “fala-se tanto de memória porque ela não existe mais” e “se ainda habitássemos nossa memória não teríamos necessidade de lhe consagrar lugares”, argumenta Pierre Nora (1993, p. 7), para quem, com o processo de aceleração da história, “tudo que é chamado hoje de memória não é”, na verdade, senão história. Haveria dois tipos de memória: uma “verdadeira”, “espontânea”, e outra não espontânea, “memória tomada como história”. À medida em que essa memória espontânea vai desaparecendo, os grupos se tornam obrigados a acumular os vestígios de uma memória que se transforma em história. A memória entraria num processo de materialização através da instituição de lugares de memória, que são oriundos do sentimento de que não há memória espontânea, tornando-se necessário criar arquivos, museus, datas comemorativas, organizar celebrações e etc. Os sentidos dos lugares de memória são material, simbólico e funcional. A historiografia é um dos lugares de memória (NORA, 1993).

Peter Burke (1992, 237) considera que os historiadores deveriam se interessar pelo fenômeno da memória devido a pelo menos duas razões. Primeiro, para estudar e criticar a memória como fonte histórica, algo que vem sendo realizado pelo menos desde os anos 1960 sobretudo em razão do desenvolvimento da história oral. Segundo, porque se deveria encarar a memória como um fenômeno histórico, poder-se-ia então produzir uma “história social da recordação”, uma “história social do lembrar”, pois reconhecendo que a memória é seletiva se deveria investigar os princípios dessa seleção e como variaram no espaço e no tempo. Sendo as recordações processos maleáveis, seria significativo buscar compreender como, quando e por quem são moldadas.

Analisar a memória na perspectiva de uma história social do lembrar levaria a reconhecer que as memórias são influenciadas pela organização social de transmissão e os diferentes meios de comunicação empregados, quais sejam: as tradições orais discutidas do ponto de vista do historiador, que se relacionam às transformações do estudo de Vansina (nos anos 1960) que levam ao declínio da esperança de estabelecer os “fatos” objetivos e ao

surgimento do interesse por aspectos simbólicos da narrativa; a tradicional esfera de ação do historiador, as memórias e outros “relatos” escritos, que devem ser vistos como tentativas de convencer, formar a memória de outrem – além disso, deve-se considerar que quando se lê narrativas de memória, não se lê a própria memória, mas suas transformações através da escrita; as imagens, sejam pictóricas ou fotográficas, paradas ou em movimento; monumentos públicos que, ao mesmo tempo expressam e formam a memória nacional. As ações transmitem memórias ao transmitir aptidões. Muitas ações como os rituais de comemoração ficam registradas. Esses rituais são reencenações do passado, atos de memória, mas também tentativas de impor interpretações do passado, formar a memória, e assim construir a identidade social. (BURKE, 1996)

A fonte histórica é sempre um monumento, isto é, uma construção também histórica e discursiva (LE GOFF, 1992). Assim, a vida de uma personagem histórica consistiria numa série de acontecimentos, e os discursos sobre esses acontecimentos constituiriam eles próprios outros acontecimentos, que se reenviam e se reinventam continuamente. “Escrever uma história da memória significa, por definição, que se ultrapasse essa oposição sumária entre história e memória, pois isso equivale a admitir que a memória tem uma história que é preciso compreender”. Nessa perspectiva, hoje, a tarefa dos historiadores seria dupla, já que teriam que estabelecer verdades históricas e, ao mesmo tempo, expor e explicar a evolução das representações do passado. (ROUSSO, 2000, p. 97).

Desse modo, reconhecendo-se que a época de Dube ainda pode projetar sua força, suas categorias sobre o presente e sobre quem o historia e rememora, no capítulo 1, narram-se alguns momentos de sua vida e, sobretudo, apresentam-se algumas de suas intervenções, especialmente aquelas de caráter escrito. Pretende-se, fundamentalmente, acompanhar de perto a prosa de Dube, concatenar algumas de suas posições e, principalmente, apresentar suas próprias formulações.

No segundo capítulo, descrevem-se algumas das primeiras representações sobre Dube, aquelas produzidas por homens que com ele conviveram no seu próprio tempo, bem como aquelas produzidas ao longo do Apartheid. Analisam-se tributos, homenagens e outros rituais claramente laudatórios, biografias acadêmicas e outras produções apresentadas como formas científicas de apreensão da realidade. Atenta-se para os significados que esses materiais veiculam sobre Dube, nação e memória da África do Sul.

Finalmente, no último capítulo, analisam-se alguns usos e abusos de John Dube em tempos e espaços de *Rainbow Nation*, atentando-se particularmente para os discursos e imagens disponíveis em algumas biografias e outras interpretações de cunho acadêmico, bem

como documentários e cerimônias oficiais. Busca-se situar o processo de rememoração e instituição num quadro complexo, marcado pela proliferação das mídias digitais, no contexto do processo de redemocratização em curso na África do Sul.

Evidentemente, ao longo deste trabalho, cuja natureza é profundamente exploratória, outras faces de John Dube poderão eclodir, afinal seu autor também fala desde determinado lugar e com certas intenções que, espera-se, possam ser melhor conhecidas ao longo deste trabalho.

1 JOHN DUBE NO SEU PRÓPRIO TEMPO

O objetivo principal deste capítulo é narrar alguns momentos da vida de Dube e, sobretudo, apresentar algumas de suas intervenções, especialmente aquelas de caráter escrito, cujos registros estão disponíveis em arquivos da África do Sul. Trata-se de tentar expor os argumentos centrais de Mafukuzela em seus discursos, ensaios, livros e outras formas de intervenção social, ao mesmo tempo em que se pretende apresentar um retrato mais ou menos aproximado das fontes de que se serviram biógrafos, comentaristas e outros interessados na vida e pensamento de John Dube. Adiantando hipótese dos próximos capítulos, parto aqui do pressuposto de que, embora esses trabalhos de Dube sirvam de base para as operações de reconstituição e/ou reinvenção sucessivas e até mesmo antagônicas sobre o seu papel, as imagens projetadas por ele sobre si mesmo não apenas informariam como também influiriam decisivamente sobre as diferentes visões do seu legado. É possível dizer então que o tempo de Dube guarda sua força e peso sobre as operações de enquadramento posteriores.

Assim, nas páginas que seguem, fundamentalmente, descrevo e analiso um pequeno livro, publicado em 1891 quando Dube ainda era bastante jovem, *A talk upon my native land and other things found there*, e alguns de seus artigos, ensaios e outros escritos, publicados ao longo dos anos 1910-20, período mais intenso de seu envolvimento nas questões sociais e políticas de sua época, quais sejam: *Practical cristianity among the zulus*, de 1907; *Amagama Ubuntu (Sons da Comunidade Negra)*, de 1911; um relatório, de 1912, que narra um encontro de Dube com chefes africanos da região de Natal; *Segregation*, artigo publicado nos anos 1910; *The arrest or progress of Christianity among the heathen tribes of South Africa*, de 1925; e *Native political and Industrial Organizations in South Africa*, de 1928.

Optei por analisar separadamente cada um desses documentos por diferentes razões. Primeiro, embora Dube tenha feito outras intervenções, algumas das quais serão mencionadas ao longo desta análise, particularmente no seu *Ilanga lase Natal*, quando frequentemente fazia comentários e mesmo críticas em notas ou pequenos textos jornalísticos ao sistema colonial e seus mecanismos de ação em Natal, entendo que naqueles documentos suas principais ideias são sintetizadas por ele próprio. Fato reconhecido por todos os seus biógrafos e o autor deste trabalho, Dube era extremamente disciplinado e metódico. Tudo indica que naqueles artigos, publicados geralmente em revistas missionárias internacionais, ele tenha exposto de modo mais orgânico suas ideias.

Em segundo lugar, é importante salientar que esses documentos têm sido transformados em verdadeiros monumentos por aqueles que escrevem sobre Dube: algumas vezes, eles são tomados como janelas abertas que dariam acesso escancarado ao passado tal como ele teria sido, como evidências para corroborar as hipóteses e teses dos intérpretes; certas atitudes, falas e o próprio temperamento de Dube poderão ser vistos como exemplos de sua submissão ao brancos e sua fraqueza diante do Apartheid, ou serão transformadas em verdadeiros manifestos em defesa da liberdade sobretudo quando de sua transformação em herói da Nação Arco-Íris.

Deixarei sobretudo para os capítulos seguintes tanto a análise dos biógrafos e outros intérpretes de Dube, contemporâneos ou não, quanto a tarefa de interpretá-lo como homem de ação, e não somente como homem de reflexão, embora estas duas esferas nunca tenham se separado em Mafukuzela. Antes disso, porém, talvez seja necessário conhecer, ainda que sumariamente, um pouco da África do Sul na qual John Dube nasceria, cresceria e interviria. Ele próprio, como se observará, reescreveria alguns capítulos dessa história em sua significativa obra.

1.1 A África do Sul da colonização à segregação

A África do Sul na qual nascera e vivera John Dube no terceiro terço do século XIX vinha sendo marcada, como outros territórios africanos, pelo processo de colonização europeia e pelas diferentes formas de resistência a essa intervenção. Algumas especificidades sociais, políticas e econômicas da colonização e da resistência a esse processo nessa região também acabariam influenciando tanto nas formas através das quais ele interviria no seu mundo como nos modos por meio dos quais seus intérpretes o conceberiam. De fato, os diferentes intérpretes de Dube, particularmente os biógrafos acadêmicos, lidariam constantemente com um problema clássico enfrentado por praticamente todos os estudos interessados em reconstituir a existência de um indivíduo: a agência do sujeito, de um lado, e as forças sociais e históricas (o contexto ou a estrutura), de outro. Assim, a seguir, apresento sumariamente os principais movimentos sociais e históricos, vistos como sedimentadores das condições reais de possibilidade da existência de John Dube: como toda síntese, este é um quadro lacunar, especialmente por se tratar de uma região marcada por intensos processos locais e que cada vez mais estaria em contato com movimentos e ideais internacionais.

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, da dominação inglesa. 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. Os khoikhois (hotentotes), um povo de pastores, e os sans (bosquímanos), caçadores e coletores, ambos pertencentes ao grupo linguístico khoisan, ocupavam a área do Cabo antes da chegada dos holandeses. Já o interior do sul da África era habitado por povos agricultores de língua banto, como os ngunis (xhosas, zulus, suazis, e ndebeles), sothos (basothos, pedis e tswanas), vendas e tsongas. (JONGE, 1991, p. 16-17)

As terras que os brancos reivindicavam eram ocupadas há quinze mil anos pelos sans, que eram caçadores-coletores nômades que os invasores brancos chamavam de bosquímanos, e há pelo menos dois mil anos pelos khoikhois, pastores e agricultores que os brancos denominavam de hotentotes. Historiadores e antropólogos caracterizam aos dois grupos como “gente pequena” com “pele marrom-amarelada”, como *khoisan* (para alguns, o nome é ofensivo, entretanto, continua sendo usado já que nada até então proposto para substituí-lo teve aceitação geral). Os colonos ainda conheceriam um terceiro grupo, que vivia no centro do país que atualmente é a África do Sul. Esses agricultores, pastores e fabricantes de instrumentos de ferro haviam se mudado do sul da África para o centro e o oeste do continente. Essa mudança teve início no século I. Mais altos, com menos pêlos e mais escuros que os *khoisan*, os cientistas brancos os chamaram de bantos, o nome do grupo de línguas faladas por eles (STONE, 2008, p. 75-76).

Em 1562, os holandeses da Companhia Holandesa das Índias Orientais chegaram à península do Cabo para implantar uma estação de reabastecimento de seus navios em trânsito para as Índias. Conduzida pelos bôeres, uma população de fazendeiros e pequenos produtores de alimentos em busca de terras, a expansão europeia foi se consolidando na área do Cabo. O processo de expansão foi marcado por diversas guerras contra os khoikhois e o povo san, não raro objeto de práticas genocidas. Para sobreviverem, por volta de 1700, os khoikhois tiveram que trabalhar para os brancos, pois a ocupação de suas terras de pastagem pelos bôeres acabara impedindo a realização de sua atividade tradicional de criadores de gados nômades. O pequeno número de mulheres brancas teria ocasionado a miscigenação entre homens europeus e mulheres não europeias, sobretudo entre os brancos e ex-escravas ou

khoikhois¹¹. Desses cruzamentos, ter-se-ia originado a camada de mestiços (*coloureds*), predominante na província do Cabo, mas também em outras regiões. Segundo Klass de Jonge (1991, p. 19), “contrariamente ao entendimento do senso comum brasileiro, a miscigenação na África do Sul foi de grandes proporções, sendo, por exemplo, mais significativa do que aquela ocorrida nas colônias portuguesas de Angola e Moçambique” (JONGE, 1991, p. 17-19) O fato é que, como nota Judith Stone (2008, p. 75),

[...] os sul-africanos nativos e as pessoas de herança européia estão trocando genes desde 1652 quando a Companhia Holandesa das Índias Orientais fundou um entreposto comercial sob o comando de Jan van Riebeeck para suprir de água e alimentos frescos aos navios que estavam viajando entre a Holanda e suas colônias comerciais na Índia e Indonésia.

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 nos anos 1770-1860, tanto contra os bôeres quanto contra as tropas coloniais inglesas. Os xhosas, durante muitos anos, conseguiram conter a expansão bôer no rio Great Fish, a fronteira natural entre eles e os brancos. A primeira metade do século XIX teria sido marcada por processos de conquista e desapropriação. Com a passagem da administração para as mãos dos britânicos, a economia colonial teria se tornado mais próspera, e se intensificou o conflito entre ingleses e descendentes de holandeses, que já vinham ocupando a região por 150 anos, e sentindo-se invadidos buscaram novas terras mais ao interior do sul da África. Essas migrações resultaram em grandes confrontos militares com os povos nativos, particularmente com a nação zulu, fundada por Shaka. “As nações africanas tiveram de aceitar a ocupação permanente de Natal pelos britânicos e do Transvaal e do Estado Livre de Orange pelos bôeres”. Em 1828, a administração colonial inglesa, aparentemente mais liberal que a holandesa, decretou direitos iguais independentemente de cor e, em 1834, aboliu a escravidão. Na perspectiva dos africanos, a emancipação dos escravos e dos hotentotes era, contra as leis de Deus. Essa concepção seria fundada em interpretações calvinistas do Velho Testamento da Igreja Reformada Holandesa. (JONGE, 1991, p. 20-21)

Em Natal, os africanos 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

¹¹ A distinção legal baseava-se, nesse tempo, no estatuto livre versus escravo, mais do que na raça.

uma guerra expansionista entre 1818 e 1828, tornando-se rei do império zulu.¹² Em 1828, Shaka foi assassinado pelo seu meio-irmão e sucessor Dingane. Mas a resistência zulu, nessa primeira fase de colonização, só teria sido completamente desmantelada em 1887, quando a Zululândia foi anexada pelos ingleses. Em meados do século XIX, 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 (JONGE, 1991, p. 20-1; 26).

Cabe salientar que, na colônia de Natal, surgiu uma forma diferente 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.¹³

Em meados do século XIX, duas repúblicas independentes eram proclamadas: a República da África do Sul ou Transvaal (1852) e o Estado Livre de Orange (1854). Como já visto, as duas colônias de Natal e do Cabo estavam confirmadas sob o domínio britânico. Nas repúblicas bôeres, a despeito de sua confiança no trabalho negro, princípios de cidadania racialmente excludentes eram presentes, enquanto nas colônias prevaleciam políticas mais

¹² 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.

¹³ Particularmente sobre a questão do lugar dos chefes locais na África do Sul, ver Comaroff (1974) e Ntsebeza (2006).

liberais (LE ROUX, 2005, p. 236). Foram diversas as formas de resistência dos povos africanos no período, não só de natureza econômica e política, como também de natureza religiosa, como os movimentos proféticos e messiânicos que podiam constituir estratégia de ação contrária aos colonizadores europeus, como o dos xhosas nos anos de 1850 (JONGE, 1991, p. 27).

Assim, nos anos 1850-1880, a África do Sul consistia em “uma simples expressão geográfica sem significado político que designava um território dividido em colônias britânicas, repúblicas bôeres e Estados africanos”. Até os anos 1870, a Grã-Bretanha ainda não tinha buscado efetivamente o controle político da região. Isso mudaria a partir de 1870, com o surgimento do “novo imperialismo” europeu, a descoberta das jazidas de diamantes e de ouro e a expansão dos investimentos na região (BHEBE, 2010, p. 169-170). Nos anos de 1870, existiam as duas colônias (do Cabo e de 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). Em 1877, a Inglaterra proclamou a anexação do Transvaal, envolvendo-se em guerras com os pedis e os zulus e, em 1879, invadiu a Zululândia que, em 1887, seria finalmente anexada à Colônia de Natal (THOMPSON, 1982). Assim, nos anos 1880, diversas comunidades africanas já haviam sido anexadas, seja através da concessão de proteção seja pela força das armas, como acontecera com “a mais rebelde e mais poderosa entre elas, a dos zulus”. A busca do domínio levou os ingleses a entrarem em conflito com os bôeres. Ao final dessas guerras, observa-se que as colônias britânicas passaram a ter certo grau de autonomia, os bôeres consolidaram sua unidade e “os africanos perderem progressivamente as suas terras e sua soberania em proveito destes e daqueles” (BHEBE, 2010, p. 169-170).

Segundo David Chanaiwa (2010), observa-se no ambiente cultural da África do Sul de finais do século XIX às primeiras décadas do século XX, forças históricas bastante claras, como o expansionismo colonial, a cristianização e o ensino dos missionários, a revolução dos zulus e outras rebeliões. Quando da Conferência de Berlim (1884-1885), os britânicos e africâneres já disputavam há quase um século os territórios da África meridional. Termos como “tratado”, “esfera de influência”, “ocupação efetiva”, “anexação” e “força de fronteira”, cujo uso se propagaria por todo o continente depois daquela conferência, faziam parte do vocabulário corrente da África Austral desde início do século XIX. O clima temperado, a riqueza mineral, a mão-de-obra barata, a fertilidade das terras aráveis do sul da África atraíram os colonos europeus que desde cedo fundaram estabelecimentos permanentes nessa região. Na década de 1900, os Estados autóctones soberanos tinham praticamente

desaparecido da África meridional. A grande maioria dos africanos havia então entrado na terceira fase da resistência, caracterizada pela luta em prol de um *modus vivendi* favorável sob a dominação política, econômica e cultural dos colonos.

De fato, os anos 1868-1948, exatamente o período no qual vivera Dube (1871-1946), têm sido apontados pela bibliografia especializada como momento de estabelecimento da segregação, que se converteria em sistema legal – Apartheid – nos anos 1948-1994.

A riqueza mineral do Transvaal gerou duas grandes guerras entre bôeres e britânicos e intensificou a necessidade de mão-de-obra. É nesse período que começa a se formar a base institucional do Apartheid, marcada pela expulsão dos negros de suas terras e configurada num conjunto de leis que tinham por objetivo dispor de mão-de-obra negra barata. Nos anos 1899-1902 ocorrera a chamada segunda guerra anglo-bôer, uma luta entre os ingleses e africâneres pelo controle da África do Sul, desencadeada pela descoberta de ouro e diamantes em meados do século XIX, que coincidiu com uma nova era de imperialismo. O fim da guerra foi negociado por meio de um tratado (*Treaty of Vereeniging*) e os britânicos concordaram em deixar a questão dos direitos dos africanos a ser decidida em um futuro governo da autoridade branca (LE ROUX, 2005, p. 236).

A guerra acabou com os bôeres derrotados, humilhados, furiosos e empobrecidos. Os soldados ingleses fizeram uma campanha de terra devastada, pondo fogo em fazendas e pomares, matando o gado e enviando mulheres e crianças para campos de concentração – a primeira vez que o termo entrou no dicionário mundial – onde 28 mil delas, a maioria crianças, morreram de doenças e desnutrição. O mesmo aconteceu aos catorze mil dos 116 mil empregados negros e mestiços aprisionados com os africâneres. (STONE, 2008, p. 56)

Depois dessa guerra nasceu a União Sul-Africana. Ao longo desse período teriam surgido dois nacionalismos opostos: o dos africanos negros e o dos africâneres brancos. “A população negra, bem como a de asiáticos e mestiços, começara a sua longa marcha de emancipação encontrando dificuldades. A segregação estava consolidada” (JONGE, 1991, p. 28-9; THOMPSON, 1982).

No fim da segunda guerra entre boêres e ingleses, a causa nacionalista dos africâneres parecia perdida. Porém, nas décadas seguintes cresceu seu poder político, desenvolvendo-se um nacionalismo renovado, que triunfaria em 1948, quando o Partido Nacional tomou o poder, e quando os negros “perderam os poucos direitos que ainda tinham no início do século XX”. Em 1914, o ex-general bôer Barry Hertzog fundou o extremista Partido Nacional. Em 1939, Hertzog formou, com Daniel Malan, o Partido Nacional Purificado, que apoiava Hitler (JONGE, 1991, p. 35-41).

Na década de 1920, as novas constituições do Transvaal, de Orange e de Natal concediam somente aos homens brancos o direito de voto. O desenvolvimento da agricultura foi regido através da Lei do Banco da Terra, de 1912, e da Lei da Terra, de 1913. Esta última, complementada em 1936, decretava que os africanos negros, no seu conjunto, não podiam possuir mais de 13% da área total do país, exatamente a porção destinada às “reservas tribais”. A lei também estabelecia que os africanos negros só poderiam permanecer na terra destinada aos brancos na qualidade de trabalhadores agrícolas. A concentração dos agricultores negros em reservas teve como efeito o esgotamento dos solos, devido à alta densidade de população e à conseqüente utilização contínua, sem períodos de pousio, da terra. Nos anos 1930 e 40, a maior parte da população das “reservas tribais” carecia de terra e de gado. O *Natives Urban Areas Act* de 1923 limitou consideravelmente a possibilidade de os negros se instalarem em cidades consideradas redutos brancos, já que só podiam ficar nas *townships*, espécie de favelas negras em torno dos principais centros urbanos (JONGE, 1991, p. 38-40; 43).

A população que não era de origem europeia se organizara e resistira de diversas formas através da organização de greves, fundação de instituições e movimentos organizados, dentre outros. Em 1912, foi fundado, por John Dube, o African National Congress. Em 1919, a União dos Trabalhadores da Indústria e do Comércio; e, em 1920, o Congresso Indiano Sul-Africano. Nesse período, os movimentos sociais reivindicariam mais reformas do que a transformação profunda da sociedade sul-africana. As entidades, no geral, exigiam, por exemplo, uma representação equitativa nas nomeações e resoluções do Parlamento. Cada vez mais se sucediam greves dos negros e, no interior do African National Congress, um “setor mais jovem e radical” formou, em 1943, a Liga da Juventude, liderada por Nelson Mandela, Oliver Tambo e Walter Sisulu (JONGE, 1991, p. 43-4; THOMPSON, 1982).

Evidentemente, devem-se destacar, neste contexto, os traços característicos da África meridional que, como acentuam A. Basil Davidson, Allen F. Isaacman e René Pelissér (2010, p. 787-8), resultariam da estratificação étnica da sociedade, mais complexa do que no resto da África, e do caráter da penetração colonial e capitalista. Nessa perspectiva, a África na qual nascera John Dube consistia na parte do continente na qual o desenvolvimento em padrões europeus teria se dado mais rapidamente em detrimento da economia africana “tradicional”. Nos anos 1910, “a economia tradicional da maior parte da África meridional tinha sido mais profundamente transformada do que as de outras regiões do continente. Milhões de indivíduos haviam sido arrastados para a órbita da exploração capitalista”, trabalhando, por exemplo, nas minas de ouro e diamante sul-africanas. “O desenvolvimento da agricultura europeia e a expropriação em grande escala das terras dos camponeses [...]

impediram que os africanos participassem da produção agrícola para a exportação e o comércio”. Essa situação dificultou “a formação de uma larga camada de agricultores e de negociantes africanos, fato que caracteriza numerosos outros territórios coloniais onde se estabeleceram muito menos colonos brancos”. Assim, “a perda das terras, a espoliação dos camponeses, a proletarianização e a urbanização foram, pois, mais rápidas e mais marcantes na maior parte dos países da África meridional do que em outras partes do continente”.

Alguns estudos têm sugerido que na África do Sul pré-colonial as consciências raciais ou étnicas não formavam identidades, embora muitos busquem os fundamentos da segregação no sistema de Shepstone. A formação de grupos sociais “europeu”, “africano”, “indiano” e “mestiço”, bem como do *africâner* e do nacionalismo africano, relacionados à cor dos sujeitos teria se dado somente nos tempos de John Dube, a partir de final do século XIX, quando a engenharia social colonial fôra maximizada pela industrialização. Assim, o desenvolvimento capitalista na segunda metade do século XX na África do Sul passaria a promover o desenvolvimento de ideologias formadas pela segregação e pelo controle de sociedades locais, tidas como pré-capitalistas (FILATOVA, 1996).

1.2 Alguns Dubes de Dube

“John” é um nome de origem hebraica que significa “Deus é misericordioso”, e seria 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 Hlubi, grupo que, assim como os Qadi, fariam parte do povo Lala, de onde se originaria a família de Dube. Os Lala, que falavam a língua tekeza, teriam sido derrotados e integrados entre os zulus ao longo do século XIX. Alguns Lala, 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 Langalibalele em *A talk upon my native land and somethings found there*. A defesa do cristianismo e os vínculos com os zulus, particularmente com as lideranças, têm sido apresentados como elementos centrais que marcariam toda a vida de Dube, responsáveis inclusive pelas suas ditas ambiguidades, como destacam particularmente Shula Marks (1976) e Heather Hughes (2011).

Em 1881, Dube foi enviado para o Adams College, em Durban, centro onde por décadas pastores, professores e líderes africanos estudaram e se formaram. Ficou sob a orientação do missionário americano Hebert Goodenough. Ali havia um regime regulado com

horários e atividades definidos, com aulas, inclusive de música, seção de trabalho manual, discussões informais. O currículo era composto por química, álgebra, geometria, aritmética, geografia, filosofia, história, história bíblica e inglês. Era proibido se falar zulu entre as seis horas da manhã e uma da tarde. Dube viajaria pela primeira vez aos Estados Unidos, em 1887, com o missionário Wilcox. Tudo indica que tenha ficado aproximadamente cinco anos no país, período no qual estudou no Oberlin College, em Ohio, tendo retornado em 1892 com problemas de saúde. Em 1897, já casado com Nokutela Dube, retornara aos Estados Unidos, desta vez para estudar no Union Missionary Seminary, no Brooklyn em New York, quando apresentara palestras para angariar fundos para seu sustento e para abertura de uma escola em Natal, o que resultara no seu primeiro livro *A talk...* Depois de três anos de estudo, Dube foi ordenado sacerdote pela Congregational Church em 1899 (DUBE, 1891; GASA, 1999; MARABLE, 1976, p. 57-92; HUGHES, 2011, p. 1-40).

Se têm sido possíveis tantas interpretações sobre John Dube, isto parece ter ocorrido tanto porque são diversos os interesses e perspectivas daqueles que o nomeavam, identificavam e descreviam, como também são múltiplas as formas como ele próprio, ao longo de sua vida, falou e inscreveu a si mesmo no mesmo movimento em que fazia suas intervenções no mundo. A identificação de Dube como um sujeito ambíguo e contraditório, particularmente em assuntos de ordem política, parece buscar sua evidência ou indício em argumentos e opiniões, algumas vezes, extraídos de textos, ensaios e livros, publicados por ele em diferentes momentos de sua vida. Assim, embora não possa me furtar de fazer meus próprios comentários sobre as opções e intervenções de Dube, a intenção maior nesta parte do capítulo é apresentar, na sua inteireza, algumas das principais obras de Langalibalele, para que o leitor possa, na medida do possível, tirar suas próprias conclusões.

É curioso que Dube venha sendo reconhecido como político, pastor e educador, mas praticamente não haja intérpretes interessados em posicioná-lo como intelectual, embora todos reconheçam a qualidade de sua obra ensaística ou de ficção. Assim, sob certo aspecto, pretende-se também ofecer subsídios para que este caminho interpretativo possa ser trilhado. Em todo caso, o tipo de protagonismo que se atribui a Dube (se político, pastor, educador ou intelectual) e que toma como base as suas diferentes produções escritas remeteria diretamente à questão das operações mais ou menos conscientes de seleção, rearranjo, combinação e reinterpretação do passado em função das diferentes categorias de intérpretes (atores profissionalizados, profissionais da história, integrantes de organizações ou instituições de gestão da memória) e dos diferentes embates do presente e do futuro (POLLAK, 1989).

Atendo-se brevemente aos procedimentos de escrita historiográfica, nota-se que há muito se tem reconhecido que o fato histórico não é um objeto dado e acabado, pois resulta da construção do historiador e mesmo dos documentos selecionados ao longo do processo histórico para guardar e legitimar a memória de uma sociedade. De fato, o documento não é um material bruto, objetivo e inocente, mas exprime o poder da sociedade e do passado sobre a memória e o futuro: o documento é monumento (LE GOFF, 1992). A memória coletiva e a sua forma científica, a história, aplicar-se-iam a dois tipos de materiais: os *documentos* (escolha do historiador) e os *monumentos* (herança do passado). Monumento se refere a tudo aquilo que pode evocar o passado, perpetuar a recordação, por exemplo, os atos escritos. O monumento é, portanto, um legado à memória coletiva. O documento que, para a escola histórica positivista do fim do século XIX e do início do século XX, será o fundamento do fato histórico, ainda que resulte da escolha do historiador, parece apresentar-se por si mesmo como prova histórica. A sua objetividade parece opor-se à intencionalidade do monumento. Além do mais, afirma-se essencialmente como um testemunho *escrito*. De fato, no princípio, o documento era, sobretudo, um texto, porém, o que transforma o documento em monumento seria a sua utilização pelo poder (DOSSE, 2003).

Desse modo, se, por um lado, parte-se do reconhecimento de que o documento resulta do esforço das sociedades históricas de impor ao futuro – voluntária ou involuntariamente – determinada imagem de si próprias, noutra perspectiva, o monumento se constitui enquanto uma roupagem, um constructo incabado que precisa ser desmontado para se analisar as condições de produção dos documentos-monumentos. Quando o historiador transfere o documento/monumento do campo da memória para o da ciência histórica, o que permite utilizá-lo cientificamente, o que sobrevive não é o conjunto daquilo que existiu no passado, mas uma escolha efetuada quer pelas forças que operam no desenvolvimento temporal do mundo e da humanidade, quer pelos historiadores, sendo resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história, da época, da sociedade que o produziu, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver, talvez esquecido, durante as quais continuou a ser manipulado, ainda que pelo silêncio (DOSSE, 2003). Isso que, do ponto de vista metodológico, permite inscrever a própria operação historiográfica (os historiadores que antes ou agora escreveram sobre Dube) na trama de disputas que colocam em um mesmo nível, Dube, seus intérpretes contemporâneos, biógrafos e comentadores posteriores, acadêmicos que escrevem sobre o tema e instituições que criam e produzem discursos sobre o passado.

Dito isso, apresentam-se a seguir alguns dos documentos produzidos por Dube e comumente recuperados pelos seus intérpretes para as operações de seleção e reinterpretação de evidências tidas como fundamentais para a construção da memória e história da África do Sul.

1.2.1 *O jovem John Dube entre o kraal e a terra iluminada*

A familiar talk upon my native land and some things found there, publicado em 1891, resultou das palestras que John Dube apresentou nos Estados Unidos quando de suas primeiras passagens por aquele país. Dentre as intenções manifestas de Dube nessas intervenções estava aquela de angariar fundos para seu trabalho educacional e missionário.

Tenho considerado essa obra, antes de tudo, como um dos primeiros exemplos da perspectiva de um africano sobre questões como civilização, modernidade, costumes, tradições e, além disso, um raro relato de estórias e lembranças pessoais de Dube, já que suas cartas daqueles tempos não sobreviveram. Esse livreto, produzido quando ele tinha mais anseios e intenções do que realizações já consolidadas, consiste num elemento através do qual se poderia observar sua visão sobre sua sociedade e seu tempo, mas também sobre o passado e as expectativas de futuro dos povos africanos, particularmente da África do Sul. Além disso, gostaria de sugerir que, nessa obra, o jovem Dube se apresenta um tanto quanto etnógrafo e historiador, demarcando e inscrevendo cultural, histórica e identitariamente os zulus.

O livro, que receberia ampla exposição quando W. E. B. du Bois o selecionou para a *Exhibit of American Negroes* em 1900 em Paris, começa com um breve prefácio. O texto central é composto pelos seguintes tópicos: o kraal¹⁴, o gado zulu, cães e gatos, alguns pássaros notáveis, o clima de natal, a história de nossa família, dois célebres zulus e o trabalho missionário. Há três cartas de recomendação ao final do livro.

Dube inicia afirmando que o “único propósito” do livro “é despertar as mentes cristãs” da “terra iluminada” americana “para as necessidades das pobres criaturas que estão

¹⁴ Segundo o arquiteto Günter Weimer (2008), uma das características mais específicas da arquitetura de diferentes povos africanos é o assentamento familiar em forma de kraal (termo germânico) / umunti (termo zulu). Não há uma palavra que traduza este conceito para o português. Um kraal é constituído por um terreno cercado que contém as diversas “cubatas”, locais de trabalho, a horta, as árvores frutíferas e de sombra, espaços cerimoniais, cercados de animais, etc. Por “cubata” deve ser entendido uma construção que abriga uma só atividade, como uma cozinha, um dormitório, uma sala de trabalho, um celeiro, um sanitário. Como cada “cubata” abrigava apenas uma função, um kraal era formado por diversas construções. As principais características de um kraal são: a) cerca externa delimitando o terreno; b) existência de diversas “cubatas”; c) existência de uma única entrada; d) a construção principal é do “chefe”; e) uma significativa variedade de atividade exercidas ao ar livre; f) existência de locais de plantações e de árvores (frutíferas ou de sombra) e, por vezes, g) a existência de curral para animais. (Ver anexo 1, p. 198, um modelo de kraal zulu).

tropeçando e caindo em uma escuridão pior que a morte” em África. Apresenta-se como “alguém que tem tido ampla oportunidade de aprender sobre o que fala, que tem correndo em suas veias o mesmo sangue daqueles em relação aos quais este pequeno livro depõe, e que tem consagrado sua vida e talentos, por mais fracos que sejam, para a civilização do seu povo” (DUBE, 1891, p. 4). Ele continua informando que se trataria da apresentação de “um pequeno relato sobre a vida e os costumes do meu povo”, um quadro através do qual se poderia “comparar a vida de semi-barbarismo”, que seria característica dos zulus, com a “vida acelerada pelo impulso benéfico do tipo mais elevado de civilização”, que seria característica dos norte-americanos. Para tanto, primeiramente, Dube começa apresentando “algo acerca dos zulus, um povo que recentemente viu a luz da civilização e sentiu a gloriosa influência do cristianismo através dos esforços dos missionários” enviados pelos americanos (DUBE, 1891, p. 5). “Eu quero lhes dar”, argumenta Dube (1891, p. 5), “um vislumbre dos zulus – uma ideia de sua religião e costumes como eram antes de serem tocados pelas influências elevadoras de uma civilização cristã superior, quando a ausência da Bíblia, da escola e da igreja deixaram essas pessoas no seu próprio paganismo e superstições”.¹⁵

1.2.1.1 “*Deixe-me lhe dar uma ideia do que isto significa*”

Há certa cobra que eles acreditam contém o espírito de seus antepassados. Quando tal serpente se aproxima de suas residências eles sacrificam um boi para ela. Eles pegam uma perna do boi e a colocam atrás dos seus cântaros de cerveja, de modo que a cobra (ou como eles a chamam, Dhlozi) comerá a sua parte da carne. Esta serpente não é do tipo venenoso. É uma criatura de aparência esplêndida, de cor azul. Esta é a serpente que os zulus acham que seus pais voltam a ser quando eles morrem. Diferentemente de outros povos selvagens eles não adoram ídolos, nem mesmo esta serpente pode-se dizer que eles adoram, exceto que se trata de algo realizado com certo sentimento de reverência. Apenas *deixe-me lhe dar uma ideia do que isto significa* a título de ilustração. Quando uma criança está doente eles vão a um médico, e perguntam qual é o problema com a criança. O médico lhes diz que o espírito, que supostamente está na cobra, está irritado com alguma coisa – um boi deve ser sacrificado ao espírito e, portanto, a criança vai se recuperar. Se acontece de a criança morrer, o feiticeiro diz que é porque o espírito era hostil. Isto é muito desarrazoado, mas 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. 5-6, grifo meu)

Numa primeira apreciação, se poderia argumentar que Dube age como propagador da ideia de civilização e progresso pela via do cristianismo. Neste caso, como se poderá

¹⁵ As fontes analisadas neste trabalho se encontram originalmente em inglês. Optei eu próprio por traduzi-las, buscando atentar sempre para o contexto, com o intuito de facilitar o desenvolvimento da análise e harmonizar a construção da narrativa.

verificar em outras intervenções, segundo Dube, os zulus precisariam do cristianismo para alcançar o que se entendia por civilização, identificada claramente com o Ocidente, já que estariam imersos num mundo de paganismo e ignorância. De outro lado, caberia atentar para outra percepção, consciente ou inconscientemente, produzida por Dube. Diferentemente de uma abordagem puramente folclórica, preocupada com as formas e pouco com os sentidos, abordagens que frequentemente retiram os resíduos culturais de seu contexto de produção, o jovem John Dube, no final do século XIX, acabara se posicionando como uma espécie de etnógrafo dos zulus, alguém que, evidentemente dentro de certos limites, tentara, para usar os termos de Thompson (1998, 2001), situar as produções e representações culturais em seu contexto de produção. Neste caso, “deixe-me lhe dar uma ideia do que isto significa” não implicaria algo despropositado ou desarrazoado. Pelo contrário, Dube claramente tenta entender e sugerir significados para as práticas do povo do qual faz parte, situando-as em seu contexto de produção. Ele parece operar entre a consciência de sua diferença e alteridade e o reconhecimento de padrões que se supunham como universais. Assim, embora este seja um contexto em que as concepções progressistas de desenvolvimento social e histórico sejam dominantes, tidas como inevitáveis e universais, há perspectivas diferentes, que destacam especificidades culturais.¹⁶

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: “isto é muito desarrazoado”. 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

¹⁶ Em provocativo ensaio, Roberto Motta (2000), tendo como objeto de análise as formas de interpretação das relações raciais no Brasil, sugere que há conexões diretas entre paradigmas das relações raciais e modelos de história e desenvolvimento. Essas diferenças teriam levado, no caso do Brasil, às tensões e desencontros entre os modelos dominantes. “Gilberto Freyre, sem necessariamente desprezar condicionamentos materiais, infra-estruturais ou tecno-ambientais, pretendeu explicar as relações raciais no Brasil principalmente por causas ideológicas, abrangendo fatores muitas vezes sutis, como *ethos* cultural e atitudes religiosas. Seu paradigma encontrou acirrada oposição por parte de autores partidários de dois pressupostos teóricos, o primeiro dos quais acentua, de maneira unilateral, fatores ecológicos e econômicos, enquanto que o segundo, inspirado em Hegel, em Marx, em Weber como interpretado por Talcott Parsons ou em todos eles, reivindica a existência de uma história normativa, associada, como em Degler, a uma forma de sociedade supostamente móbil, progressista e protestante, à qual todas as outras histórias devem se conformar, como se se tratasse do único modelo válido de desenvolvimento”. Enfim, “ao paradigma de Gilberto Freyre (cujas conclusões, apesar das divergências manifestas, são latentemente apoiadas por Marvin Harris e Carl Degler) opõe-se um modelo orto-histórico, uma concepção progressista do desenvolvimento, de inspiração marxista ou weberiana (ou ambas ao mesmo tempo), supostamente associada ao advento da mobilidade social e da igualdade racial”.

que seus pais e mães lhes ensinaram”. Aqui, 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 desta obra, bem como de outros escritos futuros de Dube.

É significativo o fato de que já nos primeiros parágrafos de sua primeira obra escrita, de certo modo, se poderia entender pelo menos um dos motivos que levaria John Dube a ser apropriado e reapropriado de diferentes e mesmo antagônicos modos até a atualidade: ora, se deveria considerar que, de fato, há muitos Dubes possíveis quando se observam com atenção as suas ações e produções, seja no todo, seja em partes.

Um homem está intitulado para quantas mulheres ele puder conquistar. Como todo jovem tem que servir por certo tempo como soldado, eles não se casam quando jovens, mas àqueles que se distinguem em batalhas são dadas esposas pelo rei. Isto se parece muito com a venda de suas filhas, mas eles não consideram assim. Eles encaram isso apenas como um presente. Nenhuma razão é dada quando eles são perguntados: porque é que não se pode conseguir uma esposa sem dar tanto gado? Eles dizem: “Bem, isso é um benefício mútuo – não podemos ter as nossas mulheres sem dar presentes para eles”. Muitos males decorrem deste costume. Se um homem é rico, sua riqueza é estimada pela dimensão de sua boiada. Se este homem rico gosta de certa garota, ele vai até o pai dela e diz: “Você vai me deixar ter a sua menina?” Tentado pela riqueza desse homem, o pai está disposto a deixar que o homem leve a filha. O pai informa à filha que ele fez um contrato com um homem que a deseja em casamento. A garota diz a seu pai que ela não gosta dele – que ela tem outro a quem gosta, mas seu pai obriga-a a se casar com esse homem com quem ele fez o acordo. Se ela sente que não pode suportar a vida com ele, ela pode ir para junto de algum de seus amigos, mas seu pai a traz de volta até que ela seja obrigada a casar com um homem de quem ela não gosta. (DUBE, 1891, p. 7-8)

Neste caso, novamente, John Dube reconhece os “males que decorrem” do “costume” dos zulus ao mesmo tempo em que busca a visão desses sujeitos sobre tal costume: “isto parece muito a venda de suas filhas, mas eles não consideram assim”. Embora ele afirme que “nenhuma razão é dada quando eles são perguntados: porque é que não se pode conseguir uma esposa sem dar tanto gado?”, os zulus, como percebidos por Dube, acabam apresentando pelo menos uma razão, aquela do “benefício mútuo”. Longe de viverem em uma sociedade sem ordem, os zulus ditos não cristianizados e civilizados “têm leis” que os orientam.

O rei exerce grande poder. Ele nomeia os chefes em todo o território que governa. Os chefes recebem suas instruções e fazem o que ele lhes diz. O chefe nomeia o Izinduna, que se supõe ter bom senso para decidir sobre todos os casos que possam surgir entre o povo. O rei decide sobre todos os casos em que uma pessoa é julgada e sua vida está em jogo. Você pode

pensar que o pagão não têm leis pelas quais rege a sua conduta – que a ilegalidade prevalece. Digo-vos que eles têm leis. Se as pessoas pagãs revelarem-se mais cruéis do que aquelas que são civilizadas, é porque suas instruções são diferentes das dos homens civilizados. Os pagãos não perdem seu sentido por causa dessas lições que eles aprendem com seus pais. Eu tenho visto pessoas pagãs que têm bom senso e vivem uma vida mais consistente do que muitos nascidos e criados na civilização. A única maneira de fazer um homem nobre brotar de um pagão é fazer-lhe ver que essas lições que ele aprendeu quando jovem são falsas, e falar-lhe sobre a civilização cristã pura, e quando tal pessoa aceitar o seu conselho, ela será, finalmente, um homem. (DUBE, 1891, p. 9-10)

Há, portanto, legalidade e leis que regem a conduta daqueles que não se orientariam por padrões considerados civilizados. Há uma organização social baseada em códigos legais bastante claros, estruturada em torno de certa hierarquia social e constituída por reis, chefes, subordinados e o povo. Dube parece sugerir que quaisquer atos, para que sejam adjetivados (a exemplo de um ato caracterizado como cruel), para serem compreendidos, deveriam ser contextualizados: “é porque suas instruções são diferentes”, e não porque não têm instruções, que os ditos pagãos não se comportariam tais como os ditos civilizados. Neste caso, não seriam as condições raciais biologicamente concebidas que determinariam o destino de um indivíduo, mas seu acesso a determinados conhecimentos e valores de cunho cultural e social. Ele, de diferentes modos, reconhece que, para os zulus não cristianizados, são verdadeiras e legítimas suas visões de mundo, cabendo, neste caso, convencê-los de que estes ensinamentos são “falsos” para que eles se tornem homens ocidentais civilizados e cristãos. Note-se que Dube não nega humanidade para os zulus não cristianizados, mas compreende que o modelo da civilização cristã seria o mais puro ou mais refinado.

O fato é que em *A talk upon my native land*, Dube frequentemente busca razões, muitas vezes pensadas a partir da perspectiva dos próprios zulus, para as práticas e ideias que os ocidentais poderiam considerar inferiores ou estranhas. Construindo certa África para um público externo específico, os norte-americanos, ele se apresenta como um intérprete não somente dos próprios zulus como também daqueles. Convivendo desde a infância com homens e mulheres brancos do outro lado do Atlântico e do hemisfério, Dube parece ir se tornando um exímio intérprete desses sujeitos. Mafukuzela vai se tornando então especialista em saber o que os norte-americanos poderiam ou gostariam de ouvir.

“Algumas pessoas que passaram pouco tempo em Natal ou Zululand”, argumenta Dube (1891, p. 13), “parecem pensar que os zulus não gostam de cães ou gatos, porque eles sempre carregam bastões para bater em cães se estes latem para eles. É verdade que eles

odeiam estes cães que latem para todos, e querem morder. Quem não odiaria? É uma coisa rara de ver um cão como animal de estimação de um zulu”. Mais uma vez Dube busca os motivos para determinadas práticas costumeiras dos zulus os situando em seu contexto de produção, evidenciando a perspectiva dos próprios zulus sobre o mundo: “a razão dos zulus é que os cães e gatos são sujios. Eles usam cães para a caça e gatos para a captura de ratos – nada mais. Os cães são mantidos fora de casa durante a noite, para observar as hienas, raposas e outros animais desse tipo”.

1.2.1.2 “*Um vislumbre dos zulus*”

Os zulus, na perspectiva de Dube, constituiriam um povo disciplinado, organizado, um povo aguerrido marcado pela sagacidade e capacidade de alcançar objetivos estabelecidos. Esta visão poderia ser observada, por exemplo, no modo como os meninos seriam preparados para a vida masculina adulta.

Os zulus são um povo que gosta de guerra. Os meninos são treinados para usar lanças quando têm dez ou doze anos de idade. Eles levam o bulbo grande e macio de um lírio, que é encontrado em abundância ali, para uma ladeira, onde eles ficam em pé e alinhados. Quando eles estão todos prontos com suas varas afiadas, o menino que está mais em cima joga o bulbo e cada um atira quando o bulbo vai passando. Se o primeiro menino acertá-lo, ele mantém o seu lugar; se ele errá-lo e o próximo acertá-lo, este leva o primeiro lugar. Certo tempo é fixado para realizar o jogo [...] e o vencedor [é premiado]. Através deste exercício eles se tornam muito habilidosos. Quando eles estão com cerca de catorze anos de idade são autorizados a caçar, quando eles aprendem a usar suas habilidades adquiridas no jogo. Todo esse treinamento é para dar aos jovens tal condição que lhes permita alcançar o que desejam. De modo que se ocorrer uma guerra, eles vão saber como lutar e usar suas lanças de maneira apropriada. Quando eles estão com cerca de vinte anos, são reunidos para formar um grupo; a este bando é dado certo nome do QG do rei. Depois disso, eles são conhecidos como soldados, que não devem se casar sem o consentimento do rei. (DUBE, 1891, p. 8-9)

A disciplina e a organização, isto é, a racionalidade da vida social dos zulus também poderia ser observada no modo como organizavam suas moradias, que eram feitas de madeira e junco e nas quais homens e animais não se misturariam: “dentro dessas casas você encontra, de um lado, um pequeno lugar feito para os porcos e bezerros, cabras ou galinhas; de outro lado, você verá um lugar preparado para as pessoas passarem a maior parte de seu tempo”.

Quando trata do gado zulu, Dube (1891, p. 10-13) afirma que ele é “muito pequeno”, necessitando de “cerca de dezesseis bois para ocupar o espaço preenchido por

quatro cavalos” e que “precisaria de cerca de três vacas zulu para produzir tanto como uma deste país [EUA]”. Se, de um lado, ele tenta construir sua argumentação desde a perspectiva norte-americana, não deixa de tentar fazê-lo desde sua própria perspectiva: “as vacas americanas”, seriam “realmente estranhas”, teria argumentado Langalibalele depois de ter tentado ordenhar vacas dos EUA e de o leite não ter vindo, restando-lhe apenas os dedos cansados.



Figura 1- Garoto zulu cuidando do gado
Fonte: DUBE (1935)

Ao mesmo tempo, Dube parece tentar mostrar para os norte-americanos que os zulus seriam inteligentes, criativos e estratégicos para resolver problemas que pudessem impossibilitar o curso correto dos acontecimentos, como quando ludibriavam uma vaca para que esta continuasse a dar leite mesmo quando seu bezerro nascesse morto ou morresse.

Esta é a forma como se obtém leite de uma vaca cujo bezerro está morto. Eles levam o bezerro morto e o esfolam; depois de terem tirado a pele, fazem uma espécie de cavalo de madeira. Eles pegam a pele e cobrem essa estrutura de madeira. Depois de terem concluído a construção de um bezerro falso enchendo todo o interior com feno, eles o levam para perto da mãe. Um garoto pega este bezerro de madeira em seus braços e o coloca perto da vaca. Este garoto leva uma pequena tigela de água morna, para que ele possa lavar a vaca de tal forma que ela vai pensar que o bezerro a está sugando; depois de o menino ter feito sua parte do trabalho, ele leva o bezerro falso para perto da cabeça da vaca. A vaca vai começar a tratar este bezerro de madeira como se fosse vivo, embora depois de um tempo ela descubra que não há vida nele. Mas é tarde demais, pois ela se acostuma a esse hábito que começa a pensar que é o funcionamento geral das coisas. Tal é a maneira como os zulus obtém sucesso na ordenha de uma vaca que perdeu seu filhote. (DUBE, 1891, p. 10-13).

Dube retornaria ao tema do gado em outras ocasiões, como em Ukuzipata Khale, publicado em 1935, livro escrito em zulu que versa sobre comportamento, e cujo título significa “Boas Maneiras”.

Mafukuzela parece preocupado em mostrar os zulus como um povo bem orientado e racionalmente centrado em suas ações. Quanto trata das relações dos zulus com elementos da natureza, essas relações são significativamente adaptadas para aquela visão dos zulus. Dube destaca algumas aves da África do sul: a primeira delas é um “um pequeno pássaro, chamado de guia do mel”; o pássaro teria esse nome porque “leva as pessoas para onde o mel está”, guiando as pessoas até as colmeias; em compensação, aqueles que são guiados pelos pássaros deveriam deixar-lhe um pouco do mel; “esta é uma das aves mais maravilhosas que temos na África” devido possuir “este poder de orientar as pessoas” e também pela “sua bela cor”. Outro pássaro é isipungumagati que, na perspectiva dos zulus, teria o poder de guiá-los até seu gado quando este se perdia (DUBE, 1891, p. 13-14).

Uma outra ave lembrada por Dube é izinsingizingi, que se alimentaria principalmente de cobras, com as quais tinha que lutar, especialmente quando eram grandes. Embora pudessem sozinhos matar uma cobra de pequeno porte, o izinsigizingi precisaria de seu bando para matar uma cobra de porte maior. Dube parece admirar essa ave pelo seu trabalho em equipe para vencer um adversário poderoso. “É interessante vê-los lutar contra uma cobra. Eles não têm qualquer dificuldade em matar uma cobra pequena, mas de vez em quando eles se encontram com as maiores”. Essa ave teria “um bico longo e asas muito fortes”, e as cobras seriam vencidas pelo trabalho em grupo dos izinsingizingi (DUBE, 1891, p. 14).

Nessa passagem, em especial, Dube se concentra em evidenciar a importância do espírito de coletividade nas ações dos izinsingizingi, uma característica que parece ser bastante admirada por ele, inclusive no exercício de suas próprias ações enquanto missionário cristão e em contato com outros evangelizadores.

1.2.1.3 *O lugar de Dube na História*

Reescrevendo “a história de nossa família” Dube acaba situando a si próprio no movimento da história: apresenta-se como neto de um “chefe zulu poderoso” que foi traído pelo rei zulu de seu tempo.

Meu avô foi um chefe zulu poderoso; tão poderoso que despertou o ciúme e o ódio do rei. Isso aconteceu porque meu avô era bondoso e justo para seus homens, enquanto o rei era muito cruel. Então aconteceu que

muitas pessoas se reuniram para apoiar meu avô, e se ele tivesse assim desejado poderia ter guiado seus homens e derrotado o rei, e tomado seu lugar. E o rei sabia disso; assim, ele disse para si mesmo: “A menos que eu faça alguma coisa, Dube e seus homens virão algum dia e me varrerão daqui, e Dube será rei”. Então ele pensou que realizaria pela traição o que não ousaria tentar pela força. É o costume de nosso povo em estado selvagem viver em kraals, que são cercados por uma cerca feita de madeira e arbustos. O rei decidiu ter uma cerca construída por ele próprio, e pediu que meu avô contribuisse com alguns dos seus melhores homens no trabalho. Meu avô não suspeitara da traição, e enviou muitos dos seus melhores guerreiros. Quando chegaram diante do rei, ele ordenou-lhes que depusessem suas armas, e fossem até a floresta para procurar árvores e arbustos para a construção da cerca. Eles o fizeram. Em torno dessa madeira, o rei havia preparado uma emboscada com um grande número de seus homens, e quando o último dos homens de meu avô havia entrado na floresta, os homens do rei os atacaram e os mataram. Outros dos guerreiros do rei foram enviados para o kraal do meu avô, e na ausência de seus melhores soldados, conseguiram matá-lo e muitas de suas esposas e filhos (DUBE, 1891, p. 17).

Ao mesmo tempo em que reconhece a importância de sua linhagem zulu, Dube vincula a sua convicção no cristianismo, no seu autoaprimoramento educacional para ajudar na “civilização” de seu povo, aos eventos da história dos zulus: membros de sua família conseguiram escapar da emboscada que lhes foi preparada, encontrando refúgio e recomeço na missão cristã americana.

Mas minha avó escapou com meu pai, então uma criança nos braços, e fugiu para Natal, onde o Rev. Sr. Lindley tinha acabado de iniciar seu trabalho entre os nativos. Lá, ela foi convertida, e a meu pai foi ensinado o cristianismo, e se tornou o primeiro sacerdote zulu nativo, fazendo grande bem entre o seu povo. Mas sua irmã, pelos costumes do país, pertencia ao irmão dela, então ele usou tudo o que tinha para comprá-la para que ela não tivesse um casamento pagão. Seu objetivo principal era que ela também pudesse ter uma chance de se tornar uma cristã. Eu nasci em Natal, e fui educado nas escolas da missão. Então eu me tornei um cristão, e Deus colocou em meu coração me transformar em um professor do meu povo. Eu resolvi ir para a América para aperfeiçoar minha formação, para que eu pudesse realizar um melhor trabalho entre o meu povo. Eu aprendi um pouco de inglês nas escolas missionárias em Natal. Primeiro eles ensinam em zulu e depois em inglês. Aqueles que me ouviram falar em inglês quando eu cheguei aqui pela primeira vez, não podem acreditar agora como melhorei bastante no uso das palavras inglesas. Eu vim a este país e em Oberlin, em Ohio, frequentei a escola. Tendo-me autossustentado por três anos na escola, eu apresentei minha palestra em vários lugares para obter meios para continuar a minha educação (DUBE, 1891, p. 17-8).

Para falar da importância de seu pai, Dube cita um breve artigo do Rev. S. C. Pikley, que conhecera seu pai, intitulado “dois notáveis zulus”, no qual trata de James Dube e Cetywayo, que foi rei dos zulus de 1872 a 1879 liderando-os durante a Guerra Anglo-Zulu em

1879. Estes seriam homens “cujos nomes não serão logo esquecidos”. “Ambos nasceram no paganismo, da mesma raça, quase ao mesmo tempo, no “Continente Negro”. Ambos são apresentandos como “de sangue real, descendentes de notáveis chefes na guerra, sem história escrita, mas cujos nomes são conhecidos em Zululand”. Ambos seriam “bem dotados por natureza, de grande estatura, de aparência imponente” (PIXLEY, 1885 Apud DUBE, 1891, p. 19).



Figura 2 – Reverendo James Dube
Fonte: DUBE (1891, p. 20)

Mas nos objetivos de vida, caráter e trabalho, “eles diferiam amplamente”. A mãe de James Dube, Dalida Dube, teria se tornado extremamente devota do cristianismo, e “ele cedo deu mostras de se tornar um verdadeiro cristão”. Ele teria feito “tanto progresso na obtenção de conhecimento, que logo foi empregado para ensinar na escola da estação missionária”. James Dube se tornou pastor e assumiu o lugar de Pixley quando este deixou a

África do Sul e retornou para os Estados Unidos. “Devotadamente ligado ao seu trabalho, sábio em conquistar almas para Cristo, sua morte foi lamentada por cristãos e pagãos, nativos e estrangeiros”. Cetywayo, por sua vez, “não morreu como James Dube, em casa, cercado por amigos queridos, mas no exílio, expulso de seu reino, sem ninguém para cuidar dele”. Cetywayo, que teria chegado ao “exercício do poder supremo” depois de participar do assassinato do próprio irmão, teria como “maior ambição” “imitar e, se possível, superar, em atos de sangue, seu tio Chaka, o Nero da África do Sul”. “Cetywayo terminou seu breve reinado de 10 anos, odiado pelo seu próprio povo, que desejava libertar-se da sua tirania”. “Enquanto a memória do Pastor Dube será abençoada e seu nome será lembrado de modo duradouro, o nome de Cetywayo, como o de seu tio a quem procurava imitar, será amaldiçoado” (PIXLEY, 1885 Apud DUBE, 1891, p. 21).



Figura 3 – Cetschwayo
Fonte: DUBE (1891, p. 23)

John Dube, James Dube e Cetyawyo são os três personagens cujas imagens ilustram *A talk upon my native land*. Em todas essas ilustrações, os personagens estão vestidos formalmente, em padrões europeus. A primeira dessas ilustrações, no frontispício do livro, é uma fotografia de estúdio de um John Dube jovem (ver Figura 4). Na segunda, há um desenho

de James Dube trabalhando em sua mesa (ver Figura 2). Na terceira, um desenho de Cetshwayo kaMpande usando um terno ocidental e chapéu de abas largas, e que em nada lembraria um rei cruel e sanguinário como apresentado no texto escrito (ver Figura 3).

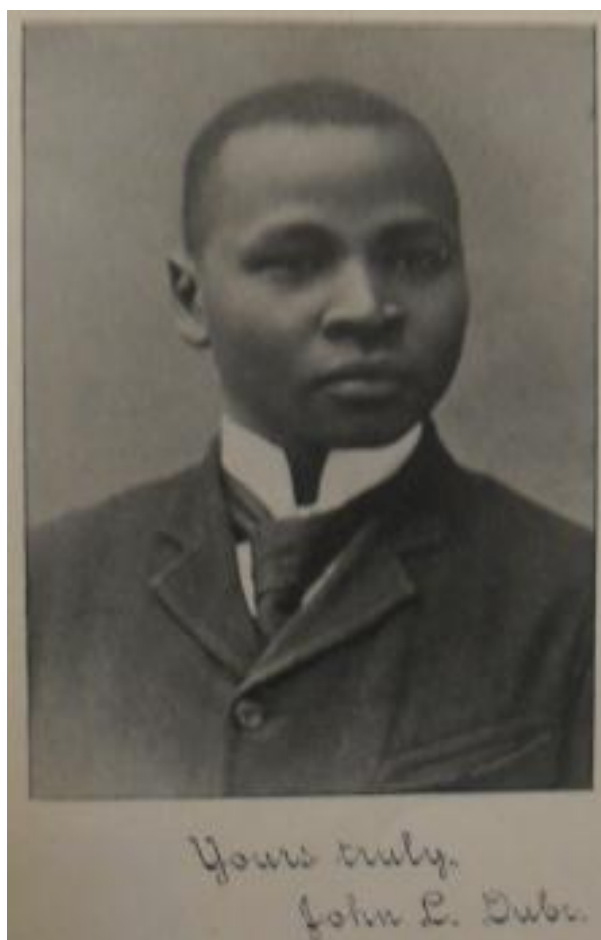


Figura 4 – John L. Dube
Fonte: DUBE (1891)

De certo modo, Dube parece se apresentar como pertencente a uma linhagem nobre, e se coloca, ainda jovem, ao lado de grandes nomes da história da África do Sul no final do século XIX. Neste caso, poder-se-ia perguntar: além da simples pretensão ou narcisismo, o que levaria ou autorizaria alguém a escrever a sua própria história e de sua família senão a convicção de seu valor público e o pressuposto, nem sempre consciente, de uma certa continuidade dos valores e atributos transmitidos entre gerações?

1.2.1.4 “Civilização” e “progresso”

Faz-se mister tentar precisar o que exatamente John Dube, em seu *A talk upon my native land*, entendia por “civilização”. Embora o termo civilização tenha significados

relativamente universais, evocando sentidos que são compartilhados por todos, talvez o mais relevante seja notar os diferentes modos como Dube dele se apropria. De fato, é necessário estar atento às concepções de tempo, história e desenvolvimento do autor não somente nesta, como em outras de suas obras, já que este é um tema recorrente em seus escritos.

Após descrever como os zulus ordenhavam suas vacas e de observar como os norte-americanos ordenhavam as suas, Dube chega à conclusão de que o modo zulu de ordenha não seria útil para os norte-americanos, já que estes teriam desenvolvido um meio mais produtivo para tal. Segundo Dube (1891, p. 12), “o povo em estado incivilizado não deseja coisas novas tanto quanto aqueles de terras civilizadas. Se eles desejassem, alguns deles poderiam descobrir um modo melhor de ordenhar suas vacas e o resultado seria que as vacas dariam mais leite”. “Quando eu voltar”, afirma Dube, “vou apresentar a forma americana de ordenhar que, me parece, de longe, a mais avançada. Eu sei que poderei me defrontar com a crítica, como acontece com todos os que tentam a reforma”. Civilização, neste caso, se identificaria com avanço técnico e, mais precisamente, com inovações que levassem a melhores resultados nas práticas de produção. “Antigamente, antes de a civilização ter sido introduzida entre os zulus, utilizava-se apenas a carne dos bois, mas agora eles são usados para puxar carros e na lavoura. Eles são usados para arar” (DUBE, 1891, p. 12)

Outro sentido de civilização apresentado por Dube é aquele identificado com “o trabalho da missão”, isto é, “a grande obra que o mundo civilizado está realizando para redimir esta terra incivilizada, para resgatá-la dos grilhões da ignorância e da superstição”. Lembra que os primeiros missionários americanos chegaram a Natal em 1834, mas devido às guerras entre nativos e bôeres, eles não teriam sido capazes de continuar com seu trabalho. No ano seguinte, começaram a trabalhar entre os zulus que haviam acabado de vir de Zululand devido ao “tratamento cruel do rei selvagem que então dominava”. O início teria sido “muito desanimador. Eles trabalharam 10 anos sem um único convertido”. “Mas a doutrina cristã foi finalmente recebida. Os primeiros convertidos foram ensinados a ler e escrever. A pequena escola foi então formada pelos missionários, a partir da qual muitas boas escolas se originaram”. Aqueles que saíam das escolas “foram instruídos a ir e ensinar a seu povo essa nova religião”. Não teria sido “uma coisa fácil fazer isso”, “mas o povo que foi descobrindo o verdadeiro caminho e melhores condições de vida não poderia ser induzido a renunciar à sua nova religião”. “A luz continuava a aumentar; quanto mais as pessoas eram ensinadas, mais elas entendiam quão grande era a importância da civilização” para elas (DUBE, 1891, p. 26-7).

Os missionários americanos estabeleceram então a primeira escola de Ensino Médio “na qual eles educavam aqueles homens jovens que seriam líderes entre os seus semelhantes”. Aos que “provavam ser verdadeiros cristãos” era dada “instrução teológica”, o que lhes permitiria se tornar “pregadores entre seu próprio povo”. As instituições escolares de Natal, sob gerenciamento da American Board, “são para homens e mulheres jovens”, preparados para trabalharem como professores, nos ofícios da imprensa, carpintaria, sapataria e como ferreiros. Estes ofícios, que são escolhidos pelos estudantes logo que entram na escola, “são de grande importância para seu estado civilizado”. Os estudantes trabalham em alguma dessas atividades por três horas, tornando-se capazes de pagar a maioria de suas despesas (DUBE, 1891, p. 27).

Aqueles que têm dinheiro para pagar suas despesas “são obrigados a trabalhar um certo tempo durante o dia, porque eles estão sendo preparados para serem líderes de seu povo”, para o que só poderão estar prontos “se compreenderem o que é o trabalho”. Seria preciso “ensiná-los que o trabalho é mais necessário do que qualquer outra coisa, porque os nativos em seu estado de ignorância não têm muitas ambições, e os poucos desejos que eles têm são facilmente supridos”. “Por isso, é importante ensiná-los a trabalhar, eles primeiramente mudarão aquele estado de preguiça antes de se tornarem líderes, o que é benéfico para o interesse comum e de sua raça”. “Quando as pessoas se tornam civilizadas, elas precisam de roupas e casas confortáveis que são boas para pessoas civilizadas”. Na escola, “aos jovens são ensinados costumes e outras coisas boas, que lhes fazem cidadãos civilizados e bons”. “Se estes forem bem ensinados, a sua luz deve atrair os outros” (DUBE, 1891, p. 28).

Em Dube, cristianização parece não se separar de desenvolvimento material. “Há”, para ele, “muitas outras coisas que são úteis na civilização da África”, como as cidades e estradas de ferro que os colonos ingleses fizeram, e que teriam significativa influência no convencimento de um zulu para a conversão, já que ele “também pode ser capaz de realizar tão grandiosa maravilha”. Além disso, “os primeiros carros que corriam por esta parte incivilizada foram uma fonte de grande espanto para eles. Eles diziam: ‘os homens brancos são capazes de fazer tudo, exceto levantar alguém dos mortos’” (DUBE, 1891, p. 28-9).

Alguns dos que se graduavam se tornam professores.

Seria interessante para alguns de vocês ver uma garota da estação missionária, bem vestida, ensinando crianças semivestidas debaixo de uma árvore naquela terra africana ensolarada. Tudo isso é meio de trazer melhores resultados para a nossa raça e país. Você vê jovens cristãos servindo sob grandes árvores africanas, onde você nunca pensaria ser

possível encontrar um homem civilizado [...] Digo-vos amigos, este trabalho missionário do nosso tempo está fazendo mais para a evangelização do mundo do que qualquer outro que o mundo já viu. A África Negra está sendo aberta. (DUBE, 1891, p. 29)

Dube apela para a “religião cristã”, entendida como “fortaleza da civilização”. Para ele, “todas as grandes nações estão reivindicando a África apenas por puro egoísmo, mas a igreja deve fazer a sua parte em proclamar ao povo a religião que professa” (DUBE, 1891, p. 30).

Diz Dube (1891, p. 30-1) que as pessoas pensam ser um sacrifício maior ir para a África do que para outros lugares “porque o clima da África não é bom para os brancos, embora os garimpeiros nunca se queixem disso”. Ora, “se Deus é capaz de levantar uma geração civilizada no nosso tempo, a África deverá ser preenchida com o conhecimento de Deus”.

Estamos ansiosos para o momento em que a África se torne uma pátria abençoada: quando o comércio não será limitado naqueles lagos esplêndidos; quando as águas do Congo, no seu esplendor majestoso, serão cobertas com navios e comércio que devem torná-lo uma terra civilizada; quando aquela rica pátria será unida com a civilização e as influências cristãs, pois acredito que seja verdade que nenhuma nação pode ser bem civilizada a menos que a sua civilização esteja fundada em Deus.

Certamente, *A talk...* se vincula aos processos que marcariam profundamente os anos 1870-90 em África e no mundo. Este foi um período de grande florescimento das tradições inventadas europeias, tradições de diferentes tipos, educacionais, eclesiásticas, militares, republicanas e monárquicas (HOBSBAWN, RANGER, 1997). Haveria, como sugere Ranger (1997), ligações diretas e complexas entre esses dois processos. Determinadas tradições europeias (visando garantir relações de subordinação e dominação) teriam sido distribuídas pela África, conformando-se em neotradições, que adquiriram um caráter peculiar que as distinguiu de suas versões imperiais europeias e mesmo asiáticas. Diferentemente da Índia, por exemplo, muitas partes de África (a exemplo da África do Sul) tornaram-se áreas de colônias de povoamento de brancos. Os colonizadores tiveram de se definir como os senhores naturais de uma grande população africana. “Os colonizadores basearam-se nas tradições inventadas europeias, tanto para definir quanto para justificar sua posição, e também para fornecer modelos de subserviência nos quais foi às vezes possível incluir os africanos”. Assim, em África, “todo o aparelho composto pelas tradições escolares, profissionais e regimentais veio a exercer um papel de comando e controle muito maior do que na própria Europa”. Há uma relação direta entre a história do pensamento europeu e a história da África

moderna. Mas se as tradições inventadas importadas da Europa, forneceriam aos brancos modelos de “comando”, ao mesmo tempo, dariam a muitos africanos modelos de comportamento “modernos”, muitas vezes usados para questionar a presença europeia em África (RANGER, 1997).

De fato, nos escritos posteriores de Dube se tornariam constantes críticas às ações dos colonizadores, mas também diferentes formas de aliança com esses setores. Suas intervenções poderiam ser interpretadas como um conjunto de discursos e práticas que apontariam para a existência de múltiplas estratégias políticas, discursivas e simbólicas com as quais, na África do Sul, tornava-se possível se referir ao processo de instituição do Apartheid. Num jogo inteligente, John Dube, em diferentes de seus textos, que estão atrelados a eventos opressores corolariados pela segregação, acaba fazendo desses eventos ocasiões privilegiadas para chamar atenção para o cotidiano de marginalização e para estratégias de sobrevivência desenvolvidas pelos negros no período de instituição da segregação racial na África do Sul.

Deve-se considerar ainda que John Langalibalele 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 *A familiar talk upon my native land* (e, de modo mais direto, em outros textos de Dube), o que dá inteligibilidade à nação, ao país ou povo negro sul-africano não é a opressão, mas as experiências e perspectivas de liberdade e de acesso à cidadania. Dube, fundamentalmente, parece ter especulado, prospectado, descoberto e investigado a natureza tênue, provisória e múltipla da liberdade. Ele interpretou um mundo no qual o poder era desigualmente distribuído. E, de modo particular, fizera de seus versos e prosas um campo privilegiado para projeção pública de suas ideias, propostas e lutas.

Além disso, John Dube parece ter se tornado, consciente ou inconscientemente, um sujeito especializado em inventar tradições. Efetivamente, parece ter ele tentado codificar e transformar em rígidas prescrições uma série de costumes flexíveis africanos e tradições recém-inventadas na Europa, particularmente nos anos 1870-90. E, mais ainda, suas intervenções prescritivas poderiam muito bem ser nomeadas como processos de invenções que visavam promover ora a conciliação entre os diferentes grupos e setores sociais, ora a autoafirmação de um desses grupos, particularmente os zulus. Como lembra Terence Ranger (1997, p. 220), “as tradições inventadas das sociedades africanas – inventadas pelos europeus ou pelos próprios africanos, como reação – distorceram o passado, mas tornaram-se em si

mesmas realidades através das quais se expressou uma incrível quantidade de conflitos coloniais”.

John Dube, que está quase sempre refletindo sobre tradições de subordinação, reconhecia a falsidade da ideia de diferenças raciais, sustentando a potencial igualdade de todas as raças, e defendia a ideologia capitalista do progresso pelo trabalho, muito herdeira de sua influência cristã, numa África do Sul em que ser trabalhador não levava os seres humanos a superarem suas diferenças raciais socialmente experimentadas. “Os cristãos africanos, transformados em integrantes do clero da fraternidade imperfeita das próprias igrejas cristãs, aprenderam a desempenhar os rituais inventados e reinventados da eclesiologia europeia do século XIX” (RANGER, 1997, p. 234).

1.2.2 Dube: sujeito e intérprete social na África do Sul à beira do Apartheid

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, 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 o professor chileno Eduardo Devés-Valdés (2008, p. 71-2), configurava-se no principal centro de produção de “pensamento africano sul-saariano”, sendo Dube, influenciado pelo bookerismo (cujo lema articula educação e trabalho), um de seus principais expoentes¹⁷. 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”, e uma outra, que marcaria a primeiro terço do século XX.

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 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

¹⁷ Sobre Booker Washington, ver, dentre outros, Gledhill (2012).

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. Nesse período, a África do Sul se constituiria uma importante rota e rede de produção desse pensamento.¹⁸ Destacava-se a formação de uma elite cristã no seio das comunidades nativas (especialmente zulu e xhosa). Já nos anos 1880 são fundadas a Associação de Nativos Sul-Africanos, um agrupamento de xhosas, a Associação Eleitoral Nativa e a Associação para a Educação dos Nativos. Aparecem também alguns jornais, expressões desse mesmo grupo. Os intelectuais mais destacados nesse período seriam Olive Schreiner,¹⁹ Tiyo Soga, Walter Rubusana, John T. Jabavu e Stephanus Jacobus, a maioria dos quais intelectuais cristãos instruídos nas escolas missionárias e tributários dos jornais missionários, que viam o colonialismo como um feito, que admiravam o homem branco por seu poder, sua riqueza e sua tecnologia e acreditavam na suposta inferioridade da raça negra. Imaginavam a sua tarefa como uma elevação dos africanos à cristandade civilizada e opunham-se à poligamia, ao paganismo, à superstição e à bruxaria. Essa intelectualidade negra coexistiu e, em algumas ocasiões, se articulou com uma intelectualidade branca também incipiente, embora com melhores situações econômicas e educativas (DEVÉS-VALDÉS, 2008, p. 21-58).

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, com exceção de Olive Schreiner, articulada prematuramente, durante os anos 1880, ao socialismo e ao trabalhismo inglês; J. F. Pereira ou P. A. Braga, mais ou menos articulados ao liberalismo português; M. K. Gandhi, articulado ao Congresso Nacional Indiano, às redes teosóficas e vegetarianas. Nesse período, as redes mais importantes para os africanos teriam sido as pan-negristas. Sylvester Williams, o norte-americano William E. B. du Bois e o jamaicano Marcus

¹⁸ A rota principal desse período seria a costa ocidental do continente, na faixa onde se localizam Saint-Louis, Freetown, Monróvia, Acra e Lagos, faixa com certa densidade de população “eurofalante”, maiores possibilidades de comunicação e transporte, cidades e assentamentos bem próximos, maior frequência de viajantes e migrantes: retornados, missionários, burocratas, comerciantes, militares, e cujos intelectuais principais seriam Pierre-David Boilat, Samuel Crowther, James Johnson, James Africanus Horton, Edward Wilmot Blyden e Alexander Crummell.

¹⁹ Em recente trabalho, Raquel G. A. Gomes (2010), enfocando o período de expansão econômico-territorial sul-africana, particularmente os anos 1880-1902, analisou os diálogos da escrita de Olive Emile Albertina Schreiner (1855-1920) com os impactos da política imperialista britânica nas relações entre ingleses e bôeres, ingleses e nativos e nativos e bôeres. Destacara que nesse período Schreiner vai articular sua ideia de nação sul-africana e assumir uma política de combate à exploração do nativo pelo sistema capitalista, além de estruturar um discurso de apoio aos bôeres.

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-africanas²⁰ vão contar com conexões de inúmeras regiões ou domínios da África sul-saariana, ainda que muitas delas residentes nas capitais metropolitanas. Os contatos entre africanos de regiões distantes se dão em Paris (senegaleses, marfineses), em Londres (oeste-africanos e sul-africanos) ou em Lisboa (caboverdianos ou angolanos), muito mais que na própria África (DEVÉS-VALDÉS, 2008, 59-99).

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

²⁰ Sobre o pan-africanismo, ver, particularmente, Appiah (1999).

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)²¹.

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. Ele não estaria preocupado em primeiro lugar com questões metafísico-ontológicas, que culminariam na definição de identidades simbólicas dos africanos, mas sim com problemas sociais, políticos e econômicos enfrentados particularmente por aqueles os quais conhecia muito bem, os negros sul-africanos, particularmente os zulus.

Are negroes better off in Africa? Pergunta-se Dube (1904) em um breve ensaio sociológico no qual pretende comparar as condições e oportunidades dos negros nos Estados Unidos e em África. Escrito em 1904, o texto foi produzido quando das primeiras viagens de Langalibalele para os Estados Unidos e analisa as condições sociais dos negros dos dois lados

²¹ 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.

do Atlântico. Dube nota que, a despeito da escravidão, os negros “absorveram muitos dos princípios, da moralidade, dos costumes e da cultura da civilização cristã no seu meio, e deixaram de satisfazer seus desejos animais”. O “africano típico”, contudo, “passa sua vida na mais escura degradação e ignorância”. Além disso, Dube identifica “contrastes agudos” entre “os espaços da casa, da sociedade, da religião e da vida industrial” em África. Observa algumas consideráveis similaridades entre as condições dos negros em África e nos Estados Unidos, a exemplo dos motivos que levariam à continuidade da opressão de ambos os grupos, particularmente, a falta de unidade, harmonia e os desentendimentos dos afro-americanos e das “tribos” africanas entre si. A transformação do negro em cristão seria equivalentemente a sua transformação em homem, e dependeria de um longo programa de educação acadêmica e técnica, tal como aquele praticado em Hampton e Tuskegee.

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,²² 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).

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

²² Sobre a noção de biblioteca colonial, ver MUDIMBE (1988; 1994).

dos zulus contra os impostos e o domínio britânico naquela região (MARKS, 1970; THOMPSON, 2003).

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 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 a resistência armada. A rebelião fez esses homens brancos se darem conta de suas responsabilidades e por isso pode-se provar de 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, a depressão econômica, a imposição cada vez maior de taxas, a revolta Bambatha, a detenção e o julgamento de Dinuzulu, a reforma de medidas administrativas aplicáveis aos africanos. De algum modo, é na moldura desses eventos que Dube acaba se envolvendo. É no contexto desses processos que suas ações são interpretadas pelas biografias e ensaios que lhe enfocam.

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. Os brancos, tomados por sentimento de insegurança e desconfiança, tentaram 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. 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. 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 etiopianismo. Nesse contexto, os “kholwas”, africanos cristianizados, 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).

Movimento semelhante era levado a cabo no território vizinho. Do mesmo modo que na África do Sul, em Moçambique, “apesar de todas as limitações, gerou-se, com a presença colonial, um grupo social que o poder colonial não queria tratar como tendo os mesmos direitos que os colonos brancos”. Contudo, o governo não podia ignorar ou tratá-los “nos mesmos moldes com que se tratava a imensa maioria da população submetida, os indígenas”. Foram diversas as tentivas engendradas pela administração colonial visando “traçar uma fronteira legal que pudesse enquadrar esta pequena burguesia filha da terra”. Através de seus jornais, a exemplo de *O Brado Africano*, esse grupo opinava contra o trabalho forçado, exigia integração na civilização, particularmente na educação, reagia contra as medidas de censura, a perseguição aos grevistas com deportações, a limitação de direitos; julgava que “a República tinha-lhes ensinado que a igualdade perante a lei era a condição de riqueza e felicidade dos cidadãos e que era dever do Estado e dos seus servidores agirem ferreamente em defesa do princípio basilar de obediência às leis”, para que assim fossem evitados “apadrinhamentos, extorsões, desmandos e discriminações, que traziam consigo a perversão da idéia de liberdade e da igualdade e do próprio espírito republicano”; lutavam pela liberdade de expressão, o ensino universal, o direito de associação e, particularmente, a aplicação igualitária da lei a todos os cidadãos (ZAMPARONI, 1998, p. 98; 466; 475).

Em 1907, quando Dube era diretor do Instituto Ohlange, que era apresentado como Escola Industrial Cristã Zulu, publicara “Practical christianity 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.

Na verdade, na perspectiva dos que se sentiam representantes oficiais dessa civilização, o mundo possível, mundo civilizado, não passaria de mera expansão/consequência dessa própria civilização. O poder econômico, social e político parecia se direcionar sempre para o mesmo ponto, onde no topo estaria a imagem do homem branco. Múltiplos devem ter sido os rituais de afirmação, as práticas de dissimulação e os eufemismos utilizados pelos brancos para subjugar ideológica e politicamente os negros na África do Sul dos tempos de Dube. Assim, este é um mundo cujas relações, atribuição e formulação de lugares sociais, se definiam verticalmente. Não existe lugar social fora das formas instituídas de hierarquia, autoridade e dependência. Este, sobretudo para um sujeito zulu, certamente não é um mundo fácil, mas apesar dos perigos e dificuldades, Dube afirmava sua diferença num mundo onde a distribuição do poder era profundamente desigual.

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, pêsego 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 atualizadas 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”. 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 identitária, 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, 1965, 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 tem por longo tempo solicitado 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 povos 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 Johannesburgo, 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)

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 pretenderiam 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 1913²³, 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?²⁴

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.” (Para acesso ao original, em inglês, do texto, ver Anexo 2, p. 199).

Em 1925, o Rev. John L. Dube refletiria sobre algumas questões fundamentais da sociedade sul-africana do primeiro terço do século XX em *The arrest or progress of Christianity among the heathen tribes of South Africa*. O texto foi apresentado na I

²³ 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).

²⁴ John Dube citado por Shula Marks (1975, p. 176).

Conferência Missionária da África do Sul ocorrida em Joanesburgo de 30 de junho a 3 de julho de 1925.

Dube agradece ao convite do Comitê Executivo da Conferência Missionária por ter convidado delegados nativos para participarem e discutirem assuntos relacionados à evangelização da África do Sul. “O trabalho de evangelizar os nativos da África do Sul é tão grande que exige a cooperação de missionários brancos e nativos. Cooperação interracial aqui é tão importante como é em qualquer movimento construtivo nas relações raciais”. Para ele, os “missionários brancos não podem se dar ao luxo de ignorar o elemento nativo para conquistar a África do Sul para Cristo. Nós, ministros e missionários nativos somos apenas filhos do esforço missionário”, “crianças que, em seu retorno, devemos ser uma grande força na divulgação da boa nova da salvação entre seus povos”. (DUBE, 1925)

Cita então James Bryce que, em 1897, escrevera que “a força e a vitalidade de uma raça [...] depende menos da rapidez de sua inteligência do que da solidez de seu caráter”. O caráter “depende das ideias morais que regem a sua vida, e são nos seus hábitos que essas ideias tomam forma”. Estes, “por sua vez, dependem em grande medida da concepção na qual a raça foi formada da religião, e sobre a influência que a religião tem sobre a raça. Isto é especialmente verdade para as pessoas no estágio primário da civilização”. (DUBE, 1925)

Dube argumenta que “a pregação do Evangelho e as Escolas da Missão são, atualmente, as mais verdadeiras influências civilizatórias sobre os nativos”, e do que “o progresso da raça nativa depende. Não há futuro de esperança para os nativos, a menos que a maioria deles tome posse da fé cristã”. Mas há dificuldades, afinal, “depois de um século de esforço missionário, ainda há mais de milhões de nativos na África do Sul que não são influenciados pelo Evangelho”.

Passa, então, Dube, a defender uma de suas principais ideias: aquela da autogestão. Para ele, os missionários americanos demoraram a entender algumas transformações no pensamento nativo, tardaram “a dar ao nativo uma participação na gestão e controle de propriedades da igreja”. Para ele, essa, seria, “em parte, a causa de muitos movimentos separatistas com conseqüente ódio pelos missionários europeus”. Missionários estes que seriam guia de inteligência e experiência, sem os quais, “por algum tempo”, “a igreja puramente nativa não pode esperar lançar bases duradouras”.

Dube elenca então os principais obstáculos para a propagação do Evangelho: o “tribalismo”. Os “nativos treinados e educados por missionários naturalmente se ressentem de serem governados por chefes nativos que não são educados e cujos hábitos e ideias são retrógradas”. Ora, “um nativo cristianizado – seja um jovem ou uma jovem mulher – se recusa

a entrar em todas as funções pagãs sob a ordem das regras pagãs”. Os nativos cristianizados se recusariam “a comer carne oferecida aos espíritos ancestrais”, aprenderiam “hábitos de temperança” e se recusariam “a beber cerveja” oferecida pelos seus pais. “As mulheres são forçadas a casamentos indesejáveis”. Assim, “o missionário que ensinou a esses jovens essas ideias” é também “considerado como um inimigo da tribo, uma pessoa que veio para tirar os seus filhos do seu controle”. “Isso é natural, argumenta Dube, pois uma mente ignorante não pode chegar a nenhuma outra conclusão”.

O fundamental é que “o cristianismo faz o nativo mais ambicioso e empreendedor. Ele requer mais terra para cultivar”, logo, se torna um bom produtor, de modo que “os membros da tribo compram os produtos dele”. Isso levaria a um problema sério, pois se “desperta o ciúme entre os membros mais velhos da tribo e do próprio chefe”. Reclama-se que os kolwas estão usando toda a terra, e que seu gado não tem onde pastar, e criam-se obstruções contra a propagação do evangelho.

Dentre as práticas do que chama de tribalismo e que atrapalhariam a evangelização, Dube cita o *lobolo*²⁵, que atingiria particularmente as mulheres evangelizadas. “Enquanto nossas mulheres forem vistas como um ativo de valor comercial, o progresso do nativo será retardado”. Ele observa que “um diagnóstico sem preconceitos deste costume vai mostrar que ele está na raiz das coisas que mais impedem o progresso dos povos nativos”. Contudo, reconhece que “embora a mulher nativa seja oprimida, a sua influência na vida do lar é muito grande”.

Dube observa que os nativos que, desde sua infância, trabalharam nas fazendas para os europeus, alguns sendo deixados por seus senhores na administração das fazendas, “tão logo voltam para casa, voltam aos seus antigos hábitos indolentes, dizendo ‘eu comprei a minha esposa para fazer todo o meu trabalho’”. Do mesmo modo, “aqueles que aprenderam a cozinhar para as melhores famílias brancas, quando voltam a suas casas nem sequer fazem uma tentativa de melhorar os antigos métodos”. O rastreamento das raízes do problema levaria ao “mal do *lobolo*”.

Outro obstáculo encontrado por Dube para a propagação do Evangelho seria “alguns setores da comunidade europeia”. Ele reconhece que “o exemplo de muitas pessoas brancas para os nativos não foi o que poderiam desejar”. “O nativo em estado natural”,

²⁵ Parte essencial dos rituais de casamento, o *lobolo* e as instituições relacionadas à compensação matrimonial constituem tema recorrente na antropologia, desde os seus clássicos, a exemplo de Mauss, Evans-Prithchard e Lévi-Strauss.

argumenta Dube, “não pode distinguir” entre as pessoas brancas aquelas que são e as que não são cristãs. “Elas são todas parecidas para ele. O cristianismo é a religião delas”.

Destacar-se-iam em algumas relações interracialiais, a “linguagem ruim” usada por muitos brancos em conversa com seus trabalhadores negros; crianças brancas que são ensinadas a não ter o menor respeito pelo nativo trabalhador; o desrespeito pelo bem-estar e conforto daqueles que servem os brancos depois de horas de trabalho, o que seria confrontado com o alto interesse que os brancos mostrariam por seus cavalos, cães e gatos – “enviando os nativos aos mercados para comprar carne para cães e gatos, quando nem mesmo no domingo eles pensam em comprar carne para o servo nativo”; e, por fim, “a terra dos nativos sendo retirada sob seus pés e declaradas terras europeias por pessoas que supostamente deveriam ser cristãs, não pode deixar de fazer o cristianismo ter um cheiro ofensivo a um grande número de nativos que não estão em condições de estabelecer distinções nesses assuntos”. Assim, “algumas tribos têm chamado os missionários de ‘desbravadores de seu povo que vem para tirar a sua terra’”. As pessoas idosas consideram os homens brancos “assassinos de sua raça, e são relutantes em aceitar qualquer tipo de mensagem deles”.

Assim, Dube conclui que “que há um lado prático para o trabalho missionário que é muitas vezes negligenciado”, de modo que, “um missionário não deve dedicar toda a sua atenção apenas para as necessidades espirituais dos povos nativos, mas certamente deve tomar medidas ativas para a melhoria da condição social, econômica e industrial do nativo”.

“Por que não deveria o missionário ter interesse em questões práticas, elevando a voz de protesto, quando os indubitáveis direitos nativos estão sendo tão usurpados pela legislação ou regulamentação?” A realidade é que em meio à pregação e avanço do cristianismo há uma “*color bar*” ou legislação semelhante, que consiste, por exemplo, no “aumento de impostos sobre as raças nativas”.

O fato é que “as igrejas e cristãos nativos nem sempre têm sido um bom exemplo para os nativos. Coisas que acontecem em algumas das nossas estações da missão envergonhariam uma comunidade nativa em estado original”. Os brancos cristãos não estariam correspondendo adequadamente aos ideais do próprio cristianismo. O cristianismo visaria a formação de um homem pleno, o que implicaria num conjunto complexo de hábitos, tais como “caridade ou amor prático, o respeito pelos pais, autoridade espiritual e secular, lealdade, pureza, honestidade, rigor, método e sistema de trabalho, limpeza, temperança, parcimônia, diligência e auto-controle. A elevação ordena isso!” Para Dube, “não há distinção racial para estas virtudes cristãs, e nenhuma raça pode se tornar verdadeiramente cristã sem

elas”. Assim, “quando os nativos em estado natural veem os assim chamados cristãos entrarem em pecado, não é provável que desejem se tornar cristãos”.

Outro problema apresentado por Dube é o excessivo número de denominações religiosas. “Há tantas denominações, cada uma alegando ser a justa e denunciando as outras, que o nativo pagão é confundido e começa a pensar que devem haver muitos tipos de Jesus e de Deus”. Esse cenário teria sido maximizado pelas “seitas nativas” que teriam levado ao aumento das divisões “de modo que em uma pequena comunidade você pode encontrar 20 diferentes seitas onde uma ou duas boas igrejas fortes seriam suficientes”. Neste caso, “a ênfase espiritual é deixada fora de consideração, e questões de diferenças teológicas e seccionais tomam o lugar da pregação evangélica. Eu não sei onde colocar a culpa, mas é chocante perceber o ciúme denominacional e o ódio entre os cristãos nativos de várias igrejas”.

Dube, então, observa que “nós que estamos interessados no desenvolvimento político e econômico dos nativos somos frequentemente confrontados com esta divisão entre o nosso povo”. Essa divisão atrapalharia qualquer movimento geral cujo objetivo fosse conquistar algo para os nativos; membros de uma denominação não aceitariam participar de movimentos liderados por sujeitos de outras denominações. Isso levaria ao fato de que “pouquíssimos nativos ministros do evangelho participam de movimentos nacionais para a melhoria e aperfeiçoamento da situação dos nativos”.

Outro elemento que dificultaria a evangelização seria o contato direto e supostamente despreparado que alguns nativos teriam com elementos da civilização. “Centros industriais tem impedido a difusão do cristianismo entre os nativos”, pois os “nativos em estado original de repente ficaram frente a frente com a civilização europeia, totalmente despreparados para os males que a civilização carrega [...], sem saber de suas armadilhas”. Esses nativos ficariam “mais em contato com as classes europeias mais baixas do que com as melhores”. Alguns maus hábitos estariam sendo adquiridos pelos nativos, o que os levaria a “arruinar sua própria casa”, prejudicando enormemente “a vitalidade da tribo”.

Nos centros industriais, “nativos do sexo masculino seriam acompanhados por suas mulheres”. Nesse contexto, “em um curto espaço de tempo essas mulheres iniciam-se na negociação de bebidas ilícitas, tornam-se as fabricantes de todos os tipos de bebida forte, primeiro para complementar os rendimentos de seus homens e, mais tarde, por conta própria, e, gradualmente, se afogam na vida de prostituição”. Dube observa que “todo fim de mês, centenas dessas mulheres nativas e inocentes afluem para as cidades, aparentemente para buscar o dinheiro de seus parentes para pagar dívidas ou para comprar comida”. Nota que

“elas vêm de trem ou ônibus, e dificilmente qualquer parente do sexo masculino as acompanha, uma coisa nunca antes vista na história do nosso povo, as mulheres viajando desacompanhadas de homens”. Elas viajariam, dormindo e passando dias com “grupos de trabalhadores de várias grandes empresas”. Como resultado disso, “elas se tornam imorais, e outras se tornam tão acostumadas à vida da cidade que os pais mesmo com a cooperação de autoridades municipais não conseguem tirá-las de lá”. Para Dube, “tudo isso têm a sua contribuição para dificultar o progresso do cristianismo entre os nativos. As forças missionárias nas cidades são insuficientes para compensar este dilúvio do mal”.

Apesar de tudo isso, “os missionários do evangelho não precisam ser desencorajados”, pois a despeito das dificuldades há progressos. “Uma religião como o cristianismo, que ataca a raiz de tudo o que é mau para os homens, deve obrigatoriamente ter um progresso lento”. Segundo Dube, deveria mesmo haver certa temporalidade para favorecer a maturação da conversão: “talvez seja bom que as sementes estejam crescendo lentamente, em vez de terem um crescimento rápido e de repente entrarem em colapso”. E questiona o processo de conversão que estaria ocorrendo na Índia. “Ouvimos que na Índia praticamente tribos inteiras estão sendo batizadas na fé cristã. Você acha que a maioria das pessoas percebem o que estão fazendo e o que significa viver uma vida cristã? Eu duvido”.

Para comprovar o lento, mas vigoroso, progresso da cristianização porque estaria passando a África, Dube lembra que quando começou a trabalhar “há vinte anos atrás”, encontrava “pouquíssimos cristãos” em algumas áreas “de Natal e Zululand”, porém, “nos últimos anos eu raramente dormi em algum lugar onde não me pediram para levar orações ou oferecer palavras de aconselhamento cristão”. No caminho de Ndumo, ao norte de Zululand, Dube teria chegado a um kraal “onde quase todos os membros estavam vestidos em estilo nativo”, mas teria ficado surpreso porque uma idosa da localidade lhe pedira pregação. Lembra ainda que quando cruzou o “território português” encontrara “cristãos nativos convertidos na Missão Suíça e que estavam ansiosos para ouvir a palavra de Deus.²⁶ Apesar de muito ignorantes, eles estavam com sede pelo cristianismo”. Prova disso “é que todos os domingos” Dube costumava ser procurado “há quilômetros de distância” para pregar para

²⁶ “A presença missionária protestante em Moçambique data somente das duas últimas décadas do século XIX, embora o protestantismo já se fizesse presente através de alguns indivíduos catequizados nos territórios vizinhos. Apesar dos percalços e dos conflitos que os missionários estrangeiros e seus discípulos vivenciavam, ao se defrontarem com universos cosmogônicos diferentes, pode-se dizer que estas missões tiveram mais sucesso que as católicas, e sua intensa atividade e a acolhida menos hostil dispensada pelas populações locais – certamente fruto de melhor conhecimento e tacto no trato com as mesmas, além de uma imagem que a dissociava do Estado opressor – provocou, nas autoridades portuguesas, vivas desconfianças que se perpetuam nas décadas seguintes” (ZAMPARONI, 1998, p. 427-428).

eles. “A luz da manhã está brotando e a escuridão está gradualmente desaparecendo”, conclui Dube.

Como acentua Comaroff (1992, p. 46-9), para as missões metodistas que atuavam entre os Tswana, 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, num contexto em 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.

Chegando a este ponto, é importante destacar como algumas fotos, a exemplo das anteriormente apresentadas, foram deixadas por John Dube.



Figura 5 – Ativistas cristãos (da esquerda: Thomas Mtobi Maphikela, Walter Rubusana, John Dube, Saul Msane e Solomon Plaatje)

Fonte: Killie Campbell Africana Library

É como homem burguês e civilizado nos termos dos padrões ocidentais de fotografia da época, assim, aparentemente plenamente harmonizado aos valores do mundo dominante, que ele se deixara registrar em foto que registraria parte da delegação que fôra para a Inglaterra protestar contra o Land Act of 1913. Como lembram Boëtsch e Savarese (1999), a colonização é fundamentalmente 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. Nesse contexto, a difusão massiva de certos textos e imagens pode permitir a interiorização progressiva dessa nova representação da ordem social.

Dube publicaria ainda *Native political and Industrial Organizations in South Africa* na coletânea organizada por J. Dexter Taylor intitulada *Christianity and the natives of South Africa. A year-book of South African Missions*. O texto é particularmente significativo. Escrito em 1928, aparece como uma reconstituição histórica das relações sociais e políticas e apresenta a visão de Dube sobre o nascimento do ANC, bem como do desenvolvimento industrial da região de Natal nas primeiras três décadas do século XX.

Dube inicia lembrando que na Conferência Internacional sobre a Missão Cristã na África, realizada na Bélgica em setembro de 1927, M. Louis Franck, ex-ministro colonial belga, teria dito em uma palestra que ele tinha estado alguns anos antes com o general Smuts. O general teria afirmado que “a África do Sul tem que se tornar um país de homem branco”. Para ele, “é esta determinação de fazer da África do Sul, predominantemente, uma terra para uma única raça que levou a muitas leis injustas e restrições políticas e econômicas por parte da autoridade”. Essas leis acabaram forçando “os povos bantos, politicamente desarticulados, a organizarem-se para sua própria proteção”. Dube lembra que na época do Act of 1909, que “excluía definitivamente os bantos da plena cidadania na terra de seu nascimento”, afirmava-se que a qualificação para ser membro do senado, da câmara e de outras representações oficiais era que o sujeito fosse “britânico de descendência europeia”.

Nesse contexto, os nativos africanos foram submetidos a altas taxas de impostos, e tiveram tomadas a maior parte de suas terras, tornando-se praticamente impossível se tornarem independentes e autossuficientes.

Lembra que antes da Guerra Boer existiam congressos nativos em cada uma das quatro colônias, Cabo, Transvaal, Orange Free State e Natal. Após a guerra, criou-se um Congresso Nacional que incluía todos esses corpos provinciais. O objetivo do congresso teria sido “unir os chefes e o povo numa organização política para ações comuns. Através disso, pretendeu-se que as tribos e clãs diferentes deveriam defender seus interesses e direitos, sua

liberdade e seus privilégios contra as medidas opressoras que pudessem ser emanadas pelo governo”.

Nos primeiros cinco anos de existência, o Congresso Nacional teria se tornado um órgão poderoso, “e o governo estava definitivamente influenciado por sua atitude em várias questões”. As “diferenças tribais” foram para alguns um elemento que dificultou o estabelecimento de pontes. Dube vê o ano de 1914 como momento paradigmático para a superação das diferenças entre os povos africanos nativos. Teria havido “uma resposta fenomenal para o apelo dos bantos em contribuir com dinheiro para a comitiva enviada para a Inglaterra como forma de protesto contra o Native Land Act”. Naquele momento, “parecia que não havia xhosa, musutu, zulu ou shangan. Parecia que o tribalismo estreito, que é inimigo da união, havia sido desfeito. Pareceu que o Congresso Nativo havia definitivamente se estabelecido como uma força com a qual o governo poderia ser compelido a considerar”.

“Infelizmente”, lamenta Dube, “a fraqueza bantu de ser incapaz de continuar sustentando um esforço cedo se tornou muito evidente”. A comissão acabou sendo questionada mesmo por aqueles que mal tinham contribuído com as despesas de seus líderes e delegados. “Líderes nativos egoístas, que prometeram apressar a chegada do surgimento da liberdade, enciumaram-se gerando discórdia para o prejuízo tribal e racial”. Assim, “o tempo do progresso foi atrasado e hoje, apesar dos líderes do congresso dizerem que mais de 100 mil almas participam do congresso”, “é preciso que seja aceito” que estas “diferenças tribais” tiveram certa influência. Segundo Dube, “a fraqueza deste e de outros movimentos repousam no fato que não existiram bons líderes suficientes, nem houve aqueles que foram à frente dos Movimentos Nativos”. “O atual presidente” do congresso (que, naquele momento era Josiah Tshangana Gumede), pondera Dube, estaria conseguindo reunir “ao seu redor homens capazes e nós confiamos que o Congresso Nacional pode ainda se tornar um corpo forte”.

O problema é que “nós, bantos, ainda não achamos entre nós mesmos um líder de ampla visão, ou de autoridade moral suficiente para se fazer o ponto central de confiança da maioria do seu povo.” “Nossa fraqueza”, argumenta Dube, “se pauta no fato de que todos querem liderar”. Alguns são “completamente ignorantes dos métodos ocidentais de política e são incapazes de lidar com o Governo no seu próprio território”. Eles “são inclinados a apelar para a natureza guerreira de nosso povo, declarando que eles podem fazer o governo sentar e obrigá-lo a dar os direitos justos aos bantus. Eles destacam as responsabilidades que os próprios bantos devem carregar para conseguir estes direitos”. E, então, Dube aparentemente acaba falando sobre si mesmo: “Líderes que são moderados são prejudicados e

desencorajados pela crítica injusta dos seus companheiros que afirmam que eles são apenas ferramentas dos homens brancos”.

Naquele momento, Dube parece depositar certa esperança numa organização que, segundo ele, teria uma grande quantidade de seguidores ativos, a *Industrial and Commercial Workers Union*²⁷. “Seu objetivo é admirável”, qual seja, “a organização do trabalho nativo para assegurar melhores salários e condições de trabalho”. Não se trataria de “um sindicato no sentido estrito do termo”, incluiria nos seus membros trabalhadores de todos os tipos desde trabalhadores domésticos a trabalhadores das fazendas, não se conformando com as leis dos sindicatos. A organização lidaria “com todos os tipos de queixas dos nativos e não se confina estritamente aos assuntos industriais”. Até então, seu trabalho seria sobretudo no sentido de fazer intervenções entre empregadores e empregados individuais. Mas já teria iniciado suas atividades entre trabalhadores das fazendas, o que estaria causando “uma certa agitação entre os nativos e ressentimento entre os fazendeiros; mas está servindo como um útil propósito de trazer à luz certas condições muito sérias dos nativos trabalhadores de fazenda neste país”.

Dube faz ponderações sobre como deveria se organizar a luta. Para ele, alguns dos líderes estariam usando violência e linguagem abusivas, “às quais não tenderam a fazer o seu trabalho mais efetivo ou fácil”. “É certo simpatizar com eles até certo ponto sabendo das difíceis condições sob as quais o nosso povo banto trabalha”. Contudo, pondera Dube, “acusações excessivas confundem o real problema” e acabam não ajudando na situação.

Dube reconhece que as primeiras organizações políticas nativas sul-africanas não seriam satisfatórias. E atribui isso ao fato de que as “civilizações europeias vieram sobre nós muito rapidamente. Nós não tivemos tempo como povo de nos ajustar às novas ideias, hábitos e costumes. Nós ainda pensamos e nos comportamos tribalmente”. Contudo, “individualmente, aqueles que mais têm contato com os europeus” estariam se elevando gradualmente. “Nossos fracassos e deficiências estão nos ensinando uma lição e nos anos que estão vindo nós estaremos em uma posição bem melhor para ter uma política organizacional”.

De fato, de diferentes modos, Dube parece estar convicto na ideia de evolução humana, individual e coletiva, na marcha contínua da sociedade para o progresso, considerando-se que algumas pessoas estariam mais adiantadas que outras, num vasto processo de emancipação da humanidade.

²⁷ Organização iniciada em 1919 que tinha como principal nome Clements Kadalie, um dos primeiros líderes sindicais sul-africanos. A União teve vida curta, mas foi importante para expressar as aspirações políticas dos africanos nos anos 1920 e sinalizou o surgimento do proletariado negro do país como um opositor potencial da dominação branca e, conseqüentemente, da ordem econômica e política estabelecida.

Dube observa que as conferências governamentais (e naquele ano ocorreria a de Pretoria), da qual participavam líderes e chefes do povo, seriam vistas sob suspeita pela maioria dos nativos. Aqueles líderes seriam vistos pelos nativos como “animais de estimação do governo e não como representantes reais dos interesses dos bantos”. Mesmo esses representantes “não estão satisfeitos, por nenhuma das suas sugestões terem sido postas em prática pelo governo”.

De acordo com Dube, os nativos não estariam progredindo muito no quesito transações comerciais. Alguns teriam lojas no interior, mas não seriam treinados em métodos de negociação de compra e venda, de modo que apenas alguns estariam tendo sucesso. “Mas os restaurantes em Durban onde os nativos têm pequenas lojas e mesas fornecem uma esfera útil para educação desta natureza, alguns estão entendendo de administração, mas eles pecam pela falta de controle de caixa. A maioria não sabe quando está perdendo ou ganhando dinheiro”.



Figura 6 – Dube com alguns estudantes e apoiadores em Ohlange
Fonte: Killie Campbell Africana Library

Dube destaca que “o campo no qual os nativos são muito fortes é como fazendeiros”. Alguns “fizeram progresso excepcional nas suas fazendas”, onde cultivam cana. “Nativos em estado original nunca foram comerciantes e é parcialmente por causa disto que o progresso deles em comércio é lento, mas cuidando de fazendas, mesmo isso sendo feito com métodos primitivos”, trata-se de algo no qual “eles sempre tiveram um grande grau de sucesso”. E conclui: “é minha convicção de que o sucesso na política, indústria e todas as formas de progresso se pautam na educação, num real desenvolvimento de todas as faculdades humanas. Esta é a razão pela qual eu devotei toda minha vida a este trabalho”.

Evidentemente, naquele período, a reivindicação da educação como a única maneira de formar cidadãos e elevar a condição de vida dos indivíduos não era um discurso específico de John Dube na África do Sul. Em Moçambique, por exemplo, João Albasini, “um católico e lídimo representante da pequena burguesia filha da terra”, defendia ideias semelhantes. Inspirando-se na concepção republicana, entendia que “o ensino deveria ser universal e ministrado para todos os cidadãos e, nas colônias, este princípio deveria significar que jamais o ensino poderia ser ‘exclusivo d’um povo, d’uma raça, d’uma nação’”, o que se chocava com os projetos e idéias que orientavam a ação do Estado (ZAMPARONI, 1998, p. 449-454).²⁸

Em 1935, num encontro da Natal Debating Society, Dube fez críticas às políticas governamentais, que foram reproduzidas em *Criticisms of the Native Bills*, de Davidson Don Tengo Jabavu (1885-1959), educador e ativista social sul-africano.

Antes da vinda do homem branco para África, tivemos nossos grandes líderes... que significam tanto para nós quanto Rhodes significa para os europeus. Nós tivemos os nossos conselhos e nosso próprio governo. No entanto, quando ficamos submissos ao homem branco nós fomos tratados pior do que crianças. Nós somos reprimidos, [...] O Governo está tentando substituir o que já foi destruído – o nosso sistema tribal. Nosso sistema tribal foi desorganizado e o poder de nossos chefes foi tirado. Quando mantínhamos nossos homens em reserva vocês nos diziam que éramos negros preguiçosos, mas quando os enviamos como trabalhadores para as cidades, vocês dizem que somos uma ameaça para a indústria... Nós queremos ser representados na Câmara dos Deputados, de preferência pelo nosso próprio povo. (DUBE 1935 Apud JABAVU, 1935)

Em 1942, que tem sido reconhecido como ano de elevada e intensa militância sul-africana (MARKS, 1975; 1977), Dube, então líder dos dezesseis membros do Native Representative Council (NRC), foi pelos seus companheiros escolhido para responder ao discurso de abertura de Deneys Reitz (1882-1944). Bôer que fôra soldado, Reitz escreveu

²⁸ Certamente, personagens como John Dube e João Albasini mereceriam uma análise comparativa.

Commando: a Boer Journal Of The Boer War (1929), no qual relata suas ações na Segunda Guerra Boer (1899-1902). Reitz, em 1492, era Ministro do *Native Affairs* e, em seu discurso, informou que haveria certas coisas fundamentais que ele gostaria de assegurar aos africanos, aquelas já resumidas nos pontos centrais da Carta do Atlântico²⁹ (BALLINGER, 1969, p. 164-166; TATZ, 1962, p. 112).

Dube, assim, respondera:

Você nos lembrou que a Carta sintetiza os pontos cardeais para a reconstrução pós-guerra. Eles são a liberdade do medo, liberdade de desejo, a liberdade da opressão. O que essas palavras significam para nós? A liberdade do medo suplanta o medo de que a nossa terra seja tomada, o medo de que vamos ser transportados para alguma outra parte da África, o medo da perda de nossos direitos de cidadão? A liberdade de querer significa que podemos esperar que nosso povo não vai morrer de fome nesses próximos meses, que os nossos homens obterão um salário digno para si e suas famílias? A liberdade da opressão significa que nenhum homem branco ousará bater em mim ou em minha esposa nua e quebrar meus móveis? Isso significa que as abomináveis leis passadas serão destruídas para sempre? Quer dizer que meu povo deve ser respeitado quando estiver em lugares públicos, nas ferrovias, em escritórios da Comissão de Nativos e em outros lugares? Atualmente existem muitas formas e graus de opressão. Por favor, perdoe-me senhor por pressionar sobre essas coisas fundamentais – esses pontos cardeais. Você não nos disse como os interpretou. Talvez o que eu disse irá mostrar a você e ao governo o modo como interpretamos a Carta.³⁰

Além da prosa, Dube também fez algumas de suas intervenções no campo da ficção e na produção musical. Em 1911, John Dube e sua esposa, Nokutela Dube, publicariam um livro de cânticos intitulado *Amagama Ubantu* (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 músicas eram aparentemente destinadas primeiramente para funcionários e alunos do Instituto Ohlange e, secundariamente, para uma maior divulgação entre os cristãos

²⁹ A Carta do Atlântico (Atlantic Charter), que seria incorporada à Declaração das Nações Unidas de 1942, foi negociada na Conferência do Atlântico pelo primeiro-ministro britânico Winston Churchill e pelo presidente dos Estados Unidos, Franklin Roosevelt, sendo emitida, embora sem a assinatura dos seus propositores, como declaração no dia 14 de Agosto de 1941. Fundamentalmente, a carta estabelece uma visão pós-Segunda Guerra Mundial, apesar dos Estados Unidos ainda não estarem na guerra. Nela, apresentam-se os princípios comuns da política nacional dos países envolvidos, dentre os quais se poderiam destacar: os seus respectivos países não procuram nenhum engrandecimento, nem territorial, nem de outra natureza; não desejam que se realizem modificações territoriais que não estejam de acordo com os desejos livremente expostos pelos povos atingidos; esperam o direito que assiste a todos os povos de escolherem a forma de governo sob a qual querem viver; e desejam que se restitua os direitos soberanos e a independência aos povos que deles foram despojados pela força. Imagem da carta original, em inglês, está disponível em <http://pt.worldwar-two.net/galeria/277/>. Acesso em 20 de julho de 2011.

³⁰ John Dube citado por Shula Marks (1975, p. 166).

convertidos (amakholwa). O conteúdo textual das músicas foi editado por Dube e a música foi organizada por Nokutela. “Eu mesmo produzi os arranjos das palavras, e minha mulher arranjou a música. Estes cantos, se não estamos enganados, são as primeiras músicas seculares dos zulus. Aceitem-os e os popularize” (DUBE, J.; DUBE, N., 1996, p xiii). Segundo David Rycroft (1996), que traduziu o material para o inglês como “A Zulu song book”, é difícil definir se todos os cânticos foram de autoria de John e Nokutela Dube, pois alguns poderiam ser comuns na região, tendo os autores procedido com a compilação do material.

Os missionários cristãos iniciaram seus trabalhos no sudeste da África a partir de aproximadamente início do século XIX: primeiro, entre os xhosa no extremo sudeste, onde a London Missionary Society e a Glasgow Missionary Society foram pioneiras. Uma gráfica foi instalada em 1823 no Lovedale Institution, onde se imprimiram um pequeno livro de ortografia, parte de um catecismo, alguns hinos e o “Pai Nosso” em xhosa. (RYCROFT, 1996, p. viii) Como se sabe, ao longo dos anos, diferentes sociedades missionárias, de várias denominações, e não somente britânicas, mas também de outras partes da Europa e dos Estados Unidos, passaram a estabelecer escolas e estações missionárias no sul africano.

John e Nokutela Dube (1996 [1911], p xii) apresentam duas razões que os teriam levado a produzir *Amagama Abantu*: primeiro, “para ressuscitar a arte da experiência e da criatividade poética entre os nossos compatriotas, e para fazê-los compor”. Segundo, para “levar ao fim o mau hábito que vem se espalhando dentro da comunidade negra, de usar a música de Deus para dançar” devido à ausência de músicas específicas para recreação.

As visões de Dube sobre sua sociedade e seu tempo podem ser observadas nos cânticos por ele compostos. Os cânticos podem ser classificados pelo conteúdo a que se referem. Em primeiro lugar, podem-se destacar os cânticos com referência a relações conjugais, namoro e casamento. De modo geral, através dos cânticos, observam-se padrões e comportamentos morais que deveriam ser seguidos pelos convertidos: valoriza-se a instituição do matrimônio, dando-se “boa sorte ao casal”, desejando-lhe uma “uma boa vida, como Adão e Eva”, mas sem que a mulher caia, como Eva, em tentação; insiste-se em que as meninas devem casar, informando-se qual seria seu “pretendente adequado”, a exemplo de um “um jovem homem robusto”, alguém que tenha uma fazenda ou que seja “elegante, bonito”; avisa-se que “uma menina sem namorado” pode ter que se casar com uma miragem ou com um sapo, e não teria perspectiva de vida social; também se sugere que as mulheres podem retaliar quando o parceiro faz-lhe algo errado, sendo este obrigado a lidar com a tristeza e a distância daquele que é seu “único amor”; valorizam-se as “elegantes” meninas que ouvem contos de

amor; ensina-se que a jovem que foge com um rapaz está fugindo com um “malfeitor”; que a mulher que é rejeitada não deve ouvir as mentiras daqueles que a aconselharam a buscar feitiços e porções mágicas; e que a mulher que se insinua para o homem pode ser a desgraça de seu povo (DUBE, J., DUBE, N., 1996, p. 73; 74-5; 82).

Ela usa um sorriso relaxado quando vê um homem
 [...]
 Ela tem cinco amigos homens
 Ela pisca os olhos quando ela vê um homem
 [...]
 Ela tem cinco amantes
 Ela diz que não há mal nenhum em querer um homem
 [...]
 Ela é um motivo de riso entre os homens
 [...]
 Ela é a desgraça entre o povo (DUBE, J.; DUBE, N., 1996, p. 79)

Além de temas relacionados às questões propriamente conjugais, são também recorrentes conteúdos referentes a questões morais e comportamentais: durante a refeição, evitar-se comer inadequadamente, o que seria um “comportamento grosseiro” de um “comilão” e “beberrão” que precisaria “aprender a ser humano”; dá-se um recado aos “meninos de hoje” que, indisciplinados, não cuidam adequadamente do gado; alerta-se aos meninos de que estão sendo observados e que, portanto, suas travessuras não passarão despercebidas; que malandros, feiticeiros e tolos acabam descobertos e presos; que velhos feiticeiros devem ser pegos e empalados; que bandidos são más pessoas que roubam mercadorias, pertences e outras posses e coisas alheias, devendo ser colocados na cadeia (DUBE, J., DUBE, N., 1996, p. 76-80)

Na produção musical de John e Nokutela Dube, também há expressões de sofrimento, de nostalgia e saudade de casa, e sobre a prática da ordenha do gado.

Referências diretas a ações práticas ou expressões políticas podem ser observadas em “The whole Brown community”.

The Whole Brown Community

1.
 Let me whole Brown Community
 Become one.
 Let me whole Brown Community
 Become one.
 Let me whole Brown Community
 Be of one moulding.
 Like cement.
 We say so to the Sotho, to the Xhosa, to the Shakan,

To the Mozambican, to the Zambezi.

2.

How good it would be if the Whole Black Community
Made themselves become one.

How good it would be if the Whole Black Community
Made themselves become one.

How good it would be if the Whole Black Community
Made themselves of one mould.

Like a brick.

We say so to the Sotho, to the Xhosa, to the Shakan,

To the Mozambican, to the Zambezi.

Também é exortada a busca de educação e a iniciativa.

Inovações

1.

Tire o sono de seu rosto,

Oh, africano

Eis as inovações

Oh, africano

Aqui está a nova iluminação,

Oh, africano

As coisas velhas já passaram

Oh, africano

2.

Desperta do sono,

Oh, africano

O progresso chegou,

Oh, africano

Abandonar seus velhos hábitos,

Oh, africano

Encorajar o progresso,

Oh, africano

3.

Navios inesperadamente apareceram, em toda parte

Trazendo-lhe carga

De nações estrangeiras,

Seus trens atravessam,

As terras por aqui

Semeando as obras,

Desta civilização

4.

Levanta-te e resplandece,

Oh, africano

Aspire a educação

Oh, africano

Limpar as florestas ou a sua terra

Oh, africano

As culturas de plantas novas

Em todos os lugares.

E, finalmente, *A prayer for the children at Ohlange*, uma oração na qual se pedem bênçãos para as crianças do Instituto Ohlange e para o próprio Dube. Pede-se que “o Senhor abençoe a África”, “ouça suas preces”. E, sobretudo, pede-se ajuda a Dube, particularmente quando vai se relacionar com os brancos e quando cruza os mares.

Oh, Senhor. Ajuda Mafukuzela.
 Deixe sua mão ascender
 Ouça suas orações,
 E o abençoe.
 [...]
 Oh, Senhor, abençoa o filho de Dube.
 Como ele vai para os brancos.
 Mesmo quando ele cruza os mares
 Estamos orando por ele. (DUBE, J., DUBE, N., 1996, p. 84)

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*. Este romance, ao que interpreto, pertence ao gênero de trabalho que explora as relações entre destino e caráter. Alguns escritores afro-americanos, a exemplo de Booker Washington em Marcus Garvey, teriam tentado identificar aqueles aspectos do caráter que poderiam contribuir tanto para o autoaprimoramento como para o sucesso coletivo dos negros. Essa parece ser uma das preocupações nos últimos trabalhos de Dube, a exemplo de seu artigo para a Conferência Missionária Geral de 1928, de *Insila ka Shaka* e também *Ukuziphatha Khale*. Desses três trabalhos, *Ukuziphatha Khale*, que significa *Bons Modos*, é o único que não tem tradução para o inglês, permanecendo em zulu.

Em *Insila*, narra-se a história de Jeqe, que chamara a atenção do rei Shaka devido sua bravura em batalha. Como prêmio, Jeqe foi indicado para se tornar o principal servidor do rei. Mas Shaka se tornara um governante tirano, e Jeqe teria que mostrar sua lealdade e sua bravura através da realização de tarefas cruéis, com as quais não concordava. Quando Dingane e seus cúmplices matam Shaka, Jeqe toma seu rumo e se torna um andarilho tendo que enfrentar vários testes de resistência. Ele é acometido por febre e sobrevive somente porque é descoberto por uma mulher que o trata e cura. Ele se apaixona por uma linda garota chamada Zaki. Ela, entretanto, tinha sido prometida a outro. Ao fim, ela se casa com Jeqe, mas seu pretendente antigo jura mata-lo. Ocorre uma briga em que Jeqe é ferido, porém ele é descoberto por alguns herboristas, que o removem para uma ilha e o curam. Ele vive entre os herbalistas por um longo período, aprendendo a arte da medicina. Ao fim, ele se reencontra com Zaki, que o esperava pacientemente, e eles resolvem ir para Suazilândia, onde constituem

família. *Insila* apresenta uma imagem da sociedade africana na qual as pessoas podem viver em paz com seus sábios governantes.

1.3 O itinerário de John Dube

Seria impossível reduzir John Dube a apenas um dos aspectos de sua obra essencialmente plural e múltipla. As razões se encontrariam na própria trajetória de Mafukuzela, como se pôde descrever até aqui. De maneira geral, a relação que Dube estabelece com a sua cultura de origem poderia muito bem ser lida como um processo através do qual ele se apropria de categorias e tem experiências entendidas enquanto universais, do mundo da civilização e do progresso, numa expressão, da modernidade, ao mesmo tempo em que vivencia um longo e duro exercício de compreensão de si, de sua cultura, classe ou região através das próprias categorias e modelos das sociedades dominantes.

Situado numa experiência similar a de outros homens de sua época, nele 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, numa perspectiva em que “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); a reapropriação e, de certa forma, a tentativa de reabilitação que Mafukuzela faz da primeira raramente toma a forma de uma negação da segunda.

É preciso ter-se em conta, no entanto, que essa tentativa de reconciliação parece resultar não da mera curiosidade por um objeto distante, ou mesmo do simples desejo de imposição ou substituição de uma cultura pela outra. O que estaria em jogo também seria a própria percepção que Dube têm de si e a necessidade mesma de encontrar um sentido e um lugar no mundo dentro do conjunto de tensões, deslocamentos e bifurcações que marcam o seu período histórico e a sua própria trajetória. Em outras palavras, seria somente à condição de explorar a fronteira na qual se encontra, o que permitiria defini-lo simultaneamente como mediador e/ou estrangeiro, que Dube poderia atribuir sentido à sua própria existência no conjunto das diversas injunções contraditórias a que se submete. De fato, sua existência não está muito distante das experiências e caminhos percorridos pelos filhos de uma sociedade

dominada, de uma classe ou região submetidas a sociedades dominantes, para encontrar-se ou reencontrar-se (BOURDIEU, 2006, p. 94).

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.

Assim, o percurso de Dube parece ter sido um itinerário nunca inteiramente concluído. Em todo caso, é também por essa mesma condição de deslocamento, de procura por um lugar e de incompletude, que ele pode gozar de um relativo distanciamento capaz de permitir o estranhamento e a comparação que emerge dos seus textos e a longevidade de sua influência. É assim que, pela tentativa de traduzir as regras e costumes de uma cultura à outra, vê-se surgir, ao lado do pastor, diversas outras faces de Dube: o intelectual, o político, o educador, e mesmo o etnógrafo e o historiador. Evidentemente, isso condiciona e influi sobre todo o trabalho posterior de consagração e reinterpretação de que se torna objeto, como será analisado nos capítulos seguintes. A partir de então, Dube se inscreve em diversas tramas produzidas por uma variedade de instituições, celebrações, dispositivos e agentes que se encarregam do trabalho de redefinição ou restauração dos significados do seu legado.

2 DUBE REMEMORADO EM TEMPOS E ESPAÇOS DA ÁFRICA DO SUL SEGREGADA

As interpretações e representações sobre John Dube elaboradas durante o Apartheid (1948-1994), embora diferentes em aspectos específicos, guardam algumas similaridades. Ao que tudo indica, nos anos 1950-1980, a maioria daqueles que tentam reconstituir ou explicar a vida de John Dube estão buscando entender, antes de tudo, as origens daquele regime ou de outros processos sociais, políticos e econômicos característicos da região de Natal. Isso pode ser observado em materiais de natureza diversa, tais como: tributos, homenagens e outros rituais claramente laudatórios, biografias acadêmicas e outras produções apresentadas como formas científicas de apreensão da realidade. Este capítulo e o seguinte se dedicam justamente a refletir sobre esses materiais e sobre as suas lógicas de produção e os significados que veiculam sobre Dube, nação e memória da África do Sul.

Dentro desse conjunto, optou-se por privilegiar aqui alguns desses registros; de maneira mais precisa, três produções acadêmicas. Os dois primeiros são ensaios de caráter biográfico (DAVIS JR., 1975 e, particularmente, MARKS, 1976) e o terceiro, uma biografia efetivamente (MARABLE, 1976). Estes documentos se tornariam seminais e seriam reverberados em diferentes lugares da produção posterior sobre John Dube. Mais tarde, as produções de caráter acadêmico voltadas para sua vida, como Gasa (1999) e Hughes (2011), questionariam algumas das conclusões a que chegaram aqueles autores. Outras interpretações acadêmicas, voltadas para um ou outro aspecto da vida de Dube, tenderiam a repetir os argumentos daquelas produções seminais, e estariam mais interessadas em captar e destacar determinadas de suas ações e discussões.

Esses documentos também têm sido manipulados pelo vasto conjunto de produtores de hagiografias e textos laudatórios sobre Mafukuzela, divulgados na rede mundial de computadores, em sites de associações e instituições governamentais e não governamentais. Isto também se verificaria na apropriação política de Dube por parte do ANC e de projetos intelectuais daqueles ligados aos seus descendentes. O quarto documento aqui mencionado é uma pequena carta encaminhada pelo líder sul-africano negro Isaac Tabata (1948) para Nelson Mandela, em 1948. E, finalmente, descreve-se o *izibongo*³¹ de Dube, realizado em 1970 no cemitério da Ohlange High School, cujos registros estão disponíveis nessa mesma instituição, em Durban.

³¹ Louvor dedicado a uma pessoa já falecida considerada importante entre os zulus.

Embora tenham sido identificadas outras breves informações sobre Dube em livros que tratam, por exemplo, da História de Kwazulu-Natal e de enciclopédias com biografias de africanos, em geral apresentando os feitos de Dube, aqueles foram os documentos considerados mais relevantes, identificados particularmente na Killie Campbell Africana Library e no Alan Paton Centre, nos quais há uma clara tentativa de dar sentido às suas ações e reflexões. A carta de Tabata também está disponível nos registros digitais da South African History Online, espécie de museu digital oficial da história da África do Sul. Além disso, diferentemente do que ocorreria a partir de meados dos anos 1990, e sobretudo dos anos 2000, quando ocorre uma proliferação de trabalhos acadêmicos e artísticos e de eventos políticos, e uma progressiva produção de biografias numa multiplicidade de sites de instituições governamentais e não governamentais, não são muitos os registros disponíveis em arquivos sobre Dube no período em pauta.

Em grande medida, este é um tempo em que Dube é mais comumente manipulado, especialmente na arena pública, pelo esquecimento e pelo silêncio, estes reveladores dos mecanismos da memória coletiva (LE GOFF, 1992, p. 426). De todo modo, é significativo para fins desta análise notar que esses documentos hoje são de acesso público e acabam sendo bastante representativos sobre a maneira como Dube podia ser visto durante o regime do Apartheid.

Cabe ressaltar, ainda, que os efeitos da instalação do regime do Apartheid na África do Sul sobre a interpretação do papel e do legado de John Dube tornam-se ainda mais evidentes quando se compara esses trabalhos com aqueles dos contemporâneos de Mafukuzela, no período imediatamente anterior. Assim, enquanto as imagens formuladas sobre Dube em escritos políticos e acadêmicos a partir dos anos 1950 o descrevem como “fantoche dos brancos”, “promotor da solidariedade racial”, “moderado” ou “conservador”, “fomentador do Apartheid” (mais ou menos fracassado já que teria desejado sem sucesso alcançar concretamente o princípio de que a África deveria pertencer aos africanos), etc., os discursos memorialísticos ou fúnebres que se detiveram sobre Dube convergem para o reconhecimento da sua importância política e social, a celebração de suas qualidades humanas e, inclusive, a atestação de seu destino e trajetória excepcionais. Embora se possam identificar pequenas variações nesse conjunto, o tom dessas produções guarda notável semelhança com o gênero de produção ritualística que caracteriza o *izibongo* de Dube, no qual ele é construído como herói da África.

É justamente com a finalidade de tentar situar melhor as condições de emergência e ruptura do conjunto de escritos políticos e acadêmicos dos anos 1950-80, que se optou, no

texto que segue, por fazer uma pequena digressão para o período imediatamente anterior (contemporâneo à Dube), a fim de mapear e analisar alguns enunciados distintos sobre Mafukuzela. Essas descrições e reflexões, independentemente de sua natureza são interpretadas aqui como “lugares de memória” (NORA, 1993), na medida em que se constituem, do ponto de vista funcional, simbólico e material, em dispositivos concretos de gestão, (re)invenção, consagração ou atualização de imagens, memórias e representações sobre John Dube. Nesse sentido, a opção pela descrição detalhada das primeiras impressões sobre Dube (aquelas produzidas por homens que com eles conviveram no seu próprio tempo) se justifica porque assim se poderá notar como ele próprio e aqueles que o interpretaram, posicionando-o num certo lugar social e histórico em sua própria época, conseguiram, com certo sucesso, impor seus padrões de interpretação para os intérpretes posteriores, acadêmicos ou não.

2.1 John Dube pelos homens de seu tempo

Em seu próprio tempo, John Dube não costumava passar despercebido nem entre os negros nem entre os brancos. Há alguns registros significativos desse período que passariam a ser usados como evidência para reconstituição da vida de Dube, mas também como um padrão interpretativo das formas através das quais Mafukuzela seria decodificado depois de sua morte.

Já nas cartas de recomendação de seu *A talk upon my native land*, disponibilizadas ao final do livro, detalhes da personalidade, do comportamento e da visão de mundo do jovem John Dube são delineados pelos observadores missionários norte-americanos. W. B. Crittenden (1891, p. 34, grifos do autor), que foi professor de Dube no Oberlin College, lembra: “tive a oportunidade de me tornar, não somente bem conhecedor, mas muito ligado a John L. Dube. Fiquei muito impressionado com a sua seriedade nos estudos, e com a aspiração nobre, que parecia permear todo o seu ser”. Ele “é um garoto brilhante, inteligente e, acima de tudo, *cristão* [...] Sua habilidade como palestrante sobre a sua terra natal há muito já foi comprovada”. Para ele, o jovem zulu estaria nos EUA obtendo a “educação necessária para a regeneração de seu povo no continente negro”.

O professor de História da Igreja, do Oberlin Theological Seminary, F. H. Foster (1891, p. 34-5), lembra que “o Sr. John L. Dube é natural de Natal, África do Sul, e o filho do Rev. James Dube, o primeiro ministro nativo da Missão Zulu da American Board of Commissioners for Foreign Mission”. Dube “está neste país com o propósito de assegurar uma

educação com a intenção de retornar e se dedicar ele próprio a trabalhar pelo seu povo”. Foster lembra que seu cunhado, Rev. Ireland, foi missionário na missão de Inanda, tendo conhecido John Dube em sua infância, “e nós o conhecemos pessoalmente em Oberlin desde que ele veio para este país há cerca de três anos”. Ele “provou ser um homem sério, capaz, justo e religioso. Nós esperamos confiantemente que quando ele terminar seus estudos e voltar para sua casa, irá realizar os serviços que serão de grande importância para seu povo e para o mundo”.

Crittenden e Foster produziram suas impressões sobre Dube quando ele estava nos Estados Unidos e num contexto no qual eram dominantes ideias de que o continente africano deveria ser regenerado através da cristianização e pelos próprios negros, concepção cujo principal formulador foi o afro-americano Alexander Crummell.³² Para Crummell, que residiu por 20 anos na Libéria, a raça seria o único conceito norteador para se conceber os destinos de África. Ele enxergava sua África como a pátria da raça negra, e uma vez que ele próprio era negro, entendia que isso lhe daria propriedade e direito de agir dentro dela, falar por ela e arquitetar seu futuro. Crummell foi um dos primeiros a falar como negro na África e seus textos inauguram o discurso do pan-africanismo (APPIAH, 1997)³³.

David Rood (1891, p. 35), que naquele momento era membro da missão zulu há mais de 40 anos, e se dizia “bastante familiarizado com a família de Dube e sua história”, tinha o “prazer em afirmar que John Dube, um homem jovem de cor, é um zulu de Natal, África do Sul”. Lembrava que “ele nasceu e viveu na Estação Missionária Lindley

³² Representado, sobretudo, por Boilat (crioulo de Saint-Louis e clérigo católico, que desejava cristianizar/civilizar a “terra africana bárbara e selvagem” e associava a situação de servidão e corrupção dos africanos à presença do islamismo) e Crummell (que se referia aos povos nativos como seres depravados que deviam ser civilizados pela evangelização), pode-se afirmar que o regeneracionismo africano consiste numa ideologia que imaginava o progresso de África ligado à ascensão dos valores cristãos, e que teve bastante difusão tanto em África como fora desse continente da segunda metade do século XIX ao primeiro terço do XX. Para Crummell, raça consiste em uma população compacta e homogênea de uma única ascendência e linguagem sanguíneas. Nesta perspectiva, África seria um continente formado somente pelo povo negro, que possuiria uma unidade natural. Entendia-se, assim, que os africanos na diáspora compartilhavam um quê dessa ancestralidade. Como negro, Crummell via-se como porta-voz e representante da pátria da raça negra. Para ele, o que uniria o povo negro seria seu destino comum (e não por partilhar as mesmas condições ecológicas, experiências históricas ou ameaças da Europa). Cada raça teria uma tarefa espiritual atribuída por Deus. (HERNANDEZ, 2005, p. 141) O fato é que Alexander Crummell e outros tinham sustentado a necessidade da evangelização dos negros pelos próprios negros, chegando, em alguns momentos, a idealizar a escravidão como o caminho escolhido por Deus para cristianizar os negros, que logo cristianizariam a África. Na perspectiva de Crummell “as raças têm sua individualidade. Essa individualidade está sujeita às leis da vida racial. Essa vida racial tem propensão à integração do sangue e à permanência da essência” (APPIAH, 1997). O pensamento de Crummell gerou debates entre africanos, afro-descendentes e europeus.

³³ Segundo Eduardo Devés-Valdés (2008, p. 57), “um elemento muito importante que caracteriza o continente africano, à diferença de outras regiões periféricas, é a inexistência de um pensamento positivista. Praticamente não existe uma intelectualidade laica que assuma a ideologia da ciência, a técnica e o progresso como tarefas humanas. Tanto no espaço árabe como no sul-saariano, a intelectualidade conduz-se com categorias providencialistas, em que não se distingue a fé privada da ação pública”.

(anteriormente, chamada Inanda) até que veio a este país”. Assim como Foster (1891), Rood também lembra de James Dube, “um dos primeiros convertidos do falecido Rev. Daniel Lindley. E ele, o pai, tendo recebido ensinamentos na escola da missão, foi ordenado pastor da igreja local em Lindley, mas morreu depois de alguns anos de serviço bem-sucedido”. Considera que “John, desejoso de obter mais formação educacional do que ele poderia adquirir na missão, veio para este país há alguns anos atrás, em companhia do Rev. W. C. Wilcox”. Dube “tem frequentado a escola em Oberlin, Ohio. Mas sendo obrigado a se sustentar, teve que buscar meios para continuar a sua educação. Eu o vi no Oberlin. Aqueles familiarizados com ele me deram um parecer excelente em relação a ele. Sua conduta em todos os aspectos foi louvável, e sua posição nas aulas meritória.” David Rood lembra ainda que Dube lhe dera assistência na revisão do Novo Testamento na língua zulu.

Dube também despertara atenção de autoridades brancas de Natal. Em 1906, o governador da região afirmava que ele era “um etíope destacado que precisa ser observado” e, em 1908, F. R. Moor, que era visto como um homem branco raro, já que teria alguma simpatia pelos africanos, via Dube como “um personagem inteiramente excepcional” (MARKS, 1975, p. 164; 170).

Em 1912, John Xavier Merriman (1841-1926), que ocupou diversos cargos administrativos na Colônia do Cabo, sendo seu primeiro-ministro nos anos 1908-10, teve contato com Dube algumas vezes e o descreveu como um “zulu típico, com uma face cruel poderosa. Muito moderado e civilizado, falava inglês extraordinariamente bem...”. Informara ainda que “Dube em conversa me deu uma visão de sentimento nacional, que me lembrou de Gokhale^[34]. Como eles devem nos odiar – não sem razão”. Em outra ocasião, notara que Dube “pode ser um agente valioso se tratado adequadamente, ou uma fonte muito intensa de perigo se não sentir a simpatia de ninguém” (LEWSON, 1969, p. 217-220, 252).

Howard Pim, que fôra persuadido a ajudar financeiramente o Instituto Ohlange e se tornou um administrador em 1924, achou Dube “enigmático”. “Eu devo dizer que ele tinha o temperamento forte e era um grande egoísta; mas o seu efeito sobre mim é curiosamente neutro. Eu não sou nem atraído nem repellido por ele” (MARKS, 1975, p. 164).

Em 1927, quando Dube tinha 52 anos e estava de passagem pelos Estados Unidos, W. C. Wilcox, autor de *The man from an African Jungle*, escrevera um breve artigo que, em grande medida, seria seminal no sentido de inscrever certos modos de interpretação da vida de John Dube. O título do artigo, com tom claramente biográfico, *The story of John Dube*, era

³⁴ Gopal Krishna Gokhale (1866- 1915) foi um dos líderes sociais e políticos durante o Movimento de Independência Indiana contra o Império Britânico.

seguido do subtítulo *The Booker Washington of South Africa*. Anos depois, Hunt Davis (1974-5), Marks (1976) e Maning Marable (1976), e mesmo em dias mais recentes, como em Gasa (1999) e Hughes (2011) e em outros tipos de registro, a influência de Washington sobre Dube se tornaria um ponto de partida central para interpretar os feitos do último. Wilcox destaca alguns detalhes da vida de Dube que também passariam a ser vistos como determinantes para sua trajetória.

Wilcox (1927) conta que no final dos anos 1880 recebera um convite do Rev. H. D. Soodenough, diretor da *Adams Boys' School* na missão zulu-americana, “para realizar algumas reuniões especiais na escola”. Havia ocorrido uma rebelião e uma briga no playground, e uma crise ameaçava se instaurar. Para lidar com os rapazes “de forma mais eficaz, eu pedi que cada um viesse ao meu quarto para uma conversa pessoal. Muitos vieram”, dentre os quais “John Dube, um garoto gordinho de 16 anos”. Dube tinha brigado com um de seus colegas e Wilcox pedira que ele fosse se reconciliar com o colega. “Eu não poderia ter pedido coisa mais difícil para um descendente da combativa raça zulu. Mas ele concordou e saiu. Em poucos minutos ele voltou [...] e disse: ‘Está tudo bem agora’”. Wilcox entende que esse “foi o começo de uma nova vida para quem fez mais pela libertação dos bantos do que qualquer outro nativo da presente geração”. Aqui, observa-se o prenúncio de um padrão interpretativo sobre Dube, que se cristalizaria posteriormente: Dube é visto como membro de um povo guerreiro, portanto, propenso ao enfrentamento, mas que, devido à influência do cristianismo, disciplinara sua natural inclinação combativa optando por estratégias de conciliação no processo de fomentar a liberação dos africanos negros.

Dube, então, teria procurado Wilcox, quando este se preparava para viajar de volta aos Estados Unidos. “Dube me implorou para levá-lo. Eu tive que recusar. ‘Isto custará muito dinheiro’, eu respondi, ‘E eu não o tenho’. “Mas, e se eu pagar minhas próprias despesas, você não vai me levar?’, Dube apelou”. “Eu não sei”, argumentou Wilcox, lembrando que os “missionários não são a favor de levar os seus convertidos para a América. Isto pode os arruinar mais do que lhes fazer bem”. Wilcox foi então procurado pela mãe de Dube que lhe passou as reservas, em ouro, que o pai de Dube havia deixado para sua educação. “Eu acho que pagar para ele ir para a América vai fazer mais por ele do que se for usado aqui. Eu quero que você o leve e seja o seu pai, como foi o pai dele que já está morto; pague a sua ida para a América e o coloque em uma boa escola lá”, teria afirmado a mãe de Dube. Wilcox afirma que não pôde resistir ao apelo: “John, se você for para a América e trabalhar pela sua educação como eu fiz pela minha, isso será bom para você”. Porém, Wilcox avisou que se

Dube estava interessado em ir para os Estados Unidos esperando que tivesse suas despesas pagas ele estaria se arruinando. Dube então prometera trabalhar e Wilcox o levará.

“Quando chegamos à América”, afirma Wilcox, “eu sugeri que ele fosse para Hampton, mas ele tinha decidido que ia para a mesma escola na qual seu pai espiritual tinha sido educado. Então eu o trouxe para Oberlin e lhe dei cinquenta centavos, que foi tudo que sobrou” da ajuda da família. “Eu fiz tudo que podia por você. Agora você tem que fazer por você mesmo”, teria afirmado Wilcox a Dube.

Wilcox reconhece que “o que Dube fez por si próprio é uma luta histórica contra um ‘destino ultrajante’”, pois tivera que trabalhar na estrada até ficar doente, num escritório de impressão, numa barbearia, e como carregador dos Pullman. Dube, posteriormente, passou a trabalhar com Wilcox que divulgava panfletos de *self-help* em igrejas. Dube participaria das diferentes etapas da produção do material, inclusive da impressão.

Dube, então, se propôs a ministrar uma palestra. “Apesar da dúvida quanto à habilidade de um garoto zulu de 17 anos de idade da África Pagã interessar minha congregação de uma cidade culta, eu disse a ele que preparasse sua palestra e me deixasse ver o que poderia fazer”. Então “ele fez, e eu fiquei tão impressionado que eu reservei uma reunião especial da tarde a qual estava lotada com pessoas curiosas da cidade”. Eles “simplesmente ficaram maravilhados em ouvir um garoto negro de 17 anos, falando como um veterano no púlpito. Alguns disseram que eu deveria ter escrito a sua palestra. Mas eu nunca escrevi uma palavra dela”.

Segundo Wilcox, “esse foi o início de grandes coisas para John Dube”, pois teria aberto a porta de possibilidades para a realização de seus projetos e anseios. Uma senhora influente ficou interessada nele, agendando palestras com ele, de modo que “ele foi bem sucedido em levantar uma soma em dinheiro com a qual ele voltou para a África e começou uma escola para pessoas com as mesmas linhas de educação industrial”.

Quando ele voltou para Natal, a administração e seu próprio povo seriam céticos quanto à sua capacidade de levar adiante seus projetos. “Ele tirou pedras com as próprias mãos e carregou o cimento para sua primeira construção”. Ele editou, por 25 anos, o jornal mais popular entre os zulus, foi eleito presidente do ANC, e deixou claro em diferentes ocasiões que “os africanos negros não eram bestas, mas eram homens que deveriam ser tratados como homens”.

Dube, ainda em vida, receberia algumas das mais significativas honrarias possíveis para um homem negro na África do Sul de seu tempo. Em 1936, um telegrama que chegara de Pretória ao escritório do *The Natal Advertiser* teria deixado Dube “o mais feliz dos

zulus na África do Sul”. Nele estava escrito: “Grau honorário de Doutor em Filosofia conferido ao reverendo John Dube, Universidade da África do Sul”. Quando o telegrama foi mostrado para Dube no *Bantu Social Centre*, em Durban, ele e seus amigos “ficaram surpresos e muito felizes”. Ao receber a notícia de que teria ganho o título de PhD., ele teria afirmado que “a honra vem a mim como uma surpresa e uma fonte de grande alegria. Estou realmente satisfeito em saber que meus humildes esforços foram reconhecidos”. Segundo Dube, esse título seria “não apenas uma honra para mim, mas para toda a nação zulu”.

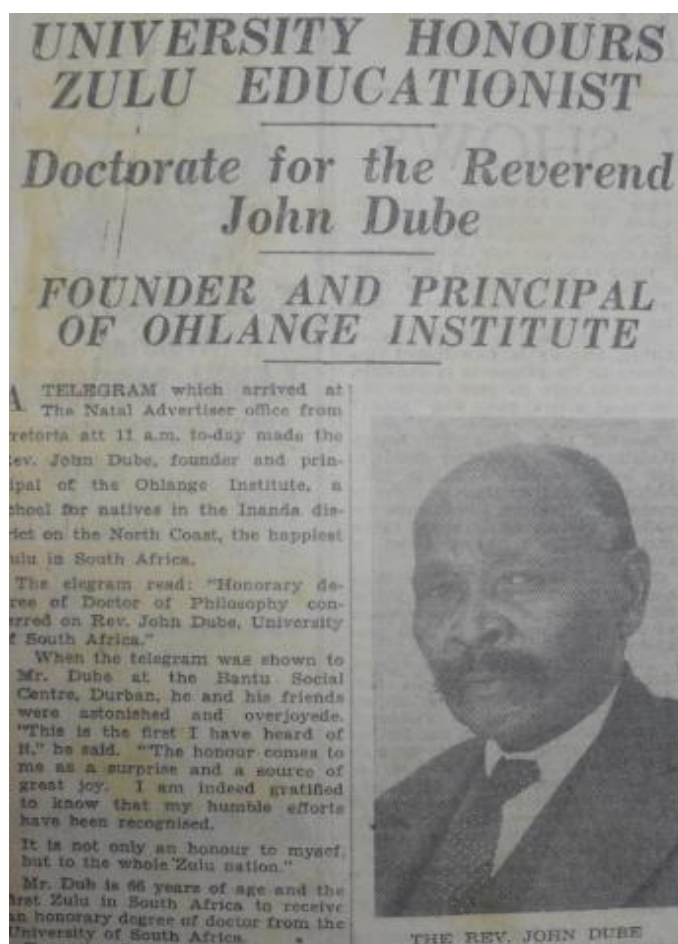


Figura 7 – Universidade premia educador zulu
Fonte: ADVERTISER (1936)

Aos 66 anos de idade, Dube foi o primeiro zulu na África do Sul a receber esse título da University of South Africa, honraria apenas conseguida por dois outros negros: Dr. Rubunasa, um xhosa do Cape, e Dr. Seme, zulu e então presidente do *Bantu National Congress*, que era Doutor em Direito e graduado na University of Columbia.

Os feitos de Dube eram citados no jornal, que acabara criando uma pequena biografia sobre ele: presidente do Natal Native Congress desde sua origem, editor de *Ilanga lase Natal*, fundador do Instituto Ohlange, pioneiro da educação dos nativos na África do Sul

e presidente do ANC, e personagem que liderara uma comitiva para protestar contra o Native Land Act de 1913. Lembra-se que ele era neto do conhecido chefe da “tribo Ngcobo” que fora assassinado quando a “tribo” foi atacada pelo exército de Dingane. “Sua avó com seu pai nas costas, ainda um pequeno bebê, cruzou o Rio Tugela com o restante da tribo e se estabeleceram próximo ao Rio Umgeni”. O primo do avô de Dube, Mqawe, “tomou a direção da tribo, que desde então se moveu para o local Ndwedwe, no distrito de Inanda. Outros membros da tribo estão agora estabelecidos em Umvoti, Mapumulo, Tongaat, Inchanga e Mpendhla.” Lembra-se ainda que Dube foi educado no *Adam’s Mission College*, em Natal, e que quando tinha 18 anos foi para os Estados Unidos e estudou no Oberlin College em Ohio.

Dube teria informado que sua fama se basearia, sobretudo, nos “métodos do Dr. Booker T. Washington, o celebrado educador negro”. Ele acreditaria “não apenas no treinamento da mente, mas no treinamento da mão e do coração”. De fato, em vida, frequentemente se autobiografou ou ofereceu subsídios para tal.

Quando eu voltei para a África do Sul, 30 anos atrás, eu fui ordenado em Inanda e me tornei pastor da Igreja Congregacional de Inanda. Mas logo depois eu fundei a escola, na mesma linha da fundada pelo Dr. Washington em Tuskegee, Alabama, e chamei-a de Ohlange Institute. Eu tive uma grande dificuldade em obter dinheiro para fazer a escola funcionar porque naqueles dias a maioria estava inclinada a ser hostil com a educação dos nativos neste país. Por anos eu não recebi outorga do governo. Eu era visto como um agitador indesejado. Mas meu trabalho provou que eu não tinha nenhum outro motivo além do bem-estar do meu povo. Então eu obtive apoio do Sir Marshal Campbell de Mount Edgcombe e ele foi fundamental em conseguir que Sir Matthew Nathan, governador de Natal, visitasse minha escola e visse o trabalho que eu estava fazendo. Desde então eu recebi a simpatia do povo branco e a outorga do governo.

Dube também teria falado de suas dificuldades:

Eu me defrontei com grandes dificuldades em meu trabalho educacional, porque eu era um pioneiro nos esforços de elevar o meu povo. Eu tive que me intrometer na política e conquistar os direitos do meu povo. Eu iniciei o maior jornal nativo em Natal, *Ilanga lase Natal*. Eu usei minha escola para treinar a mente do meu povo e o jornal treinou a mente de um grupo maior do meu povo. Meus esforços foram recompensados quando eu recebi a Medalha do Jubileu de Prata do Rei George V. Eu posso acrescentar que aqueles membros do conselho de curadores da minha escola que são descendentes de europeus têm sido uma grande ajuda para mim. A honraria conferida a mim é grande e eu regozijo com meu povo.

Nessa mesma direção, Dube é lembrado em 22 de setembro de 1936, no *The Mercury*, jornal matutino de Durban.

Este é um sinal de honra e é a primeira ocasião em que foi conferido a um nativo pela Universidade da África do Sul.

O reverendo Dube, que é filho do chefe que renunciou todos os direitos de chefia para se tornar um ministro cristão, foi educado pelo ministro Adams, Amanzimtoti.

Muitos anos atrás ele foi para a América para estudar medicina, mas depois abandonou essa pretensão inteiramente em detrimento da igreja. Ele, então, retornou para a África do Sul como ministro pela American Mission Board.

Ele foi o primeiro presidente do South African National Native Congress e foi presidente do Natal Native Congress desde a sua instauração.

O Reverendo John Dube é também o fundador do Instituto Ohlange de Phoenix, perto de Durban, a única escola nativa em Natal para educação avançada, a qual é inteiramente controlada pelos nativos.

Ele fundou o conhecido jornal nativo, “Lange Lase Natal”, que o editor é ele próprio.

Por muitos anos ele tomou parte dos problemas que afetavam o bem estar dos nativos e é lembrado com respeito por ambos, europeus e nativos.

[...]

Ele é um forte palestrante em zulu e inglês, e tem escrito muito sobre temas nativos. (THE MERCURY, 1936)

Em comentários sobre John Dube, na ocasião de sua morte em 12 de fevereiro de 1946, A. S. Vil-Nkomo, que fazia parte do mesmo estrato social de Dube, de pessoas cuja educação formal foi adquirida no âmbito da missão cristã americana, afirmou em *Umteli wa-Bantu* (23/2/1946) que Dube era “daqueles que vem uma vez em muitos séculos – Nenhum outro na sua geração fez tanto com tão poucos recursos econômicos. Ele foi cavalheiro, líder, professor, político, patriota e filantropo”. Considerara ainda que “o que Hampton foi para o Dr. Washington e o que o Tuskegee foi para o Negro, Oberlin foi para o Dr. Dube e Ohlange será para a nação zulu”. O professor da University of Natal, University of South Africa e London School of Economics, Edgar Harry Brookes (1897-1979), inglês radicado em Natal, que chegou a ser senador na África do Sul nos anos 1930, elogiara Dube em *Umteteli* (26/2/1946), afirmando que “ele foi um cavalheiro cristão de quem todos de Natal, negros e brancos, deveriam se orgulhar”. (MARKS, 1975, p. 164)

Dois significativos tributos foram feitos a John Dube quando de sua morte, e merecem ser acompanhados. Ambos foram publicados em *Ilanga lase Natal*. O primeiro foi produzido pelo também pastor Gideon M. Sivetye (1946), para quem “a morte do Dr. John Langalibalele Dube retira da nossa convivência um dos maiores filhos da África”. Sivetye lembra a formação educacional de Dube em Natal, sua ida para o Oberlin Colledge, “onde ele pretendia fazer medicina, mas, pensando bem, decidiu trilhar seu caminho como missionário e como educador”. Esta “mudança de ideia carimbou Dube como um grande homem, um patriota, um amante do seu povo”.

Sivetye (1946), que afirma ter selecionado algumas “facetas da vida de Dube [...] sobre as quais nós podemos apenas tocar aqui”, e que seriam “objetos que se encaixam em uma biografia”, reconhece que “um grau e uma carreira em medicina poderiam ter dado a Dube grandes ganhos pessoais e prestígio”. Contudo, “ele certamente decidiu que o que as pessoas precisavam neste estágio de desenvolvimento era de um professor, um missionário, um reformista, um servo – um homem que pudesse estar perto e preocupado com elas, e ser um e com elas”. Essa visão de Dube, seu “senso de idealismo, de serviço e sacrifício”, o teria levado a renunciar a todos os direitos à posição que tinha por direito, qual seja, a de um chefe local, decidindo-se por uma carreira “que pudesse dar a ele mais oportunidades de servir e liderar seu povo”.

Para Sivetye, os contatos com os EUA teriam tido uma grande influência na vida de Dube e no seu trabalho, especialmente porque “a cena americana em matéria de relações raciais é uma réplica da imagem sul-africana”. Isto teria possibilitado a Dube se tornar o Booker T. Washington de seu país, mas com a diferença de que suas atividades teriam sido bem mais amplas que as do afro-americano, pois Dube teria sido educador, político, jornalista, escritor e teria enfrentado condições sociais e econômicas mais difíceis.

Sivetye acaba renunciando um dos argumentos centrais da mais completa biografia sobre Dube, aquela cujas bases são lançadas em 2001 e é, finalmente, publicada, em 2011, por Hughes: 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, 2001, 2011). “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).

Sivetye continua listando os feitos de Dube, como a construção de Ohlange, “uma escola para a África e os africanos”, o fundador do *Ilanga lase Natal*, “que, como é hoje, se tornou um dos principais meios para os africanos se expressarem, uma arma de proeza na batalha para o progresso africano e a liberação”. Por meio do Ohlange e do Ilanga, “Dube falou e serviu toda a África do Sul – e mesmo para públicos além”.

O envolvimento de Dube com organizações, movimentos e comissões (como o ANC) também é lembrado, bem como o fato de que ele atuou como um dos chefes

conciliadores da Zulu Royal House sob o governo do rei Dinuzulu. Lembra também de sua produção literária, seu título de doutor *honoris causa*. “Acima de tudo, ele era um homem cristão, um amigo, um pai amável e companheiro – um típico cavalheiro zulu”. (SIVETYE, 1946)

O poeta zulu Benedict Wallet Vilakazi (1906-1947), então assistente de línguas africanas da University of Witwatersrand, por sua vez, caracteriza Dube como “o maior homem negro da época missionária na África do Sul”. E destaca que “na morte de Dr. John Langalibalele Dube, amplamente conhecido como ‘Mafukuzela’, verdadeiros sul-africanos, sejam brancos ou negros, perderam uma grande figura”. Na interpretação de Vilakazi Dube é interpretado a partir de três lugares centrais: como político, educador (um Washington) e um escritor.

Como político, ele teria sido “a encarnação do espírito dominante da sua era”. Ele teria percebido “uma confusão prolongada envolvendo a miséria da decadência na vida antiga, das raças africanas, nos seus aspectos políticos e culturais”. Ele “se tornou a alma do movimento de unidade nacional na África do Sul, especialmente quando em Bloemfontein, em 1912, ele foi eleito o primeiro presidente geral do African National Congress”. Esse “passo na unidade das raças negras havia sido planejado cuidadosamente e defendido” por Seme e A. Mangena. A “liderança política Dube” se dera “em um momento em que a cooperação entre o branco e o negro na África do Sul era um tabu”, e a aceitação de um “líder negro” extremamente difícil. Portanto, ele estaria irremediavelmente ligado à criação da nação sul-africana, ao processo de unificação dos diferentes grupos étnicos africanos e à tentativa de criação de cooperação entre negros e brancos. Esta interpretação, como sugerida por Vilakazi, morto um ano depois de Dube, seria dominante na África do Sul pós-Apartheid.

A fundação da primeira instituição de ensino instituída em África abaixo do Equador por Dube seria resultado de seu espírito de liderança. “Ohlange é um símbolo racial para defender o desenvolvimento mental independente e a inteligência característica de um povo espezinhado”. Treinando os homens jovens no ensino técnico e escolar, Ohlange teria estimulado o surgimento de muitas das escolas governamentais e missionárias de nível médio. “Dr Dube, sendo chamado de Booker T. Washington africano” recebera o título de doutor *honoris causa* de uma universidade que só o faz para os melhores homens e mulheres, “as próximas gerações ainda vão falar e cantar sobre ‘Mafukuzela’”.

Vilakazi lembra ainda de alguns escritos de Dube como *Insila KaShaka* e a biografia de Shembe. Reconhece, ainda que “existem muitas coisas pelas quais Dube vai ser lembrado”. “Em assuntos sociais, Dube não conhecia barreiras.” Identifica também três

pecados no trabalho de Dube, todos aparentemente fundados na ideia de que Dube observaria os africanos apenas como vítimas: apologia, apelo vestido de pena e a consciência filosófica da proteção africana. “Hoje ele está morto”, afirma Vilakazi, mas “uma coisa eu sei que o fez muito feliz durante seus dias de doença. Foi ver a harmonia racial crescer lentamente entre algumas universidades sul-africanas”. (Para texto original de Vilakazi, ver anexo 3, p. 202)

Assim, pode-se afirmar que Vilakazi deixa Dube pronto para ser apropriado como exemplo histórico de que no nascimento da África do Sul moderna o princípio da harmonia racial seria de algum modo presente, seria potencialmente desejado ainda que por apenas alguns sujeitos. Mas seria preciso esperar os tempos da Raibown Nation para que isto se tornasse um padrão dominante nas formulações sobre a nação sul-africana. Os tempos vindouros, dois anos depois da morte de Dube, um ano depois da morte de Vilakazi, seriam de estabelecimento do Apartheid e de sua concepção de nação, que se fundava na separação entre os diferentes grupos étnicos. Esta concepção foi formulada, ainda nos anos 1940, por um contemporâneo de Dube e de Vilakazi, o sociólogo Geoffrey Cronjé (1907-1992).

2.2 O Apartheid: uma concepção de nação

O Apartheid na África do Sul foi oficialmente instituído em 1948 pelo governo então composto exclusivamente por membros do Partido Nacional. O termo *apartheid*, em afrikkans, uma língua crioulezada que derivou do holandês antigo, significa separação ou segregação e designa a doutrina oficial que orientara a política do governo sul-africano até 1994. O Apartheid não se resumiria à discriminação racial, pois também se referiria a um tipo de discriminação legitimada por um sistema totalitário que englobaria todos os aspectos da vida das pessoas: espacial, jurídico, econômico, social e cultural. A definição dos direitos constitucionais nesse sistema se dá com base nas diferenças raciais; a cor determina, oficialmente, a posição dos cidadãos na hierarquia social.

A concepção dominante de nação no contexto da África do Sul durante o Apartheid foi fundamentada em formulações concebidas nos anos 1930-40 pelo sociólogo Geoffrey Cronjé. Este, visto como “a mente do Apartheid”, teria desenvolvido uma “teoria obsessiva” (COETZEE, 1991), cuja matriz de pensamento eram os Países Baixos e o mundo de origem colonial neerlandesa. Embora existam vários precursores, e suas ideias não fossem propriamente originais, o sociólogo Geoffrey Cronjé sistematizou em seus trabalhos dos anos 1940 as principais linhas do que seria a política de apartheid. As ideias das obras de Cronjé

seriam utilizadas pelo Partido Nacionalista para implantação do Apartheid e como justificativa ideológica para as políticas desse sistema. (ROSA RIBEIRO, 1993; 2002)

Cronjé visava desenvolver um arcabouço ideológico contra o imperialismo e o liberalismo britânicos. “O campo do *apartheid*, tal como desvelado em sua obra, pretende ser uma clareira intensamente iluminada e limpa, em meio a uma situação supostamente caótica”. O apartheid teria que ser “consistente”, ao qual se chegaria através da totalização do sistema, ou seja, “através do emprego, em todo o campo abrangido pelo pensamento, de uma lógica totalizante, que tem como pretensão exilar e destruir toda ambiguidade, toda nuance, toda exceção, toda mediação, criando em seu lugar um espaço sem rincões escuros ou franjas sombrias, sem contradições nem paradoxos”. Numa sociedade marcada por uma associação indistinta toda diferença terminaria por perecer, porque seus contornos não poderiam ser mantidos. A variedade da criação é vista como algo fundado na natureza e na vontade divina, e sofreria um prejuízo irreparável numa situação de mistura. O contato contínuo e a mistura de sangue levaria a uma diluição da diferença étnica e racial, resultando num caos e na falta de ordem (ROSA RIBEIRO, 1993; 2002).

Cronjé via a África do Sul dos anos quarenta em perigo, posto que as raças viviam umas em meio às outras, no mesmo espaço físico, com muitos pontos de contato entre elas. O contato seria “o agente supremo da perda de identidade”. A consequência mais nefasta do contato seria a mistura de sangue (o casamento ou relação sexual interracial). “No seu texto, a mistura de sangue é uma metáfora poderosa para a ‘infiltração’ do diferente dentro de si próprio”. Na África do Sul, a diferença estaria ameaçada. Esse processo poderia ser visto no nível cultural através, por exemplo, da destribalização do banto, o que levaria ao desaparecimento da cultura banto inata. Se isso continuasse, seriam empobrecidas a raça banto e a variedade cultural da humanidade. A perda da própria especificidade seria fatal. O banto destribalizado perderia sua cultura, mas não conseguiria adquirir a cultura europeia, apenas superficialmente. O banto destribalizado torna-se menos que humano, pois não pertence à sua própria cultura nem pode pertencer à cultura europeia. “A perda da identidade aqui leva à perda da própria humanidade de cada um. E é exatamente dessas duas premissas – da naturalização da diferença racial e cultural e do perigo do contato para a manutenção dessa variedade – que surge a proposta de separação (*apartheid*)” (ROSA RIBEIRO, 2002).

De fato, a criminalização do sexo e dos casamentos inter-raciais se constituiriam como pontos-chave para a manutenção da pureza racial e paralelamente “efeito e construtor da ‘rigidez classificatória’”. A gestão da sexualidade a partir de critérios raciais na África do

Sul se torna central para a manutenção do sistema, dos privilégios e da superioridade branca masculina (MOUTINHO, 2004a; 2004b).

Assim, Cronjé conclui que, do ponto de vista mental e corporal, o aparato racial do nativo é de tipo e valor distintos daquele do homem branco. Sugere que esse é o sentido e o significado da variedade racial. Cada raça teria, portanto, uma tarefa e um chamado próprios e distintos a serem realizados de acordo com suas próprias possibilidades. Nessa perspectiva, devido à variedade racial, uma mistura de raças seria artificial e, a separação, natural. Para a boa implementação da segregação, ou apartheid, dever-se-ia dar a todas as raças a oportunidade de se desenvolverem como raça de acordo com suas próprias possibilidades. Toda raça deveria se desenvolver em separado, o que levaria à formação de comunidades étnicas diversas e distintas que conviveriam uma ao lado da outra e não uma em meio à outra (ROSA RIBEIRO, 2002).

Portanto, o apartheid “é um discurso de origem acadêmica que se tornara fundamento de políticas estatais de construção da nação” na África do Sul, “é um discurso originado de um branco, mas trata, em grande medida, do destino de populações não-europeias”. No processo de implementação do Apartheid, os não-brancos, especialmente os africanos, não eram considerados parte da nação sul-africana, que seria fundamentalmente uma nação exclusivamente de brancos (ROSA RIBEIRO, 2002).

O Apartheid se sustenta em um conjunto de normas que foram, pelo menos desde início do século XX, tomando forma de lei. Em 1950, a Lei de Registro da População de 1950 exigia que todos os habitantes da África do Sul fossem encaixados em uma de três categorias raciais: europeia, que em 1960 passou a ser branca, por causa dos descendentes dos holandeses, franceses e alemães e, mais tarde, ingleses que colonizaram o país; mestiça, para pessoas que eram fruto da miscigenação, um grupo complexo com sete subcategorias, uma das quais asiática (também chamada de indiana), que depois se tornou uma quarta categoria; e nativos (mais tarde banto), para a maioria negra, com nove subdivisões baseadas em afiliações étnicas e históricas. “Essa classificação era essencial para garantir a segregação e a supremacia branca, os objetivos explícitos do apartheid, o mais restritivo de todos os sistemas de discriminação racial legalizada da história recente” (STONE, 2008, p. 16-7).

O sistema de classificação racial sul-africano durante o Apartheid parecia ser marcado por certa mobilidade. As pessoas podiam solicitar sua reclassificação, o que ocorria muito frequentemente. Em geral, quem buscava a reclassificação visava passar para uma categoria mais “branca”. Um dos casos mais emblemáticos dos impactos da reclassificação racial é aquele apresentado por Judith Stone (2008), em *Retrato em preto e branco: a história*

verídica de uma família dividida por problemas raciais, que narra a história de uma sul-africana filha de uma família branca, mas que tinha a aparência negra e que, por isso, foi classificada e reclassificada várias vezes.

Na África do Sul, nos anos 1990, 75,3% da população era classificada como negra ou africana, a branca somava 13,5% e a mestiça e asiática, 8,6% e 2,6 % respectivamente (JONGE, 1991). Em 2006, mais de 10 anos depois do fim oficial do Apartheid, a África do Sul tinha 47,4 milhões de cidadãos, sendo que 79% deles eram negros, 9,6% brancos, 8,9% mestiços e 2,5% indianos/asiáticos (STONE, 2008).

É possível questionar Klass de Jonge (1991, p. 11) para quem, quando se tratava de interesses imediatos, políticos ou econômicos, o governo sul-africano “não costumava aplicar sua classificação racista”, de modo que executivos japoneses e diplomatas negros de outros países do continente africano ou dos Estados Unidos foram considerados “brancos honorários” ou então portavam uma cédula de identidade especial. Na verdade, poder-se-ia argumentar que o governo buscava evitar que esses sujeitos fossem objeto de discriminação nos usos dos espaços e no cotidiano da África do Sul, mas eles são claramente classificados de modo racializado, já que são “brancos honorários”.

Diversas leis seriam fundamentais para a manutenção do Apartheid: primeiro, a lei do passe, promulgada em 1950, que limitava a circulação dos cidadãos e que, pelo menos até 1986, obrigava, sob o pena de serem culpados de delito e punidos com multa ou mesmo prisão, somente os negros a carregar seu documento de identidade, chamado de passe; segundo, a lei das áreas de grupo, também promulgada em 1950, e na qual se estabelecia a separação espacial das categorias raciais, tornando-se possível obrigar as pessoas a fixar residência em áreas determinadas, chamadas bairros étnicos; a terceira, de 1953, trata da conservação de diversões separadas que instituía a separação espacial das categorias raciais em praias, transportes, piscinas, bibliotecas, banheiros públicos, cinemas, jardins públicos e ginásios de esportes, e que foi oficialmente revogada em 15 de outubro de 1990.

Além dessas três leis fundamentais, havia muitas outras, que as complementavam: leis proibindo matrimônios e uniões mistas, leis para controlar a força de trabalho negra, leis regulando sindicatos e greves, os bantustões (espaços destinados exclusivamente aos negros), a educação banto, a censura à imprensa e a segurança. Leis racistas que já existiam antes do Apartheid também foram tomadas pelo sistema como a Lei da Terra, que destinava aos brancos a posse de 87% da superfície total do país. Em fevereiro de 1991, o presidente Frederik W. de Klerk aboliu perante o Parlamento as leis de Registro Populacional, Áreas de Grupo e da Terra.

O fato é que “as classificações raciais abriam portas que levavam a existências muito diferentes”. Sob o Apartheid, “a minoria branca da África do Sul – aproximadamente 3,5 milhões de cidadãos em 1966 – controlava a vida de cerca de quinze milhões de outros privados de seus direitos civis e espoliados de seus bens por não serem brancos”. Determinava-se “onde deviam morar e trabalhar, o que podiam comer, com quem podiam se casar, quando e para onde podiam viajar, se recebiam educação e serviço de saúde decentes ou abaixo da crítica e, em síntese, que tempo de vida teriam” (STONE, 2008, p. 17).

Parte significativa dos pesquisadores concorda que, embora o Apartheid, enquanto sistema legal oficial, passasse a existir somente a partir de 1948, suas características sociais e ideológicas encontram-se profundamente enraizadas no desenvolvimento histórico da sociedade sul-africana. Para Judith Stone (2008, p. 17), o “apartheid predominou desde que os colonos brancos assumiram o poder na África do Sul em meados do século XVII, subjugando os habitantes originais”. Assim, a institucionalização do Apartheid em 1948 teria sido “resultado de uma longa sucessão de fatos da conquista e colonização, bem como da importação, para terras africanas, das ideologias essencialistas que acompanharam a formação dos estados europeus e a expansão do imperialismo” (JONGE, 1991, p. 15)

É preciso considerar a crítica elaborada em *The Making of Apartheid*, por Deborah Posel (1991). Para ela, as interpretações sobre o Apartheid são dominadas pelo “mito do grande projeto”. Nessa perspectiva, a vanguarda nacionalista africâner é vista como tendo construído o edifício do Apartheid de acordo com um projeto longo e sistemático, cuja essência havia sido concebida na mente dos líderes do Partido Nacionalista na véspera de sua vitoriosa eleição, em 1948. A noção de um grande plano unificado fundamentalmente deturparia os processos políticos por meio dos quais o Apartheid foi construído, exagerando a extensão da continuidade, do controle e do planejamento desenvolvido em longo prazo, o que resultaria de uma análise limitada do funcionamento do estado. A noção de um “grande plano” suprimiria o interesse no funcionamento interno dos departamentos do estado. Analisando-se o estado por dentro, nota-se que a construção do Apartheid consistiu num projeto forjado através de uma série de esforços dentro e além do estado, que forçaram os arquitetos das políticas estatais a adaptar e revisar muitas de suas estratégias originais. Incertezas, conflitos, fraquezas e desvios, e não apenas continuidades e triunfos do Apartheid foram fundamentais para seu desenvolvimento. Nas vésperas das eleições de 1948, o nacionalismo africâner estava dividido quanto a própria substância do Apartheid. Particularmente nos anos 1950, as políticas do Apartheid eram particularmente uma reação às pressões e prioridades imediatas do momento histórico.

Tem-se sugerido pelo menos quatro períodos para o Apartheid: os anos 1948-61, quando ocorre seu estabelecimento e consolidação propriamente ditos; os anos 1961-76, marcado pela política dos bantustões; os anos 1976-85, caracterizado pela estratégia de Botha que prometia acabar com o sistema e com a resistência negra, mas acabou dando mais poder aos serviços de controle; o período de 1985 a 1989, quando o sistema entra em crise profunda; e, os anos 1990-1994, quando a África do Sul entra em um processo de transição negociada e o Apartheid oficialmente termina.

Em 1961, o ANC e o Partido Comunista Sul-Africano desencadearam os primeiros ataques contra as instalações governamentais. Nelson Mandela, Walter Sisulu, Dennis Goldberg, Govan Mbeki e Ahmed Kathrada, dentre outros, foram presos. O ANC e o Congresso Pan-Africano se organizaram no exílio.

Obviamente, nem todos os defensores do Apartheid eram africanos. O Partido Nacional subiu ao poder em 1948 com uma margem de apenas oito cadeiras parlamentares. “O apartheid nunca teria surgido ou se consolidado sem a cumplicidade dos brancos que não eram africanos, os ingleses – supostamente mais liberais (o grosso desse apoio veio de sul-africanos brancos que falavam inglês)”. E nem todos os africanos aprovaram as políticas do Partido Nacional. “Entre os ativistas antiapartheid estavam heróis como o advogado preso Bram Fischer, Beyers Naudé, um ministro da Igreja Reformada Holandesa [...], e centenas de dissidentes que eram africanos anônimos e que juntaram forças com o Congresso Nacional Africano para combater a discriminação racial” (STONE, 2008, p. 104).

Com os líderes do Congresso Nacional Africano e do Congresso Pan-Africano na prisão ou no exílio, a luta antiapartheid teria se esvaziado por alguns anos. Porém, em 1969, e sobretudo a partir dos anos 1970, nasceu o Movimento da Consciência Negra, de Steve Biko. Esse movimento, mais próximo do Congresso Pan-Africano que do ANC, teria sido influenciado pelo *Black Power* americano e pelos livros de Frantz Fanon. Steve Biko acreditava na viabilidade de uma estratégia de libertação sem violência e decidiu operar dentro dos limites da lei sul-africana. Mas o regime mostrou a impossibilidade dessa alternativa, ao prendê-lo, torturá-lo e assassiná-lo em 12 de setembro de 1977, durante um dos interrogatórios na prisão. A rede organizativa do Movimento de Consciência Negra teria sido esmagada e todos os seus líderes perseguidos (JONGE, 1991, p. 62-63).

Nos anos 1970, quando escrevem ,por exemplo, três dos principais intérpretes de Dube do período, Marks (1975; 1977), Davis Junior (1975) e Marable (1976), o Apartheid estava devidamente estabelecido.³⁵

2.3 De Booker Washigton africano a revolucionário vencido pelo seu tempo e incentivador da solidariedade racial

O foco nas relações de John Dube com os Estados Unidos, particularmente com o cristianismo americano e, especialmente, com Booker Washington, consistiu na porta de entrada da primeira interpretação propriamente acadêmica sobre Dube de que se tem notícia, publicada pelo professor R. Hunt Davis Jr., em 1975, no *Journal of African Studies*.

Davis Jr. (1975)³⁶ destaca o enorme significado de Booker Washington para Dube e outros africanos no começo do século XX. Davis Jr. tenta desvendar o “enigma” John Dube e a consistência de suas ações ao longo dos anos no contexto de sua adoção consciente da “filosofia, estratégia e táticas” de Booker Washington. Ele destaca que Dube ficara muito impressionado e seria profundamente influenciado com o tipo de educação que era oferecida no Adams, na *American Zulu Mission*, que incluía educação acadêmica, agrícola e formação industrial. A ideia de que o trabalho manual e a formação de caráter deveriam ser elementos importantes na educação para tornar o destinatário economicamente autossuficiente também

³⁵ De fato, a implantação do Apartheid teria ocorrido sobretudo nos anos 1948-1961, período marcado pela criação de uma série de leis racistas: o africano que vivesse e morasse numa cidade há mais de 50 anos, mas dela não fosse natural, perderia o direito de ali permanecer por mais de 72 horas, e caso cometesse delito, poderia ser condenado a uma multa de até 100 rands; o africano que há 50 anos morasse e trabalhasse na cidade onde nasceu podia ser considerado “banto supérfluo”, sendo obrigado a abandoná-la se o número de africanos que ali residissem fosse considerado excessivo; nenhum africano residindo legalmente numa cidade teria o direito de trazer sua mulher e filhos para morar com ele, salvo se tivesse uma autorização individual; o africano que nascesse, morasse e trabalhasse numa cidade há cinco anos poderia receber, a qualquer momento, a ordem de abandoná-la e, se ficasse na cidade por mais de três dias depois da ordem, poderia ser culpado de delito pelo Código Penal; a polícia, ao investigar uma suposta violação da Lei das Áreas de Grupo, poderia, sem ordem judicial ou sem aviso prévio, entrar em uma residência e proceder ao interrogatório; por decreto publicado no Diário Oficial, tornava-se proibida a permanência de um africano numa cidade em determinadas horas da noite, sendo que ele poderia circular em outras horas se possuísse permissão assinada por seu empregador; os africanos eram proibidos de participar de qualquer tipo de greve; o Comissariado de Assuntos Bantos poderia cancelar o contrato de emprego de um africano quando considerasse que sua presença em qualquer setor fosse inconveniente; o africano que vivesse numa cidade e ensinasse amigos africanos a ler, sem remuneração, em sua própria casa, seria culpado de delito pelo Código Penal; o africano não tinha direito de receber um amigo africano em sua casa por mais de 72 horas; sem permissão especial, nenhum professor africano poderia proferir conferência num clube branco, nem mesmo a convite; se um negro (africano, asiático, mestiço) se sentasse num banco público destinado ao uso exclusivo dos brancos estaria cometendo delito e deveria ser punido por multa, ou prisão ou chicotadas seguidas de castigos; o homem casado ou solteiro branco ou visto como tal que tentar ter relações sexuais com uma mulher que não for branca é culpado de delito; os casamentos entre brancos e negros ou asiáticos eram considerados ilegais e podiam ser anulados.

³⁶ R. Hunt Davis Jr. atualmente é professor emérito de História e Estudos Africanos da University of Florida. Especialista em história da África do Sul, ele publicaria posteriormente *Mandela, Tambo, and the African National Congress* (1991) e *Apartheid Unravels* (1991). Atualmente, é diretor do University of Florida Center for African Studies.

seria outro elemento que guiara a vida de Dube. Algumas de suas viagens para os Estados Unidos são narradas por Davis Jr. que salienta que, ao retornar de sua segunda viagem, Dube mergulhara nas atividades educacionais, sociais e políticas que estavam em andamento e que visariam melhorar a vida dos africanos.

Embora Dube tenha sido eleito presidente do ANC, Davis Jr. lembra que ele fora afastado por sua aparente aceitação do princípio geral da segregação, embora se opusesse às práticas concretas de *apartheid*. O autor também sugere que uma aceitação de Dube por parte de brancos moderados em Natal resultara de sua defesa da auto-segregação dos africanos, o que teria diminuído sua potencial ameaça para a supremacia dos brancos. Além disso, levanta a hipótese de que o desejo de Dube de formar escolas para negros talvez se relacionasse à sua aproximação do etiopianismo (DAVIS JR., 1975, p. 518), corrente de pensamento característica do século XIX, que buscava independência religiosa e institucional dos negros em relação à tutela branca.

Enfim, procurando entender Dube como produto de fluxos translocais, Davis Jr. (1975) acaba sugerindo que, em sua bagagem de volta dos Estados Unidos, Dube trouxera o educacionismo bookeriano, o que se somou à sua formação cristã. Este duplo conjunto de influências também teria consolidado as atitudes de Dube que, posteriormente, Shula Marks (1976) chamará de ambíguas, a exemplo de sua aceitação aparente do princípio do *apartheid*, e também sua moderação conciliadora adquirida na disciplina cristã metodista, que lhe teria tornado mais dócil no trato social com os brancos.

Ao tocar na memória da vida de John Dube, traduzida como experiência que obstaculizou o surgimento de possíveis solidariedades de classe, pelo incentivo às solidariedades étnicas, e contribuía para a consolidação do Apartheid, Shula Marks (1975) parece ter escrito bastante influenciada pela situação da África do Sul dos anos 1970, quando o Apartheid era vigente. Além disso, Marks é uma das principais expoentes da historiografia revisionista que impactou a África do Sul a partir daquele período.

Num texto exploratório, no qual reconhece que “a figura de John Dube apresentada aqui é incompleta”, intitulado *The Ambiguities of Dependence: John L. Dube of Natal*, publicado em 1975 no *Journal of Southern African Studies*, Marks (1975, p. 162; 165) pretende oferecer “a base para a reconsideração de algumas antíteses e para tentar entender o papel da primeira geração dos líderes do Congresso [ANC], no qual Dube era um exemplo tão proeminente”.

Nascida em 1938 em Cape Town, a então professora de História da África do Institute of Commonwealth Studies e da School of Oriental and African Studies, da

Universidade de Londres, parece não ter dúvidas de que a vida de John Dube “expressa e reflete algumas das complexidades” de uma “história imensamente intrincada”, ainda por ser escrita, e que consistiria na “interação do crescente nível de integração da economia política, o subsistema de Natal e a consciência política africana” (MARKS, 1975, p. 163).

O contexto temporal e espacial dentro do qual a vida de Dube deveria ser situada seria aquele da primeira metade do século XX, sobretudo a partir da revolta Bambatha, ocorrida em 1906, quando os zulus se rebelaram contra os impostos e o domínio britânico em Kwazulu-Natal.

Shula Marks (1975) sugere, então, um contexto histórico-social, para interpretar John Dube, moldura espaço-temporal essa que, em grande medida, poderia servir para situar vidas de outros sujeitos, particularmente aqueles que viveram em Natal entre meados do século XIX e meados do século XX, a exemplo de Pixlei kaSeme, os Msimangs, Georg Champion, J. T. Gumede, Johannes Nkosi, Luthuli e Gatasha Buthelezi. “Da época de Bambatha [...] algumas das mais dramáticas resistências populares acontecidas no século 20 na África do Sul, derivou um dos mais ambíguos modelos de liderança. Em Natal, “as contradições entre teoria e prática, entre expropriação e supressão política dos africanos, de um lado, e a ideologia do desenvolvimento separado, paternalismo e administração, de outro, “provavelmente foram mais ruidosas do que em qualquer outra parte da África do Sul na metade do século 20”. Natal seria uma colônia que “provavelmente experienciou o mais intenso esforço missionário em África” e que “foi também cenário por mais de 100 anos da tentativa mais sofisticada de governar através das ‘autoridades tradicionais’”. De fato, “apesar da unificação das colônias da África do Sul em 1910, as políticas divergentes que definem o quadro de dominação colonial em cada uma delas, e as formas de pensamento delas derivadas, que resultaram da ação dos administradores, colonizadores e missionários nas sociedades locais, não desapareceram da noite para o dia”. Assim, muitos líderes nacionais africanos do século 20 surgiram de Natal, houve também uma forte tendência por parte de muitos destes mesmos líderes de agir do seu próprio modo num contexto político que definia os limites dentro dos quais eles operavam, acumulavam experiência e adquiriam poder (MARKS, 1975, p. 163).

Shula Marks (1975, p. 163) sintetiza, então, “as grandes linhas da vida de Dube”, que seriam posteriormente repetidas em diferentes textos e contextos, a exemplo da biografia de Dube atualmente disponível na South African History Online (SAHO)³⁷.

³⁷ <http://www.sahistory.org.za/>. Acesso em: 15 de agosto de 2011.

Ele nasceu em Natal, em 1871, o filho do reverendo James Dube, um dos primeiros pastores ordenados da Missão Zulu Americana, e foi educado em Inanda e na Escola Teológica Amanzintoti (mais tarde Adams College), antes de acompanhar o missionário W. C. Wilcox para a América em 1887. Lá ele traçou seu caminho através do Oberlin College, sustentando-se através de uma variedade de empregos, e palestras sobre a necessidade de educação industrial em Natal. Depois de um breve período de volta em Natal, ele retornou aos Estados Unidos para formação e para angariar fundos para uma escola industrial zulu nas mesmas linhas do Tuskegee. Em 1901, ele foi capaz de alcançar a sua ambição de adquirir 200 hectares de terra no distrito de Inanda. Em alguns anos, ele havia construído sua escola e tinha cerca de 200 alunos. Ao mesmo tempo, ele fundou o jornal zulu-inglês *Ilanga lase Natal*, e estabeleceu sua reputação política. Depois de visitar a América mais uma vez em busca de fundos para Ohlange, ele estava presente em 1909, na reunião dos adversários africanos do Union Act Project, e em 1912 foi convidado para ser o primeiro presidente do Congresso Nativo da África do Sul. Um forte oponente da Lei de Terras Nativas de 1913, pelo menos em sua aplicação prática e repercussões, ele acompanhou a delegação de 1914 a Londres para protestar contra a lei. Em 1917, porém, ele foi ostensivamente afastado da presidência da organização por causa de uma divergência de opiniões dentro do Congresso sobre o princípio, ao contrário da prática, da segregação. A partir deste momento, virtualmente, para o resto de sua vida, Dube comandou o Congresso Provincial de Natal como uma instituição independente, embora em 1940 o Dr. Xuma tenha tentado seduzi-lo de volta ao batente com algum sucesso. (MARKS, 1975, p. 163-4)

O contexto social, político e econômico construído por Shula Marks se torna tão determinante que sobra pouco espaço para as manobras de John Dube. Uma das dificuldades apresentadas por Marks “para ver John Dube em perspectiva” seria que “sua vida atravessa duas eras”. Ele teria sofrido pelo fato de que nos últimos anos de sua vida suas estratégia e ideologia foram “combatidas pelo tempo”. Dube teria testemunhado “as mudanças dramáticas na conseqüente vida africana em direção à industrialização”, teria visto, ainda jovem, “a destruição da independência zulu e a conversão do Guerreiro Zulu em lacaio e servente europeu, dos homens de tribo e camponeses em despossuídos rurais e assalariados urbanos” (MARKS, 1975, p. 165). “Rejeitando o liberalismo com seu Eurocentrismo, ele ainda assim advogou uma solução da ‘classe média’: as virtudes da economia e da indústria, educação e acumulação do capital”. Contudo, “embora tenha reconhecido a criação de um proletariado urbano e de seu conhecimento, ele não pôde fornecer a liderança que esta nova classe média precisava”, nem ganhar empatia em suas aspirações (MARKS, 1975, p. 165).

Embora pudesse ter posições críticas aos brancos e ao sistema do Apartheid, até o fim da sua vida, a partir do anos 1930,

[...] sua prevenção de violência, talvez a lição aprendida com a rebelião Bambata, seu desejo profundamente enraizado de lei e ordem, que caracterizou a sociedade tradicional zulu e que foi reforçado pela educação

missionária do século XIX, e seu elitismo, todos os quais estiveram presentes desde o início, estavam cada vez mais afastando-o do estado de espírito dos novos líderes, e de seu eleitorado urbano (MARKS, 1975, p. 166).

Para Shula Marks (1975, p. 165-6), “nos primeiros anos do século, e talvez particularmente em Natal, a declaração de Dube sobre a igualdade racial, sua demanda por justiça, e seu esforço por unidade africana, eram revolucionários, no sentido de que desafiavam diretamente a base do poder branco na colônia; isto ele estava mantendo até o fim de sua vida”.

Marks discorda da ideia de que “Dube havia mudado de um radicalismo anterior”. Para ela, o que mudou foi o mundo ao redor dele, tanto que as falas dele a partir dos anos 1930 “eram tão sinceras quanto qualquer coisa que ele se aventurou [a dizer] em seus, supostamente mais radicais, primeiros dias”. Em 1942, “ele não mediu suas palavras” para responder ao ministro Deneys Reitz (MARKS, 1975, p. 166) Uma das opiniões centrais de Shula Marks sobre Dube começa a ganhar forma numa nota de rodapé de seu texto. Marks lembra que na conferência missionária em Joanesburgo, no ano de 1925, John Dube comentara sobre a urbanização e a industrialização da África do Sul argumentando que:

Nativos em estado natural de repente ficaram face a face com a civilização europeia, totalmente despreparados para os males da civilização branca. Porque em seu percurso, inconscientes de suas armadilhas, ficaram mais em contato com as classes mais baixas de europeus do que com as melhores, separados da vida no *kraal* e da vida agrícola e se tornaram vítimas dos piores hábitos brancos que levam para casa e arruinam a sua vida.

Marks também destaca que a “similaridade com o pensamento segregacionista branco liberal contemporâneo – e mesmo com Washington – é fortemente marcada”.

Depois de algumas páginas, Marks lembra que o próprio Dube se retirara da presidência do ANC em 1917 “por sua aparente aceitação do princípio – senão da prática sul-africana contemporânea – da segregação”. Esta seria, para ela, “a mais controversa ação de Dube” (MARKS, 1975, p. 176). E, no início dos anos 1930, “entrou em aliança com o segregacionista Heaton Nicholls, nesta época um porta-voz chave dos ‘assuntos raciais’, um expoente ardente da filosofia do ‘desenvolvimento ao longo de suas próprias linhas’” (MARKS, 1976, p. 178).

Em 1977, enfocando as origens e dinâmicas da segregação na África do Sul, Shula Marks atenta para o fato de que “se o ponto mais alto da política de Heaton Nicholls era restaurar ‘o orgulho da raça banto’ e fazer uso dos talentos desempregados da família real zulu, o outro era a cooptação da pequena burguesia africana de Natal, sob a liderança de John

Dube” (MARKS, 1977, p. 181-2). “Em 1931, através de John Dube, ele solicitou e obteve o consentimento de um número de líderes africanos proeminentes ao esquema intitulado ‘The Land Settlement’ que estabeleceu o princípio da criação de reservas em que os nativos seriam ‘habilitados a atingir um alto grau de produção econômica sob um sistema de auto-governo local’”. Como “reservas seriam compactas e suficientemente grandes para os africanos ‘desenvolverem uma verdadeira vida nacional... tornando-se uma consciência racial’” (MARKS, 1977, p. 182).

De fato, haveria complexas alianças de etnicidade, raça e classe entre africanos e a chamada minoria branca. Seria bem-vindo pelo estado, pela classe média negra e pelos brancos de Natal um contrapeso às possíveis influências mais radicais e a revivescência de organizações étnicas em Natal, como Heaton Nicholls.³⁸

A vida de John Dube passa, então, a ser interpretada a partir de quatro elementos norteadores, quais sejam: educação, igrejas independentes, política e questão de terras.

No contexto educacional, concordando com Hunt Davis Jr. (1976), Marks (1975, p. 167) entende que, “indubitavelmente, a experiência de Dube nos Estados Unidos da América teve uma influência formativa em sua vida e trabalho. As finanças para sua escola vieram, em grande parte, dos Estados Unidos, e de alguns filantropos do norte que financiavam Tuskegee”. “Num tempo em que Washington era considerado o maior negro de sua época e idolatrado pelos sulistas brancos – e de fato sul-africanos brancos – eram claramente boas táticas para Dube proclamar que ele estava seguindo os passos do Mestre”. Além das influências de Washington, dever-se-ia considerar sua formação na American Zulu Mission em Natal. Nos anos 1880, o chefe da escola, o missionário W. G. Goodenough, percebeu que o único modo de conseguir mais ajuda para a missão era satisfazer os objetivos governamentais de promover educação industrial. Em grande medida, as missões introduziram educação técnico-industrial sob a pressão do governo colonial. Portanto, bem antes de encontrar o Instituto Tuskegee, em Dube já havia sido introduzida a noção de educação prática e *self-help* (MARKS, 1975, p. 168).

Em segundo lugar, dever-se-ia destacar as relações de Dube com as chamadas igrejas independentes. Nesse contexto, o Instituto Ohlange é visto como “parte da ‘agitação geral’ na comunidade de Amakolwa naquele século, uma agitação que se expressava ela mesma nas igrejas independentes e nas organizações políticas de tipo ocidental que estavam sendo formadas e que eram rotuladas “Etiopianismo” pela maioria dos brancos hostis”

³⁸ Shula Marks analisaria de modo mais detido as políticas da consciência étnica zulu em *Patriotism, Patriarchy and Purity: Natal and the Politics of Zulu Ethnic Consciousness* (MARKS, 1989).

(MARKS, 1975, p. 170-1). Dube estaria conectado ao “‘movimento etíopiano’ em ambas as suas formas religiosas e políticas”. Fundamentalmente,

Dube aceitou a ideologia missionária e, embora seja frequentemente argumentado que o impacto de missionários sobre a cultura e os sistemas de valores africanos tenha sido superficial na África, para a sua geração a conversão psicológica, senão a colonização psicológica, parece ser quase completa. Suas críticas são feitas a partir da mesma base ideológica – e o mesmo sistema de valor informa suas visões e táticas políticas. (MARKS, 1975, p. 171)

Em terceiro lugar, seria necessário considerar a ação política intensa de John Dube. De início, cabe salientar que o jornal por ele fundado, *Ilanga lase Natal*, não poderia ser comparado ao *Southern Letter* (Tuskegee) ou *Southern Workman* (Hampton), especialmente porque o primeiro, diferentemente do segundo, não seria um jornal que tratasse, em primeiro lugar ou essencialmente, de educação. “Dube usou seu jornal para reforçar a necessidade de unidade africana e representação africana e lançar queixas mais específicas [...]” (MARKS, 1995, p. 174). Embora em Inanga as pessoas sejam encorajadas a buscar sua formação educacional, “esta era parte de uma mensagem mais geral. Longe de ajudá-lo em sua busca por apoio para Ohlange, a postura política de Dube antagonizou muitos dos brancos que podiam tê-lo ajudado, sua imprensa era uma desvantagem distinta”. Apesar de seu “tom moderado, seu jornal era objeto de constante suspeição por parte do governo de Natal” (MARKS, 1975, p. 174).

Dube se envolveu em diversas oposições ao sistema e à política colonial, o que acabou por culminar, em 1912, em seu aceite para presidir SANC. Três anos antes, ele viajara com uma comitiva de africanos para Londres para protestar contra o Act of Union. Além disso, particularmente, nos anos 1910, “ele estava escrevendo e falando tão fortemente quanto emotivamente, como qualquer um dos líderes do Congresso, sobre a política de terra do governo” (MARKS, 1975, p. 175).

Por fim, destaca-se o fato de que Dube, desde os anos 1910, particularmente depois do Land Act de 1913, “tentou resolver a questão da terra, embora não mais com sucesso, em longo prazo, do que qualquer um dos outros líderes africanos, apesar da variedade de suas abordagens” (MARKS, 1975, p. 175). De fato, o problema da terra em Natal seria ainda mais agudo que em outras regiões da África do Sul, de modo que a questão da terra se tornou um tema central para os líderes negros da região.

Shula Marks persegue o que muitos, antes e depois dela, passariam a considerar marcante da vida de John Dube: ambiguidade, contradição. O personagem Dube, apresentado

por Marks (1975, p. 180) seria “essencialmente um retrato complexo e contraditório. Nem penso como acidental, ou simplesmente o resultado de idiosincrasias de um homem”. Ambiguidade essa que se poderia observar em outros líderes africanos de sua geração. No caso de Dube, tal ambiguidade estaria relacionada à forte influência de Booker Washington, cuja complexa personalidade teria a ver com ser negro num Estados Unidos branco, e por ter “aprendido cedo as restrições da dependência”.

Dube, como muitos outros, guardava crenças e valores contraditórios. No entanto, apesar de suas contradições e egocentrismos, ele lutou toda a sua vida pela unidade e libertação final do negro sul-africano – uma unidade e libertação que ele viu que poderia vir através da educação, através do trabalho com brancos simpatizantes, através da adoção dos valores cristãos, e através da organização política no modelo ocidental (MARKS, 1975, p. 180).

Marks também chega à conclusão de que Dube foi encapsulado pelo seu tempo, sendo incapaz de negociar com o radicalismo urbano que emergiu nos anos após a Primeira Guerra Mundial, tendo respondido pela adoção de uma abordagem étnica que acordou com o pensamento segregacionista e serviu para subvalorizar a solidariedade de classe.

Em Shula Marks (1976), coexistem harmonicamente a objetividade da ciência histórica fundamentada em evidências e a eficiência dos instrumentos metodológicos, de um lado, e a clara simpatia pela ideia de luta de classes e a decepção com a instituição do sistema do Apartheid, de outro, num processo através do qual as ações de John Dube passam a ser vistas como prisioneiras e, em última instância, fomentadoras dos eventos históricos que teriam levado à institucionalização formal, em 1948, de um sistema de relações sociais baseado na separação dos grupos por critérios de raça e cor.

Seu breve ensaio se tornaria ele próprio um dos lugares e fontes – provavelmente mais visitados pelos interessados em falar sobre Dube – de reatualização da memória de Mafukuzela. Afinal, embora a história, esta “forma científica da memória coletiva” (LE GOFF, 1992, p. 525), apresentada como crítica, reflexão e distanciamento, pretenda muitas vezes dessacralizar a memória, vista como reconstrução problemática e incompleta do que já existe, repetição religiosa da tradição, acaba se configurando ela própria como um lugar de memória. (NORA, 1993, p. 7; 80)

2.4 Um olhar afro-americano sobre John Dube

Então professor de estudos afro-americanos da Columbia University, que anos mais tarde, em 1993, fundaria o Institute for Research in African-American Studies, William

Manning Marable (1950-2011), em 1976, dedicaria sua tese de doutoramento em História, *African Nationalist: The life of John Langalibalele Dube*, defendida na University of Maryland, para analisar a vida de John Dube.

A interpretação de Manning Marable guarda diversas semelhanças com aquelas de Marks e Davis Jr., e também com aquela do ativista político Bangani Tabata (ver item 2.5). Marks e Davis Jr. costumavam ler os textos um do outro, e embora Marks tenha publicado seu artigo antes de Davis Jr., este escrevera primeiro a sua versão que foi lida ainda no prelo por Marks, e que servira para a construção de sua argumentação. Marable, por seu turno, parece não ter tido contato com nenhum daqueles dois. A interpretação de Marable consiste na mais ácida interpretação acadêmica sobre a vida de John Dube durante o Apartheid.

O fato é que, apesar das diferenças, parece haver certo padrão nas representações sobre John Dube naquele momento, quando o sistema do Apartheid, ainda que continuamente questionado, mantinha bases sólidas. Ao olhar para a história de John Dube se torna irresistível para os autores, responsabilizarem, direta ou indiretamente, ele e outros membros de seu grupo social, pelos eventos que se seguiriam, particularmente, o estabelecimento do Apartheid. Nas interpretações ou tentativas de reconstituição da vida de John Dube nos anos 1970, parece dominar certa ideia de que a África do Sul poderia ter seguido outro rumo, mas que isto não ocorreu porque as opções de figuras significativas da história desse país, fossem brancos ou negros, acabaram fomentando a instituição de um sistema de relações sociais baseado na segregação racial.

De fato, parece haver uma relação direta entre o imaginário nacional e as práticas sociais dominantes na África do Sul dos tempos do Apartheid e as interpretações sobre os agentes que, como John Dube, estiveram diretamente envolvidos em fenômenos que teriam antecedido a instituição oficial desse evento. Em última instância, pode-se dizer que as visões levantadas sobre John Dube nesse período estão elas próprias profundamente estruturadas numa visão de nação segregada e racista. Há um permanente e agudo tom de perda, derrota, insatisfação e tragédia nessas visões sobre Dube.

Em Marable (1976), as opções e ações de Dube acabaram colocando-o não em rota de colisão, mas praticamente o fazendo caminhar de mãos dadas com o Apartheid. Inicialmente, Marable reconhece, como outros intérpretes, os feitos e a importância de Dube para história do continente africano. “Como fundador da primeira escola na África do Sul baseada nas teorias educacionais americanas sob direção africana, Dube foi pioneiro da moderna educação negra em sua colônia”. Dube “era um líder político de Kholwa, ou educada

classe média africana emergente em Natal, e ele se tornou a figura negra mais influente da África do Sul durante a Primeira Guerra Mundial”.

Para Marable, a vida de Dube e da cultura e sociedade na qual ele alcançou a maturidade “ajuda a explicar as trágicas e cruéis relações raciais que estão no centro da vida moderna sul-africana”. Na prática, Marable parece estar menos interessado em entender John Dube em seu próprio tempo e sociedade do que em, através de uma leitura da vida de Dube, entender a tragédia social que seria a África do Sul naqueles anos 1970. Marable busca John Dube naquilo que ele supostamente explicaria sobre a África do Sul contemporânea. Segundo Marable (1976), foram as especificidades da sociedade e cultura de Natal que criaram a violência e a desordem social características das relações entre brancos e negros na colônia. Do estabelecimento da influência britânica em Natal, em 1835, à queda da monarquia zulu, em 1879, a minoria branca de Natal teria estabelecido a tradição do racismo colonial e elaborado os códigos segregacionistas. “Os europeus introduziram uma nova economia e instituições políticas que deslocaram a sociedade civil africana e forçaram os negros de Natal a uma posição de completa subserviência”.

A liderança tradicional zulu

era incapaz de fazer uma transição para a sociedade moderna e, a despeito de seus protestos, notavelmente a Rebelião Bambata de 1906, deixou de fornecer orientação e controle para a maioria dos agricultores africanos, trabalhadores urbanos e tribalistas. Dentro deste vácuo social, John Dube e a elite kholwa, aqueles negros educados em escolas missionárias em toda a colônia, exigiram uma oportunidade de assumir esses papéis de liderança para a população africano não-cristã. Suas organizações sociais, tais como Sociedade Funamalungelo e o Congresso Nativo de Natal e seu jornal desafiou a frágil, mas sempre confiante elite colonial britânica por respeitabilidade. Sem uma base econômica e uma ideologia política suficientemente progressista, o Kholwa, como a monarquia tradicional zulu, não foi capaz de deter a hegemonia do classe agrícola e do comerciante branco e a ascensão popular do racismo branco em toda Natal e todo o sul da África. (MARABLE, 1976)

Os americanos teriam “provisto John Dube com uma ideologia progressista para levar a Kholwa de um estado pré-industrial à cultura burguesa”. Missionários congregacionais americanos “sob os auspícios da American Board of Comissions para missões estrangeiras, produziram um jovem negro que acreditava em uma ética do trabalho calvinista e no treinamento industrial para os africanos”.

As viagens de Dube para os Estados Unidos em 1887-1892 e 1896-1899 estabeleceram a razão racional para seu pensamento educacional e político para o resto da sua vida adulta. Viajando através do cinturão negro do sul, estudando em Oberlin College e falando no Instituto Tuskegee e Instituto

Hampton, Dube aprendeu o desenvolvimento bem sucedido da sociedade civil negra americana apenas uma geração após terem sido removidos da escravidão. Booker T. Washington, o líder educador e político afro-americano na virada do século, o munuiu com a crença firme na “filosofia Tuskegee” – *self help* racial e nacionalismo econômico. Financeiramente o Comitê Americano, um pequeno grupo de pastores brancos, homens de negócios e professores, doaram milhares de dolares por um período de 30 anos para Dube inaugurar o modelo escolar do Instituto Tuskegee na África, sob sua direção. Devotado ao ‘fardo do homem branco’, eles concordaram em cooperar com o homem a quem respeitavam, mas não confiavam em estender o ideal de educação progressista, comercial e industrial para negros de toda a diáspora africana. De filantropistas como Anson Phelps Stokes a Emaroy June Smith, esposa de um milionário de Chicago, os americanos apoiaram os esforços educacionais e religiosos de Dube e indiretamente influenciaram a direção do crescimento cultural e econômico de Kholwa em Natal. Dube assumiu muitos dos seus pensamentos políticos e econômicos, e o racismo inconsciente dos americanos e apoio a segregação tinham tido um impacto crítico sobre suas importantes decisões dentro da sociedade colonial. (MARABLE, 1976)

Politicamente, Dube teria expressado as tensões e contradições de seu próprio grupo social. Como ativista político, teria sentido as frustrações agudas de seu povo e tentado ativamente fomentar, para os africanos, oportunidades sociais dentro do sistema colonial. Dube acreditaria na África para os africanos. “No entanto, ao longo de sua carreira um sentido profundamente conservador da política caracterizou todas as suas ações”. Ele acreditaria que a iniciativa privada e a acumulação da propriedade seriam os ingredientes vitais para o desenvolvimento africano. Ele teria se oposto aos sindicatos e aos militantes, e aos protestos não violentos de Gandhi e aos “Northern radicals” como seu primo Pixley ka Isaka Sema no SANC. Ele também teria se oposto ao South African Natives Land Act de 1913 “não sobre os motivos que garantiram sanção oficial à segregação das raças, mas porque limitava severamente a capacidade do Kholwa em possuir propriedade”.

Dube teria trabalhado com a Anti-Slavery Society e com a Aborigines Protection Society para conseguir recursos financeiros a fim de manter sua escola, e ainda “concordava com limitações racistas e diretrizes que os filantropos e educadores britânicos definiram para o Ohlange” (MARABLE, 1976). Dube seria um conservador em seus hábitos políticos e pessoais, devotadamente religioso e contrário a mudanças violentas. Estaria apenas preocupado em encontrar caminhos para o progresso social e econômico da elite africana da qual fazia parte. Em suma, “John Dube era uma criação do sistema colonial britânico e do pensamento americano”. Suas atividades econômicas e políticas estavam enraizadas em tradições e práticas ocidentais. “*Seu fracasso, e o fracasso de sua sociedade Kholwa, em apreciar o caráter corrupto da segregação e em se opor ao racismo branco em todos os*

níveis, ajudou a trazer o sistema de relações raciais da África do Sul chamado apartheid” (MARABLE, 1976, grifo meu).

As táticas de Dube encorajariam “o crescimento do racismo branco. Dube rejeitou as táticas de confronto *satyagraha* de seu vizinho indiano Mohandas K. Gandhi, e encorajou os negros a aceitarem a segregação. Suas políticas de ‘segregação’ e fé na iniciativa privada promoveram o estabelecimento do estado apartheid”. “*A história pessoal de Dube é, de modo geral, a história de uma derrota do espírito humano. As maiores metas que Dube e seus amigos políticos perseguiram e as táticas de curto alcance da pequena classe média negra de Natal ajudaram a criar o regime anti-humano no sul da África*” (MARABLE, 1976, p. iii, grifo meu).

A visão de Marable sobre Dube parece ser profundamente determinada pela sua visão do próprio processo histórico no qual Dube viveu. “Sensível à segregação racial, ainda oposto à violência e à agitação social, Dube representou uma cultura em transição entre a sociedade tradicional, pré-industrial e o colonialismo” (MARABLE, 1976, p. 3).

Enfim, para Marable, “a carreira de Dube terminou como um resultado da contradição inerente à filosofia da acomodação”. Ele teria obtido sucesso em criar uma escola que promovia educação para um número relativamente pequeno de africanos enquanto subrepresentava as amplas aspirações políticas e sociais da massa de africanos. “Dube neutralizou a oposição dos brancos de Natal aos programas negros de *self help* através de seus apelos retóricos ao preconceito e elitismo” (MARABLE, 1976, p. 361).

Embora a partir de Ohlange tenha sido criado um talentoso grupo de jovens africanos educados, que estariam prontos para assumir as posições políticas e econômicas de liderança na sociedade colonial, “a própria plataforma política de Dube minava seriamente as possibilidades de uma economia birracial mais democrática e adicionava a frustração dos jovens negros que ele havia educado”. “O próprio nacionalismo de Dube e sua impaciência com os sinais de progressiva mudança dentro da sociedade de Natal estavam em oposição a sua postura pública de acomodação e compromisso ideológico” (MARABLE, 1976, p. 361).

Em outros termos, poder-se-ia dizer que “Dube se tornou o símbolo de líder africano paciente, obediente à lei nos anos de 1930. Para os brancos, Dube se tornou o símbolo da paciência, fiel conservador africano.” (MARABLE, 1976, p. 361). Como conclui, a geração de John Dube teve “o treinamento missionário, a criatividade intelectual, um entusiasmo a realizar a grande tarefa de fazer uma sociedade economicamente avançada mais humana e responsável”. “*Por causa de sua aceitação da segregação, o princípio básico do apartheid, eles nunca puderam alcançar o que finalmente desejavam acima de tudo - o*

reconhecimento de seus plenos direitos civis como seres humanos” (MARABLE, 1976, p. 367, grifo meu).

2.5 De fantoche dos brancos a herói da África do Sul

Em carta endereçada a Nelson Mandela, em junho de 1948, o líder radical Isaac Bangani Tabata (1906-1990), fundador do Non-European Unity Movement, apresentara sua visão sobre como deveria ser a organização da luta pela liberdade na África do Sul, fazendo um breve histórico sobre esse processo, do qual participara Dube.

Primeiro, Tabata (1948) afirma que “não apoia a ideia de organizar as pessoas para a causa da organização.” Pergunta, então: “a qual propósito esta ou aquela organização servem?” A importância central residiria no “programa e princípios da organização”. Portanto, “não é a boa vontade subjetiva dos líderes que importa, mas a função e objetivo da organização, que efeito ela tem sobre a sociedade”. De um lado, Tabata “pode não ter nenhuma desavença com qualquer organização que é construída com o propósito de lutar pela liberdade”. De outro lado, apresenta-se “totalmente contrário a qualquer organização cuja política é colaborar com o Governo e desunir a população. E este é o cerne da questão”.

Para Tabata (1948), “se os povos africanos tinham progredido de 1935 como uma unidade, eles poderiam agora ter alcançado um estágio por meio do qual a sua perspectiva geral, a sua propaganda e sua agitação, suas energias e seus recursos manuais os teriam colocado em uma posição de desafiar a existência do Herrenvolk^[39]. Teria sido “para acabar com isto que o Herrenvolk fez o seu melhor para semear a confusão entre os povos africanos”. Para tanto, primeiro se tentou esmagar “a ideia de ‘All-African Convention’” no seu nascimento. Seria “comparativamente fácil para os governantes ter sucesso, pelo menos em parte, pois a ideia ainda não havia se tornado parte integrante do pensamento das pessoas”. E, então, “eles encontraram um fantoche disposto na pessoa do falecido Dr. Dube, naquele tempo, o Sr. Dube, o diretor de uma escola secundária em Natal”. John Dube “foi o primeiro a romper com Convenção, e com ele foi praticamente toda a Natal. A imprensa branca o aclamava como um grande estadista, um moderado, um político prático e, de fato, um epítome de todas as virtudes”. Os brancos “o coroaram com um halo de grandeza e conferiram um doutorado a ele. Foi como Dr. Dube que ele

³⁹ Herrenvolk é uma palavra de origem germânica, que significa “raça superior”. Tratar-se-ia de um conceito ideológico nazista, no qual pessoas de origem nórdica (raça ariana) se autorrepresentariam como a “raça pura”.

os zulus de volta ao tribalismo, onde eles ainda continuam estagnados hoje” (TABATA, 1948, grifo meu).

Contrário à chamada educação banto, que longe de libertar estagnaria os negros num estado de barbarismo (TABATA, 1960; RASSOOL, 2008), Tabata continua afirmando que “isso foi uma jogada brilhante por parte dos opressores. Vendo as recompensas e honras amontoadas sobre Dube, [alguns] seguiram seu exemplo. Mas ainda assim essas pessoas não poderiam esmagar a All-African Convention, pelo mero fato de romper e pedir que os outros sigam seu exemplo [...]” (TABATA, 1948).

Aqui, como em Marable, Davis Jr. e Marks, o que se destaca é o caráter conciliador e moderado de Dube que o leva a alianças com brancos, o que enfraqueceria seu potencial revolucionário. Além disso, a defesa da educação para negros, defendida por Dube como uma necessidade para que esses pudessem concorrer em pé de igualdade com os brancos, acabaria o aproximando dos princípios gerais da segregação. É como se, ao final, fosse possível conciliar Dube e Cronjé.

Mas há outros lugares sociais a partir dos quais Dube é resgatado na África do Sul do Apartheid. Como se a memória fosse se perdendo e a necessidade de contê-la fosse eclodindo. De fato, como bem lembra Jelin (2002, p. 9), os tempos atuais são marcados pela obsessão pelo passado e, portanto, vivemos em uma era de colecionadores. No espaço público, os arquivos crescem, as festas de comemoração se multiplicam, as demandas de placas recordatórias e monumentos são permanentes. Os meios massivos de comunicação estruturam e organizam essa presença do passado em todos os âmbitos da vida contemporânea.

Fato é que, pouco mais de dez anos depois da morte de Dube, o Ohlange Institute instituiu a “Mafukuzela Week”, dentro da qual passariam a ser realizadas algumas homenagens a aquele personagem. Em 5 de outubro de 1974, um sábado, S. D. Ngcobo, então diretor da Ohlange High School, gravou o poeta e cantor Mbutho recitando o izibongo de John Dube no cemitério daquela escola. Mbutho teria recitado o izibongo de Mafukuzela pela primeira vez em 1974 na sepultura de Dube durante um memorial em sua homenagem. O izibongo de Dube nunca foi publicado, mas está disponível na biblioteca da Ohlange High

School. A gravação está registrada por escrito no original zulu, mas não gravada em mídia sonora. Em 1992, E. V. Nzama traduziu para o inglês esse izibongo, do qual havia participado quando criança, e o qual analisaria em sua dissertação de mestrado em Orality Literacy Studies, na Faculty of Arts, Interdisciplinary Studies Programme, da University of Natal, em Durban.

Izibongo refere-se a louvores entoados em honra de uma pessoa, trata-se de um gênero de louvor poético, de poesia oral, comum entre os zulus, uma espécie de poesia ou louvor com características metafóricas, laudatórias, elogiosas e no qual se narram feitos históricos de uma pessoa que já morreu, sobretudo reis e aqueles que são heroificados. Imbongi é a pessoa especializada em proferir o izibongo (NZAMA, 1992).

Em fevereiro de 1992, Nzama perguntou se Mbutho, poeta “hábil em usar suas faculdades inventivas para transformar fatos em poesia”, seria capaz de recitar o mesmo izibongo de 1974 para fins de seu estudo. Mbutho aceitou e a segunda apresentação e gravação ocorreu ao redor da sepultura de Dube. Os estudantes do Ohlange, professores e familiares de Dube estavam presentes durante a apresentação.

Se há uma antípoda das visões sobre Dube anteriormente expostas esta consiste nas formas como Mbutho o apresenta no seu izibongo. Neste, Dube é inscrito fundamentalmente como um herói da África. O seu izibongo, produzido por Mbutho em 1974 e 1992, pode ser visto como a antítese de *African Nationalist: The life of John Langalibalele Dube*, de Marable (1976).

O objetivo de Nzana (1992, p. 11) foi analisar, sobretudo, as questões literárias e poéticas do izibongo e as habilidades e características do imbongi. Observou que a audiência aprovou e se envolveu em vários momentos de execução dos louvores por Mbutho, aplaudindo-o vivamente, principalmente quando ele narrava os feitos religiosos, políticos e sociais de John Dube.

A partir da análise da composição de Mbutho do izibongo de Dube, Nzana salienta que ele é um poeta que trabalha com a tradição zulu estabelecida, e que produz izibongo para diversos líderes africanos do passado, sobretudo chefes do povo qadi, como Dube, Silwane, Dabeka e Mqhawe, e ainda reis zulus como Shaka, Dingane e Senzangakhona. Mbutho seria um imbongi moderno do século 20, mesclando em sua composição elementos internos e externos às tradições zulus. Contudo, argumenta Nzana (1992, p. 71), embora Mbutho tenha composto e executado o izibongo de Dube durante tempos modernos, quando a maioria das pessoas zulus já está alfabetizada, haveria fortes evidências de que o izibongo de Dube foi composto desde a perspectiva da tradição oral.

Na sociedade sul-africana, ainda hoje, “a palavra tem um poder misterioso, pois palavras criam coisas”. E, de fato, “uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chave, isto é, a tradição oral”. A tradição pode ser definida, de fato, como “um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra. [...] Isso, pelo menos, é o que prevalece na maioria das civilizações africanas” (VANSINA, 2010, p. 139-140). Um izibongo retomaria a importância da palavra como algo socialmente representativo na cultura e tradição sul-africanas.

É importante considerar que E. V. Nzama apresentara sua dissertação de mestrado em 1992. Este trabalho consiste num elemento privilegiado para a análise das diferentes formas pelas quais os múltiplos setores da sociedade africana inscrevem e situam Dube. Em primeiro lugar, pode-se destacar a imagem de Dube apresentada no seu izibongo produzido por Mbutho. Em segundo lugar, Nzama também apresenta, ao final de sua dissertação, uma breve síntese da biografia de John Dube com base em Shula Marks (1975) e, especialmente, em William Marable (1976). Essas duas visões de Dube, embora guardem similaridades, particularmente no que concerne à descrição dos feitos de Dube, são bem diversas e mesmo antagônicas nos sentidos que desejariam imprimir para definir Mafukuzela. Evidentemente, Mbuto não é historiador, como Marks e Marable não são poetas. Porém, cabe lembrar que qualquer sujeito é aproximado de um historiador pela experiência da releitura, que é apenas um exemplo da dificuldade, senão da impossibilidade, de reviver o passado (HALBWACHS, 2006).

Sob certo aspecto, o izibongo de Dube poderia ser interpretado como uma etapa próxima àquela do trabalho da própria memória em si, o que ocorre cada vez que uma memória está relativamente constituída, quando ela efetua um trabalho de manutenção, de coerência, de unidade, de continuidade, da organização (POLLAK, 1992, p. 7).

O izibongo de Dube é constituído por 485 versos, oferece uma rememoração das ações políticas e religiosas, das qualidades pessoais, e também a avaliação de Dube por seus companheiros. Os eventos são narrados cronologicamente, do nascimento à morte de Dube. O izibongo começa com algumas lamentações acerca de sua morte. Inicialmente, indica-se que a morte de Dube retirou do meio do povo um dos maiores filhos da África. Mostram-se as dificuldades que ele teve durante sua vida até sua morte. Apresenta-se Dube como um homem que superou significativos obstáculos, trabalhado nos bons e maus momentos pela grandeza do continente africano.

Destaca-se que suas atividades políticas se estenderam para diversos lugares, como a Suazilândia, Lesoto, Rodésia e outras partes de África, e que Dube percebera que nenhum povo podia confiar inteiramente em meios de comunicação que não são controlados e produzidos por aqueles que fazem parte dele, por isso fundou *Ilanga lase Natal* em 1900, para assim apresentar suas aspirações, esperanças e pontos de vista. Afirma-se que *Ilanga lase Natal* se tornou um dos meios de comunicação mais importantes para a expressão africana, uma arma poderosa na batalha pelo progresso e libertação de África.

Considera-se ainda que todos os africanos, dos mais importantes aos mais humildes, rurais e urbanos, zulus e não zulus, falariam com respeito e gratidão de Dube. Lembra-se que a Organização Nacional Africana deu-lhe um lugar de honra devido a tudo o que fez, e que mesmo os seus inimigos e opositores, as autoridades governamentais, muitas vezes buscavam o seu conselho e cooperação nas questões africanas.

Pontua-se que Dube se tornara um símbolo nacional de tudo o que é grande, duradouro, bom e progressivo e, como educador, teria percebido que o estado das massas deve ser elevado. Para tanto, construíra uma escola na qual africanos aprendiam e ensinavam uns aos outros. Pondera-se que Dube enfatizou a necessidade de educação industrial e acabou aparecendo para alguns como apoiador da visão de que o negro só estaria preparado para um papel que envolvesse o uso de suas mãos, em vez de sua mente. Salienta-se que Dube era um homem muito religioso, e que realizara mais feitos do que Booker Washington.

Lembra-se que as atividades políticas e educacionais de Dube tiveram impacto na Rebelião Bambatha, que ele era um amigo próximo do Reverendo Shembe, e que Ohlange formara estudantes de vários grupos étnicos. Desse modo, teria Dube construído uma escola para toda a África.

Destacando-se certos acontecimentos, personagens e lugares – estes elementos constituintes da memória (POLLAK, 1992), certamente nem sempre conhecidos direta ou indiretamente pelos que presenciavam o ritual, os versos do izibongo de Dube são enfáticos quanto às lamúrias de se ter perdido tão grande nome da nação sul-africana e sobre a importância e prestígio de Dube em todos os cantos da nação. Estes elementos se fazem presentes durante todos os versos, mas aparecem já de início, demarcando o tom do ritual:

Lamentamos por ter nos deixado Mafukuzela [...]
 Espaço entre galhos de árvores para atrair raios do sol
 Raios solares que iluminaram toda a África
 Raios solares que brilharam e perseguiram a escuridão
 Mesmo em lugares escondidos de KwaZulu and Bhodwe [Natal]
 Mesmo em lugares escondidos da Suazilândia de KwaNgwane

Mesmo em lugares escondidos da Basutolândia de Moshoeshoe
 Mesmo em lugares escondidos da Pondoland of Fanku
 Mesmo em lugares escondidos da Xhosaland of Histsha
 Mesmo em lugares escondidos da Mzilikasi do Mashobane
 Choramos por ter nos deixado Mafukuzela
 [...]
 Nós lamentamos que você nos deixou como um homem entre os homens
 Nós choramos e somos consolados pelo texto da igreja [...]

O reconhecimento sobre a produção escrita de Dube através do seu jornal aparece em fragmentos do izibongo e parecem se traduzir em belas obras desse personagem. Aqui, exalta-se a importância da ancestralidade e do contato com ela através da palavra:

Em nosso luto ouvimos os meninos
 gritando dizendo
 Sim: o *Ilanga lase Natal*:
 O jornal zulu
 Esses meninos estavam gritando suas obras
 [...] obras muito bonitas
 [...]
 Não vamos interromper o costume da comunicação com os antepassados
 Para que os nossos chefes e heróis subam quando nós os agitarmos para
 fazerem isso
 Oh: levante-se e mexa-se; ancestral da África
 [...]
 Levantem-se! Mexam-se! Editores de Ilanga
 Dirijo-me a você Ngazana Luthuli e R R R Dhlomo
 O mundo ainda está admirado com o seu talento
 Vocês são os editores do Ilanga

Evidentemente, o izibongo está conectado ao presente quando olha para o passado. Não à toa Luthuli e Dhlomo, ambos então em plena atividade, são alertados para que se empenhem. Na prática, para que mantenham vivo Ilanga, legado de Dube. Tomado como um dos maiores heróis da nação, Dube é constantemente atualizado nos mesmos versos que destacam suas ações e relações como um homem de vida pública e que, sobretudo, não fugira do combate e lutara até o fim pelos filhos de sua nação.

Estamos chorando estamos chorando Mafukusela por você ter nos deixado
 Você iluminador do povo da África
 Seus filhos enlutam você porque você que é o pai deles
 Lamentamos por você porque você é o pai da África
 Se no Parlamento do novo mundo
 Este é um porta-voz
 Gostaríamos de entender
 E conhecer bem [...] nós temos um embaixador
 Que é iluminado

Pai da África
 Mestre da África

Construtor da África de hoje
Herói dos heróis

Lamentamos por você Makufuzela
E nós que sentamos ao redor do fogo
Que você fez no *Ilanga lase Natal*
Você fez e lutou suas guerras
Antagonistas ciumentos embora tivessem feito,
O fogo até que eles aplaudiram você
Suas guerras pelo caminho
Não são suas, elas são da África como um todo
No momento em que você se foi, morrendo
Seus inimigos tinham percebido
Que eles deviam ceder
Suas obras são bonitas, louváveis e brilhantes
Que é porque nós lamentamos você
[...]
Salve salve Mafukuzela que é como o céu
Descanse em paz
Descanse herói dos heróis
Você alcançou por si mesmo a vida eterna
Para morrer a morte eterna
Morrer por Ohlange, morrer pela África

Sobre os seus feitos no âmbito educacional aparecem louvores. Tais feitos educacionais seriam lembrados no izibongo como parte de sua obra como missionário evangelizador, civilizador e libertador do povo sul-africano.

A escola da nação que você deixou
Você constrói em Inanda em Ohlange
Continuará a ser um tesouro bonito
[...]
O mundo continua surpreso por seu apoio honesto para Mafukuzela
Vocês Sothos e Xhosas, vocês sentiram o calor de Ohlange?
Eu testemunho sobre Gugushes, os campeões entre os Moshoeshoe
De Sotho
Eu testemunho sobre Tsihlela e Rahadi entre aqueles de Moshoeshoe
Que ensinaram com muita dedicação aqui no Ohlange
Os estudantes de vários grupos étnicos os quais eu não consigo contar
Eles deixaram seus pares virem participar aqui no Ohlange
Os professores de língua Xhosa que destacaram o padrão da
Educação aqui no Ohlange
Nós dizemos a eles o Dr. Bhokwe e outros, Ohlange respeita você
Ohlange outrora deu frutos em quase toda a África
No fluxo de conhecimento e educação

Novos edifícios foram construídos em todas as áreas de missões
O nível da educação dos africanos melhorou muito e Mafukuzela
Estaria feliz hoje com essa conquista e diria, “finalmente”
Imediatamente ele introduziu comércios, como carpetes, costura,
Conserto de sapato, datilografia e contabilidade

Quem libertou o povo da opressão da ignorância?

Adeus Mafukuzela
 Reverendo Dr. John Dube
 Você lutou o bom combate
 Você realizou o seu trabalho
 Tudo isso dizemos chorando, derramando lágrimas
 Permitam-me que as pessoas chorem e lamentem
 Luto em nome da nação Qadi
 Permitam-me as pessoas chorarem em voz alta
 Chorar em nome da escola de Ohlange
 Não é que o patriarca Dube e construtor dos Qadis
 Foi um herói e campeão do rei Shaka
 Ele morreu nas mãos do rei Shana
 O nome permaneceu, manteve-se com a nação Qadi
 De fato, os Qadis em toda a história do Kwazulu
 De tempos antigos, ainda hoje é assim
 Eles são o terceiro na multidão das nações
 Que estão sob o reino e governo de kwazulus
 Não é que Mqhawe das aves do Dube
 Estabeleceu a nação Qadi deste lado do Tugela
 Até o encontro com os brancos
 O encontro com a educação

Como é possível observar, o fragmento acima reconstrói as origens de Dube e de seu povo e, em linhas finais, reafirma o argumento do próprio John Dube, segundo o qual o progresso educacional e a civilização dos zulus estariam no encontro com os brancos.

Não é assim que Makufuzela que é como o céu
 Tinha sangue Qadi fluindo em suas veias [?]
 Ele se tornou um herói e fomentador da educação e civilização
 É que quando Makufuzela alcançou na educação
 Ele alcançou o reino para a honra dos Qadis

[...]

Ele pretendia abrir os olhos dos zulus e dos brancos
 De modo que estas duas nações podem respeitar-se mutuamente
 Na educação e civilização
 Não é que Ohlange de todas as suas contemporâneas, escolas
 E instituições de ensino superior
 É o único que foi estabelecido por um nativo
 Um Qadi nascido e criado
 Um zulu puro

Um dos trechos do izibongo une desígnios divinos, religião, educação e produção intelectual de Dube como elementos estreitamente complementares em sua história de vida. Além disso, como ocorrerá no documentário *Oberlin-Inanda*, de Chérif Keita, a ser analisado no próximo capítulo, pede-se ajuda para a manutenção da escola fundada por Dube.

Não é que Mafukuzela que é como o céu era um
 Ordenado mesmo na religião [?]
 Então, porque Ohlange está órfã?

Sacerdotes porque vocês não pregam sobre Ohlange?
 [...]

Pessoas aprenderam, por que você não prega sobre Ohlange?
 Pessoas ricas, porque vocês não podem construir Ohlange?
 Não é verdade que Mafukuzela que é como o céu
 Era um especialista também na escrita de livros
 Então porque Ohlange está órfã?
 Não é verdade que Mafukuzela que é como o céu
 É o único que estabeleceu o jornal ilanga?
 Então porque Ohlange está órfão?
 Jornalistas por que vocês não escrevem sobre Ohlange?
 Locutor de radio porque você não fala sobre Ohlange?

Também aparecem as relações do intelectual sul-africano com políticos e outros expoentes da África do Sul:

Professor quando você tomará o seu lugar no Ohlange?
 Não é que a primeira organização política
 Foi estabelecida por Mafukuzela e por Dr. Seme e Msimango?
 Senadores do governo de Kwazulu
 Por que vocês não cuidam de Ohlange?
 Vamos parabenizar Mafukuzela
 Ele que estabeleceu a si mesmo uma tarefa difícil
 Ele morreu sem mudança de seu juramento
 Ele mostrou honestidade de liderança não encontrada entre muitos
 Coletando dinheiro de pessoas prometendo construir uma
 Escola a partir deles
 Na verdade você construiu Ohlange
 É o orgulho e a medalha da honestidade de um líder negro
 Mafukuzela

Nas lutas e batalhas travadas por Dube o Inkatha também aparece:

E os homens jovens que lutaram na guerra de Bambatha
 [...]

Mafukuzela que é como o céu apoia o rei
 Salomão de Dinuzulu
 Para estabelecer e inaugurar o kwazulu Inkatha⁴⁰
 Os tempos eram difíceis
 Mas você não perdeu a esperança
 Hoje ainda é assim
 Nós também não perderemos a esperança

Certamente não haveria momento mais interessante para proceder com um izibongo para Dube senão no centenário de sua morte:

Mafukuzela que é como o céu
 Você morreu quando tinha setenta e cinco anos
 Mesmo Ohlange completou setenta e cinco anos

⁴⁰ Jonh Dube também ajudara a fundar o Inkatha Freedom Party (IFP)

Ontem celebramos você e o Jubileu de Diamante de Ohlange
 Gerações celebrarão cem anos para você, um centenário
 O país inteiro agora o vê
 Eles disseram que era uma estrela enquanto que era
 Ainda é Langalibalele⁴¹

John Dube morto é um lamento para seus pares, mas em seu izibongo ele também é evocado como sinônimo de luta, sabedoria e respeito. Evidencia-se também a sua luta ao longo da vida por igualdade e unidade entre os sul-africanos por meio de seus princípios religiosos:

Respeitosamente
 Respeitando o ancestral e o túmulo de Mafukuzela
 [...]
 Participar em suas associações de unidade,
 Até que chegue ao fim
 A segregação nos domínios da igreja
 Deve ter sido conquistada de uma vez por queda
 Do Satanás
 [...]
 Não são todas as pessoas que possuem alta qualificação
 Que contribuem proveitosamente
 Somente aqueles que têm sorte
 Para descobrirem-se conhecerem seus talentos
 Que contribuem proveitosamente

A alta qualificação que John Dube tanto incentivara foi também reconhecida no texto do izibongo e, ao mesmo tempo, contestava-se a fundação de qualquer universidade nos arredores que não fosse nas dependências onde hoje se situa Ohlange:

Ouvimos dizer que uma universidade para a formação africana
 Para trabalhadores da tecnologia será construída em Umlazi
 mas, com o devido respeito, que seja construída em Ohlange
 Porque é em Ohlange onde a educação
 Profissional começou primeiro
 [...]
 Ohlange é um orgulho da nação africana
 Tudo o que é sagrado para nação africana é Ohlange
 Algo é iminente e veremos os resultados
 Aquelas palavras foram ditas pelo príncipe Mshiyeni de Dinizulu
 Quando ele e Mafukuzela foram premiados com medalhas

Dube aparece como a pedra de toque para as ações que desenvolveriam a África. Os resultados iminentes das mudanças viriam com o reconhecimento de seu papel e, ainda que morto, ele seria a glória e a salvação de seu povo:

⁴¹ Na tradução para o inglês, Langalibalele significa *Sunshine*, portanto, luz do sol, brilho do sol, alegria, felicidade, dentre outros.

Não culpamos o criador por privar-nos de você
 Mas lembraremos do seu reino tranquilo
 Não temos dúvida, você é um ancestral bom para todo o povo
 Vamos agradecer sua vida curta
 Não vamos culpar a morte que vem de forma tão abrupta
 Porque através de você, devemos ganhar a vida eterna
 Que nos permitirá ver o fim da natureza

E nos momentos finais do izibongo comenta-se a respeito do futuro da educação através da escola de Ohlanege, nas seguintes expressões:

Salve! [...] Vossa Alteza
 É assim que o Ngonyama (leão) iniciou os recursos financeiros para
 construir Ohlange
 “O king Goodwill Zwelithini Ohlange Development Found”
 Este recurso será válido a partir de 1975
 Ele crescerá como o rei cresce
 Ele crescerá com a nação zulu
 Vossa Alteza
 Vossa Alteza
 Salve a ti.

Certamente, esta deve ser interpretada como uma memória do grupo social ou mais precisamente dos sujeitos, e seus familiares, que tenham sido mais próximos de Dube. Afinal, apesar de os próprios indivíduos lembrarem, no sentido literal do termo, quem detém o que é memorável são os grupos sociais. Desse modo, os indivíduos acabam se identificando com os acontecimentos públicos relevantes para o seu grupo. O sujeito lembra porque a situação presente o faz lembrar. Longe de significar reviver, lembrar implica refazer, reconstruir, repensar com imagens e ideias hodiernas as experiências do passado. A lembrança seria, portanto, uma imagem construída pelos materiais que estão atualmente à disposição do sujeito, e a linguagem seria o instrumento socializador da memória, cujo caráter é pessoal, familiar, grupal e social. (HALBWACHS, 2006)

É significativo observar que esse izibongo de Dube, realizado durante o Apartheid, para além da reificação de Dube como herói e mito, se apropria e instaura uma espécie de memória social que pensa a África do Sul em termos de busca da liberdade, dos grandes nomes do continente africano, da grandeza de África, das esperanças, do progresso, do diálogo com a ancestralidade e etc. O izibongo de Dube não é construído sob a retórica do sofrimento, como seriam as recordações estimuladas em tempos mais recentes pela TRC, que estimularia a memória da vitimação na qual a população negra não se constituiria como sujeito e agente da história (GROSSMAN, 2000). Para além do argumento freudiano acerca do caráter ferido da memória cujos mecanismos complexos tendem a recalcar os

traumatismos sofridos e as lembranças muito dolorosas, é possível sugerir que as formas de se apropriar do passado eram diversas naquele momento de forte segregação.

Antes restrita a espaços mais privados, como sua família, sua escola e seu grupo social, essa imagem de Dube e de seus feitos, como delineada em seu izibongo por Mbutho, será dominante nas formas de apreender John Dube na chamada *Rainbow Nation* do pós-Apartheid. Capítulo de uma “memória subterrânea” (POLLAK, 1989; 1992), já que seu conteúdo é predominantemente contrário, chegando mesmo a se defrontar com a concepção oficial de nação na África do Sul do Apartheid, a representação de Dube, como vista em seu izibongo, passará a ser uma das linhas de um novo tecido de nação, a nação arco-íris.

3 JOHN DUBE EM TEMPOS E ESPAÇOS DA NAÇÃO ARCO-ÍRIS

No dia 27 de abril de 1994, nas primeiras eleições gerais da história da África do Sul democrática, Nelson Mandela votara no Instituto Ohlange, distrito de Inanda, em Durban. Escolheu também, no mesmo instituto, o túmulo de John Dube para fazer seu primeiro pronunciamento de agradecimento pela vitória, afirmando: “Senhor Presidente, eu vim para dizer que a África do Sul está livre hoje”. Nas palavras de Langa Dube (neto de Dube), “o presidente Mandela tinha vindo para se conectar com o espírito do meu avô para que ele pudesse ter a força e a sabedoria necessária para liderar o país” (OBERLIN-INANDA... 2006).

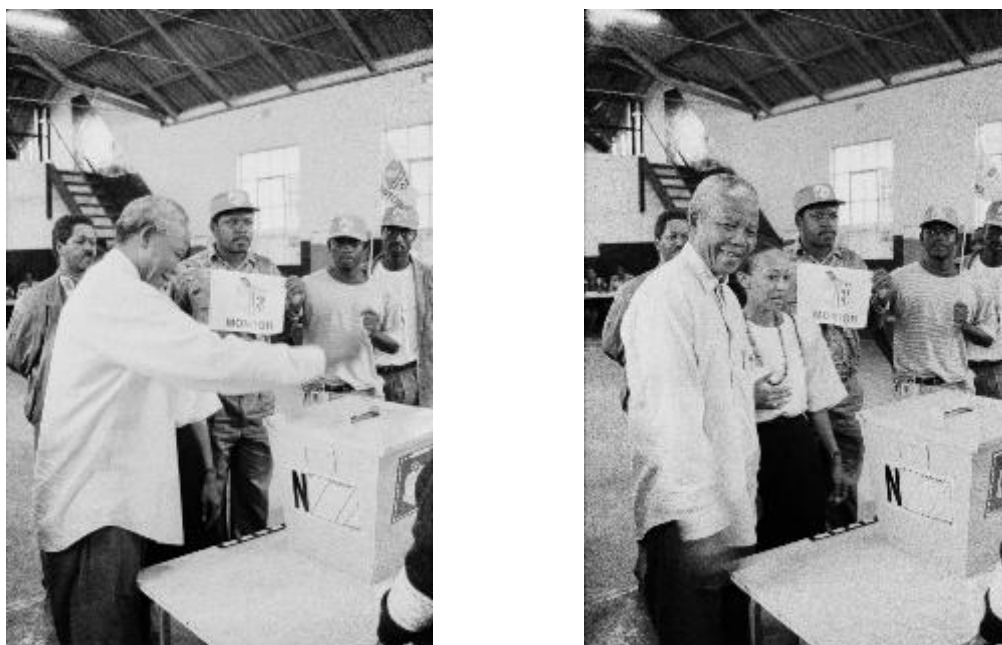


Figura 8: Mandela, no Instituto Ohlange, votando pela primeira vez

Fonte: <http://www.nelsonmandela.org/news/entry/pictures-of-nelson-mandelas-first-democratic-vote>⁴²

Esse ato de Mandela, o maior ícone da *Rainbow Nation*, seja porque constitui um de seus símbolos centrais seja porque é seu principal idealizador,⁴³ é comumente lembrado nas diferentes formas através das quais John Dube é imaginado, analisado e inscrito. É notório o fato de que, geralmente, essa informação não é seguida de comentários ou interpretações. Ela é simplesmente posta, apresentada, como se fizesse parte da ordem natural e esclarecida

⁴² As fotos foram feitas por Lucas Dollimore, então estudante da Curtin University, Austrália que, como fotógrafo freelance, cobriu a campanha eleitoral e viajou com a imprensa mundial para Inanda, tirando fotos de Mandela depositando seu voto naquelas eleições de 1994. Em 2011, ele doou algumas das fotos para o Nelson Mandela Centre of Memory. Disponível em <http://www.nelsonmandela.org/news/entry/pictures-of-nelson-mandelas-first-democratic-vote>. Acesso em 10 de dezembro de 2011.

⁴³ Há uma variedade de produções sobre a formação, a invenção, a construção ou a fabricação do homem e do mito Mandela. Para uma crítica a uma das construções de Mandela como mito e salvador da África do Sul, ver Diala (2005).

do mundo. Isto não seria estranho, afinal, “o mito é ele próprio esclarecimento”, de modo que “do mesmo modo que os mitos já levam a cabo o esclarecimento, assim também o esclarecimento fica cada vez mais enredado, a cada passo que dá, na mitologia” (ADORNO, HORKHEIMER, 1997, p. 26).

Dois anos depois daquelas eleições, foi estabelecida a nova Constituição da África do Sul, cujo preâmbulo consagra que:

Nós, o povo da África do Sul,
 Reconhecemos as injustiças do nosso passado;
 Honramos aqueles que sofreram por justiça e liberdade em nossa terra;
 Respeitamos aqueles que trabalharam para construir e desenvolver o nosso país; e
 Acreditamos que a África do Sul pertence a todos os que nela vivem, unidos na nossa diversidade.
 Nós, portanto, através de nossos representantes eleitos livremente, adotamos esta Constituição como lei suprema da República de forma a –
 Curar as divisões do passado e estabelecer uma sociedade baseada em valores democráticos, justiça social e direitos humanos fundamentais;
 Estabelecer as bases de uma sociedade aberta e democrática na qual o governo se baseia na vontade do povo e de cada cidadão igualmente protegido por lei;
 Melhorar a qualidade de vida de todos os cidadãos e libertar o potencial de cada pessoa; e
 Construir uma África do Sul democrática e unida capaz de tomar o seu lugar de direito como um estado soberano na família das nações.
 (ÁFRICA DO SUL, 1996)

Com a Constituição, inicia-se uma tentativa de realizar uma inflexão nas formas de conceber a nação sul-africana do ponto de vista legal e formal. Além da Constituição, contribuiriam para isso diversos acordos internacionais, a exemplo da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, de 1989, a Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento, realizada no Cairo em 1994, a 4ª Conferência Mundial da Mulher, realizada em Pequim em 1995, a Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, ocorrida na África do Sul, em 2001. Destaque-se ainda a criação de instituições de proteção dos direitos, como a Comissão de Direitos Humanos, a Comissão de Igualdade de Gênero, e a Comissão de Verdade e Reconciliação.

Não é foco deste capítulo analisar o processo de instituição da democracia na África do Sul, fenômeno que, não só nesse país, mas no continente em geral, tem sido marcado por vicissitudes, havendo descontinuidades, de um lado, no processo por meio do qual as instituições políticas, em particular as hegemônicas, permitem o desenvolvimento de espaços do exercício da democracia e de vivência democrática, e, de outro lado, no

movimento de interiorização por parte dos atores da cena política de um *habitus* democrático (FURTADO, 1998). Nessa perspectiva, não se objetiva apontar até que ponto as leis e normas da *Rainbow Nation* de fato se aplicariam à concretude da vida na África do Sul, um processo marcado por tentativas de regulação e reparação, de acesso à justiça, mas também pela produção de novas hierarquias, conflitos, formas de poder, ressentimentos e ambiguidades (MOUTINHO et al., 2010). O que se pretende é analisar alguns usos e abusos de John Dube na chamada *Rainbow Nation*, dando-se particular atenção para os discursos e imagens disponíveis em algumas biografias e outras interpretações de cunho acadêmico, bem como documentários e cerimônias oficiais. Situam-se, portanto, diferentes modos de ver e inscrever, de rememorar e instituir Mafukuzela num quadro amplo e complexo, marcado pela proliferação das mídias digitais, no contexto do processo de redemocratização em curso na África do Sul.

Os modos, processos e mecanismos através dos quais a África do Sul vem se construindo como Nação Arco-Íris têm sido objeto de interesse de diversos estudos. A África do Sul tem estado, de fato, no foco de discussões internacionais, envolvendo não somente acadêmicos, artistas e políticos, como também o público leigo.

No pós-Apartheid diversas têm sido as tentativas de se reconstruir tanto social e econômica quanto cultural e simbolicamente a nação. Para tanto, surgem novas realidades, a exemplo da paradigmática TRC, cujas audiências iniciais se deram em 1996, e cujo objetivo seria corrigir os desequilíbrios e as injustiças impostos pelo Apartheid. Os debates sobre reconciliação e verdade na África do Sul pós-apartheid “podem ser compreendidos como resultado de um tênue acordo político que procura ser estabelecido em meio ao ódio e ressentimento acumulados ao longo de muitas gerações” (ARAÚJO; SANTOS, 2007, p. 161).

Sem dúvida, na África do Sul, ocasiões de negociação do passado através da fabricação da memória, das ações e audiências da TRC surgiriam múltiplas camadas de eclosão e de supressão da verdade referentes ao passado convergindo para o futuro da África do Sul pensada como Nação Arco-Íris (NUTTAL, COETZZE, 1998). Uma das camadas suprimidas teria sido aquela da resistência, enquanto que uma das questões destacadas seria aquela dos maus tratos de que foram vítimas os sul-africanos não brancos (GROSSMAN, 2000). E o país, para ser uma nação multirracial nas cores do arco-íris, precisaria do esquecimento de certos elementos do passado, um esquecimento pactuado socialmente, necessário para que a sociedade sul-africana seguisse em frente. O perdão seria, assim, a última etapa do percurso do esquecimento, da reconciliação com o passado traumático. (RICOUER, 1998).

3.1 Do Brasil à África do Sul: entre Áfricas imaginadas e Áfricas vividas

A escolha pela África do Sul enquanto *locus* para esta pesquisa resultou de diversos condicionantes, dentre os quais, poderia destacar alguns: primeiro, o fato de que desde o mestrado estava decidido a enveredar pelos estudos africanos, o que, em minha compreensão, implicava necessariamente uma vivência mínima em algum território do continente. Em segundo lugar, considerava importante ter uma melhor compreensão da língua inglesa, pois, nos estudos africanos este idioma é dominante, de modo que imaginava ser significativo aprender inglês num país africano onde também pudesse realizar minhas atividades de pesquisa. Em terceiro lugar, minha companheira, Viviane Barbosa recebeu uma dotação de pesquisa do SEPHIS para realizar seu doutoramento no qual pretendia comparar experiências de mulheres quebradeiras de coco e rurais do Maranhão com experiências de mulheres rurais de Kwazulu-Natal.

A primeira viagem rumo ao continente africano ocorreu em fevereiro de 2009 quando parti de São Luís, no Maranhão. Havia deixado este estado rumo a Pietermaritzburg pretendendo, inicialmente, permanecer por três meses na África do Sul. A permanência total acabou sendo de seis meses. Quando cheguei a Pietermaritzburg, depois de oito horas de ônibus em viagem noturna que se originara em Johannesburgo, fui recebido por Oscar Faiane, estudante moçambicano que, como muitos outros de seu país, particularmente aqueles da classe média de Moçambique, têm estudado na África do Sul. Antes de viajar para Joanesburgo, entrei em contato com Paulo Mahumane, moçambicano de quem fui colega durante o mestrado no Pós-Afro, em Salvador. Solicitamente, Paulo me disse que teria colegas estudando na África do Sul, e foi através desse canal que cheguei a Oscar. De fato, são muitos os benefícios que podem advir da presença de estudantes africanos nas pós-graduações do Brasil. Conviver cotidianamente com esses colegas, de certo modo, permite entrar em contato com diversos agentes e experiências concretas contemporâneas de África e, além disso, pode mesmo garantir e fomentar a sobrevivência de futuras redes de pesquisadores sul-sul.

Ao longo de minha estadia na África do Sul, uma constante foi comparar subjetivamente o Brasil ou, pelo menos o Brasil que melhor conheço, aquele do Nordeste, com a África do Sul. Tratou-se de uma experiência marcada pelo estranhamento e pela diferença em múltiplos sentidos.

Pietermaritzburg é a capital e segunda maior cidade da província de KwaZulu-Natal, onde se situa a University of Kwazulu-Natal. Popularmente chamada de Maritzburg, é a maior produtora de alumínio, madeira e produtos derivados do leite do país. Tem aproximadamente meio milhão de habitantes. Durante o Apartheid, a cidade foi dividida em várias seções. Foi em Pietermaritzburg que Mahatma Gandhi foi expulso de um trem, embora apresentasse uma passagem válida, por recusar-se a sentar na terceira classe porque um homem europeu não tinha lugar. De fato, hoje, uma estátua de bronze de Gandhi encontra-se na *Church Street* no centro da cidade. Ele, assim como John Dube, faz parte do conjunto de ícones e heróis acionados pelos sul-africanos na construção de sua *Rainbow Nation*.

Kwazulu-Natal é talvez a região mais pobre da África do Sul. Algo como o Nordeste seria para o Brasil. Mas nada pareceu para mim mais bem guardado e escondido em Pietermaritzburg do que a pobreza. Morando numa área central da cidade, bem estruturada e que materialmente se compararia a qualquer lugar dito desenvolvido no mundo, caso se desejasse poder-se-ia não cruzar as fronteiras espaciais da diferença econômica. Devido ao Apartheid, em Pietermaritzburg, as áreas residenciais dos negros (a maioria pobre), dos indianos e dos brancos costumam não ficar próximas umas das outras. Para que se chegue a um bairro negro, é necessário ter ele como destino, posto que essas áreas geralmente não se localizam na passagem de um lugar para outro. Algo muito diferente da maioria das cidades brasileiras nas quais os bairros pobres parecem cercar, e bem de perto, aqueles das classes médias. Parecia-me ser possível, dentro de certos limites, para um indivíduo, estar em Pietermaritzburg, percorrer boa parte da cidade, e se sentir numa cidade europeia ou norte-americana.

Na Pietermaritzburg de 2009, tudo indica que as relações sociais eram tecidas sobretudo em torno da cor da pele e da pertença étnica, algo que, se de início, pareceu significativo observar e tentar entender, com os meses, em algumas situações, se tornaria um tanto quanto desagradável. Num certo momento, o estranho não era quando as tensões e os conflitos raciais eram manifestos, mas quando eles não o eram. Cheguei a ter dúvidas se o termo racismo ou racialismo dariam conta do que ocorria na cidade, posto que o modo como as relações sociais se exprimiam em termos raciais era algo certamente de um nível existencial profundo. E, paradoxalmente, depois de quatro meses, flagrei-me por diversas vezes adaptando-me àquele mundo, no sentido de que em alguns momentos o considerava absolutamente “normal” e “natural”.

Em Pietermaritzburg, seriam basicamente quatro os grupos (cotidianamente, fala-se em *indian people*, *white people*, *zulu people*): brancos, zulus (não se fala muito em *black*

people mas em *zulu people*) e indianos. Há ainda um outro grupo cuja identificação nem sempre é simples, os *coloured* (algo como mestiço): por exemplo, dependendo da companhia ou do seu estilo de pronúncia do inglês, a pessoa pode ser vista como zulu, indiano, *coloured* ou, em alguns casos, branco.

Aparentemente, se eu morasse na África do Sul dos tempos do Apartheid, talvez pudesse requerer mudança de status racial se desejasse, o que era previsto pela legislação. Enquanto estive na África do Sul, na maioria das situações, os sul-africanos não tinham dúvidas de que eu era estrangeiro ou *coloured*. Durante uma aula de inglês na UKZN, fui objeto de uma longa discussão entre estudantes africanos negros do Senegal, do Congo e de Moçambique. Para alguns eu seria branco enquanto que, para outros, amarelo. Um colega do Malaui, que morou em Londres por dois anos, e estava cursando graduação na UKZN disse que quando me viu pela primeira vez não tinha dúvidas de que eu era italiano. Um aluno de Guiné-Bissau, que morou na Rússia, provavelmente por me ver conversando com uma colega de sala, que era russa, perguntou se eu também seria desse país. Uma de minhas professoras, senhora May, professora sul-africana branca, me disse que eu dava a impressão de ser “*coloured*” com “*africâner background*”, portanto, entendi que, de certo modo, estaria mais para branco do que para negro. A filha da professora May casara com um mexicano, de pele não muito clara, e teve que ir morar no México, pois quando estava na África do Sul e caminhava de mãos dadas com seu esposo, pensavam que era ele um indiano. Na maioria das vezes, enquanto caminhava com Viviane, que na classificação da África do Sul era ora *coloured* de predominância negra ora indiana, fomos interpelados por vendedores ou outros transeuntes, em inglês. Mas, houve casos em que fomos interpelados em *africâner*, pois alguns imaginavam que éramos um casal de Cape Town, que é visto como o lugar da mistura e dos *coloureds*. Aparentemente, no imaginário local, Cape Town estaria para a África do Sul como o Rio de Janeiro estaria para o Brasil, e os zulus e Kwazulu-Natal estariam para os sul-africanos como os nordestinos e o Nordeste estariam para os brasileiros.

Outro conjunto de classificações raciais foi aquele ao qual fui submetido em Moçambique, já num outro contexto bem diferente do sul-africano. Caminhando em Xipamanine, mercado popular de Maputo, cidade que parece uma continuidade de algumas cidades brasileiras como Salvador e São Luís, fui interpelado por um vendedor moçambicano negro. Inicialmente, ele perguntou em inglês se eu era suíço, depois se eu era português e, finalmente, resolvi responder, e ele se deu conta de que eu era brasileiro, pelo sotaque do português. Estava caminhando por Xipamanine acompanhado Viviane Barbosa que comprava capulanas. Éramos guiados por Azikiwe Meigos, então com 12 anos, filho de Filemone

Meigos, quando um garoto moçambicano passou e, em tom de brincadeira, apontou-me um estilingue gritando: “cuidado com o bôer!”.

Pelo menos no contexto da África do Sul, “bôer” é a palavra com que alguns africâneres orgulhosamente se definem, significa simplesmente “agricultor” em holandês e africâner. O termo era usado depreciativamente pelos colonos ingleses do século XIX. Mas a palavra foi recuperada, e passou a indicar autoconfiança, sinceridade, obstinação, piedade e “uma pitada de nostalgia pela aliança que os pioneiros africâneres fizeram com o Todo-Poderoso para assumir o governo de uma terra que consideravam sua por direito”. Da parte dos africanos negros, a palavra bôer é usada num sentido totalmente diferente, como gíria que indica policiais brancos e brancos intolerantes em geral (JONGE, 2008, p. 23-4). Até hoje, pelo menos na região de Kwazulu-Natal, é comum observar alguns boêres andando descalços em espaços públicos, como supermercados e bares; antes, eles andariam descalços para demarcar que o território pertenceria a eles.

A rigidez classificatória com base na raça constitui um debate clássico na África do Sul. Crapanzano (1985, p. 20) ainda teria razão ao afirmar que:

[...] um objeto ou ser [...] classificado torna-se para sempre aquele objeto ou ser. Ele tem uma identidade, participa de uma essência específica. Está sujeito a determinadas regularidades, que são entendidas como regras ou leis da natureza, e tem seu lugar próprio dentro de uma conjuntura específica do universo, de certa forma à maneira de uma peça num quebra-cabeças. A classificação essencialista é estática. Qualquer mudança de identidade, de essência, de regularidade ou de lugar, coloca um problema; em realidade, qualquer mudança ameaça o próprio sistema classificatório.

Enquanto estive em Pietermaritzburg residi na casa de uma família indiana. Na verdade, residiam no apartamento, Nita, de 33 anos, e seu filho, Damian, de 12 anos. O marido havia se suicidado em 2005, aos 30 anos. A família não comentava muito sobre as possíveis razões do suicídio. Sabe-se que era filho de um branco inglês com uma indiana sul-africana de pele clara, trabalhava num banco e era socialmente tido como branco. Como quase todos de sua geração e origem, Nita só falava inglês no cotidiano, diferentemente de seus avós que, quando chegaram à África do Sul, além do inglês, falavam uma língua indiana. Ela contou que, em 2002, viajou para a Índia pra conhecer suas “raízes”, mas que quando chegou lá achou tudo muito estranho, que definitivamente ela não era indiana da Índia: “I’m South African, I’m Indian South African”. De fato, observei que por diversas vezes brancos e indianos pareciam precisar confirmar que eram sul-africanos. “I’m South-African”, costumava afirmar uma de minhas professoras brancas do curso de inglês, lembrando que é da sexta geração de uma família de origem inglesa vivendo na África do Sul.

Através de Nita tive acesso ao mundo dos indianos, participando de diversas reuniões, churrascos e festas de família, bem como podendo frequentar a “Indian area” de Pietermaritzburg, zona residencial destinada aos indianos quando do processo de segregação racial e ainda hoje dominada por esse grupo.

Ao mesmo tempo, estudava inglês e frequentava algumas aulas de cursos da área de humanas ministrados na UKZN. Minhas professoras de inglês eram todas senhoras brancas de origem britânica. As salas eram compostas por, no máximo, seis alunos de diversos países, tanto da África como da Ásia e de outras regiões. Trata-se de um curso geralmente frequentado por quem vai matricular-se em alguma graduação na UKZN.

A cidade, em 2009, tinha a maioria de seus espaços ocupados predominantemente de acordo com o pertencimento racial. Assim, havia bares, pubs e outros ambientes frequentados por brancos, zulus ou indianos. Em alguns desses ambientes, particularmente em ocasiões festivas em locais de predominância e identificados como indianos, era possível estarem também presentes brancos e negros.

Não era incomum que nas festas frequentadas por brancos houvesse negros, mas geralmente estes não eram sul-africanos. Tanto os que trabalhavam como garçons ou os que estavam frequentando a festa eram geralmente africanos de outras nacionalidades, especialmente moçambicanos e zimbabuanos. Estes em particular eram frequentemente empregados nos estabelecimentos como bares e pubs. Em poucos bares brancos se encontravam negros trabalhando em setores que incluíssem manipular bebidas e alimentos.

Convivendo com estudantes moçambicanos ao longo de cinco meses em Pietermaritzburg pude observar que seus amigos sul-africanos eram predominantemente brancos. Na verdade, havia e há profundas tensões entre moçambicanos e outros africanos, de um lado, e os zulus, de outro. Da parte dos moçambicanos, é comum se afirmar que é muito difícil estabelecer relações com os zulus, que seriam muito fechados em seu grupo.⁴⁴ Da parte dos zulus, parece que esta aproximação dos moçambicanos e outros africanos estrangeiros com os brancos locais é algo que incomoda. Alguns moçambicanos, que não falavam isizulu, pareciam se sentir incomodados com o fato de alguns zulus se dirigirem a eles nessa língua. De fato, entre os negros locais, a língua comumente mais usada é o zulu. Mas, geralmente, quando um zulu se dirige a um não negro, o faz em inglês. Assim, não era incomum que os

⁴⁴ Evidentemente, estas tensões entre zulus e moçambicanos se relaciona a processos históricos profundos, que vão desde o processo através do qual o rei zulu Shaka dominara diferentes povos na África Austral, passando pela ida de moçambicanos para trabalharem nas minas sul-africanas na primeira metade do século XX, etc. Não é incomum que atualmente os zulus vejam os outros africanos como sujeitos que estão na África do Sul para tomar seus lugares nos postos de trabalho. Estes processos todos acabaram criando rixas e estereótipos mútuos.

moçambicanos negros fossem abordados pelos zulus na própria língua destes. Ao mesmo tempo, era comum que os zulus reclamassem que os estrangeiros, africanos ou não, que não tinham o inglês como língua de origem, aprendiam esta língua, mas se recusavam ou não se empenhavam em aprender o isizulu.

Mesmo em ambientes frequentados por todos os africanos, como supermercados, era comum haver espaços que acabavam sendo frequentados por um grupo ou outro. Através de uma simples olhadela nos cafés e restaurantes dos principais supermercados da região central de Pietermaritzburg, podiam-se notar cenas que mesclariam a nação do Apartheid e a *Rainbow Nation*: lado a lado, cafés ou lanchonetes frequentados por brancos, outros por zulus e outros por indianos e também zulus. Pegar um taxi em Pietermaritzburg também era uma ocasião privilegiada para perceber a expressão das diferenças. Era relativamente comum que taxistas brancos, mesmo aqueles que trabalhavam em empresas com taxistas negros, me aconselhassem, porque percebiam que eu era estrangeiro, a não pegar taxi com os “perigosos” negros, muito menos com os “exploradores” indianos. Estes, por sua vez, costumavam lançar seus conselhos contra os brancos, mas sobretudo contra os negros. O fato é que embora tenham acabado oficialmente os interditos sociais de caráter racial, estes interditos continuam funcionando, mesmo que certamente não com a mesma intensidade que no passado. A nova e recente sensibilidade social advinda com a *Rainbow Nation* consistiria numa “experiência de mistura em sua articulação com marcadores sociais da diferença” expressos no cotidiano (MOUTINHO et al., 2010).

Enquanto estive em Pietermaritzburg fui por diversas vezes aconselhado, sobretudo pelos que sabiam que eu era brasileiro, a ir até Cape Town, pois lá, me diziam brancos, zulus e indianos, seria diferente. Seria algo mais “misturado”, pois Pietermaritzburg não seria um retrato da África do Sul contemporânea, posto que muito “provinciana”, muito “local”.

Ao contrário do que parece ser o Brasil, a África do Sul é um centro vivo de memória, no caso, da memória do Apartheid e da luta contra esse sistema. Perde-se a conta de quantos prédios foram transformados em museus, de quantas placas, bustos e estátuas estão espalhados pelas cidades e estradas lembrando os personagens e eventos que consolidaram a luta contra a segregação racial. A rememoração permanente do sofrimento ao longo da segregação, de algum modo, deveria funcionar como lembrete de que há contas a acertar, de que talvez possa haver reconciliação, e para que os mesmos erros não sejam cometidos. Com efeito, na África do Sul, como em outros lugares, como Japão, Camboja e Guatemala, os

processos de rememoração parecem ter sentidos éticos e políticos que serviriam para contribuir para que os horrores do passado não mais venham a se repetir (JELIN, 2002, p. 12).

Um dos prédios antigos transformados em Centro de Memória para turistas e residentes em Pietermaritzburg é a *Old Prision* da cidade. Nessa prisão, onde esteve encarcerado, dentre outros líderes, M. Gandhi, havia, como em quase todo o resto da África do Sul segregacionista, alas para brancos, para negros e para indianos. Alguns dos presos foram condenados à morte pelos seus atos. Um dos pontos centrais do passeio turístico pela *Old Prision* é quando todos são convidados para irem até uma sala central no térreo. Pede-se que se olhe para cima. Não há nada, além do forro do prédio de dois andares. Então, em seguida, lembra-se que esse era o local de onde os condenados a morte eram jogados no ato do enforcamento. É como se devêssemos imaginar o horror e o sofrimento.

Embora ainda haja predominância de grupos em determinadas áreas e contextos, é cada vez mais comum bairros mistos em Pietermaritzburg. Onde residi, por exemplo, nos anos do Apartheid era um antigo bairro onde só moravam brancos, agora ocupado por indianos, negros, brancos (especialmente, idosos), enfim, quem pode pagar para residir ali. Assim, não é incomum ver, nos condomínios, crianças brancas, negras e indianas brincando juntas ocasionalmente, tomando banho na piscina e/ou engalfinhando-se por alguma coisa.

Interessante que Nita, a indiana na casa de quem residi – mas também outros indianos, sempre reclamava da situação dos indianos que, por estarem “no meio” não estariam em lugar nenhum. Ela afirmava que até o Apartheid os brancos mandavam na economia e na política. Depois, os brancos teriam passado a mandar apenas na economia, e os negros na política. Os indianos, como sempre, não controlariam nada. Durante o Apartheid, ela não podia ir a vários lugares, mas a vida seria melhor no sentido de que haveria melhores condições de se viver, pois não haveria, por exemplo, tantas taxas. Agora, ela poderia ir para qualquer lugar, mas na prática não poderia porque a situação econômica não permitiria. A vida era mais fácil durante o Apartheid – argumenta Nita, porque seria tudo mais organizado. Na opinião de Nita, os brancos organizavam melhor a política e os negros atualmente apenas se autobeneficiariam e seriam excessivamente corruptos. A opinião da indiana Nita sobre os negros era compartilhada por diversos brancos, a exemplo de alguns colegas e de minhas professoras; na prática, para todos, a depreciação recaía sobre Zuma, visto como imbecil, ignorante, corrupto e etc.

Não duvido que haja corrupção e outras mazelas na administração do ANC. Contudo, o que, na maioria das vezes, pareceu-me reger as interpretações dos brancos e indianos sobre Zuma e os negros foi aquilo que, como sugere Omar Thomaz (2011, p. 271;

281), parece explicar o porquê de o mundo em geral e as ciências humanas aparentemente resistirem em aprender com os acontecimentos de janeiro de 2010 no Haiti. Parece que muitos antropólogos ainda continuam acreditando no sentido da raça. “Afinal, os haitianos são quase todos negros. Como um país de negros ousa querer revelar alguma coisa ao mundo e armar a lembrança de fatos que ocorreram há mais de dois séculos?”. Haveria assim certa dificuldade de aceitar, na África do Sul, um mundo politicamente organizado por negros.

Tentei convencer Nita e sua vizinha, de 18 anos, africana do Malauí, a passarmos por Imbali, espécie de favela, de predominância zulu em Pietermaritzburg. Imbali dista aproximadamente 20 minutos de carro da residência de Nita, mas pelo menos a moça malauí, que residia há mais de 13 anos na África do Sul, jamais tinha ido ou passado em frente a tal lugar. O plano de viagem foi abandonado assim que nos aproximamos da entrada do bairro, pois a moça malauiana teve uma crise de pânico e de medo e tivemos que retornar.

Na verdade, tratou-se mais de um experimento, pois tinha contato com os zulus através do *Rural Women Movement* e de Sizane Ngubane, sua coordenadora. Por diversas vezes, visitei Imbali e outros bairros zulus, e estabeleci contato com várias pessoas. O fato de ser brasileiro e de, em 2009, estar ocorrendo a Copa das Confederações na África do Sul, e de os negros sul-africanos se identificarem com esse esporte, acabou servindo de elemento potencializador de contatos e interações. Acompanhei a Copa das Confederações de 2009 quando estava na África do Sul. O fato é que depois de vivenciar diversas situações nesse país, de entender melhor sobre algumas das relações sociais e perspectivas políticas e sociais ali pretendidas e estabelecidas, cristalizou-se a decisão de direcionar a pesquisa para um objeto através do qual fosse possível pensar sobre como a África do Sul, enquanto nação, tem buscado se reinventar. Ter acompanhado a realização da Copa das Confederações só viria a corroborar essa perspectiva.

“Você ouviu um suposto coro racista dirigido ao jogador sul-africano, Matthew Booth, dois dias atrás?”⁴⁵, indagava-se em um conhecido site de perguntas e respostas da rede mundial de computadores após o primeiro jogo da seleção nacional sul-africana contra o Iraque na Copa das Confederações, em junho de 2009. A pergunta referia-se a um ato comum para os sul-africanos sempre que Matthew Booth, o único jogador branco da *Bafana Bafana* (*Garoto Garoto* em zulu), tocava na bola: a torcida que frequentava os estádios, negros em sua esmagadora maioria, ecoava em coro a expressão “Buuuuu... Buuuuu...”.

⁴⁵ Yahoo Answers. Disponível em <http://answers.yahoo.com/question/index?qid=20090616103131AAAdZheb>. Acesso em 20 de julho de 2009.

Inicialmente, parte da imprensa internacional não teve dúvida: tratava-se de uma clara manifestação de racismo. Mesmo aqueles que não caracterizaram o ato como racista não deixaram de relacionar a cor/raça do jogador às manifestações vindas da torcida.

Chamado por Gabriele Marcote (2009), jornalista esportivo italiano do *The Times*, de “cavaleiro branco para as massas negras”, Matthew Booth, que é casado com Sonia Bonneventia, modelo e miss sul-africana negra, foi perguntado se ele não se incomodava em ser “vaiado”. Mas, para Booth, os supostos insultos “são, simplesmente, os torcedores gritando o meu nome. Eles não me vaiam. Não é racismo, é adoração” (LEITE, 2009).

A imprensa sul-africana criticou veementemente seus colegas de outros países, particularmente os europeus, argumentando que eles estariam mal intencionados na África do Sul, transformando quaisquer eventos em atos de racismo. Algumas vezes, inclusive do Brasil, não tardaram em caracterizar os “mal entendidos” do caso Booth como um “felizmente falso apartheid”, pois “ainda que haja manifestações de racismo no meio, o caso do zagueiro sul-africano prova que o esporte e a alegria são capazes de anular boa parte das rugas entre os povos”. Ao mesmo tempo, a maioria daqueles que escreveram ou falaram sobre o episódio Booth não conseguiram se desvencilhar da ideia de que “infelizmente, ainda há muito racismo na África do Sul. Mesmo que velado. E o esporte também revela bem esse contraste. Lá, o rugby é o esporte dos brancos, e o futebol, dos negros. Antes do Apartheid, negros eram proibidos de praticar rugby. Hoje, já há uma abertura, muito lenta” (LEITE, 2009).

O fato é que, não somente no caso Booth durante a Copa das Confederações, mas em diversas outras situações, nas quais antigos ou velhos ícones são trazidos à tona para se refletir sobre as relações raciais e a nação sul-africanas, questões relacionadas a racismo e racialismo, à (in)capacidade desses eventos e situações em criar laços harmônicos entre diferentes e desiguais, constituem questões frequentes.

Este também tem sido um momento no qual velhas ideias retornam sob novas roupagens, a exemplo do debate sobre identidade africana, reacendendo questões aparentemente silenciadas, mas quase sempre bastante vivas.

Após o eletrizante jogo no qual o Brasil venceu o Egito por 4 a 3, no dia 16 de junho de 2009, Duma Pewa, em sua coluna no jornal *The Witness*, escrito em inglês e principal jornal diário de Pietermaritzburg, relembrou uma velha questão: os egípcios são africanos? Os egípcios, sugeria Pewa, são um típico caso de “africanos que não são africanos”. Para o colunista do *The Witness*, os sul-africanos presentes no *Free State Stadium*, em Bloemfontein, torceram para o campeão da América do Sul, o Brasil, e não para o Campeão da África, o Egito, dentre outras coisas, porque os egípcios, diferentemente de

outros povos africanos, sempre teriam tido dificuldade em se identificar como africanos. “Eu lembrei como os egípcios têm sempre identificado eles próprios como sendo um país não-africano. Eles não estão sozinhos nisto, a Tunísia e a Argélia também”.

Em resposta a Duma Pewa (2009), cuja coluna refletia sobre questões como identidade e cultura zulu e africana, racismo e temas correlatos, um leitor de *The Witness*, argumentou que Pewa seria ajudado se dissesse claramente o que entendia por “cultura”. “Ele parece acreditar que ‘cultura africana’ é algo que pertence exclusivamente ao povo negro”, isto é, “é pela cor da pele que se define a cultura africana”. O leitor lembrava que o Brasil, “como a África do Sul, é um país de diferentes raças e cores, mas que celebra sua ‘brasilidade’ sobre sua ‘americanidade’”. E que a África do Sul poderia seguir o mesmo caminho: desenvolver uma “cultura sul-africana” mais forte que o “ser africano” na qual “todos os sul-africanos [inclusive os brancos] possam se identificar”.

De fato, as imagens do Brasil, o suposto país da mistura, e da África do Sul, a terra por excelência da segregação racial, frequentemente comparadas e cruzadas (GUIMARÃES, 1999; MOUTINHO, 2004; ROSA RIBEIRO, 2004) parece que encontram um novo momento de intersecção nessa temporada de reinvenção da África do Sul (que caminharia para a valorização da multiplicidade de suas cores bem definida na metáfora do arco-íris) e do Brasil (que parece estar na intersecção entre a velha nação mestiça e uma nova nação birracial): novos símbolos, ideias, imagens, sentimentos, identidades e memórias parecem emergir desse contexto e certamente valerá a pena trazê-los à tona.

Enquanto em diferentes jornais, sul-africanos e internacionais, múltiplos ecos do futebol na África do Sul se propagavam, os sul-africanos iam aos estádios e se espalhavam pelos bares para assistir aos jogos de sua seleção. Mas parece que apenas os negros, como os zulus, estariam realmente torcendo pela *Bafana Bafana*. Apenas ou sobretudo eles se dirigiam aos estádios. De fato, na África do Sul o futebol seria um esporte de negros, enquanto o críquete e o rúgbi seriam os esportes de brancos.

Durante os jogos da *Bafana Bafana*, Pietermaritzburg estava fria. Se os diferentes bares negros frequentados pelos zulus, com seus telões, costumavam ficar lotados, o mesmo não acontecia com os bares brancos. Um dos principais jogos dessa copa foi aquele da seleção brasileira contra a sul-africana. Decidi assistir a maioria dos jogos do Brasil e da África do Sul nessa copa no mesmo lugar, um bar e restaurante, frequentado principalmente por brancos.

Nos horários que eu costumava ir a esse estabelecimento, exceto quando dos jogos de rúgbi e críquete, este quase nunca estava lotado. Nos dias dos jogos da *Bafana Bafana* isso se repetiu. No jogo Brasil vs. África do Sul, havia nove pessoas no bar. Os dois

funcionários, ambos negros oriundos do Zimbábue, dois estrangeiros, Viviane Barbosa e eu, e três brancos, entre os quais, o dono do bar e três fregueses. Um deles, um jovem branco, acompanhou e torceu pela *Bafana Bafana* todos os jogos, assiduamente. O outro, um indiano. Estes todos torciam “normalmente”. Mas os três senhores brancos, de aproximadamente 50 anos, torciam muito peculiarmente. Primeiro, eles claramente queriam parecer que não estavam torcendo. Então, conversavam, e davam uma olhada meio por cima dos olhos para o telão. Mas tudo parecia indicar que eles estavam claramente torcendo.

O fato é que a África do Sul tem tentado se reinventar recriando novas expressões (através, por exemplo, do futebol), ou, como se tem argumentado, renovando velhos ícones, a exemplo de Dube, para se construir como plural, livre e democrática. Há múltiplos “lugares de memória”, constituindo John Dube apenas um dos repertórios que vem sendo acionados para a construção desses lugares.

Na segunda viagem para a África do Sul, de julho a setembro de 2011, estabeleci-me por dois meses em Durban, dispendendo tempo sobretudo na coleta de dados sobre John Dube no arquivo da Killie Campbell Africana Library. Ao mesmo tempo, acompanhava a reorganização dos sujeitos em relação à própria locomoção na cidade. Como costuma ocorrer em sociedades que passam por processos ditatoriais, algumas recordações incômodas começam a ser apagadas (BURKE, 1999). Muitas das ruas e avenidas principais de Durban tiveram seus nomes mudados em honra aos heróis da luta pela liberação. Reis e rainhas ingleses, governantes brancos sul-africanos e outros, vem dando lugar para Samora Machel (líder revolucionário e presidente de Moçambique), Sandile Thusi (líder do ANC), King Dinizulu kaCetshwayo (rei zulu do século XIX), Harry Gwala (ativista do ANC), Felix Dlamini (ligado ao ANC), Mary Thipe (da Liga das Mulheres do ANC), Helen Joseph (inglesa, que lutou contra o Apartheid), Solomon Mahlangu (vinculado ao ANC), Joe Slovo (lituano de nascimento, que teve papel importante no estabelecimento do Governo de Unidade Nacional), Rick Turner (professor e ativista da University of Natal), Esther Roberts (antropóloga sul-africana, membro do Black Sash Movement), Magwaza Maphalala (membro do Partido Comunista de Kwazulu-Natal), Dorothy Nyembe, King Cetshwayo (rei zulu do século XIX), e outros.

Nos tempos da África do Sul democrática, paulatinamente, a rememoração de Dube através do voto de Mandela em Inanda, vai se tornando amplamente difundida. *Mandela-Rainbow Nation-Dube*, eis a associação pretendida. Nesse contexto, o campo acadêmico, de diferentes modos, também se renderia a um novo Dube, como nova se pretenderia a África do Sul que se inaugura.

3.2 Dube no universo dos discursos acadêmicos

Não é fortuita que a epígrafe escolhida pelo professor zulu Enoch Doctor Gasa para sua tese apresentada no departamento de História na então *University of Zululand*, em 1999, seja a poesia *Herói da África*, produzida em zulu e na qual Dube é enaltecido como “Mafukuzela da África”, “pássaro negro desta terra, que atravessou mares, chegando ao exterior”, aquele que teria recebido a “sabedoria de profetizar” e o fizera “intelectualmente”. Enfim, “louvado seja o herói da nossa terra” (GASA, 1999, p. viii-ix)

Embora reconheça brevemente que Dube “permaneceu uma figura controversa ao longo de sua ilustre carreira política e social” (GASA, 1999, p. xxi) e que, no final de sua vida, especialmente depois de 1917, tenha sido criticado e caído no ostracismo, “devido a seu ponto de vista político acerca do princípio da segregação referente à distribuição de terras, sendo visto como um ‘vendido’ comprometido com o princípio da acomodação”, tendo, assim, abandonado o movimento nacionalista africano (GASA, 1999, p. 91), a personagem Dube, de Gasa, ao fim e ao cabo, não é em nada ambígua como aquela de Marks, Davis Junior e Marable, apesar de seus dados e mesmo algumas referências que embasam sua narrativa biográfica serem extraídos das obras daquele trio de intérpretes.

Apesar de focar principalmente os anos 1910, quando Dube “desempenhou um papel muito ativo nos eventos que moldaram a história de Natal” (GASA, 1999, p. xviii), envolvendo-se nas questões de terra e do trabalho, nas comissões de assuntos africanos, na rebelião Bambatha e no julgamento de Dinuzulu, a narrativa de Gasa pretende explicar a vida de John Dube como um todo.

Eis como vai se delineando o Dube ao longo da narrativa de Gasa (1999): ele pôs-se a tarefa de revelar as falhas do *sheptonism*; identificou o tipo de reformas que os africanos desejavam e quando isso não foi atendido ele se envolveu com firmeza na política; organizou com sucesso os cristãos africanos optando pela mudança política sem ações violentas; pretendia que nas suas relações com os africanos o governo fosse justo, objetivo e humano; protestou contra a subjugação dos africanos pelo governo colonial, preferindo que os africanos fossem consultados em relação a decisões que diziam respeito às suas vidas; lutara para que os africanos fossem elevados na escala da civilização; entendia que as atitudes dos brancos para com os negros deveriam mudar; as formas de organização do funcionalismo, a política partidária abusivamente obscena e o tratamento desigual dos brancos e negros teriam de ser sanados ou substituídos; defendeu que a terra fosse distribuída de forma equitativa;

entendia que os brancos teriam de reduzir suas exigências excessivas de terra e trabalho africanos; exigiu um sistema de ensino completo para os negros que promovesse todas as suas características humanas; instou o governo para sustentar financeiramente e controlar a educação africana, não deixando isso para as sociedades missionárias; e pressionou pela emancipação e representação dos africanos no poder legislativo de Natal.

É significativo destacar que os pressupostos de Gasa (1999) são impressionantemente idênticos aos de Marable (1976), mas suas conclusões são diametralmente opostas. Ambos partem do pressuposto de que Dube foi uma das figuras políticas africanas mais importantes em Natal dos anos 1900-30, e que era “produto de seu tempo, por isso a sua personalidade, opiniões políticas e ações foram um resultado direto do que estava acontecendo em torno dele. Os acontecimentos do tempo determinaram e influenciaram a sua reação” (GASA, 1999, p. 1).

Contudo, diferentemente de Marable (1976), em Gasa (1999) a valorização dos feitos e mesmo dos anseios não realizados de Dube eclipsam suas supostas falhas, contradições e ambiguidades. O que se torna significativo é destacar que ele teria se posicionado contra as medidas que eram aplicadas a seus companheiros africanos. Ao mesmo tempo, ele teria usado sua força política e influência para moldar e tentar mudar o curso dos acontecimentos. E “mesmo que ele não tenha sido bem sucedido em todas as instâncias”, teria ao menos encontrado “consolo naquilo que havia se comprometido e contribuiu muito para a defesa dos africanos contra a avareza, a injustiça, a má gestão, a dominação e a subjugação pelos brancos, enquanto protegia os próprios africanos contra sua autodestruição” (GASA, 1999, p. 1).

Ao longo de sua tese, Gasa destaca ainda que Dube desempenhara um papel significativo no processo de unificação das colônias sul-africanas, sendo um dos africanos de destaque que trabalhou energicamente no início da África do Sul moderna para consolidar os africanos em uma organização nacional permanente, o que desembocaria na institucionalização do ANC. Afirma que Dube se esforçara para fazer os africanos progredirem em todas as esferas da vida e defender os seus interesses. “Ele contribuiu significativamente para a abertura de canais de comunicação com o governo” (GASA, 1999, p. 317).

Dube, assim, teria tido uma contribuição significativa para o desenvolvimento político e sócio-econômico dos africanos que residiam em Natal durante seu tempo. Teria sido fundamental na medida em que trouxera o sofrimento dos negros ao conhecimento dos brancos e ao governo colonial. Embora fosse visto por alguns brancos, nos seus primeiros dias

de ação, como um agitador e crítico mordaz dos colonos, Dube reunira coragem e continuou a luta pelos direitos africanos (GASA, 1999).

Dube nunca teria perdido de vista o fato de a injustiça ou a opressão estarem presentes em todas as esferas de vida dos africanos. Ele exigiu e lutou por igualdade, justiça e unidade africana. Ele desafiou abertamente a base do poder branco, em Natal. Ele foi, no entanto, sempre consciente de que a realidade dos brancos era diferente daquela dos africanos. Ele buscava relacionar as visões de mundo e valores brancos com a consciência e perspectiva dos zulus. Dube periodicamente mostrava aos zulus que era a sua falta de parcimônia, sua atitude para com o trabalho, sua falta de perseverança, sua falta de cooperação e unidade, que militavam contra o seu progresso. Eles foram incentivados a adotar novas formas de pensamento e modos de vida com a esperança de que isto mudaria a forma como eram administrados pelo governo Natal. Ao contrário daqueles que viam a moderação de Dube como algo negativo, Gasa (1999, p. 326) entende que ele usou uma linguagem comedida e moderada quando salientava as observações e expectativas de seus contemporâneos para as autoridades, o que lhe teria permitido ganhar ainda mais força.

A mais recente e completa biografia sobre Dube, intitulada *First President: a life of John L. Dube, founding president of the ANC*, foi publicada em 2011. Uma leitura atenta desse trabalho permite concluir que, além de excelente, ele poderia, sem prejuízos de sua qualidade, ter outras palavra-chave no seu título e não necessariamente “primeiro presidente” e “ANC”. Evidentemente, o título é plausível e certamente foi escolhido não somente por questões acadêmicas e historiográficas, mas também por razões editoriais e políticas, afinal, naquele momento, o partido de Dube, Mandela e Zuma estava se preparando para comemorar seu centenário no ano seguinte, 2012. Desse modo, o livro acabou se tornando mais um item da ampla biblioteca de símbolos de valorização de Dube como patrimônio sul-africano da *Rainbow Nation*.

Professora da *University of Lincoln*, Heather Hughes, que foi orientanda de Shula Marks, ensinou por alguns anos na então *University of Natal*. Durante anos, ela mantivera contatos com membros da família de Dube e, além disso, é frequentemente associada a R. Simangaliso Kumalo e Chérif Keita, com os quais manteve contato na África do Sul, em 2011, e dos quais tratarei mais adiante. Cada um a seu modo, Hughes, Kumalo e Keita se tornariam os nomes mais significativos que têm desenvolvido ações (pesquisas, documentários e memoriais) sobre John Dube no âmbito acadêmico.

A exemplo de outros autores que biografaram ou apresentaram hipóteses para a vida de Dube, Hughes também lida com o clássico problema de uma biografia: as relações

entre sujeito e contexto, no caso, como a história fez John Dube e como John Dube fez a história. Nota, como outros, que o contexto no qual ele viveu foi o da revolução industrial da África do Sul. Para ela, a visão de mundo de John Dube, na qual havia uma crença implícita na marcha contínua do progresso humano para o esclarecimento, era estruturada de modo a possibilitar que se engendrasse uma forma de mudança social dirigida pelos valores do mercado e do cristianismo. Ele era consciente acerca de quão radical eram suas ideias de progresso social e, portanto, queria introduzi-las de um modo altamente disciplinado e controlado, sob os auspícios daqueles que, como ele próprio, entenderiam os valores modernos que ele desejava difundir por toda a sociedade. Seu senso de modernidade, além disso, incluía não somente um orgulho intenso em sua raça (e, crescentemente, uma defesa desta sob as políticas segregacionistas contemporâneas), mas também uma ordem social hierárquica estrita, uma espécie de meritocracia e aristocracia combinadas (HUGHES, 2011, p. xiii-xix).

Hughes salienta que um dos elementos mais destacáveis sobre John Dube foi o alcance de suas conquistas, e que a interpretação das evidências leva a notar que existiriam elementos conservadores e radicais ao longo da vida dele, e o destaque de um ou outro desses elementos dependia dos momentos e situações. Lembra que por trás de todas as funções e responsabilidades de uma liderança pública, estava a constante preocupação de Dube em encontrar dinheiro suficiente para manter Ohlange funcionando (HUGHES, 2011, p. 70; 101).

Hughes (2011, p. xv-xviii) considera que a infância de John Dube foi fundamental para seus rumos, tanto porque esta é uma fase decisiva na vida de qualquer ser humano, quanto pelo fato de que eventos-chave teriam ocorrido nesse período na vida de Langalibalele, como sua conversão ao cristianismo. Dube faria parte de uma espécie de classe média em Natal, que era pequena, marcada pelos atributos de uma educação formal e pelo cristianismo, e suas origens estariam mais relacionadas às missões cristãs que às oportunidades comerciais ou transformação industrial. Seus membros eram altamente articulados e sua influência era bem maior que seu número poderia sugerir. O desenvolvimento dessa classe era bloqueado pelo aparelho social dominante que não desejava acomodá-la. Hughes sugere que essa classe média africana se relacionaria com outros grupos, a exemplo da classe média africana dos tradicionalistas, da sociedade branca e das massas africanas urbanas. Haveria, enfim, múltiplas conexões e composições sociais em movimento nesses grupos.

Torna-se característico daqueles que escrevem, no contexto acadêmico, sobretudo nestes anos 2010, realizar o que denominam de balanço geral do legado de Dube. Hughes não escapa a esta perspectiva. Ela nota que embora Dube tenha crescido em uma colônia britânica

no final do século XIX, sua educação, apoio financeiro e orientação moral foram, em grande parte, derivados do pensamento e vida americanos. Ele acompanhou o debate americano sobre progresso e esclarecimento, o que modelara seus esforços e realizações. A partir de uma tradição republicana, ele desenvolvera uma política oposicionista e fortemente cívica, para alcançar não somente direitos individuais, mas também coletivos. Era a favor de transições do antigo para o novo, mas que isto fosse feito de modo ordenado. Ele protestou contra a escuridão do paganismo, contra os chefes tradicionais que não conseguiam governar, mas ele também pediu às pessoas para terem orgulho de sua herança cultural. Para ele, seria possível harmonizar inteiramente o velho e o novo (HUGHES, 2011, p. 256).

Dube é, assim, identificado com internacionalidade, progresso, esclarecimento, republicanismo, civismo, cidadania, transformação e multiculturalismo: retomar o legado de Dube significaria tanto reconduzi-lo ao seu próprio tempo quanto torná-lo umbilicalmente ligado às agendas do tempo presente.

A fundação de Ohlange em 1900 teria sido sem dúvida um momento-chave na vida pública de Dube, e ele não poderia ter chegado até esse ponto sem o prestígio que gozava entre os Qadi, as redes de contatos que ele havia criado na AZM em Natal e o apoio que ele tinha ganhado na América entre os congregacionalistas do Brooklyn (HUGHES, 2011, p. 89-113). As “ambiguidades da dependência”, sugeridas por Marks (1976), parecem ter levado à “mistura de desafio e complacência, radicalismo e moderação, amplitude e estreiteza de visão [...] do início até o final” da carreira de Dube, embora isto pareça ter sido relativizado pela ideia de que “Dube era mais pragmático do que ideológico” (HUGHES, 2011, p. 259).

Foi dele e de seus partidários que muitas pessoas comuns do campo em Natal ouviram pela primeira vez a proposição extraordinária de que eles poderiam e deveriam encontrar uma casa em uma política comum: os africanos deveriam ter o direito de votar diretamente para os representantes do Parlamento, uma vez que pagavam tanto em impostos, e eles tinham o direito de ter terra suficiente para as suas necessidades, de ganhar salários decentes e adquirir uma educação. Além disso, Dube teria se oposto à nomeação racial (geradora de discriminação) de qualquer espécie. A sua preeminência como líder teria advindo de sua capacidade de falar para e por tantas e diferentes instituições e grupos – chefes, pessoas comuns, trabalhadores, a classe média educada – todos eles enfrentando uma opressão crescente, no início do desenvolvimento do nacionalismo na África do Sul (HUGHES, 2011).

Embora a última parte de sua presidência no SANC tivesse sido assolada por faccionalismo, suas ações na primeira parte de sua presidência teriam feito muito para as

peças comuns se sentirem parte de uma nação e para dar-lhes esperança. Animado por uma visão poderosa de redenção e de representação, ele entendia que isso deveria ser alcançado de modo prático: daí a fundação de um jornal, uma escola, vários sistemas de cooperação, ligas de negócios e assunção de liderança política (HUGHES, 2011). O legado de Dube, portanto, se associa e provoca os anseios dos novos tempos: cidadania, anti-racismo e nação.

Em 2003, a School of Religion and Theology começou a realizar palestras e simpósios em memória de John Dube, em colaboração com o KwaZulu-Natal Christian Council. As palestras foram destinadas a celebrar o legado de Dube, comemorando a vida e o trabalho dos pioneiros da luta, celebrando a interface entre religião e política. Faz-se importante conhecê-lo porque ele teria dado “uma enorme contribuição para acabar com a colonização e o apartheid”. Assim, trata-se de “aprender com o passado para compreender o presente e construir o futuro dos povos africanos” (KUMALO, 2011, p. 13). O projeto tem um caráter claramente didático. Nele, a história parece ser, antes de tudo, *magistrae vitae*.⁴⁶ Como se sabe, a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar *identidade*, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje. A memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. (DOSSE, 2003)

A primeira palestra realizada no âmbito do *John Langalibalele Dube Memorial Lecture*, em 2003, foi proferida pelo professor zulu da WKZN, R. Simangaliso Kumalo. Tive acesso a este documento através do próprio Kumalo, que conheci em agosto de 2011 por intermédio de Sizane Ngubane, coordenadora do RWM. Naqueles dias, Kumalo, então diretor da School of Theology and Religion, tinha recém-iniciado um projeto que tem visado identificar e catalogar documentação (imagens, livros, e etc.) sobre John Dube e seus companheiros (KUMALO, 2011b). Na conversa com Kumalo, acabei eu próprio, a seu pedido, dando-lhe uma cópia de *Amagama Ubuntu* e dos artigos de Shula Marks e Hunt Davis Júnior, que havia levado comigo. A palestra por ele proferida em 2003 estava pronta para ser publicada como um dos capítulos do livro *Pastor and Politician: Essays on the legacy of JL Dube, the first President of the African National Congress*, recém-lançado em agosto de 2012.

⁴⁶ As formas de experimentar o tempo não foram sempre as mesmas. Em diferentes momentos históricos, as sociedades estabeleceram formas específicas de lidar com o tempo. As gerações têm concebido de maneira variada o futuro. Ao longo de cerca de dois mil anos, a história teve o papel de uma escola, na qual se podia aprender a ser sábio e prudente sem incorrer em grandes erros. Este era o *topos* da história: ser mestra da vida – *magistra vitae*. Seja ajudando a romper generalizações (Montaigne) ou a encontrar regras gerais (Bodin), a história traria fortes exemplos para a vida. Nessa perspectiva, seria possível compreender previamente as possibilidades humanas em um *continuum* histórico de validade geral. Até o século XVIII, a história é indício inquestionável de constância da natureza humana. A estrutura temporal da história passada delimitaria um espaço contínuo no qual acontecia toda a experimentação possível.

Kumalo, assim como Keita e outros, podem ser vistos como “empreendedores de memória” (JELIN, 2002, p. 45), afinal, eles expressam e tentam definir o campo do que é memorável, são agentes sociais que mobilizam suas energias em função de uma causa, mais especificamente, em função de que certas memórias estejam em destaque.

Ao analisar Dube no seu contexto, Kumalo (2011) lembra que a luta pela democratização da África do Sul foi influenciada por uma série de fatores, político, teológico, cultural e humanitário, entre outros, e que, a “religião, especialmente o cristianismo (embora não exclusivamente), desempenhou um papel muito importante no plantio e no cultivo das sementes da democracia nas pessoas negras que se tornaram os defensores da luta de liberação”. Kumalo não tem dúvidas de que “isto foi conseguido através do ministério educacional dos missionários cristãos. Lamentavelmente, porém, a África do Sul democrática está gradualmente esquecendo o papel da comunidade religiosa na luta não só contra o apartheid, mas contra a colonização na África como um todo”. A culpa disso seria que, como “a história nos ensinou, a história sempre é escrita do ponto de vista dos vencedores e dos poderosos”. Para ele, “os fatos históricos mostram claramente que a Igreja produziu e alimentou os primeiros pioneiros negros do nacionalismo africano, fundadores de movimentos de liberação, educadores, médicos e líderes que conduziram o país da escuridão para a luz da libertação e da liberdade” (KUMALO, 2011, p. 18).

Dube é aqui “um dos líderes que foram produzidos pela Igreja”, “um cristão africano, que foi capaz de estabelecer sinergia entre sua fé e da civilização ocidental em sua vida diária”. Além disso, ele buscou “a liberação política para si e para seu povo”. Kumalo lembra que alguns estudiosos têm argumentado que a elite educada na missão não ameaçava a hegemonia colonial, porque eles falavam com “vozes moderadas”. “Consequentemente, o legado de Dube às vezes é ofuscado pela acusação de que ele tinha comprometido princípios de liberação, aceitando alguns dos princípios de segregação”. Isso teria levado à sua queda do ANC e sua perda da presidência desta organização em 1917. Ele foi acusado de falar com uma voz moderada porque ele falou do cristianismo, da civilização, da auto-suficiência e da não-violência (KUMALO, 2011, p. 19).

Essas acusações, contudo, segundo Kumalo (2011, p. 19), seriam “equivocadas e resultariam do equívoco de seus críticos acerca de sua teologia da libertação e da descolonização”. A teologia de Dube, “que foi baseada em princípios cristãos, também se baseara em recursos culturais africanos, em especial as suas raízes zulu”. No entanto, isto foi visto “como re-tribalização por seus detratores, a maioria dos quais não consideram a dinâmica de seu contexto e experiência”. Para Kumalo, “se houver algum erro na teologia de

Dube, precisamos abraçá-los com o entendimento de que suas ações foram determinadas pelo seu contexto, que é diferente do nosso”. Ele “era uma pessoa complexa, que foi muitas vezes incompreendido por uma grande quantidade de pessoas, incluindo seus próprios companheiros de luta”. A abordagem de Dube “para a luta foi moldada por uma combinação de profunda espiritualidade e ideias filantrópicas, o que não foi o caso de alguns de seus colegas, cuja luta foi apenas política e não necessariamente cristã e não comprometida com atividades filantrópicas como levantar dinheiro para a educação de crianças pobres” (KUMALO, 2012, p. 19). Ele “era um cristão ativista africano, o que o distingue de alguns de seus colegas do movimento de liberação que não eram necessariamente cristãos e não tinham sido moldados pela educação missionária”. A ideologia política e filosofia de Dube “foram enraizadas nos mais altos ideais de sua religião tanto como um cristão quanto como um africano” (KUMALO, 2012, p. 19-20).

Em Kumalo (2012), a ideia de que a lembrança de Dube se faz nas teias da construção da nação arco-íris é clara e inequívoca. A palestra de Kumalo visou basicamente “fornecer uma breve biografia de Dube” e, particularmente, identificar “alguns dos temas-chave encontrados em seu legado que podem ser úteis para o contexto presente e também no futuro, à medida que continuamos a construção da nova África do Sul” (KUMALO, 2011, p. 21). Destacando como um “importante episódio” a ocasião da briga entre Dube e um colega e seu desfecho, como narrada por Wilcox (1927), Kumalo interpreta Dube como político, educador, jornalista, e pan-africanista, e afirma que a vida dele mostra que “religião, identidade, educação e política podem ser importantes para a segunda liberação [aquela do pós-apartheid], não apenas da África do Sul, mas do continente africano e dos seus povos como um todo”. Para ele, “há um sentido em que a compreensão de Dube de si mesmo e seu lugar na sociedade como uma pessoa africana negra, bem como a sua tentativa de contribuir para a luta contra a colonização da terra, dos direitos e das mentes do povo, é ainda mais relevante hoje, na formação da nascente nação sul-africana” (KUMALO, 2011, p. 35-6).

Dube veio de uma família de Inanda, mas ele tornou-se muito maior do que isso e pertence a toda a nação. Ele era um zulu, mas mais do que isso, ele era um sul-africano e um africano digno de nota. Ele era um pastor cristão, claro, mas ele também era um adepto da religião tradicional africana, e um discípulo da filosofia de Mahatma Gandhi hindu da Satyagraha. Então, quem foi Dube? Ele era um cristão africano que tinha atingido plena humanidade, um ser humano completo, que tinha percebido o que significa ser livre. (KUMALO, 2011, p. 36)

Assim, o legado de Dube residiria na relação entre política e religião, na oferta de uma educação holística, na concepção de que religião tem implicações sociais, a opção preferencial de Deus por aqueles que buscam a liberação, a visão pan-africanista de África, educação para a pessoa por inteiro: mente, coração e mãos, autoconfiança como chave para a liberação política, justiça e equidade de gênero como parte das lutas pela liberdade, não violência como método de luta, unidade africana e nacionalismo (KUMALO, 2011, p. 75-97).

3.3 Dube entre ficção e realidade

No dia 25 de agosto de 2011, participei do *John Langalibalele Dube Annual Memorial Lecture*, organizado pelo professor da UKZN R. Kumalo, e no qual, o professor Chérif Keita, do Carleton College, apresentou seu filme documentário *Oberlin-Inanda: The life and time of John L. Dube*, ao qual tive acesso por uma cópia. Na ocasião, muito similar a um culto de glorificação de Dube, o debate central se deu em torno da identificação do fato de que Dube, ao longo de sua vida, seria exemplo da possibilidade de harmonia e entendimento entre brancos e negros.

Chérif Keita, professor de literatura francófona, tem produzido alguns documentários sobre Dube. *Wilcox-Dube, an American-South African story on the screen* trata do encontro do jovem Dube com a família Wilcox, o casal de missionários americanos, que viveu na África do Sul entre 1881 e 1919. O encontro é interpretado e transformado em momento crucial para a evolução social e política da África do Sul. Durante a gravação do documentário em Natal, durante o ano de 2007, Keita promoveu o encontro de alguns membros das famílias Dube e Wilcox: Jackson Wilcox, o neto dos missionários Wilcox, Deborah, sua bisneta e Zenzele Dube, o neto de John Dube. Tem sido sua intenção levar para Califórnia, onde os Wilcox foram enterrados, uma delegação sul-africana composta de membros da família Dube e líderes políticos para um tributo oficial aos pioneiros não celebrados.

Um segundo documentário, que se analisa mais detidamente aqui, é *Oberlin-Inanda: the life and time of John Dube*, que receberia menção especial da *Association Ecrans* e no qual ele reconta a vida e a jornada política do homem Dube. Finalmente, Keita produziu *Cemetery Stories: a Rebel Missionary in South Africa*, focando desta vez na família Wilcox, interpretando-os como missionários não convencionais, que teriam ficado do lado dos negros contra o sistema colonial, um ato que, inclusive, quase lhes teria provocado sua expulsão da África do Sul. Na interpretação de *Cemetery*, os Wilcox tiveram que deixar o país, mas teriam

deixado um espinho espetado na espinha dorsal do sistema colonial, pois através da educação eles foram formando John Dube.

Keita tem se tornado um especialista em inventar e reconstruir tradições na África do Sul moderna, contribuindo de modo bastante direto para a redefinição da África do Sul enquanto nação arco-íris. Em grande medida, sob incentivo de ações com a sua e de R. Kumalo, em 2009, o governo sul-africano concedera o maior título honorário da África do Sul ao reverendo Wilcox, a Grand Order of Oliver Tambo, “pela sua contribuição na luta contra o racismo e a opressão colonial” (ZUMA, 2012c).

Como empreendedor de memória (JELIN, 2002, p. 49), Keita tem pretendido obter o reconhecimento social e a legitimidade política de sua versão ou narrativa do passado. Além disso, tem se preocupado e se ocupado em manter visível e ativa a atenção social e política sobre seu empreendimento.

Keita tem apresentado esses documentários em diferentes lugares do mundo. Em 2009, *Oberlin-Inanda...* foi exposto no Festival Internacional de Cinema de Brasília. Em entrevista concedida para Joachim Vokouma, em Ouagadougou, Burkina Faso, durante o *Festival Panafricain du Cinéma et de la Télévision de Ouagadougou* (FESPACO) de 2009, Keita (2009) explica como teria chegado a John Dube. Ele afirma que, como professor de literatura francófona, queria estudar artes e expressões de identidade na África do Sul e por essa razão viajara com 17 estudantes de Cape Town para Johannesburg pelo caminho de Kwazulu-Natal, “para ver como os vários grupos que tinham unido forças para derrotar o Apartheid estavam agora expressando suas próprias identidades no cenário da África do Sul”. Seu interesse inicial era estudar a tradição oral através do izibongo. Em seu percurso acadêmico e turístico pela África do Sul, quando chegou em Inanda, Durban, teria feito “uma descoberta surreal”. Lá conhecera Dube, um dos primeiros intelectuais da região.

Em Inanda, ele então teria descoberto que Dube fundara o ANC. Ele ficou surpreso com o fato de que “um homem que foi um político e educador importante não era conhecido”. “Miriam Makeba me disse em 2001 que a primeira vez que ela ouviu sobre John Dube foi quando do seu retorno do exílio. Isto prova a obscuridade na qual esse homem foi mantido”. Chérif Keita (2009), quando começou a produzir seu documentário, encaminhou uma carta para Nelson Mandela pedindo suas impressões sobre Dube, mas Mandela teria informado que precisaria fazer algumas pesquisas para responder às suas questões, pois Dube tinha morrido antes que ele próprio pudesse conhecê-lo e devido à grande diferença de idade entre eles.

Keita (2009) teria se sentido atraído por Dube por que, do mesmo modo que ele, estudara nos Estados Unidos. “Minha pesquisa em arquivos, minhas viagens para lugares onde ele viveu no século 19 me levaram a algumas descobertas maravilhosas e desconcertantes”, por exemplo: como poderiam os EUA treinar alguém para fundar o ANC, um movimento que era aclamado como comunista pela propaganda do regime branco? “Por curiosidade”, Keita fora ao Oberlin College, em Ohio, e teria descoberto “que era um lugar onde a autoafirmação era encorajada, onde a liberdade e autodeterminação eram cultivadas”. John Dube “estudou teologia e pelo caminho ele encontrou uma pessoa importante”, Booker T. Washington, “um dos primeiros líderes afro-americanos da era moderna, que queria os negros, recentemente emancipados da escravidão, no seu correto lugar na sociedade”. Contudo, diferentemente da escola de Washington que focaria apenas na educação industrial e nas habilidades intelectuais, Ohlange decidira oferecer também treinamento intelectual, o que teria se revelado um sucesso, afinal de contas, o primeiro africano a conquistar um nobel, estudou lá, Albert Luthuli.

Keita (2009) decidiu que não escreveria um livro sobre Dube, pois este “poderia criar poeira nas prateleiras de uma livraria”. Já com um filme, “eu poderia dar uma presença visual para este homem”, superando os anos todos desde que ele foi “sepultado no anonimato”.

Keita (2009) se considera um dos responsáveis por ter despertado o interesse do governo sul-africano em John Dube. Depois de seus primeiros trabalhos, o presidente sul-africano teria entrado em contato com a família de Dube, e informado que durante as celebrações nacionais do advento da democracia, a Albert Luthuli Medal seria outorgada a John Dube. As autoridades da província de Kwazulu-Natal autorizaram também a confecção de uma estátua de John Dube “e eu ajudei o escultor com meus documentos visuais” sobre Mafukuzela. “Meu filme foi mostrado na televisão nacional SABC1 e um membro do parlamento me propôs que o filme fosse exibido no parlamento”. “Tudo isso me convenceu de que as pessoas gostaram da história que eles não conheciam. As pessoas só podem dar valor ao que conhecem”.

Zenzele Dube (2009), neto de Dube, que estava em Ouagadougou a convite de Keita, também afirma que “não sabia de nada e é difícil para mim, conhecer essa história” do avô. Na minha juventude, “esta não era o tipo de história que era abertamente disponível no contexto político do Apartheid. A única oportunidade que eu tive de aprender um pouco sobre o passado do meu avô foi quando eu estudei em Ohlange, a escola que ele fundou”. Depois do

Apartheid, “as coisas mudaram e, enquanto nós costumávamos ignorar nosso passado, agora nós estamos voltando a ele”.

Ao longo dos seus 54 minutos de duração, o documentário *Oberlin-Inanda* busca oferecer “um olhar sobre a vida fascinante do homem que edificou a fundação da Revolução sul-africana”. O documentário, ilustrado por diferentes imagens da África do Sul, Kwazulu-Natal, fotos de Dube, e sobretudo entrevistas com diferentes sujeitos, enfoca fundamentalmente o instituto Ohlange, a vida de Dube e a ideia de que fora educado para liderar. Assim, sempre que possível tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado, que não precisa ser remoto, através de repetições quase obrigatórias.

Trata-se da construção de Dube como líder e herói sul-africano, que assim se inicia:

No dia 27 de abril de 1994, quando colhia os frutos de vitória da democracia na África do sul Nelson Mandela viajou de Joanesburgo para Inanda, um distrito negro nos arredores de Durban um dos mais pobres do país para votar nas primeiras eleições multirraciais no histórico Colégio Ohlange. Naquele dia Mandela ficou entre o povo não apenas para celebrar o futuro mas também, o que era mais importante para convidar a nação que nascia a saudar a memória de um dos seus primeiros profetas: John Langalibalele Dube. O homem que há mais de um século cruzou os mares para trazer de volta ao seu povo a solução para sua liberdade da opressão colonial. Esta é a história de um africano visionário e dos incríveis benefícios que ele trouxe ao seu país e à África há mais de 100 anos.

O percurso de Dube é traçado como o itinerário do mito e herói clássico da Grécia Antiga, Ulisses. Como todo herói clássico, a necessidade de aprendizado leva o futuro herói a se afastar de seu torrão natal; ao longo do processo ele enfrenta inúmeras dificuldades, mas as supera; assim, ele desenvolve o percurso do herói, por meio do qual adquire comedimento, capacidade de perdoar, humildade e astúcia, que seriam as competências necessárias à obtenção de sua heroicidade.

Chérif Keita inicia seu documentário como quem começa uma celebração religiosa.

Estamos todos aqui seguindo os passos de um homem John Langalibalele Dube o fundador desta escola. Estou muito emocionado porque quando penso ondeo homem começou quando penso na época em que ele começou e vejo o que ele fez minha cabeça fica fervilhando. Ver que esse homem começou sua jornada a visão dele aos 16 anos quando ele foi para os EUA com a ideia de fazer algo pelo seu povo ele foi para uma terra estrangeira e nunca esqueceu do povo que deixou para trás nunca esqueceu das condições que deixou para trás.
[...]

Todos nós nos beneficiamos com o que ele fez. Vocês são parte de uma história que será lembrada para sempre enquanto a África do sul sobreviver.

Yakubu Saaka, também professor do Oberlin Colledge, afirma que “John Dube deu o exemplo, acertou no tom. Ele foi a pessoa, como sugere seu apelido zulu [Mafukuzela], que despertou a mente do povo”. G.V. Sangweni, então do UKZN Department of Sports & Recreation, destacou que “quando ele veio aqui e falou à nação, ele disse ‘eu peguei a chave da ignorância e atirei ao mar porque criei uma instituição para todos da África’”. Kaba Mkhize, do South African Broadcasting Corp, complementa que “ele criou uma escola que era uma escola nacional: Uhlange. Uhlange significa ‘nação’. Quer dizer que as pessoas devem ficar unidas como os juncos nas margens dos rios”.

Além das imagens, o documentário de Keita assenta-se em entrevistas de personagens significativas para o processo de reconstituição da história ou para a própria patrimonialização do ícone John Dube.

Dumisani Zondi, arquivista do Inanda Seminary, lembra que o que Dube desejava era interromper o processo através do qual os nossos negros ficariam sempre trabalhando para os brancos, por isso, ele decidira criar uma escola, cujos primeiros alunos teriam sido as crianças da comunidade zulu cristã conhecida como “amakholwa”. “Dube e os alunos construíram a escola com as próprias mãos e durante o processo adquiriram prática em carpintaria e alvenaria, o que os preparou para a autossuficiência”. Um negro construir uma escola naquela época e contexto era tido como uma loucura, por isso, ele passou a ser chamado de “Mafukuzela”, que quer dizer “estar desperdiçando energia”. Dube “era um homem muito perspicaz e viu que seu povo estava dando um passo à frente. Os professores o amavam. Mas ele era um homem austero. Ele queria fazer aquilo pelo povo negro” (OBERLIN-INANDA..., 2006).

“Como se não bastasse o esforço para dirigir uma escola daquelas em 1903, Dube lança o *Ilanga lase Natal*, o *The Sun Natal*, o primeiro jornal zulu do século”. O jornal teria servido “de treinamento para vários jovens na área de reportagens e impressão gráfica. Ele deu início a uma nova cultura entre os negros ao discutir a condição deles sob o colonialismo de uma forma mais aberta”. As “cartas ao editor se empilhavam na mesa de Dube em inglês, zulu e sotho. O jornal dele publicava com regularidade os acontecimentos da época. O governo não gostava disso. [...] Então, ele sofreu uma certa perseguição”. Ohlange “lutava pela auto-suficiência sem ajuda do governo”. “O sucesso de Ohlange como escola industrial atraía cada vez mais estudantes. Havia alunos de Johannesburgo, de Bloemfontein, da cidade do cabo da Zululândia, de todas as partes do país. Pela primeira vez, crianças das tribos Sotho,

Zulu e Xhosa sentavam-se lado a lado para aprender a trabalhar desenvolvendo uma noção de unidade sem precedentes”. O sucesso de Dube, “sua independência e sua franqueza eram vistas como uma ameaça por muitos brancos” (OBERLIN-INANDA..., 2006).

Heather Hughes também oferece seu depoimento no documentário. Segundo ela, Dube “tinha uma relação ambivalente com as autoridades brancas de Natal. Eles não gostavam dele, eles o espionavam [...] Havia sempre olhos e ouvidos por perto acompanhando o que ele fazia. Eles tinham medo dele”. (OBERLIN-INANDA..., 2006)

O autor do primeiro ensaio acadêmico sobre Dube, Hunt Davis Junior, lembrara da rebelião Bambatha notando que ela teria sido “violentamente reprimida. Os líderes foram assassinados. Era uma época violenta e havia muitos riscos. Você tinha que ser muito corajoso para ir a público dizer ‘vou liderar meu povo’”. Além disso, “havia a hostilidade dos brancos que estavam no poder em Natal contra educar negros. Dube acreditava na legitimidade de qualquer autoridade do governo seja tradicional ou moderna. Dizia que eles eram responsáveis pelo povo e deveriam ser justos”. Dube “via a educação como a única proteção contra e crescente tirania do estado colonial da época e estava determinado a dar educação de qualidade ao seu povo a qualquer custo” (OBERLIN-INANDA..., 2006).

Hunt Davis Jr. também lembra que, na África do Sul, os brancos estavam enriquecendo tomando as terras dos africanos e também se apoderando da mão-de-obra deles. Os africanos, depois de tantas leis que lhes tiravam as terras, ficaram com aproximadamente apenas 7% delas. “Aos poucos, os africanos estavam comprando as terras de volta. Um grupo juntava dinheiro, comprava uma fazenda que depois era dividida. Eram fazendas de brancos. Eles recuperavam suas terras assim”. E “Dube acabou se envolvendo bastante com isso. Porque ele sabia muito bem quais eram as necessidades da população rural”. (OBERLIN-INANDA..., 2006)

O professor Nettleton Zondi afirmava que Dube “acreditava na educação para os seres humanos e não na educação para os nativos”, e “além de construir uma escola para educar seu povo, a maior prova de que os negros podiam controlar suas vidas sozinhos, ele também se dedicou pessoalmente à educação de jovens sul-africanos promissores”. (OBERLIN-INANDA..., 2006)

O também professor, James Millette argumenta que “a maior contribuição de Dube e do seu grupo foi criar uma conscientização nacional que superou, o que podemos chamar por falta de melhor palavra a ‘conscientização tribal’ que havia”. (OBERLIN-INANDA..., 2006)

Dube teria sido educado para liderar.

A capacidade de liderança de Dube e seu dom visionário apareceram muito cedo. Nascido em 1871, filho de James Dube o primeiro pastor negro da Igreja Congregacional de Inanda John Dube começou estudando na missão Adams em Amanzimtoti, Natal. A educação básica, como a de todos os negros de Natal era controlada pelo governo colonial branco que só garantia escola aos nativos até o ginásio. A mãe de Dube, que se encarregou da educação dele após a morte do marido, estava decidida a garantir ao seu filho a mesma educação oferecida às crianças brancas de Natal. Ela pediu ao reverendo William Wilcox, um missionário da missão Zulu americana, que levasse seu filho aos EUA para que ele tivesse uma educação melhor. Wilcox e a esposa trabalharam na missão zulu-mericana e eram famosos por sua postura nada convencional. Wilcox era um dos poucos missionários que eram totalmente favoráveis a dar mais poder aos negros. (OBERLIN-INANDA..., 2006)

Destaca-se, então, a ida de Dube para os Estados Unidos com Wilcox e a esposa. Por meio de Wilcox, ele teria conhecido os movimentos políticos e sociais dos EUA do século XIX que reivindicavam mais direitos de cidadãos aos negros após a abolição da escravidão. E Dube foi para o Oberlin, a primeira faculdade dos EUA a receber mulheres e negros e que tinha desde o início a tradição de treinar líderes para o ativismo social e ajuda ao próximo (OBERLIN-INANDA..., 2006).

O professor A. G. Miller salienta que “o interessante em Dube é que ele era um sujeito inteligente. Ele estava tentando fazer uma coisa muito complicada. Ele queria arrecadar dinheiro e ele interagiu com seus benfeitores brancos com quem tinha vindo para cá. E mesmo assim continuava atento à comunidade negra”, e ele via crescer “na comunidade negra” “um processo de independência e auto-suficiência e auto-determinação para construir suas escolas. Ele observava as igrejas negras que criavam suas instituições. Ele observava os negros organizando suas congregações”. Nota, então, a influência de Washington sobre Dube (OBERLIN-INANDA..., 2006).

Dube encontrou as melhores respostas para suas dúvidas no trabalho deste homem: Booker T. Washington um homem que lutou contra a escravidão e se tornou um dos maiores líderes da raça negra dos tempos modernos. Dube ficou encantado com a filosofia de Washington e com o seu sucesso ao ensinar trabalhos manuais aos negros do sudeste o que lhes dava oportunidades para se livrar do analfabetismo e da pobreza e se tornarem artesãos autônomos ou donos de pequenos negócios independentes. Washington se tornou um modelo para Dube.

Outra coisa que Washington fez que impressionou Dube foi que em Tuskegee, Dube viu um afro-americano organizando e dirigindo uma escola com outros negros americanos. Todos os professores, todos os funcionários eram negros. Ele copiou isso em Natal, quando criou a Ohlange. Os africanos trabalhavam para eles mesmos. (OBERLIN-INANDA..., 2006)

A parte final do documentário trata do Instituto Ohlange depois de Dube e claramente tenta sensibilizar as pessoas e instituições para a necessidade de manter viva a escola. Finamente,

Se quisermos avaliar Dube acho que de várias maneiras ele foi um pioneiro. Pensem bem. Estamos falando de John Dube no final do século XIX, antes do século XX fazendo as mesmas coisas que levamos 50 anos para entender em várias partes da África. Acho que devemos ser muito gratos a John Dube. Hoje, o desafio é da nova nação sul-africana garantir que uma escola especial como Ohlange sobreviva, prospere e mostre ao mundo sua história heróica de lutar pelo triunfo da humanidade. (OBERLIN-INANDA..., 2006)

Chegando a este ponto, é preciso salientar o papel de setores e atores globais atuando na determinação dos processos de patrimonialização na África do Sul. A criação de lugares de memória no país não seria, por conseguinte, o resultado de agendas puramente locais. De fato, diferentes pesquisadores têm mostrado que os processos de patrimonialização, criadores de lugares de memória, em África, se relacionam a agências e agendas internacionais (ROWLANDS; DE JONG, 2007; TRAJANO FILHO, 2012).

3.4 Dube, o ANC e o Governo da África do Sul

Em janeiro de 2012, John Dube foi o primeiro dos doze presidentes que vêm sendo homenageados pelo ANC nos seus 100 anos de existência. O ANC organizara as homenagens ao longo de todo o ano. Cada mês está sendo dedicado a um de seus presidentes: em janeiro, John Dube (que foi presidente do ANC no período 1912-1917); em fevereiro, Sefako Mapogo Makgatho (1917-1924); em março, Zacharias R. Mahabane (1924-1927 e 1936-1940); em abril, Josiah Tshangana Gumede (1927-1930); em maio, Pixley KaIsaka Seme (1930-1936); em junho, Albert Bitini Xuma (1940-1949); em julho, Nelson Rholihlahla Mandela (1991-1997); em agosto, James Sebe Moroka (1949-1952), em setembro, Chief Albert Luthuli (1952-1967); em outubro, Oliver Tambo (1967-1991); em novembro, Thabo Mbeki (1997-2007); e, finalmente, o próprio Jacob Zuma (que preside o ANC desde 2007).⁴⁷

Transmitida ao vivo pela SABC,⁴⁸ televisão pública e aberta sul-africana, na cerimônia em homenagem a John Dube, Zuma (2012a) se propõe a responder sobre quem era John Dube e identifica a caminhada de 100 anos do ANC como “uma jornada de luta altruísta”, um “movimento glorioso”. Evidentemente, o discurso de Zuma é menos pessoal

⁴⁷ Para mais informações acerca dos eventos previstos nas comemorações dos 100 anos do ANC, ver, por exemplo, <http://www.anc.org.za/centenary/show.php?id=9330>. Acesso em 6 maio 2012.

⁴⁸ Para assistir à cerimônia, ver http://www.youtube.com/watch?v=IHIBO_-0u9g. Acesso em 10 fev. 2012.

que coletivo, é o discurso do ANC, do Governo atual. Dube, “primeiro líder” do ANC, é visto como “um patriota e pioneiro”, que também foi professor, historiador, pregador, editor e proprietário de um jornal, publicitário, autor e um líder político e ativista notável. “O legado do presidente Dube engloba autossuficiência e unidade africana, educação de qualidade e uma luta incansável por igualdade e liberdade”. Dube, que teria convivido com Pixley Seme nos primeiros anos do ANC, teria conduzido o ANC “com zelo, humildade e equilíbrio”.

Importante destacar os impactos desses eventos, cujo alcance é potencialmente muito grande. Mais ainda, quando se destaca que essas formas de apreensão da realidade são disseminadas pela rede mundial de computadores. John Dube, saindo de uma quase total invisibilidade para uma hipervisibilidade, é transformado em aspecto da cultura nacional sul-africana.

Dube, assevera Zuma (2012b), seria um “líder altamente respeitado”, “homem profundamente religioso”, nascido de uma importante elite do povo de Amaqadi. Ele teria visto a religião “como um instrumento de emancipação, equidade, sucesso e realização”. A presidência de Dube no ANC “deve ser entendida em seu contexto”, e também “no contexto de forte influência americana na sua vida e pensamento, tendo visitado o país algumas vezes para estudo e para alicerçar seus projetos”. Lembra que Dube foi levado pelos seus mentores para a América, onde continuara seus estudos. “Tendo visitado a América durante o período de luta dos afro-americanos pelos direitos civis, Dr. Dube foi profundamente influenciado por Booker T. Washington, o educador e político afro-americano”. Assim, ele teria se identificado com a ênfase de Washington no espírito empreendedor e na educação industrial, para melhorar a vida dos afro-americanos. Essa experiência é sugerida, então, como aquela que o teria encorajado a, junto com sua esposa Nokutela, estabelecer uma escola, o Instituto Ohlange, escola que produzira muitos líderes.

O significado da presidência de John Dube é ainda mais ovacionado devido às condições nas quais ele viveu. O cenário histórico no qual teria vivido dá então melhores condições de entender e dimensionar seus feitos. O tempo de industrialização do país, com a descoberta de diamantes em Kimberley, em 1866, e ouro em Joanesburgo, em 1872, o que impactara na “desumanização dos trabalhadores negros”. Lembra-se que os povos africanos enfrentaram um cenário catastrófico com a epidemia da peste bovina e guerra anglo-boer (1899- 1902), “na qual os africanos foram usados como bucha de canhão”. Essa também foi a época do Glen Grey Act, de 1894, lei que obrigou o pagamento de impostos com a intenção de forçar os camponeses africanos, que não faziam parte do mercado monetário, a encontrar trabalho para ganhar dinheiro e pagar os impostos. Assim, “Dube testemunhou a gradual

conversão dos africanos de guerreiros livres em donos de casa e jardineiros, e de camponeses independentes em assalariados rurais e urbanos desapropriados” (ZUMA, 2012b).

As diferentes medidas de discriminação, desapropriação e controle encontrariam a resistência africana de várias formas, a exemplo da rebelião Ndzundza de 1882 e da rebelião Baganwa de 1894. Entre as respostas, houve precoces tentativas de fundar uma organização. Em 1880, o primeiro grupo africano, Imbumba yama Nyama (União de Africanos), foi formado em Eastern Cape. “Ele articulou uma identidade africana que transcendeu as identidades tribais”. Algumas igrejas independentes foram também estabelecidas e viraram novos veículos para afirmação política africana. Em 1898, a primeira igreja separatista africana, a Church of Africa, foi fundada pelo reverendo PJ Mzimba, sinalizando o início das igrejas independentes (ZUMA, 2012b).

Lembra também que Inanda, onde vivera Dube, seria próxima a colonização comunal de Phoenix, onde Mahatma Gandhi ficou por muitos anos, liderando sua passiva campanha de resistência, de 1907 a 1909, e de 1913 a 1914. “Dr. Dube se tornou um grande admirador da espiritualidade de Gandhi e do princípio da resistência não violenta”. Isso teria levado Dube a declarar: “Eu estudei em profundidade a luta travada pelos indianos sob a liderança de Gandhi. E depois de ser uma testemunha ocular à luta, eu adquiri um senso de respeito por todos os indianos” (ZUMA, 2012b).

Zuma também lembra que Dube foi fundamental para a proliferação do valor da imprensa, como espaço através do qual seria possível aos nativos expressarem suas opiniões. Argumenta que Dube fez campanha no jornal Ilanga contra a prisão e julgamento do Rei Zulu Dinizulu ka-Cetshwayo, acusado de chefiar a rebelião Bambatha, pois via nessa prisão a humilhação do povo africano. Assim, “a repressão contínua no país encorajou Pixley e ka Isaka Seme, em 1911 a convocar os africanos para esquecerem as diferenças do passado e se unirem em um organismo nacional”. Nos anos seguintes, como resposta à desapropriação de terras, taxaço e aprovação de leis, incluindo a sistemática segregação, várias associações africanas, profissionais, intelectuais, homens da igreja, e membros da aristocracia tradicional se juntaram em Bloemfontein e fundaram o SANC (ZUMA, 2012b).

A nomeação de Dube para a presidência do Congresso teria sido baseada no reconhecimento de suas habilidades e experiências como educador, pregador, um africano nacionalista e um político respeitado. O fato é que “a entrada de Dr. Dube na política nacional não foi fácil”, tendo se dedicado aos seus dois grandes projetos: Ohlange e Ilanga, projetos que requeriam tempo e recursos. O sucesso de Dube teria advindo de sua habilidade e de sua liderança (ZUMA, 2012b).

Zuma destaca as diversas reclamações de Dube contra as diferentes leis racistas e segregacionistas. Dube “não era perfeito. Nenhum ser humano é. Mas ele fez o melhor que pode sob as circunstâncias para levar a luta adiante e manter o ANC unido. Ele teve certas forças que o possibilitaram a obter sucesso”. Entre estas, “estava a sua habilidade de falar igualmente para diferentes membros da sociedade – chefes, pessoas comuns, trabalhadores e educadores. Ele foi um homem da paz” (ZUMA, 2012b). A ênfase na paz implica que ele trouxe experiências dos movimentos de direitos civis da América, mas isso também emanava do pioneirismo do trabalho de Dr. Dube e seus contemporâneos que levantaram a luta pela “primeira resistência, resistência através da guerra como resistência secundária, resistência através da caneta e ideias” (ZUMA, 2012b).

Apesar de todas as ideias em contrário, “Dr. Dube permaneceu convicto da necessidade de estabelecer harmonia racial”. Depois de deixar a presidência, “ele continuou buscando as melhores relações entre os diferentes grupos na África do Sul”. Além disso, era um homem profundamente enraizado na sua comunidade. Diligente, humano e disciplinado: eis Dube (ZUMA, 2012b). Zuma reconhece ainda algo realmente notável em Dube: “é incrível que, apesar da sua agitada vida na política, ele ainda achou tempo para escrever livros e ensaios”. “O Presidente Dube ansiava por liberdade, democracia e prosperidade do seu país” (ZUMA, 2012b).

Evidentemente, embora tenha fixado o olhar nas formas como Dube é reinventado, salta à vista a clara tentativa por parte de Jacob Zuma de se criar ele próprio como um herói sul-africano. Ao se posicionar numa linha do tempo iniciada por Dube e continuada por homens como Mandela, é de se supor que Zuma não se pense menos significativo que aqueles que ele e seu grupo social homenageiam. Não deixa de haver aqui a pretensão ao monopólio e usufruto de crenças e valores que estimam ser partilhados e habilitariam Zuma a representar e dar continuidade a essa herança.

No dia 17 de maio do corrente ano, 2012, em cerimônia ocorrida com a presença de diversos membros do governo, o presidente da África do Sul, Jacob Zuma, presidiu a cerimônia de renomeação da residência oficial da presidência e vice-presidência da república, em Durban, Kwazulu-Natal. A antiga Kings House passaria a se chamar Dr. John Langalibalele Dube’s House, uma homenagem “ao conceituado jornalista, educador e primeiro presidente do African National Congress” (THE PRESIDENCY, 2012).

O ano de 2012, lembra Zuma (2012a), marca o centenário do ANC, “o movimento de libertação mais antigo no continente africano, que entregou a liberdade a este país”. Além de oferecer oportunidade para comemorar maravilhas e progressos do país, o centenário

também permitiria “corrigir os vestígios do passado colonial e do Apartheid, para que possamos construir uma verdadeira África do Sul próspera, democrática, não sexista e não racial, unificada na nossa diversidade”. Assim, nomear a residência presidencial com o nome de John Langalibalele Dube seria reconhecer e valorizar “um dos mais destacados patriotas e personalidades do nosso país”, que deixara um “legado eterno” como ensaísta, filósofo, educador, político, editor, escritor e poeta. Homem que construiu uma escola, Ohlange, “em circunstâncias difíceis”, escola da qual saíam “alguns líderes-chave do país” (ZUMA, 2012a).

Homens como Dube, Mahatma Gandhi e Inkosi Albert Luthuli formariam “uma parte importante da história e do património desta bela província”, pois trabalharam “para a paz, justiça, liberdade, dignidade humana, igualdade e a criação de um África do Sul democrática, não-racial e livre, unindo os povos africanos e indianos nesta província” (ZUMA, 2012a).

“Este processo de transformação é emocionante e dinâmico”, afirmava Zuma (2012a), “pleno de oportunidades para nós, como sul-africanos, melhorarmos a nossa compreensão de quem somos e, desta forma, para celebrar a nossa identidade nacional comum.”. “Este exercício vai também promover a cicatrização e reconciliação nacional”.

Zuma (2012a) enfatiza que “o objetivo deste processo não é obliterar a história de qualquer seção da nossa sociedade”, mas “contribuir para a construção de uma sociedade inclusiva que reconheça os nossos destinos, nacionalidade e herança comum”. Espera-se “construir um país que todo o nosso povo possa chamar de lar, no qual a maioria não se sinta alienada”. Esse seria um processo que não é novo no país, e nem é uma exclusividade da África do Sul. Seria o trabalho iniciado em 1939 pela National Place Names Committee, que estaria sendo corrigido e harmonizado em tempos de liberdade.

Para além das explicações de Zuma, a experiência histórica tem mostrado que a memória coletiva é uma conquista, um instrumento e um objeto de poder (DOSSE, 2003), e que a memória coletiva nacional, em particular, tem um caráter opressor e uniformizador (POLLAK, 1989). Efetivamente, deve-se estar de acordo que todo processo de inclusão (de alguns) implica num processo de exclusão (de outros). Assim, trocar os nomes de diferentes estabelecimentos estatais, bem como os nomes das ruas, nos anos da Rainbow Nation consistiria em ação similar às políticas do State Archives Service, cujas atividades nos tempos do Apartheid deliberadamente preservavam a memória da parcela branca da população sul-africana.

Ora, por que certas culturas são aparentemente mais preocupadas com a preservação de sua memória do que outras? Uma vez que a memória é fundamento para construção e reconstrução de identidades é possível que ocorram conflitos de memória. Visando a manutenção da coesão social, algumas sociedades simplesmente apagam oficialmente recordações dos seus conflitos. Os nomes das ruas podem ser modificados simplesmente porque não mais interessa lembrar do acontecimento a que se referem (BURKE, 1999).

Zuma tenta responder às críticas recorrentes de que os processos de renomeação são desnecessários e beneficiam certos grupos linguísticos e culturais. O dinheiro gasto no programa deveria ser destinado para outros fins, como a construção de casas e desenvolvimento de políticas sociais. Para Zuma (2012a), “somente aqueles que negam as práticas desumanas e atrocidades perpetradas contra as populações nativas por potências coloniais em toda a parte do mundo que poderiam pensar que a ação que estamos realizando não é necessária e importante”.

“Não é a intenção do governo sul-africano destruir o patrimônio e a história diversa de parte da população sul-africana”, afirma Zuma, mas “é necessário que se reconheçam as realidades do período horrível da colonização e do Apartheid. Não podemos nos iludir sobre a nossa história, que tem sido repleta de dor e sofrimento para a maioria, por mais de três séculos”. “A dor associada com a erosão da própria existência do nosso povo não pode ser quantificada, e não pode ser desfeita. O processo de renomeação vai ajudar a restaurar um senso de identidade e de orgulho nacional entre o nosso povo, e também irá ajudar na reconstrução da história de muitos lugares na África do Sul” (ZUMA, 2012a). “Embora mudando os nomes, também é importante manter os artefatos históricos armazenados com segurança, para que as gerações futuras possam ser capazes de ver as voltas e as dores da nossa história, e garantir que elas não repitam o sofrimento do passado”. Tratar-se-ia de uma “celebração da nativização da África do Sul” (ZUMA, 2012a).

Como se sabe, tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. (LE GOFF, 1992, p. 426)

Para usar os termos do Premier Zweli Mkhize, que acompanhou a cerimônia, “renomear a Kings House a reconecta com a história da província”. Tratar-se-ia basicamente de um “evento para fazer história” em “um dia histórico na vida do país”, afirmou o Ministro da Presidência Collins Chabane. Falando em nome da família Dube, a Sra. Langa Dube, neta

de John Dube, agradeceu ao Governo por ter reconhecido a contribuição de seu avô na luta pela libertação (SOUTH AFRICAN GOVERNMENT INFORMATION, 2012).



Figura 9 – Cerimônia de renomeação da residência presidencial sul-africana (da esquerda: Zweli Mkhize, premier de Kwazulu-Natal, Lulu Dube, Jacob Zuma, Langa Dube, James Nxumalo)

Fonte: <http://www.iol.co.za/dailynews/news/renaming-ceremony-for-king-s-house-1.1299648>. Acesso em 30 de jun. de 2012.

A ideia de preservar, restaurar, e promover o patrimônio da África do Sul tem feito parte das políticas governamentais pelo menos desde que Mandela assumiu o governo sul-africano em 1995, mas a intensificação da valorização dos patrimônios negros parece ter se intensificado com os governos Zuma. Para tanto, foi organizado o Heritage Project, no qual se desenvolvem 28 projetos sobre patrimônio em todo o país prestando-se homenagem àqueles que o Governo de Zuma considera heróis e heroínas da luta anti-apartheid. Oficialmente, o governo afirma pretender “garantir um patrimônio e história sul-africanos mais inclusivos e representativos”, o que “contribuirá também para uma identidade nacional comum e valores compartilhados” (THE PRESIDENCY, 2012).

Diferentes ministros e o próprio presidente Zuma, nos mais variados eventos e ocasiões, expressam um discurso bastante unificado sobre as razões da proliferação de projetos e ações voltadas para identificação, catalogação e memoração de aspectos do passado sul-africano. O Ministro da Cultura e Arte, Paul Mashatile, argumenta que “nosso patrimônio de libertação foi forjado no teatro da luta que forma a nova África do Sul, e pode ser usado para contribuir para o renascimento da consciência social e política em todo o país”, disse

Mashatile em um comunicado”. Os sul-africanos deveriam “promover uma identidade nacional que seja autoconsciente de seu patrimônio de libertação que, por sua vez, serve para promover a unidade na diversidade entre todos os setores da sociedade sul-africana” (SA'S LIBERATION... 2012). Entende-se que “a história do país de resistência à opressão poderá ser usada para criar pontes entre as pessoas e ajudar na construção da nação” (THE STRUGGLE..., 2012).

É significativo destacar que há indícios de que, na década de 1980, quando amargas divisões ideológicas se tornaram ainda mais agudas durante a guerra civil na província de Kwazulu-Natal, na década de 1980, tanto o ANC quanto o Inkatha reivindicaram a herança de Dube (HUGHES, 2011, p. 261). As origens e o desenvolvimento do Inkatha se relacionariam mais ao deliberado renascimento da família real zulu, em formas tradicionais, do que à reação espontânea do povo zulu. Fundado em 1922-3, por um grupo de conselheiros de Solomon e por um grupo de Kholwa, incluindo John Dube, o Inkhata teria sido uma tentativa deliberada de se usarem formas tradicionais na criação de um conselho de chefes em Zululand (MARKS, 1977; COPE, 1990). No izibongo de Dube, nos anos 1970, relaciona-se Dube ao nascimento do Inkata, mas não identifiquei registros públicos atuais nos quais o Inkhata busque apropriar-se de Dube.

Trata-se aqui de um fenômeno em constituição. Aparentemente, o projeto mítico e ideológico da *Rainbown Nation*, embora em clara ascensão, ainda se cruza com o projeto mítico e ideológico do Apartheid. Nesse contexto, é que se está transformando John Dube e sua obra em patrimônio nacional.

Segundo Wilson Trajano Filho (2012), haveria uma “tendência de redução semântica correlata ao processo que transforma instituições totais voltadas para a solidariedade, a reciprocidade e a convivialidade em ícones da cultura nacional – movimento necessariamente anterior aos esforços explícitos e formais da patrimonialização”. Analisando o caso das *tabancas* cabo-verdianas e as *manjuandadis* guineenses, Trajano Filho (2012) conclui que “o processo formal de patrimonialização não nasce da pura decisão arbitrária do Estado. Ele é precedido de um processo de pré-patrimonialização despoletado frequentemente por atores não estatais: pelos atores sociais locais e pela intelectualidade nacional”. Ao que tudo indica, “o Estado só entraria nesse jogo somente quando ele já está bem adiantado e somente quando ele legitima expectativas institucionais”.

Embora não esteja tratando aqui de instituições idênticas àquelas observadas por Trajano Filho (2012), aparentemente nota-se processo similar em relação ao caso em análise. Efetivamente, o Estado tem participação direta no processo de patrimonialização de John

Dube. Nesse processo, nos textos e contextos da patrimonialização oficial, há uma clara redução semântica dos significados de Dube, conformando um corpo homogêneo de sentidos que é transformado em objeto cultural nacional para ser servido no mundo do espetáculo e da cultura de massas. Mas, se foi possível que isto ocorresse, isso se deve em grande medida à ação de diferentes sujeitos, de dentro e de fora da África do Sul, que, em grande medida, levaram à consolidação deste processo, hoje também nas mãos do Estado e dos Governos.

Apresentando-se como uma organização sem fins lucrativos ou vínculos partidários, a South African History Online (SAHO), criada em junho de 2000, teria como objetivo central “abordar o modo tendencioso através do qual o patrimônio cultural e histórico dos sul-africanos foi representado em nossas instituições culturais e educacionais” para, assim, “quebrar o silêncio do nosso passado e criar a mais abrangente enciclopédia on-line da cultura e história africana” (tradução nossa).⁴⁹ Na prática se oferece uma espécie de história on-line oficial da África do Sul e, em grande medida, da perspectiva do atual governo e do ANC.

A enciclopédia pretendida pela South African History On-line é composta por vários elementos, dentre os quais, uma espécie de linha do tempo constituída dos principais acontecimentos da história da África do Sul. No período de 1871 a 1946, entre o nascimento e a morte de Dube, lembra-se que, na década de 1920, marcada pela consolidação da presença indiana na região, John Dube participou, em 1921, do Segundo Congresso Pan-Africano, em Londres, e, em 1935, do All African Convention, que questionava diversas leis opressivas tais como Riotous Assemblies Act, the Native Service Contract Act, Poll Tax Act e Pass Laws. Destaca-se que, em 1946, depois da morte de John Dube, Albert Luthuli se torna o representante de Natal no Natives' Representative Council.⁵⁰

Algumas personagens também são biografadas pela South African History On-line, a exemplo de Dube que, em resumo, é descrito como educador, político, escritor, ministro da Igreja Congregacional (vinculada aos EUA) membro fundador e primeiro presidente do South African Native National Congress. Destaca-se ainda que ele foi fundador e primeiro editor do jornal zulu *Ilanga lase Natal*, e que foi o primeiro negro a receber o título de doutor honoris causa de uma universidade da África do Sul.⁵¹ A biografia de Dube na South African History On-line consiste numa versão resumida dos feitos de Langalibalele e

⁴⁹ Disponível em <http://www.sahistory.org.za/>. Acesso em: 15 de agosto de 2011.

⁵⁰ Disponível em <http://www.sahistory.org.za/>. Acesso em: 15 de agosto de 2011.

⁵¹ Disponível em <http://www.sahistory.org.za/>. Acesso em: 15 de agosto de 2011.

foi claramente extraída do seminal texto de Shula Marks (1976), e acrescida de algumas outras informações (A FULL..., 2011).

feature

John Langalibalele Dube

- Biography 2 topics ◀
- Timeline 1 topics ◀
- Media Library 1 topics ◀
- Gallery 1 topics ◀

[Print](#) | [Share](#) | [Contribute](#)



Names: Dube, John Langalibalele

Born: 11 February 1871, Inanda Mission station, Natal

Died: 11 February 1946

In summary: Educator, politician, author, minister of the Congregational (American Board) Church, founder member and first president of the South African Native National Congress (SANNC).

Position:
President (1912 - 1917)

[back to top ▲](#)

Figura 10 – Dube na South-African History On-line

Fonte: <http://www.iol.co.za/dailynews/news/renaming-ceremony-for-king-s-house-1.1299648>. Acesso 10 out. 2012.

O mesmo ocorre com a biografia de Dube, que é praticamente idêntica àquela anterior, apresentada numa seção dedicada a ele na página oficial do ANC na internet, na qual se atenta para a origem familiar de Dube, seus vínculos com os missionários americanos, destacam-se trechos extraídos dos tributos dos poetas Vilakazi e Vil-Nkomo, as impressões de John Merriman, Howard Pim (BIOGRAPHY, 2011).

Comenta-se sobre o estabelecimento de Ohlange por Dube, o que foi, na época permitido pelo governo, que, depois de um certo tempo, mudou de estratégia, pois teria deixado de apoiá-lo e trabalhado para sua supressão, pois os brancos estariam temendo cada vez mais a concorrência dos negros e indianos (BIOGRAPHY, 2011).

Destaca-se que Dube foi radicalmente contra a detenção de Dinizulu em conexão com a rebelião Bambata 1906 e ajudou ativamente na angariação de fundos para a sua defesa. Dinizulu, filho do último rei zulu seria, para os africanos na África do Sul, o símbolo do

passado de independência e da sua identidade como povo – “e isso é algo que Dube, com suas lembranças e orgulho do seu passado africano, estava consciente para o resto de sua vida”. O governo Natal tentou suprimir *Ilanga lase Natal* antes e durante a Rebelião Bambatha. Dube publicara a prisão de Dinizulu. A relação de Dube com a Casa Real seria tão forte que nos anos 1930 ele estaria agindo como seu principal conselheiro, e trabalhado estreitamente com o regente, Mshlyeni (BIOGRAPHY, 2011).

Quando Dube voltou dos Estados em 1905 (após a sua terceira visita), haveria sinais de tensão entre ele e os missionários brancos. *Ilanga lase Natal* atacou algumas decisões de missionários, particularmente sua não defesa dos interesses africanos. Por criticar as legislações propostas pelo governo, ele fora frequentemente advertido de que estaria “brincando com fogo” (BIOGRAPHY, 2011).

Reconhece-se que uma das fontes de contradição da geração de Dube foi a “conversão psicológica” ao cristianismo, embora seu impacto na cultura africana e no sistema de valores seja superficial em África. Os brancos estariam suspeitando de etiopianismo. “Se, por etiopianismo, os brancos entendiam que Dube e seus colegas estavam determinados a provar e demonstrar aos brancos que o homem negro pode levar adiante uma instituição educacional sem qualquer assistência dos brancos, então estamos de acordo com eles”. Essa seria “a essência do etiopianismo. Mas para eles etiopianismo significava o equivalente de um diabo” (BIOGRAPHY, 2011).

Por fim, é importante salientar que quando se menciona Tabata, que afirma ser Dube um fantoche nas mãos dos brancos, há o cuidado de se sugerir que esse seria o “estilo característico” do líder revolucionário, isto é, tal caracterização teria menos a ver com Dube do que com o próprio Tabata. E que se deve concordar com Shula Marks segundo a qual algumas dessas observações revelam mais sobre os comentadores do que sobre Dube (BIOGRAPHY, 2011).

3.5 A rota da liberdade

Inanda Heritage Route fica em Inanda, ao norte de Durban. O local, que enfrentara intensamente as injustiças do Apartheid, também fôra um local de resistência passiva e se tornou um ícone da luta pela liberdade. A narrativa oficial da história de Inanda merece ser acompanhada.

A história de Inanda remonta ao início dos anos 1800, quando Kwazulu-Natal foi uma república boer. Era uma fazenda, até que os britânicos chegaram e quando os agricultores africanos e indianos começaram a plantar cana de açúcar.

Mas o futuro de Inanda teria sido marcado mesmo pelos acontecimentos da virada do século XIX para o século XX. Primeiro, Mahatma Gandhi, em seguida, um advogado, chegou à região para representar um cliente indiano. Depois de ser jogado de um trem por se sentar em uma área destinada apenas para brancos, Gandhi ficou por Inanda e começou seu movimento de resistência passiva.

Na década de 1960, Inanda se tornou o destino para as milhares de pessoas deslocadas de áreas urbanas sob as leis do Apartheid. Ela rapidamente se transformou em uma grande favela.

Basicamente, a trilha da *Inanda Heritage Route* começa no Phoenix Settlement, estabelecido em 1904 por Gandhi, onde é possível ver a casa de Gandhi e seu *International Printing Press and Museum*. Próximo à esta localidade estão o Ohlange Institute, a casa de Dube, que se tornou um monumento nacional, e seu túmulo. Batizado de *Freedom Valley*, essa rota seria um manancial de história das lutas pela libertação da África Sul; uma fonte lendária para pessoas, lugares e eventos que moldaram e continuam a moldar a “nova” África do Sul.

Em maio de 2010, organizado pelo Departamento de Turismo, inauguraram-se as esculturas de Mandela e Dube. Foram confeccionadas em bronze e em tamanho real.

Enquanto eram servidos *idombolo* (pão cozido no vapor), *imfino* (ervas) e *ifutho* (comidas frescas e churrasco), as pessoas se entretiam. Participaram diversas pessoas, a neta de Dube, Lulu Dube, escultores e diversos autores que discursaram durante a ocasião. Um vídeo de pouco mais de sete minutos foi produzido sobre o evento e circula pela internet.

Ora, tem-se reconhecido que “as novas tecnologias comunicacionais têm um profundo impacto na construção da memória e em sua articulação com o processo identitário” (SANSONE, 2012, p. 333). Os mecanismos de memória e de sua patrimonialização são afetados pela popularização do computador, internet, celular, gravador digital, pen drive, fotografia digital, etc (SMITH, 2006).

Eventos como este, organizados localmente, sob patrocínio estatal, são repercutidos através de diferentes mídias e se tornam disseminadores de uma determinada memória casada a uma certa imagem da nação em escala global.

O evento foi comentado em alguns jornais locais. No *The Witness*, Skhumbuzo Miya informava que pessoas de diferentes países do mundo, que apoiaram a luta de libertação

na África do Sul, teriam a chance de saber mais sobre essas lutas “se as áreas mais ricas na história da libertação da África do Sul forem preservadas e desenvolvidas como áreas de atração turística”. “A partir de agora”, então, “quando os turistas visitarem a casa Dube, eles serão ‘saudados’ pela estátua de Dube na varanda de sua casa, que foi declarada patrimônio nacional em 1995”.

Nessa ocasião também ocorreria o lançamento oficial da *Inanda Heritage Route*. O diretor afirmara que “muitas pessoas de diferentes países desempenharam um papel importante na nossa libertação. Se desenvolvermos, como destinos turísticos, as áreas que são de importância na nossa luta de libertação, as pessoas terão a chance de saber mais sobre a nossa luta, a nossa cultura e muitas coisas mais”. As pessoas seriam “inspiradas pela resiliência do nosso povo. Vir aqui leva você através dos primeiros passos de nossa luta”.



Figura 11 – Estátua de Dube

Fonte: <http://www.examiner.com/article/woza-enanda-durban-heritage-site-hails-south-african-heroes-mandela-and-dube-video-slideshow>. Acesso em 13 mar. 2012.

Estes eventos poderiam ser vistos como ritualizações de construção de um mito que, por seu turno, se ritualiza na construção de um mito de sociedade ideal. Torna-se

necessário preservar a memória, os sons, a imagem, e tudo o mais que sirva para instaurar na memória coletiva os feitos de John Dube para a construção da *Rainbow Nation*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A guisa de conclusão gostaria apenas de externar algumas breves observações.

De antemão, faz-se necessário destacar que este trabalho não teve a intenção de ser uma palavra definitiva sobre os problemas relativos às relações entre memória e nação e seus mecanismos, nem pretendeu definir ou teorizar a memória ou a nação desde uma perspectiva particular. Tratou-se, antes de tudo, de um exame exploratório cujo objetivo foi descrever e analisar um item muito específico da vasta enciclopédia que tem constituído a África do Sul enquanto nação da segregação, do apartheid e da diversidade: tentou-se mostrar como John Dube, devido ao seu próprio itinerário e às formas pelas quais esse itinerário foi sendo apropriado ao longo dos tempos, tem se consolidado como uma figura central das relações entre história, memória e nação no contexto sul-africano contemporâneo.

A existência de John Dube, que já no seu curso despertara a atenção de diferentes e desiguais sujeitos, acabou assumindo, especialmente em período recente, uma dimensão pública, permitindo a sua utilização como objeto de diferentes estratégias e tramas de competição política e lutas pela memória da nação. A obra e a vida de John Dube é particularmente múltipla, de modo que se torna impraticável reduzi-lo a uma só dimensão. Fundamentalmente, Dube parece ter buscado um lugar no mundo dentro do conjunto de tensões e deslocamentos que marcam o seu período histórico e a sua própria trajetória. Sua existência não está muito distante das experiências e caminhos percorridos pelos filhos de uma sociedade hierarquizada, onde o poder é distribuído de modo profundamente desigual.

Pode-se argumentar que, especialmente a partir das eleições democráticas sul-africanas de 1994, através de diferentes meios e recursos, há uma tendência, consolidada no espaço público, em apresentar a relação entre a África do Sul (enquanto artefato nacional), e John Dube (enquanto personagem constituinte da história desse território), como harmônica, atávica e natural. Entretanto, entendo que a análise desse fenômeno evidenciou, em primeiro lugar, seu caráter histórico relativamente recente; em segundo lugar, a identificação positiva dos feitos atribuídos a Dube com a identidade da nação sul-africana, embora tenha mudado em seu conteúdo e forma ao longo do tempo, parece se restringir, sobretudo, a alguns grupos e setores sociais mais diretamente interessados na gestão simbólica dos valores e percepções que estimam ou desejariam partilhar com Mafukuzela; vinculado a isso, em terceiro lugar, tratar-se-ia de um processo construído em meio a dissensos, ambiguidades, conflitos e tensões, o que se conectaria às relações entre os múltiplos grupos e setores que lutam pelo poder e às instituições e práticas sociais dominantes e subalternas. Por fim, as teias desse

fenômeno seriam, antes de tudo, as múltiplas diferenças e desigualdades, particularmente aquelas de caráter racial e econômico, que têm marcado o país.

Nesse contexto, é significativo destacar que, se os arquivos tradicionais continuam tendo seu peso na formulação e definição da memória de uma nação, já que possibilitam, fomentam ou inibem que certos documentos, ligados a determinados grupos, sejam acessados ou não para que suas histórias sejam narradas, é importante salientar o impacto que as diferentes mídias digitais têm no processo de reconstrução e proliferação de um dado artefato nacional no mundo contemporâneo. O universo digital se consubstancia como meio e mecanismo fundamental por meio do qual na África do Sul pós-Apartheid se tem tentado construir uma nova referência para a constituição de sentimentos coletivos de pertença.

Tem-se afirmado que os museus, seja em suas versões tradicionais, seja em suas versões mais modernas, particularmente as digitais, tradicionalmente identificados com projetos de construção de nacionalidades, têm adquirido novos sentidos e significados políticos. “Não mais se constituem em espaços de produção de memórias nacionais e hegemônicas ou de consagração da unidade da nação”. No campo museal brasileiro contemporâneo, por exemplo, “o que se ressalta [...] é o reconhecimento da diversidade cultural como valor ético e político fundamental” (MOTA, 2012, p. 245). O caso em análise permitiria sugerir que, em certa medida, não haveria ruptura entre uma e outra dessas perspectivas. Não se pode duvidar da força dos projetos nacionais unificadores, especialmente quando o estado e os governos a eles se dedicam. Isto não implica negar que novas agendas museais estejam eclodindo. Contudo, no caso da África do Sul, o que se busca através do reconhecimento da diversidade não é outra coisa senão a consagração da unidade da nação. Durante o Apartheid, reconhecia-se a diferença (biológica, cultural e existencial) para segregar, agora, reconhece-se a diferença, a diversidade (cultural, identitária) para unificar. A própria metáfora da *Rainbow Nation* é reveladora: as cores de um arco-íris, embora se esbarrem mutuamente, mantêm-se separadas.

Continuam sendo múltiplas as lutas e tensões, simbólicas e sociais, por meio dos quais a fabricação da nação se expressa. Este é um fenômeno marcado por contínuos processos de vizibilização e invisibilização de determinados patrimônios. John Dube, outrora invisibilizado na arena pública do imaginário nacional, é conduzido ao centro do projeto nacional. No caso em análise, é preciso também que se saliente a participação ativa de agentes e instituições locais e internacionais no processo de construção da *Rainbow Nation*.

Enfim, fundando museus e monumentos, renomeando-se ruas e prédios oficiais, homenageando e criando-se heróis, revigorando e reinventando costumes e tradições antigos,

transformando dias e meses em período de homenagens ao patrimônio de lutas do país contra a opressão, dando, enfim, legitimidade oficial para certo tipo de memória, através de diferentes meios, inclusive digitais, a *Rainbow Nation* vai sendo esculpida simbolicamente enquanto tal. Identificar e celebrar esse patrimônio significa destacar, sobretudo, as lutas pela liberação que visariam a coesão social, o desenvolvimento econômico e a cidadania inclusiva. Nesse contexto, são homenageados e recuperados aqueles que, como John Langalibalele Dube, teriam dedicado suas vidas para garantir que o país alcançasse a liberdade e a democracia. Como todo projeto de nação, este também parece se basear na promoção utópica da igualdade e da liberdade, que se anunciam como sendo para todos e todas, mas como outros artefatos nacionais, parecem também se fundar em desigualdades, obliterações e dissensos, sendo melhor para alguns que para outros.

REFERÊNCIAS

A FULL biography of John Dube. Disponível em <<http://www.sahistory.org.za/topic/full-biography-john-dube>>. Acesso em 10 set. 2011.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. 7. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ALBERTI, Verena. A memória não é mais o que era. In. FERREIRA, Marieta; AMADO, Janaína (org.). **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1996.

ALBUQUERQUE JR., Durval. **História**: a arte de inventar o passado. Bauru, SP: EDUSC, 2007.

AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ática, 1983.

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

APTER, Andrew. **The pan-african nation**. Oil and the Spetacle of Culture in Nigeria. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2005.

ARAÚJO, Maria Paula; SANTOS, Myrian S. História, memória e esquecimento: implicações políticas. **Estudios Sociales**, 33, 2007.

BALAKRISHNAN, Gopal (org.). **Uma mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

BALLINGER, Margareth. **From Union to Apartheid: a trek to isolation**. Cape Town: Juta, 1969.

BARROS, Antonio Evaldo Almeida. Ao ritmo dos Bumbas: obliterações e desigualdades na construção de um patrimônio festivo brasileiro (c. 1900-1950). In: Livio Sansone. (Org.). **A política do intangível: museus e patrimônios em nova perspectiva**. Salvador: EDUFBA, v. 1, p. 13-46, 2012a.

_____. **O Pantheon Encantado**: culturas e identidades no Maranhão (1900-1950). São Luís: FAPEMA, 2012b. No prelo.

_____. Estudos Étnicos: uma aproximação epistemológica. **Mujimbo. Revista de Estudos Étnicos e Africanos**, v. 1, p. 70-96, 2011.

_____. O processo de formação de identidade maranhense em meados do século XX. **Tomó (UFS)**, v. 17, p. 184-231, 2010.

_____. **O Pantheon Encantado**: culturas e heranças étnicas na formação de identidade maranhense. 2007. 319 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – IFCH, PÓS-AFRO, CEAO, Salvador: UFBA, 2007.

_____. Invocando deuses no templo ateniense: (re)inventando tradições e identidades no Maranhão. **Outros Tempos**, São Luís, v. 3, p. 156-182. 2006.

_____. “Acorda Ateniense! Acorda Maranhão!” Identidade e Tradição no Maranhão de meados do século XX (1940-1960). **Ciências Humanas em Revista**, São Luís, v. 3, p. 42-63, 2005.

_____. Emmanuel Levinas e alteridade: por um caminho outro que não o de Ulisses. **Ecos do IESMA**, São Luís, v. 2, p. 42-67, 2004a.

_____. Para além do itinerário ulissiano: o primado do outro sobre o mesmo em Emmanuel Levinas. **Ciências Humanas em Revista** (UFMA), São Luís, v. 2, p. 23-38, 2004b.

BERGSON, Henri. **Matéria e Memória**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BHEBE, Ngwabi. Os britânicos, os bôeres e os africanos na África do Sul 1850-1880. In.: AJAYI, J. F. A. de. **História geral da África, VI: África do século XIX à década de 1880**. 2. ed. rev. e amp. Brasília: UNESCO, 2010.

BIOGRAPHY. John Langalibalele Dube. Disponível em <http://www.anc.org.za/showpeople.php?p=31>. Acesso em 10 de out. 2011.

BLOCH, Marc. Memória coletiva, tradição e costume: a propósito de um livro recente. In: _____. **História e Historiadores: textos reunidos por Étienne Bloch**. Lisboa: Editorial Teorema, 1998.

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

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade - lembranças de velhos**. 3. ed. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. A Odisséia de Reapropriação: a obra de Mouloud Mammeri. **Rev. Sociol. Polít.**, Curitiba, 26, p. 93-95, jun. 2006

BRAUDEL, Fernand. Gramática das civilizações. São Paulo: Martins Fontes, 1989; _____. **O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Felipe II**. 2 v. São Paulo: Martins Fontes, 1984.

BURKE, Peter. A História como memória social. **O mundo como teatro: Estudos de antropologia histórica**. Lisboa, Difel, 1992.

CABRITA, Joel. Patriot and Prophet: John Dube's 1936 Biography of the South African Churchman Isaiah Shembe, **Journal of Southern African Studies**, V. 38, N. 3, 1 September 2012.

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

CHANAIWA, David. Iniciativas e resistências africanas na África meridional. In.: BOAHEN, Albert Adu. **História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. 2. ed. rev. e amp. Brasília: UNESCO, 2010.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In.: **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

COETZEE, R. M.. The mind of Apartheid. Geoffrey Conjré (1907-), **Social dynamics**, n. 17, p. 1-35, 1991.

COHEN, Anthony. **The Symbolic Construction of Community**. London: Key Ideas Series Editor: Peter Hamilton, 1985

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

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.

COPE, Nicholas. The Zulu Petit Bourgeoisie and Zulu Nationalism in the 1920s: Origins of Inkath. **Journal of Southern African Studies**, V. 16, n. 3, p. 431-451, 1990.

CRAPAZANO, Vincent. Estilos de interpretação e a retórica de categorias sociais. In: Maggie, Yvonne e Resende, Cláudia. (orgs.) **Raça como Retórica: a construção social da diferença**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

CRITTENDEN, W. B. Letter... In.: DUBE, John Langalibalele. **A familiar talk upon my native land and some things found there**. [s. e.], 1891.

DAVIDSON, A.; ISAACMAN, Allen F. Isaacman; PELISSÉR, René. Política e nacionalismo nas Áfricas central e meridional, 1919- 1935. In.: BOAHEN, Albert Adu. **História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. 2 ed. rev. e amp. Brasília: UNESCO, 2010

DAVIS JR., R. Hunt. John L Dube, a South African Exponent of Booker T. Washington, **Journal of African Studies**, v. 2, n. 4, 1975-6.

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. Disponível em <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/valdes/>>. Acesso em 10 de setembro de 2009.

DIALA, Isidore. Nadine Gordimer: The Mandela Myth and Black Empowerment in Post-Apartheid South Africa. **English in Africa**, v. 32, n. 2, 2005.

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.

DOSSE, François. **A História**. Bauru:Edusc/SP, 2003.

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

_____. **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.

_____. A native view of Christianity in South Africa. **The Missionary Review of the World**, jun. 1907.

_____; DUBE, Nokutela. **A Zulu Song Book (Amagama Abantu)**. Durban: University of Natal Press, 1996 [1911].

_____. **Segregation**. Natal, 1914 (Killie Campbell Collection).

_____. Native political and Industrial Organizations in South Africa. In.: TAYLOR, J. Dexter (ed.) **Christianity and the natives of South Africa**. A year-book of South African Missions. The Lovedale Institution Press, 1928.

_____. **Ukuzipata Khale**. Marianhill Mission Press, 1935.

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

_____. The arrest or progress of Christianity among the heathen tribes of South Africa. **The Evangelisation of South Africa being the report of the Firth General Missionary Conference of South Africa held at Johannesburg, June 30 to July 3, 1925**. Cape Town: Die Nasionale Pers, Beperk, 1925.

DUBE, Zenzele. **Cinema : Wilcox-Dube, an American-South African story on the screen** [6 de março de 2009]. Burkina Faso: Lefaso.net. Entrevista concedida a Joachim Vokouma. Disponível em <http://www.lefaso.net/spip.php?article32853>. Acesso em 20 de out. de 2011.

FERREIRA, Marieta. **Oralidade e memória em projetos testemunhais**. Lugar: Editora, 2006.

FILATOVA, Irina. History through the Prism of Identity: Interpretation at the Crossroads. In.: MORELL, Robert (org.). **Political Economy and Identities in KwaZulu-Natal: Historical and Social Perspectives** Durban: Indicator Press, 1996.

FREUD, Sigmund. **A Interpretação dos Sonhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1972.

FOSTER, F. H. Letter... In.: DUBE, John Langalibalele. **A familiar talk upon my native land and some things found there.** [s. e.], 1891.

FOUCAULT, Michel. **Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão... um caso de parricídio do século XIX, apresentado por Michel Foucault.** Rio de Janeiro, Edições Graal, 1977.

FURTADO, Claudio Alves. Democracia em África: possibilidades e limites. **África. Revista do Centro de Estudos Africanos**, USP, São Paulo, 20-21, 199-217, 1997-1998.

GASA, Enoch Doctor. **John L. Dube, his Ilanga lase Natal and The Natal African Administration, 1903-1910.** 1999. Tese (Doctor of Philosophy) – Department of History at the University of Zululand, 1999.

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.

GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes.** São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

_____. **O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

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.

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.

GROSSMAN, Jonathan. Violência e silêncio: Reescrevendo o futuro. **História Oral**; Revista da Associação Brasileira de História Oral, 3, 2000.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Combatendo o racismo: Brasil, África do Sul e Estados Unidos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais.** Fev. 1999, v. 14, n. 39, p. 103-115.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Centauro, 2006.

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

HARRIS, Verne. The Archival Sliver: Power, Memory, and Archives in South Africa. **Archival Science**, v. 2., p. 63–86, 2002.

HAVIK, Philip J. A dinâmica das relações de gênero e parentesco num contexto comercial: um balanço comparativo da produção histórica sobre a região da Guiné-Bissau – século XVII e XIX. **Afro-Ásia**, n. 27, 2002.

HERNANDEZ, Leila M. G. Leite. Movimentos de resistência na África. **Revista de História**, São Paulo: Departamento de História, FFLCH/USP, 1999.

HOBSBAWM, Eric. Introdução: A Invenção das Tradições. In.: HOBSBAWM, Eric & RANGER, Terence (orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997a.

HOBSBAWM, Eric & RANGER, Terence (orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997b.

HOLANDA, Adriano. Psicopatologia, exotismo e diversidade: ensaio de antropologia da psicopatologia. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 6, n. 2, p. 29-38, jul./dez. 2001.

HOLY, Ladislav; STUCHLIK, Milan. **Actions, norms and representations**. Foundations of anthropological inquiry. Great Britain: Cambridge University Press, 1983.

HOMERO. **Odisséia**. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

HOUNTONDJI, Paulin. **Sur la philosophie africaine: critique de l'ethnophilosophie**. Paris: F. Maspero, 1977.

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

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

IMAN, Ayesha Mei-Tje. The presentation of African women in historical writing. In.: KLEINBERG, S. Jay (coord.). **Retrieving Women's History: changing perceptions of the role of women in politics and society**. Berg/UNESCO, 1988.

JABAVU, Davidson Don Tengo et.al.. **Criticism of the Native Bills**. Lovedale: Lovedale Press, 1935.

JELIN, Elizabeth. **Los trabajos de la memoria**. Madrid: Siglo XXI Editores, 2002.

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

KEITA, Chérif. **Cinema : Wilcox-Dube, an American-South African story on the screen** [6 de março de 2009]. Burkina Faso: Lefaso.net. Entrevista concedida a Joachim Vokouma. Disponível em <http://www.lefaso.net/spip.php?article32853>. Acesso em 20 de out. de 2011.

KOSELLECK, R. **Futuro Passado**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KUMALO, S. Returned to Memory. **The Witness**, 18 jul. 2011.

_____. Pastor and Politician. **Essays on the Legacy of JL Dube, the First President of the African National Congress**, 2011. (No prelo)

KUPER, Adam. **Cultura: a visão dos antropólogos**. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

LE GOFF, Jacques. **Memória e História**. Campinas: Editora UNICAMP, 1992.

LE ROUX, Len. The Post-apartheid South African military: Transforming with the nation”. In.: RUPIYA, Martin (Ed.). **Evolutions & Revolutions**. A Contemporary History of Militaries in Southern Africa. Pretoria: Institute for Security Studies, 2005.

LEITE, Daniel. O felizmente falso apartheid. Por dentro do mundo da bola. **Futebol Internacional**, 19 de jun. de 2009.

LEWSON, Phyllis Lewsen (ed.) **Selections from the Correspondence of John Merriman, 1905-1924**. Cape Town: The Van Riebeeck Society, 1969.

MALULEKA, Slindile. Renaming ceremony for King’s House. **Daily News**, 18 maio 2012. Disponível em <http://www.iol.co.za/dailynews/news/renaming-ceremony-for-king-s-house-1.1299648>. Acesso em 15 de junho de 2012.

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.

MARCOTTI, Gabriele. Matthew Booth a white knight for the black masses, **The Times**, 22 Jun., p. 9, 2009.

MARKS, Shula. Patriotism, Patriarchy and Purity: Natal and the Politics of Zulu Ethnic Consciousness. In.: VAIL, Leroy (Ed.). **The Creation of Tribalism in Southern Africa**. London, Berkeley: Currey University of California Press, 1989. <<http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft158004rs/>>. Acesso em 10 de set. de 2011.

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

_____. Natal, the Zulu Royal Family and the Ideology of Segregation. **Journal of Southern African Studies**, v. 4, n. 1, out. 1977.

_____. **Reluctant Rebellion**. Disturbances in Natal, 1906-08. Oxford: Clarendon Press, 1970.

MBEMBE, A.. As formas africanas de Auto-Inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 23, n. 1, 2001.

MERLLIÉ, Dominique. A construção estatística. In.: CHAMPAGNE, Patrick; LENOIR, Remi. **Iniciação à Prática Sociológica**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

MONTENEGRO, Antonio Torres. **História Oral e Memória**: a cultura popular revisitada. São Paulo: Contexto, 2004.

MOTA, Antonio. Da África em casa à África fora de Casa (Notas sobre uma exposição em trânsito). In.: DIAS, Juliana Braz; LOBO, Andréa de Souza. **África em Movimento**. Brasília: ABA Publicações, 2012.

MOTTA, Roberto. Paradigmas de interpretação das relações raciais no Brasil. **Estudos Afro-asiáticos**, n. 38, dez. 2000.

MOUTINHO, Laura. **Razão, “cor” e desejo**: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e África do Sul. São Paulo, Editora da UNESP, 2004a.

_____. "Raça", sexualidade e gênero na construção da identidade nacional: uma comparação entre Brasil e África do Sul. **Cadernos Pagu**, Campinas-SP, Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu/Unicamp, 2004b.

MOUTINHO, Laura; LOPES, Pedro; Zamboni, Marcio; RIBAS, Mario; SALO, Eliane. Retóricas ambivalentes: ressentimentos e negociações em contextos de sociabilidade juvenil na Cidade do Cabo (África do Sul). **Cadernos Pagu**, n. 35, Campinas, dez. 2010.

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 emergência 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.

NORA, Pierre. Entre Memória e História. A problemática dos lugares. **Projeto História**. São Paulo, n. 10, dez. 1993.

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.

NUTTALL, Sarah; COETZEE, Carli (Orgs.). **Negotiating the Past**: The Making of Memory in South Africa. Cape Town: Oxford University Press, 1998.

NZAMA, E. V. **Imagery and oral formulaic language in the late Rev. Dr. John Langalibalele (UMAFUKUZELA) Dube’s Izibongo**. 1992. Dissertação (Master in Orality Literacy Studies) – Faculty of Arts, Interdisciplinary Studies Programme, University of Natal, Durban. 1992.

OBERLIN-INANDA: **The Life and Times of John L. Dube**. Direção: Chérif Keita; Vancouver: Villon Films, 2006. 1 DVD (54 min).

OLADIPO, Olusegun. **The idea of African Philosophy**. A Critical Study of the Major Orientations in Contemporary African Philosophy. 3. ed. Nigeria: Hope Publications, 2000.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. 2. ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2000.

OMOJOLA, Bode. **Nigerian Art Music**. Ibadan: Ifra, 1995.

PEEL, John David Yeadon. **The cultural work of Yoruba ethnogenesis**. ASA Monographs 27. Londres, Routledge, 1989.

PEWA, Duma. When are Africans not Africans? **The Witness**, Pietermaritzburg, 20 de jun. de 2009.

PIXLEY, S. C. Two noted Zulus. In.: DUBE, John Langalibalele. **A familiar talk upon my native land and some things found there**. [s. e.], 1891.

POLLAK, Michel. Memória, esquecimento e silêncio, **Estudos Históricos**, p. 3-15, 1989.

_____. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

RABINOW, Paul. **Antropologia da Razão: ensaios de Paulo Rabinow**. Organização e tradução de João Guilherme Biehl. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1990.

RANGER, Terence. A invenção da tradição na África Colonial. In.: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

RASSOOL, Ciraj. Writing, authorship and I.B. Tabata's biography: from collective leadership to presidentialism. **Kronos** (Bellville), Cape Town, V. 34, n. 1, nov. 2008. http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=0259019020080001&lng=en&nr=iso. Acesso em: 6 jun. 2011.

RENAN, Ernest. **Qu'est-ce qu'une nation?** Conferência realizada na Sorbone em 11 de março de 1882. <[http://fr.wikisource.org/wiki/Qu%27est-ce_qu%27est-ce_qu'une_nation_%3F](http://fr.wikisource.org/wiki/Qu%27est-ce_qu%27est-ce_qu%27est-ce_qu'une_nation_%3F)> Acesso em: 10 ago. 2009.

ROSA RIBEIRO, Fernando. Classifying "Race" and "Whitening" the Nation: Suggestions Towards Comparative Reading of South Africa and Brazil. **Safundi. The Journal of South African & American Comparative Studies**, Estados Unidos, v. 15, n. July 2004, p. 1-14, 2004.

_____, Fernando. A construção da nação (pós-) colonial: África do Sul e Suriname, 1933-1948. **Estudos Afro-asiáticos**, v. 24, n. 3, p. 483-512, 2002.

_____. Apartheid e Democracia Racial: Raça e Nação no Brasil e África do Sul, **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 24, p. 95-120, 1993.

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

ROUSSO, Henry. A memória não é mais o que era. In: FERREIRA, Marieta de Moraes;

ROWLANDS, M. DE JONG, F. Reconsidering heritage and memory. In.:_____. (Ed.) **Reclaiming Heritage: Alternative Imaginaries of Memory in West Africa**. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2007.

RYCROFT, David. Introduction. In.: DUBE, John L; DUBE, Nokutela. **A Zulu Song Book (Amagama Abantu)**. Durban: University of Natal Press, 1996 [1911].

_____. Notes on orthography, sol-fa setting and texts. In.: DUBE, John L; DUBE, Nokutela. **A Zulu Song Book (Amagama Abantu)**. Durban: University of Natal Press, 1996 [1911].

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.

SANTOS, Boaventura de S. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. 15ª ed. Porto: Edições Afrontamento, 1998.

SA'S LIBERATION heritage in the spotlight. 10 set. 2012. Disponível em <http://www.southafrica.info/about/history/heritage-month-100912.htm>. Acesso em: 20 de set. de 2012.

SCHNEIDER, Jens. Discursos simbólicos e símbolos discursivos: considerações sobre a etnografia da identidade nacional. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, abr. de 2004.

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

SORGENTINI, Hernan. Reflexión sobre la memoria e autorreflexión de la historia. **Revista Brasileira de História**, 2003.

SOUTH AFRICA. **Promotion of National Unity and Reconciliation Act 34**, 19 de julho de 1995.

SOUTH AFRICA. **South Africa Act 1909-1920**. South Africa, 1909-1920. Disponível em: <http://en.wikisource.org/wiki/South_Africa_Act,_1909/1920-06-02>. Acesso em 10 out. 2011.

SOUTH AFRICAN GOVERNMENT INFORMATION. **President Zuma renames Kings House to Dr John Langalibalele Dube House in KwaZulu-Natal**. 21 maio 2012. Disponível em <http://www.info.gov.za/speech/DynamicAction?pageid=461&sid=27546&tid=68763>. Acesso em: 15 de agosto de 2012.

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.

SWITZER, Lester Ernest. **The problem of an African mission in a white dominated, multi-racial society: the American Zulu mission in South Africa, 1885-1910.** 1971. (Doctor in Philosophy) Univer of Natal, Pietermaritzburg, 1971.

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.

_____. **Education for barbarism in South Africa.** London: Pall Mall Press, 1960.

TATZ, C. M. **Shadow and Substance in South Africa: A Study in Land and Franchise Politics Affecting Africans, 1910-1960.** Pietermaritzburg: University of Natal Press, 1962.

THE MERCURY. Durban, 1936.

THE PRESIDENCY. **President Zuma to rename official Presidential Residence after John Langalibalele.** Pretória, 15 maio 2012. Disponível em <http://www.thepresidency.gov.za/pebble.asp?reid=6043>. Acesso em: 15 de agosto de 2012.

THE STRUGGLE remembered. 12 Set. 2012. Disponível em <http://www.joburgculture.co.za/latest-news/505-the-struggle-remembered>. Acesso em 30 set. 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, E. P. Folclore, antropologia e História social. In.: NEGRO, A. L.; SILVA, S (orgs.). **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos.** Campinas: UNICAMP, 2001.

_____. **Costumes em Comum.** São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

_____. **A formação da classe operária inglesa.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. 3 v.

_____. **A miséria da teoria** Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. Folclore, antropologia e História social. In.: NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sergio. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos.** Campinas: UNICAMP, 2001.

THOMPSON, Paul S. The Zulu Rebellion of 1906: The Collusion of Bambatha and Dinuzulu **The International Journal of African Historical Studies.** V. 36, N. 3, p. 533-557, 2003.

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

THE UMUZI. Disponível em: http://www.zulu-culture.co.za/zulu_kraal_layout.php. Acesso: 14 mar 2012.

TRAJANO FILHO, Wilson. Patrimonialização dos artefatos culturais e a redução dos sentidos. In.: SANSONE, Livio (Org.). **Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades**. Ssalvador: EDUFBA, 2012.

WEIMER, Günter. Inter-relações arquitetônicas. Brasil-África. **Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul – Artigos**. 2008. Disponível em: http://www.ihgrgs.org.br/artigos/Gunter_Brasil_Africa.htm. Acesso em 13 abr. 2012.

WILCOX, W. C.. The Story of John Dube: the Booker Washington of South Africa. **Congregational**, mar. 1927.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (Coord.). **História Geral da África**. V. I: Metodologia e Pré-História da África. São Paulo: Ática / Unesco, 1982.

VERDERY, Katherine. Para onde vão a “nação” e o “nacionalismo”? In.: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). **Uma mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

VILAKAZI, B. The Greatest Black Man of the Missionary Epoch in S. Africa. **Ilanga lase Natal**, 23 fev. 1946.

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.

ZUMA, Jacob Gedleyihlekisa. **Address on the occasion of the renaming of Kings House, Presidential Residence as Dr John L Dube House, Durban**. 17 maio 2012. Disponível em: <http://www.info.gov.za/speech/DynamicAction?pageid=461&sid=27620&tid=69127>. Acesso em 30 jul. 2012b.

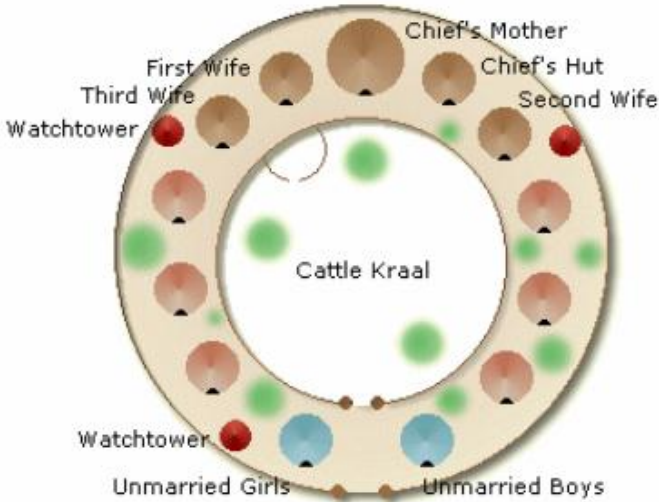
_____. Celebrating 100 years of selfless struggle lecture on the founding General President of the ANC, General President John Langalibalele Dube. 17 jan. 2012. Disponível em <http://www.anc.org.za/centenary/show.php?id=9308>. Acesso em 20 de janeiro de 2012a.

_____. Address at the 100 Year Celebration Conference of the Women’s Organisation of the United Congregational Church of Southern African KZN Region. 31 mar. 2012. Disponível em <http://www.thepresidency.gov.za/pebble.asp?relid=5887&t=79>. Acesso em 15 de jul. de 2012.

YOUNG, Robert. J. **Desejo colonial**. Hibridismo em teoria, cultura e raça. São Paulo: Perspectiva, 2002.

ANEXOS

ANEXO 1: Umuzi – um kraal zulu



Fonte: http://www.zulu-culture.co.za/zulu_kraal_layout.php

ANEXO 2: SEGREGATION

SEGREGATION

John Langalibalele Dube (1914)

Mr. Hertzog has startled the native world by proclaiming that he has actually formulate a native policy – a feat that each come of his predecessors for the impossible of accomplishment. But unfortunately he has taken care not to tell us what it is. This, at any rate, betokens a certain amount of wisdom. And so does the other *move*, of first throwing out a feeler, in the shape of the magic word “segregation”, which we take to be the main plank in his scheme. Before committing himself, he naturally wishes to find out which way the wind blows. And precisely therefore he does not even inform us what he really means by the term. Not having informed us, he leaves us to place our own interpretation upon it.

As far as I know, the term “segregation”, as at present used in South African politics, implies to the native mind a complete separation of the black population from the white. And as far as I know, this is what they think of them who have thought at all: They regard I as both impracticable and unprofitable.

Segregation, as Mr. John Shepstone has lately and quite rightly informed us, was the aboriginal system under which the local native tribes were living prior to the advent of the white man. And it is precisely on that account that we educated natives fail to see any place for it in the present order of things, fail to see that it is in any way suited to the altered conditions of the present time. The system of tribal segregation may have suited very well a period when barbarism and darkness reigned supreme, and nothing was required beyond those doubtful blessings, but it had and has the fatal defect of being essentially opposed to all enlightenment and Christianity, of utterly lacking what nowadays is our supreme requirement – the power and means of raising the native people out of the slough of ignorance, idleness, poverty, superstition – in one word, of utter uselessness as citizens or even servants in a civilized land. The times have changed, and manners must change with them. We are in a civilized land today, and unless we are to be a burden and a menace to it, unless we are to be trampled down in the race forward, we must be enabled or enable ourselves to come up to scratch and take our place in the running. Enable ourselves, as I have just said, we cannot. We have absolute necessity of the leading and light of outside assistance. In short, we natives

need the white man, and cannot any longer live and thrive without his teaching, his training, his example. We must either be with him, or he with us; and the mutual contact must be of such a degree as to effect the desired result.

Without any doubt, the greater the distance between the white man and the black, the greater the loss to each. True, the contact will involve for us much that is injurious, much that will demoralize, from the unavoidable intercourse with a certain lower element. But the majority of white men we still believe are virtuous and honorable and just; and the good we shall reap by constant contact with these will immeasurably outweigh the contamination wrought in us by the evil element.

Their refined and law-respecting home life, their industrious habits, their higher ideals, will even be a powerful and effective object lesson for good in the eyes of my people; they will represent a state we cannot separate ourselves from and yet hope to attain to; a power for good which no policy of complete segregation will ever be able to supply.

Yes, we require the good white man's company badly. And shall I be deemed presumptuous if I say, and he too requires ours? I think not. It will require but little imagination to be able to picture to ourselves the sorry outlook were the merchants, the shippers, the storekeepers, the farmers, to suddenly find themselves deprived of the services, poor as they are in some respects, of their native servants. Who in earth would do the work? Plainly we are as indispensable to the white man as he to us, and I can scarcely believe that there is any thinking white man who has not yet got so far as to know it.

You will observe I have said "would" do the work. For it is not only the point that nobody else would be obtainable, but even though white labourers and white servants were somehow found to supplant our people, which of them would be willing to do the work, as they are, on the mere pittance of £2 a month, the magnificent salary of £24 annum? And yet the white employer is already complaining that he cannot "make things pay" even at that wretched wage. Where, then, the wisdom of seeking employers who would demand at least £120 per annum? No, gentlemen, own up bravely that you need us, as we declare we need you. Educate us and make us more useful, if you will. Indeed, that is exactly what we have so long been asking for in vain. But pray don't be so obstinate and short sighted as to cut your own throats. Yet there are those who clamour for separation, who would drive us away from them because we are black. Our blackness is our Creator's gift, and we, for our part, would not have it replaced by any other colour or tint.

You can help us to rise if you will, but you will not. Where to then. I ask, do you propose to drive us? You cannot drive us any further than the locations and reserves to which

you have already driven us, unless perchance you intend to drive us on to land already in the white man's possession. True, were Zululand still open, had you not already earned out for yourselves all the prime parts there worth having, I for one should be delighted to betake myself into a second Basutoland established there.

But more likely is it you would prefer to drive the native away into some barren, inhospitable wilderness, fever stricken districts unwanted by yourselves; make him an outcast in this own fatherland, presumably because you find him helpless and powerless to object. I have said "drive" him away, for I think not one of the million native now resident in the Province would, without a murmur and without demur, be prepared to sever to your call those sacred ties that bind all human beings possessed of a feeling heart to that dear spot they call and know to be their birthplace and their home. Be assured that no single native would be prepared to move, unless compelled by force. But to prostitute your power to so immoral a proceeding would indeed be a sad object-lesson to us, a shameful reflection on a people profession to be guided by the spirit and teachings of Christ.

You have honored me by asking me what we natives think of "segregation". Although much more might be said to prove my thesis, let this suffice to show you that we thinking natives are convinced that any total separation of the black and white races in South Africa would be ruinous alike to both.

ANEXO 3: Tributo de B. W. Vilakazi a John Dube

The Greatest Black Man of the Missionary Epoch in S. Africa

B. W. Vilakazi, *Ilanga lase Natal*, 23/2/1946

When a great man dies, the world hardly mourns, but just looks on in awe and admiration. A few individuals shed warm bewildered tears, either because of their intimate life and connection with such a great man, or because the mere contemplation of such a death unconsciously draws tears. In the death of Dr John Langalibalele Dube, widely known as “Mafukuzela”, true South Africans, be they Black or White, have lost a great figure. Though his body lies cold under the earth, his big heart and soul are left haunting the minds and thoughts of men and places he ever touched.

A POLITICIAN

As a politician, he was the incarnation of the dominant spirit of his age. He perceived a prolonged welter involving misery of decay in the old life, of the African races, in its political and cultural aspect. He therefore became the moving soul in the national unity in South Africa, especially when at Bloemfontein in 1912 he was elected the first President General of the African National Congress. This step at unity of Black races had been planned carefully and advocated by Dr I. Ka P. Seme and advocate A. Mangena. So did John L. Dube inspire the idea of the analytical solution of “the Native Question” by stimulating in some way the “race-realists” who followed a specific trend of tolerant African realism founded on a basis of race consciousness in African life. At these turbulent times did Sol T. Plaatje emerge the greatest of the Black political writers of Dube’s age, and he wrote *Native Life in South Africa*. Dube’s political leadership was at a time when co-operation between White and Black in South Africa was taboo. The sympathetic element among Europeans was too conservative to come into the open and give guidance to a Black leader. Even today it is difficult to find a Margaret Ballinger and a Basner.

A WASHINGTON

Dube's step in founding the Ohlange College is perhaps the greatest landmark in his leadership. In being the first institution of education founded by an African south of the equator, Ohlange is a race-symbol to defend characteristic intelligence and independent mental development of a down-trodden people. At Ohlange young men got training both in technical and high school education. In the wake of Ohlange there were subsequently opened most of the present-day Missionary and Government High Schools. Though Ohlange, like its elder brother Tuskegee of America, is not the best College, and leaves place for much improvement in its present state, it does nevertheless justify its founder, Dr Dube, being called the "African Booker T. Washington. To mark a historical educational development among Africans, the University of South Africa, in 1936, honoured Dube by conferring on him the degree of Doctor of Philosophy (PhD), one of the highest degrees of the University, and conferred only upon men and women who have done original work. Nobody can charge South African Universities for conferring cheap degrees and it is for this significant and most unique achievement, the only one among the Blacks in South Africa, the coming generations will talk and sing about "Mafukuzela".

A WRITER

Four booklets are worth mentioning. His first publication of indigenous folk-dance songs was undertaken to raise funds during his visit to America in about 1900, while the *Isitha Somuntu* (1922) is the work of a sober-minded politician. The book allows didactic emphasis and propagandist motives to choke its sense of clarity. Dube's biography *Shembe* (1936) is written with a philosophic mind in the critical outlook on Shembe's form of Zionist religion. He admires Shembe as a man of principle and achievement in putting his religious ideas before the world. In fiction, Dube's *Insila KaShaka* marks a turning point in this branch of Nguni (i.e. Zulu, Xhosa and Ndebele) literature. It stands artistically self-sufficient and innerly controlled and makes an impeachable [sic] combination of military and aesthetic interpretation of Shaka's regime.

Dube gave a start to younger writers and journalists by founding *Ilanga lase Natal* where these young men sought to enforce eternal principles and to accomplish permanent results. In this venture Dube was helped greatly by Ngazana Luthuli.

There are many things for which Dube will be remembered. Outside the field of Education, Literature and Politics, in his social dealings, Dube knew no racial bar. Ohlange was dominated and solely owned by him. And over a period of nearly half a century since its inception the College has had Headmasters of all shades and races. Races other than Zulu (Dube's own people) made Ohlange their own home.

Finally, Dube's work in Politics, Education and Literature lacks three things: Apology, wearing appeal to pity, and the conscious philosophy of African defence. Today he is dead. One thing I know made him happy during his sick days. It was to see the racial harmony slowly growing within some South African Universities. Now, as a spirit, he will do more for it. That is why we will not mourn, for he was a great, if not the greatest, Black Man of the Missionary epoch in South Africa.