



UNICAMP

Maíra Cavalcanti Vale

Prosa que tece a vida

**Estórias de mulheres em KwaZulu-Natal,
África do Sul**

**CAMPINAS
2013**



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Maíra Cavalcanti Vale

Prosa que tece a vida

**Estórias de mulheres em KwaZulu-Natal,
África do Sul**

Omar Ribeiro Thomaz

**Dissertação de Mestrado apresentada ao
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, para obtenção do Título de
Mestra em Antropologia.**

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE/DISSERTAÇÃO
DEFENDIDA PELA ALUNA E ORIENTADA PELO PROFESSOR DR. OMAR RIBEIRO THOMAS
Assinatura do Orientador

CAMPINAS
2013

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
CECÍLIA MARIA JORGE NICOLAU – CRB8/3387 – BIBLIOTECA DO IFCH
UNICAMP

V234p	<p>Vale, Maira Cavalcanti, 1987- Prosa que tece a vida, estórias de mulheres em KwaZulu-Natal, África do Sul / Maira Cavalcanti Vale. -- Campinas, SP : [s. n.], 2013.</p> <p>Orientador: Omar Ribeiro Thomaz. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>1. Mulheres – KwaZulu-Natal (África do Sul). 2. Ancestralidade. 3. Raças. 4. Escrita. I. Thomaz, Omar Ribeiro, 1965- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
-------	--

Informação para Biblioteca Digital

Título em Inglês: Prose that weaves life, stories of women in KwaZulu-Natal, South Africa

Palavras-chave em inglês:

Women – KwaZulu-Natal (South Africa)

Ancestry

Race

Writing

Área de concentração: Antropologia

Título: Mestra em Antropologia

Banca examinadora:

Omar Ribeiro Thomaz [Orientador]

Antonádia Borges

Emília Pietrafesa de Godoi

Data da defesa: 15-03-2013

Programa de Pós-Graduação: Antropologia

MAÍRA CAVALCANTI VALE

**Prosa que tece a vida, estórias de mulheres em
KwaZulu-Natal – África do Sul**

Dissertação apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do grau de Mestra em Antropologia Social sob orientação do Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 15/03/2013.

Comissão Julgadora:

Titulares:

Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz – Presidente (UNICAMP)

Profa. Dra. Antonádia Monteiro Borges (UNB)

Profa. Dra. Emilia Pietrafesa Godoi (UNICAMP)



Suplentes:

Profa. Dra. Maria Suely Kofes (UNICAMP)

Profa. Dra. Marta Denise da Rosa Jardim (UNIFESP)

Resumo

O presente trabalho é fruto dos aprendizados ao longo do curso de mestrado e de três meses de trabalho de campo na África do Sul. O trabalho foi desenvolvido com foco no cotidiano de algumas mulheres negras, moradoras da região de KwaZulu-Natal e falantes de *isiZulu*, através dos diversos grupos dos quais fazem parte. Estes estão ligados a funerais e maneiras de poupar dinheiro – nos quais se encontram periodicamente para guardar certa quantia que poderá ser utilizada quando precisarem para os grandes custos de funerais ou rituais para os ancestrais –, como também relacionados ao ganho de recursos pela venda de artesanatos feitos de miçangas, alimentos produzidos em hortas comunitárias ou na criação de galinhas. A partir dessas experiências é também feita nesta dissertação uma discussão sobre a própria forma de se fazer e escrever a pesquisa. Ao usar no texto elementos trazidos de diversas formas de conhecimento, como a literatura, o trabalho de campo e alguns filmes, tentei demonstrar aquilo que aprendi com as pessoas que me receberam, de uma forma que pudesse espelhar a complexidade da vida e transpirar as confusões supostas em se estar na África do Sul. A escolha da narrativa tem como intenção ser instrumento que desenha a importância da terra e da ancestralidade, e de tudo que a ela está vinculado politicamente, na vida das mulheres e casas que me acolheram ao longo da pesquisa. Assim como nas próprias relações traçadas a partir das diferenças de língua e de cor. A ideia é construir conhecimento antropológico de uma forma em que a narrativa faça parte da reflexão, contando as histórias das pessoas que encontrei em diversas linguagens. O pressuposto aqui é, pois, de que é possível que a própria narrativa faça parte da construção de uma linguagem do conhecimento científico e analítico que se pautem nas formas com que as próprias interlocutoras de campo pensam suas vidas.

Summary

This work is a result of master's course and of the three months of field work developed in South Africa on 2011. The work was done with focus on the daily activities of black women living in KwaZulu-Natal, *isiZulu* speakers, through the various groups which they are part of. Those groups are linked to funerals issues and to save money - meeting periodically to get money that can be used when needed for the large costs of funerals or rituals for the ancestors - as well as resources related to gain income from saling handicrafts made of beads, food grown in community gardens or raising chickens. From these experiences, it is also made here a discussion about doing and writing a research, for that, it is used along the dissertation elements brought from various forms of knowledge, such as literature, field work and some movies. In doing so, I tried to show what I learned from the people who received me in a way that could reflect the complexity of life and evidence the confusions supposed on being in South Africa. The narrative choices are intended to be an instrument that draws the importance of land and ancestry, and all that is politically linked to them, in the women's lives and homes which welcomed me along the search. Such as the relationships themselves drawn from the differences of language and color. The idea is to build anthropological knowledge in a way that the narrative is a part of the reflection, telling the stories of the people I met in several languages guided by what really care for the women and what they chose to tell me.

Antiga poesia

Minha nova poesia é antiga poesia.
Eu me vi sozinha, força feminina, ahá.
Escrevo sem ter linha, escrevo torto mesmo.
Escrevo torto, eu falo torto pra seu desespero.
É só a minha poesia, antiga poesia,
repito, rasgo, colo poesia sem maestria.
Mas é a minha poesia, eu não sou mais menina,
a minha poesia é poesia combativa.
Eu entendi seu livro, eu entendi sua língua.
Agora minha língua, minha rima eu faço, eu já me vi sozinha.
Eu tenho mais palavra da boca escorrendo,
cê finge que tá junto e eu continuo escrevendo.
A banda é feminina, a luta é feminina.

O meu desejo é que o seu desejo não me defina,
minha história é outra, vou rebobinando a fita.
Salve!
Salve as negras dos sertões, as negras da Bahia,
salve! Clementina, Leci e Jovelina, salve!
Nortistas, caribenhas, clandestinas,
salve negras da América Latina.

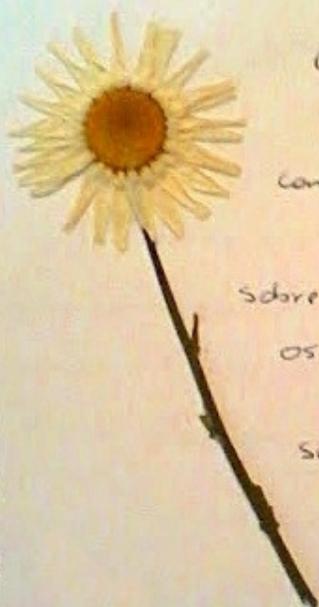
A baixa auto-estima da Dona Maria,
da sua filha, da sua prima e sua vizinha,
isso me alucina, isso me intriga, isso me instiga
e cê não entende o que significa feminista?
Esquento a barriga no fogão, esfrio na bacia.
Cuido do filho do patrão, minha filha tá sozinha,
a mão tá no trampo, a mente tá na filha.
Um monte de gaiato em volta ainda pequenina.
Porque depois dos quarenta é de casa para a igreja
é tudo por ninharía, pretende Jesus o mesias.
Tive que trabalhar, não pude parar,
guerreira, estadeira, capoeira, na ginga.
Disseram pra neta, que a vó era analfabeta,
o mundão tá doído acaba, mas ela não.
Minha vó formou na vida e nunca soube o que é reprovação.
Eis a questão.
Se não me espelhou, não chamo de educação.

Ellen Oléria

Como suas águas continuam misturadas
na minha vida,
mais uma vez dedico as palavras
que aqui brotaram aos meus ancestrais:
Cabeça e Dona Maria do Carmo.
Com amor e o carinho de sempre.

Mas também:
Aos meus pais, pelo apoio de tantos anos.
E ao Gordo, num amor tropeçado.

Como não podia deixar de faltar:
essas palavras também são tuas, mamaZodwa.
E Nomusa, você abriu as portas para que elas entrassem.



Cantadeiras, rezadeiras e
costureiras.

Como a vida costurada de
diversas maneiras me ensinou
sobre diferentes caminhos.

Os caminhos trilhados
na costura de mulheres
sul-africanas.

O pano, a linha, a miçanga
a cor, a vida.

Sumário

Agradecendo.....	7
Começando a caminhada.....	16
Mapa da Região.....	31
KwaZulu-Natal e a África do Sul pós-<i>apartheid</i>.....	33
Capítulo Um - As casas e KwaZulu-Natal.....	35
Capítulo Dois - Expropriar é a lei.....	69
Capítulo Três - O pós- <i>apartheid</i> , um comentário.....	97
Encontros, estórias e escritas.....	108
Capítulo Um - Uma breve reflexão sobre escrita.....	110
Capítulo Dois - Uma mulher: <i>eu seria presidente!</i>	131
Capítulo Três - Des-enraizar.....	181
Considerações finais, múltiplos passos.....	191
Anexo I – Carta <i>mamaZodwa</i>.....	196
Anexo II – Tradução Thobekile Radebe.....	199
Bibliografia.....	202
Filmografia.....	210
Siteografia.....	210

Agradecendo

São muitas as vontades, as saudades, as pessoas que estão presentes nas palavras, nas estórias, nas vidas desta dissertação. Trago na bagagem páginas e páginas de agradecimentos de uma vida inteira. Às mãos que compuseram o que aqui foi desenhado, tento dar conta, mesmo que assim, minimamente, de dizer das minhas gratitudes.

MamaZodwa Mbongwa, muito obrigada por me deixar entrar na sua vida. E mais ainda, na sua família extensa, *from overseas*. Agradeço a maternidade, a afinidade e a sua genialidade, que está no que aqui se tece. Como já coloquei em outro espaço, você é a alma do que aqui se escreve...

Nomusa Sokhela, não sei nem por onde começar esses agradecimentos. Sou grata demais por tudo. Por ter me aberto às portas da sua casa por um longo tempo. Por ter me apresentado a mulheres tão maravilhosas. Por ter dividido comigo parte do seu trabalho, mesmo estando de licença. Por termos ido ao Quênia! E mais uma vez conhecer pessoas maravilhosas. Por fim, agradeço pelas nossas diferenças e por elas me ensinarem tanto, tanto, por elas exigirem de mim uma postura, a minha postura.

Thobekile Radebe, minha amiga, nossa amiga. Agradeço por me receber em sua casa, por cozinharos na cozinha da sua sogra, mesmo sendo eu assim, sempre muito calada. Sua coragem, suas palavras e sua risada me inspiraram e me inspiram, hoje e sempre.

GogoSonto, obrigada por me trazer dificuldades. Sem suas perguntas desafiadoras, com certeza o meu caminho teria tomado outro rumo ou talvez tivesse sido ainda mais difícil ao longo do curso. Agradeço por me batizar, a minha felicidade é enorme ao ser nomeada como *a família está crescendo*. Sua autoridade me inspira.

MamaVictoria, agradeço pelo sorriso persistente ao me receber em sua casa. Mesmo que a gente não pudesse conversar muito, tua força me inspira. *SisiSthenbile*, agradecida por estar ao lado, por traduzir, por me ensinar, me explicar, me acompanhar. E por ser tão carinhosa. À família Nhlabathi como um todo: *Ngiyabonga kakhulu!* As noites na cozinha foram um acalanto no meu peito quando eu ainda era muito incerta em relação a tudo o que estava acontecendo.

À família Thwala, agradeço o contraponto. Fico agradecida também por, apesar dos pesares, terem me recebido com as portas abertas, com muita simpatia.

À família Kubheka, agradeço o acolhimento de sempre. Mangaliso, você nos inspira demais com a sua forma de ver, viver e pensar o mundo, além de sempre nos receber com os braços abertos. Especial agradecimento também para a Danisile, pelo carinho compartilhado de uma grande amizade em comum.

Aos jovens de todos os seus lugares, agradeço o estranhamento. Muitas vezes ele me foi muito difícil, mas sem dúvida, parte fundamental da experiência. Em especial, aos meninos e às meninas Dladla, por me fazerem sorrir tantas vezes, mesmo que de nervoso! Ao Umsise, pela malandragem carinhosa. Ao uFundo, por me mostrar que eu também podia despertar a vontade e curiosidade de conversar. Ao Okuhle, por ser tão pequeno e fofo. Às crianças de Nkunzi, *ngiyabonga* pelas brincadeiras na casa redonda.

Lethiwe, minha amiga, muito agradecida pelo seu carinho. Vou levar você sempre comigo no peito.

Ao pessoal da AFRA e CLP, por mais uma vez me receberem. Em especial ao Thulani pela alegria de sempre e o carinho estampado num sorriso no rosto.

Aina, esse campo não teria sido o mesmo sem você. Obrigada pela inspiração, por sermos diferentes e por me ensinar tanta coisa. Por compartilhar suas vivências. O carinho que tenho por ti não cabe aqui. Sua sensibilidade me arranca suspiros profundos, agradecida pela mão capaz de desenhar amores, pelas cores traçadas que sentem.

Depois de três aviões, pouso de volta em Brasília. Cidade do estranhamento, mas onde bate meu coração. Neste espaço estão presentes, hoje, diversas pessoas que merecem aqui serem lembradas. A começar pela dedicatória.

Mãe, ops, comecei logo com quem ali não se faz realmente presente, mas onde também está a sua casa, nossa casa. Sem você, apesar do óbvio de que eu não estaria aqui, mais do que isso, não teria chegado até aqui. Obrigada pelos diversos apoios de sempre, mesmo nas poucas palavras, mas sempre presentes. Pelo seu carinho, pelas nossas brigas, por sermos diferentes e iguais. Tenho orgulho de herdar o seu sorriso e a sua forma de andar. Obrigada por ter me ensinado a magia de cozinhar, neste pedaço nosso, guardo muitos carinhos.

Pai, obrigada por me instigar, me irritar e te amar. Compartilhamos muitas coisas e trago comigo, com bastante orgulho, o seu senso de humor. Esses anos de mestrado foram fundamentais para o nosso reaproximamento e é bom que os momentos de carinho estejam agora mais presentes que os enfrentamentos. Obrigada pelo apoio financeiro fundamental desta empreitada. E obrigada por me fazer assim. Tenho uma coisa para te confessar: somos muito parecidos. Mas saiba, a nossa fundamental diferença é que eu não quero e nem vou evoluir. Isso só cabe ao seu ego, e ao do Caetano Veloso, mas deixemos essa parte, obscura, para um debate numa outra hora qualquer.

Gordo, gordo. Quantas vezes eu chorei de arrependimento por ter sido tão grossa com você, mesmo afirmando pra mim mesma que eu tinha razão!!? Não somos fáceis, né? Não somos. Mas saiba que eu te amo e muito! e que gosto demais do seu carinho. Michele, querida, todo mundo gosta de você, viu? Não se esqueça disso. E eu gosto muito! E agradecida por nos trazer a alegria chamada Vitinho.

Tias, queridas, vocês cada uma ao seu jeito trouxeram dias de alegria e carinho para esse processo todo. Tia Nica, você não existe! Guardo comigo no peito todo o seu carinho. Tia Clarissa, muito obrigada pela revisão do relatório final e pelas dicas em relação ao texto. Vou me adaptando à sua forma de dar carinho, sempre presente. Tia Márcia, querida, tão bom dar risadas ao seu lado, banhadas com as mais geladas cervejas! Delmiro, agradecida por nunca deixar faltar esse bem valiosíssimo, pelo seu carinho e por fazer parte da nossa família. João, agradeço os churrascos e o sorriso de canto de boca, no seu carinho quieto. Tio Luca, agradeço pela família tão querida e também pelo apoio financeiro.

À Primiada, agradeço por sermos. Cada um do seu jeitinho, mas com muito carinho, sempre. Agradeço esse nosso estar junto em família nestes últimos e difíceis tempos, cada um de vocês está aqui comigo, das mais diversas formas.

Ao vovô, agradeço por sempre continuar. Pelo sorriso no rosto, pelas piadas e por todo o amor. Por persistir sentado na sua poltrona, sendo a rede de informações familiares de novelas. A casa de vocês, apesar dos últimos abalos, é nosso lugar, tão bem cuidado por ti, né, Vó querida. Agradeço o carinho, vizinha.

Lúcia, obrigada por tudo! Maria, você é muito especial e seu carinho é muito importante, obrigada por ser tão doce.

Lucas, minhas águas agradecem às suas... Pela luz que beijou o meu filme, pelo clique capaz de foto-grafar poesia. Sempre, com todo o amor que houver nessa vida.

E nessa toada, à Márcia, querida, por acreditar. Sempre. Por me fazer presente e se fazer presente. E ao Chico, pelo carinho que sinto em poucas palavras e muita distância.

À Mari, por ser a Mari. Por me fazer saber que em algum canto tem alguém que sente. Por saber que mesmo longe, e em silêncio, posso sempre compartilhar lágrimas contigo. Por ser assim, ternura, ternura. Força na água que corre. E por compartilhar sombras. Sigo contigo, amando, profundamente. Gui, querido, agradeço a inspiração, o sorriso sempre aberto e doce, e o abraço carinhoso.

À Saroca, por ser também minha orientadora. Sem você, bichinha, não sei o que teria sido de mim! Agradecida demais pelas leituras, pelas sugestões e por sentir comigo o texto. Além de todos os bons momentos de risadas, palhaçadas e amores. Pelo abraço em Maputo. Por ser assim, esse turbilhão de especialidade. Te amo e sigo contigo. Filipe, grata por cuidar tão bem de uma pessoa para lá de amada. Sinto um carinho por ti que não se explica, se sente no abraço apertado.

À Verônica, por me ser assim tão humana. Por me ensinar tanto e por sempre me dar o abraço necessitado nas horas mais desesperadoras. Por sentirmos. Sempre e muito. Por estar ali, muitas das vezes em que mais precisei. E, por assim como a Nomusa, me ensinar a reagir, a me firmar e a ser eu. Por me ensinar que é possível errar e continuar. Por saber que posso contar. Obrigada por compor meu dia a dia, com muito amor.

Ah, à dona Vilênia Priscila, ou Exuzinha Tranca-rua, não sei nem por onde começar. Essa mulher me despertou dentro de mim, deu o empurrão para que as palavras fluíssem e me apoiou, mesmo que de vez em quando acidamente, ao longo destes malucos, intensos e gostosos anos de mestrado. Ah, Vilênia, Barão seria definitivamente morta sem você! Obrigada pelas boiadas para não se voltar para casa, pelo seu amor e sua alegria, por ser você, assim, trovão que entra na vida de uma pessoa e não se des-mistura. E enfim, por inspiradoramente fazer o título desta dissertação.

Joyce Bolsinha Verde, querida, sem você também as coisas estariam para lá de mortas. Seu galo de briga animava as nossas manhãs, sua respirada profunda e decisão imediata arrancou diversos risos. Obrigada demais pelo seu carinho, por partilharmos loucuras e ansiedades, além de um campo que pulsa. Seguimos amando, demais e sempre. Markito, meu querido, bom dia! Agradecida pelo sorriso doce a cada manhã daqueles tempos, pelo abastecimento de produtos caipiras a nossa casa e pelo amor que pulsa.

Francieli Lisboa, a Rosinha nos bate à porta com muita alegria! É tão bom ver o sorriso no seu rosto nas fotos... Obrigada por tudo, minha querida. Pelas risadas, pelos carinhos singelos e pelas partilhas em silêncio. Por me inspirar determinação. Agradecida demais pelo companheirismo ao longo dos nossos dias naquela casa, naquela universidade.

Lu, querida, estes anos foram longos, proximidades e afastamentos, mas sempre banhados de muito querer bem. E muito amor. Contigo vou me aprendendo e refazendo. Sinto diferenças, mas carrego cumplicidade. E os pesos da vida... seguimos. Juntas. Pulsando. Amando. Tácitas, sucessivamente, com as nossas antenas verdes.

Pe, amada, o que seria de mim sem os nossos encontros, partilhas e risadas? Agradecida pela nossa amizade, pelo carinho de sempre e pela ajuda fundamental com o texto. Estamos juntas, sempre, apesar das distâncias.

Ana de Francesco, minha querida, obrigada pelo pouso em Barão. E por sempre me fazer rir com o seu jeito sintético de ver as coisas! Por compartilharmos. Você também foi muito importante neste processo todo. Carmen, você é a nossa parceira nos risos e nos desabafos, agradeço pela sua alegria. Augusto, querido, obrigada por ser inspiração. E a todo pessoal do LATA, por ser espaço em que eu posso acreditar dentro da Unicamp.

Carlos, meu querido, você também é muito especial! Agradeço a nossa amizade, o afeto e o carinho de sempre, nas risadas, partilhas e, como você disse, puxões de orelha.

A Unicamp me deu outro presente, a oportunidade de conhecer a tão querida e amada Marta Jardim. Obrigada pelo apoio de sempre, querida, pela confiança no meu trabalho, pelo teto em São Paulo, pelas nossas conversas e pelas partilhas.

Raquel, querida, agradecida por tudo. Pelas dicas em relação ao Canadá, por sempre responder meus e-mails, pelas conversas trocadas, pela partilha de sentimentos, pela ajuda

com papéis e burocracias. Você foi um presente muito especial no meu último ano de curso e dessa experiência em terras do norte. Penso em ti sempre com muito carinho.

No pouso de terras campineiras, retorno a 2010 e suas loucuras! O que teria sido das noites em Barão, sem você, seu Marcilio Lucas?! Agradecida demais pela companhia, pelas noitadas e pelas cervejas, sempre até o fim. Victor, seu querido leonino, você radiava as nossas noites com sua beleza e sorriso. Thiago e Pedro, quando vocês apareciam, eram diversão na certa! Gosto demais de vocês dois. Tati, você também era parceira, agradecida por também alegrar nossas noites. Natália, querida, foram poucos e singelos os momentos que encontramos, obrigada com carinho. Hugo, você chegou para contrabalançar aquela casa! Obrigada pela risada que nos despertava com as tuas histórias. Maira, trago comigo um singelo carinho por ti e admiração. Vivi, querida, sinto falta dos nossos sambas! Pedro, agradecida por me fazer sentir e por me surpreender, guardo você com muito carinho nas lembranças.

Ao pessoal da nossa turma de mestrado, a turma mais dispersa da história!, obrigada pelas aulas e pelos papos, em especial ao Mateus, que fez minha matrícula no curso, agradecida demais, e à Aline pela singelidade da nossa amizade e carinho profundos.

Aos professores da Unicamp, agradecida pelos anos de formação. Em especial, à professora Emília eu agradeço pelas aulas e por sua participação na minha banca de qualificação, muito proveitosa.

Agradeço também à Maria José pela ajuda nos assuntos de secretaria.

À minha família cosmopolita, são muitos os agradecimentos. Primeiro, grata por me serem casa tão acolhedora, sempre. Rô, minha querida, muito obrigada por me acolher, pelas nossas conversas, pelos búzios e por cuidar de mim, o carinho que tenho por ti é grande demais pra caber no peito. Angélica, sua coração mole, grata por fingir ser uma parede de gelo e por carregar dentro de ti um peito amanteigado, sem suas risadas e piadas de mau gosto, tudo teria sido muito mais difícil. Obrigada pelo carinho, gosto muito de ti! Dudu, um beijo especial da sua noiva. João, meu querido, seu carinho também é muito importante. Agradecida por tudo, pelas caronas, risadas e cervejas. Agradecida demais, família, por me deixarem usar a cozinha de vocês e por eu me sentir assim, tão em casa. Olavo, meu rei-sol,

obrigada por me fazer família. Por você ser assim todo metido e ao mesmo tempo, tão querido e amado. Gosto demais de tu, cabeçudo!

Voltando a terras candangas, queria agradecer em especial alguns carinhos. Dani e Saulo, vocês são a presença/ausência mais querida que se tem, torço para a volta dos dias de se beber até o sol raiar. Claudinho, tão querido, agradecida demais nesta reta final e pelo carinho que temos, apesar das distâncias. Greg, te coloco aqui porque sinto por ti um carinho especial e por você fazer tão bem ao nosso querido e amado Farage.

Anderson, meu querido, teu carinho também me é muito importante; sempre tão bom rir e chorar contigo.

Natália Maria, amora e amada, agradecida por existir, por instigar, por ser poder. Graci, você foi uma das boas surpresas que 2012 me trouxe, apesar dos pesares do ano. Gosto demais de ti, antropóloga virginiana! Nana, sempre carecuda, seguimos juntas nas lutas e nos compartilhados.

Frederico Vianna, te ver sempre enche meu coração de esperanças, seu brilho no olhar me faz acreditar em muitas coisas nessa vida. Du, querido, você está sempre no meu peito. Danilo, você sempre será muito inspiração e carinho.

Júlia e Bruner, vocês foram companhia das mais agradáveis do último ano. Ester, minha querida, agradecida pela nossa amizade, banhada de carinhos. Bebel, foi tão bom morar contigo! Te admiro demais e gosto demais de rir contigo. Nhanja, querida, além de você também fazer bem a uma pessoa muito amada, cê é muito especial.

Tata e Mi, minhas amoras, estamos sempre juntas, com muito amor. Taís, Iaia, Pot e Jeje, gosto demais de vocês e dos nossos encontros trimestrais de risadas.

Chacur, Glauco, Gordinho, Cauê, Anand, Toncio agradecida, sempre, com um carinho imenso.

Ana Rita, agradecida pelas chuvas de caju sempre presentes.

Carol, tão amada, agradecida demais por ser esse raio de sol que nos ilumina e acalanta o peito das saudades.

Adriana, sem você tudo teria sido muito mais difícil, obrigada pelo amparo. Maria Luísa, você também foi um anjo em tempos tempestivos.

À Nana Ervilha, por ser tão querida e revisar a versão final deste texto.

Para as pessoas do lado canadense, agradecida pelos meses partilhados. Moacir, meu querido, agradecida pela parceria. No mais, agradeço ao Carlos e a Shiemara, por animar os dias. Ao Giovani, pelas dicas e conversa antes da partida. E à Marion, Ernest, Marta, Carmen e Cíndia pela companhia.

Professor Curto, muito obrigada pelas aulas instigantes e pela inspiração, pela oportunidade de trabalhar contigo. Dan, suas aulas também me instigaram a pensar e escutar diferenças, muito obrigada. Professor Lovejoy, muito obrigada pelo pouso e por ser essa pessoa tão especial, agradeço demais o carinho e o cuidado, com admiração.

Em terras cariocas, gostaria de agradecer à Paula e ao Fabrício pela sempre partilha de um campo e por me inspirarem conhecimentos. Iamara, Anderson, Pai Bira e Dona Hilda, agradecida por existirem e por todos os cuidados.

A todas as pessoas que não estão aqui nomeadas, mas presentes, de todas essas terras, a todos os olhares trocados, a todas as histórias contadas e momentos partilhados, por me permitir entrarem e por terem entrado nas águas da minha vida: agradecida por demais.

Antonádia e Marcelo, mais uma vez, queria dizer-lhes *Nginyabonga kakhulu!* pelo primeiro passo. Antonádia, agradecida pelas partilhas em campo, aos conhecimentos por ti partilhados ao longo desses anos aqui espelhados e por aceitar participar desta banca.

Suely, agradecida demais pelas aulas inspiradoras e por mais uma vez aceitar participar de uma banca minha. Suas sugestões na qualificação foram fundamentais para o que aqui se tece.

Por fim, Omar, agradeço pela orientação, pelo carinho, pelas risadas e, muito, pelas boas ideias. Além da oportunidade de fazer o intercâmbio na Universidade de York.

Agradeço à CAPES pela bolsa de mestrado ao longo do meu primeiro ano de curso.

À FAPESP por financiar o meu segundo ano de mestrado e o trabalho de campo com a reserva técnica.

À FAEPEX pelo financiamento na ajuda no custo da passagem.

Ao Canadian Bureau of International Education, por fazer possíveis os meses de estudos no Canadá.

E ao Alan Paton Centre, na universidade de KwaZulu-Natal, por me deixar fotografar seus arquivos.

Começando a caminhada

Entrei na van¹ depois de me despedir da Nomusa. Ao sentar no último e mais apertado banco – pois, ao contrário dos outros, era onde se sentavam quatro pessoas –, confirmei que era a única branca no transporte. O inverno já começava a se anunciar na província de KwaZulu-Natal, apesar de ainda ser abril. Minha amiga já havia alertado: *leve apenas calças, vai estar frio lá para o norte*. Depois de duas horas com os joelhos apertados no banco da frente, desembarcava na cidade de Ladysmith. Não reconhecia o lugar. Quando lá estive, há três anos, dei boas vindas à cidade de carro. No momento em que estranhava o lugar, procurava também o posto de gasolina da Shell; tinha sido lá o ponto de encontro marcado com Lungelo, desconhecido que me levaria para a região sobre a qual versava o meu projeto de pesquisa. Após mais duas horas, agora de espera, ele chegou falando ao telefone e acompanhado de outro rapaz. Não conseguimos nos comunicar. Entendi apenas que, antes de irmos para a casa de sua mãe, sendo ele a pessoa que me ajudaria a me comunicar com ela, segundo a Nomusa, passaríamos em um supermercado.

No *Checkers*, de lista na mão, ele pediu para uma funcionária ajudá-lo com as compras. Desde esse momento, eu não sabia muito bem o que fazer, se ajudava eu mesma ou se permanecia quieta como sempre, a sensação era de muita confusão. Paguei a conta. Voltamos à *taxi rank*² e mais uma vez não entendi o que me dizia: mal o *taxi* no qual embarcamos começou a andar, ele disse que desceríamos. Estávamos ainda na cidade. Deste ponto, caminhamos para a beira da estrada. Lá, esperamos por um bom tempo com o meu caderno na mão escrito 'NDE' em grandes letras, indicando a estrada à qual nos dirigíamos. Várias pessoas carregavam consigo pedaços de papelão indicando diversas estradas e sentidos da região. Eu era a única branca pedindo carona³. Enfim, após a espera, um carro parou e entramos nele, seguindo até Nkunzi.

¹ O transporte público na África do Sul é feito por vans, chamadas de *taxis*, e é usado majoritariamente pela população não-branca. Os táxis individuais ao qual estamos acostumados a assim intitular, com carros, são chamados de *meter taxi*.

² As *taxi rank* são como um terminal de ônibus, só que das referidas vans. Cada cidade possui pelo menos um local destinado aos *taxis*, mas algumas possuem mais de uma *taxi rank*: é necessário saber primeiramente para onde se vai e qual *taxi* pegar para recorrer ao terminal correto.

³ Esse esquema de caronas (*lift*), na África do Sul, é diferente do qual estamos acostumados. A carona é paga, mas se constitui em forma alternativa de transporte, por ser mais barata do que os *taxis*, e muito comum

Ao adentrar a casa de Sonto Mhluli, fui recebida com muita alegria. Depois de algumas tortas palavras trocadas, no entanto, sentimos que a comunicação não seria muito fácil por ali. Um banho de bacia me aguardava na casa redonda ao lado. Não havia eletricidade na casa. Era quase inverno, o tempo já estava seco.

*

Foi em 2009 que pisei pela primeira vez no solo da África do Sul. À época, eu era estudante de graduação pela Universidade de Brasília e tive a oportunidade de fazer trabalho de campo naquele país. Este teve a duração de um mês e estava vinculado aos projetos de pesquisa coordenados pela professora Dr^a Antonádia Borges e pelo professor Dr. Marcelo Rosa⁴, que também contavam com a participação de um grupo de estudantes, composto pelos então alunos da Universidade Federal Fluminense (UFF), Joyce Gotlib, Paula Pereira Monteiro e Fabrício Mello.

Em fevereiro desembarcamos e nos dirigimos à cidade de Pietermaritzburg, na região de KwaZulu-Natal. A escolha da capital administrativa da província se deu pelo fato de ser o lugar-sede de diversas ONGs que trabalham com a questão da terra na região – já que este era tema caro a toda a equipe e objetivo base de discussão dos projetos em andamento à época. Essa entrada inicial foi, portanto, através das ONGs, sendo duas as instituições centrais em nossas pesquisas, a *Association for Rural Advancement* (AFRA)⁵ e a *Church Land Program* (CLP)⁶. Apesar disso, e do respeito pelo trabalho feito por essas pessoas que tão

entre as pessoas negras da zona rural. É comum encontrar pessoas com placas – pedaços de papel ou papelão escritos à mão – nas rodovias que indicam as direções e estradas que as pessoas desejam ir, identificadas pelas pessoas que passam de carro. Estas param caso o seu destino coincida com o indicado. As pessoas que param, ao menos todas com quem eu peguei, são negras.

⁴ Os dois coordenadores estão atualmente na Universidade de Brasília: Borges no Departamento de Antropologia e Rosa no de Sociologia. Os projetos aos quais fomos vinculados são: “Acesso à terra e proteção de direitos humanos e sociais de mulheres: perspectivas comparadas sobre África do Sul, Brasil e Índia”; “Movimentos Sociais, lutas por terra e proteção dos direitos no Brasil e na África”; e “Reforma agrária, democracia e participação”, financiados pela Fundação Ford e pelo CNPq, todos tendo como foco de análise a questão da terra no Brasil e na África do Sul.

⁵ A AFRA foi criada em resposta às remoções efetuadas em KwaZulu-Natal, mais especificamente na área rural, pelo governo do *apartheid* no final da década de 1970, cujo trabalho envolvia toda a região. Foi fundada em 1979 na cidade de Pietermaritzburg com o objetivo de se envolver nas lutas das comunidades ameaçadas pelas expulsões: ‘*as reuniões iniciais do grupo que fundou a instituição ocorreram para promover debates sobre a situação rural da província naquela época*’ (Mello, 2009: 11).

⁶ A CLP também trabalha na região de KwaZulu-Natal com processos de terra. ‘*A CLP trabalha para afirmar e*

bem nos acolheram, a nossa perspectiva de pesquisa diverge do trabalho dispendido por essas organizações explicitado nos objetivos: procuramos refletir e escutar as pessoas, enquanto normalmente quem trabalha nas ONGs busca escutar também, mas dentro de uma forma específica de se pensar procurando resoluções práticas dentro de um diálogo maior do que se conceitua como trabalho para essas organizações. Elas nos ajudaram a entrar em contato com as pessoas com quem trabalham e quando retornei em 2011, também adentrei no campo por meio de uma dessas organizações.

O contato foi lembrado por um laço de amizade: Nomusa Sokhela [em campo, Nomusa me explicou que os nomes de mulheres que começam com o prefixo “No” significavam “mãe de”, no seu caso, “mãe da graça (*Grace*)”] é a responsável pelo trabalho de gênero na CLP e também uma das trabalhadoras de campo (*field worker*) da organização. Mantivemos uma conversa virtual desde 2009 e foi através da sua imensa ajuda e generosidade que pude não só voltar à África do Sul e ter onde me hospedar na cidade, como também ter acesso às mulheres da zona rural. Ainda naquele ano, quando da elaboração da minha monografia para finalizar a graduação, trocamos, juntamente com Antonádia Borges, textos e impressões sobre um dos grupos de mulheres, com o qual ela, Nomusa, começava a ter contato na ocasião. Foi com sua proximidade com as mulheres na zona rural que pude contar para construir pontes entre elas – as mulheres negras com as quais queria trabalhar e que fundamentavam meu projeto – e eu, essa estudante branca e estrangeira que aterrissava no país para logo adentrar a região.

Nomusa, negra e falante de *isiZulu*⁷, trabalhou primeiramente na AFRA, onde começou a sua carreira neste mundo de ativistas da terra, mesmo não sendo a sua área de estudo – formou-se em um curso que ela chamou de “estudos dos esportes” – e hoje faz parte do

aprender as jornadas daqueles que são sistematicamente excluídos em suas lutas relacionadas à terra e à justiça’ (Retiradas do site da ONG, <http://www.churchland.co.za/default.asp?id=1>; acessado em junho de 2012). Como evocado em seu nome, a CLP é uma instituição religiosa, mas se configura como associação independente, não vinculada a nenhuma igreja específica. Seus membros são religiosos e alguns deles são pastores, como Thulani Ndlazi, que possui o cargo de *program manager* (Monteiro, 2010) na instituição e é reverendo da igreja *Soldiers of Christ*. Essa ONG teve origem no ano de 1996, participaram da sua formação a AFRA e um grupo local cristão chamado *Pietermaritzburg Agency for Christian Social Awareness* (PACSA) (Mello, 2009: 14).

⁷ Uso aqui a grafia da própria língua, *isiZulu*, para me referir ao idioma Zulu.

staff (equipe)⁸ da CLP. Outros membros dessa ONG também foram importantes para mim ao longo do trabalho de campo, quando me ajudaram tanto com discussões quanto com apoio ao que fazia. Thulani Ndlazi é um deles. Sendo programador das atividades da associação, acompanha casos importantes de conflito travados entre moradores rurais que possuem direitos assegurados pelos programas do governo, fazendeiros brancos e o sistema judiciário⁹. E também Zonke Sithole, que ocupa o cargo administrativo de *finance manager* e Graham Philpott, diretor da ONG e o único dos três que é branco.

Depois de falar como voltei à África do Sul para desenvolver o trabalho de campo referente à finalização do mestrado, quero, nesta introdução, falar de dois importantes aspectos da experiência no país que moldaram a pesquisa em si: a questão racial e a comunicação. No trecho de abertura desta introdução, esses assuntos são tocados e, portanto, sentidos. Eles modelaram a experiência a partir do momento em que influenciaram diretamente os novos rumos a serem tomados ao longo do trabalho de campo. É importante frisar que esses temas, apesar de estarem aqui separados, são frutos de um mesmo contexto, e se influenciam entre si; assim, a separação é meramente textual, já que são dois argumentos de um mesmo tópico.

Sawubona, mlungu!

A diferença racial imposta ao longo dos anos de governo do Partido Nacional que institucionalizou o *apartheid* é sentida até hoje. Seria impossível escrever este texto ou qualquer coisa sobre minha experiência na África do Sul sem falar da questão racial e dos ambientes que são, ainda, segregados de acordo com a cor.

⁸ Opto por usar a palavra em inglês por ela ser bem comum a esse mundo das ONGs. Em Gotlib (2010), fica explícita a relação entre o *staff* das ONGs e o *staff* posterior do governo democrático para a implementação do Programa de Reforma da Terra, interdependentes e cujos atores circulam entre um e outro, sendo inclusive a experiência com o ativismo uma das características que beneficia um indivíduo na aquisição de cargos no governo. Diferentemente do Brasil, na África do Sul os cargos públicos são anunciados nos jornais e não é necessária a realização de prova para se tornar funcionário do Estado, mas sim a análise de currículos e entrevistas.

⁹ O trabalho de fim de curso de Paula Monteiro (2010) discursa muito bem sobre o sistema jurídico sul-africano, o programa de reforma da terra e os casos de enfrentamento e de violações de direitos dos moradores negros da zona rural. Durante este primeiro campo, Thulani foi essencial ao nos colocar em contato com as histórias vividas por pessoas que estavam passando pela experiência de ter sua expulsão da terra, no período democrático, aos poucos sendo construída através do corte do abastecimento de água e de violências feitas pelo fazendeiro branco e proprietário às pessoas que ocupavam e moravam na terra há anos.

O antropólogo sul-africano Adam Kuper¹⁰ fala um pouco da questão racial na antropologia sul-africana através da divisão entre (i) autores africanos, que davam suporte ao regime com suas teorias – que, embora fossem desconhecidas no exterior, eram muito poderosas dentro do país – e (ii) autores ingleses, com grande prestígio internacional, que não tinham como não se afetar com a questão racial: *‘porque na África do Sul a questão política é essencialmente uma questão de raça, etnicidade ou cultura, qualquer que seja a definição dada aos termos’* (Kuper, 2000: 162). Embora reconhecidos internacionalmente, os antropólogos de origem britânica foram deixando aos poucos o país ao perderem força política nas universidades com o triunfo do governo nacionalista, que instituiu de vez o *apartheid*.

Como a questão política é racial, ao andar pelas ruas, ao transitar nos ambientes frequentados apenas por negros, era possível sentir a cada segundo a pele que carregava. Às vezes esse peso ganhava forma em palavras: *Sawubona, mlungu!*, gritava algum desconhecido quando eu passava. *“Sawubona”* é um cumprimento em *isiZulu*, pronunciado quando se encontra alguém, e *“mlungu”* é a forma de se chamar os brancos, uma forma pejorativa, bem diferente de um cumprimento de boas vindas. Quando caminhava na cidade de Ladysmith com a minha amiga Lethiwe, um rapaz que passava por nós falou *Sawubona, mlungu!* ao cruzar conosco na calçada. Ao que ela respondeu com indignação afirmando não gostar que me tratassem daquele jeito.

Além da impossibilidade de ignorar a questão racial sul-africana no quadro da teoria, o cotidiano vivido, como exposto acima, nos faz sentir a segregação de forma palpável: como disse a minha parceira de campo, Aina Azevedo¹¹, hoje é possível ver negros em ambientes de brancos, onde transitam pessoas com poder aquisitivo maior; no entanto, não se veem brancos em ambientes de negros. Não havia e não há como negar. Ao usar o transporte público ou meus próprios pés, no asfalto, para transitar na cidade e entre cidades, eu era

¹⁰ Em entrevista realizada no Brasil e publicada na revista de antropologia *Mana*.

¹¹ A Aina, estudante de doutorado pela Universidade de Brasília, é orientada pela professora Antonádia Borges. Fez pesquisa de campo na região de KwaZulu-Natal na zona rural de Ingogo, próxima à cidade de Newcastle, nos anos de 2010 e 2011, com intervalos no Brasil. Quando estive lá, ela também estava e, embora estivéssemos em locais diferentes, mantínhamos sempre o contato e a troca de experiências – fundamentais para mim em todo o processo de elaboração deste trabalho. Além disso, suas palavras diluídas em diários e e-mails muito me ajudaram a estar próxima à África do Sul durante o meu primeiro ano de mestrado.

lembrada a todo tempo do tom da minha pele. Sempre encarada com estranheza. E isso, para deixar claro, é revelador do racismo enorme no país. Do racismo dos brancos em relação aos negros e não do contrário, como facilmente poderia evocar sendo branca. Não sofri racismo. A diferença era sempre marcada, pois os moradores brancos das cidades são incapazes de usar os espaços majoritariamente ocupados pelos outros moradores, os não-brancos. Se na cidade já era difícil encontrar brancos nos ambientes que eu frequentava, cabe ressaltar que na zona rural todo branco é estrangeiro. Certa vez, a Lethiwe – jovem moradora da região de Nkunzi – disse, em relação à estranheza que as pessoas do lugar tinham à minha presença, que elas só viam brancos quando estes iam consertar as estradas.

Ao falar para a Nomusa que eu sempre me perguntava onde estavam os brancos, já que não os via nas ruas, ela riu e disse que eles estão nos *malls*, *por isso que estes são tantos*. Ela também disse que ainda há escolas de brancos, pois, embora não mais regulamentados pela lei, *eles* arrumam jeitos de barrar a entrada de crianças negras nas suas instituições – as mais bem conceituadas. Essa restrição é feita de diversas maneiras, seja pelos locais onde os alunos devem morar, definindo um perímetro ao redor da escola em regiões de morada majoritária branca ou mais cara; seja retirando as crianças não-brancas de tais instituições, depois de certo tempo em que a frequentaram, através de testes e perguntas que não são exatamente para avaliar o conhecimento e aprendizado das pessoas. Como exemplo, Nomusa contou de um teste feito com as filhas de sua amiga em uma dessas escolas, quando a direção perguntou às garotas se elas gostavam de ler e, se sim, quais os livros. Uma delas foi admitida após responder positivamente a essa pergunta, enquanto a irmã, que disse não, não pôde entrar. *Eles reprovam mesmo quando era suposto o não reprovar, mesmo quando são pessoas que têm total capacidade*, sentenciou a Nomusa.

Partindo da ideia de que, para aprender através da convivência com pessoas que veem o mundo de forma diferenciada, é preciso experimentar '*a gap between their world and the world out there*' (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 34), podemos relacionar minhas próprias experiências com as formas de relacionamento entre brancos e negros naquele país. Esse sentimento todo que me acompanhava (como tentei dizer minimamente aqui através de histórias e comentários) tinha, portanto, a ver com a própria postura de muitas pessoas ainda hoje na África do Sul. Para experienciar essa lacuna entre mundos diversos, é preciso disposição para sair do seu lugar de conforto, o que geralmente é evitado por aqueles, pois

'whites are still way too comfortable in their whiteness to want to learn anything about the pain the white regime inflicted on black lives in the name of whites' (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 34)¹².

Para finalizar esta introdução à questão racial e indicar sua relação com a língua através da qual conseguimos nos comunicar, trago as palavras da única autora branca do livro referenciado no parágrafo anterior, Antjie Krog. Durante uma entrevista com uma *mama* da zona rural, acompanhando seus colegas negros, a autora sentiu-se totalmente fora do ambiente: 'how could I move beyond whiteness towards her? The language¹³ sorted out all attempts to hide differences' (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 132). Por mais que se quisesse apagar as diferenças, a língua estava sempre lá para explicitá-las, fazendo referência direta à própria cor e, por consequência, à sua *whiteness*.

A *whiteness* vai além da cor que se carrega também. Tem a ver com todos os signos que carregamos de diferenciação. Sejam roupas, posturas, línguas e corpos. O racismo é de tal maneira cruel, que antes de qualquer palavra trocada, a pessoa já é categorizada como sujeito tal. Como negro, como branco. O famoso texto do autor Frantz Fanon, *The fact of Blackness*, pode ser lido de diversas maneiras, mas o que ele desenha para mim é a crueza do racismo: a pele, a cor, torna-se fato independente da pessoa. A convivência nos ajuda a ir desmontando a categorização imposta no encontro, que é lida através do que diz o nosso corpo. Ao mesmo tempo em que eu era sempre classificada como branca, eu ia sendo diferenciada por estar ali, por tentar falar *isiZulu*, por passar a fazer parte da família, por possuir um corpo que em forma é africano, segundo a Thobekile me disse uma vez. Mas o jogo também estava sempre ali, o fato persistia. Como se ele fluísse, mas não deixasse de existir. Cotidianamente eu era lembrada disso pelas pessoas que eu não conhecia, fossem

¹² A minha intenção aqui, nesse tom que parece acusatório, não é marcar a minha diferença em relação às pessoas que referencio como brancas (já que no meu próprio país eu sou branca e faço parte da elite) e sim esclarecer que essa resposta à minha presença não tem a ver com um racismo das pessoas negras, mas com a presença ainda de formas de agir muito parecidas com o passado recente. A minha convivência com pessoas brancas sul-africanas ao longo de três meses foi praticamente nula e isso diz muita coisa, principalmente quando levamos em consideração os lugares por onde andei. A crítica é aqui, portanto, também a essa zona de conforto que qualquer elite possui em não se pensar como parte do sistema opressor que continua a perpetuar o racismo, e isso não acontece apenas na África do Sul.

¹³ Ao longo da entrevista, a língua falada era *isiXhosa*. Krog é africâner, falante de *afrikaans* e inglês.

gritando *Sawubona mlungu*, fossem me ignorando nos *taxis*, ou nas difíceis relações comerciais, como comprar comida no centro.

Você não fala inglês!

Para falar da ‘não fala’, retomo ao começo do texto quando me encontrei com o Lungelo. Ao me colocar em contato com as mulheres com quem trabalhava, a Nomusa me passava seus nomes e também, quando era o caso, de pessoas próximas a elas que poderiam me ajudar na comunicação com as senhoras, por serem mais jovens e falarem inglês. Dizer quem fala ou não fala o idioma é complicado. O contato com a língua inglesa é diário, seja na televisão, na cidade, nos documentos; é bem verdade que nas zonas rurais, e sem eletricidade, o contato é menor, mas a lida com os documentos, até mesmo para o acesso a benefícios governamentais, acaba por esbarrar no inglês¹⁴. As mulheres mais velhas têm mais dificuldades com a língua, mas como nos disse em campo a Antonádia, algumas pessoas também escolhem não a falar. Entendiam o que eu falava, mas não me respondiam, ou respondiam em *isiZulu*, dificultando uma comunicação mais fluída no sentido de conversa, diálogo ou troca.

O Lungelo falava para dentro, eu não conseguia entender o que falava e ele não entendia o meu inglês, já que esta também não é a minha língua materna, e a timidez foi igualmente um obstáculo para a minha pesquisa. Em Nkunzi, deparei-me com várias dificuldades em me fazer entender. *GogoSonto* fala um pouco de inglês e aprendemos a nos comunicar da forma como dava: nas poucas palavras que eu sabia do seu idioma, e ela nas poucas que sabia da língua estrangeira.

Era estranho para as pessoas o fato de eu ser branca e não ser inglesa. No terceiro dia em que estava lá, conversava com a noiva de um sobrinho da Sonto que, ao perceber o meu não entendimento acerca do que ela falava, por não saber certa palavra em inglês, exclamou num tom de surpresa: *você não fala inglês!* Eram constantes essas surpresas, mas parecia também que nessa região havia uma dificuldade que não aconteceu de forma tão acentuada nos outros lugares que visitei.

¹⁴ Há também um idioma utilizado na comunicação entre patrões brancos nas relações com empregados negros chamado *Fanagalo* que, segundo o novelista Rian Malan, é metade *isiZulu*, metade inglês *pidgin* (1990: 31).

Foi lá também que conversei com crianças. Brincava com elas na casa redonda. Quando cansamos de correr atrás uns dos outros e sentamo-nos no chão, o Siabongo – o mais velho dos ali presentes – me perguntou uma porção de coisas, algumas sobre o Brasil e também sobre dinheiro. Quanto eu tinha, se na minha casa tinha piscina e se o meu pai tinha uma BMW. Por fim, ele me perguntou se eu era rica. Ao que eu perguntei se eu parecia ser rica e, nessa hora, todas as crianças responderam que sim, inclusive a menor delas. Acenaram juntas afirmativamente com a cabeça quando perguntei se achavam isso porque eu era branca... embora as crianças não falassem inglês (comigo), entenderam o que era dito e o vocabulário racial. As pessoas falam e não falam essa língua, fazendo também politicamente suas escolhas em responder ou não às minhas perguntas.

Reencontrei em 2011 dois dos grupos de mulheres ao redor da pequena cidade de Ladysmith aos quais prestamos visitas em 2009 – não pude visitar um deles novamente, assim como tive contato com grupos que ainda não conhecia. Nessa primeira visita estávamos, Antonádia e eu, acompanhadas por Nomusa, que fazia o papel de tradutora das nossas perguntas e das respostas das mulheres que nos recebiam. No segundo ano, porém, como possuía mais tempo, o objetivo não era apenas visitá-las, mas morar com as pessoas por um determinado período. Assim, não haveria traduções, já que ninguém me acompanharia durante essa estadia mais prolongada. De forma que, na relação travada com as minhas interlocutoras, ou nos comunicávamos em *isiZulu* ou em inglês truncado, língua não materna de nenhuma de nós. A comunicação, porém, fluía. Nem sempre nos entendíamos e tive que mudar meus planos para ficar nos locais onde a comunicação era melhor, fosse por um maior conhecimento da língua inglesa, fosse por maior afinidade e empatia.

Como não havia mais alguém que pudesse ajudar com a tradução das minhas perguntas e respostas nos encontros, tive de contar com outras formas de perguntar, muitas vezes pouco entendidas. Os modos de se falar inglês são, pois, distintos e dependendo do sotaque que se acentuava, ficava difícil a compreensão. Quando eu tentava imitar o sotaque dos falantes de inglês da parte de cima do globo com os quais estavam acostumadas (particularmente dos britânicos), a *mamaZodwa* sempre falava: *quando você fala enrolando a língua eu não entendo o que você está tentando dizer!*

É importante, então, levar sempre em consideração que a língua não é uma simples ferramenta transparente por onde sentimentos e ideias passam imutáveis: *'language changes reality; it constructs what counts as effective or failed communication, what is true, what we see and fail to see, our identities, the universe itself. Language shapes us and our world.'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 31). Assim como ela também marca os interlocutores que chegam à casa das pessoas sem falar a sua língua. Maureen Msibi, da região de Nkhuto, interpelou-me, ao sermos apresentadas, perguntando o que eu fazia ali e se realmente achava que elas tinham a obrigação de se comunicarem em inglês comigo. Depois soltou uma risada. A língua, junto com a cor, fazia parte de um jogo que parecia transitar entre dois polos: aceitar e não aceitar a minha presença naqueles espaços; lugares onde as nossas relações foram travadas e construídas. Ou, ainda, aceitar, mas não me deixar impune, pontuar claramente quais eram os espaços que cada uma de nós ocupa no mundo.

Rabiscando o desenho

Como pincelado no início desta introdução e acima retomado, a minha cor e o idioma através do qual eu me comunicava com as interlocutoras de pesquisa influenciaram diretamente a experiência do trabalho de campo. As negociações de cores e palavras fizeram com que eu modificasse certos pressupostos do projeto de mestrado. Primeiro, resolvi continuar o foco na questão de terras, mas agora através da remoção do governo do *apartheid* e dos problemas enfrentados na volta para a terra proporcionada por um governo atual e democrático, antes renegada, e não mais pela linguagem legal de discriminação de gênero que pautava teoricamente o meu ponto de partida.

Essa mudança vem em caminhos que seguem novas e diferentes direções, já que o trabalho de campo sempre faz nossos escritos tomarem outros rumos, acompanhando o curso dos acontecimentos. Mesmo tendo acompanhado diversas trajetórias, a escolha foi, por fim, a de andar junto com Zodwa Mbongwa com quem construí uma das mais belas relações em campo, uma singela maternidade, e quem me presenteou com uma carta contando a estória da sua vida, aquilo que ela escolheu narrar (esta segue anexada a este trabalho: o Anexo I é a versão em *isiZulu* digitalizada da carta e o Anexo II é a versão em inglês, traduzida por Thobekile Radebe, também digitalizada). *MamaZodwa* nasceu em Roosboom e de lá foi removida durante o governo segregacionista, quando morava apenas com a sua mãe e seu

filho. Suas estórias perpassam diversas questões, são contos de remoção, de volta para a terra restituída, da relação com ancestrais e com a família, de grupos de auxílio para rituais, etc., e constituirão a segunda parte deste texto.

Foi a partir da experiência de estar lá que os temas que pautam esta escrita de agora surgiram: um entrelaçamento do ponto central que é a ancestralidade para aquelas pessoas, relacionada com questões políticas concernentes à terra, à cor e à língua, passando pelo afeto na construção dessas relações e pela forma de contar estórias, dessas que tecem a vida. Isso porque, ao traçar relações, pude ao menos tocar as formas como as pessoas se relacionam com seu mundo, assim como com os aspectos da vida pelos quais elas se movem.

A opção de pensar a questão da terra vem da influência dos trabalhos dos professores aqui já mencionados – Antonádia Borges e Marcelo Rosa – que me deram a oportunidade de conhecer o país durante o projeto da graduação. Seus trabalhos, por sua vez, são pautados nas questões colocadas pela nova fase na qual o país vem passando: a construção de um governo não mais da minoria opressora após anos de segregação racial. Num período democrático, diversas políticas de reforma agrária e restituição de terras foram implementadas pelo governo, colocando em foco aquilo que é central na vida de muitos sul-africanos: o direito de pertencer à terra, depois de diversas remoções e usurpações por parte do governo de anos de segregação. A persistência no assunto veio das respostas do próprio campo e das próprias pessoas.

A questão aqui é que o governo do *apartheid* foi paulatinamente minando os direitos dos negros, através de legislações que lhes restringiam a posse da terra e a própria mobilidade das pessoas entre as zonas rurais e urbanas. Na primeira parte deste texto, me aprofundarei nas leis desse regime, e mergulharei um pouco a filosofia que justificava a segregação somada às experiências das mulheres com as quais convivi; experiências relacionadas às remoções e à dificuldade em se locomover. A legislação, colocada em papel, teve drásticas implicações no cotidiano e nos corpos (deslocados) das pessoas que encontrei, assim como nas (con)vivências ainda segregadas.

Em 1996, foi promulgado o Programa de Reforma Agrária (*Land and Agrarian Reform, LTA*) que buscava oferecer segurança e estabilidade ao acesso a terra, num processo de

distribuição que visava maior igualdade (Vale, 2009). Os trabalhos de Borges (2008, 2009), Rosa (2008, 2009, 2011) e Azevedo (2013), a dissertação de Gotlib (2010), assim como a monografia de Monteiro (2010), ajudam-nos a entender, entre outras coisas, as leis de terra, a nova legislação que visa à reparação de anos de exclusão a esse bem fundamental (a posse da terra) (Monteiro, 2010) e as movimentações dos funcionários do governo para fazer valer a implementação do novo programa, garantindo os direitos daqueles que hoje se constituem como beneficiários dentro de categorias legais – que antes os excluía (Gotlib, 2010).

No que tange ao texto, chamarei aqui as mulheres com quem trabalhei da forma como elas se chamam: antes do nome ou, mais comum, antes do sobrenome, em sinal de respeito coloca-se *mama* ou *gogo*. O primeiro se refere às pessoas na linha de geração da mãe, e o segundo às mais velhas¹⁵. As formas de se referenciar as pessoas mais velhas, portanto, tem a ver com o respeito que os mais novos demonstram aos que o merecem, por terem vivido até aquela idade (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 59). Respeito ao mundo que carregam consigo. Nomusa certa vez me disse que, ao ser perguntada qual era o nome de sua mãe, não se devia chamar uma mulher mais velha pelo nome.

Além disso, mantenho certas palavras em suas línguas maternas por concordar com Azevedo quando ela fala que, ao longo do seu texto, usará *‘algumas palavras, categorias e expressões em sua língua original - quer se trate do inglês ou do isiZulu -, devido a sua carga semântica, poder evocativo ou mesmo impossibilidade de tradução’* (no prelo).

Cabe ainda ressaltar que trago para ajudar a análise – além do trabalho de campo – filmes, livros, programas de televisão e documentos com caráter de etnografia no trato que lhes dou ao longo do texto: como relatos etnográficos na composição da minha própria etnografia, possuindo valor heurístico. Eles servem, assim, para nos ajudar a compor um país e uma forma de vivenciar um mundo. Os documentos em particular serão evocados na parte

¹⁵ Essa é uma denominação relacional: depende de quem chama e de quem é chamado. Há pessoas que são chamadas de *gogo* devido ao respeito e autoridade que possuem numa região, que poderiam ser chamadas de *mama* em outras circunstâncias, assim como mulheres mais velhas sendo chamadas de *mama*, dependendo de quem as chama. Da primeira vez que tentei traduzir a palavra *gogo* em texto, optei pela palavra *avó*, ao que a minha companheira de pesquisa Joyce me chamou a atenção: ela não é apenas *avó*, ela cuida de seus filhos e netos, mas também de filhos e netos de outras pessoas, sendo melhor as pensarmos como mulheres mais velhas da casa.

final, ao refletirmos sobre as remoções acontecidas em Roosboom no fim da década de 1970.

É importante, também, um esclarecimento acerca da forma deste texto. O fato de ser diferenciada vem de uma proposta teórica, explicitada na introdução da segunda parte, e também de uma narrativa estilística, a minha forma própria de escrever. A ideia é construir conhecimento antropológico de uma forma que a narrativa faça parte da reflexão, contando as histórias das pessoas que encontrei em diversas linguagens. O pressuposto aqui é, pois, de que é possível que a própria narrativa faça parte da construção de uma linguagem do conhecimento científico e analítico. Parto de uma concepção de que somos todos teóricos e de que, como diz Antonádia Borges, as pessoas com que fazemos pesquisas também são pesquisadoras. Elas produzem conhecimento sobre a sua própria vida. Minha intenção é, portanto, descrevê-los.

Não tiro o meu papel moldante, a partir da minha forma de ver e escrever, a qual eu imprimo nas palavras, mas procuro um diálogo, onde as duas partes possam falar. Para tanto, quando citadas as falas das outras pessoas, há o uso estilístico do itálico no lugar das aspas, explicitando esse diálogo em formato de uma conversa textual sem cortes. Da mesma forma, o que vem nos colchetes faz parte da reflexão, como adendos no texto que não seguem necessariamente a linha do que estava sendo falado, mas são relevantes. Por isso, a separação ao longo da construção narrativa. Os estrangeirismos se encontram também grafados em itálico para frisar sua origem diversa – como prevê a norma padrão do português – e as citações de obras teóricas estão entre aspas simples ou deslocadas no texto de acordo com o tamanho, denotando a autoria reconhecida desses trechos, assim como se encontram em itálico explicitando o diálogo e seguindo a mesma lógica da narrativa das pessoas: ambas compondo falas neste texto.

Desenho

Além da Introdução, que teve como objetivo explicar a forma como cheguei ao campo, ao projeto e à África do Sul, e das Considerações Finais, em que faço apenas uma costura de tudo que foi dito, finalizando o argumento do trabalho, este texto se divide em duas partes analíticas. Cada uma delas é dividida em três capítulos, onde serão desenvolvidos e apresentados os argumentos da pesquisa.

A primeira é intitulada **KwaZulu-Natal e a África do Sul pós-apartheid**. Os capítulos que a constituem são i) As casas e KwaZulu-Natal, onde apresento as pessoas que encontrei e as casas que me acolheram, e também a província sul-africana de KwaZulu-Natal, por intermédio de filmes e livros que versam sobre as pessoas do lugar, comumente classificadas como zulus; ii) apresentado o país e as mulheres, no segundo capítulo, Expropriar é a lei, faço um apanhado das leis racialistas do período do *apartheid* assim como da ideologia por detrás delas, somado a pinceladas de falas das pessoas com quem convivi para nos ajudar a entender a força da segregação ainda hoje no cotidiano delas; finalizando a parte temos iii) O pós- apartheid, um comentário, o mais curto dos três capítulos; na verdade, ele é a conexão entre a primeira e a segunda parte do texto: retomando as pessoas apresentadas no começo, relaciono a incorporação das violências sofridas pela segregação ao seu cotidiano atual, no pós-*apartheid*, através da temporalidade da ancestralidade que faz o passado ser presente e o presente moldante do passado.

Encontros, estórias e escritas nomeia a segunda parte do trabalho que, como o nome explicita, é onde procuro trazer os encontros para nos ajudar a construir a reflexão desenhada, através de estórias que nos ajudam a pensar a escrita. O capítulo um, Uma breve reflexão sobre escrita, traz a opção aqui já mencionada das escolhas textuais e estilísticas na forma escrita da minha pesquisa; pensando sobre conhecimento antropológico e produção textual, trago para dialogar comigo autoras sul-africanas que discutem o lugar da mulher na história daquele país e uma autora nigeriana que, em uma conferência, nos alerta acerca do “perigo da história única”. No capítulo dois, conhecemos, enfim, a *mamaZodwa*, numa subparte que tem a intenção de descrever as formas de viver neste contexto pós-*apartheid*, assim como suas relações com a terra e a ancestralidade, centrais na vida das pessoas, através das estórias contadas por ela de seu cotidiano e no que escreveu. O capítulo Uma mulher: eu seria presidente! é o corpo deste texto. Para fechar, o capítulo três, cujo título é Des-enraizar, ainda é acompanhado pela *Zodwa*, mas através de um dos grupos dos quais faz parte e dos percalços que seus membros enfrentam, relacionados diretamente, por sua vez, com a remoção do *apartheid* e com a burocracia atual, que implica uma dificuldade com papéis para que possam ter acesso à recompensação.

*

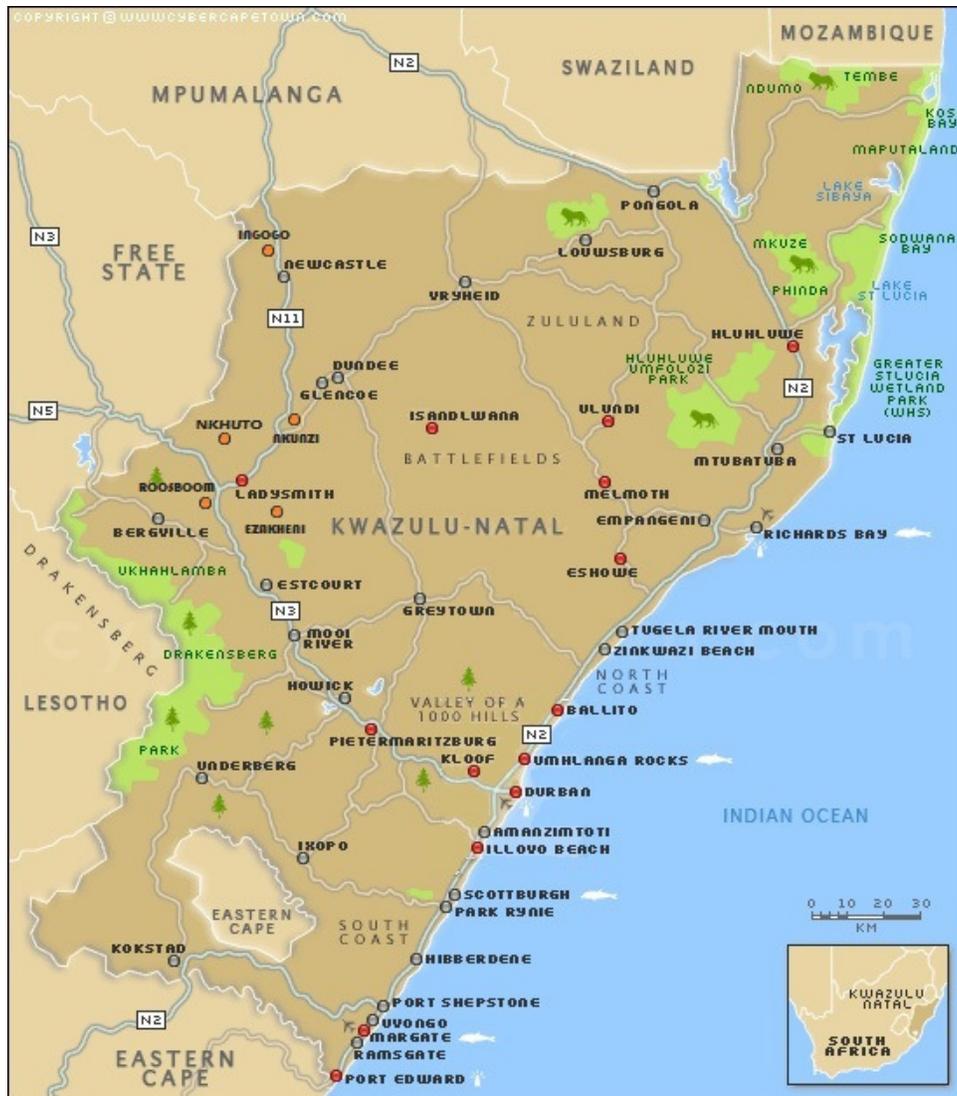
Desembarquei em terras sul-africanas no dia 19 de abril de 2011 para ficar até o dia 12 de agosto¹⁶. Como já dito, nesta etapa da pesquisa quem me recebeu em sua casa foi Nomusa Sokhela, que trabalha na *Church Land Program* com questões de gênero. Ela entrou em contato com algumas mulheres dos grupos com os quais trabalha, em diferentes regiões ao redor de Ladysmith, perguntando se elas poderiam me hospedar. Ela estava de licença sabática, por quatro meses, exatamente o período em que eu estaria em campo. No dia 24.04, parti sozinha para a zona rural, numa van em direção à cidade onde alguém desconhecido me receberia. A primeira região que me acomodaria, como já dito aqui, era justamente sobre a qual versava o meu projeto de mestrado, Nkunzi. De lá, segui para Nkhuto e depois para Roosboom. Portanto, até o dia 11.05, visitei três diferentes lugares.

Na segunda sessão de visitas à zona rural, retornei à Roosboom, que havia sido o último local de estadia antes de voltar à cidade, no dia 08.06, e fiquei por duas semanas. Nas outras regiões voltei em viagens curtas, até meados de julho. De julho a agosto continuei com o trabalho de coleta de documentos, no *Alan Paton Centre*¹⁷ da Universidade de KwaZulu-Natal, *campus* de Pietermaritzburg. Tudo isso constituiu, portanto, três meses de trabalho de campo, experiência que pauta as páginas a seguir com a qual caminharemos de mãos dadas.

A seguir, trago o mapa da região, com cada uma das áreas que visitei delimitadas.

¹⁶ Inicialmente, minha volta estava marcada para o dia 9 de agosto, porém, ao chegar lá e conversando com o Thulani, fui chamada a atenção de que essa data era o dia nacional da mulher. Diante da gafe cometida, decidi mudar a data e assim ter oportunidade de comparecer aos eventos comemorativos do dia, que serão descritos adiante neste texto.

¹⁷ O Alan Paton Centre and Struggle Archives é um dos importantes arquivos cujo acervo contempla a luta contra o *apartheid* da África do Sul. Embora carregue o nome do conhecido autor sul-africano – que nasceu na cidade de Pietermaritzburg, foi fundador do Partido Liberal Africano, é autor da famosa obra *Cry, the Beloved Country* (1948), e não escreveu apenas novelas e poesia, mas também textos de natureza política – não possui apenas seus trabalhos literários, documentos relacionados e manuscritos, ‘*but also papers pertaining to the Liberal Party and other institutions and organisations who contributed to the struggle against Apartheid in South Africa*’. Informações retiradas do site do centro: <http://paton.ukzn.ac.za/Home.aspx> (acessado em fevereiro de 2012).



Fonte: <http://cybercapetown.com/Maps/KwazuluNatal/>¹⁸

Região de KwaZulu-Natal

Em laranja estão as regiões que visitei:

- **Pietermaritzburg:** capital administrativa da região, sede da AFRA e da CLP;
- **Estcourt:** cidade pequena perto das regiões de morada da nossa amiga Thobekile Radebe;
- **Roosboom:** primeira grande área de restituição do governo de transição democrático, terra onde mora a *mamaZodwa Mbongwa*;
- **eZakheni:** *township* para onde foram removidas as pessoas de Roosboom e de outras regiões durante o período do *apartheid*;
- **Ladysmith:** cidade branca mais próxima das zonas rurais onde fiquei;

¹⁸ Com alterações de Veronica Kaezer. Agradecida, querida, por limpar o mapa e colocar as cidades por onde passei.

- **Nkunzi:** região de terras restituídas, casa da *gogo*Sonto;
- **Ingogo:** pequena cidade rural, área onde mora o nosso amigo Mangaliso Kubheka;
- **Nkhuto:** área onde ficam as casas da *mama*Victoria Nhlabathi e da *mama*Nokhutula Thwala.

KwaZulu-Natal e a África do Sul pós-*apartheid*

Existem três tipos de pessoa na África do Sul: The People, MY people, and these people.

(Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 20)

Apresentados os contextos, as formas de se chegar ao campo e as perguntas iniciais, passo a trazer dados da pesquisa através das pessoas com quem trabalhei: mulheres negras e rurais da região de KwaZulu-Natal. O local é conhecido internacionalmente por ser habitado majoritariamente por Zulus, que, por sua vez, ocupam um espaço ainda mais específico nesse imaginário estrangeiro: selvagens guerreiros, cujo exército bem-estruturado foi capaz de dar muito trabalho nas batalhas coloniais. Essa parte é necessária a partir do momento em que se quer falar de um país sobre o qual a maioria das pessoas têm referências (Borges, 2009), mas cujos meandros do cotidiano são muito mais diversos do que se imagina.

Desde os moradores da região que podem em determinados momentos não se declarar zulus, embora falantes da língua – demonstrando uma diversidade negra sul-africana não homogênea, a despeito do que era desenhado pelo *apartheid* –, até as relações com mundos diversos que movem as pessoas e as relacionam intrinsecamente com a terra, podemos apreender formas distintas de ser Zulu que não se enquadram em uma categoria que inspire fixidez. No movimento de enquadrar, dentro de uma classificação específica, muitos elementos ficam de fora; inclusive as relações que ligam a terra à ancestralidade, violentadas ao longo de décadas por um regime político particularmente cruel e hoje pouco faladas ou dimensionadas pelas pessoas de fora ou pelos próprios brancos do país.

Seguiremos um percurso aqui que vai de uma breve apresentação das casas que visitei às desconstruções dessa figura do zulu – e, por consequência, da fácil referência à Zululândia antropológica – e às construções do país através de um filme e de um livro centrados em duas mulheres. Por fim, arremataremos com o processo do *apartheid*, desenhando como através dele o governo transferiu paulatinamente a terra para as mãos brancas e, nesse movimento, apossou-se também dos corpos negros tendo forte influência (e violência) na relação com os ancestrais, fundamentais para o cotidiano das pessoas. Assim, finalizamos com uma pincelada sobre o contexto atual através de um programa de televisão, a mim apresentado por duas das minhas interlocutoras em campo, para chegarmos nos caminhos

da ancestralidade através da influência das leis raciais nessa esfera da vida.

Capítulo Um

As casas e KwaZulu-Natal

Após o primeiro banho de bacia e o primeiro jantar na casa da *gogoSonto*, os dias que se seguiram foram de muitas dúvidas. Afinal de contas, ainda me sentia como que aterrissando naquelas terras outras: naquele lugar em que a *gogo* insistia em me dizer que era de gente negra, questionando a minha presença, e onde se fala *isiZulu*, língua da qual eu sabia apenas falar *Sawubona* e *kunjani*¹⁹...

Correram-se dias em que as relações oscilavam como que em um jogo de negociações de aceitação e não aceitação da minha presença ali, transitando pelas nossas diversas referências raciais e linguísticas despertadas pelo encontro e permanência. Depois que as boas vindas me foram dadas, *gogoSonto* me batizou de Amanda – afirmando que meu nome era muito inglês, logo difícil de pronunciar, ironicamente difícil de se pronunciar para os falantes da língua inglesa também. Essa palavra em *isiXhosa* tem o mesmo significado que *Ayianda* em *isiZulu*: a família está crescendo²⁰. Portanto, ao mesmo tempo em que era questionada acerca do que estava fazendo ali, fui batizada como alguém que chega para aumentar a família. Essa relação assim oscilante me acompanhou por muito tempo, como comentado ao longo da introdução.

Chegava à mesma casa que havia visitado em 2009. Infelizmente, quem antes habitava o lote, *mamaKelly* – bem viva nas minhas memórias – havia morrido ainda naquele ano. Após o seu falecimento, a casa foi passada para sua prima *gogoSonto*, que também estava presente no encontro anterior²¹. O lote possui duas casas quadradas e uma redonda²², posicionada entre

¹⁹ Como já dito, *Sawubona* é um cumprimento, como ‘Olá’, e *kunjani* é ‘como você está?’.

²⁰ Quem me falou isso pela primeira vez foi a *sisi* Sthenbile, da segunda casa que visitei. Quase um mês depois, quando retornava à região de carona com o Thulani, ele me deu a mesma explicação para o nome Amanda.

²¹ Inclusive, ao rever as fotos da minha monografia, deparei-me com um engano meu. Havia uma foto da *gogoSonto* acima de uma legenda que trazia o nome da sua falecida prima, *mamaKelly*.

²² A maioria dos lotes nas áreas rurais dessa região possuem uma casa redonda (*urondo*), destinadas à realização dos rituais para os ancestrais, mas que não servem apenas para isso, podendo ser morada de uma das pessoas da família ou outras coisas. Quando eu fui em 2009, por exemplo, me deparei com uma *urondo* funcionando como galinheiro para um projeto que as mulheres estavam desenvolvendo. Elas não são, porém, encontradas somente nas áreas rurais. Nas *townships* – periferia das cidades construídas durante o período do *apartheid* e para onde a maioria da população não branca era removida das áreas rurais e urbanas – também é possível encontrar casas redondas, assim como nos próprios centros das cidades, antes

as outras duas. Além da nova moradora, havia outra novidade no lote: um grande *shack*²³ ao lado de uma das casas quadradas. A sede da igreja da qual faziam parte as viúvas que conheci naquela primeira época era a própria casa redonda. Hoje em dia, no entanto, foi transformada neste *shack* de *corrugated iron* (*ferro ondulado*) no canto do lote. Trata-se da *Orphanage Church* que, *como a primeira estrela da manhã*, foi uma igreja pioneira criada com o intuito de acolher as pessoas órfãs, pois elas mesmas, as viúvas – como nos falaram em 2009 – se consideravam órfãs da vida.

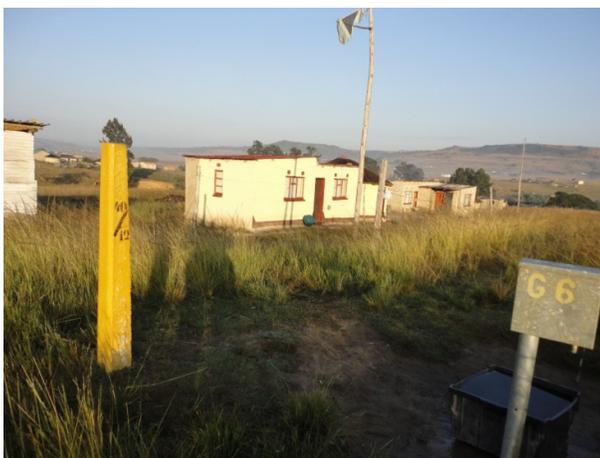


Foto 1: o lote da *gogaSonto* e a torneira que o abastece

Na primeira foto, podemos ver a torneira – com a marcação em amarelo G6 – na qual se recolhe a água utilizada pelas pessoas do lote. O abastecimento é, assim, próximo e acessível, sobretudo quando comparado a muitos outros na região, onde mulheres coletam o líquido em torneiras espalhadas e o carregam em baldes que levam normalmente na cabeça; em alguns casos, têm que andar vários quilômetros até chegar à torneira (que funcione) mais próxima. A frequência dessa água, porém, é instável e diversas vezes passam-se períodos sem acesso a ela. O bastão amarelo e numerado indica o local onde há água *passando por debaixo da terra*²⁴, propício, portanto, para a construção de torneiras onde as pessoas

destinado aos brancos, mas que hoje já começam a ser tomados por outros grupos da população, que constroem casas redondas em seus terrenos e dão outras cores à paisagem.

²³ *Shack* é uma das palavras que prefiro manter no original. Poderia ser traduzida como barraco, mas no contexto sul-africano, quando falo de *shacks* me refiro aos barracos feitos com *ferro ondulado*, condensado de diferentes materiais, utilizado para os telhados nas casas das zonas rurais e para os banheiros. É comum o uso de grandes pedras em cima deles, para que um vento forte não carregue o teto da casa.

²⁴ Quando me apresentava a sua região, a Sthenbile – de quem falarei mais à frente – me explicou o que eram

podem buscá-la²⁵.

Ao retornar, em 2011, encontrei um local mais centralizado na figura da nova moradora. Sonto Mhluli Buhlalu era uma dessas mulheres que aparentava ser *mama*, mas era chamada por *gogo* pelas pessoas que transitavam por sua casa [na nota 15 da introdução faço referência às formas de referendar pessoas mais velhas, como relacionais e a partir do respeito pela sua idade. *GogoSonto*, apesar de estar na linha geracional da mãe de muitas das pessoas que se referiam a ela como *gogo*, era uma figura que impunha respeito e isso se dava pela sua posição religiosa].

Sonto era *gogo* por ser uma referência religiosa na região como uma *Healer doctor* (*umthandazi* – *thadaza* também significa reza), e recebia diversas pessoas diariamente. Moravam com ela, além de seu único filho e os netos da Kelly, quatro pessoas que faziam todas as tarefas da casa – Beatrice Matondo, Florence Zwane, Hurried Mhlungu e Kusakusa Manyony – e que também ajudavam quando as pessoas a procuravam por estarem passando por problemas diversos, fossem físicos ou relacionados aos ancestrais. *MamaMatondo*, *mamaZwane*, *mamaMhlungu* e *ubabaManyony* são *amathwasa* (aprendizes – pelo dicionário, *Thwasa (v): commence (as new season); enter apprenticeship for witchcraft; become possessed by spirits*) que, segundo a *gogo*, tinham de *sit here, not going home* até terminarem o processo de aprendizado pelo qual estavam passando por mais ou menos um ano e meio. Estavam sempre vestidos com uma roupa roxa ou verde com lenços no ombro e na cintura.

essas hastes amarelas.

²⁵ A água é uma questão muito importante na África do Sul. As *townships* costumam ter uma estrutura de água encanada em suas casas, ou pelo menos uma torneira nos lotes dos *shacks* (barracos normalmente feitos todos de ferro ondulado). Já nas zonas rurais, o comum são torneiras públicas espalhadas pela região onde as mulheres têm de ir buscar água, transformando o local, portanto, em palco de diversas conversas entre as moradoras, como é o caso do filme *Yesterday* abordado adiante.



Foto 2: *GogoSonto*



Foto 3: Os três da direita Florence Zwane, Hurried Mhlungo e Kusakusa Manyony. As duas da esquerda eram vizinhas da região e visitantes frequentes da casa²⁶.

²⁶ Faziam parte do grupo de miçangas e do grupo da igreja. Esta foto foi tirada no meu último dia na casa. Para a minha despedida, a *gogoSonto* preparou a casa redonda com todo o material que tinha de miçangas e artesanatos, assim como objetos da *cultura zulu* (como dizem quando perguntamos sobre algumas coisas que as pessoas pensam que brancos não iriam entender, então respondem de forma geral que é a *zulu culture*): esteiras e potes de cerâmica para armazenar a cerveja tradicional. Todos então se posicionaram,



Foto 4: Beatrice Matondo

Após uma semana em Nkunzi, parti para a região de Nkhuto, onde fui hospedada pela família Nhlabathi. Voltei à cidade de Ladysmith num *taxi*. Era a primeira vez que ficava sozinha depois que fui rumo à zona rural. Na cidade, encontraria com Sthenbile Nhlabati, que eu não conhecia. Após algumas horas de atraso, ela apareceu com o seu sobrinho mais novo e nos dirigimos ao carro de seu irmão. Ele nos levou para a *taxi rank*, juntamente com as compras para a casa, que eles já traziam antes de me encontrar. Entramos na *van*.

MamaVictoria nos recebeu com um grande sorriso quando chegamos em casa. *Sisi*²⁷ Sthenbile foi quem me acompanhou a maior parte do tempo em minha estadia: foi a única pessoa que sempre traduzia as conversas enquanto me levava para visitar seus vizinhos e o grupo de mulheres do qual fazem parte. A família era composta pela *mama* e o

segurando um dos artefatos, para que eu fotografasse. É importante deixar claro que eu não pedi nada disso. As mulheres que não eram da casa se arrumaram, colocando perucas por debaixo do pano que cobria a cabeça e o Kusakusa colocou os óculos que eu nunca o tinha visto usar. Todos posaram para a foto da forma como escolheram. A *gogo* Sonto a todo momento me dizia para tirar foto de tudo, já que eu tenho um certo desconforto em ficar fotografando o tempo todo.

²⁷ Assim como *mama* ou *gogo*, *sisi* é uma forma de se referir às mulheres com a mesma idade do/a interlocutor(a) ou um pouco mais velhas, ou mais novas.

*ubaba*²⁸Nhlabathi, uma das filhas (Sthenbile) e mais quatro netos – o pequeno Okuhle cujo pai mora na *township*²⁹ de eZakheni; o mais velho deles, uFundo, cuja mãe mora na província de Mpumalanga, mais ao nordeste do país; o Siboniso, filho da Sthenbile com o namorado que mora e trabalha em Johannesburgo; e uma menina cujo nome infelizmente não consegui apreender, bem como tampouco saber de quem era filha. Além do filho da família que mora relativamente perto, na *township*, e da filha que mora em outra província, para onde foi se casar³⁰, o casal tem mais duas filhas que moram em Durban e trabalham como funcionárias na universidade.

O lote onde vivem é cheio de casas, algumas delas abandonadas e trancadas. São duas casas redondas – uma hoje é a cozinha, antiga morada da *gogo*Nhlabathi, local onde passávamos a maior parte do tempo – e diversas casas quadradas. A antiga casa do *babamkhulu*³¹ da família, avô da *sisi*Sthenbile, é o lugar onde atualmente dormem as crianças. Uma das outras casas ainda utilizada pela família é a que Sthenbile dorme (onde eu fiquei com ela) e a mais ao canto é o local em que a *mama* e *ubaba*Nhlabathi dormem.

Estão construindo uma casa com tijolos de cimento, os *bricks*, comuns hoje em dia para substituir as casas feitas de lama e esterco de vaca, facilmente derrubadas pelas chuvas, segundo as pessoas que encontrei. Essa casa possui diversos quartos, portanto, quando pronta, será o lugar de morada de todos. No entanto, a obra está parada por falta de

²⁸ 'O termo **baba** significa mais que pai em **isiZulu** e outras línguas **nguni**. Traduzir-se-ia pela relação de respeito e afetividade entre uma pessoa mais jovem e outra mais velha' (Azevedo, no prelo).

²⁹ Na nota vinte e dois eu expliquei que as *townships* foram criadas pelo governo do *apartheid* como destino das pessoas não-brancas, negras, indianas e *coloured*, removidas por esse sistema. Borges descreve a localidade desses subúrbios apartados dos centros, que passaram a ser designados como área branca:

'Interspersed with shantytowns or squatter camps, these towns were built in peripheral belts surrounding the central cities occupied by whites. Located beyond the centre and the peripheral factories where the black workforce were employed, every township was surrounded by a large open field, normally situated on a slope, which served as an easy area for the police to control the workers' movements as they commuted between home and work. Today these fields are crossed daily by thousands of people who face difficulties in commuting without much money, reliant on expensive and badly maintained public transportation' (2008b: 258).

³⁰ O sistema de linhagem é patrilinear e patrilocal, quando se casa, normalmente a mulher se muda para a região onde moram o marido e sua família.

³¹ Avô ou homem mais velho da família, seguindo a mesma lógica aqui já falada sobre *mama/gogo* e *ubaba* de relação, respeito e afetividade entre pessoas de diferentes gerações.

recursos para comprar o restante do material, assim como para pagar seu transporte³².



Foto 5: família Nhlabathi

Tanto a *mama*Victoria quanto a *sisi*Sthenbile fazem parte do grupo de auxílio a órfãos que se chama *Soup Kitchen*. Trata-se de uma cozinha localizada no terreno de uma das integrantes do grupo, próximo à escola, e destinada ao preparo do almoço para as crianças órfãs após o período de aula. Elas se reúnem em duplas que se alternam a cada dia da semana para cozinhar. Recebem o auxílio da Associação de Bispos da Igreja Católica da África do Sul para compra dos mantimentos e preparação da comida. Uma vez por mês, algumas delas, incluindo Victoria, vão a Dundee receber esse dinheiro e, no dia seguinte, dirigem-se a Ladysmith, uma cidade maior que aquela, para as compras nos supermercados. [Quando estive por lá, quase não convivi com a *mama*Nhlabathi, pois dos três dias em que lá estava, dois foram destinados a essas idas às cidades].

*Mama*Maureen Msibi, descrita na introdução como a senhora que me perguntou o que fazia

³² Sobre isso, Azevedo também escreveu:

‘Uma casa feita com bricks – tijolo pré-moldado/ bricks (blocos de cimento pré-moldados): As paredes estão levantadas, a casa é grande. Há material de construção no terreno. Faz mais de um ano que a casa está em construção e essa é uma característica desse tipo de casa. Não sei ao certo quanto tempo as pessoas levam para construir, mas o tempo certamente tem relação com o dinheiro, quanto mais dinheiro, mais rápido. Mas uma coisa é certa: a casa não começa a ser construída quando a pessoa tem todo o dinheiro. Ela é construída aos poucos, lentamente. Algumas nunca chegam a ser finalizadas (eu imagino) ou talvez estejam em permanente construção’ (no prelo).

ali e se eu realmente achava que elas tinham a obrigação de se comunicarem em inglês comigo, é uma das membras³³ do grupo e se tornou minha amiga ao longo da minha estadia. Ela mora do outro lado da região de Nkhuto, que elas chamam de *riverside*.



Foto 6: MamaMaureen Msibi
e a horta comunitária perto de sua casa

Com a família Nhlabathi eu passei apenas três dias, pois a *sisiSthenbile* viajaria. Dessa forma, ela me afirmou que não teria quem me acompanhasse mais às visitas na região. Sua mãe falava pouco comigo. Sempre com um sorriso no rosto, dizia que não falava inglês e sempre se dirigia à Sthenbile solicitando tradução quando queria falar.

Em junho, regressei ao *riverside* da região. A proposta da viagem de volta à zona rural era retornar aos lugares aos quais eu tinha ido em abril/maio para aprofundar as reflexões em cada uma das regiões. No entanto, quando liguei para Sthenbile perguntando qual era o melhor dia para me receberem, recebi a péssima notícia de que não poderia ir. Ela me contou que, quando fui embora, a sua família recebeu uma ligação anônima perguntando onde estava o dinheiro que eu havia deixado para as crianças órfãs, acusando a família de usá-lo. Eu dei dinheiro às mulheres que me receberam em suas casas pelos dias em que lá

³³ A palavra 'membra' não existe no português, mas a utilizo ao longo do texto. Decidi usar uma palavra que não existe por questões políticas: não faz sentido me dirigir às mulheres que compõem os grupos que acompanhei de 'membros' em situações em que o grupo é composto por apenas mulheres. Nesse movimento, inverto a regra ortográfica: quando o número de mulheres for maior do que o dos homens na situação descrita, usarei o termo inventado 'membra'.

passsei, pela sua hospedagem. Neste caso, como uma branca havia visitado o grupo, alguém achou que eu teria deixado uma doação para a equipe. Sthenbile então me disse que temia pela minha segurança caso eu aparecesse por lá. A sensação foi ruim, um sentimento de estar meio perdida e receosa por ter causado problemas a elas. E também de acabar por reforçar minhas próprias dúvidas, a sensação de ser sempre lembrada da cor que carrego e do questionamento persistente com relação ao que eu posso fazer pelas pessoas que me recebem, que é muito importante para a reflexão antropológica.

De qualquer forma, eu já havia combinado com o Thulani que o acompanharia a Nkhuto pois ele estava a caminho dessa região para realizar um *workshop* com as mulheres da *Soup Kitchen* sobre como manejar o dinheiro de forma mais organizada e rentável, segundo os propósitos do curso. De lá, ele me daria uma carona até Roosboom. No trajeto, aconselhou-me a dizer a elas que eu estava ali para aprender com o conhecimento que carregavam e não para dar dinheiro, já que eu mesma era apenas uma estudante. Chegando à *Soup Kitchen*, tudo se encaminhou bem, melhor do que eu imaginava. Estava constrangida, mas elas deixaram claro que aquela não era a opinião de todas.

Uma das mulheres presentes, Nokhutula Thwala, ofereceu a sua casa do outro lado da região, afirmando que eu não teria problemas em ir para lá, confirmando ainda que ficaria muito feliz em me receber. Ela mora com o marido, *ubaba*Thwala, e mais 8 filhos e netos, sendo apenas um biólogo. Uma de suas noras também mora na casa e participa dos mesmo grupos de mulheres que ela.

Fui para lá, dias depois, um pouco receosa com o que havido acontecido. Descobri que ela e a *gogo*Sonto eram muito amigas e sua família me recebeu muito bem. No entanto, foi a única das casas em que eu não me senti confortável em momento algum. Fiquei apenas duas noites e na primeira delas queimei meu dedo com água fervendo. Todos ficaram confusos com o que tinha acontecido e sem entender porque eu sentia tanta dor: elas mexem com água, panelas e ferro quentes o tempo todo, não havia sentido em se queimar. As peles têm algo a mais de diferente além da cor, meu corpo também era da cidade, dos estudos e da sensibilidade de quem não tem que usar as mãos em trabalhos pesados e cujas panelas têm cabos de plásticos e os fogões são a gás. Acabei não fotografando nada e nem me envolvendo muito, por conseguinte, não tenho muito a dizer sobre essa família.



Foto 7: Mulheres da *Soup Kitchen*,
à direita, *mamaSibi* e *sisiSthenbile*

Ainda na primeira viagem, após também poucos dias em sua casa, *sisiSthenbile* fez questão de me acompanhar à cidade para meu encontro com a *Zodwa*, da última casa a me hospedar naquele momento. Com um bujão de gás para ser recarregado pelo seu irmão na *township*, ela entrou comigo no *taxi* em direção a *Ladysmith* e ao mesmo posto de gasolina do meu primeiro encontro, onde esperamos pela moradora de *Roosboom*. Elas se conheciam e *Sthenbile* me afirmou que a *mamaZodwa* era muito boa pessoa – aliás, foi com ela que aprendi a chamar a segunda dessa forma.

Não entrarei aqui nos detalhes de sua vida, pois teremos uma parte inteira deste texto destinada a descrever o que aprendi com ela, com o local e com os grupos dos quais faz parte. Esta é a única das regiões que possui energia elétrica. *Zodwa Mbongwa* mora sozinha em seu lote, que possui duas casas quadradas e uma redonda, além de um *shack*, também sede de sua igreja (*African Congregational Church*) e de outro *shack* menor, para o abrigo das suas cabras durante a noite, o qual ela tranca com cadeado.



Foto 8: casa redonda e cozinha no lote de Zodwa Mbogwa

Essas foram as casas que me receberam durante os dois meses não contínuos em que permaneci na zona rural, morando com as mulheres. Feitas as apresentações e explicitadas minimamente as condições da pesquisa, passemos à contextualização do país. A contraposição da visão de KwaZulu-Natal como Zululândia é feita a partir de uma perspectiva diferenciada, que não deixa de lado a literatura até então produzida nesses termos (até porque seria muita pretensão da minha parte), mas procurando tratar esse território e sua história de outro ponto de vista: meu ponto de partida, bem como o rumo da narrativa, é portanto dado pelas pessoas com quem interagi. Passemos assim, não ao desenho de um povo, mas às contribuições que a mim foram dadas de uma desconstrução de um todo Zulu através das pessoas que me acolheram.

*

O povo Zulu ficou mundialmente conhecido ao longo do século XIX por resistir ferrenhamente aos exércitos britânico e bôer que adentravam o território em suas conquistas colonialistas. Posteriormente, em meados do século XX, precedido de diversos trabalhos acadêmicos historiográficos e antropológicos, Max Gluckman apresentava à antropologia a *Zululândia moderna*, em sua análise social da inauguração de uma ponte³⁴ e em outros textos. Os Zulus são conhecidos pelos seus guerreiros, pela sua masculinidade, pela poligamia, pelas miçangas e, contemporaneamente, pelo alto índice de pessoas

³⁴ Publicado primeiramente em 1940 nos *Estudos Bantu*.

infectadas pelo vírus HIV/AIDS. Ditos habitantes da província de KwaZulu-Natal na África do Sul e falantes de *isiZulu*, com dezesseis tipos diferentes de fonemas em *clicks* com a língua, são o maior grupo étnico do país e também a língua com maior percentual de falantes, em meio às outras onze línguas oficiais³⁵.

O que conhecemos por Zululândia é apenas a metade nordeste da província a qual, no pós-*apartheid*, passou a ser denominada de KwaZulu-Natal (White, 2001: 458), composta por *'several thousand black Zulu-speaking households'* (White, 2001: 460). A região toda, como o nome sugere,

is an amalgam of two entities: the 'white' South African province of Natal, which was named for a 19th-century British colony that lay on the Zulu kingdom's southern edge, but which incorporated parts of historical Zululand expropriated by settlers for farming purposes; and the Bantustan or 'Zulu ethnic homeland' of KwaZulu, named for the erstwhile Zulu kingdom itself but made up instead of a patchwork of communal reservations, scattered across both Zululand and old Natal, and established for the most part during the region's early colonial experiments with segregationist rule (White, 2001: 458-459).

Ao longo de 2010 fiz parte do Grupo de Estudos Africanos na Unicamp que se iniciava ali como iniciativa da Professora Marta Jardim, que também muito me ajudou a pensar sobre a pesquisa³⁶. Uma das oportunidades que tive durante as atividades do grupo foi a de que o meu projeto fosse discutido por seus componentes, razão por estar falando disso nesta sessão. Por fazer pesquisa em KwaZulu-Natal, muitas pessoas subentendem que faço pesquisa com os Zulus. E sim, a maioria das pessoas com quem eu encontrei e trabalhei se dizem Zulu, falam que certas coisas quando perguntadas estão no âmbito da *cultura zulu*. Mas não são todos, e mais, não é sempre que essas pessoas se identificam como zulus³⁷. São

³⁵ As línguas oficiais na África do Sul são: Afrikaans, Inglês, isiNdebele, Sesotho (soto), Sesotho sa Leboa (soto do norte), isiSwati (suazi), Xitsonga (tsonga), Setswana (tsuana), Tshivenda (venda), isiXhosa e isiZulu.

³⁶ A quem agradeço o carinho sempre nas conversas e trocas, como também a iniciativa, e a todos os estudantes que fizeram parte do grupo pelas sugestões e discursões.

³⁷ Marcelo Rosa faz campo na região desde 2005 e nos contou uma anedota que um dos seus amigos, Musa

falantes de *isiZulu*, mas ao dialogar sobre questões que tocam suas vidas, elas se colocam como negras. Quando apresentei meu trabalho ao grupo mencionado, um dos meus colegas disse que era complicado eu me referir às pessoas como negras e só agora eu consigo responder à sua assertiva. Chamo-as assim, por ser assim que elas se apresentam para mim; e por também concordar com a advertência de Lugisile Ntsebeza³⁸, em palestra³⁹ realizada no Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília. À época, ele disse que se referia a brancos e negros, *embora haja nuances*, pois é importante enfatizar que a riqueza ainda está majoritariamente em mãos brancas e a pobreza em mãos negras (Vale, 2009).

Estamos no período pós-*apartheid*, quando – depois de anos em que a cidadania sul-africana foi negada aos negros de diversas etnias – todas e todos são cidadãos e cidadãs da África do Sul. Durante o período do *apartheid*, para a maioria oprimida era importante unir-se contra o opressor comum, buscando serem reconhecidos como cidadãos e cidadãs sul-africanos (Sithole, 2008), apesar das diferenças locais e étnicas. O sentido dos termos que se relacionam a um grupo étnico específico ou a uma nação varia de acordo com quem está se relacionando: depende, portanto, se estamos falando de brancos ou de negros. Como sou uma interlocutora branca, era necessário sempre haver a afirmação do sofrimento passado por negros, a explicitação da diferença e a necessidade de me classificar – eu branca – como diferente [diferença expressa não apenas na cor, mas em todos os outros signos que carrego com o meu corpo de estudante, estrangeira, com dinheiro advindo da universidade para estar em outro país].

A questão é que a identidade Zulu na África do Sul contemporânea transita por diversos meandros na constante mudança pela qual o país está passando. O ideal de uma cidadania sul-africana também se coloca como forte motivo da luta continuada no país pela extensão efetiva dos direitos e melhores condições de vida. No entanto, um não exclui o outro. Pensar

Zakwe [integrante da AFRA e falante de *isiZulu*], certa vez lhe contou em forma de piada: *'pai e filho estavam em um avião quando foi anunciada a possível queda da aeronave. O comissário de bordo então anunciou que algumas pessoas teriam que se sacrificar em nome de um bem comum e que começaria então a designar os grupos pela ordem do alfabeto: A – Africans, B – Blacks. Após perceber que o pai não havia escolhido nenhuma dessas duas opções, o menino lhe questionou se não seriam eles, ao que o pai então enfatizou: hoje, meu filho, nós somos Zulus'*.

³⁸ Professor do Departamento de Sociologia da Universidade da Cidade do Cabo – UCT.

³⁹ No dia 20 de agosto de 2009, intitulada *Dilemas da cidadania na África do Sul pós-apartheid: a questão da terra*.

identidade significa, pois, pensar também em relação ao que e a quem se está afirmando: em oposição aos brancos enquanto negros e africanos ou aos negros enquanto Zulus. Esse ser Zulu hoje, assim como o fato de todas as pessoas que moram na província serem classificadas como tal, são discutidos na coletânea recentemente publicada e composta por pequenos artigos, intitulada *Zulu identities: being zulu, past and present*, organizada por Benedict Carton, John Laband e Jabulani Sithole (2008).

O livro se beneficia da recente transformação política pela qual o país está passando e que se reflete na forma de se fazer história, além de se deparar com os desafios que continuam a confrontar o exercício de construção nacional sul-africana. Essa diferença na postura teórica é possível devido ao fato de estarem em um período democrático, quando é possível e permitido fazer história de forma livre em contraposição à forma e a quem era permitido escrever sobre o país na época do *apartheid* (Sithole, 2008). Diante dessa constatação, os editores explicitam: um dos objetivos do livro é representar diferentes vozes. Para implementar o regime do *apartheid*, assim como para consolidar o poder político dos bôeres e fortalecer a identidade africâner, algumas ciências sociais foram de fundamental importância. Uma certa antropologia e uma certa historiografia confirmavam a sua supremacia e justificavam a segregação, através do ideal de separar para desenvolver de acordo com os costumes de cada povo sem mistura de valores; essa deveria ser evitada a todo custo, pois destruiria a essência de cada nação. O próprio fortalecimento da língua *afrikaans* permitiu a consolidação de uma identidade.

[Vale ressaltar que tratava-se de um poder político branco em geral, africâner e anglófono, que os anglo-descendentes conseguiram deslocar simbolicamente para os bôeres, mas, ao mesmo tempo, beneficiavam-se e exerciam o mesmo poder. A identidade branca, portanto, também acompanha os meandros entre aqueles de origem bôer e inglesa, configurando-se em um jogo de poder hegemônico].

O trabalho em questão discute sobre o termo cunhado por uma importante figura política da região de KwaZulu-Natal, Mangosuthu Buthelezi, fundador do partido regional *Inkatha Freedom Party* (IFP). Em 1984, esse líder falou sobre a *Zuluness*⁴⁰ (Dlamini, 2008: 387) que

⁴⁰ Dlamini (2008) se refere a essa *apresentação* da *Zuluness* em 1984 *enquanto um termo político*, pois o conceito já existia. Em análise acerca das diferenciações entre duas formas sociais distintas criadas através das relações que diferenciam a origem entre animais, Hylton White diz que *'practices of everyday life vary as*

faria das pessoas nascidas na região merecedoras do poder nacional devido à sua força étnica. A política de Buthelezi visava firmar esta identidade Zulu focada na supremacia desses guerreiros a quem o poder nacional, pós-*apartheid*, deveria estar destinado.

Ma. Buthelezi⁴¹ inicialmente se posicionou como uma liderança oponente ao *apartheid* e se recusou a aceitar o *status* de independência da *homeland* classificada como KwaZulu⁴². A partir do início dos anos 1980, no entanto, ele se afastou paulatinamente dos grupos nacionalistas de oposição. Durante esse período, foi diversas vezes acusado – por membros de outras organizações que lutavam contra a segregação – de se alinhar ao governo devido às suspeitas relações entre os chefes tribais e o departamento do governo responsável pela administração dos bantustões⁴³, embora tenha inicialmente se colocado contra essas políticas.

much in KZN as anywhere, but Zulu householders tend to organize things domestic with reference to a distinction between two assemblages: isiZulu (Zuluness) and isiLungu (whiteness)’ (White, 2011: 105). Ao analisar as diferenças que as pessoas com quem trabalhou colocavam entre as galinhas de Zuluness e as de Whiteness, o autor buscava entender ‘how their entanglements in human affairs become vectors for the constitution - and therefore the imagination - of different social ties’ (White, 2011: 105). A oposição entre Zuluness e Whiteness já existia nas práticas diárias de diferenciar técnicas cotidianas, como o tipo de galinha a ser consumido e a forma como cozinhá-la. Todas as pessoas usam as duas práticas, o que indica, portanto, que esses conceitos não designam identidades fechadas e sim práticas sociais distintas movidas por diferentes concepções e laços sociais.

⁴¹ Um dos autores do livro também possui o sobrenome Buthelezi, porém devido às formas muito distintas de pensar a identidade Zulu, para diferenciá-los, coloquei as duas iniciais de seu primeiro nome: Ma. Buthelezi é o líder político do IFP e Mb. Buthelezi, o contribuidor da coletânea.

⁴² Esse *status* e suas implicações dentro das leis de segregação serão tratadas adiante. Assim como as relações de poder que asseguravam a apartação do espaço (seja rural, seja urbano) dentro dos textos das leis segregacionistas de terras e das leis dos bantustões que impunham um governo indireto – primeiramente implementado pelos britânicos em KwaZulu.

⁴³ Bantustões foram as áreas criadas nas zonas rurais pelos mentores do *apartheid* destinadas aos negros. Também chamadas de reservas nativas, foram artificialmente transformadas em territórios étnicos para que se fosse feita uma referência enquanto um território *bantu* imaginado e também enquanto a terra natal dos africanos, as *homelands*, categoria igualmente usada pelo regime. Estas seguiam a política de segregar para conservar a cultura e com o tempo passaram a ser as únicas regiões rurais permitidas como morada dos negros – com exceção apenas dos trabalhadores de fazendas que ocupavam propriedades brancas em troca de trabalho.

Nas palavras de White, acerca dos espaços separados:

‘In the official imagination of apartheid these were not just separate territories but the sites for two completely separate, and temporally distinct, forms of life: on the one hand, a European modernity that was based on urban industry, commercial farming, and parliamentary governance; on the other, an enclave of African tribal traditions, based on rural homesteads with domestic subsistence economies, and ruled by chiefs administering customary laws. In fact, of course, the divisions in this landscape were notoriously of a very different kind’ (White, 2001: 459).

Ao longo do regime segregacionista, chefes dessas áreas eram acusados de corroborar com o governo nacional ao se alinhar às políticas das reservas nativas recebendo em troca benefícios governamentais, reconhecimento do Estado de sua autoridade de chefes e autonomia administrativa. Nesse movimento, Ma. Buthelezi acabou se voltando para um eleitorado negro mais conservador com o objetivo de assegurar uma forma sólida de autonomia para a região dominada por zulus que se firmou na agenda política através do poder que o Inkhata estabeleceu posteriormente na virada democrática (Beinart & Dubow, 1995: 18).

Dos anos 1980 até o fim do *apartheid* e início do período democrático, ocorreram diversas disputas entre membros do *African National Congress* (ANC) – atual partido no poder desde a queda do regime em 1994, ao qual Nelson Mandela era filiado e cuja base política são os subúrbios urbanos – e o IFP, partido baseado em KwaZulu-Natal, com o apoio principalmente das áreas rurais dessa região e, como dito, conhecido por sua política étnica em relação aos zulus através do seu *nacionalismo cultural*. Os conflitos foram muito violentos e causaram diversas mortes entre membros dos dois partidos, sendo chamados por alguns de guerra civil, devido ao número de embates e vítimas.

Apesar da afirmação generalizada que o ANC possuía uma base urbana, as pessoas que encontrei e que expressaram abertamente as suas posições políticas apoiavam o ANC, apesar de falantes de *isiZulu*. Isso demonstra que, apesar da força política regional do Inkhata, pautada em uma rígida identidade étnica, muitas pessoas que poderiam ser enquadradas como Zulus – porque falantes da língua, porque praticantes do que chamam *cultura zulu* em seus rituais cotidianos e em eventos como os funerais – se posicionam politicamente ao lado de um partido que tem como bandeira a luta nacional e que se opõe abertamente à supremacia de um etnia⁴⁴.

O trabalho de Azevedo, ainda em andamento, e o de Rosa (2011; 2012) dialoga com Mangaliso Khubeka e as várias casas pelas quais ele e sua família passaram nos últimos anos, assim como com suas relações rituais e de casamento. Ao apresentar seu trabalho em um

⁴⁴ Assim como no que diz respeito à identidade branca e ao poder exercido tanto por anglófonos quanto por africaners, embora a história seja contada geralmente a partir de um ponto de vista que coloca apenas os segundos como responsáveis pelo regime segregacionista, essa é a história contada do ponto de vista do ANC e cabe ressaltar que os meandros da política sul-africana escapam ao escopo deste trabalho.

congresso⁴⁵, Azevedo explicitou que essa era uma família *swazi* que *está* Zulu, como eles mesmos lhes diziam. Apesar de serem *swazi*, atualmente no contexto em que vivem, praticam os rituais no âmbito da *zulu culture*.

Os autores da coletânea discutem a *zuluness* e a identidade zulu contemporânea, mas se colocam claramente em oposição aos ideais do líder político do Inkhata ou da supremacia de um povo. Pelo contrário, as discussões trazem meandros do cotidiano na região de KwaZulu-Natal que podem se relacionar ao *ser Zulu* mais do que à imposição de uma identidade pautada numa grandeza do passado que remete à descendência ao rei Shaka⁴⁶. Essas nuances povoam o interior da região e relacionam a identidade à ancestralidade. O olhar se volta então para o que, cotidianamente, faz daquelas pessoas zulus em determinadas ocasiões.

Os artigos dos livros perpassam temas desde o período colonial até os tempos pós-*apartheid*, como religião, formas de cura, medicina, saúde e artefatos que compõem as identidades nos seus mais diversos detalhes. Um dos exemplos é o texto de Nsizwa Dlamini que aborda o trabalho com miçangas. Ao analisar a exposição *Sisonke (estamos juntos)* no Museu de Natal⁴⁷, Dlamini afirma que a inovadora proposta desafiou a *zululização* uniforme dos museus sul-africanos. A ideia de KwaZulu-Natal como província dominada exclusivamente pela *tribo Zulu* é desconstruída a partir dos trabalhos com miçangas, que demonstram as diferentes preferências estéticas de artesãs moradoras de duas regiões: Msinga⁴⁸ e Nongoma, que apontam para a ideia de que a etnia Zulu não é predominante no local.

⁴⁵ Intitulado *Uma experiência de reapropriação da terra na África do Sul pós-apartheid*, foi apresentado em julho de 2012 na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, no GT 31 *Estudos Africanos no Brasil: perspectivas, diálogos e desafios*.

⁴⁶ Ma. Buthelezi, para firmar seu nome e sua legitimidade real, declarou por diversas vezes a descendência da família Buthelezi ao legendário rei Shaka Zulu.

⁴⁷ Natal Museum, 1997:

'The scope of Sisonke was broad; it encompassed various themes that were not always compatible, but which nonetheless offered a complex perspective of a single concept, 'Zuluness', and its many strands and manifestations. The artefacts placed in cases and tacked to boards possessed symbolic significance to isiZulu-speaking people' (Dlamini, 2008: 478).

⁴⁸ *'The people from Msinga are called Amachunu, after the special region populated by the Mchunu families. The Chunu beadwork is very different from the other Zulus. It is usually made up of simple rectangular patterns, and the beads are defined by colours rather than by shape. The colour of the beads and the style of the beadwork serve to tell the age of the wearer and whether or not he or she is married'* (Dube, 2009: 48).

Segundo argumento do próprio autor,

some artefacts were made by amaBhaca people and isiZulu-speaking amaLala who were never truly incorporated into the Zulu kingdom; other items were constructed by Zulu communities in Nongoma, the seat of royal uSuthu power, or by artists in the Msinga district, a 'traditional' area where labour migrancy has long been part of a young man's rite of passage in a working world that embodies both rural and urban lifestyles (Dlamini, 2008: 478).

Portanto, a identidade, ou ser Zulu, ora se mistura à identidade nacional ou negra, ora se contrapõe num movimento não rígido, vivenciado por percepções acerca da arte, das disputas políticas, da ancestralidade, das curas, da bruxaria e das linhagens reais. Os percalços dessa identidade, ora evocada, ora descartada, trazida por esses autores, eles próprios em sua maioria falantes de *isiZulu*, nos apresentam formas distintas de ver, pensar e sentir (cotidianamente) uma identidade que já rendeu diversos trabalhos acadêmicos nas línguas inglesa e *afrikaans*. Na última parte deste texto, a intenção é justamente tentar ao menos tocar no peso da importância desses detalhes cotidianos que compõem a vida das pessoas.

*

Para ajudar a construir uma imagem do que aqui está sendo pensado, falado e escrito sobre esse país que, como dito, temos a impressão de conhecer, trago um filme sul-africano acerca da trajetória de uma moça da zona rural infectada pelo vírus HIV/AIDS e um livro lançado em 2009 sobre o testemunho de uma mulher rural e negra percebido como incoerente ao longo dos Tribunais de Verdade e Reconciliação⁴⁹. Essa ajuda vem no intuito de preencher lacunas

⁴⁹ No início do período democrático na África do Sul, estas comissões começaram o trabalho de registrar as graves violações aos direitos humanos ocorridas ao longo do regime anterior e oferecer anistia por meio da reconciliação, com o objetivo de reconstruir uma memória nacional em um país profundamente dividido. O julgamento dos perpetradores funcionava da seguinte maneira: nas sessões públicas em que o condenado por violência durante o período do *apartheid* se dispusesse a contar a verdade voluntariamente, publicamente e perante à família das vítimas, ele receberia a anistia política. As vítimas, ou familiares, também eram perguntadas ou convocadas a perdoar os perpetradores. Tais tribunais davam ênfase à construção da harmonia nacional evitando apostar na punição dos culpados. Estar nesses tribunais se constituiu igualmente em um momento de saber sobre muitas coisas que aconteceram na época do

de uma imagem em formação sobre um país cuja história e forma de vida são muito diferentes daquelas às quais estamos acostumados a pensar e encarar como 'naturais'.

O filme passa na área rural de KwaZulu-Natal. Intitulado *Yesterday* (2003), foi filmado *'entirely in Zulu, was written and directed by Darrell James Roodt, featuring the actress Leleti Khumalo'* (Borges, 2008b: 249), em período e contexto pós-apartheid. Um dos temas que perpassa o filme é outro assunto-foco de diversas discussões feitas hoje na África do Sul: a epidemia (para alguns pandemia) do HIV/AIDS (Leclerc-Madlala, 2008; Motsemme, 2007). Ele conta a história de uma jovem, chamada *Yesterday*, cuja *'pilgrimage begins in her home village with her frequent trips to the local clinic in the centre of the township to try to discover what was making her ill'* (Borges, 2008b: 252).

O nome da personagem principal, em inglês, já nos abre espaço para se pensar várias questões referentes à filmagem. Os nomes dados às pessoas têm sempre um sentido: *'names are important because they immediately tell us something concerning the specific participation of each person in the life of others'* (Borges, 2008b: 254)⁵⁰. Durante um diálogo com a médica branca – que fala *isiZulu* tão bem quanto ela, segundo a própria *Yesterday* – da clínica mais próxima à vila rural onde vive, *Rooihoek*, ela relata que foi seu pai quem lhe deu o nome, porque os dias antes eram melhores que os de hoje, e esclarece: *mas isso foi há muito tempo*. Ao falar da personagem, e também do protagonista do outro filme que traz para o debate, Borges afirma que o nome de cada um dos personagens evoca o drama por eles vividos e sugere para o caso de *Yesterday* que seu nome *'might refer to the HIV/AIDS epidemic, absent in the past'* (Borges, 2008b: 255).

apartheid faladas por várias pessoas violentadas, se transformando numa ocasião de troca de informações: narrar e escutar outras histórias em formas de depoimentos.

⁵⁰ Este texto de Antonádia Borges, ao qual faço referência nesta parte, tem como foco de análise dois recentes filmes sul-africanos, *Tsotsi* e *Yesterday*. Ao tecer seus comentários sobre eles, a autora traz sua experiência etnográfica como ponto importante da análise. A partir dela, é *orientada* por três diferentes esferas da vida entendidas pelas pessoas que conheceu *'pessoalmente'*, como *'fundamentais para a compreensão'* de suas formas de viver (Borges, 2008b): os nomes, as casas e a *relevância* daquelas e daqueles com os quais convivem. Na parte sobre nomes ela pontua, fazendo referência ao mesmo diálogo que coloco ainda neste parágrafo:

'Names such as 'Beloved,' 'Welcome,' 'Fortune' or 'Happiness' populate everyday life in South Africa. When Yesterday introduces herself to the doctor who will deal with her case, the latter remarks: "I've met people called Tomorrow and even some people called Today, but I've never heard of anyone being named 'Yesterday.'"' (Borges, 2008b: 254).

Após consecutivas tentativas de ser atendida naquela clínica – consecutivas pois morava a pelo menos três horas de caminhada da clínica e quando nela chegava, por mais cedo que saísse de casa, já haviam diversas mulheres das regiões mais próximas na fila esperando para serem atendidas –, ela descobre que contraiu o vírus. Quando foi atendida pela primeira vez, a médica lhe disse que precisaria fazer um exame de sangue, ao reparar a tosse constante e já estendida da paciente. Para tal, era necessária a assinatura dela se dizendo ciente do exame e autorizando-o. *Yesterday*, no entanto, além de não entender o que é tirar sangue, não sabia ler nem escrever.

Esses detalhes nos mostram, pois, a incompreensão desses dois mundos, nos quais coisas óbvias podem não fazer tanto sentido para as outras pessoas. Mas *Yesterday* nos mostra, também, que ela não prescinde do entendimento. Mesmo sem saber ao certo o que acontecia, confiava no método da médica e seguia seus conselhos. Como foi o caso do diálogo com a médica, já após o diagnóstico, em que foi perguntada acerca de sua vida sexual. Para tal assertiva, *Yesterday* afirma que só possui o marido que, assim como a maioria dos homens das áreas rurais sul-africanas, trabalha em outro lugar. No caso dele, em uma mina em Johannesburgo *debaixo da terra*, podendo visitar a família, *Yesterday* e a filha *Beauty*, algumas poucas vezes no ano. A médica então lhe diz que precisa que seu marido faça o exame como ela o quanto antes, ao que *Yesterday* parte à cidade atrás do marido e suas palavras são recebidas com um espancamento.

Um tempo após ter voltado à zona rural cheia de hematomas, ela encontra o marido muito fraco sentado em seu lote enquanto voltava para casa carregando lenha na cabeça. Por fim, teve que cuidar do marido a despeito do desprezo das pessoas da vila onde moravam, indignadas com a contaminação dos dois. Para que o marido morresse em paz e diante da pressão das demais moradoras, a protagonista constrói um barraco afastado da vila com pedaços de *ferro ondulado* catados no seu próprio lote somados a pedaços de automóveis abandonados pelos campos, moldurando, assim, a morada de ferro da morte dele:

One memorable scene from the film shows Yesterday trying to remove the hood from an abandoned car. Just then, she is approached by a group of women who we have already met earlier: other 'Mamas' who work in teams repairing the

*highways, part of a well-known local policy named Zimbabele*⁵¹.
These unknown women take pity on her and help smash up the car from which various parts of her house will be made, in particular the window that will provide light for the infirmary-house sheltering her ailing husband (Borges, 2008b: 259).

O filme expõe, igualmente, as diferenças entre as formas locais de tratamento e as formas brancas/ ocidentais. Na busca por descobrir o que tem após começar a se sentir fraca, indisposta e ter diversas crises de tosse ao longo do dia, a protagonista procura ser atendida pelo posto médico mais próximo. Na vila, a pessoa designada a diagnosticar é a *Sangoma*⁵² que, através das suas qualidades divinatórias, vê o mal acometido sobre a pessoa. *Yesterday*, no entanto, busca inicialmente o posto de saúde, indo à *Sangoma* apenas após uma crise e duas tentativas frustradas de ser atendida pela médica, mas sai da casa e dos jogos⁵³ insatisfeita com o que é dito. Segundo a *Sangoma*, *Yesterday* precisava se livrar da raiva que carregava nos ombros para ser curada e até mesmo ajudada por ela, mas a protagonista sempre insistia em dizer que não sentia raiva, por isso essa forma não lhe convencia.

Esse é um vídeo pautado no cotidiano de uma vila rural no interior do país, mostrando todas as incompreensões e dificuldades sobre a doença que atinge grande parte das pessoas desse lugar. Além de nos apontar para detalhes que importam, como os nomes e a ausência dos homens na zona rural (o filme é povoado por mulheres, que comentam enquanto buscam

⁵¹ A *mamaZodwa* está vinculada a esse projeto na região onde mora, cujo trabalho será explicado quando adentrarmos na sua estória.

⁵² Não existe uma tradução exata para a palavra '*Sangoma*'. Dube argumenta que ela vagamente significa *witch, wizard, witch doctor, diviner* ou *seer*,

'The sangomas can be male or female. Their costume may include bladders, beads and skins, and these all have special significance. The bladders come from fowls, cows, chickens or goats, which have been killed during the observance of their special days. The bladder worn on the head inspires the spirit of work and also protects the sangoma's mediating powers, enabling him to interpret the needs of the dead who can cause illness amongst the living if they are not remembered and appeased. The long twisted hair with beads differentiates the sangoma from other people. The white beads on the headdress (umyeko) keep the spirit alert at all times' (Dube, 2009:35).

⁵³ Trata-se de uma sacola de pano com diversos materiais que a *Sangoma* joga e vê o que se passa com a pessoa. Na casa da *gogoSonto*, como ela é uma *traditional healer*, teve a oportunidade de ver os aprendizes jogando para ver o que se passava com uma pessoa. A *gogo* me explicou que através do jogo os ancestrais lhes diziam o que estava acontecendo. No saco haviam conchas, algumas com escritos como *gogo, mama, baba, amadlozi* (ancestrais), como também alguns materiais industrializados: uma chave pequena, um boneco de casamento dos brancos, um plug de tomada, crucifixos, dados, etc.

água na torneira coletiva que os homens estão trazendo a doença das cidades e que o único homem que parece residir no local é o chefe), o filme mostra as diversas formas de se relacionar com esse mundo branco que faz parte do cotidiano (em forma de clínicas e trabalhos), mas que de alguma forma lhes é apartado ou de difícil acesso, o que não as impede de adentrar.

[A clínica médica era semanal. Em Roosboom, a dez quilômetros de uma pequena cidade branca chamada Ladysmith, havia uma clínica móvel que lá estacionava toda segunda segunda-feira do mês. Eram furgões do governo que ficavam sempre no mesmo lugar para atender as pessoas, que também formavam filas, compostas majoritariamente por mulheres. Quem atende são enfermeiros, todos negros. Não há médicos.



Foto 9: as filas na clínica móvel de Roosboom

Embora a clínica aqui seja na própria zona rural – as pessoas não têm de andar por três horas para chegar –, ela tem uma frequência mínima: uma vez ao mês. As pessoas das outras partes de Roosboom também precisam andar alguns quilômetros para terem acesso aos tratamentos de que necessitam.]

*

Além do filme *Yesterday*, trago o recente livro *There was this goat* (2009). Este consiste em uma empreitada de três acadêmicos⁵⁴ de diferentes áreas para tentar entender o

⁵⁴ Antjie Krog – poetisa, jornalista e professora da Faculdade de Artes da Universidade de Western Cape, Nosisi Mpolweni – professora do Departamento de *isiXhosa* também na Universidade de Western Cape e Kopano Ratele – professor do *Insitutte for Social and Health Sciences* na Universidade da África do Sul.

testemunho de Mrs Notrose Nobomvu Konile do dia 23 de abril de 1996 pela Comissão de Verdade e Reconciliação.

O depoimento analisado se deu no segundo dia da segunda semana das audiências da Comissão. Esse dia foi destinado aos testemunhos das mães do caso que ficou conhecido como *Gugulethu Seven*: por volta das 7h30 do dia 3 de março de 1986, sete jovens foram assassinados na *township* que dá nome ao episódio. O desfecho desse assassinato foi gravado e exibido no telejornal da SABC (South Africa Broadcasting). Logo após terem sido colocadas armas e granadas manuais no local onde o grupo se encontrava – pelos infiltrados contratados pela polícia africâner que ganhariam R1.000 por cada morto –, os rapazes foram mortos. A cena televisionada mostrava a remoção de seus corpos por uma corda com distância segura entre os mortos e as pessoas que os removiam, para o caso de uma das granadas explodir e foi levada ao jornal seguida da notícia de que o inverno britânico era um dos mais rigorosos dos últimos tempos...

Senhora Miya, mãe de um dos assassinados, contou que primeiramente ficou sabendo do incidente quando a sua patroa branca disse que havia acabado de escutar nas notícias que em *Gugulethu sete russos foram assassinados*, perguntando a seguir se o filho dela estava envolvido em política. A polícia alegou que os mortos eram ameaças conhecidas e que foram executados numa legítima operação anti-terrorista (volume 3 do relatório final da Comissão de Verdade apud Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 6).

Apenas quatro das sete mães foram encontradas e contactadas para realizarem o testemunho sobre o sumiço seguido da morte dos seus filhos. A Senhora Konile⁵⁵ foi a quarta e última mãe a testemunhar sobre o incidente. Começando com um *So help me God*, ela foi chamada a falar sobre a morte do filho Zabonke. No entanto, o seu era o único dos quatro testemunhos que divergia dos demais, ricos em emoção, comoção e reforço dos discursos que colocavam os sete assassinados como heróis na luta contra o *apartheid*. A *mamaKonile* parecia não estar falando da militância de seu filho, mas de coisas desconexas que envolviam uma cabra, carvão e pedras: *'It was among these vivid and visceral testimonies that shocked, connected with and created empathy within a wider South African audience, that Mrs Konile*

⁵⁵ Os autores do livro se referem a ela como Mrs Konile. Quando a entrevistaram, Nossi se referiu a ela como *mamaKonile*. Aqui, mesclo entre Senhora e *mamaKonile* ao fazer referência às suas falas.

seemed to have disappeared' (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 4), sendo considerada como incoerente.

O testemunho, portanto, não se encaixava no *framework* geral, proposto tacitamente pelo objetivo do Tribunal (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009), já que, enquanto as outras mães descreviam como ficaram sabendo da morte de seus filhos pelos camaradas e pela televisão, Senhora Konile começou sua fala contando um sonho (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009). Optando por esse começo, ela acabou por *'chose to tell her personal story in a particular cultural and metaphoric way that sat strangely among the other narratives where the mother was supposed to become 'the custodian of the collective memory of the fallen hero.'*' (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 86). O livro faz uma crítica à Comissão por, de alguma maneira, usar as palavras das mães visando manter um discurso nacional e homogêneo de perdão e reconciliação que acabava por dar pouca importância àqueles testemunhos que, como dito, estavam fora do padrão.

Inicialmente, no entanto, os próprios autores partilhavam a sensação de confusão do testemunho e foi a partir desse incômodo que resolveram iniciar o trabalho na versão oficial disponibilizada pelo site⁵⁶ da Comissão. Após a leitura do documento escrito, continuaram achando o discurso altamente incoerente e incompreensível. Para continuar com a proposta inicial, os autores afirmam que tiveram de desenvolver uma forma de *ouvir* a Senhora Konile. Neste caminho, partiram do testemunho oficial ao original em *isiXhosa* realizando uma re-tradução, mas ainda necessitaram de uma visita à própria *mamaKonile* em sua casa. Mesmo que a equipe fosse composta por dois negros falantes de *isiXhosa* (idioma no qual o depoimento foi deferido), não lhes foi possível entender *a priori* as referências evocadas pela fala da Senhora Konile: *'a shared culture [ou passado de opressões comuns] is never enough to understand one another* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 96). *Culture on its own, too, does not imply understanding'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 99).

O que há de diferente em sua fala é que ela traz elementos da vida cotidiana numa vila rural

⁵⁶ A versão oficial disponível no site é a versão em inglês feita através de tradução simultânea no dia dos testemunhos. Devido à própria dificuldade desse trabalho, advinda da escuta e da temporalidade do processo, essa versão possui algumas falhas que acabam sendo imputadas à própria *mamaKonile* como incoerência no discurso. Essa falha tem início já no começo de seu depoimento, quando conta acerca de uma conversa com uma amiga sobre o sonho ruim que lhe trazia sentimentos de angústia ainda sem saber o que tinha acontecido. Esse diálogo com a amiga é perdido e entendido como se ela estivesse falando para as pessoas ali presentes – e não para a amiga no passado – de uma cabra que não fosse em um sonho.

para dentro de um tribunal na cidade. As outras mães são moradoras de *townships* e tiveram contato com todo esse ambiente de ativismo e mobilização, além de ter tido acesso ao vídeo da morte de seus filhos antes da audiência. A Senhora Konile começa nos contando que teve um sonho que lhe trazia maus pressentimentos: seus ancestrais estavam avisando alguma coisa. No sonho, havia uma cabra que ficava sobre as suas duas patas traseiras fitando-a na porta de sua cozinha e ao lado de uma árvore. Depois desse sonho, Pheza – o rapaz que fazia o transporte de *van* entre a sua vila Indwe e Cape Town – chegou com a notícia da morte do seu filho e a levou ao mortuário na cidade. Sua fala é acompanhada de um jeito muito específico de narrar, por diversas vezes falando consigo mesma, e fazendo uso do presente mesmo ao contar o que tinha ocorrido no passado.

O que nos interessa aqui é a forma como o livro vai descobrindo os vários elementos que constituem o testemunho que acabam por nos trazer (aos leitores) informações que falam muito sobre a África do Sul. A começar com a falta de diálogo que classifica o outro como incoerente, por não saber nem querer legitimar aquilo que é caro às pessoas, como um sonho com uma cabra numa posição incomum e o que isso pode significar.

O segundo capítulo do livro foi escrito pela única autora branca que imaginou uma conversa (*A possible white conversation*) entre dois pesquisadores brancos que resolveram dar uma chance à ‘nova’ África do Sul. Ao retornar do trabalho de campo em uma *bakkie*⁵⁷, sintonizam na rádio em que se estão passando as audiências da TRC e escutam a tradução do testemunho da Senhora Konile. A conversa é dividida entre “Primeiro Branco” e “Segundo Branco”, sendo que assim começa: ‘*You know, we hear these people, but we don’t understand them*’ (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 20).

O primeiro se mostra completamente revoltado com a fala e com a falta de sentido nas palavras ditas, já o segundo mantém ao longo de toda a conversa uma defesa à Senhora Konile, alegando que a sua dor é muito profunda para que possa dar conta de se expressar coerentemente. Os trechos aqui selecionados são em sua maioria do primeiro branco por nos dizerem muito da forma como o pensamento racista é construído e o seu discurso ordinário: ‘*how can you, we, us, ‘know’ black people? How do white people ‘hear’ black people? Do black people care to be heard by whites?*’ (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 20).

⁵⁷ Pequena camionete muito comum no interior do país

Esse discurso nos mostra que a dificuldade de diálogo é construída através de detalhes que estão profundamente imbricados nas formas de ver o país: *'that is their problem. My problem is that I have to share a country and live my daily life among black people – I need to understand them like I understand myself'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 20).

A necessidade de entendimento mútuo surge quando o país deixou de ser governado apenas por uma minoria branca, dentro de um sistema que garantia a segurança da segregação, para ser dividido entre as diversas camadas, classes e raças da população: o poder deixou de ser de “brancos apenas”. Diante desse mais novo imperativo, o primeiro branco se vê em uma situação que o obriga a conviver, em todos os âmbitos (inclusive político) com negros, que lhe são muito difíceis de se pensar como iguais. A igualdade se torna impossível de ser vista quando, diante de um testemunho como o da *mamaKonile*, esse branco se depara com diversas questões que não lhe fazem sentido e sua resposta vem veemente: *'I am not like her! Even more serious, I don't want to share a country with this kind of 'blackness'. Then I find her testimony frightening in its confirmation of every stereotype I have of blacks'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 22)⁵⁸. O que o incomodava era que, diante das várias formas inteligíveis (a seu ver) que ela poderia ter escolhido para narrar o acontecido, ela escolheu um emaranhado de coisas ilógicas que fazia parte de uma *blackness* que ele não conhecia e com a qual não queria ter contato⁵⁹.

O que aconteceu foi que as palavras ‘desconexas’ da senhora fizeram com que aquele branco se sentisse no direito de reforçar seus estereótipos racistas, posto que diante de tamanha ‘incoerência’ não dá para levar os negros a sério, principalmente as mulheres negras, ou mesmo considerá-los seres humanos. Na visão desse interlocutor, o que o impede de ter esperanças em relação ao que estava para acontecer com o fim do *apartheid* – temor comum aos brancos – é a própria fala daquela senhora. Na sua visão, o seu esforço era máximo, já que pensou que com empatia e com uma escuta cuidadosa, ele podia formar *'a kind of*

⁵⁸ Sobre esses estereótipos, ele lança mão do senso de espacialidade: *'is as if in her brain she has no structure to cohere her life/ that black people and black women, in particular, do not have the capacity to think three-dimensionally'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009:22). E já certo da veracidade desse pressuposto, se assusta com o que vê no horizonte: *'it is not possible to live a planned life in a country where people have no sense of structure or consequence!'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 20-21).

⁵⁹ *'She could have talked about her son's death by apartheid and have demanded justice. She could have described a brave activist. But what did she do? She talked mostly about herself and the bizarre things that happened to her, which had nothing, absolutely nothing, to do with gross human rights violations as far as I can tell'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 23).

cross-cultural solidarity that could enable us to create a new community. But Mrs Konile's story was just one big barrier! She made it impossible for me to hear her as a fellow human being' (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 25). Note-se: ela faz com que seja impossível escutá-la como ser humano. Não são os seus estereótipos que não fazem sentido, é o 'fato' de que a Senhora Konile não sabe ser coerente, não se sabe fazer ser escutada e ainda reforça uma visão dele sobre ela.

O outro branco defendia a senhora a partir de teorias do trauma e da dor, como se ela não achasse palavras para falar daquilo pois ainda estava em seu processo de cura: um discurso da psicologia para abster-la de não falar coisa com coisa. Permanece, portanto, ainda sem respeitar o que estava sendo dito, já que ignora tudo e concorda com a incoerência do discurso, justificável pela dor. E, por mais que seu discurso seja mais respeitável para com as palavras dela, no sentido de que muitas vezes nos faltam palavras para expressar a dor, como nos mostra o trabalho de Das (2007), ainda não leva em consideração o fato de que o que a senhora Konile falava tinha sentido dentro da *sua* lógica. O segundo branco a defendia, mas não parecia escutar o que ela dizia.

[É importante destacar que, em acontecimentos tais, não é apenas importante saber escutar silêncios, ou admitir a linguagem por trás deles e a opção de digerir um conhecimento venenoso ao invés de colocá-lo para fora (Das, 2007), mas também, como nos adverte Honwana, perceber as várias formas de encarar os acontecimento (2006). Em seu trabalho acerca das crianças que eram recrutadas como soldados nas guerras civis de Angola e Moçambique, a autora aponta para as formas atuais de lidar com esse problema no passado que mexeu com diversas questões ligadas a mortes e assassinatos.

Any attempts to help them have to take their worldviews and systems of meaning into account. Local understanding of war trauma, healing and community cohesion are vital when dealing with populations affected by conflict and political violence. (...) at the local level, families as well as traditional chiefs and healers are already taking responsibility for healing the social wounds of war. They are not waiting for government authorities to provide them with trained psychologists, psychoterapists, and

other medical practioners to help to deal with their problems
(Honwana, 2006:133-134).]

No fim do capítulo a autora reflete que, enquanto falava, a *mamaKonile* não era a única que estava narrando: ao ouvi-la, as pessoas também estavam reformulando suas próprias identidades em resposta a ela (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009), desenhando conclusões (e desilusões) sobre ela e sobre aqueles como ela, *these people*. E conclui com a constatação de que as teorias sobre traumas, pessoas torturadas e holocausto são interessantes descobertas, mas ao mesmo tempo não os levaram realmente a um melhor entendimento da Senhora Konile e nem das diversas questões que são levantadas pela versão oficial do seu testemunho. Não basta o apoio psicológico, como já nos dizia Honwana, é preciso também conversar entre mundos, transgredir lógicas.

O terceiro capítulo (*A possible black conversation*) segue a proposta do anterior, mas a partir de uma mudança na cor dos personagens. É escrito pelo único homem da equipe, Kopano Ratele. É exposto, pois, em suas palavras, um diálogo *sincero* entre amigos ou conhecidos: um homem e uma mulher conversando.

A primeira, que dá início à discussão, se mostra confusa e meio receosa com o testemunho que acabara de escutar, pois estava apreensiva com a forma como ele poderia ser visto pelas pessoas brancas. O segundo parece não entrar no que realmente está sendo dito ali e sim no seu interesse em demonstrar uma revolta com todo o processo dos tribunais e criticar a forma como as coisas estavam se desenrolando: isso foi feito *'para os brancos e para o mundo, não para nós, sisi'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 30). Indignava-se também com a questão da tradução, no sentido de que todas as falas das pessoas em diferentes línguas só eram traduzidas para o inglês nas versões oficiais: *'It says to me that the entire thing was mostly for the benefit of whites. And for English-speaking South Africa, a linguistic, political and economic class of interests which brought together one section of the former oppressors and the new ruling elite'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 30).

A moça tenta voltar ao debate da *mamaKonile* afirmando que ela foi confusa em sua própria língua. Recebe, então, a resposta de que a senhora falava na língua dela, mas o que a primeira lia não eram as palavras dela, mas uma tradução do que foi dito. No entanto, o que realmente incomoda a primeira é que

the point is that some of the things Mrs Konile said don't help in educating whites about us, or even me about her. Maybe you don't like it, but we need to educate whites about how to live with blacks and blacks how to live with whites. If we don't do it, who is going to? The fact is, Mrs Konile was part of a Project of compromises we had to make, which if we hadn't made, would have seen this whole place go in flames (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 32).

Enfatiza, assim, o propósito da Comissão sobre a responsabilidade dos testemunhos e é questionada pelo colega com a pergunta sobre *'why should it always be the indigenous people who have to reconcile and teach whites about the pain that apartheid inflicted on us? Tell me why? It's not as if the stuff isn't in books'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 33)!

Eles terminam a conversa com ela declarando que o outro podia falar o que quisesse, mas não podia negar que os Tribunais foram importantes no processo de transferência de poder, para que o momento não se constituísse em fase de grande violência. Ao passo que o segundo afirmava que precisariam ter uma Comissão que fosse feita para os negros exporem a sua *raiva*.

O autor termina o capítulo afirmando que há muitas outras conversas possíveis, *'thoughts and emotions that remain unexpressed, which I suspect continue to feed into the interracial misunderstandings, fears, suspicious and hatred that simmer below the many skins of South Africa'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 37). As diversas peles na África do Sul têm ainda muitos desentendimentos sentidos cotidianamente, nas relações travadas nos *malls*, nos restaurantes, lanchonetes, nos caminhos da rua. Esses desentendimentos levam a vários tipos de relação e ocupação do espaço.

[O filme *Zulu love letter* é um excelente trabalho que reflete sobre, dentre outras coisas, a forma como as pessoas vão falar sobre o apartheid e suas violências. Através da estória de uma jornalista que viu uma jovem ativista ser assassinada e que, depois disso, foi torturada e perdeu seu colega fotógrafo, o filme acompanha os difíceis caminhos da comunicação. Thandeka não consegue mais escrever e diante de um país agora democrático, também não consegue acertar as contas com o seu passado. Isso se reflete nas suas próprias relações

familiares em que ela não consegue se entender nem com os pais, nem com o pai de sua filha, nem com a própria filha, Mangi, que nasceu surda e muda devido à tortura que a mãe sofreu ainda grávida.

Nos percalços do filme, quando ela acaba por se inscrever para depor na Comissão de Verdade e Reconciliação, juntamente com a senhora Ma'Tau, mãe da jovem assassinada, Thandeka também procura resolver a situação com a filha com quem não se comunica bem, já que não consegue aprender a linguagem de sinais. No mesmo percurso, Mangi escreve uma carta com miçangas, uma *zulu love letter*⁶⁰, demonstrando as várias formas de se narrar os indizíveis. As duas entregam a costura, feita de algum modo pelas duas, no funeral feito para Dineo, filha da senhora Tau, quando esta enfim consegue receber o devido ritual para que possa estar junto aos seus ancestrais depois de o local de enterro de seu corpo ter ficado desconhecido por muitos anos.]

Os dois diálogos anteriores, embora inventados, são pautados nas realidades dos autores que os escreveram. *Uma possível conversa* vem no sentido de pensar que muitas delas, provavelmente muito parecidas com as aqui expostas, ocorreram durante as audiências da Comissão fora de seus âmbitos. Como dito, quem narra a estória não é o único que conta. O testemunho da Senhora Konile deve ter tocado muitos sul-africanos, antes de desaparecer entre os outros, no sentido do que ele desperta. Seja causando a fácil desilusão de um branco que insiste em dizer que está dando uma chance ao país, mas no fundo não acredita mesmo que pode ser comparado aos negros, e menos ainda às mulheres negras tão sem sentido; ou então a uma *sisi* que se preocupa justamente com essa opinião branca já que ela mesma, enquanto negra, não entendeu o testemunho.

Essas palavras dizem muito da relação racial do país. Da falta de diálogo, entendimento e até mesmo da vontade em se entender. É com essa sensação que elas despertam, elas as palavras, que perseguiremos nas próximas páginas.

⁶⁰ *'Beads adornments are closely associated with courtship and marriage, and the period of maximum adornment spans the time of feminine fertility. This has led to fascination surrounding the question of the beaded "love letter" and to the popular misconception that every piece of beadwork is decipherable in the same way as written correspondence. However, it is true that the Zulu love letter – incwadi yothando ucu or ubhala abuyise – meaning "one writes in order that the other should reply" – has a symbolic message associated with certain types of beaded neckless' (Dube, 2009: 43).*

As diversas incompreensões do depoimento podem ter vindo da própria interpretação simultânea⁶¹. Ao citar as autoras Hellen Kelly-Holmes e Christina Schaffner, o livro argumenta: *'translators (and interpreters) have to be aware of the fact that cultures not only express ideas differently, but they also shape concepts and text differently'* (apud Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 53). Um intérprete que fosse familiar com a cultura da *mamaKonile* poderia ter entendido que os sinais, as repetições e as exclamações em seu discurso expressavam/ transmitiam informações importantes acerca do estado emocional dela, *'but how were these indicators to be transferred into English and afterwards into written text?'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 53).

A intérprete do caso parece ter 'perdido' os códigos culturais ou não ter conseguido achar uma forma efetiva de passá-los para o inglês, como foi o caso do sonho que ficou extremamente confuso na fala. É importante saber para, minimamente, tocar o que a Senhora Konile tentava dizer, que a cabra aparecida em seu sonho está associada à relação com os ancestrais. Portanto, os estranhos sentimentos que persistiam e a estranha postura da cabra (apoiada nas patas traseiras) poderiam ser *'as técnicas dos ancestrais para prepará-la emocionalmente ao receber as más notícias sobre seu filho: a cabra surge então como um pré-sentimento da morte deste'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 55).

Os sonhos são *'part of the existential 'apparatuses' that many people use to make not just sense of their lives and the lives of others, but actually to go from day to day'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 57). O sonho com a cabra era uma conexão com o mundo ancestral, *'como se fosse uma carta avisando que algo estava errado'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 58). Como também, o que se vê enquanto dorme pauta o cotidiano: *'dreams are used to endure suffering and to read happiness, to interpret losses and accomplishments, to bury and to raise children, as well as to communicate with God and the neighbours'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 57).

O sonho mostrou que os ancestrais não estavam longe dali: *'they were not far from her mind, nor from her lived reality'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 58). Ela fora lembrada que estava em conexão com um mundo maior de seu povo e com outros mundos, *'any contact with the*

⁶¹ Os autores falam que a tradução simultânea pode ser mais aproximada de uma interpretação que de uma tradução, devido mesmo às condições do procedimento: *'when translating at speed, while listening, the version produced is closer to an interpretation than a translation'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 103).

ancestors was not only psychological but also cultural, spiritual and, given the history of South Africa, political' (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009:58). Isto é importante frisar: em virtude da história sul-africana, a questão ancestral (e ritual), de extrema importância para as pessoas negras em seu cotidiano, tornou-se uma questão política, como já exposto em relação ao tribunal e parcialmente evocado no tocante à questão da terra, elemento de especial interesse na segunda parte deste texto.

A conversa entre os brancos explicita a falta de sentido de todo esse universo – que é formado por pessoas, animais e coisas (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 62) – para aqueles que perpetraram um sistema de segregação, remoção e violência: *'what racism, apartheid and colonialism did was (and still is) to destroy those specific values because it is often incomprehensible that a person lives for others'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 60-61). Esse viver para os outros está atrelado ao sentido de que os outros *'fazem'* uma pessoa (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 61), na perspectiva dessa forma de ver o mundo que é diversa daquela expressa pela linguagem ocidental. Essa percepção leva à constatação de que *'the dream revealed that she was still whole in that she was part of a world where she was in contact with the living and the dead'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 61). O sonho, então, não era um problema em si: *'it was not dreaming about a goat that had perturbed Mrs Konile, but the way the goat had been standing in her dream'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 170). Aquela posição lhe dizia de algo que estava errado. O sonho, portanto, longe de ser o que foi posto pelo primeiro branco, algo que não tinha nada a ver com violações aos direitos humanos, acabou por se tornar político – como exposto acima –, a ponto de ser discutido em um tribunal nos moldes ocidentais e ser ferramenta de explicação de uma vida, bandeira política de entendimento.

Esse detalhe da comunicação com os ancestrais – tão importante para a *mamaKonile* – foi perdido na versão oficial em língua inglesa. Isso também aconteceu fora dos tribunais. Da mesma forma que o que era caro àquela senhora foi desvalorizado pela Comissão e por aqueles que a ouviam, diversas pendências rituais em virtude das remoções das pessoas de suas terras não puderam serem realizadas por conta das restrições impostas à locomoção dos negros por parte de um regime fortemente ligado a uma cristandade específica que desrespeitava e passava por cima do que importava para aqueles que classificava como indignos de direitos, quicá de humanidade.

Essas percepções acerca do sonho só foram possíveis aos autores por meio de uma re-tradução do original em *isiXhosa* com o tempo suficiente, não simultâneo, que o cuidado com as palavras exigiam. No entanto, partes ainda ficaram incompreendidas, as quais estavam relacionadas ao lugar de origem de *mamaKonile*. Resolveu-se, então, marcar uma entrevista com ela em sua casa, na região rural de Indwe, conhecida pelas atividades de escavação de carvão, que se situa em outra província, Eastern Cape, perto da cidade de Queenstown.

O incidente que o grupo ainda não conseguia entender tinha a ver com essa realidade e com as condições das pessoas que fazem as escavações. Descobriram portanto que, dentro do contexto de Indwe, ela era completamente coerente. Ao longo da conversa, os autores perceberam que diversas de suas conclusões, que haviam traduzido como metáforas acerca dos não entendidos em sua fala, estavam equivocadas. O que ela ali dizia fazia todo o sentido (enquanto realidade e não como uma representação desta) dentro daquele contexto. Esse local *'was important as the place and moment in history that Mrs Konile chose to designate in both testimonies as the beginning of her identity and heritage'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 179). Viúva, ela era descendente de Zulu e já havia transitado por diversas regiões do país, no entanto, foi a região de Indwe (e não as outras por onde andou) que ela rememorou nos seus testemunhos como sua casa e lugar onde queria enterrar o seu filho⁶².

Não entrarei em detalhes acerca das incompreensões do grupo. Caminhamos com eles até aqui, talvez por um tempo alongado, pois suas reflexões nos ajudam a entender os embates diários entre formas diferentes de pensar e entender o mundo. As reflexões acerca dos traumas históricos, considerados pelos autores como *'an ongoing process that creates its own culture of stress, which is carried from generation to generation'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 181), nos ajudam a perceber que muitas coisas estão interligadas ao passado de segregação, como uma *'unresolved grief'* que afeta as gerações subsequentes.

Os autores trazem Fanon para dizer que *'it hurts to be black. Through the progressive impacts of black conquest, colonisation, homeland and apartheid violence and poverty'* (apud Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 181), ondas acumuladas de trauma e de dor se tornaram profundamente incorporadas na memória coletiva (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 181).

⁶² Os sentidos de casa, enquanto *home*, morada e lugar a se enterrar os ancestrais serão retomadas e melhor explicadas na conclusão desta primeira parte.

Não podemos deixar de lado, no entanto, as agências das pessoas negras em todos os processos de subjugação e de dor que se passa de geração a geração. A Senhora Konile, por exemplo, fez da audiência que transformou seu discurso em incoerente o espaço para conseguir trazer seu filho para perto dela, podendo visitar seu túmulo:

By forgetting the central incident foreshadowing her trauma, Mrs Konile was letting go of the ancestral prediction that threatened her life. With new dreams, the subsequent reburial of her son with its accompanying rites, she was establishing a much more healing and protective relationship with the ancestors (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 188).

Finalizam o livro afirmando que *estar* com a senhora Konile por dois anos transformou-os significativamente. Um dos motivos da transformação foi a admiração conquistada ao se depararem com o mundo que ela carregava dentro de si e com os mundos que iam se conectando sem oposições ou sobreposições: *'apart from the fact that Mrs Konile is formed by all the relationships, myths, histories, goats and dreams, her son was a political activist'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 203). O outro foi a percepção da intensidade da força dessa *mama*, mesmo diante de tantas adversidades, já que todas *essas 'interconnected relationships had been affected by many deaths in her family, in most family actually'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 203). E mesmo assim, essas pessoas mantêm a esperança.

Através do alívio de ter consigo novamente o filho, enterrado ao seu lado, *mama* Konile nos mostrou a importância em estar em dia com os ancestrais, para que os problemas de sua própria vida possam ser resolvidos. Como também mostrou que, embora diferentes, esses mundos podem dialogar fazendo da ancestralidade, política. É sobre como a apartação foi sendo construída e fundamentada que versa a sub-parte a seguir. Finalizamos com uma breve reflexão acerca da sua influência – ao mover continuamente terras e pessoas – no que as minhas interlocutores desenharam como moldantes de seu cotidiano por meio da participação em diversos grupos destinados à organização de rituais e funerais.

Capítulo Dois

Expropriar é a lei

Apartheid (Afrikaans for apart-ness) was a system of racial segregation legally enforced by ruling white minority in South Africa from 1948 to 1994. The Population Registration Act (1950) classified all citizens by racial group. People of different races were forbidden to enter the same shop, attend the same school or live under the same roof.

É assim que começa o filme sul-africano *Skin*, palavras por cima de uma paisagem: mato seco e montanhas [como já exposto aqui, de diversas maneiras, *Skin*, pele, diz muito do país]. Elas são fundamentais para se entender o filme. Para acompanhar o desenrolar da trama de Sandra Laing, menina negra nascida numa família africâner sobre quem versa o enredo – baseado em fatos reais –, é preciso saber que em 1950 foi decretada uma das leis mais conhecidas do regime do *apartheid*: um registro populacional que carimbava a pessoa com a sua cor, desde que nascia. Isso determinava os lugares por onde ela andaria, a escola que frequentaria e quem estaria *debaixo de um mesmo teto*. A partir de então, relações amorosas inter-raciais passam a ser ilegais. Os Acts – forma como foram chamadas as leis racialistas – removeram e restringiram os direitos dos ‘não- brancos’ em cada esfera possível da vida (Beinart & Dubow, 1995).

A palavra escolhida em *afrikaans* define o caráter do sistema [*afrikaans* é um idioma de base holandesa que mantém elementos próprios do século XVII, mas abdica de parte das declinações e incorpora contribuições de línguas africanas, do inglês, do francês e do alemão. É a língua de boa parte dos *coloureds* e reivindicada como patrimônio específico por parte dos africâneres (ou bôeres, embora este termo guarde uma conotação pejorativa, seria, para os africâneres o correspondente a *cafre* para os negros). Estes se constituem na minoria descendente, em sua maioria, de holandeses, e também de algumas outras regiões da Europa, particularmente franceses e alemães. Embora sejam minoria no que diz respeito ao conjunto da população sul-africana, constituem mais de 50% da população branca do país. São da linhagem europeia nascida na *Afrika* – em *afrikaans*, significa a região onde moram, terra natal, portanto, do povo africâner – de forma que, consideram-se africanos.]. Os

autores do livro *There was this goat* afirmam que a África do Sul deu ao mundo a palavra *apartheid*, declarado crime contra a humanidade pelas Nações Unidas: *'the National Party that came to Power in 1948 turned into a vicious legal system in which an individual's civil and political rights were determined by skin colour'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 40).

O filme que abre esta parte conta a estória de Sandra Laing, como dito acima. Durante toda a sua socialização, Sandra foi ensinada a crer que era branca, apesar da sua pele escura. Quando passou a frequentar a escola⁶³, sentiu mais intensamente a sua diferenciação e se deparou com as formas do governo de classificar seu corpo. Os pais de Sandra eram africanos filiados ao Partido Nacional. Isso nos diz, portanto, que eles apoiavam o regime que oprimia a própria filha. O misto de uma dupla opressão que se mescla com os laços de família foi explicitado em diversas partes do filme, principalmente através das atitudes do pai que lutou incessantemente para que a filha fosse reclassificada como branca e para ignorar a sua cor, mesmo quando Sandra apontava os obstáculos que enfrentava em consequência da sua aparência. Em entrevista, Sandra Laing declarou: *meu pai era uma boa pessoa, só não gostava de negros*.

Um dos aspectos peculiares da segregação sul-africana foi o alcance e extensão das suas leis discriminatórias. Muitos serviços – como educação, saúde, transporte – foram restringidos e divididos progressivamente tendo por base divisões raciais. O que tornava a vida de uma filha *coloured* numa família branca quase impossível. O filme mostra a cena de Sandra já adulta indo comprar vestidos com sua mãe, quando não pôde entrar na loja e da vitrine combinou com a mãe o que levar. Até as relações sexuais e matrimoniais entre as pessoas de

⁶³ Quando alcançou a idade escolar, Sandra foi mandada a um colégio em que apenas os brancos eram autorizados a serem alunos. Na instituição, foi discriminada e perseguida pelo diretor movido por diversas reclamações dos pais de seus alunos. Ele conseguiu que um membro da Comissão do governo que julgava a raça das pessoas – utilizando métodos como a medição da bunda das pessoas, os dentes e os cabelos – fosse à escola e reclassificasse a menina como *coloured*; feita a alteração, ela foi levada de volta a sua casa por não poder mais frequentar um ambiente de *brancos apenas*. Após esse episódio, seu pai tentou, através de diversas formas possíveis – inclusive com acadêmicos da área de herança genética –, declarar que sua filha era branca, pois era filha de pais brancos, apesar da pele escura.

Após ser reclassificada como *coloured* e voltar para casa, ela se dirige ao quarto da senhora que trabalhava para a sua família e pergunta se ela, Sandra, era negra como aquela. Esta então afirma que era óbvio que não. Sandra, no entanto, sentia o peso de sua pele no ambiente em que vivia. O que ficou ainda mais forte quando começou a sair com rapazes, que não a viam como uma mulher para casar, mas alguém para fazer sexo logo no primeiro encontro. Por fim, ela se apaixonou por um negro, com quem casou e teve dois filhos, e foi rejeitada pelo pai por conta deste relacionamento.

diferentes cores foram oficialmente proibidas (Beinart & Dubow, 1995). Mais do que um conjunto de legislações restritivas, o sistema era referência de uma complexa ideologia somada a uma série de práticas que visavam legitimar diferenças sociais e desigualdades econômicas em todos os aspectos da vida cotidiana (Beinart & Dubow, 1995).

A própria categoria *africâner*, assim como a criação da identidade de um povo, foi surgindo em decorrência do afastamento dos colonos em relação aos holandeses da colônia que apenas passavam pela região do Cabo em suas rotas de comércio. No tempo da Companhia Holandesa das Índias, esses colonos passaram a receber categorias atributivas: (i) *burger*, que se referia aos cidadãos dessa colônia, posteriormente chamados de (ii) *bôer* (fazendeiro) ou (iii) *trekker* (migrante). A partir da segunda metade do século XIX até século XX, o essencialismo de origem holandesa serviu de base para a construção de uma identidade étnica conscientemente trabalhada que ganhou nuances nos colonos sul-africanos. Dessa forma, passou a existir uma categoria inclusiva e etnicamente definida, o *africâner* (Rosa Ribeiro, 1990). A partir do contato conflituoso com os recém chegados ingleses, e a tentativa desses de anglicizar os antigos colonos através de medidas, tais como a imposição da língua inglesa e da sua religião, a etnicização virou nacionalismo (Rosa Ribeiro, 1990) e é um pouco sobre essa afirmação identitária *africâner* e a construção do regime do *apartheid* nos termos de construção afirmativa de um povo que discutiremos a seguir.

Antes, porém, eu gostaria de trazer duas histórias.

Uma é da *gogoSonto*, que mora na região de Nkunzi, localizada na estrada para a pequena cidade de Dundee e próxima também a Ladysmith. Na segunda vez que estive em sua casa, conversamos sobre as diversas remoções pelas quais ela e a sua família haviam passado. O diálogo com ela era sempre entrecortado. Às vezes nos entendíamos e às vezes não, nessa língua própria que aprendemos a desenvolver: uma mistura de gestos, inglês e *isiZulu*.

Os pais dela nasceram na grande zona rural com diferentes áreas ao redor de Ladysmith. O pai nasceu em *uJonono around Ladysmith* e a mãe em Indaka, *also around here*. Para explicar algumas das constantes mudanças de sua família, ela usou a expressão: *Digdig (cavar em inglês), the bus came, so they removed*.

Quando o seus pais se casaram, foram para a região de *Ondini (Normandiem)* – diferente, portanto, daquela onde o marido havia nascido. Lá, foram pela primeira vez deslocados com a chegada de ônibus e tratores acompanhados de pessoas dizendo *now you go*. Seguiram para Danhauser, uma pequena cidade ao norte da região que é rodeada por minas de carvão, para depois se mudarem novamente: *came this truck, the Police, the soldier saying 'just go now, take your home, take everything, Just go', this Digdig, very big apartheid, take home*. Após essa segunda remoção, moveram-se para *Qhudeni* – segundo a *gogoSonto*, essa é uma cidade (mas é também uma região rural bem no interior de KwaZulu-Natal, à qual ela se referiu como Zululândia) –, onde foram alojados *in the tin house (shack)* em 1976. A área nessa região para onde foram removidos se chama *Incandla*, próxima à cidade, onde estão *until now*. Ela foi transformada em uma *homeland*: em suas palavras, *terra de chefe*. Digo que foi transformada, pois ela falou que esse chefe chegou depois que as pessoas já tinham sido lá reassentadas e decretou que a terra então era dele: *very, very apartheid this chief*.

Sua mãe visitava Gauteng, província do país onde estão situadas duas de suas capitais – Pretoria e Johannesburgo, executiva e econômica, respectivamente –, para curar as pessoas⁶⁴. Foi lá, em uma dessas visitas, que a própria Sonto nasceu e onde acabou por morar ao longo dos primeiros oito anos de idade, quando a mãe resolveu voltar para a *home*, em Incandla. Reclamando bastante sobre o chefe desse lugar, ela falou das desaventuras de terem sido removidos para lugares onde não conheciam ninguém e sob a liderança de uma pessoa desconhecida que não tinha legitimada a autoridade de chefe da nova região de morada, visto que diferiam as origens de cada um de seus novos vizinhos, incluindo o suposto chefe tribal.

Durante as remoções e reassentamentos do governo do *apartheid*, pessoas de vários e diversos lugares foram colocadas e re-alocadas juntas por serem classificadas como negras, vistas como massa homogênea por parte do governo (Borges, 2009). Entre desconhecidos, vistas como iguais pelo governo, as pessoas tinham que dar conta do convívio nesses locais a elas destinadas para que pudessem se *desenvolver de acordo com os seus costumes* – mesmo sendo os ‘costumes’ diversos – em lugares que o governo classificava como reservas *bantu*.

⁶⁴ A sua família era composta por pessoas que possuem o dom da cura. Como dito antes, a própria *gogoSonto* é uma *healer doctor* como sua mãe e até possui uma identidade desse ofício.

*

Algumas vezes a *mamaZodwa* me falou sobre o *apartheid* de formas que não se remetiam ao tempo do governo segregacionista; não eram referentes aos anos de duração do regime, mas sim aos dias atuais. Numa noite, estávamos na sala de sua casa, acompanhadas pela *mamaFikile*. Elas então falaram que o meu país é muito bom, pois eu não era como as pessoas brancas de lá, *eu me misturava*. Falaram que os brancos sul-africanos quando estão sentados lado a lado com um negro olham com cara feia e não se sentem à vontade, *this country is full of apartheid* – importante perceber o presente da afirmação. Mas eu não, *your country is very good*. Comentei que o meu país também tinha muitos problemas de racismo e às vezes era até um pouco parecido com a África do Sul, mas a gente tinha que ir mudando isso de alguma forma: convivendo com as pessoas sob o mesmo teto, colorindo as casas por dentro.

Outro dia, tínhamos ido à cidade. Na volta, esperávamos pelo *taxi* na *taxi rank* numa fila devido à grande movimentação de retorno ao campo no fim da tarde. À noite, já na sala, a *mamaZodwa* me contou que ainda na cidade, na *taxi rank*, havia uma mulher incomodada com a minha presença e ao mesmo tempo surpresa comigo ali. Ela, então, reclamou bastante da mulher falando que ela não tinha cérebro e que neste tempo as pessoas podem transitar e estar nos mesmos espaços: *não estamos mais no apartheid*.

O fato de não estar mais no *apartheid* permite às pessoas se moverem livremente e também conviver de forma mais próxima com pessoas que carregam outras cores em suas peles, mas, ao mesmo tempo, ainda há nesse convívio a barreira do próprio *apartheid*, já que o país continua cheio dele.

*

Na primeira estória, podemos ver as diversas remoções que a família de Sonto teve que realizar durante o período em que ela mesma crescia. Mesmo numa comunicação diferenciada, é possível ter contato e sentir as formas arbitrárias de como as remoções eram feitas e a total falta de sentido para as pessoas: ir morar onde não há *gente da gente*. No filme *Skin*, quando Sandra se casa com Petrus e sai da casa de seus pais, nos é mostrada uma cena de remoção. Petrus é negro e os dois moram em um *shack* na zona rural. O episódio marca os dois chegando ao local enquanto tratores do governo derrubam as casas. Nessa

parte do filme, o casal começa a se desentender (chegando a se separar depois), pois Sandra entra no barraco antes dele ir ao chão e a única coisa que consegue pensar em levar consigo é a foto de sua família branca. Ele então lhe diz: *sua cabeça ainda é branca, você vai ter sempre para onde voltar. Eu e meu filho não* [o filho é dos dois] e ela rebate, *essa é a minha casa*, quando o trator entra derrubando tudo. Depois disso eles seguem a pé, junto às pessoas do local removido, à procura de um lugar para morar. Nesse caso, o governo destruiu suas casas e não lhes removeu para lugar algum.

Já nas estórias da Zodwa, ela traz duas afirmativas aparentemente contraditórias: este país está cheio de *apartheid* e não estamos mais no *apartheid*. O que ilustra, não uma incoerência, mas a possibilidade de eu estar ali agora (como branca, mas estrangeira), em contraponto ao próprio do cotidiano ainda segregado e à não relação com os brancos do país. O importante é que, apesar de ainda existir o *apartheid* confirmado na postura de incômodo dos brancos ao dividir um mesmo espaço, não é mais *ilegal* dividir o mesmo teto. A exposição sobre o *apartheid* a seguir, apesar de já ter sido discutida de diferentes formas de conhecimento, está aqui para nos mostrar como essa ilegalidade – em última instância, a de não ser branco – foi sendo construída. A partir dessa percepção, podemos entender um pouco mais as nuances de hoje (de estar e não estar mais no *apartheid*) vividas por aquelas que me acolheram em seus tetos, colorindo o interior. Isso também nos ajuda a endossar um dos argumentos aqui traçados, qual seja, da importância das atividades cotidianas das pessoas com quem trabalhamos para produção do conhecimento antropológico.

Racismo instituído

Apartheid hurts, sister. It still does. Sometimes its memory still hurts badly - makes you want to kill.

(Ratele, 2009: 33)

Como dito acima, a opressão do *apartheid* está presente na vida das pessoas. Quando voltei ao campo, em 2011, o fim do regime de segregação completava 17 anos. Dezessete anos na história de um país é muito pouco para transformar as ações diárias de segregação e percepções na construção pelo Estado da figura de um outro não passível de direitos. E muito pouco também para se mudar a forma de viver diante de tamanha separação construída por um discurso racista que perdurou anos e que ainda está na postura de muita gente. Antes, porém, eu queria reforçar a justificativa exposta agora: o *apartheid* ainda deixa

seus resquícios no cotidiano; cabe ressaltar que a intenção é insistir nos elementos já recorrentes quando nos referimos ao regime, tão falado e analisado em diversas formas de expressão, seja em livros, filmes ou romances. O objetivo é, pois, pontuar que a forma de construção desse regime diz também das relações traçadas até hoje entre as pessoas naquele país.

É preciso esclarecer também que, ao escolher essa linha de reflexão, insistindo em discutir o sistema segregacionista que homogeneizava os negros e, ao mesmo tempo, eu mesma me referir às pessoas como negras, não intento perpetrar essa não-diferenciação das histórias vividas e sofridas por diferentes pessoas ao longo do período de segregação com base apenas em um passado comum e na mesma tonalidade da pele. Apesar das repressões em comum, cada pessoa respondeu e responde de forma peculiar aos percalços da vida. Realizar esse movimento seria cair na armadilha alertada pelo autor sul-africano, Njabulo Ndebele, referido no texto de Borges⁶⁵ (2009), acerca dos Tribunais de Verdade e Reconciliação, que em suas formas de narrar o sofrimento vivido acabaram por esmagar

*um terreno de experiências e emoções que fora acidentado e, por essa mesma razão, rico em sutilezas (...) para “por fim” ao **apartheid**, os discursos públicos nos referidos tribunais serviriam para dar conta de tornar todo o sofrimento e a heterogeneidade negras palatáveis ao gosto mundial (Borges, 2009: 38).*

A autora termina sua referência ao autor seguindo o argumento do seu próprio texto, afirmando que esse tipo de visão faz com que *diferenças e nuances falassem menos alto* (Borges, 2009: 38) do que a questão homogeneizante maior, neste caso um sofrimento comum exposto à opinião mundial e resolvido, ou tentado, por esses tribunais. Portanto, a intenção aqui não é simplificar sofrimentos comuns, e sim olhar o que importa no dia-a-dia que acompanhei das mulheres e nos nossos diálogos que tocam esse passado de segregação.

*

A ideia de *apartheid*, antes mesmo do regime, foi elaborada intelectualmente pelo africâner

⁶⁵ *Explorando a noção de etnografia popular: comparações e transformações a partir dos casos das cidades-satélites brasileiras e das townships sul-africanas.*

Gert Cronjé e depois instituída pelo Partido Nacionalista que ganhou as eleições de 1948. Como exposto acima, a palavra em *afrikaans* significa separação; *separatividade* ou caráter do que é separado. Tinha como argumento a necessidade de se apartar as pessoas de diferentes raças para que elas pudessem se desenvolver de acordo com os seus próprios costumes, sem qualquer influência externa. A mistura, portanto, era considerada completamente nociva.

Apesar de minoria, mesmo entre as pessoas autorizadas a votar, os africanos chegaram ao poder pautados num discurso de segurança: o medo em relação aos negros sempre norteou os pensamentos brancos sul-africanos. Mesmo aqueles de origem britânica – teoricamente mais compadecidos politicamente com as injustiças às quais as pessoas de origem africana eram expostas⁶⁶ – compartilhavam entre si esse medo de uma insurreição negra extremamente violenta. Medo que reconhece o *outro* apenas como objeto mítico a ser temido (Crapanzano, 1985). Esse medo acompanhou o regime do *apartheid*, motivado pelo temor de que, se ele acabasse, surgiria uma grande onda negra de violência. Os brancos viviam assim, de certa forma, como coloca Crapanzano, em um tempo de espera, *à espera dos bárbaros*⁶⁷, oposto ao tempo de espera dos negros, que era um tempo de esperança.

Na coletânea organizada por William Beinart e Saul Dubow⁶⁸ (1995), os editores do livro fazem na introdução uma revisão sobre a historiografia do *apartheid* e da segregação. Elucidam também a postura metodológica do livro: o volume enfatiza o papel das ideias e habilidades dos negros sul-africanos de resistir ao controle. Apesar dessa indicação, a análise introdutória é bem teórica e disserta sobre os períodos da segregação e, posteriormente, do

⁶⁶ O filme *Cry Freedom* conta a estória, pautado em fatos reais, da relação entre o ativista anti-*apartheid*, negro, Steve Biko – quem fundou o *Black Consciousness Movement* e foi presidente honorário do *Black People's Convention* – e o editor, branco, do jornal *Daily Dispatch*, Donald Woods – também ativista contra o *apartheid* e falante de inglês. No primeiro diálogo entre os dois acerca das suas opiniões contrárias em relação ao movimento de consciência negra, Biko define Woods como *a true liberal: I just think that a white liberal who clings to all the advantages of his white world, jobs, housing, education, Mercedes is perhaps not the person best qualified to tell blacks how they should react to apartheid.*

⁶⁷ Parafraseando o título de um dos livros do famoso escritor sul-africano, John M. Coetzee, cuja reflexão versa *'sobre a espera dos bárbaros que transforma essa própria espera em barbaridade. Pela história de um legista liberal em tempos não falados – à 'época do império', mas que me fazem sentir em meados do período da colonização/ apartheid – há anos no cargo, que se depara com a investida de uma nova autoridade para descobrir os planos de invasão dos bárbaros na fronteira, advindos de rumores de uma suposta rebelião, Coetzee nos faz pensar quem são os bárbaros da história. Para impedir a invasão, a espera da violência impulsionava caças, capturas e torturas'* (Vale, 2009: 54- 55).

⁶⁸ *Segregation and Apartheid in Twentieth-Century South Africa.*

apartheid. Pois, apesar dos elementos precursores no período de dominação holandesa (1652 -1806), das repúblicas Bôer e das colônias britânicas no século XIX, a ideologia da segregação foi refinada apenas no século XX, quando o sistema alcançou sua extensão total (Beinart & Dubow, 1995) através da institucionalização do *apartheid*.

Os autores seguem as raízes da segregação também em processos históricos, como a conquista final das chefias (*chiefdom*) africanas nos 1890, a consolidação das fronteiras do Estado da África do Sul pelos resultados e consequências da guerra sul-africana de 1899-1902, e afirmam que a segregação moderna foi também uma resposta à industrialização iniciada pela descoberta de diamantes e ouro a partir da década de 1860. É feita, pois, uma distinção entre segregação, consolidada entre 1900 e 1948, e *apartheid*, institucionalizado em 1948, vigente até 1990 (Beinart & Dubow, 1995:3). A principal diferença estava no fato de que *‘o apartheid pretendia ser uma ideologia rigorosa e totalizante de uma forma que a segregação nunca chegou a ser’* (Beinart & Dubow, 1995: 12).

Beinart e Dubow afirmam que a retórica do *apartheid* se emprestou de consideráveis similaridades das declarações de supremacia branca na era da segregação, mas inovou com o apelo central à exclusividade étnica africâner como um aspecto distintivo do sistema instalado em meados do século XX (Beinart & Dubow, 1995). Enquanto era contemporânea à época do colonialismo europeu, a segregação na África do Sul não era vista como excepcional. *‘Mas no mundo democratizante do pós-guerra e no tempo da descolonização, o apartheid passou a destacar-se internacionalmente como um sistema imoral de tal forma que a segregação nunca foi considerada’* (Beinart & Dubow, 1995: 12-13).

É, pois, fundamental deixar claro que certamente a segregação e o *apartheid* serviram prioritariamente aos interesses dos brancos. No entanto, explicações monocausais como a ‘herança’ africâner ou análises economicistas de que o sistema se movia pelos imperativos da mão de obra barata que a segregação abastecia são inadequadas, embora ambas sejam importantes para se analisar aspectos da forma particular que a segregação e a ideologia racial tomaram na África do Sul. Entretanto, para se entender a segregação e o *apartheid* é preciso levar em consideração um leque maior de referências históricas e ideológicas, assim como as premissas cotidianas que ajudaram a manter as noções de diferença racial e privilégios políticos (Beinart & Dubow, 1995).

Como dito acima, esses colonos já nascidos em terras africanas tinham autodenominações étnicas. Uma delas era a de bôer (agricultor, fazendeiro, camponês ou lavrador) designada no século XIX aos colonos de língua holandesa e depois africâner que viviam basicamente em propriedades rurais. A outra, *trekker*, deu-se após a chegada dos ingleses. A construção da ideologia africâner ocorreu através de mitologias que retomavam ao período em que seus ancestrais – chamados de *voortrekkers* ou *trekboer*, pecuarista itinerante – deixaram a província do Cabo para se aventurar no interior do país à procura de uma vida que pudesse sofrer menos intervenções dos novos colonos que chegavam da Inglaterra com ideais intervencionistas diferenciados da administração até então holandesa (Rosa Ribeiro, 1990).

Em 1834 foi decretada a abolição da escravatura em todas as colônias inglesas, o que provocou o *Groot Trek* (*'migração em massa/ grande migração de carros de boi de uma parte significativa de bôeres'*), que realizou o movimento de sair da Colônia do Cabo, mais ao sul, para mais *'perto do Transvaal e de Natal'* (Rosa Ribeiro, 1990) – a migração aconteceu devido às discordâncias dos bôeres em relação às políticas britânicas, sendo a abolição da escravidão a gota d'água para os habitantes de origem holandesa do Cabo. Os participantes dessa grande *Trek* (migração ou jornada) passaram a ser denominados, a partir do século XIX, de pioneiros, *Voortrekker* em *afrikaans*.

Essa migração foi o ponto de partida de um desses mitos africâneres: o encontro com os Zulus e a batalha de *Blood River* no dia 9 de dezembro de 1837 (Rosa Ribeiro, 1990), que resultou na derrota de parte do exército Zulu pelos colonos, que expandiam as suas fronteiras para o interior do território. No mesmo ano, antes desse embate, os Zulus haviam derrotado os bôeres no *'episódio de martírio de Piet Retief'* (Rosa Ribeiro, 1990: 29). Com a reviravolta branca, os primeiros foram derrotados mudando a nomeação do Rio Ncome para Blood River, *'quando o sangue de três mil guerreiros zulus mortos pintaram o rio, tornando-o tinto'* (Rosa Ribeiro, 1990: 29). Esse dia foi então consagrado como o *Dingaan's Day* (em relação ao nome do chefe zulu derrotado) e, a partir de 1948, tornou-se o *Day of Covenant* (Dia do Pacto) (Rosa Ribeiro, 1990: 29-30).

Passou a ser chamado de Dia do Pacto porque antes da batalha os bôeres haviam prometido a Deus construir uma Igreja, caso conseguissem a vitória, cedida por Ele: *'a igreja (Church of the Vow, Igreja da Promessa) foi construída na nova capital da República de Natália,*

Pietermaritzburg' (Rosa Ribeiro, 1990: 34). O nome dessa cidade, citada aqui diversas vezes, vem da junção do nome de dois líderes *Voortrekkers*: Piet Retief (nome de uma das principais ruas da cidade) e Gert Maritz.

Líderes africanos são até hoje nomes de cidades e ruas pela África do Sul. Como é o caso de Pietermaritzburg, hoje sede de diversas ONGs que lutam pela reparação dos direitos renegados aos negros durante anos de segregação. Pretória, atual capital executiva do país, também leva o nome de um líder africano: '*Pretorius, líder do comando que derrotou os zulus, teria seu nome imortalizado na futura capital da República Sul-Africana do Transvaal*' (Rosa Ribeiro, 1990: 34). Atualmente, as pessoas transitam por essas cidades e ruas. Negras e brancas. A pé ou de carro. A violência de líderes que mataram, que fizeram um rio vermelho, também continua a transitar por lá, em placas e referências. A própria Igreja da Promessa é um dos pontos de descida do *taxi* que eu pegava da casa da Nomusa para ir até o centro da cidade. Mas essas mesmas cidades têm também outros nomes em *isiZulu*, Pretoria, por exemplo é *ePitoli*⁶⁹ e Pietermaritzburg, muitas vezes chamada apenas de Maritzburg – como Johannesburgo é comumente chamada de Jo'burg e é *eGoli* – é *eMgungundlovu*. Além do próprio nome do país, *iNingizimu Afrika*, e de outras cidades como Durban, Ladysmith e Cape Town: *eThekwini*, *eMnambithi* e *eKapa*, respectivamente.

[Escrevi sobre Pietermaritzburg: ela (a cidade) me trazia sensações que mais pareciam lembranças de um tempo que não vivi, não muito distante, quando suas muitas ruas para carros somadas à sua arquitetura serviam para os fins aos quais haviam sido criadas e boladas: segregar. Tudo isso, desse jeito, funcionava a pleno vapor àquele tempo, rodando a engrenagem de um momento tão bem delimitado naquelas ruas, naqueles prédios de uma cidade tão inglesa, porém holandesa. A sua organização me incomodava. Era feita para quem tinha carro. E, oras, naquele tempo, só os brancos tinham carros, mesmos daqueles pequenos que usam até hoje, somente eles. Em 2009, a Nomusa me falou um pouco da composição das ruas da cidade: foi construída para brancos e brancos só andam de carro.

⁶⁹ Sobre a grafia em *isiZulu* de palavras emprestadas do inglês e de outras línguas, Azevedo discorre: '*A grafia desses empréstimos linguísticos contraria a nosso ouvido. Apesar do som ser muito parecido com o som proferido pela palavra pronunciada em inglês, com a diferença marcada apenas pelo ama [plural] ou i [singular] como prefixos, sua grafia é também apropriada pelo som das letras do alfabeto em isiZulu – que, curiosamente, é extremamente semelhante ao som do alfabeto português, com exceção dos cliques e algumas outras variantes. Assim, temos kitchen do inglês, que se transforma em ikhishi, para taxi temos ithekisi etc'* (no prelo).

Hoje em dia essa configuração já mudou bastante, de apenas brancos andarem de carros, mas as ruas continuam sendo feitas para eles...



Foto 10: Pieter-maritz-burg]

A historiografia africâner foi então se fazendo através desses mitos, tentando sempre afirmar a sua legitimidade enquanto povo, tais como:

os brancos e os negros (Nguni, Sotho, Venda e Tsonga) teriam chegado ao mesmo tempo na África do Sul; os negros teriam migrado até encontrar-se com os brancos na fronteira oriental do século XVIII; os Voortrekkers teriam penetrado em terras vazias e sem dono (Rosa Ribeiro, 1990: 47).

Versões, '*presentes também nos livros escolares*' (Rosa Ribeiro, 1990: 47), eram facilmente colocadas em cheque e derrubadas diante de evidências históricas e arqueológicas acerca da presença dos negros no continente. Exceto a parte da província do Cabo, habitada também pelos Khoikhoi e pelos San, de pele mais clara, mas não branca. No fundo, esse mito justificava a sua dominação, pois afirmava que os bôeres '*encontraram a África do Sul vazia de qualquer ocupação humana, o que lhes havia conferido uma espécie de autoctonia exclusiva*' (M'Bokolo, 2004: 541).

Somada a essa historiografia usada para legitimar a identidade africâner enquanto autóctone da *Afrika*, a teoria antropológica do relativismo cultural, à época em desenvolvimento, também foi '*adotada pelos ideólogos da segregação que proclamaram a necessidade de*

preservação das distintas identidades pelas diferentes culturas e a necessidade de manter a coerência interna das sociedades africanas' (Beinart & Dubow, 1995: 4).

Esse conceito de *apartheid* foi aos poucos se transformando em leis e, em 1948, ganhou força política suficiente com a nova vitória do Partido Nacional africâner nas eleições. Quando a apartação passa a ter uma expressão jurídica,

baseada na divisão estrita e definitiva das diferentes "comunidades" existentes na África do Sul e destinada a implantar o "desenvolvimento separado" dessas comunidades, ao mesmo tempo "garantindo a segurança da raça branca e da civilização cristã", segundo as palavras de Daniel Malan, vencedor – à frente do HNP – das eleições de 1948 e primeiro artesão dessa política (M'Bokolo, 2004: 540).

Aos poucos, as leis consolidaram a identidade africâner em seus vários aspectos. Desde a oficialização do *afrikaans*, em 1925, forçando a paridade com o inglês, com o objetivo de buscar um *'enobrecimento da língua como tema central da história africâner'* (Rosa Ribeiro, 1990), assim como pela fundação, em 1918, da *Afrikaner Broederbond* – Liga Africâner dos Irmãos (Fraternidade Africânder) que, a partir de 1922, tornou-se uma organização secreta e mirava promover a *africaneridade* nas áreas cultural, política e econômica. Em texto já citado aqui, Adam Kuper nos informa que *todos 'os professores de etnologia nas universidades africânderes eram membros do Broederbond, a sociedade secreta que estava no coração do establishment africânder'* (Kuper, 2000: 159). A Igreja Reformada Holandesa foi eleita a Igreja Nacional do povo africâner, delimitando sua diferença em relação aos ingleses, anglicanos em sua maioria, e reforçando os laços cristãos do regime. Foi, portanto, na costura de todos esses aspectos que se consolidou a noção de *'pertencer a um povo'* (Rosa Ribeiro, 1990). A sua ideologia foi a união da raça, língua e religião para a formação de um Estado Nacional segregado cuja marca era o texto legal.

Através de uma violência justificada pelo legalismo, mantinha-se um referencial comunitário para a relação *'dos outros, negros tribais, definidos como toda pessoa que é geralmente aceita como membro de uma raça aborígine ou de uma tribo da África'* (Rosa Ribeiro, 1990), para reforçar o argumento de não intervenção a uma forma diversa de se viver. Eles, negros e

comunitários, teriam reservas destinadas para morarem de acordo com seus valores, enquanto os brancos e civilizados desenvolveriam sua terra baseados em ideais cristãos de trabalho. Dessa forma, desenvolveu-se um modo de governar autoritário que, no fundo, baseava-se no ideal judiciário branco e democrático, mas servia apenas para legitimar um sistema que formalizava

seus atos sempre por meio de leis. O que ocorreu foi um processo ordenado de legalização e institucionalização de práticas segregacionistas, tornando coercitivo o seu cumprimento. Estas leis revelam, pois, o conteúdo do regime. Durante mais de meio século, elas serviram de sustentação e respalda às ações governamentais (Monteiro, 2010: 16).

Nesse sentido, abordarei brevemente a legislação desse regime, incluindo o período pré-*apartheid*, para trazer à tona a forma discriminatória da lei que negou aos negros o direito de possuírem uma terra ou até mesmo de possuírem um local de morada onde estivessem também seus ancestrais. Isso porque, além de negar a propriedade aos não brancos, esse sistema removeu massivamente as pessoas de suas casas e terras, colocando-as ora em reservas delimitadas pelo governo, ora em subúrbios citadinos tão cheios de desconhecidos como os primeiros.

É importante, entretanto, frisar que o *apartheid*

*não era apenas um sistema legal, se fazia também através dos costumes (como no ambiente de trabalho, onde somavam-se às posições de supervisão, ocupadas pelos brancos desde sempre, as **colour bars** que passavam a ser instituídas), das convenções (como as igrejas separadas desde os tempos da colônia), assim como do trabalho migratório, que assegurava a dificuldade de movimentação, e dependia não apenas da lei de passe, posteriormente decretada, como de uma série de premissas sócio-culturais (Beinart & Dubow, 1995: 5).*

Seguindo a linha aqui pensada (com um olhar voltado para o dia-a-dia), inspirada também

pelas questões levantadas por diversos autores – como Njabulo Ndebele⁷⁰, quando nos fala sobre a importância do ordinário na literatura africana, a qual podemos expandir para outras formas de se pensar e escrever –, é importante atentar para o fato de que

a segregação surgia então como uma ideologia guarda-chuva capaz de servir a diversos grupos de interesse branco. Sua natureza flexível favorecia (i) aos fazendeiros brancos, um pronto abastecimento de trabalho, (ii) às minas, a segurança do sistema de trabalho migratório ao qual haviam se tornado dependentes e (iii) aos trabalhadores brancos, a proteção no mercado de trabalho (Beinart & Dubow, 1995: 10-11).

Somadas às leis, havia práticas cotidianas que também perpetravam a segregação a serviço desses diferentes grupos de brancos. A linha a ser seguida ao se analisar o regime segregacionista, portanto, através dos trabalhos dos historiadores da coletânea acima mencionada e também das posturas teóricas explicitadas por Borges e Ndebele, é a que destaca a importância da agência (nos detalhes cotidianos) daqueles a quem o sistema reprimia.

Exemplos como *‘os dos anos 1920 quando movimentos massivos emergiram nas zonas rurais sul-africanas ao desafiaram as regras brancas alinhando formas urbanas de protesto com expressões rurais mais tradicionais de resistências’* (Beinart & Dubow, 1995: 9), mostram a mobilização, mesmo no período pré-apartheid, contra o regime. Dessa forma, os autores concluem afirmando que, para se *‘capturar analiticamente a longevidade’* da dominação

⁷⁰ Njabulo Ndebele (2006) – além da já mencionada advertência para a não homogeneização da população negra – fala sobre a escrita literária de negros sul-africanos a partir da análise de obras que se enquadram em um método de espetacularização política ao qual ele se opõe. Em contraponto a essa forma de escrita, traz histórias que para ele atentam para os detalhes cotidianos, sem deixarem de ser políticas. O primeiro método parece ter apreço por um certo tipo de se fazer política que impõe uma literatura do espetáculo, transformando a escrita em símbolos com significados instantâneos: *‘ver é significar’* (Ndebele, 2006: 38). Possui, assim, uma forma de narrar que se confirma sem a necessidade de reflexão. Explicita, assim, nesse argumento, seu incômodo com a hegemonia do espetáculo como discurso político único na literatura negra sul-africana, que se impõe como o modelo possível.

O autor sugere, então, que se quebre a barreira da demonstração e da obviedade para revelar novas possibilidades de se entender e de agir (Ndebele, 2006: 46). O ordinário é aqui definido em oposição ao espetacular. *‘Racional e não-racional constituem a mesma esfera da realidade’* (Ndebele, 2006: 51). Ao final do texto, o autor nos mostra que as últimas três histórias analisadas, no âmbito do ordinário, nos lembram que a vida cotidiana das pessoas deveria ser o foco do interesse político, pois elas constituem a principal parte da luta, *‘já que a luta envolve pessoas e não abstrações’* (Ndebele, 2006: 52).

racial na África do Sul, é preciso se levar em conta o *'balanço de poder na sociedade sul-africana, a natureza das respostas africanas e a relevância da etnicidade entre negros como também entre brancos'* (Beinart & Dubow, 1995: 21-22). Já que, *'it is precisely this everyday detail that is invested with history of dislocation, loss, poverty and subjugation'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 183).

Tendo em mente esses detalhes cotidianos que construíram o sistema que se tornou legal, assim como os detalhes dos dias atuais já falados aqui, passemos para a exposição da legislação. Carregamos conosco esses detalhes para entender a forma como essas leis foram formadas pelos hábitos, ao mesmo tempo em que os formaram.

Leis racialistas

O ponto de partida das leis segregacionistas na África do Sul costuma ser apresentado pela literatura a partir do *Native Land Act*, de 1913, que deu início à violação institucionalizada de direitos através da racialização da terra, da segregação na zona rural e da proibição da compra de terras por *africanos* (Beinart & Dubow, 1995: 3-4). No entanto, Monteiro – ela por sua vez baseada na leitura dos autores sul-africanos Ntsebeza e Hall (2007) – nos fala que, ainda no período colonial, no fim do século XIX, foi promulgada a *'primeira lei de cunho racista, o Glen Grey Act (1894). Este ato proibiu os africanos de comprar e titularizar terras que estivessem fora do montante de 7% reservado à ocupação da população negra'* (Monteiro, 2010: 17). O *Native Land Act*, por sua vez, foi promulgado no período da já criada *União Sul-Africana, em 1910*⁷¹, e regulamentava a propriedade de terra no país, destinando apenas 13% delas aos negros e proibindo-os de adquirir qualquer propriedade a partir de sua implementação. O ato de 1913 possuía algumas *provisões* do seu antecessor, *Glen Grey Act*.

Foram então criadas as Reservas para os nativos – mais tarde denominadas de bantustões ou *homelands* –, que transformavam o restante das terras do país em propriedade branca: *'durante esse período, constata-se que mais de 90% das terras era propriedade de fazendeiros brancos (Ntsebeza e Hall, 2007), embora mais de 80% da população fosse constituída por negros'* (Monteiro, 2010: 18). Esse ato perpetuava um quadro em que a propriedade tornava-se legal apenas para os brancos.

⁷¹ Em 1910 foi criada a União Sul-Africana após a Guerra Anglo-Bôer, cuja vitória inglesa conferiu o Domínio do Império Britânico sob a União recém-criada. A partir daí, o poder branco foi usado para forjar uma das mais extremas formas de discriminação racial no mundo do século XX (Beinart & Dubow, 1995).

Antes mesmo daquele ano, em 1911, foram decretadas duas leis trabalhistas que restringiam os direitos dos trabalhadores não brancos, estabelecendo a segregação no emprego (Beinart & Dubow, 1995: 3). O *Native Labour Regulation Act* criminalizava a rescisão de um contrato trabalhista por parte de um trabalhador não-branco (Monteiro 2010) e o *Mines and Works Act* (também conhecido na literatura como *colour bar*, barreira de cor oficializada em 1920 como reserva de trabalho) preservava e diferenciava os trabalhos de acordo com a cor, através da conduta de empregos reservados para brancos, nas minas e nas indústrias manufatureiras.

Essa reserva do trabalho foi reforçada em 1920 e em 1925 pelas legislações dos *Civilized Labour Policy* e o *Minimum Wages Act*, que garantiram aos brancos cargos superiores e mais bem remunerados em oposição aos trabalhos destinados aos negros (Monteiro, 2010).

Em 1923, a segregação chega às áreas urbanas, delimitando os espaços para brancos que, conseqüentemente, tornavam-se espaços proibidos aos negros através do *Native Urban Areas*, e também transformava as autoridades locais em responsáveis pelos negros da sua jurisprudence (Monteiro, 2010), minando cada vez mais as possibilidades de movimentação das pessoas de cor. Foram criados 'os *Native Advisory Boards para regular o fluxo de trabalhadores negros e também para ordenar a remoção de excedentes (ou seja, aqueles que não estivessem empregados)*' (Monteiro, 2010: 19).

Essas políticas regulamentadas acabavam por incidir nas possibilidades de trabalho dos negros: com a zona rural controlada, dominada por brancos e também isolando-os, as distâncias possíveis para se conseguir um emprego eram enormes. Mas, também a região urbana passou a ser apenas para brancos, possibilitando a permanência somente dos trabalhadores domésticos, já que aquele ato também proibia que qualquer africano permanecesse em uma área proclamada urbana por mais de 72 horas, feito que seria considerado ofensa criminal (M'Bokolo, 2004).

Os anos de 1926 e 1927 foram marcados pelas leis que regulamentavam até as relações sexuais interracialis, e pelas leis contra indianos. As primeiras consideravam crime a relação extra-marital entre negros e brancos através do *Immorality Act* (em 1950, estendido aos *coloured* e asiáticos), posteriormente substituído em 1957 pelo *Sexual Offences Act* (Monteiro, 2010) e as segundas privavam os indianos de certos direitos, como a '*National na*

Flag Act, que não os reconhecia como cidadãos sul-africanos' (Monteiro, 2010: 19), o *The Women's Franchise Bill*, que proibia o voto às mulheres indianas e o *Riotous Assembly Act*, que estabelecia que *'qualquer indiano era considerado um perigoso agitador, sujeito à deportação'* (Monteiro, 2010: 19).

O controle territorial ganhou mais força em 1936 pelo *Development Trust and Land Act*, que autorizava o Departamento de Desenvolvimento Bantu a declarar certas áreas negras rodeadas por fazendas brancas como *Blackspots* (manchas negras) e, também, de remover essas áreas em caso de ameaça à segurança branca. Essas regiões eram consideradas perigosas por se tratarem de regiões onde moravam pessoas não-brancas, algumas delas proprietárias de terras – pois haviam adquirido os títulos antes das proibições sintetizadas em 1913 –, com uma estrutura básica já estabelecida como escolas, comércio, igrejas, postos governamentais, tornando-se uma contradição dentro do próprio sistema.

Além de se constituírem uma ameaça, as áreas demarcadas como *Blackspot* eram ofensivas ao *apartheid* dos nacionalistas que consideravam a África do Sul um território *branco*, tendo que ser retiradas. Não era permitido ser um negro independente na *Afrika*. Aquela lei também criou o *'The South African Development Trust (SADT), organização que podia, nos termos da lei, adquirir terras em cada uma das províncias para assentar negros; sua função era adquirir e administrar todas as terras "libertas"[o que estes blackspots representavam]'* (Monteiro, 2010: 19 - 20).

Depois de serem proibidos de comprar terras no país, desde as legislações anteriores, os negros que possuíam terras também estavam sendo ameaçados. Apesar de possuírem a documentação da posse, passaram também a não ter direito à própria propriedade. Esses atos afetaram os moradores da região rural antes das medidas mais restritivas para as regiões urbanas, já que foi somente em 1945 que se estenderam aos moradores da cidade as leis de remoções, quando foi decretado o controle de fluxo de negros que *'poderiam ser removidos das áreas urbanas se fossem considerados ociosos, indesejáveis ou por terem cometido uma infração'* (Monteiro, 2010: 20). Naquele ano ainda, foi legislado o *Representation of Natives Act*, abolindo de vez *'os resquícios do que ainda se tinha de direitos civis, políticos e a votos dos africanos'* (Beinart & Dubow, 1995: 4).

Após institucionalizado o regime através da vitória eleitoral de 1948, foram decretados

novamente atos que regulamentavam as relações sexuais, em 1949 e em 1950. O *Prohibition of Mixed Marriages Act*, claro no nome, proibia o casamento entre brancos e pessoas de outras raças e o *Immorality Amendment Act* proibia o adultério, ou mesmo a tentativa dele ou de práticas consideradas imorais – pois, fora do casamento – entre não-brancos e brancos.

Naquele ano é também promulgado um dos alicerces do regime, aqui já referido, o *Population Registration Act*. Como nos diz o seu título, era um registro populacional que classificava a pessoa nascida em uma das quatro raças designadas pelo governo, quais sejam: branco, *coloured*, Bantu (negro africano) e outros (Monteiro, 1990). Essa classificação era identificada no *Identity Number* (número de identidade) individual e, em casos de conflito, cabia ao *Race Classification Board* a análise de características físicas e linguísticas, como descrito na nota acerca do filme *Skin*.

Esse filme mostra que, após decretada a classificação racial das pessoas, alguém cujo fenótipo se distancia do ideal branco se torna uma ameaça ao sistema classificatório que, por sua vez, transforma uma pessoa em não-branca, independentemente da raça dos seus pais – já que qualquer traço de ascendência negra ou possibilidade da sujeira na mistura com o sangue negro torna a pessoa impura, portanto não passível de ser classificada como branca. Ao longo do filme, Sandra foi se tornando sem-lugar num sistema rígido que garantia a categorização em apenas quatro designadas raças. Ela não era branca, pelas suas características físicas, não era negra, pois não falava nenhum idioma africano, nem havia sido criada com pessoas negras e foi categorizada como *coloured*, mesmo não havendo convivido com pessoas assim designadas em sua vida. Após deixar seu marido e a família dele, termina o filme em uma *township* abrindo uma pequena venda.

Outro alicerce do regime decretado naquele ano foi o *Group Areas Act*, que criava áreas residenciais separadas para cada um dos grupos raciais classificatórios e legitimava as *remoções de pessoas que moravam em regiões erradas* (Monteiro, 2010: 22) para além dos *Blackspots*. Em Rosa Ribeiro, podemos ter acesso a uma boa definição dessa lei pelas palavras de um dos idealistas do regime do *apartheid*: ‘*Boas cercas produzem bons vizinhos.*’ *Dominee [clérigo ou padre/pastor da Igreja Reformada Holandesa] Koot Vorster, a respeito do Group Areas Act*’ (in Harisson, 1985: 157 apud Rosa Ribeiro, 1990:64). Boas cercas,

representando uma boa distância, os fariam ter bons vizinhos, através de um convívio inevitável, mas o mínimo possível. Foram também criados os conceitos *Efflux control* e *influx control*, usados pelo governo do *apartheid*, especificados nesse Ato, para o controle da saída dos negros dos bantustões e sua entrada nas cidades, regiões brancas.

Ainda naquele ano, foram promulgados o *Prevention of Illegal Squatting*, que concederam ao Ministro de Assuntos Nativos o direito de promover as remoções e reassentamentos em campos, tanto de terras privadas como públicas, produzindo ‘*peessoas deslocadas*’ (Monteiro, 2010). E o *Bantu Authorities Act*, que tinha como objetivo estabelecer mais *homelands* e nomear autoridades locais. Visando reconhecer a autoridade dos chefes tradicionais para garantir aliados, este ato tinha como objetivo de fundo tornar independentes essas áreas, de forma que passariam a ser gerenciadas por um auto-governo em que fosse abolido o *Native Representative Council* (Monteiro, 2010: 22) em detrimento das novas autoridades coligadas ao governo.

Diante desses decretos, as remoções aumentaram e transformaram as *peessoas deslocadas* em desenraizadas:

desenraizadas porque a terra onde vivem foi declarada território branco. As pessoas foram levadas de onde sempre viveram para [o que se chamou de] sua ‘terra natal’: alguma região distante e árida que nunca tinham visitado e cuja língua frequentemente não falam, e com a qual não se identificam [os chamados bantustões do Estado] (Surplus People Project⁷²: 1983).

Dois anos depois, a restrição do espaço continuava: o *Natives (Black) Laws Amendment* era uma emenda do *Natives (Urban Areas) Consolidation Act* e fechou ainda mais o cerco categórico para os negros que poderiam residir permanentemente na cidade, expandindo a segregação de terras e espaços de residência para o perímetro urbano. Em sua seção 10, restringia através de um número mínimo de anos àqueles com direito de residir nas cidades, de forma que só estavam autorizadas a habitar os espaços urbanos as pessoas que lá haviam

⁷² Documento obtido pelo Alan Paton Centre, que se constitui em uma pesquisa independente sobre as remoções forçadas realizada em 1983.

nascido e vivido *continuamente* por pelo menos 15 anos, os empregados com 15 anos de trabalho *continuado* e, enfim, os que tinham tido o mesmo empregador por 10 anos *consecutivos* (Monteiro, 2010: 23).

Aos explicitados acima como *'indesejáveis, o poder das autoridades foi ampliado para incluir a ordenação da remoção, mesmo que eles estivessem legalmente em uma área urbana'* (Monteiro, 2010: 23). O governo exigia, portanto, uma *continuidade* de permanência e trabalho, ou mesmo de empregador, num sistema que estava sempre obrigando essas pessoas negras a se locomoverem – seja por não autorização, seja por deliberadas remoções, ou seja à procura de trabalho –, tornando muito restrita a possibilidade de um negro estar num só lugar ao longo desse tempo mínimo, fossem 10 ou 15 anos. Ele se alimentava dele mesmo na produção de razões para as remoções.

Por fim, mais um dos alicerces do *apartheid* foi decretado naquele mesmo ano de 1952, o *Natives (Abolition of Passes and Co-ordination of Documents) Act*, conhecido como a Lei do Passe, dando o toque final ao controle do fluxo migratório dos negros entre as *homelands* ou zonas rurais e as cidades ou minas. Estabelecia, então, que era obrigatório aos negros carregar, a partir dos dezesseis anos, *'uma identificação que continha foto, detalhes do lugar de origem, registro de emprego [atual], comprovante de pagamento de impostos e as eventuais passagens pela polícia'* (Monteiro, 2010: 23) e também o local de residência, tendo sempre de portá-las nas áreas brancas. Era crime não portar o passe e qualquer branco tinha o direito de parar um negro para exigir-lhe o documento, tornando necessária a validação da autoridade local para se sair da área rural para a urbana. Essa lei explicitou a ideia geral da apartação dos espaços, demonstrando *'a noção de que os negros em geral não passavam de visitantes temporários nas áreas brancas, onde só viriam trabalhar, e que retornariam em algum momento às suas homelands (onde geralmente ficam as suas famílias)'* (Rosa Ribeiro, 1990: 97).

Em 1956, mulheres de diversas raças marcharam em direção ao prédio do governo, *Union Buildings*, em Pretória, contra aquela lei. Em 1960, ocorreu outra manifestação contra os passes, que ficou conhecida como o Massacre de Sharpeville, no dia 21 de março daquele ano, e consistiu em um protesto de mais de vinte mil pessoas negras contra os passes no bairro, quando 69 pessoas foram mortas e 186 ficaram feridas pelo exército nacional.

No ano seguinte, 1953, foi promulgado o *Black Education Act*, que criava o Departamento de Educação para negros dentro do Departamento de Assuntos Nativos, com o intuito de elaborar um currículo que fosse condizente com *a natureza e as necessidades do povo negro*. Foi criado um sistema que depois ficou conhecido como Educação Bantu e foi implementado nas zonas negras do país, tornando também a educação segregada. O Ministro dos Assuntos Nativos e autor dessa lei, Hendrik Verwoerd, afirmou que o

*“objetivo era evitar que os africanos recebessem uma educação que os levaria a aspirar posições não permitidas a negros na sociedade. Em vez disso, os africanos receberiam uma educação destinada a proporcionar-lhes habilidades para servir ao seu próprio povo dentro das **homelands** e também para trabalhar a serviço dos brancos.”* (Monteiro, 2010: 24, retirado do site, africanhistory.about.com).

Ainda nesse ano, o *Public Safety Act* decretou estado de emergência que dava poder ao ministro da Justiça, o Comissário da Polícia sul-africana (SAP), *‘um magistrado ou um funcionário comissionado para deter qualquer pessoa por razões de segurança pública’* (Monteiro, 2010: 24). Essa lei veio em resposta à campanha de desobediência civil do ANC. Uma vez que se fosse detido em função dessa lei, *‘não havia nenhuma comissão para qual o detento poderia apelar, nem havia um corpo com o poder de decidir objetivamente se um estado de emergência era justificável ou não’* (Monteiro, 2010: 24). Também naquele ano, o *Criminal Law Act* suspendia as liberdades públicas e condenava todo indivíduo que transgredisse as leis ou ajudasse de qualquer maneira os movimentos de resistência.

O regime contava ainda com a guerrilha armada *Vlakplaas askaris* para a segurança interna, assim como para a ‘eliminação’ das ameaças ‘terroristas’ ao regime, como foi o caso dos sete jovens mortos na *township* Gugulethu da região do Cabo, cujas mães depuseram nos Tribunais de Verdade e Reconciliação. Essa era uma guerrilha formal recrutada pelas forças armadas, funcionando como um esquadrão paramilitar que capturava oponentes políticos do *apartheid* e os executava. Entre as suas táticas estava a infiltração de agentes (negros) em grupos ‘suspeitos’. Táticas, essas, usadas no caso de Gugulethu.

Ainda em 1953, foi promulgado o *Reservation of Separate Amenities Act*, que reservava aos

grupos das diferentes raças as instalações e transportes públicos. Através das conhecidas placas de *brancos apenas* ou *negros apenas* eram apartadas bibliotecas, hospitais, igrejas e templos, elevadores, toaletes, bares e restaurantes, salas de espetáculos, estádios e campos esportivos, transportes, bancos de parques públicos, o que acabou por institucionalizar ‘*a má qualidade dos serviços prestados aos africanos em todos os domínios, particularmente nos da saúde e da educação formal*’ (M’Bokolo, 2004).

O *Natives Resettlement Act*, de 1954, permitiu a remoção de qualquer negro dentro ou próximo de qualquer área específica no distrito de Johannesburgo e foi destinado a remover as pessoas de Sophiatown – conhecida como berço cultural negro por ser a moradia de diversos artistas – para Soweto, ‘*the most famous township in South Africa, notorious as the birth-place of the 1976 student uprising. Its nickname is an acronym of south-west townships*’ (Borges, 2008: nota 3). Em 1976, os estudantes dessa *township* se mobilizaram contra a implementação do *afrikaans* como língua oficial de ensino, juntamente com o inglês, e foram massacrados pelo governo. Segundo informações retiradas do filme *Cry Freedom*, lançado em 1987 – com o regime do apartheid ainda no poder – e gravado no Zimbábue, onze anos após a revolta, mais de 700 crianças em fase escolar foram assassinadas e mais de 4.000 ficaram feridas.

Apesar de terem sido classificadas em 1936, foi em 1956 que o governo começou a remover as pessoas das regiões que tinham sido demarcadas como *Blackspots* e taxadas para serem reassentadas. Essas terras haviam sido compradas legalmente pelos negros que esperavam, ao possuírem os seus títulos, garantir a posse de suas propriedades. No entanto, um pedaço de papel, título de posse absoluta, não foi legítimo contra outro papel que decretava que os negros não tinham direito à propriedade. Foram declarados 350 *blackspots* em todo país, sendo 250 só em KwaZulu-Natal. Pela lógica do governo, aquelas eram pessoas de cor vivendo na área errada que tinham, portanto, que sair, serem removidas para alguma *location (township)*, alguma fazenda de branco ou um bantustão, para que assim fosse exercida a supremacia branca, possibilitando aos negros viverem *de acordo com os seus próprios costumes*. Em relação à criação das *townships*, Borges afirma que elas não foram uma demanda da população negra:

todos foram forçados a abandonarem suas casas urbanas [e

também nas áreas rurais] (*postas a baixo como no célebre episódio de Sophiatown*), obrigados a venderem suas propriedades por valores irrisórios (no caso daqueles que eram proprietários) e a se mudarem compulsoriamente para uma casa popular – chamada criticamente de caixa de fósforo – em um loteamento feito sobre terra arrasada (Borges, 2009: 32).

Roosboom⁷³, região onde mora a *mamaZodwa*, foi um desses locais categorizados como *Blackspots* e posteriormente removidos. Houve por lá uma tentativa de resistência à remoção material iniciada em 1975, com a liderança de Eliot Mngadi⁷⁴. Ele ajudou a formar a *Northern Natal African Land-owners Association* para que os proprietários de terra pudessem se organizar e resistir às remoções, tornando-se secretário da Associação. Em 1960, foi preso com base na legislação do estado de emergência, no ano em que foi instituído pela primeira vez. Quando do decreto do *Expropriation Act*, recusou a oferta do governo pela sua terra. O Estado, como posto acima, oferecia pequenas quantias para as pessoas que removia, quando elas eram proprietárias da terra. Esse valor era tão pequeno que nem é possível mensurar a porcentagem em relação ao valor real dessas propriedades. Ele recorreu à administração local, até lhe oferecerem uma quantia maior referente à compensação.

As pessoas dessa região foram removidas para a *eZakheni, township* do distrito de Ladysmith, mas que distava da cidade o dobro da metragem entre essa e Roosboom, dificultando, assim, o trabalho diário ou semanal na área urbana. Mais uma vez, essas pessoas eram transformadas em migrantes – pois apenas tornando-se migrantes poderiam também ser trabalhadores – para poderem pagar o aluguel obrigatório dos barracos de apenas um cômodo para os quais foram removidos.

Mngadi estudou em uma escola da região, *St Hilda's College*, fundada por uma voluntária inglesa, Ellen Margaret Cooke. Essa escola não era apenas uma *Day School*, mas também

⁷³ No mapa da região, na página 36, classifiquei Roosboom como a primeira grande área de restituição do período democrático. Para uma leitura mais aprofundada deste processo de restituição e de remoção do local, ver o trabalho de Sato (2006). Para a relação entre essa zona rural e a township para a qual as pessoas que lá moravam foram removidas, *eZakheni*, ver Hart (2002).

⁷⁴ Membro do Partido Liberal e dono de um dos lotes de Roosboom. A terra lhe foi herdada do pai. Este era membro do grupo de pessoas negras que se juntou antes de 1913 para conseguir comprar a extensão de terras, a qual, mais tarde, ficou conhecida como Roosboom. A terra sempre foi um bem caro, portanto era necessário se reunir em um grupo para acumular o valor suficiente para arrendar um terreno extenso.

escola intermediária e *High School*, além de ser uma escola doméstica com departamentos de ensino de costura, cozinha e aulas para as meninas locais aprenderem a fiar e a tecer. A instituição era uma referência regional, não apenas na província de Natal, como também em Transvaal e em Orange Free State. Em 1959, foi visitada pelo primeiro ministro Verword que decretou o seu fechamento e a introdução da educação Bantu, assim como do pensamento Africâner em seu ensino. Ela foi destruída durante a remoção.

Devido ao aprendizado em tal lugar, o ativista era fluente em inglês, e quando terminou o estudo primário, foi para Johannesburgo trabalhar. Nos anos 40, retornou à sua terra natal, casado e obteve o emprego de *messenger of the court* para o distrito de Ladysmith, que largou para se organizar contra as políticas do *apartheid* de remoção e reassentamento. Em 1964, organizou uma conferência, assistida por mais de 1.000 delegados de *blackspots* de Natal, que resultou no envio de um apelo ao governo para que parassem as remoções. Como resposta, teve seu banimento decretado, ficando confinado ao distrito de Ladysmith.

Para o funcionamento de tamanho abuso, em 1956 foram proclamados o *Natives (Prohibition of Interdicts) Act*, que proibia que as pessoas negras recorressem aos tribunais contra as remoções forçadas (Monteiro, 2010), e o *Roitous Assemblies Act* que '*proibia, se considerados ameaças à paz pública pelo Ministro da Justiça, encontros ao ar livre e definiu o banimento como forma de punição*' (Monteiro, 2010: 24). Uma pessoa que era banida estava restrita a permanecer apenas no distrito de banimento, não podia estar com mais de uma pessoa em um mesmo cômodo – excluindo apenas os membros da família mais próxima – não era autorizada a falar em público, nem podia escrever publicamente ou falar com a mídia.

Três anos depois, para especificar o ato que segregava a educação, foi decretado o *Extension of University Education Act*, que autorizava o Ministro da Educação Bantu a estabelecer quais universidades poderiam ser frequentadas por negros, impedindo, assim, a entrada desses alunos na Universidade da Cidade do Cabo (UCT) e na Universidade de Witwatersrand, exceto estivessem portando uma licença (Monteiro, 2010).

O ministro do Departamento de Assuntos Nativos, Hendrik Verwoerd, era o líder africâner mais estreitamente identificado com o desenvolvimento das *homelands*: ele projetou a criação dos bantustões como uma forma de descentralização política ou descolonização

interna. *‘Estimava que isso desarmaria a crescente onda de nacionalismo africano apoiada pela França e pela Inglaterra através de políticas de descolonização nos fins dos anos 1950’* (Beinart & Dubow, 1995: 16). Posteriormente, foi eleito Primeiro Ministro, em 1958, e ficou no governo até 1966.

Embora já tivessem sido redefinidas as autoridades locais e introduzida a forma de se auto-governar, foi só a partir do governo de Verwoerd que as *homelands* se tornaram independentes do Estado Sul-africano. Em 1959, foi declarada a independência dos territórios negros através do *Promotion of Bantu Self-Government Act*, transformando-os de reservas a bantustões que dividiam os negros em oito grupos étnicos específicos (Monteiro, 2010). Em 1976, foi estabelecida a primeira *homeland* independente em solo sul-africano, a de Transkei (Beinart & Dubow, 1995).

*Cada grupo tinha um comissário-geral, que foi encarregado de desenvolver uma **homeland** para o seu grupo, a qual seria permitida a governar-se autonomamente, sem intervenção branca. Esta lei também aboliu a representação dos negros no Parlamento* (Monteiro, 2010: 25).

Foi com essa forma de governar indireta, sem intervenção branca, que Ma. Buthelezi foi acusado de compactuar. Além disso, lembrando da discussão de Kuper sobre a antropologia africâner naquelas universidades (de forte influência dessa ideologia), eram os alunos que lá se graduavam *‘que iam trabalhar como administradores nos Bantustãos, no serviço público, na educação. Eram eles que faziam o planejamento da administração pública’* (Kuper, 2000: 158). Para levar a cabo esse governo indireto, era necessário *‘um vasto aparato administrativo a ser estabelecido para regular os direitos dos africanos de morar e trabalhar nas cidades ‘brancas’* (Beinart & Dubow, 1995: 16), mantendo o *‘objetivo de assegurar a fantasia da independência das homelands’* (Beinart & Dubow, 1995: 16).

Depois de declarados independentes tais territórios, negou-se aos negros a cidadania sul-africana através do *Bantu Homelands Citizens Act*, obrigando-os a se tornarem cidadãos da sua *homeland* (correspondente ao grupo étnico), mesmo que nela não vivessem ou com ela não se identificassem. De tal forma que se *‘tornaram estrangeiros em seu próprio país’* (Monteiro, 2010: 25).

Assim, era 'de interesse neste momento criar e justificar as **homelands**, a restauração das chefias tradicionais e a evocação do 'tribalismo': o governo esperava dos africanos serem Zulus ou Xhosa, Pedi ou Tswana' (Beinart & Dubow, 1995: 17). A etnização que marcou esse período criava uma distinção legalmente clara dentro das próprias sociedades africanas e não mais apenas entre negros, *coloured*, asiáticos e brancos (Beinart & Dubow, 1995).

A partir dos anos oitenta, e seguindo o fluxo das mudanças internas e externas, iniciou-se o processo de abertura do regime. Em 1978, o então primeiro ministro P. W. Botha advertiu aos brancos a máxima 'adaptar-se ou morrer', inaugurando a 'reform era' de 1978 a 1984 (Beinart & Dubow, 1995: 19). A lei *Industrial Conciliation Amendment Act*, de 1979, redefinia o termo *empregado* e legalizava os sindicatos negros. Passaram, então, a existir tentativas para estabilizar parte da população negra urbana e para encorajar uma classe média em desenvolvimento dessa mesma população, além de terem ocorrido reformas constitucionais para dar voz política – ainda que limitada – aos *coloured* e asiáticos (de uma forma em que os brancos também pretendiam ganhar o seu apoio) (Beinart & Dubow, 1995).

Apesar das importantes concessões em direção à desracialização, a reforma ainda se recusava a mexer efetivamente no poder político (Beinart & Dubow, 1995). Mudanças no contexto internacional contribuíram para esse movimento: os estados coloniais em volta, que, de certa forma, ainda garantiam um resguardo ao forte regime sul-africano, começaram a sucumbir na década de 70. Casos como os de Moçambique, Angola e Zimbábue, e também as crescentes sanções internacionais – que até então não tinham surtido muito efeito na economia sul-africana – começaram a incomodar.

Após a revolta de Soweto, em 1976, ficou cada vez mais difícil para o Estado conter os protestos e as insurreições (Beinart & Dubow, 1995). O período de reforma, portanto, pode ser visto também como uma resposta aos protestos negros e à ameaça que eles causaram à política branca hegemônica (Beinart & Dubow, 1995). Devido à maior movimentação de grande parte da população, aumentou a dificuldade governamental de conter as revoltas e 'atos de uma violência brutal acompanharam as reformas de Botha' (Beinart & Dubow, 1995: 20). Como foi o caso, nos meados dos anos 1980, de um dos assassinatos mais conhecidos na região de Western Cape, dos Sete de Gugulethu, tratado no livro já mencionado acerca do testemunho da Senhora Konile nos Tribunais de Verdade e Reconciliação. À época, foi

realizado um funeral para os *jovens camaradas* em que estavam presentes aproximadamente 30.000 pessoas, demonstrando que o cerco ao sistema estava se fechando.

O processo se intensificou mais especificamente a partir de 1989, no governo de Fredrik de Klerk, quando medidas fundamentais foram tomadas, como a soltura de Nelson Mandela da prisão em fevereiro de 1990, juntamente com a suspensão de banimento do ANC e outros movimentos de libertação (Beinart & Dubow, 1995). Em 1992, um plebiscito foi realizado apenas para brancos, cuja pergunta consistia em questionar a continuação do *apartheid*, que teve 69% votantes favoráveis ao fim do regime (Monteiro, 2010). *‘Entretanto ainda levou mais de quatro anos numa torturante negociação e elevados níveis de violência até que a eleição não-racial pôde ser realizada em abril de 1994 e o poder fosse formalmente transferido’* (Beinart & Dubow, 1995: 20). Nas primeiras eleições multirraciais, cena primeira do filme *Skin*, elegeu-se o primeiro presidente negro da África do Sul, Nelson Mandela.

Em 1990, no governo de Klerk, foi permitido aos moradores de alguns *blackspots* retornarem às suas terras para reconstruírem as suas vidas. Uma delas era Roosboom. Mesmo com aval nacional e presidencial, as pessoas enfrentaram vários problemas nessa volta, os quais serão discutidos na próxima parte.

Findo o regime, seguimos na direção das pessoas.

Capítulo Três

O pós- *apartheid*, um comentário

*In the past they paralyze the power of the people.
They took off their land.*

*(Mnyah Dlamini,
interlocutor de Gotlib, 2010: 83)*

Ao contrário do que a maioria branca esperava, o momento eufórico das eleições levou a uma catártica e significativa baixa nos níveis de violência (Beinart & Dubow, 1995). Apesar dos africanos terem votado com uma maioria esmagadora num partido cujo discurso era de que negros e o país se reunissem em um comum nacionalismo não-racial (Beinart & Dubow, 1995), *‘a votação seguiu as linhas das cores em um grau significativo e o Inkhata (10% dos votos) sobreviveu como uma força especificamente Zulu’* (Beinart & Dubow, 1995: 21). A região de Western Cape angariou ao Partido Nacional (20% dos votos) apoio não apenas dos brancos, mas também de uma parcela considerável dos *coloured*, o que garantiu a vitória nacionalista na região⁷⁵. No período democrático, então, nove regiões substituíram as quatro províncias e dez *homelands* do *apartheid*.

Como já falado anteriormente, apesar de findo o regime, a segregação persiste cotidianamente no país. Os Tribunais de Verdade e Reconciliação iniciados em 1996 foram uma tentativa de diálogo nesse país dividido. Mas ainda persistem buracos, e muitos, na comunicação:

How do we ‘hear’ one another in a country where the past is still so present among us? How much of what we hear can we translate into finding ways of living together? How do we overcome a divided past in such a way that ‘The Other’ becomes ‘us’? (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 42-43).

⁷⁵ Hoje em dia, o partido que ganhou as últimas eleições regionais no ano passado – no período em que estive por lá – nessa província foi o Democratic Alliance, cuja presidenta é branca. O partido possui uma base de apoio formada, em sua maioria, por brancos e *coloureds* na região e é o único partido que vem ganhando forças contra o soberano ANC desde 1994.

Antes de passarmos para a próxima parte, gostaria apenas de trazer novamente a centralidade da terra para pensarmos o contexto sul-africano atual, devido aos anos de negação desta aos negros, e assim darmos sequência à seção que está por vir, que versa sobre os dias de hoje. Essa centralidade entra em choque com outras formas dominantes de se pensar a terra, que respingam nas faltas de comunicação entre as pessoas de diferentes cores no país.

O trabalho de Paula Pereira Monteiro, vastamente aqui citado, juntamente com os de Joyce Gotlib (2010), Antonádia Borges (2008, 2009) e Marcelo Rosa (2008, 2009, 2011), Deborah James (2007), Cheryl Walker (2003, 2005) e Ntsebeze e Hall (2007) nos ajudam nessa questão. Esta, por sua vez, relaciona-se à ancestralidade e às influências das leis segregacionistas, a uma forma de se estar na terra que põe em xeque a nossa própria noção de propriedade: implica, pois, relações ancestrais, relações familiares e, sobretudo, sentimento de reparação das injustiças que remetem ao período anterior (Rosa, 2009). A terra é, portanto, símbolo de muitas das opressões do passado, mas também significa hoje esperança e possibilidade enquanto um lugar de reparação às opressões sofridas (Monteiro, 2010; Gotlib, 2010; Rosa, 2011). A relação entre a ancestralidade e a terra, por sua vez, está vinculada aos rituais realizados que explicitam

a importância da terra para as pessoas negras. Terra é sinônimo de ancestralidade, vinculada ao cotidiano das pessoas por meio de persistentes rituais, como o são os funerais e outros. Além do mais, às incansáveis peregrinações de pessoas em busca de um lugar para viver são somadas também as peregrinações dos ancestrais (Azevedo, no prelo).

A propriedade, então, ainda aparece como símbolo da segregação devido à proibição legal de propriedade e à des-posseção (privação da *posse*) ao longo dos anos, mesmo daqueles que já eram proprietários. Surge assim na legislação pós-*apartheid* de reforma agrária a ideia de um '*instituto da posse [que] aparece como forma de se opor às disposições legais*' (Monteiro, 2010), relativizando o direito de propriedade que tão bem serviu ao *apartheid*. Essa *posse* de terra está mais relacionada às várias formas de se *pertencer* a ela e menos à *posse* de um pedaço de papel que, embora extremamente importante para lhes garantir a propriedade, já

foi por anos deslegitimado.

Foi através da linguagem legal, *'que acredita na universalidade, na unicidade, na racionalidade, ou seja, que só reconhece um modo de vida, baseado na razão e que se pretende universal'* (Monteiro, 2010:89), que a legislação do *apartheid* pautou as suas políticas de desapropriação e remoção. Atualmente, procura-se aos poucos ganhar linguagens outras dentro daquela forma de escrever a lei. O esforço atual através desse *instituto de posse* é trazer para o âmbito legal discussões que legitimam as pessoas de direito pela necessidade de reparação e pelo respeito às suas formas de viver, em que *possuir* a terra é também estar ao lado dos seus ancestrais ali enterrados – tendo eles, por sua vez, *'posse'* do chão (Couto, 2003)⁷⁶.

Para finalizar esta parte, quero tecer algumas palavras sobre um programa de televisão sul-africano que explicita as consequências das deslocções promovidas pelo governo segregacionista. Por conta da negação do direito à terra, dos trabalhos distantes e das constantes remoções, muitas pessoas foram separadas de seus familiares que se inseriam no percurso por um lugar *legal* para morar somados às formas de se achar sustento.

O título é *Khumbula'e'khaya*, em *isiZulu*.

Foi na casa da *mamaZodwa* que tive o primeiro contato com esse programa, enquanto ela me contava algumas coisas sobre a sua vida, entre elas a remoção em 1976. Contava ainda que não se dava muito bem com as poucas pessoas da sua família materna, nem com as duas irmãs ainda vivas. Preocupava-a, então, quem ficaria com as coisas que tinha dentro da sua casa quando ela morresse, já que seu único filho havia falecido. Nessa hora, como um *click*, falou que tinha uma solução para o seu problema: disse que escreveria para o *Khumbula'e'khaya* para achar a sua família por parte de pai, que nunca conhecera, pois, quando nasceu, ele saiu de Roosboom em direção à Durban para procurar emprego e nunca mais voltou.

MamaZodwa disse também gostar muito do programa. Este se passa às quartas-feiras no SABC 1 e possui uma hora de duração, incomum aos programas cotidianos que costumam

⁷⁶ *'Do que se sabe, porém: a terra não tem posse. Não há dono vivente. Os únicos fiéis proprietários são os mortos, esses que moram lá. Como o avô que estava prestes a tomar posse do chão'* (Couto, 2003: 168).

durar meia hora, incluindo as novelas. Além disso, começa depois da programação diária, às 21h, sendo o programa que vai até mais tarde assistido pelas pessoas que conheci nas zonas rurais e que possuíam energia elétrica em suas casas.

Foi, no entanto, na casa de Thobekile Radebe – ativista por muitos anos do *Landless People Movement* (Rosa, 2008, 2009, 2011; Borges 2008, 2009) –, que pude prestar mais atenção ao programa que passava na televisão. Patrocinado pelos correios, sua abertura e *slogan* são cartas escritas à mão voando, levadas ao vento. É um programa muito bonito. As cartas fazem referência às próprias palavras das pessoas que escrevem à produção contando suas histórias e pedindo ajuda para que possam encontrar parentes perdidos, não vistos há muito tempo ou o inverso, uma pessoa procurando achar a família com a qual perdeu o contato por anos. Algumas dessas cartas que voam, portanto, são transformadas em histórias de pessoas que se reencontram ou que não são achadas, filmadas e exibidas na televisão. Está aí a magia do papel, levando histórias que tocam para dentro da casa das pessoas através da televisão: a Thobekile falou que as quartas eram os dias em que ela ia dormir mais tarde, porque depois que o programa acabava ela não conseguia adormecer, pois as histórias eram muito fortes e mexiam demais com ela.

O nome do programa não foi traduzido acima propositadamente⁷⁷. Demorei um tempo para chegar a uma definição. Primeiro aprendi que *Khumbula* é *miss* e já sabia que *Khaya* era *casa*. Pedi, então, a essas duas amigas que me apresentaram ao programa para que pudessem me traduzir o título [a tradução era sempre meio complicada: quando pedia o significado de algumas palavras, diversas pessoas hesitavam antes de me responder, mesmo em relação aos nomes – comuns cotidianamente e óbvios em *isiZulu*, mas não em inglês⁷⁸].

Cada uma delas, no entanto, deu um toque particular à definição, embora não divergentes. A

⁷⁷ *'Khumbul'ekhaya (Remember Home) is a South African docu-reality television series produced by Urban Brew Studios that tracks the journeys of real South Africans who ask for help in their search to heal their relationships with lost or estranged family members. The Khumbul'ekhaya team helps real people put the pieces of their family lives back together again. Khumbul'ekhaya is also educational - each show consists of two stories which hope to get viewers reflecting on their own family relationships and being moved to implement positive change in their own home.'*

Texto retirado do site <http://www.tvsa.co.za/mastershowinfo.asp?mastershowid=1044> (acessado em janeiro de 2012), apenas para complementar o que foi dito.

⁷⁸ *'To translate from an African language is no easy task, as many of the words and expressions have both a literal and figurative meaning that are simultaneously present'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 74).

mamaZodwa falou que era algo como *you must remember home, when you miss it*, sendo que ela já havia me traduzido diversas coisas com *you must* no começo. Acho que isso tem a ver com a sua forma de ver o mundo e falar inglês, que aprendeu sozinha. A *Thobekile* me disse que era *remember your family at home*.

[A nota de referência ao programa, retirada de um site sul-africano acerca dos programas de televisão do país, traduz literalmente o título. Tanto a *Thobekile*, quanto a *mamaZodwa*, traduzem o que poderia se chamar de forma figurativa daquilo que lêem no título, embora os três significados tenham o mesmo sentido. Outro importante aspecto no texto da nota é o fato de descrever o programa como algo que ajuda a curar as relações com parentes perdidos ou afastados. A *gogoSonto* cura os problemas relacionados ao corpo, mas também aos ancestrais. Um diálogo do filme *Zulu love letter* também explicita essa dimensão de cura, quando uma mãe procura a jornalista protagonista do filme para que ela lhe ajude a achar os assassinos da sua filha para que possam descobrir onde ela foi enterrada e assim realizar um funeral apropriado (*proper funeral*). Segue a fala: *how can you people hope to heal this land when there is so many restless souls roaming the land, desperates must come home*.]

Casa tem um sentido muito peculiar, de *pertencimento*, como a relação de *posse* com a terra. Em inglês, as pessoas nos falavam sobre a *home*, casa onde estão seus ancestrais, diferente mesmo da casa onde podem morar, *house*, mas onde não estão enterradas as pessoas da sua família. Procurar a casa, portanto, no sentido de *home*, é de extrema importância num contexto em que as pessoas foram diversas vezes removidas, proibidas de se locomover e impossibilitadas de visitar os túmulos ou de ter seus ancestrais lhes acompanhando. Aina Azevedo trabalha com as diversas casas que compõem as vidas das pessoas, vivas e mortas, da família de Mangaliso Kubheka, em sua tese de doutorado, ainda em fase de escrita. Num diálogo com ele, algumas dessas questões são faladas:

*Dizia [Mangaliso] que o homem nunca tem sua casa, tudo aquilo que constrói pertence a seu pai. Já a mulher, ela sim pode dizer que tem uma casa. Diferenciou no inglês as palavras **place**, **house**, **home**. Sendo que **my place** poderia ser usado pela mulher para se referir à casa que é sua. Já o homem jamais poderia falar dessa maneira. Ele pode falar em **home** que, no*

*caso, não será a casa que ele construiu com as próprias mãos, mas a casa de seu pai. **House** foi usado para dizer que o homem está indo para sua casa, sendo que, neste caso, **house** não denominaria um lugar que lhe pertence, apenas o lugar de residência (Azevedo, no prelo).*

Para os autores do livro sobre o testemunho da Senhora Konile, a casa também aparece como uma questão que não é facilmente resolvida: *‘Home’ is, of course, not an ordinary concept in a country where so many homes have been demolished over many centuries’* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 185). Explicitam a questão de uma maneira muito poderosa através da citação do livro *The Cry of Winnie Mandela*, de Ndebele: *‘I dream that my children may build homes of the kind that eluded me; homes that can never be demolished by the state in order to make memories impossible’* (apud Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 185). A casa não é só a *home*, mas é também o lugar de construção de memórias. Kopano Ratele afirma, ainda, que muitas pessoas que moram nas *townships* vão em dezembro para a *home* nas zona rural: *‘where we live now, is not really home’* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 202).

Home é onde seus ancestrais estão. Como fomos aprendendo ao longo de nossas pesquisas (Borges, 2008, 2009; Rosa, 2009, 2011; Azevedo, 2009 e 2013; Gotlib, 2010; Mello, 2009; Vale, 2009; Monteiro, 2010), nem todos aqueles que morrem são ancestrais. Os ancestrais normalmente são os mais velhos, ou os que ocupavam importantes cargos na família, o que não significa dizer que aqueles que morrem ainda jovens não influenciam a vida dos que permanecem. Eles também exigem certas obrigações rituais após a sua morte: é preciso avisar aos ancestrais que tal pessoa se foi, para que ela não atrapalhe os seus que permaneceram vivos. Nem todos puderam – como o Mangaliso expõe a seguir – ter seus ancestrais acompanhando-os em anos de peregrinação ou até realizar certas obrigações a partir dos lugares onde estavam, embora isso fosse de extrema importância. Ainda com a ajuda do trabalho de campo de Azevedo e as experiências de Mangaliso com as suas trajetórias por diversas casas ao longo dos anos tanto do regime segregacionista como do período democrático, aprendemos que

*as inúmeras mudanças da família Kubheka não impediram Mangaliso de estar sempre junto a seus **amadlozi** (ancestrais).*

*Ele diz que em todas as suas mudanças fez **umsebenzi** (ritual para os ancestrais) para levá-los para a nova morada. Onde quer que você vá, deve avisar aos **amadlozi** onde é a sua nova casa (Azeved, no prelo).*

Essas remoções e necessidades de se mudar implicaram o trânsito entre corpos, ancestrais e obrigações rituais para com eles, amplamente influenciadas e por vezes impedidas pela legislação que ia a cada ano diminuindo a possibilidade de locomoção dos negros. Essas palavras são inspiradas na conversa que tive com Antonádia Borges em 2011 na África do Sul. Ao sairmos do Museu do *Apartheid*⁷⁹, conversávamos sobre as remoções e os caminhos das pessoas que acompanhávamos hoje em dia, cheias de obrigações com seus ancestrais, até que ela teve esse *insight*: *quantas pessoas não devem ter morrido tentando atravessar fazendas brancas, em áreas brancas, para falar com seus ancestrais e trazê-los para os novos locais de morada...*

Na estória da Mrs Konile, no testemunho original, ela deixa claro que queria que seu filho fosse enterrado na *home*, e não na cidade de Cape Town, que ela mal conhecia, mesmo que fosse em um funeral heróico com a participação de muitos camaradas (*comrades*). A polícia, no entanto, recusou seu pedido alegando que *o 'rapaz possuía bombas em seu corpo'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 91). Os autores chamam a atenção para o fato de que foi apenas diante dessa negativa – de enterrar o filho no local que ela passou a chamar de *casa* ao longo da vida – que *mamaKonile* usou as palavras *'I gave up: not after her son's death, but after she was forced to accept his burial place, not in Indwe as she wished'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 92).

Como já falado aqui, *'to be burried near your ancestors is seen as a way of safeguarding the channel of communication between the deceased and the ancestors, and in this way the deceased person will be protected by the ancestors'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 92). Diante da impossibilidade de visitar o túmulo do próprio filho, *'an unbridgeable rupture had*

⁷⁹ Construído com um dos objetivos de não 'esquecer' esse momento da história: *'The Apartheid Museum opened in 2001 and is acknowledged as the pre-eminent museum in the world dealing with 20th century South Africa, at the heart of which is the apartheid story. (...) The museum is a beacon of hope showing the world how South Africa is coming to terms with its oppressive past and working towards a future that all South Africans can call their own'* (retiradas no site oficial do museu, <http://www.apartheidmuseum.org/about-museum-0>, acessado em fevereiro de 2012).

taken place between her and the 'living dead' (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 92).

Por fim, com o dinheiro que ganhou como compensação nos Tribunais de Verdade e Conciliação, ela conseguiu trazer o filho para a sua terra, Indwe, e realizar *'the ceremony to bring him back'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 146). Diante das boas notícias, ela afirmou: *'I was also living an unhappy life, because he also wanted to come back'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 147). Além de trazê-lo de volta, ela decidiu enterrá-lo no cemitério da cidade, em sua parte branca: *'yes, I buried him among the Boers at that place where the Boers did not want him to come, because they were saying he had bombs after they had killed him'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 148-49). O túmulo do seu filho, ao lado dos bôeres, possui uma *impressive tombstone*.

Hylton White, ao longo de sua pesquisa, deparou-se com uma estória relacionada à falta do corpo de um ancestral na *home* de uma das famílias com a qual tinha relações. Quando fazia trabalho de campo na região de KwaZulu-Natal, foi chamado a presenciar um *umsebenzi*⁸⁰. O ritual era realizado pela família de seu interlocutor em campo, S'khumbuzo. Concluíram que a *function* (termo em inglês para *umsebenzi*) era necessária, após este último ter se envolvido em uma briga no bar da *township* próxima à sua casa. Nessa confusão, S'khumbuzo levou algumas facadas. Após procurar uma *sangoma*, a irmã do rapaz teve o diagnóstico de que as suas *'stabbing had come about as a sign issued by one of the family spirits: a grandfather's brother who more than thirty years before had gone to seek work on the mines in Johannesburg, to the north, and never been heard of again'* (White, 2001: 462). Segundo a pessoa que diagnosticava, este parente, que era seu tio avô, teria sido assassinado com facadas e enterrado em uma das *townships* de Johannesburgo, em uma *'unmarked grave'* (White, 2001: 462). Por conta desse não-lugar de enterro, naquele momento

he was trying to let the living know what had happened to him, because his wandering spirit was unable to return to the yard until a set of mortuary rites was performed on his behalf. They would not be able to find his actual gravesite, but two goats should be slaughtered: one to cleanse the family of the spiritual wound resulting from the violence of his death, lest it recur

⁸⁰ Palavra em *isiZulu* traduzida como trabalho, *'além de ser o nome genérico para quaisquer trabalhos para os ancestrais'* (Azevedo, no prelo).

again and again as it had now with S'khumbuzo; and a second to welcome him into the home after his brother's oldest surviving son had brought him back from his exile (White, 2001: 462).

Por fim, os discursos proferidos durante o *umsebenzi* pediam para que, agora que o parente mais velho havia retornado para *home*, *'he would help S'khumbuzo to find more lasting employment'* (White, 2001: 462). Diante dessas palavras, o autor conclui que *'this last point is especially important, for together with the causal diagnosis of his stabbing, it constructed the course of S'khumbuzo's life itself as an empirical manifestation of his grandfather's brother's relations with the family'* (White, 2001: 462). Após alguns meses da realização desse ritual, S'khumbuzo permaneceu sem conseguir um emprego, o que levou os seus familiares a concluir que alguma coisa havia faltado em relação ao ritual feito para o ancestral falecido na cidade. Outro *diviner* foi procurado e encontrou-se o erro cometido: deveriam ser três cabras, no lugar de duas, a serem abatidas e oferecidas ao tio avô. A primeira abriria o canal de comunicação e as duas outras lhes seriam oferecidas como comida. Outro *umsebenzi* tomou lugar.

Ter os ancestrais por perto, portanto, garante a cada pessoa que morre (tendo os devidos rituais a ela oferecidos, de forma a lhes permitir ocupar outra dimensão) ser cuidada por aqueles que já têm a *posse do chão*. O lugar de retorno para o enterro é, pois, fundamental para as pessoas. Impedir que elas mantivessem esse canal de comunicação e que pudessem, ao menos, ir no período do inverno para visitar as pedras por cima da terra onde ainda moravam aqueles que já haviam morrido ou mesmo a possibilidade de enterrar os corpos que foram perdidos e assassinados, foi uma violência incomensurável das práticas do governo do *apartheid*.

No caso da família de S'khumbuzo, *'paradoxically, the work of repatriation was being done now because it had never been done before'* (White, 2001: 463). Diante dessas restrições legais, muitas pendências foram deixadas para trás. Corpos foram despatriados. Na temporalidade da ancestralidade, no entanto, o que ficou, retorna ao presente em formas de desavenças pelas quais as pessoas estão passando, *'the issue in almost all such events is that some sort of misfortune draws attention to an omission that has hollowed out an earlier*

moment in time' (White, 2001: 464).

Dessa forma, *'the living have to return again and again to the past and to act as if they were agents of its present, 'completing' what is now seen to have been fractured all along by an absence'* (White, 2001: 464). São essas movimentações de volta ao passado, para dar conta do próprio presente, que veremos na próxima parte através dos grupos que são formados para, justamente, tornar possíveis esses rituais referentes às faltas do passado que, por sua vez, estão diretamente relacionadas com as leis de apartação do sistema do *apartheid*. É importante perceber a importância de tais acertos com o passado. Esses rituais têm de ser realizados mesmo quando *'some or even all of the people implicated within that original moment might be dead, and then the living have to take their places in time and to carry their absent bodies through the motions of an appropriate performance'* (White, 2001: 464).

Foi através das movimentações diárias dos grupos de mulheres que acompanhei, em busca de recursos para realizarem funerais e os *umsebenzi*, rituais para os ancestrais, que pude ver a força da presença daqueles que já se foram no dia-a-dia das pessoas. É diante desse passado de remoção e locomoção que se faz necessário um grupo como a *Soup Kitchen* de Nkhuto para cuidar de órfãos, os quais tiveram os parentes perdidos na história. A família Thwala, igualmente, adotou diversas crianças. É também nesse contexto que as mulheres da *Orphanage Church* se consideram órfãs da vida, perpetrada por um governo que as deslocou diversas vezes. E, ainda, a partir desse passado recente, muitas pessoas procuram a *gogoSonto* atrás de resoluções para os seus problemas atuais, que estão relacionados aos parentes que já se foram – certa vez, um rapaz lhe procurou por ter tido a sua casa destruída pelas tempestades e ela viu, através de suas qualidades divinatórias (fosse usando conchas, fosse recebendo algum espírito), que ele também possuía um parente em Johannesburgo que precisava voltar para *home*. Nas casas redondas que povoam cada um desses lotes é possível ver a presença ancestral: nos chifres acima da porta de entrada, nos ossos e ervas pendurados em suas paredes e tetos etc.

As pessoas que apresentei no início deste texto, apresentadas no começo desta parte, incorporam toda a discussão de *apartheid*, *pós-apartheid*, ancestrais e terras. Elas me mostram que, no dia-a-dia, ainda sofrem as consequências de terem sido retiradas da vida que queriam ter. A violência que fez essa deslocação por vezes ainda se faz presente nos dias

de hoje: elas estão ainda lutando para ter a vida que querem ter, apesar de tudo. Essa é a costura (da vida) em um texto que se pretende ser feito de pessoas, agregando a sutileza que elas são capazes de nos trazer.

Encontros, estórias e escritas

Essas mulheres são uma só corrente...

GogoSonto⁸¹

A segunda parte deste texto (composta também por diferentes sub-partes) discutirá mais a fundo as questões relacionadas aos ancestrais através do cotidiano da *mamaZodwa* e de seu local de *pertencimento*, Roosboom. Esta sessão, portanto, se dedicará à trajetória dela, à minha trajetória com ela e ao quanto ela me ensinou sobre a sua forma de ver o mundo. Esta será precedida, entretanto, por uma introdução às formas de escritas relacionadas com a minha própria forma de ver e fazer pesquisa já explicitadas aqui, de algum jeito, essenciais para se pensar a reflexão a seguir.

Será pela descrição dos dias em que passamos juntas e dos nossos diálogos que buscaremos dar conta dessa movimentação de pessoas ao longo dos anos segregados e contemporâneos. As estórias da *mamaZodwa*, fundamento do que eu escrevo e base do meu argumento, aparecem só no final para fechar o texto com o que foi ensinado e construído até este momento. A proposta é acompanhar o próprio processo da escrita para chegarmos aonde escolhi chegar. Para tanto, decidi também posicionar aqui a minha forma de olhar para o escrever e para a antropologia, fundamentais para se entender a forma do texto. A maneira de escrever é acompanhada pelo jeito como as estórias são contadas, *parecendo diário de campo*, por acreditar que a descrição, demonstrando o aprendizado com as *peças de carne e osso* (Marcelo Rosa), nos diz muito das suas próprias explicações e formas de ver seu mundo, suas vidas. Na fluidez da palavra, procuro achar o conhecimento. Foi assim que ele me chegou, através da convivência.

Esta segunda parte será também dividida em três capítulos. No primeiro deles, como dito

⁸¹ Na minha primeira estadia em sua casa, acompanhei *gogoSonto* e as mulheres de sua igreja ao funeral de uma jovem que morrerá aos 19 anos, Sonto Zuane. Este evento ocorreu em mais de um dia. Na quinta-feira, os jovens da igreja se dirigiram à casa dos Zuane para rezar à família e à menina. Na sexta, foi a vez das mulheres, para enfim, no sábado, ocorrer o enterro precedido da cerimônia com todos os grupos da igreja, familiares e conhecidos. Fui ao funeral das mulheres e ao enterro. Quando voltávamos da reza coletiva de mulheres de diversas igrejas, na sexta-feira, a Sonto falou a frase da epígrafe. *As mulheres que estavam ali formavam uma só corrente, apesar de frequentarem diferentes igrejas, ao estarem juntas rezando para que a ferida da morte da menina fosse curada.*

acima, discutiremos sobre o trabalho antropológico de *escrever sobre* pessoas. No segundo, caminharemos lado a lado com Zodwa Mbongwa e as suas teorias sobre ela e sobre a sua vida. Por fim, encerramos com o capítulo que fará um breve apanhado da remoção de Roosboom, colocada na primeira parte, para entendermos um pouco do lugar dela (da *mamaZodwa*) e também dos trânsitos das pessoas e dos ancestrais nas remoções, através das vozes de pessoas que lutam para que as sedes de suas igrejas sejam reconstruídas pelo atual governo democrático, após terem sido demolidas pelo governo predecessor.

Capítulo Um

Uma breve reflexão sobre escrita

A ideia de introduzir as estórias da *mamaZodwa* com a reflexão acerca do texto antropológico deve-se a um pressuposto: o que se pensa se reflete e refrata na forma do que se escreve. Este capítulo vem, portanto, de uma vontade de falar sobre a forma como a escrita também produz conhecimento na sua própria estrutura. Parte-se aqui do princípio de que as palavras transitam mais pelos seus caminhos interseccionados do que por fronteiras definidas na produção escrita daquilo que foi a experiência de campo. Essa é transpassada por todas as esferas da vida que acompanham e acompanharam esse movimento de gerar conhecimento, quer seja na produção intelectual da antropologia, quer seja nos diversos sentimentos despertados ao longo de todas as fases do processo de trabalho.

Foi ainda no meu trabalho de graduação que comecei essa reflexão sobre a escrita que guia e guiou o meu fazer acadêmico ao longo dos anos, acompanhando as mudanças na minha própria trajetória, nos campos e pessoas que cruzaram o meu caminho. À época, pensava a escrita perpassada por papéis refletindo sobre esse nosso ofício *de falar sobre*, através do trabalho que realizávamos com os documentos a serem digitalizados quando estive na África do Sul pela primeira vez em grupo. A relação com esses processos foi intensa durante o período de campo. No trabalho cuidadoso com as as digitalizações, éramos obrigados a decidir, entre vários papéis, quais seriam os mais interessantes para se trazer ao Brasil, processo que suscitava discussões entre nós. Certa vez comentei com a Joyce e com a Paula acerca do cansaço em relação aos documentos. Mexer com papéis, embora muito importante, às vezes me passava a sensação de vazio. Como se ali, naquele movimento, algo ficasse de fora. Joyce, então, argumentou que não, não era vazio, pois aqueles documentos eram pessoas transformadas em papel. Fiquei na dúvida: *será mesmo que o papel é assim mágico, ao ponto de dentro dele caberem pessoas?*

Da minha perspectiva, trabalho de campo tem a ver com estar com pessoas, com o aprendizado a partir da convivência com elas. Esse aprendizado vem das mais variadas formas, pelo jeito como nos comunicamos, pelo toque ou não toque dos corpos, pelas expressões, pelas posturas, pelos tons de voz. E também, desacredito que somos capazes de transcrever pessoas para o papel. Elas são muito mais que isso. O que fazemos é trabalhar

com palavras e com a junção delas, para tentar dar conta, minimamente, do que são as nossas pesquisas, o conhecimento que queremos gerar e as pessoas com as quais trabalhamos. Isso vem de uma forma de encarar o próprio conhecer como um movimento não apenas da nossa cabeça. Pensando com uma amiga, Valéria de Paula Martins, acho que conhecer é *sentir* algo. *Acho que compreender algo é quase uma emoção, sentida, mesmo, às vezes com arrepio. Talvez conhecer seja viver*⁸². E as ideias, coisas vivas. O que pretendo escrever, mesmo como uma dissertação, tem também como vontade tocar as pessoas. Fazer o leitor sentir, como eu senti ao aprender. Despertar sentimentos diversos, já que não sentimos as mesmas coisas, e cada um percebe ao seu jeito. A pessoa que lê também faz parte do processo de apre-e-nder um texto⁸³.

Os receptores, portanto, são parte do texto, já que eles não são passivos. Com o exercício de leitura, ativamos uma relação. Ao lermos, vermos e sentirmos o texto com as nossas próprias cargas de vida e trajetória, nos colocamos a nós mesmos naquilo que lemos. O texto é, de alguma forma, pessoas dentro de pessoas: quem escreve, sobre quem se escreve, quem lê. A agência está então na ação, que não reflete um sistema de regras, mas que transforma essas regras constantemente. Constante transformação das pessoas e das coisas. Falo em transformação criativa, ler e escutar podem aparecer como formas de burlar as nossas certezas diante de formas de se viver tão distintas.

Mesmo que ainda trabalhemos com palavras, papéis e conhecimentos, todos eles juntos vão além das próprias palavras. E é assim, partindo do que as palavras nos evocam, que a proposta aqui é escrever *com* pessoas, construindo um questionamento do que somos a partir do que nos falam. É importante prestar atenção para o fato de o conhecimento chegar até nós de várias formas, em vários momentos da vida, assim mesmo como um caleidoscópio que nos oferece imagens e cores belas que são refratadas por luzes, espelhos, caquinhos, miçangas e vidros. Admito, assim, a natureza caleidoscópica do conhecimento e acredito que

⁸² Depois de uma conversa sobre escrita, Valéria, grande amiga minha que também trilha caminhos acadêmicos, me passou um texto em que pensou sobre conhecer e sentir.

⁸³ Pensando com o escritor angolano Ondjaki, *'também: aprendizagem é a palavra que, ela sim, ramifica e desramifica uma pessoa; ela enlaça, abraça; mastiga um alguém cuspidando-o a si mesmo, tudo para novas géneses pessoais. estas palavras são, elas sim, para pessoas que se autorizam constantes aprendicismos. modos. maneiras. viveres. até sangues: aprender não é repressoar-se?'* (epígrafe do seu livro *Há prendisajens com o xão*, 2008)

ela permeia nossos textos, ao escorrer e transbordar⁸⁴ palavras numa constante transformação. Essas palavras, transbordadas ou escorridas, não conseguem dar conta do que foi a experiência,

the well-known 'gap' between the actual world and language is of such a nature that it is not possible to capture faithfully the totality of something in language. In the same way, it would be, if not impossible, then extremely difficult to capture the full extent of a memory, with its aural, olfactory and tactile ingredients, with language (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 189).

A forma de escrever tem, então, relação com uma escolha teórica. Aqui, me inspiro também no que Borges definiu como *'etnografia popular'*: *'este termo diz respeito, basicamente, a uma atuação etnográfica que busca fazer pesquisa junto/com as pessoas que nos recebem em campo, as quais compartilham conosco seu cotidiano de investigação constante'* (2009: 24). No texto cujo trecho foi extraído, e a partir da experiência de pesquisa nas *townships* sul-africanas e em uma *cidade-satélite*, dita periférica, do Distrito Federal no Brasil, a autora sugere uma mudança na postura teórica que incide nas nossas formas de investigação (Borges, 2009). Aqui, aponto para essa incidência também na forma como este trabalho vai ser transformado em texto escrito.

Com os anos de pesquisa na África do Sul, Borges afirma ter aprendido que a pesquisa etnográfica é uma pesquisa em equipe e que os nossos *anfitriões*, como ela os chama, são também pesquisadores. Seu argumento segue a partir do pressuposto de que não são apenas os cientistas sociais que estão interessados em explicar e entender as realidades. Quando mais de uma vez escutou que *'os seus problemas também nos interessam'*, percebeu que as pessoas também colocam questões às nossas perguntas, preocupadas com as suas teorias de entendimento e conhecimento do mundo em que vivem, interessadas, pois, no que fazemos, menos do que atuando como meros prestadores de informações para o nosso

⁸⁴ Faço aqui referência a duas músicas de mulheres. A primeira é a epígrafe do texto, quando Ellen nos diz que tem *mais palavras da boca escorrendo*. A outra, é da cantora Tulipa Ruiz em canção intitulada **Cada Voz: Tire sua fala da garganta/ e deixa ela passar por sua goela/ E transbordar da boca/ Deixa solto no ar/ Toda essa voz que tá aí dentro deixa ela falar/ Você pode dar um berro quem sabe não pinta um eco pra te acompanhar/ Cada voz tem um tom/ Cada vez tem um som/ A orquestra já tocou/ E o maestro até se despediu/ Todos querem ver você cantar.**

conhecimento.

O que aprendi na África do Sul, com essa experiência, foi uma outra coisa. Lá, as perguntas e o olhar não chegavam apenas de fora – e, não chegavam, porque a própria vida local impedia o método etnográfico próprio do antropólogo-aventureiro que ancora em uma ilha e passa a realizar a sua pesquisa particular, em meio aos nativos, cuja vida ordinária será apreciada como alteridade (Borges, 2009: 36).

*MamaZodwa sempre me mostrava que ‘a agência política de meus anfitriões não deixava margem para uma pesquisa que não se ocupasse de colocar em diálogo os problemas teóricos que pautavam a ordem do dia de ambos os lados envolvidos naquela relação’ (Borges, 2009: 35). Ela estava sempre pronta a dizer o que eu deveria escrever na minha pesquisa, como as pessoas de Roosboom não possuem uma clínica e que a móvel fica debaixo de uma árvore: *faça frio, faça chuva, faça calor ou faça sol*, as pessoas estarão lá em filas. Ou que eu deveria fazer perguntas pois *as pessoas ali estão trabalhando e não dormindo*. Ou mesmo quando em alguma reunião eu não falava nada e ela me acertava: *vai ficar aí só escutando?* Ou ainda quando fomos visitar um grupo de mulheres na casa de uma família bem-sucedida da região – cuja casa possui uma estrutura feita de *bricks* e não de barro misturada com esterco de vaca, como as descritas antes, com carros, mobílias e grandes televisões de plasma etc. – e depois ela foi me levar para conhecer as pessoas que estão sofrendo muito por lá: *para você ver que existem pessoas bem e pessoas sofrendo aqui nessa região*. E quando, por fim, me mandava anotar as coisas que dizia, pois, diferentemente dela que não precisava anotar nada pois guardava tudo em sua cabeça, eu precisava escrever tudo: *I want you to write all it down*.*

Outro aspecto da escrita que acha aqui espaço para a discussão é o tempo no qual escrevo. Na verdade, a confusão temporal/ verbal – possivelmente entendidas com erros de concordância – que tenho ao escrever este texto. Isso tem a ver com o fato de que quando me refiro ao que aconteceu em campo, coloco no passado. No entanto, a vida dessas pessoas não começou nem acabou com a minha presença e ausência. Não posso descrever as atividades que desenvolvem no passado ou a quantidade de filhos, netos ou até mesmo a

descrição dos locais aonde moram nessa temporalidade verbal. A ideia é pensar o tempo como agente de construção do nosso conhecimento, mas um tempo passível de se pensar de várias formas, com vários termos. De forma que seja uma tentativa de seguir a ordem como as pessoas nos contam as suas estórias, mas tentando também não estacioná-las no período do trabalho de campo.

Assim, pensar a escrita tem a ver também com as mudanças faladas na introdução. As minhas perguntas iniciais foram sendo mudadas pela forma como essas diferentes mulheres iam aparecendo no meu caminho e moldando o que eu tinha de escrever, sendo diretamente como a *mamaZodwa*, ou indiretamente, pelas escolhas do que queriam me mostrar ou falar. O objetivo é tentar dialogar e entender o que cada uma das estórias que eu vou contando desperta, pois é através delas que pretendo pensar a dissertação. Seguindo, assim, um movimento de pensar o que e como escrevo as teorias daquelas pessoas que encontrei. Um entre-cruzamento de saberes. Tecer reflexões com as mulheres, a partir de um passado comum, mas que desenha pessoas diferentes entre si. Tentando trazer para este outro lado do oceano o que elas queriam que eu contasse...

Essas escolhas, como todas as outras, trazem dificuldades. As dificuldades aqui encontradas são muito parecidas com as que os autores do *There was this goat* enfrentaram ao escrever sobre a Senhora Konile após a visita que fizeram a ela. Seus problemas, ao transpor para o papel o que haviam encontrado, eram marcados, por sua vez, por todas as experiências que os compõem e que evocam conhecimentos acerca das suas próprias vidas, '*Kopano remarked that Mrs Konile on one level reminded him of all the older women he knew who struggled to raise children*' (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 172). Diante dessa lembrança, ele afirma que não pode fazer *sentido* da vida da *mamaKonile* porque ela não faz *sentido*:

because it doesn't make sense, precisely because there is such a lot of sedimentation in black life in this country. I have to refuse to understand what has happened to her. It is through hanging on to this non-understanding that I will keep being engaged with her and keep believing that what had happened to her is not, and should never ever be, in the realm of human understanding (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 172).

Em seguida afirmam que ela acabou por ‘*pulled us out of where we were into crossing boundaries into respect and care*’ (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 173). Quando li esse livro, me senti contemplada. Quando li esse trecho, compartilhei: elas (as pessoas que me acolheram) me fizeram sair do lugar em que estava para cruzar fronteiras em direção a uma relação travada com respeito e um carinho construídos.

Dentro, portanto, da perspectiva de uma relação criada para além do se fazer antropologia, persiste uma pergunta relacionada ao começo desta discussão e que nos acompanhará nesta segunda parte do texto, quando nos adentramos de fato no cotidiano: como é isso de achar palavras para entender as vidas das pessoas e depois explicá-las?

Através do caminho que percorremos até agora, essa discussão acha lugar no meio da própria escrita pois se pauta no que já foi dito e evoca o que está por vir: não é uma explicação delas que buscamos. Pensar que escrever é sentir faz com que possamos buscar uma forma de conhecimento que não passa somente pela chave do entendimento, mas sim pelo contar das histórias e pelo movimento de senti-las, dialogando com quem nos acolhe e com quem lê. Isso também é conhecimento e, por que não (?), antropológico. Produção de ciência através da ciência das próprias pessoas⁸⁵, por meio das histórias que nos são contadas e da sua des-crição no papel.

Mulher negra e o feminismo

We have lost our soul. In the Land Act of 1913 we lost our greatest possession, the land.

Lauretta Ngcobo⁸⁶

⁸⁵ *Sabes que pode fazer um belo trabalho de tradução, porque é isso o que fazemos: traduzimos, porque isso que os “cientistas sociais” tanto buscam, a “verdade”, a “realidade”... bem, isso elas carregam grudado nos seus corpos, nas suas expressões, nos seus sentidos. Mas a gente tem esse compromisso de revelar ao mundo, ao menos, a sua existência traduzindo as suas falas, as suas vidas, o seu cotidiano, aquilo que elas querem que seja revelado ao mundo.* Palavras de uma grande amiga, Vilênia, em comunicação pessoal.

⁸⁶ Esta epígrafe é um trecho do romance de Lauretta Ngcobo que acompanha a vida de uma jovem na zona rural. O livro centra-se na sua jornada para ter um filho apesar das dificuldades que vem enfrentando em relação a isso, que é endossada pela distância do marido que trabalha na cidade. Diante da persistência em não gerar a criança nas visitas escassas dele à sua *home*, a protagonista decide ir à cidade de Durban para passar uns dias com seu marido. Nesse movimento, ela é obrigada a fazer um passe para ter autorização a adentrar no perímetro urbano. Quando volta à vila, é hostilizada pelas mulheres que começam uma movimentação contra essa obrigação de serem autorizadas pelos homens e autoridades para se movimentar. Entre outras coisas, o livro nos mostra a mobilização das mulheres de 1956 contra a lei dos passes.

Antes de passarmos mais diretamente para as estórias da *mamaZodwa*, continuaremos na reflexão acerca do escrever a partir do lugar da mulher negra no feminismo. Esse lugar nos é pontuado pelos debates levantados por autoras sul-africanas que compõem a coletânea *Women in South Africa History: Basus'iimbokodo, bawel'imilambo/ They remove boulders and cross rivers*⁸⁷. Nesta parte em que falo de encontros, escolho colocar também o meu encontro com o livro em questão e o diálogo que as autoras me proporcionaram com as próprias teorias de vida que as mulheres me apresentaram ao longo do período em que me acolheram em suas casas. A abordagem em relação à escrita se aproxima da colocada acima, seguindo numa espécie de introdução a este capítulo. O espaço é frutífero a partir do momento em que o livro é composto por textos de escritoras negras daquele país. É importante, portanto, nesta sessão aprendermos com acadêmicas negras sobre a sua forma de pensar o lugar das mulheres na história sul-africana e as suas várias formas de manifestação contra o regime ao longo dos anos de segregação.

Women in South Africa History tem como objetivo pensar o local das mulheres na história sul-africana, como dito acima, através de uma perspectiva diversificada já exposta na introdução pela editora, Nomboniso Gasa: *é um estudo que se requer diferenciado*, lembra a autora. Esse pressuposto é fundamentado por meio de uma comparação entre as análises ali presentes com a fotografia, seguindo o argumento de que quem fotografa também aparece no que se é fotografado. Por mais que o fotógrafo não esteja na fotografia em si, a autora afirma que o poder de quem está por detrás da câmera apertando o botão é *palpável*, portanto presente na imagem. Assim é com o texto que se escreve e sobre quem se escreve. As palavras escritas são igualmente sobre quem está escrevendo, ou, ainda, o poder de quem escreve está no texto através da forma que se escolhe para narrar e a partir do que se opta em falar.

As escritoras da coletânea nos convidam a uma jornada *com* elas por diferentes períodos e fases da história sul-africana. Mais ainda, encorajam as leitoras a se engajar com o texto de uma maneira ativa, participando dos debates e diálogos. *'Imagine uma exposição fotográfica sobre a história da mulher na África do Sul de um período que cobre mais de 400 anos: o que você esperaria?'* (Gasa, 2007), a mistura entre autora e leitora está explicitada não somente

⁸⁷ Publicada em 2007, pela editora do órgão sul-africano de fomento à pesquisa, Human Sciences Research Council (HSRC), na Cidade do Cabo e editada por Nomboniso Gasa.

nas vozes das contribuidoras e das questões tocadas, como também na *maneira como* elas são tocadas.

O feminismo é ponto de partida do livro, mas não uma tentativa de uniformizar as perspectivas, já que a coletânea apresenta diferentes estilos de escrita e abordagem. O objetivo não é inserir a mulher na história, mas sim escrever sobre o local delas, suas presenças e experiências em diferentes períodos. Se configura, pois, em uma contribuição para o contínuo esforço em entender o lugar e local das mulheres na história sul-africana.

Gasa possui ainda mais dois artigos no livro que se somam à introdução, em que ela continua a reflexão acerca dos problemas de quem escreve a história e coloca o feminismo em discussão a partir do seu ponto de vista. Ao criticar o fácil movimento de *outrir* (*othering*) – transformar sujeitos de pesquisa em exóticos – de algumas feministas⁸⁸ sobre a luta nacional das mulheres sul-africanas, Gasa aponta para a dificuldade em lidar com as análises e as conclusões a que elas chegam. Numa necessidade de afirmar a identidade de gênero contra os ideais do patriarcado, esses trabalhos acabam por subjugar as lutas nacionais das mulheres africanas junto aos homens contra uma opressão comum de raça, apagando as mais significativas experiências e agências políticas das mulheres negras.

Seus artigos refletem sobre as formas políticas de mobilização das sul-africanas durante o século 20. Seu principal foco é uma das mais conhecidas lutas das mulheres do seu país, já aqui comentada, em que milhares delas marcharam contra os passes – impostos pelo governo do *apartheid* que, como vimos, passaram a ser obrigatórios para regular o ir e vir de negros no país em 1956 – em direção ao prédio do governo, *Union Buildings*, em Pretória. O objetivo da marcha era entregar uma carta ao Primeiro Ministro demonstrando a sua posição contrária a essa lei que impunha aos negros a necessidade de autorização para transitar pelos espaços urbanos, compreendidos como espaço exclusivamente branco, onde aos negros era 'permitido' adentrar apenas por motivos de trabalho.

⁸⁸ Exemplos de autoras desSa corrente da historiografia feminista a que Gasa se refere e critica em seus três textos são: **Hassim S, Metelerkamp J & Todes A** (1987) 'A bit on the side? Gender struggles in the politics of transformation' in *South Africa Transformation*, 5: 3–22; **Walker C** (1991) *Women and resistance in South Africa*. Cape Town: David Philip (First published 1982, London: Onyx Press); **Wells J** (1993) 'We now demand! The history of women's resistance to pass laws' in *South Africa*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.

De diversas maneiras, a autora fala da incompletude (e note-se que não está relacionada a uma maneira errada de ver as coisas, mas incompleta) das correntes de historiografia feministas que alegam que a luta dessas mulheres não teve resultados ou estavam subjogadas pelas lutas nacionalistas, ao lado dos homens e enquanto negras. Dessa maneira, essas autoras afirmam que a falta de atenção à luta feminista em detrimento da luta nacional enfraquecia a luta contra o patriarcado. Tais perspectivas chegavam até a afirmar que essas mulheres, muitas vezes identificadas como mães e postas em lutas enquanto mães (*motherism*⁸⁹), eram conservadoras.

[No dia nove de agosto de 1956 milhares de mulheres, de distintos grupos raciais, marcharam contra a política de passes do regime do *apartheid*. Hoje, o dia é consagrado como o dia nacional das mulheres. Estive presente em agosto de 2011 no país: 09.08.2011, o palco estava erguido. Cartazes enormes com uma foto de 1956 moldavam o palco e vinham acompanhados por palavras do governo local da província de Gauteng, '*trabalhando por suas mulheres*'. A hora em que chegamos, uma mulher entoava cantos e palavras. Diversas delas, misturadas aos homens – que eram muitos – assistiam. Várias traziam consigo a bandeira do ANC. Outras estavam vestidas com camisas ou enroladas em tecidos carregando as cores verde e amarela do partido. Havia muitas crianças correndo pelo gramado ou até mesmo vestidas no traje tradicional zulu, com saias pretas plissadas bordadas com miçangas coloridas. As mulheres estavam vestidas das mais diversas maneiras, saias, calças jeans etc.

Fui a Pretória à procura dos eventos do dia 09 de agosto na reta final do trabalho de campo – em três dias estaria de volta às terras brasileiras. A Aina, que estava na Cidade do Cabo, me acompanhou no encontro com as mulheres juntamente com outras duas amigas brasileiras que estariam na cidade: a Sara, vindo de Moçambique, e a Denise, indo para Maputo. Desde que havia mudado a minha passagem de volta para estar lá naquele dia, procurava informações acerca de eventos para onde quer que fosse. Pensava já em ir a Pretoria por ter

⁸⁹ Cunhado por Catherine Acholonu em seu livro *Motherism: The Afrocentric Alternative to Feminism*, publicado em 1995, o conceito *motherism* se apresenta como alternativa ao feminismo ocidental. Segundo Chidi Maduka: '*It is still necessary to examine Catherine Acholonu's "motherism" which is ambitiously conceived to serve as the alternative term to "Feminism", as the sub-title of the book suggests. The book is basically rooted in social anthropology and aims at bringing out a concept that will derive its force from the core values informing the African way of life. (...) All in all, Acholonu perceives a motherist as a model of human love, peace and fruitful interaction with the environment. And a motherist author is an embodiment of values necessary for co-existence between men and women*' (2009:18-20).

sido lá a marcha de 1956 que cunhara a data como o dia nacional da mulher, no entanto, foi difícil conseguir saber se realmente teria alguma coisa. Só descobrimos mesmo quando chegamos à cidade e fomos direto ao *Union Buildings*, no dia anterior. Os guardas confirmaram o acontecimento e nos deram o horário. Na manhã do dia nove, adentramos o cercado em volta de um palco na parte de baixo do famoso prédio. Eram poucas as brancas. Quando chegamos, aumentamos o número: o nosso grupo era formado por uma negra e três brancas. Sentamos no chão e escutamos. No palco, uma mulher abençoava e agradecia a força de *nossas ancestrais*, homenageando-as e convocando as mulheres de hoje: *do not allow your body to be disturbed*.

Havia barracas de comida espalhadas. Havia também, em uma tenda, pessoas vendendo artesanatos diversos, muitos deles com miçangas coloridas. Fizemos a nossa parte de compras de alguns desses artefatos. O evento, embora pouco divulgado, tinha estrutura para comportar muitas pessoas por todo um dia. E havia muitas delas por lá.



Foto 11: note-se que o fronte no cartaz é composto, da esquerda para a direita, por uma mulher indiana, uma negra, uma branca e uma coloured.]

Outra crítica comum dessa corrente feminista ao movimento de mulheres africanas, para este caso, sul-africanas, é em relação à tardia entrada formal das mulheres nos movimentos

contra o *apartheid*, mais especificamente no ANC. Em resposta à crítica, as autoras do livro argumentam que essa 'ausência formal' não significava necessariamente uma 'ausência real', assim como ser membra formal de qualquer movimento pode não significar participação real e efetiva. Ao propor uma análise transgressiva das formas múltiplas com que as mulheres exerceram sua agência e suas escolhas, as autoras colocam a importância de se observar detalhes cotidianos para entender, lembrando sempre do contexto em questão, formas diversas de lutas. Nos mostram, portanto, que a (não) presença é muito mais complexa e não pode ser classificada como um *silêncio* diante das opressões.

Seus capítulos tiveram como intenção apontar uma consciência política crescente através da ligação entre lutas pessoais contra a marginalização e debates políticos mais amplos e excludentes. Também buscaram mostrar que as mulheres africanas, ao contrário das afirmações dominantes dentro da historiografia feminista, não eram nem *silenciadas*, nem encobertas pelo estado ou pelos homens, companheiros dos movimentos nacionalistas (Gasa, 2007: 150). Sua luta contra as leis de passe, por exemplo – sendo essa uma forma tangível de infração aos seus direitos – foi, de fato, uma luta para estarem no domínio público, ao mesmo tempo em que era uma luta pela movimentação livre (Gasa, 2007).

Seguindo a argumentação contra a separação de opressões em detrimento de outras encaradas de um ponto de vista, comumente, branco e ocidental, Gasa ainda nos pergunta: *por que temos que dividir o corpo? Estas mulheres se engajaram nestas lutas por serem feministas ou ativistas negras? Como ser livre enquanto mulher, mas sofrer opressão por ser negra?* Diante de tais perguntas, nos deparamos com um vazio de respostas ou respostas pouco satisfatórias. Do ponto de vista de escritoras e acadêmicas negras, as questões não fazem sentido. A falta de sentido dessas assertivas vem da incoerência de se colocar em jogo uma luta em detrimento da outra, explicitada no título do livro da norte-americana negra Bell Hooks (1981): *Ain't I a woman?* Essas perguntas, então, nos fazem pensar (e a autora deixa isso claro) que a questão não é se existe opressão (e por consequência luta contra o patriarcado) feminina ou não, para essas mulheres, mas sim como entendemos seu envolvimento através de uma prática política libertadora e pelo seu processo específico no contexto sul-africano, de como essas mulheres desafiaram ambos o governo e os líderes masculinos do ANC. A parte incoerente, aqui, talvez sejam as perguntas. É necessário se permitir a percepção de que, para mulheres negras, o ser mulher não é maior que o ser

negra, e que as opressões, em seus corpos, caminham de mãos dadas.

Ainda nessa linha, a editora afirma que não existe nenhuma razão pela qual um aspecto de sua identidade deva ser priorizado em detrimento de outro: essa não é uma questão para as mulheres negras. Afinal de contas, uma africana feminista e lésbica se identifica menos como lésbica só porque o aspecto africano de sua identidade vem à tona em um momento particular? É claro que um aspecto da identidade pode ser enfatizado em um ponto singular no tempo, de acordo com o contexto em que a pessoa está inserida, mas isso não faz dele a identidade exclusiva daquela pessoa que se sobrepõe aos outros aspectos de sua personalidade, igualmente oprimidos.

O artigo final do livro, de Yvette Abrahams, aparece como uma síntese da argumentação proposta pela coletânea, considerado pela própria autora como um exemplo metodológico: *‘esse capítulo é um exercício em metodologia womanista⁹⁰’,* porque o *womanismo* considera como de igual importância as identidades de raça e de gênero. Seu texto pretende realizar interconexões entre identidade, história e historiografia, ao deixar claro que a *‘história é uma questão de identidade’* (Abrahams, 2008: 423), já que os historiadores [de até então] têm identidades que parecem interagir de uma forma *‘estranha’* com seus estudos (Abrahams, 2008: 423).

Ela foi chamada a fazer a biografia e o estudo contemporâneo da vida de Sarah Baartman, conhecida como Vênus de Hotentote. A empreitada, no entanto, acabou se desenrolando como uma difícil tarefa. Falar sobre esse ícone da sexualidade africana tornou-se um processo de aprender sobre si mesma e sentir constrangimentos que a atingiam pessoalmente, já que ela própria é descendente de Hotentote. Atingiram-na diretamente (também) porque ela *‘permaneceria uma mulher não-branca dentro da academia, não importasse a quantidade de diplomas que colocasse em seu nome’*.

Abrahams nos conta que – a partir do convite feito – começou a pensar como escreveria sobre Baartman diante da dificuldade que encontrava ao realizar sua pesquisa inicial acerca do que já tinha sido escrito sobre o assunto. Essa dificuldade não advinha da falta de

⁹⁰ *Womanism* foi cunhado por algumas escritoras africanas como um feminismo que se aproximava mais de suas realidades cotidianas, dando conta das diversas opressões interseccionadas que as mulheres negras experienciam, ver Chikwenye Ogunyemi, 1985.

material, que era muito, mas sim de seu conteúdo e como ela poderia seguir dali, diante das suas discordâncias, para iniciar uma reflexão *diferenciada*. Achou o caminho da sua argumentação ao perceber que a forma dos textos até então produzidos tinham a ‘cara’ de quem os tinha produzido, qual seja, a de homens brancos⁹¹. Estava aí a razão da sua falta de identificação com o conteúdo e o seu problema inicial. Aquelas palavras iam violentando-na em sua forma (forma aqui que tem a ver com a escrita identificada em relação à pessoa que escreve, lidando de forma *estranha* com seus estudos) ao se surpreender cada vez mais com o fato de que eles sequer questionavam o mito em relação às partes sexuais ‘anormais’ de sua ancestral, tomando como verdade uma prática que se estenderia a toda uma sociedade, a Hotentote. Essa *violação* acabou por mover o seu argumento.

A autora afirma que os abusos feitos naquela viagem de exposição⁹² de uma ‘criatura’ com formas corporais estranhas, a quem ela acabou chamando de tia Sarah ao longo de sua pesquisa, hoje são *violações* à sua própria mente. A história contada naqueles textos é a história de *quem* escreve e portanto a história desse *povo* que escreve. Diante desse quadro, sentencia que a *sua* história, a história de *seu* povo e a história de *sua* luta – que não tem o objetivo de tomar terras e fazer escravos (Abrahams, 2008) – são a busca para determinar sua identidade através do poder racializado e genderizado. Foi só a partir dessa percepção e afirmação que ela conseguiu escrever sobre a famosa dita Vênus de Hotentote, contrariando a teoria sexualizada e usurpadora que até então era feita por homens brancos, como a sua própria *herstorie* – termo usado pela autora em oposição a uma *history*, que pelo prefixo seria masculina – enquanto hotentote e não-branca dentro da academia.

O que essas autoras buscam, portanto, é uma noção de identidade que reconheça que a luta

⁹¹ **Fausto-Sterling A** (1996). “Gender, race and nation: The comparative anatomy of ‘Hottentot’ women”. In: *J Terry & J Urla (Eds) Deviant bodies: Critical perspectives on difference in science and popular culture*. Bloomington: Indiana University Press; **Gordon R** (1992). “The venal Hottentot venus and the great chain of being”. In: *African Studies*, 51(2): 187; **Gould SJ** (1982). “The Hottentot venus”. *Natural History*, 91(10): 22–23; **Lindfors B** (1983). “‘The Hottentot venus’ and other African attractions in nineteenth century England”. *Australasian Drama Studies*, 1(2): 100; **Lindfors B** (1985). “Courting the Hottentot Venus”. *Africa*, Rome, 40: 133–148.

⁹² A Vênus de Hotentote recebeu esse nome quando foi levada à exposição, em 1802, por toda a Europa como uma atração de circo por possuir dimensões corporais consideradas bizarras aos olhos europeus – bizarras, pois, dignas de uma atração de circo e de serem submetidas a exibição e até toque público – tais como longos e aparentes lábios genitais e nádegas volumosas. Morreu aos 25 anos abandonada e pobre em 1815. Foi empalhada pelo Musée de l’Homme em Paris. Ficou assim exposta até 1974... (agradeço à Marta Jardim pelo complemento destas informações).

dessas mulheres não pode ser caracterizada como uma luta cuja única base seria a defesa de suas casas, das crianças, da libertação nacional; ou ainda que continuem sendo representadas como figura sexualizada e prostituída por autores de uma história cujo ponto de vista as encara de forma opressora. Ambas as perspectivas continuam transformando-as *no outro*, em lugar de caracterizá-las como sujeitas que lutaram de diversas formas, na medida do possível, contra a opressão escravocrata; mulheres que tiveram todas essas lutas somadas à luta de gênero, contra a opressão masculina e contra as outras diversas opressões que sofrem diariamente, interseccionadas.

Luli Callinicos, por exemplo, fala das negociações entre o rural e o urbano por parte das mulheres em meados do século vinte através de três histórias de sul-africanas provenientes de diversas localidades e famílias, mostrando a importância das lutas pessoais de *pessoas comuns*.

Mpelilape Martha Masina fugiu de sua casa na zona rural, onde morava com o pai e a mãe numa fazenda cujo proprietário era branco. Pagavam o pedaço de terra em que viviam com o trabalho de toda a família (quanto mais filhos, mais trabalho na propriedade e maior chance de permanecer no local). Sua fuga foi em direção à cidade onde encontrou emprego como doméstica em diversas casas e ao fim da vida, com a ajuda da sua última patroa, conseguiu comprar um pedaço de terra que a possibilitou cuidar dos seus sobrinhos e dos filhos deles, já que ela própria não os teve.

[No período do *apartheid*, quando as zonas rural e urbana pertenciam, no sentido de propriedade, aos brancos, ficou cada vez mais limitado o espaço de possibilidade de morada aos negros. Foi, portanto, muito comum naquele regime que trabalhadores rurais morassem em fazendas de brancos em troca de trabalho, já que não lhes era permitido o título da terra. Dependendo do contrato de trabalho, teriam espaço para morar, plantar e criar animais. No período democrático esses moradores/ trabalhadores de fazenda receberam direitos específicos através das legislações do Programa de Reforma Agrária em que foram criadas novas categorias de direito, como as de *Labour Tenant* e *Occupier*⁹³. Essas, por sua vez,

⁹³ 'No LTA um **labour tenant** é definido como alguém que reside ou tem o direito de residir em uma fazenda, tendo o direito de plantar alimentos e criar gado, estendendo-se, também, aos avós, aos pais e à esposa que também morem ou tenham o direito de lá morarem. No **Extension of Security of Tenure Act (ESTA)**, promulgado em 1997, o **occupier** é definido como sujeito que trabalha na terra para si e que não possui nenhuma outra pessoa que trabalhe para ele além da sua própria família. Esta categoria exclui a pessoa que

permitiram atribuir o direito de *posse* da terra àqueles que por anos a habitaram sem poder, no entanto, serem proprietários. Essa nova lei passou a definir aqueles que eram

trabalhadores rurais que, em troca do trabalho realizado na propriedade do fazendeiro, adquirem o direito de residir nesta terra, ou seja, passam a ter o direito de posse sobre este determinado espaço onde moram e/ou plantam para sua subsistência. Esta relação peculiar de posse tem sua origem no regime do apartheid, vez que, por ter sido negado aos negros o direito de titularizar propriedade rural, a estes restaram poucas opções, dentre as quais a de trabalhar em terras alheias para conseguir moradia no campo (Monteiro, 2010:11).

Atualmente, portanto, essa relação é regulamentada pela lei que busca, através do direito de *posse* da terra, garantir uma maior segurança aos trabalhadores, com o intuito de estabilizar a situação dos moradores de fazenda, *farm dwellers*, assim como reparar os direitos que lhes foram renegados durante anos. De forma que essas novas '*categorias presentes nos programas de Land Reform tentam dar conta da pluralidade de experiências a que a população negra foi submetida durante o Apartheid*' (Azevedo, no prelo).]

Thokozile Virginia Mngoma era a mais engajada das três nos movimentos de libertação nacional. Nasceu na *township* Alexandra. Seu pai era pastor e pregou durante muitos anos na região urbana, dando continuidade ao trabalho que começara na zona rural de onde saíram em direção à cidade, quando acabou por se envolver nas movimentações do ANC em uma de suas principais bases. Ela, portanto, nasceu e viveu no perímetro urbano. Como Martha, também trabalhou como doméstica em Johannesburg e, até se aposentar, esteve envolvida em movimentos sociais, incluindo a mobilização gênero juntamente com as outras mulheres da *township* envolvidas com o ANC.

possui renda bruta mensal superior a R5000 (R\$ 1.250,00), que intente utilizar a terra para fins industriais ou comerciais, que não tenha consentimento do proprietário para morar na terra, sendo, nesse caso, considerado invasor' (Vale, 2009: 36).

Para mais detalhes sobre as classificações atuais e a história de luta dessas pessoas, ver Monteiro (2010), Gotlib (2010), Borges (2008, 2009) e Rosa (2008, 2009, 2011).

Por fim, Callinicos nos apresenta a última e mais ligada ao rural dentre essas mulheres: Mmapula Helen Sebidi tinha essa trama com o campo devido à sua forte relação de amizade e cumplicidade com a avó, quem praticamente a criou. Passou a sua vida negociando entre esses dois espaços, trabalhando na cidade e voltando ao campo para cuidar da *gogo*. Em meio aos seus trânsitos e o trabalho doméstico, pintava. Hoje, é uma famosa artista sul-africana, cujo talento foi sempre incentivado por aquela a quem ela própria mais admirava.

Ao falar dos trajetos (aqui descritos muito rapidamente) de cada uma das três, Callinicos enfatizava por vezes seus pontos em comum. Como o fato de todas as três terem trabalhado em Johannesburgo, Martha e Thokozile terem habitado a *township* Alexandra, que abrigava muitos negros na época do *apartheid* e era um dos principais pontos de mobilização política contra o regime opressor. Na constante negociação entre o rural e o urbano (que se misturam), a autora nos mostra que o mesmo ambiente ordinário não fez com que as histórias das três fossem *iguais*.

O objetivo da autora era demonstrar as formas em que essas chamadas mulheres 'comuns' responderam criativa e estrategicamente aos grandes desafios de sobrevivência e afirmação em tempos de deslocamento e perturbação econômica (Callinicos, 2007: 180). Nesse percurso, Callinicos aponta para o fato de que mesmo compartilhando uma opressão, espaço e, de certa forma, caminho comum, cada uma das três mulheres teve sua própria estória para contar enfatizando diferentes pontos de interesse em sua trajetória. Enquanto para uma o importante era o movimento contra a opressão, para a outra a arte ligada ao rural e a sua avó eram o ponto fundamental, e ainda à outra importava a necessidade de possuir uma terra para onde podia voltar e cuidar daqueles cujos pais provavelmente estavam espalhados em fazendas ou cidades, trabalhando. Cada uma delas, portanto, transmite uma sensação distinta de agência em suas narrativas. Mesmo que duas delas ocupassem o mesmo ambiente citadino de efervescência do movimento contra o *apartheid*, o lugar não implicou o envolvimento literalmente político de ambas.

Encerramos aqui este encontro com as autoras sul-africanas. Mesmo finalizado, no entanto, elas nos acompanham. A conclusão deste capítulo segue em mais um tópico, em que entramos em diálogo com a escritora nigeriana Chimamanda Adichie e as suas belas reflexões sobre *o perigo da história única*. Ela se aproxima do que aqui estamos pensando.

Com as palavras de Callinicos ainda em mente, fecharemos com a afirmação de que não dá para se contar uma única estória, a partir de apenas um ponto de vista ou de apenas um aspecto da vida das pessoas. Seguimos pautando as escolhas teóricas para reforçar o argumento iniciado na primeira parte deste texto. Argumento de que a mobilização do *apartheid* foi invasiva não apenas no sentido político-econômico no cotidiano dos negros sul-africanos, mas também nas suas relações com os ancestrais e aos próprios corpos⁹⁴, vivos ou mortos; essa estória, entretanto, pode ser contada de diversas maneiras.

O perigo da história única

Se eu não tivesse crescido na Nigéria e se tudo que eu conhecesse sobre África viesse das imagens populares, eu também pensaria que a África era um lugar de lindas paisagens, lindos animais e pessoas incompreensíveis, lutando guerras sem sentido, morrendo de pobreza e de AIDS, incapazes de falar por eles mesmos, e esperando para serem salvos por um estrangeiro branco e gentil.

Chimamanda Adichie

O sub-título que encerra esta introdução sobre escrita foi emprestado de uma comunicação feita pela escritora nigeriana Chimamanda Adichie⁹⁵. Seguindo o fio da meada deixado pela reflexão feita por Callinicos e pelas autoras do último livro citado, reúno o vídeo ao que aqui está sendo dito. Seu argumento nos ensina de uma forma muito elucidativa o quanto é perigoso ter apenas uma história da qual nos alimentamos para se *explicar* as pessoas. E ainda, o perigo de quando nos permitimos contar a história de alguém ou de um grupo enfatizando um só aspecto de suas trajetórias: *é assim que se cria uma história única, mostra um povo como uma coisa, vezes sem conta, e é isso que eles se tornam.*

As autoras de *Women in South Africa History*, ao olharem com certo incômodo à forma como

⁹⁴ Uma das epígrafes do trabalho de Azevedo (no prelo) fala que *'os cadáveres não suportam ser nômades'* (Martínez *apud* Melo, 2010: epígrafe).

⁹⁵ Comunicação realizada durante a conferência anual do TED Ideas Worth Spreading, em julho de 2009.

O TED é uma pequena organização sem fins lucrativos que tem como ideal espalhar boas ideias de pessoas de diversos cantos do mundo. Esta comunicação e muitas outras estão disponíveis no site, com legendas em diferentes línguas: <http://www.ted.com/> (acessado em fevereiro de 2012).

as sul-africanas vêm sendo caracterizadas pela literatura, principalmente pela historiografia feminista, nos propõem uma nova forma de olhá-las (e à sua história) passível de dar um peso maior à sua agência política, vendo-as por outros olhares que acrescentam outras histórias, múltiplas, e não única.

Gasa (2007) nos conta sobre o perigo de se caracterizar o *silêncio* das mulheres em tribunais ou na lida com os homens como passividade, deixando de lado uma forma de olhar os movimentos cotidianos de fala dessas mulheres no lugar de se concentrar apenas nessa dita *não-fala*. A autora explicita a possibilidade de se *escolher* o silêncio. É preciso reconhecer que o silêncio, também, pode ser libertador, um exercício de auto-autoridade e agência, ‘o silêncio, quando escolhido, pode ser uma força poderosa’ (Motsemme 2004a, 2004b, 2004c⁹⁶ apud Gasa, 2007:216)⁹⁷. Muitas mulheres africanas, segundo a autora, são familiarizadas com essa escolha (do silêncio), quando as palavras simplesmente não dão conta de carregar o peso das suas emoções ou quando elas vêem que as palavras foram levadas pelo vento e afirmam: ‘*eu não tenho palavras para você*’ (Gasa, 2007:217).

Numa conversa com a *mamaZodwa* na segunda vez em que estive em sua casa, falávamos de sua prima e amiga *mamaFikile* – cujo nome significa chegada. Comentei que ela era muito quieta, ao que a *mamaZodwa* discordou afirmando que ela podia ser quieta aqui, apontando para a boca, mas não aqui, se referindo ao peito. Por mais que ela não falasse, dentro dela havia um mundo de acontecimentos, pensamentos e conclusões. A *mamaFikile* também *escolhia* o silêncio.

A questão, aqui, não é entre o silêncio e o discurso – cada qual como uma história única, ou

⁹⁶ **Motsemme N (2004a)**. “The meanings of silence”. In: *Rhodes Journalism Review*, 24: 4–5; **Motsemme N (2004b)** “The mute always speak: On women’s silences at the Truth and Reconciliation Commission”. In: *Current Sociology*, 52(5): 909–932; **Motsemme N (2004c)** “Post-apartheid gendered subjectivities: (Re)Constructions of race and class among black South African women”. Paper presented at *Gendered Worlds: Gains and Challenges: 8th International Interdisciplinary Conference on Women*, Makerere University, 22–24 July.

⁹⁷ Em seus trabalhos sobre eventos traumáticos na vida das pessoas, Das (2006) nos fala como o corpo se torna o receptáculo de um conhecimento venenoso. Nesse movimento do corpo como receptáculo do veneno, a dor é lembrada (rememorada) apenas pelo corpo. Trazendo sentido para o lugar onde sílabas não o fazem através da distorção do discurso e da distorção do corpo (com dois necessários estômagos): enquanto as mulheres bebem o veneno, os homens moldam os seus silêncios com as suas palavras. Sendo que absorver o veneno é não esquecer a morte e se voltar para a responsabilidade de reparar relações, de uma forma porém não falada.

um, ou outro binariamente – e sim como o silenciar toma lugar, seus processos e suas formas. As mulheres não eram silenciadas ao longo do *apartheid*, pelo contrário, elas eram bem articuladas, não apenas em relação aos passes, mas também às práticas culturais que as discriminavam. É importante destacar o lugar da discussão acerca do silêncio, que está mais relacionada à forma como certa literatura vê a luta de mulheres de cor e também aos espaços de poder – como um tribunal – onde as mulheres são chamadas a falar e escolhem o silêncio. Pois, no cotidiano, elas não são silenciosas: falar é algo muito importante (*uKhuluma*). Nos encontros de mulheres que participei, a maioria delas falava e falava, sempre. Às vezes o motivo do encontro era ‘apenas’ esse, de falar sobre aquelas coisas que as estavam incomodando. O Tribunal de Verdade e Reconciliação, por exemplo, foi local de muitas vezes se escolher o silêncio, já que a linguagem cotidiana podia ser facilmente não ouvida, como no caso da *mamaKonile*.

O filme e o livro mencionados na parte anterior ajudam a endossar os argumentos de optarmos por não fazer uma história *única*. A história de *Yesterday* pode ser contada de diversas maneiras, dependendo de qual ponto se enfatiza. Pode ser resumida pela história de uma mulher pobre, negra, sul-africana que confirma o alto índice de HIV/AIDS da região após contrair a doença pelo marido que trabalha na cidade; uma mulher fraca que, mesmo tendo apanhado do marido quando foi à cidade avisá-lo que estava infectado, ainda cuidou dele nos seus últimos dias de vida.

Ou de uma mulher que busca, apesar dos obstáculos, descobrir o que se passa com seu corpo, indo à clínica médica, por não aceitar o diagnóstico da *Sangoma* de sua vila; e que, depois de descobrir, vai à cidade avisar ao marido, que lhe espanca; ao voltar para a casa, ela toma a decisão de que mesmo doente só vai morrer depois de ver a sua filha ir ao primeiro dia de aula, já que ela não teve essa oportunidade; e que ao fim, enfrenta todas as mulheres da vila e constrói uma cabana isolada com restos de carros abandonados pela estrada para o marido morrer longe das pessoas que os condenam.

Ou a mistura das duas histórias. Cabe a nós escolhermos, dentro de todas as perspectivas que nos moldam e guiam diante do lugar social que ocupamos no mundo: qual história queremos contar?

É necessária, pois, uma abordagem não-linear e nuançada que caminha de uma posição que

confronta constantemente as pessoas com quem trabalhamos, buscando incoerências, para uma que veja o *detalhe*. Uma forma de vê-las que possa conectar variadas camadas de suas vidas e, assim, entender a sua própria localização, desenvolvendo ferramentas de análise apropriadas para a situação que ilustra e ilumina mais do que obscurece suas reais e vívidas experiências em seus múltiplos significados. No caso Zulu, o detalhe novamente aparece nas nuances daquilo que os fazem e desfazem cotidiana e diariamente Zulu.

Múltiplas histórias e novos olhares que possam prestar atenção onde a ênfase é colocada dependendo do contexto, podem ser contadas e alcançadas ao se observar o que é tratado como significativo e o que não é *para* as pessoas com as quais se está pesquisando. Ao estudarmos movimentos sociais, precisamos pensar que a identidade ganha significações a cada contexto. Embora as pessoas não acreditem na fixidez da sua próprias identidade, nas lutas e nos pedidos de políticas públicas, no entanto, suas identidades têm de ser afirmadas de formas rígidas e de acordo com o *script*, enfatizando o que se precisa para tal ou qual fim. Essas categorias e formas de auto-representação são importantes não apenas porque elas indicam o pensamento de uma época, mas também porque a linguagem é uma ferramenta poderosa para impor, escolher ou rejeitar certas categorias e identidades étnicas e raciais (Gasa: 133).

Em sua dissertação de mestrado acerca do período de trabalho de campo por dois meses na África do Sul, minha companheira de pesquisa Joyce Gotlib (2010) fala sobre as novas categorias do Estado que correspondem aos beneficiários do programa de reforma agrária e a dificuldade de implementá-las no dia-a-dia com *pessoas de carne e osso*. Ela aponta para as habilidades dos funcionários do governo – que por sua vez eram comumente ex-trabalhadores e ativistas de ONGs que trabalhavam com a questão da terra – em encaixar as pessoas nessas novas categorias do estado produzindo demandantes por terras e direitos. De forma que, através dessa produção, eles garantem o direito das pessoas com as quais compartilham um passado de expropriações e violações, acelerando de alguma maneira o processo burocrático (apesar das limitações) de reparação das injustiças cometidas no passado.

Identidade – ligada a um povo, ligada às mulheres, ligada aos negros, ligada às histórias – tem a ver, pois, com história e com as formas pelas quais um povo tem sido construído pela

literatura. Tem também a ver com movimentos sociais e suas reivindicações diante das opressões que sofrem por serem. Serem negros, serem mulheres. O que tentei fazer aqui foi explorar formas diversas de como escolhemos contar a história das nossas pesquisas, diante de exemplos tanto da minha própria pesquisa de campo quanto da literatura. Ao retornar à África do Sul, encontrei vários grupos de mulheres destinados a organizar e a fazer acontecer rituais para os ancestrais, assim como funerais. Em face aos gastos com tais festividades, as minhas interlocutoras me mostraram as suas formas de driblar os entraves para fazer o que precisa ser feito. Isso está, por sua vez, relacionado à terra onde se vive e onde vivem aqueles que morreram. A importância da esfera da ancestralidade nos impõe, portanto, a necessidade de pensar a temporalidade para além do presente e para muito além do presente etnográfico. Para dar conta das diferentes formas de se ver o mundo, das diversas histórias que fazem parte da história sul-africana, assim como do *apartheid* e das remoções, é preciso pautar no próprio texto essa temporalidade diferenciada. Para tal, seria funcional imaginar o passar do tempo em forma de narrativa, de um jeito que possibilite que essa narrativa possa ser de várias formas. Narrativas que nos permitam também contar *herstories*, *zulustories*, *blackstories*.

É com essas perspectivas em mente que caminhamos para a parte que finaliza este texto, pois ilustra enfim a argumentação aqui desenhada. É tentando fazer uma história a partir de uma mulher, que nos diz do presente cotidiano atrelado ao passado ancestral, que seguimos daqui. Costurando o lugar às pessoas através das suas próprias narrativas. Seguimos para aprender acerca do que a *mamaZodwa* pode nos ensinar sobre a África do Sul, sobre KwaZulu-Natal, sobre ela e sobre nós mesmos.

Capítulo Dois

Uma mulher: *eu seria presidente!*

Zodwa Lilian Mbongwa nasceu no dia 31 de agosto de 1951.

Voltei à sua casa após quase um mês na cidade, quando retornava à zona rural. Depois das minhas primeiras impressões ao longo de três semanas com as mulheres que me receberam, aquele mês 'parada' foi para mim uma recapitulação dos objetivos e das novas formas de se traçar os próximos meses diante das dificuldades encontradas e já explicitadas.

Como dito na introdução, foi com a *mamaZodwa* que tive maior afinidade. Ela está a toda hora discursando suas próprias teorias sobre o mundo. As últimas palavras deste texto versam sobre essas estórias teóricas a respeito de tudo à sua volta. Havia, sim, momentos difíceis, quando não nos entendíamos. Mas ela era, de longe, a pessoa com quem eu mais dialogava. Aprendeu a falar inglês sozinha. Desta segunda vez, também, eu já me arriscava em algumas palavras e até frases em *isiZulu*, como uma criança que aprende a andar e leva diversos tombos.

Decidi, então, que passaria duas semanas na casa dela. Nesse período, tive um intervalo de três dias na região de Nkhuto, mas não na família que me recebeu da primeira vez. Como já dito, fiquei no *riverside*, com a família Thwala, onde me encontrei com outros grupos de mulheres diferentes dos da *Soup Kitchen*. Eu retornava em uma sexta-feira. Passaria só mais uma noite com a *mamaZodwa*, para partir no sábado de manhã para a casa da Thobekile.

Cheguei em sua sala enquanto ela conversava com outra senhora, que falava, falava. Entrei, deixei minhas coisas no quarto e sentei com as duas, no sofá de costume. No meio da conversa ela se virou para mim e falou que havia feito alguma coisa em relação ao meu pedido: logo que retornei a sua casa, no começo de junho, havia lhe pedido para que pudéssemos sentar e ela me contar sobre a sua vida, sua estória enquanto eu digitaria. Isso, porém, nunca aconteceu. Ela era atarefada demais para ter um tempo de se sentar apenas. No entanto, para a minha surpresa naquele dia em que retornava, depois que a senhora deixou a casa, ela se aproximou segurando três folhas escritas à mão: *aqui está, minha filha, eu escrevi a minha estória para você*. Meus olhos se encheram d'água. *E você preste atenção, a minha estória é muito triste, eu chorei enquanto escrevia...*

E foi assim que ela começou a sua estória: *eu sou Zodwa Mbongwa*.



Foto 12: *MamaZodwa e eu*

Escreveu em sua língua materna, *isiZulu*. Naquele momento houve um impasse, como eu estava indo embora no dia seguinte, ficamos na dúvida sobre como eu leria a sua estória. Foi quando lembrei que a amiga que me receberia no outro dia, Thobekile Radebe, lidava muito bem com a língua estrangeira. Ela foi ativista durante muitos anos no LPM e viajou para diversos lugares, sabia falar o inglês com brancos de ONGs e organizações internacionais. Falei então à *mamaZodwa* que ela poderia me ajudar na tradução. E ajudou.

1
NGILWA ZODWA MBONGWA

Ngikhule ngaphansi kwebandla esisedwa-sikamanga,
UBABA wasilahlala mina bathi nganginenyaka omedwa
Iwezinyanga eziyisithupha.

Wahamba ethi uyosebenza eTHEKWINI akaphindlanga
Wabuya ngikhulengingalwazi uThandolokababa. Kungakho
ngingalitholanga ithuba elanelo lokufunda ngacina,
emazingeni aphansikwezemfundo.
Ngikhule kanzimangeline ilanga besilalesingadlile
Siphuze amanzisilale base umama ethi asiphaphizisu

Umama ubehamba ayothenza izinkuni ukuze athole,
Imali yokuthenga impuphu ubezidayisa emandiyeni
eDrobeni ngeline ilanga bamnike ukudlakwamandla
Iwezinyaba akuthathe ngobabeluvelikuyizinto esishoda
ngazozonkelezo.

Ngokhulakulesosimo ngazengathola umntwana ngimca,
Ile Mayewakhulakulesosimo esifanasesami ngabeseng,
yosebenza emafemini ukuze ngimkhulise athole.
Iemfundo engcono kunyanti yenakewaliphasa
Ibangalestumi Grade 12. Kwashoda imali yokumgqabe
laphambili wazewasebenza efemini eKanda ama,
Friedge DEFY kulaphoke eyagalakhona impilo yethe
ukubangcono kunakugaka.

kwaathi ngo 1994, wehlelwayingoziyemoto wahlala esbhe,
dilela inyanganyake ^{September 4} esephumile wayengokwazi ukuthambaka
Ule kuthe ngo 1995 bathi akabuye emsebenzini bathi
Bazombhekela umsebenzi oncono ngoba isandla

(2)

Sabhe nonywo kwakungasasebenzikahle wabayela wasbenzo kwathi ngo 1999 bathi phofuthi ngapha ndleke wesizathu kwitapho okwaphindafuthi sabayela empilweni elukhuni ngobaminabengihola imali encane engango R140-00 ngeviki sengiqede iminyaka ezu 9. Kodwa imali ibingakutshuki efemini engangikuyo.

emvakwaloko wangiphelelanami umsebenzi ngo 2007/July sahlaphansi sobabilinomntanami singasasebenzi Akekhonoyedwa owomndeni owayesisiza ngezidingo zempilo kodwa kwathi uma eschola imali yasemsebenzini wasondela umndeni ubulala emnyango uvukele endlini bezocela bezofuna imali

Saphilangconofuthi phansi kwaleyo mpilo ngobanami ngasengisebenza emgwagweni ngihola uR500,00. ngenyanga siphilanganisokuhlalanga sathenga nezitini Agendlelayokuthisifuna ukwakha ikhaya lethu lifanena namanye amakhaya.

sesihlelile ukuthi sesizothenga izithlaphathi no cement nokokufulela. lapho ke kwehlalokho elikhulu ishe.

kwathi ngo september 5 wawakasthela abantabakhe abase Ezakheni wayethe uzobuya ngesonto mhlaka 07/09/2008 kuthe ekuseni ngalololusuku kwangena abafanabehambangemoto bathibangila ndile uyangifana uyagula ulthi ufanamisa kanti bayangifihlela bamshiye esestonile kusukela lapho umndeni wami waqhelakini kuzekube Manje nabantwanabakhe abasezikimi ukwakastha abanye babe bathi mina ngiyathakathela.

3

okungiphethetabikakulu ukuthi labo abastanjalo
yilabo umntanami astoneloktona.

nezinye izingane zodadewethi zifaka umoya
omubi kubantwanabomntanami ngobabebona ukuthi
umabekhula bazoba usizokimi.

Kumanje ngihlalangedwa nomangigula angibonwa
muntu nasemphekathini engihlelikuwo abangitha,
noli abaningibabo nomndeni wakhabo Mama awungi
thandi bayahlanganabodwabahlangane ngegamaqami
netubangisektona kungamanetta kaNkulunkulu
ngokwabo ngabe angisekto.

Unjaloke umlando wami nempilo engiyiphilayo

Quando leu a estória pela primeira vez, Thobekile disse que era uma estória triste que lhe dava vontade de chorar. Resolveu que traduziríamos apenas uma página por dia, até completarem as três devido à força do conteúdo. A tradução foi feita do *isiZulu* para o inglês sob o olhar da Thobekile que, mesmo tendo viajado o mundo, morava na zona rural ao redor da cidade de Estcourt na terra sob o chefe Amahlubi e passava por diversas dificuldades financeiras ao cuidar de seus filhos e dos filhos da irmã (antes ainda podia contar com a ajuda de sua mãe, mas essa faleceu em 2010). No mesmo ano em que sua mãe morreria, iniciou o processo de *lobola*⁹⁸ com o *seu velho* – como ela chama – Aron Xaba, que conheceu na cidade. Mudou-se para a casa da família Xaba num lugar também próximo a Estcourt chamado Wenbezi, mistura de área rural com *township*, onde passa menos dificuldades do que em sua terra natal e ainda conta com a ajuda do marido – é assim que ela o chama, mesmo ainda não tendo realizado o casamento completo – para com as suas crianças, já que ele trabalha na padaria do *FoodZone*, supermercado de Estcourt.



Foto 13: Thobekile Radebe⁹⁹

Krog, em sua jornada para tornar inteligível o testemunho da *mamaKonile*, afirma que contamos estórias *'to know who we are and to make sense of the world, (...)* mas que também escutamos uma estória *in order to become, for one brief moment, somebody else'*

⁹⁸ Mais adiante, através das estórias a serem contadas, discutirei brevemente o *lobola*. Por ora, vale apenas esclarecer que esse é o pagamento feito pela família da noiva à família do noivo durante um dos rituais de casamento. Seu valor é calculado em vacas e varia dependendo do caso, apesar de possuir um valor comum.

⁹⁹ Foto tirada por Antonádia Borges durante o nosso trabalho de campo em 2009.

(Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 19). A ideia aqui é pensar a estória escrita pela *mamaZodwa* juntamente com todas as estórias que vivi com ela, as quais me aproximaram das várias esferas da sua vida: *'every narrative is rooted. In order to really 'hear' a story we have to take its rootedness into account – especially in the light of a divisive past'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 46). Os autores do livro afirmam que, ao ignorar o contexto de onde a Senhora Konile vem e o seu *chão* (como colocam), eles estariam tentando interpretá-la *'without taking into account all that makes her herself'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009 :46). O ponto aqui é sentir a transformação das estórias vividas, contadas e escutadas/lidas na chave do conhecimento que elas nos passam, levando em consideração o seu *chão*. Assim como a estória do lugar que carregam consigo. No caso, falar sobre os zulus, a África do Sul e o *apartheid* na parte anterior nos permitiu desenhar um pouco este *chão* do qual é composta a *mamaZodwa*.

O caminho *isiZulu* – inglês – português se configurou num movimento em que cada uma das novas leitoras imprimiram e imprimem olhares onde se traduz; tradução aqui entendida como uma relação de criação. As palavras escritas pela grafia da *mamaZodwa* evocam a própria estória da vida da Thobekile. Esta me re-conta a estória da primeira, apropriando elementos de acordo com o que ela pressupõe que eu gostaria de ouvir. Nesse entrelaçar de traduções, ainda se encontram as minhas próprias impressões, a partir do que vivi ao lado da *mamaZodwa* e de todo carinho que aprendemos a ter uma pela outra.

Conhecendo *mamaZodwa* e seus grupos

Fui a Roosboom pela primeira vez no dia cinco de maio. Era o terceiro lugar da zona rural que visitava depois de ter chegado à África do Sul, no dia dezenove de abril. Como dito acima, com a *mamaZodwa* a comunicação era melhor, apesar de alguns desentendimentos e poucas perguntas. Foi a partir daquela primeira estadia que tive relances de sua estória. Quando voltei, havia decidido que um dos focos da minha pesquisa seria a sua trajetória de vida, mesclada com o que tinha para me falar sobre a própria região. Esta, por sua vez, é um lugar que havia sofrido remoção no período do *apartheid*. Por ser uma das primeiras áreas restituídas pelo governo democrático e também berço do movimento do Partido Liberal na zona rural, há um grande número de documentos sobre Roosboom, que também é tema de diversas pesquisas. É um lugar que pulsa, pois cheio de acontecimentos.

A *mamaZodwa* faz parte de diferentes grupos, mistos ou apenas de mulheres, concernentes a assuntos diversos. Também é uma exceção em comparação às outras mulheres que me receberam, principalmente por morar sozinha. A *Zodwa* se aproxima um pouco da *gogoSonto* por ambas não terem se casado e terem tido apenas um filho homem; o da *mamaZodwa*, porém, morreu em 2008.

Além de participar de diversos grupos da comunidade, ocupou o cargo de secretária no Comitê local por muitos anos. Ela está mobilizada também com o grupo de moradores da *township* eZakheni que luta junto ao governo para que as pessoas que ainda lá residem possam retornar a Roosboom, reivindicando suas terras de volta ou, no caso daqueles que não eram proprietários mas apenas *tenants*¹⁰⁰, reparação aos danos do tempo da remoção. Eu a considero uma ativista¹⁰¹ em decorrência das suas várias atividades de luta, seja por

¹⁰⁰ Na categoria legal *Labour Tenant*, o *tenant* (a tradução literal da palavra seria ‘inquilino’, ‘arrendatário’) é como um *inquilino trabalhador*, que ‘paga’ para morar nas fazendas através da sua própria mão de obra. Uso aqui *tenant* para me referir àquelas pessoas moradoras dos lugares – seja no passado, seja no presente, que pagavam e pagam uma quantia pela morada aos donos da terra – em oposição aos proprietários, *landowners*. Portanto, para o caso sul-africano, a palavra *tenant* não pode ser traduzida como apenas ‘inquilino’, no sentido de *locatário*, mas, como explicitado nas palavras anteriores, como alguém que paga pela terra com o seu trabalho ou dinheiro e que também é significado enquanto uma categoria legal e política. Os trabalhos de Rosa (2008, 2009, 2011) e Monteiro (2010) enriquecem o significado e sentido desses trabalhadores no contexto da África do Sul.

¹⁰¹ Gotlib (2010) em sua dissertação de mestrado fala dos membros das ONGs que trabalham com as questões de terra como ativistas, cujo *status* enquanto tal é inclusive uma *expertise* positiva ao se concorrer a um emprego no Estado, como aqui já explicitado outras vezes.

reparações, seja em grupos que buscam lidar com as questões cotidianas e rituais diretamente relacionadas à falta de uma renda fixa ou suficiente.

Para somar aos recursos que recebe por parte do governo no trabalho com o projeto *Zimbabele*, vende diversas coisas em sua casa. Para quem mora na zona rural, qualquer necessidade de fazer compras domésticas dá muito trabalho, visto que o transporte para a cidade é demorado e caro. Portanto, além das lojas locais, às vezes longe ainda da casa das pessoas, existem as casas dessas *gogos* que vendem pequenas mercadorias como salgadinhos e biscoitos para as crianças, rapé¹⁰² e fósforos para os adultos. A casa da *gogo* Sonto também funciona como uma espécie de pequena loja que além das coisas que a Zodwa vende, à exceção do rapé, vende créditos para celular, chamados de *airtime*. A casa da *mama* Zodwa possui ainda um telefone público¹⁰³. Circulam, portanto, muitas pessoas em sua casa ao longo do dia, desde crianças diversas a senhoras que querem apenas conversar ou reclamar de algo, passando por aqueles que vão lá comprar alguma das mercadorias que vende.

No dia em que cheguei, ela tinha ido à cidade pela manhã para me encontrar. Isso fez com que alguns dos seus afazeres diários fossem se acumulando e, embora ela não possuísse filhos, contava com a ajuda da família Dladla, da sua amiga Phumelele, do lote detrás. Nesse dia, Lungelo Dladla guardou suas cabras e a mais nova da família trouxe as compras da semana. Além do mais, a *makoti* (esposa) 'da sua irmã', casada com o sobrinho dela, foi também lhe ajudar e passou a tarde em sua casa: fez almoço, lavou as panelas, serviu o chá.

A Zodwa é uma pessoa dura e uma mulher incrível. Não dá trégua para ninguém, e ao mesmo tempo, é muito doce. Desconfiada de tudo, sabe o quanto é inteligente e não tem

¹⁰² *'Snuff is considered to be a sacred substance which unites the spiritual world with the material world. It is a symbol of friendship between people and its use was seen as a way of showing friendship and communicating with the ancestors. It consists of burnt aloe leaves which are ground on a stone to make them smooth and soft'* (Dube, 2009: 39).

¹⁰³ Nas ruas da África do Sul, nos centros das cidades, é comum ver telefones públicos, além dos orelhões, cujos aparelhos são os comuns e pequenos do lar acompanhados de uma maquininha que contabiliza o dinheiro, em cima de mesas ao lado das quais estão as pessoas que vendem o serviço para se fazer chamadas. É desse tipo que a *mama* Zodwa possui; parece o telefone da sua casa, mas é um *communtty chat*: entrega-se o dinheiro para a responsável que, com uma senha, digita a quantidade que pode ser falada em *Rands*, moeda local.

nenhuma falsa modéstia. Numa conversa com a norte-americana do *Peace Corps*¹⁰⁴ que estava há quase um ano em Roosboom, ela afirmou, em resposta aos elogios da branca: *eu sei que se eu tivesse tido acesso à educação eu seria uma das grandes hoje. Eu sei que seria presidenta! Aprendi inglês aqui e ali, não fui à escola. Minha cabeça grava tudo, não preciso ficar anotando o tempo todo. Tá tudo aqui no meu sense*¹⁰⁵. Seu nome, Ntombezodwa, significa ‘apenas garotas’. Foi a última nascida de cinco mulheres, hoje são três.

Sua igreja é a *African Congretional Church*. Enquanto me mostrava a sua sede, que ficava, como dito antes, em seu próprio lote – feita de *ferro ondulado*, paredes e tetos, com três bancos compridos de madeira de frente para uma mesa pequena e azul – ela falou um pouco da sua vida. Afirmou que nunca foi casada e me contou sobre seu único filho. Ele teve filhos com três diferentes mulheres. Dois dos seus netos moram no lote de frente ao seu, outro mora na própria região, mas um pouco mais longe, e três em eZakheni, na última casa em que seu filho esteve. Ela não sabe como ele morreu. Contou que ele saiu de sua casa numa sexta-feira para ver os filhos e no domingo vieram lhe dizer que ele estava doente com medo de lhe falar que já estava morto. Desde então, ela não vê os netos residentes na cidade e a namorada do filho não a visita.

Contou ainda que, em 1975, o governo do *apartheid* removeu as pessoas daquela região para eZakheni. Com uma grande corrente derrubaram a sua casa. Nessa época morava com seu filho e sua mãe. A Zodwa completou 60 anos em 2011 e agora que sua mãe e seu filho morreram (a primeira ainda em eZhakeni), *não tem mais ninguém*. São suas essas palavras. Ainda tem irmãs vivas, mas a sua relação com elas não é boa, portanto, ela *não tem mais ninguém* no sentido de alguém que cuide dela.

Como dito acima, as pessoas do lugar foram removidas a partir do dia 17 de novembro, quarta-feira, de 1975 até 1976, para eZakheni. Lá os esperavam *shacks*, conhecidos

¹⁰⁴ ‘Peace Corps service is a life-defining leadership experience. Since 1961, the Peace Corps has shared with the world America’s most precious resource: its people. Volunteers serve in 76 countries in Africa, Asia, the Caribbean, Central America and Mexico, South America, Europe, the Pacific Islands and the Middle East. Peace Corps Volunteers live, learn, and work with a community overseas for 27 months, providing technical assistance in six program areas: education, youth and community development, health, business and information and communications technology, agriculture, and environment’ (informações retiradas do site da instituição: <http://www.peacecorps.gov/index.cfm?shell=learn>, acessado em janeiro de 2012).

¹⁰⁵ Esta é uma das palavras que prefiro manter no original. Deixarei o entendimento da *mamaZodwa* sobre *sense* para um estória contada adiante que explicita o que significa esse *sense* onde ela guarda tudo.

jocosamente como caixas de fósforos que, além de muito pequenos, eram totalmente adaptados ao tempo: *quando chovia fora, chovia dentro também. Frio lá fora, frio também dentro. Calor fora, calor dentro*, como a Zodwa definiu. Foi nos anos 1990 que voltou para aquela terra juntamente com outras pessoas, quando o então presidente De Klerk suspendeu as leis que racializavam os territórios do país (os *Land Acts* de 1913 e 1936). Quando nos encontramos em 2009, juntamente com a Nomusa e a Antonádia, ela nos narrou isso e, no ano passado, me falou novamente, pessoalizando esse processo na pessoa do último presidente da era do *apartheid*. É nos grupos da comunidade, dos quais ela ainda faz parte – em relação inclusive ao retorno da terra –, que podemos perceber, cotidianamente, as implicações da remoção e a luta ininterrupta por reparação.

Quando voltaram da *township*, apenas ela e o filho, não foram para o terreno onde morava antes com a sua mãe. Quando eu perguntei se ela ou sua mãe eram donas do lote no momento em que foram removidas, a *MamaZodwa* se definiu como *tenant*¹⁰⁶. Ela não era e nem é uma *landowner*, como ela mesma diz, *é uma tenant*, pois nunca possuiu o título da terra em que mora. O filho do dono do terreno em que mora hoje – o proprietário originário já morreu – prometeu à *Zodwa* que passaria o título da terra para o seu nome, já que ele e sua família estão estabelecidos em outra cidade.

São prioridade na lista de restituição aquelas pessoas que eram proprietárias das terras na época da remoção e que não receberam recompensação adequada para tal (Gotlib, 2010), os *tenants*, no entanto, entram no processo de reparação ou recompensa, e não no de restituição por uma terra perdida, através de outros mecanismos e categorias legais, já expostos anteriormente. Quando a *mama* afirmou, portanto, que era uma *tenant*, foi a sentença de uma vida inteira, sempre fora *tenant*. Apesar de não ser dona de terra, nem antes, nem depois da remoção, ela é uma das membras do comitê e participa ativamente do grupo das pessoas que querem voltar ou, no seu caso, que ainda reivindicam um lote. Agora ela possui apenas a casa em eZakheni, onde sua mãe está enterrada.

[O direito de possuir um espaço ou casa para morar foi negado às mulheres por muito

¹⁰⁶ Foi devido a uma conversa com a Joyce que atentei para o fato de que seria bom saber se quando foi removida, a *mamaZodwa* era proprietária da terra, pois isso a colocaria em um local diferente de prioridade na lista pela compensação. Conversávamos ao telefone durante o trabalho de campo quando ela me disse que era *importante perguntar à Zodwa se ela fora despossuída da terra, se sua mãe possuía o título, ou se naquela época já era uma tenant*.

tempo. Senhora Konile, em seu depoimento, afirmou mais de uma vez que a perda do seu filho era também uma perda de sustento. Ele era o único homem. Sua ligação com ele era inclusive por meio relação financeira/de propriedade. Com a sua morte, ela não poderia mais ter o direito à casa já que *'we were not allowed to have sites on our own'* – era preciso, pois, registrar um filho para que ele conseguisse um pedaço de terra: *'we [as women] were not allowed to head the allocation, we could not be allocated sites'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 75), *'only black males in apartheid South Africa were entitles to own houses'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009:93). A terra foi negada aos negros, mas nos espaços urbanos para onde eram transferidos, eles possuíam os títulos dos lotes. Mpolweni conta que à época que estava no ensino médio ela e seus irmãos voltaram a Cape Town para morar com a sua mãe: cinco deles moravam num só quarto que alugavam pois, *'at that time, widows could not own houses'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 126). Aos homens negros era negado o direito de possuir terras, mas às mulheres negras, além dessa restrição, foi somada a do direito de possuir uma casa ou um lote na *township*.

Ao fim do livro, Kopano afirma o quanto é importante para uma geração de mulheres poder agora possuir suas casas. E complementa que, diante das novas leis, *'women have to refigure teir links to property'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 185), já que *'dislocation is what black women carry with them until they have a home that is theirs'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 186).]

Atualmente, como já falado, a *mamaZodwa* trabalha em um projeto do governo chamado *Zimbabele* que emprega pessoas das regiões rurais as quais, de acordo a *mamaZodwa*, estão precisando de ajuda. O trabalho delas consiste em reparar as estradas internas das comunidades, geralmente de terra, e melhorar as suas condições. São identificadas pelos coletes laranjas que usam por cima das suas roupas comuns. Em Roosboom, elas também estão encarregadas de começar a abrir os buracos da tubulação de água que o governo está preparando, para que possam enfim ter água encanada na região. Há um dia no mês em que elas se reúnem para poupar dinheiro, desde que fora instituído que um dia de trabalho fosse reservado para ser o *Saving Day* do grupo, quando juntam R20 para pôr em uma conta bancária. Segundo ela, foi o governo quem pediu que fizessem isso, mas ela ainda não sabe para quê. Diz que quer começar a guardar mais, pois vinte é muito pouco quando se pensa no ano. Se o governo não disser o que vão fazer com o dinheiro, elas vão lá e retiram a sua

parte, já que não se pode confiar na entidade que dá o dinheiro e, ao mesmo tempo, manda guardar. Esse projeto paga por mês R570 para cada uma das trabalhadoras. Nos dias de chuva, não trabalham e ficam muito felizes: ao contrário dos empregados responsáveis pelas rodovias principais, recebem mesmo quando chove.

Zodwa é também associada ao grupo *Scorpion Legally Protect*, nome estampado por um adesivo do grupo em sua janela. Esse é uma espécie de seguro para os custos com questões jurídicas: paga-se mensalmente para poder ter acesso à defesa de seus direitos quando precisar de serviços legais, que em geral são muito caros¹⁰⁷. Ela se referiu ao seguro quando falou acerca de um encontro realizado em eZakheni no dia oito de maio, com a associação das pessoas de Roosboom no intuito de voltar para aquela região, mas que ainda moram na *township* e estão na lista de restituição. Ela não foi ao encontro, mas teve notícias através de uma amiga que participou. A reunião era sobre a situação das pessoas que ainda não voltaram para Roosboom e têm interesse em voltar. Hoje em dia, a maioria das pessoas que moram na área tida como restituída não são aquelas que foram removidas durante o governo do *apartheid*, e sim pessoas vindas de diversos locais de KwaZulu-Natal. Naquele encontro, dois membros do grupo foram acompanhados de um advogado para indicarem uma nova proposta de ação legal junto ao grupo. Segundo a Zodwa, o advogado era um impostor (*tsotsi*¹⁰⁸ foi a palavra usada por ela para descrevê-lo), querendo bagunçar as coisas e levar vantagem da situação. E, mesmo diante de toda a indignação com o acontecido, ela estava feliz porque estava protegida e prevenida pelo seu seguro caso alguma coisa desse errado com esse impostor.

A proposta do tal advogado era mudar o *claim*¹⁰⁹ de restituição para que ele pudesse

¹⁰⁷ Há outro grupo de seguro de advocacia também famoso na África do Sul, o *Legal Wise*. Aliás, vi mais propagandas dele do que do *Scorpion*. Os comerciais passavam com frequência na televisão e por diversas vezes vi seus adesivos – com o nome e o lema do *Legal Wise* – nos *taxis* que usava. O marido de uma das mulheres que conheci em Nkunzi tinha uma kombi que ela usava de vez em quando para nos visitar ou dar caronas, o veículo possuía diversos adesivos desses. Uma de suas propagandas na TV era com uma *gogo* contando que estava protegida contra qualquer problema que enfrentasse e repetia o slogan da empresa: *don't talk to me, talk to my lawyer*; mais informações no site: <http://www.legalwise.co.za/>, acessado em março de 2012.

¹⁰⁸ Ver Borges (2008b) para detalhes sobre essa forma de nomeação destinada às pessoas, principalmente nas *townships*, mas que já é comum em outras partes do país: uma *gíria* em Sesoto para designar bandidos, assassinos ou ladrões.

¹⁰⁹ Mais uma vez, opto por usar a grafia em inglês. No período democrático, os processos de restituição ou

organizar outra lista de pedidos. Essa atitude indignou a amiga da Zodwa e ela própria. Ficaram contrariadas com a proposta, já que na lista do governo há a relação de quem já recebeu o benefício: se fizessem outra, iriam perder toda a relação. Enquanto me contava sobre o encontro, disse que não faltaria à próxima reunião para resolver essas coisas e ainda reclamou que as pessoas presentes perguntaram à sua amiga onde estava a Zodwa, *agora eles precisam de mim, quando é para reclamar que o dinheiro só vem pra Roosboom, falam mal de mim.*

Nos diversos grupos dos quais faz parte, Zodwa é uma pessoa sempre requisitada a falar. No comitê da comunidade e em um dos grupos de apoio a funerais, ocupa cargos importantes: secretária e vice-presidenta, respectivamente. Mas, mesmo nos grupos em que é apenas uma membra comum, é uma pessoa chamada a responder por todas. Essas atitudes sempre faziam com que ela reclamasse. Dizia que as pessoas viviam falando mal dela pelas suas costas, mas quando aconteciam encontros assim, perguntavam por ela. É sempre a *mamaZodwa* quem diz as coisas que precisam ser ditas sem medo, por isso sentem a sua falta. Nesse caso, além disso, tem o fato de que ela agora mora em Roosboom. No entanto, ela também foi removida e realocada com a sua família em eZakheni e ainda se mantém no grupo por não possuir um lote *seu*.

Dois dos grupos dos quais ela faz parte são destinados à ajuda em funerais e rituais aos ancestrais. Funcionam como auxílio quando solicitado por um dos membros para a realização de um evento. Há muitos grupos criados para esse fim nas regiões por onde passei e um dos principais motivos é a necessidade da feitura de rituais para os ancestrais, chamados de *umsebenzi* (em *isiZulu*) ou *functions* (em inglês). Essa palavra abarca todo ritual feito aos ancestrais, seja por motivos de problemas cotidianos, proteção ou pendências para com os que já se foram, mas que ainda estão presentes e ativos nas vidas das pessoas. Há também uma grande quantidade de funerais que ocorrem principalmente aos sábados. Eu, por exemplo, participei de dois na minha estadia, um em Roosboom e o outro em Nkunzi. E ainda, segundo a *mamaZodwa*, um ano após a morte de alguém da família, as pessoas têm

reparação da terra, dentro do programa de reforma agrária (LTA) são realizados através de *claims* (reivindicação), seja de famílias, seja de grupos. As pessoas se organizam em *trusts* ('*uma pequena associação*' Rosa, 2011) para entrar com os pedidos junto ao Estado. Apesar de poder ser traduzida como reivindicação, *claim* no contexto sul-africano é uma categoria do programa. Para mais detalhes, ver Gotlib (2010), Monteiro (2010) e Rosa (2011).

de fazer uma espécie de ‘segundo enterro’, também chamado de *umsebenzi*.

Para tanto, é preciso ser montada uma estrutura com comidas, bebidas, cabras e vacas – tanto para os ancestrais, quanto para as pessoas presentes comerem – assim como tendas para se alojarem, aluguel de mesas e cadeiras pela família que oferece a *function* ou enterro para as pessoas que a eles comparecerem. A quantidade de grupos vem, então – mas não apenas – do fato de que é necessário fazer tais eventos e, portanto, as pessoas encontram formas para que essa realização seja possível. São todos acompanhados de muito canto, reza e dança.

O grupo que eu mais acompanhei foi o *Thandanani* (*you must Love both of them* – tradução da *mamaZodwa*; no dicionário, *-thandana: Love one another*) *Women’s Club* do qual a *mamaZodwa* faz parte, cujo o nome é o mesmo do seu grupo de miçangas. A *chairperson* do grupo se chama *mamaGamede* e as integrantes possuem um uniforme azul claro (um vestido aberto por trás e folgado – como se fosse um avental – que se amarra nas costas, com dois grandes bolsos na frente).

Quando lá estive pela primeira vez, acompanhei o encontro desse grupo em um sábado. Nos encontramos com as mulheres ainda pela manhã debaixo da mesma árvore¹¹⁰ onde é a clínica de Roosboom. Ao chegarmos, *mamaZodwa*, *mamaFikile* e eu – as duas com um engradado de 12 cervejas na cabeça – vimos que já havia um grupo de mulheres sentadas e uma pilha de comidas por perto; estavam em sua maioria vestidas de saia preta e blusa branca, algumas com o uniforme do grupo por cima. Por lá ficamos um tempo, enquanto falavam do que aconteceria. Veio um *taxi* nos pegar e levar à casa da família que estava realizando o *umsebenzi* (que seria dali a uma semana). Combinaram antes com o dono da *van*, que recebeu uma quantia pelo transporte.

Do lado de fora do lote de destino, com duas casas quadradas e uma redonda, todas lado a lado, ficamos esperando um pouco. Quando enfim a *mama* veio nos receber, levamos cada uma algum dos mantimentos que se entregaria para dentro da segunda casa quadrada. Fomos recebidas em um quarto roxo e as mulheres cantaram, dançaram e rezaram em roda para a família. A *mamaGamede*, então, entregou o dinheiro nas mãos da membra do grupo

¹¹⁰ Em conversa com a Ntokozo – a voluntária branca norte-americana pelo *Peace Corps* falada acima –, ela se referiu àquele lugar como o *Jardim das Mulheres*, achei curioso...

que o receberia.

Feita a entrega e dadas as boas-vindas, fomos servidas com pratos de comida: arroz, salada de repolho e tomate, pimenta e frango com *curry*. Na hora em que a comida chegou, a *gogo* da casa veio cumprimentar as mulheres. Por já ter a idade bem avançada, estava com dificuldades em andar. As mulheres então dançaram à sua volta enquanto uma delas rezava todas as partes do seu corpo, por sugestão da própria *mamaZodwa*, antes de comermos.

Depois do almoço, nos serviram os *amakhekhe*¹¹¹ acompanhados de refrigerantes (*idrink*). Após comermos, fomos aos poucos e lentamente deixando o lugar, para voltarmos no mesmo *taxi* que nos levou até lá, na outra sessão de Roosboom.



Foto 14: *Women's Club Thandanani*

A *mamaZodwa* também faz parte de uma *burial society* da qual não pude acompanhar nenhum encontro: *Masakane (build together) Burial Society*. Nesse grupo misto, os integrantes também possuem um uniforme. Encontram-se mensalmente para juntar dinheiro (R100), sempre aos domingos depois do *Pension Day*¹¹², para que as *old ladies* já possam ter

¹¹¹ Como já falado antes, a partir das palavras da Aina sobre a grafia em *isiZulu* para os empréstimos de palavras em outras línguas, *amakhekhe* é um empréstimo do prefixo de plural *ama* + *cakes*, 'bolos' em inglês. São bolos pequenos, às vezes substituídos por *muffins*, feitos para ocasião de rituais e comidas depois da comida principal, acompanhados de refrigerantes, por sua vez chamados de *idrink* (*soft drink* em inglês).

¹¹² Dia destinado à distribuição dos benefícios do governo no quinto dia do mês, sejam os de auxílio ou das pensões das pessoas mais velhas. Costuma ser um dia movimentado nas cidades, cujas filas para o benefício

recebido os seus *social grants*¹¹³. Eles têm uma conta bancária e auxiliam apenas em funerais – portanto, não são solicitados para os *umsebenzi*. A ajuda consiste no *mortuary*¹¹⁴, no caixão e em algumas comidas¹¹⁵ - em relação a este último benefício, dos mantimentos, a *mamaZodwa* afirmou que *não é tanto como o outro (women's club)*. Em seus encontros, além de juntar o dinheiro, conversam sobre o que fazer para melhorar o grupo e do que cada um precisa. Os encontros acontecem sempre na casa dos Gama, uma família bem conhecida na região pelo seu projeto com galinhas – criam e vendem para a população local – e também por serem bem-sucedidos, donos de carros e tratores. Possuem uma torneira de água em seu próprio lote e moram em um terreno em frente ao da *mamaZodwa*. *UbabaGama* é o *chairperson* do grupo.

A diferença entre esses dois grupos, além da explicitada acima em relação ao auxílio dado nos funerais e o fato de apenas o grupo de mulheres ajudar também nos *umsebenzi*, é que a *burial society* se reúne mensalmente para juntar o dinheiro e guardá-lo numa conta bancária. Caso esse seja solicitado, retira-se a quantia necessária para dar aos solicitante. Já o *Women's Club* se reúne apenas quando alguma das suas membras precisa da ajuda, seja para funeral, seja para uma *function*, contribuindo com dinheiro ou comida para o evento e não

são povoadas majoritariamente pelas mulheres.

¹¹³ São os benefícios cedidos pelo governo a diferentes grupos categorizados como necessitados de auxílio monetário, por restrição de renda própria. Suas categorias são: a pensão de aposentadoria para mulheres acima de 60 anos e homens a partir dos 61, *State Old-Age Grant* (R 1140 – R\$ 261,86); *Disability Grant* (R1140 – R\$ 261,86), para as pessoas impossibilitadas de trabalhar; *Child Support Grant* (R270 – R\$ 62,02, por criança), destinados às famílias de baixa renda para o auxílio com os gastos relacionados às crianças [este benefício é muito comum na zona rural, nas casas onde se têm diversas crianças e mulheres cuidando delas, normalmente as senhoras mais velhas]; *Foster Child Grant* (R740 – R\$ 169,98 por criança) ajuda para as famílias que adotam crianças órfãs.

¹¹⁴ Diante do quadro de mobilização das pessoas ao longo dos anos, já explicitado neste trabalho, as famílias costumam estar espalhadas por diversas regiões sendo necessária a utilização de um *mortuary* para se guardar o corpo da pessoa falecida até que se junte o dinheiro necessário para o funeral e que os parentes de diversos lugares possam comparecer [há casos também de brigas judiciais em que o proprietário da fazenda, normalmente branco, em relação aos *tenants*, não os permite enterrarem os parentes mortos em sua terra, para que não possa virar documento que comprove o direito à *posse* daquele pedaço aos moradores. Nessa situação, o corpo também aguarda. Aguarda o processo judicial e não a mobilização de parentes]. Esse não é um serviço barato, daí a necessidade de estar incluído nos gastos da *burial society*. Os diversos planos de funerais do país, com propagandas que podem ser acompanhadas pela televisão, incluem esse tipo de gasto em seus comerciais.

¹¹⁵ As comidas são oferecidas sempre nos pacotes de 10kg. No caso deste grupo, é dado à família solicitante o auxílio, quando necessário, de 2 pacotes de açúcar, 2 de farinha de trigo, 2 de arroz, 1 de *mtombo* – utilizado para fazer a cerveja tradicional, 1 de feijão e 1 óleo de cozinha.

em um pagamento mensal.

Outro grupo do qual faz parte é o *Encontro das Igrejas Unidas de Roosboom*, cujas reivindicações são para que sejam reconstruídos os prédios das igrejas que foram destruídas durante a remoção do governo do *apartheid* e cujo *chairperson* é Tuke Nyambe. Atualmente, a maioria das igrejas é feita de *ferro ondulado*, como a igreja no terreno da *mamaZodwa*.

Depois do contato inicial com tantos grupos e tantas associações de ajuda, principalmente as relacionadas a funerais e rituais, fiquei pensando qual era a motivação das pessoas para integrá-los, tentando escapar da fácil associação causal do elevado número de mortes, que não poderia ser a história única daquelas pessoas. Perguntei então a *mamaZodwa* o porquê de ter resolvido se tornar membra desses grupos.

Porque não tenho família. Quando fazemos um umsebenzi e temos uma família, cada um dá uma coisa, mas se é sozinho, tem que juntar dinheiro. Com o grupo, elas dão aquele monte de comida e dinheiro, com o dinheiro eu posso comprar vacas ou cabras. Mas eu não sei sobre as outras, às vezes porque acham que é legal, às vezes porque passam por dificuldades como eu.

E ela mais uma vez nos ensina. Ensina que não deve haver um motivo comum que impulsiona as pessoas a participarem dos grupos. Eles podem ser os mais diversos possíveis, como apenas achar legal se reunir.

Estórias que evocam

Nesta sessão descreverei diversas estórias vivenciadas com a *mamaZodwa* que nos ajudam tanto a ilustrar o local como a elucidar diversos elementos do seu cotidiano. A intenção, pois, é costurar o lugar onde vive, em seu contexto de terra restituída pós-*apartheid* devido à remoção sofrida naquele período, com as suas formas de viver explicitadas pelos grupos dos quais faz parte e dos rituais ou pré-rituais que acompanha.

I'm full of sense!

Em uma noite, estávamos como de costume sentadas no sofá da sala assistindo alguma das novelas que passava na televisão. Conversávamos enquanto ela ajustava as saias para festas rituais que vendia para as pessoas do lugar, saias pretas e plissadas com miçangas coloridas

penduradas. Nesse movimento, a *MamaZodwa* me contou que trabalhou por alguns anos em uma fábrica de roupas, dizia que era por isso que ela costura tão bem as saias. Trabalhou neste lugar entre os anos 1991 e 2000.

Na sua estória escrita, também me conta daquele período. Foi a época em que tanto ela quanto seu filho trabalhavam, apesar dele ter sofrido um acidente de carro em 1994 e ter ficado com todo o seu lado esquerdo debilitado. *MamaZodwa* escreveu que não pôde ter acesso a educação devido à ausência do pai, *'I rise up without my father's blessing, that's why I didn't had the opportunity to go to school to finish my education: I left the school while I was still in the primary school'*. Seu filho enfrentou essa mesma ausência, *'I raise up in that situation, then I had a baby on a difficult situation. And my baby raise in the same situation as I'*. Foi aí que começou a trabalhar na fábrica para que pudesse dar uma melhor educação ao seu filho, apesar de ele também ter sido criado sem o pai. Pôde garantir-lhe o certificado de *grade 12* com o emprego. *MamaZodwa* não pôde, no entanto, continuar financiando a educação do filho até o ensino superior apenas com a renda do emprego na fábrica, foi quando ele passou a trabalhar para ajudá-la, e possibilitou, *'at this work we started to get a better life than before'*. O que mudou após o acidente de 94.

Ainda naquela noite, ela me contou que foi despedida em 2000 por ser muito *talkative (faladora)*: contou que numa festa de fim de ano, tomou uns vinhos (dois ou três copos) e foi falar com a chefe. Perguntou por que a moça na sua frente – e a sua narrativa indica que esta era branca – tinha ganhado presente e ela não: *estamos no tempo do apartheid ainda?* Ao que o filho da chefe retrucou, *don't say nonsense*. Sua resposta foi rápida: *What is nonsense? I'm full of sense! Thats why I'm asking this for you!* Arrebatou a conversa já se referindo a mim e se interrogando se *estava contando alguma mentira? Não, é a verdade. Mas a mentira parece melhor. Pois eu vou contar a verdade em qualquer lugar que eu esteja. Pode me despedir*¹¹⁶ ...

Depois desse episódio, não teve nenhum outro emprego em fábricas. Em 1995, seu filho

¹¹⁶ Decidi deixar esse diálogo assim, misturando línguas, por achar que ele só faz sentido a partir de alguns trechos do original em inglês: o uso do *nonsense* (dentre outras coisas, disparate) pelo filho da chefe foi retrucado pela *mamaZodwa* com o uso da palavra *sense*, que pode ter diversas traduções – senso, sentido, percepção, juízo, consciência. Todas essas definições se encaixam à oposição de *sense* e *nonsense* na situação em questão, portanto, por abarcar todos esses sentidos, julgando que eles somados dão mais conta de se aproximar do que ela disse em *'I'm full of sense'*, mantenho o conceito no original.

conseguiu um emprego por intermédio de sua insistência, já que devido ao acidente, *'because he doesn't walk very well, also his hand was not very well, he was supposed to stay at home doing nothing. In 1995 I said my child must come back to work'*. Em 1999, porém, ele foi demitido sem motivos (*'when they suspended him without reason'*). Ficaram lado a lado por um tempo sem emprego algum. Segundo a *mamaZodwa*, ninguém da família apareceu para lhes dar apoio. Quando conseguiram, entretanto, uma indenização da fábrica em que ele trabalhava, todos (da família) se aproximaram dos dois para pedir dinheiro. Por fim, após começar a trabalhar pelo projeto *Zimbabele*, resolveram juntar os ganhos para *'build the house as the same of our neighbors and get a better life'*. No entanto, essa foi a época, em suas palavras, em que foram cobertos por uma sombra escura e seu filho faleceu, sem que pudessem construir a casa de *bricks* igual à de seus vizinhos.

Comentou ainda que está tentando conseguir o *Grant* do governo para pessoas que não podem trabalhar por algum problema que as impede de exercer qualquer função (*Disability Grant*): *o governo passou anos das nossas vidas chicoteando as nossas costas, agora temos que pegar dinheiro deles. Se eu não uso a minha cabeça, eu não como.*

Tudo isso ela falava enquanto mexia com as suas miçangas. Comentou que está fazendo dinheiro com as suas mãos, pois se as mantém paradas, não vai conseguir nada. Perguntei, então, se o grupo de miçangas não está se encontrando e ela falou que elas não querem ir à sua casa fazer o *meeting*¹¹⁷. Ela tem se dedicado mais ao seu trabalho com miçangas porque está lhe rendendo algum dinheiro. Atualmente, trabalha sozinha em casa – na primeira vez em que estive lá, em um dia (e apenas neste) foram à sua casa a *mamaFikile* e a *mamaGertrude* para trabalharem com as miçangas, faziam uma galinha e um colar, respectivamente, enquanto conversavam – e vende o que faz para as pessoas da região, como as saias de miçangas para as festas.

¹¹⁷ Quando se convive com pessoas como a *mamaZodwa*, que participa de diversos grupos, ou até como Mangaliso ou Thobekile, membros por muitos anos do LPM, ou ainda com as pessoas que trabalham em ONGs, se escuta muito essa palavra, *meeting*, para se referir aos encontros e reuniões onde os problemas seriam discutidos, seja relacionados à terra, aos conflitos com fazendeiros, seja para apresentar o grupo da organização para nós ou para o balanço de fim de mês. Uso então no original, por achar que abarca melhor a ideia do que significa neste contexto do que as palavras *reunião* ou *encontro*.



Foto 15: Saia e colar de miçangas feitos pela *mamaZodwa*¹¹⁸

Embora não se encontrem mais, o grupo de miçangas possui uma constituição, e também se chama *Thandanani, Umthethosisekolo* (Constituição) *Wathandanani Roosboom Women Club*. Certo dia pedi para dar uma olhada nela e o documento estava todo em *isiZulu*. Para entender minimamente o que dizia, tive que escolher algumas partes e tentar traduzir com a ajuda do dicionário e também com perguntas à *mamaZodwa*, que estava trabalhando em um colar de miçangas, mas que, no entanto, não estava com muita paciência. Mas mesmo sem paciência, aconteceu uma coisa muito bonita: lá pela terceira pergunta que fiz, ela se virou para mim, como faria com qualquer outra pessoa, e falou *agora você está me atrapalhando!* Bem enfática, na hora eu calei, meus olhos se encheram d'água e eu baixei a cabeça. Logo ela

¹¹⁸ Segundo Dube no livro *Zulu Beadwork, Talk with Beads*, as cores e as formas como as miçangas são estruturadas nas obras feitas com elas passam mensagens que estão de certa forma perdidas na história, já que esse aspecto do trabalho parece estar sendo esquecido, segundo seu argumento. Para se chegar às mensagens que nos passam as miçangas, para falar com elas como nos diz o subtítulo de seu livro, é preciso entender as escolhas das cores e as regras do arranjo, a seleção ou a rejeição das miçangas que serão dispostas uma ao lado da outra, assim como o material a ser utilizado e o padrão escolhido.

'The Zulu people called beads "ubuhlalu", meaning "that which makes me stay" or "that which gives me life". So the Zulus adorned themselves with the "Gods of life" to grant them longevity. The beadwork of the Zulu people stands out from that of its neighbours in at least two respects: the wide range of its contrasts, and its system of including messages by means of colours and motifs' (Dube, 2009:20).

Esse é um assunto que muito me interessou ao longo desta pesquisa e antes de eu voltar à África do Sul. Ao longo do campo, entretanto, esse assunto foi pouco falado. Os trabalhos com as miçangas não pareciam centrais na vidas das mulheres que os apresentavam como motivo para o sustento ou como adornos para as festas, sem entrar em detalhes. Acho que o pouco conhecimento que eu tenho da língua colabora para essa minha incompreensão dos possíveis significados que os trabalhos delas possuem, o que as miçangas que elas desenham possam me falar, já que nos nossos diálogos isso não foi falado em momento algum. Como esta linda saia e colares coloridos que a *mamaZodwa* fez, pouco comuns para esse estilo normalmente feito com miçangas brancas. Infelizmente, como não sei o que as miçangas dizem para aquelas que me receberam, essas referências persistem nesta nota de rodapé.

mudou o tom e, com o meu silêncio, falou carinhosa, *pode perguntar*. Sem resposta, falou mais uma vez que não havia problema em perguntar.

O primeiro parágrafo da constituição tem como título justamente a questão dos *meetings* das membras. Nos seguintes, disserta sobre os seus direitos, o comitê do grupo e seus deveres, funções e poderes, e, mais uma vez, o *encontro* para ocasiões que necessitem um *special meeting*. Discorre também sobre o dinheiro comum ao grupo, as formas de resolução dos problemas ou eventualmente a necessidade de se recorrer à justiça, como incluir ementas ou quando for necessário encerrar o grupo. Papéis que, naquele contexto, não pareciam ter muita força para promover a reunião das pessoas em um grupo.

(Não) Casar-se

A *mamaZodwa* não é, nem nunca foi, casada. Quando perguntei a ela se a Fikile – com o tempo, descobri que elas são primas, a segunda, estava sempre na casa da *mamaZodwa* e fazia parte dos mesmos grupos, com exceção do grupo das Igrejas Unidas de Roosboom – também nunca havia se casado, ela me falou que era muito difícil casar... *e não, ela também não se casou*. De fato, poucas as pessoas que encontramos são casadas. Os casamentos são mais raros ainda. Assim como os demais rituais, casar exige dinheiro. E não apenas para o pagamento do *lobola*, mas para abarcar todas as fases exigidas para a união: negociação e pagamento do *lobola*, o *umembheso* (quando a família do noivo presenteia a família da noiva), o *white wedding* (casamento branco, com a *makoti* (noiva) vestida de branco, quando celebra-se o casamento legal e/ou na igreja) e, por fim, o *umabo* (quando a família da noiva presenteia muito a família do noivo para que ela, enfim, se mude para a nova morada (Azevedo, no prelo)¹¹⁹).

O *lobola*¹²⁰ já foi muitas vezes explicado como o preço da noiva. Dote também é uma outra

¹¹⁹ Foi em conversas com a Aina e pela leitura dela dos meus primeiros textos que atentei para o fato de que falava das mulheres que não são casadas, sem mencionar as dificuldades que isso implica diretamente – como cuidar dos seus filhos sozinhas – ou mesmo que o ideal é casar-se, mas esse evento é raro pelas dificuldades em sua realização, mais do que pela leitura equivocada que se pode ter de que os homens não servem para nada ou não estão presentes. Na orientação também, o professor Omar alertava para a necessidade de se explicar os termos do que está no âmbito da *zulu culture*, como as pessoas mesmo falam, para leitores desconhecidos deste processo. Agradeço a eles pelo cuidado e lembrança nas minhas falhas.

¹²⁰ Comentei certa vez com a Nomusa que a literatura sobre Moçambique usava a palavra *lobolo* e não *lobola*, ela então me falou que em *isiZulu lobola* é o verbo e *ilobolo* o substantivo, mas nunca vi alguém usando este último termo.

tentativa de tradução. No entanto, não dá para achar palavra equivalente a esse ato que precede o casamento, em que a família do noivo oferece vacas – o número delas varia de acordo com as pessoas e as mulheres, mas geralmente são em torno de 11 cabeças¹²¹ – à família da noiva. Esse pagamento tem mais a ver com a ancestralidade do que com um dote pela esposa. Como dito acima, o sistema que rege grande parte das pessoas falantes de *isiZulu* é patrilinear e virilocal, portanto, os ancestrais são aqueles da linhagem do pai, por quem se pagou o *lobola* e se transferiu o nome. Mas não é apenas com relação aos ancestrais paternos que se deve preocupar ou prestar obrigações, pois o *lobola* paga a linhagem dos filhos do casal, mas a mãe continua pertencendo à linhagem da sua família. Ainda em 1973, Radcliffe-Brown falava da importância de certas condutas que se deveria ter com o irmão da mãe, de forma que ainda se mantinha a ligação com os ancestrais maternos, que ajudavam, principalmente no que dizia respeito à cura de doenças. Portanto, o que se paga com o *lobola* não é a noiva, mas a *descedência* que, por sua vez, é a garantia do culto adequado aos ancestrais, por isso, também, a importância dos filhos homens que possam gerar descendentes.

Nas primeiras conversas que tive com a *mamaZodwa*, na segunda vez em que estive lá, perguntava-lhe algumas coisas sobre a sua vida quando ela me zombou, perguntando se eu também não ia perguntar por que ela não tem um namorado. E antes mesmo que eu pudesse responder a essa assertiva, ela foi logo me contando sobre os homens que passaram em sua vida afirmando que não queria nada com eles: *não precisava*. Continuou dizendo que isso se dava porque os homens que teve não prestaram para nada, o pai do seu filho não lhe ajudou absolutamente, nem quando o menino sofreu o acidente de carro e ficou com o lado esquerdo todo prejudicado ou quando morreu, com os custos do funeral; outro namorado seu era casado e, ainda por cima, casado com *lobola*, e aparecia quando queria. Por isso, não era casada, nunca fora uma *makoti*.

Neste texto, já traduzi *makoti* como *esposa* e *noiva*. O termo pode se referir aos dois casos. Em uma conversa com a Nomusa, tentava entender se havia alguma ligação entre o uso do termo com o pagamento do *lobola*. Teria sim, mas na prática, mesmo as mulheres que não

¹²¹ Para mais detalhes sobre a matemática do *isibaya* (curral, conhecido na literatura como *kraal*), ver Azevedo (2013).

têm o *lobola* pago, mas já moram com seus maridos e possuem filhos, podem ser chamadas de *makoti* por respeito, apesar de ainda não pertencerem à família.

Mesmo sendo assim chamadas, não são autorizadas a realizar certas atividades que uma *makoti lobolada* faria, como por exemplo, vestir uma roupa de luto quando alguém da família morre, já que não pertencem à família nem legal, nem culturalmente; além de não poder entrar na casa redonda da família do marido, como certa vez me disse a Thobekile. As *makoti* que conheci faziam tudo nas casas onde moravam ou até nas casas de familiares, como foi o caso da *makoti* do sobrinho da *mamaZodwa* que lhe ajudou no dia em que cheguei. Elas estão chegando na família. A Nomusa ainda me falou de uma palavra designada a quem já teve o processo de *lobola* iniciado, mas que ainda não é casada – *ingoduso* – que é muito pouco usada.

O dia em que a lua sangrou

Em outra noite, antes do feriado do dia 16 de junho, a *mamaFikile* ligou para a *mamaZodwa*. Esta, assim que pôs o telefone no gancho finda a conversa, saiu correndo assustada para olhar o lado de fora da casa. Quando entrou, perguntei o que estava acontecendo e ela me falou que a Fikile havia ligado perguntando o que era aquilo no céu e mandou eu ir ver com os meus próprios olhos. **A lua estava vermelha.** A terra, antes iluminada pela lua cheia que embranquece de luz a paisagem noturna, escureceu novamente e mais estrelas brilharam. Entramos. Ela repetiu que não sabia o que estava acontecendo.

Enquanto a *Zodwa* retornava a ligação para a *Fikile* depois de averiguar o lado de fora – assim que falava pela primeira vez no telefone, tentou ver pela janela, mas resolveu sair para ver melhor, espantada que estava com o estranho evento – fiquei pensando em como explicaria esse ‘fenômeno natural’ da nossa inteligentíssima ciência moderna: planetas que se contrapõem e fazem sombras vermelhas um sobre o outro. Pensei nisso tudo, que para mim parecia claro e até óbvio, mas ao mesmo tempo não tinha a menor ideia do que de fato se tratava. Só acreditava que era assim. No entanto a *mamaZodwa* foi mais rápida e ao desligar o telefone falou: *amanhã é junho 16? É. O sangue está jorrando. 16 de junho de 1976*¹²², *o sangue das crianças está jorrando pelo regime do apartheid.* Arrepiei.

¹²² O dia 16 de junho é feriado no país e dia nacional da juventude, em homenagem aos jovens que, como

No dia da juventude, houve outro encontro com as mulheres.

Era feriado e a movimentação na rua foi grande. Diversas pessoas coloriam as ruas com seus uniformes das mais diversas igrejas. Havia gente na vizinha *Shembe Church*¹²³. O encontro foi na porta da casa da *mamaZodwa*. Logo cedo a Phumelele pulou a cerca que separava os dois lotes e entrou em casa, um tempo depois, os meninos da sua casa também entraram trazendo um saco de açúcar para a *mama*.

Acordamos cedo. A Zodwa tinha de estar às 10h na cidade, pois o culto que acompanharia naquele dia era na própria sede de sua Igreja localizada em Ladysmith. Falou para mim que deveríamos sair por volta de 8h30. Logo a *mamaGamede* também já estava em sua casa, pois fora buscar o dinheiro que estava com a *mamaZodwa* deixado ao longo da semana por algumas das mulheres que não poderiam comparecer ao encontro. Durante o resto da manhã, as outras mulheres foram chegando. Enquanto circulavam, a Zodwa andava de um lado para o outro, fazendo muitas coisas ao mesmo tempo: tinha que lavar e passar seu uniforme da igreja, enquanto resolvia as pendências do grupo. Uma delas foi buscar o seu caderno onde estavam anotadas as listas dos dias e a relação das membras que já haviam pago a sua parte para o encontro.

O primeiro encontro do grupo a que eu fui, da primeira vez que estive lá, foi o mais organizado dos que pude acompanhar. A minha impressão era de que naquele inverno, quando diversas pessoas haviam solicitado o auxílio do grupo e o mês estava cheio de *umsebenzi*, os encontros pareciam menos organizados. Daquela primeira vez, cada uma delas levou o que precisava e a *mamaGamede* estava com o dinheiro. No caminho, nenhuma parada. Apenas duas delas foram comprar refrigerantes quando chegamos ao local, em alguma loja por perto. Dessa vez, no entanto, ao longo de toda manhã, parecia haver uma grande confusão. E era um tal de falar do *ushukela* (de *sugar*, açúcar em inglês), do *irayisi*

exposto anteriormente, em 1976, se mobilizaram contra a inserção obrigatória do *afrikaans* como língua oficial no ensino e sofreram em resposta uma violenta repressão por parte da polícia do regime segregacionista numa famosa *township*. Dia em que o sangue jorrou em Soweto.

¹²³ Fundada por Isaiah Shembe em 1910, é parte de um movimento da Igreja de Nazaré (*Church of the Nazareth movement*): 'Since its inception, the Church of the Nazareth has made a concerted effort to combine Christian religion with Zulu customs. Most writers agree that the movement was founded partly in response to the negative attitudes of missionaries and colonial officials to traditional practices' (Dube, 2009: 83). Seu templo é estruturado por um círculo de pedras brancas em volta de uma árvore e ficava ao lado da casa de Zodwa Mbongwa, podendo ser visto de seu lote.

(mesma coisa em relação à *rice*, arroz) a todo momento.

Devia ser quase meio dia quando a *mama* ficou pronta e saímos de casa para irmos à igreja. Ainda do lado de fora da sua casa, no portão, o grupo de mulheres parecia já estar completo, esperando apenas por algum transporte. Eu e *mamaZodwa* começamos a andar em direção ao começo da pista, à esquerda de sua casa para a entrada de Roosboom, no lugar onde poderíamos esperar por um *taxi* ou uma carona que estivesse indo para *eMnambithi*, quando a Phumelele pediu para que eu ficasse com ela e fosse ao encontro do grupo. Fiquei numa grande dúvida. Acabei decidindo ficar por ali e ir mais uma vez ao encontro das mulheres.

A *Zodwa* conseguiu uma carona e nós ainda ficamos um bom tempo na beira da pista. Passou um *ithekisi* vazio e fomos com ele. Dessa vez pude ver quando a secretária do grupo, Lindiwe Mlotshna, deu ao motorista R75. No caminho, paramos em uma loja local para comprar mais comida e bebida.

Chegamos e entramos numa das casas quadradas do lote. Apenas a *mama* membra do grupo nos recepcionava, mais ninguém da sua família. Como nos outros, houve canto e oração no começo; roda das mulheres cantando e batendo palmas depois das boas-vindas; entrega do dinheiro pela *mamaGamede* e, por fim, os agradecimentos. Desta vez, a dona da casa também agradeceu pela minha presença. Depois mais oração e comida seguida de *amakhekhe* e bebidas.

Enquanto puxou uma música que falava em Jesus, a *mama* da casa começou a chorar. Um choro de dor. No fim da tarde, já em casa, enquanto a Phumelele explicava para a *mamaZodwa* o que tinha acontecido, perguntei por que ela havia chorado. Primeiro a Phumelele disse que ela estava agradecendo e a *Zodwa* então afirmou que era um choro de alegria. No entanto, a Phumelele respondeu que não parecia de alegria, com o que concordei. Falei que era durante uma música religiosa. A *Zodwa* então constatou que ela devia estar chorando pelo filho que morrera há um ano e para quem ela estava fazendo o *umsebenzi*. Contou ainda que a morte dele foi muito ruim, pois ele apanhou com um martelo até morrer.

A Phumelele continuou contando que na hora em que comíamos, a *mamaGamede* falou bastante – nessa hora notei que a palavra *irayisi* (arroz) era repetida por diversas vezes.

Depois que a nossa amiga foi embora, perguntei à *mamaZodwa* o que tinha acontecido e ela contou que uma das membras não havia pago a sua parte. Ela contou que a *chairperson* estava reclamado disso. Comentou ainda que a Phumelele disse que algumas pessoas não estavam escutando ou dando atenção ao que a presidenta estava falando. Por fim, comentou comigo que uma prima dela e também a *mamaFikile* estavam pensando em sair do grupo por conta dos diversos *umsebenzi* em um só mês.

Não damos conta!¹²⁴

No dia em que retornei a Roosboom, o grupo de mulheres *Thandanani* tinha acabado de se reunir na casa da *mamaZodwa* para discutir acerca do problema que elas estavam enfrentando no mês de junho¹²⁵. Três pessoas já haviam solicitado auxílio para a realização de *umsebenzi* naquele mês e, para piorar a situação, uma quarta pessoa também havia solicitado mais um, sendo concedido pela *mamaGamede*. As mulheres estavam muito preocupadas, ninguém tinha condições de bancar quatro encontros do grupo para ajudar em *functions* num só mês.

No grupo de mulheres, em cada encontro, há uma colaboração individual em torno de R100, decidida através de uma lista que relaciona os encontros anteriores, alternando entre as mulheres diferentes doações para cada uma das reuniões. Lembrando que, para esses rituais, são necessárias comidas, bebidas, cabras e vacas, além das tendas alugadas, como já explicado. A comida é bem típica. Certa vez a Aina comentou que foi ao supermercado e só de olhar para o carrinho das pessoas se podia apreender que era época dos *umsebenzi*, pois *continham os mesmos ingredientes, nas mesmas grandes proporções*. Sacos enormes de 10kg de açúcar, arroz, farinha para fazer a *papa*¹²⁶, farinha de trigo, engradados de

¹²⁴ Referência à própria fala das membras do grupo Thandanani: *we can't afford it*.

¹²⁵ Tanto a Aina quanto a Nomusa haviam me falado que naquele período do ano, junho e julho, ocorrem muitas *functions*. Segundo a Nomusa, é por ser inverno. Numa das reportagens que li, Mngadi falava que se matava as vacas no inverno porque se podia conservar a carne.

¹²⁶ *Papa* é a comida base das pessoas negras sul-africanas cuja farinha é feita de milho branco, *Millie Mill* (Azevedo, no prelo). Normalmente comíamos *papa* com algum acompanhamento, fosse frango com *curry* ou sardinha em lata, mas nunca carne vermelha. Foi apenas na casa da *mamaZodwa* que eu comi carne de porco e em Nkhuto carne de cabra – quando contei à Nomusa que havia comido cabra em Nkunzi, ela estranhou, afirmando que eles deviam ter feito algum *umsebenzi* recentemente para ter carne daquele tipo. Portanto, carne de vaca ou cabra eram normalmente comidas apenas nos rituais.

refrigerante e cerveja são o conteúdo de qualquer organização de tais eventos. Cada uma dessas coisas custa em média R100, algumas colaboram com dinheiro mesmo, revezando-se a cada novo encontro.

Depois do encontro, que eu quase presenciei, perguntei se elas haviam chegado a alguma conclusão sobre esse problema da quantidade de auxílios no mês com a conversa e a *mamaZodwa* me disse que não, sorrindo. Afinal de contas, quem queria uma conclusão era somente eu, elas estavam lá para *falar*.

No primeiro domingo após a minha volta, ocorreu o segundo encontro do mês de entrega da comida, bebida e dinheiros para um *umsebenzi*. Já na quinta-feira, a *Zodwa* comentou que havia muitas coisas para o fim de semana e uma só *Zodwa*: sexta tinha um *workshop*, sábado outro *workshop* em Pietermaritzburg e só no domingo três coisas, a igreja, o *Women's Club* e um funeral de família em eZakheni.

O dia amanheceu bem cedo, mas a falta de energia por conta do fim dos créditos¹²⁷ na casa da *mamaZodwa* fez com que algumas coisas se atrasassem. Um pouco antes das 10h, ela falou que iria à loja ver o que ainda faltava para as compras do grupo. Se fôssemos para o funeral em eZakheni, certamente seria nesse horário que deveríamos sair de Roosboom para chegar a tempo em um domingo. Quando voltou, parou do lado de fora da casa para se reunir, ao lado do lote, com o grupo de mulheres embaixo de uma árvore. Naquele domingo não teve igreja, pois ninguém apareceu. Depois do meio dia, a *mamaZodwa* e a *Phumelele* entraram enfim em casa e falaram que iríamos entregar o material à membra do grupo que receberia ajuda desta vez. Devido à hora, a *mamaZodwa* não ia mais ao funeral.

Fomos então para o lado de fora da casa, onde tinha sido acertado que o *Mandla* (cujo nome significa poder), dono de três lojas em Roosboom, nos buscaria em sua caminhonete para passar numa de suas lojas e comprar o restante das comidas/ bebidas, para depois irmos de fato ao encontro.

Chegamos, enfim, a um terreno com apenas uma pequena casa quadrada de fundo. Ao entrarmos no seu primeiro cômodo, encontramos uma sala esvaziada com alguns bancos de

¹²⁷ A energia é pré-paga. É necessário comprar créditos e, a partir de um código inserido no aparelho dentro de casa que contabiliza a energia, se ativa o uso dela.

madeira e esteiras pelo chão de forma que pudéssemos sentar em círculo. Cada uma, mais uma vez, carregou um dos mantimentos para dentro do quarto em oferecimento à família. Reza, cantos e danças. Depois, uma roda em volta da moça da família e da comida oferecida. A mulher que estava organizando o *umsebenzi* era a *mamaBongegile Khumalo*.

Daquela vez, havia um clima diferente no ar¹²⁸. Éramos menos mulheres e também havia muito mais jovens. Em uma determinada hora, a *mamaZodwa* começou a falar bastante sob uma esfera de tensão, com algumas pessoas confirmando e concordando com o que ela falava. A *mamaGamede* não estava presente.

Comemos e depois fomos embora. A comida era mais ou menos a mesma do primeiro encontro e cabe aqui lembrar que esta é a comida típica dos *umsebenzi*: arroz ou *papa*, com carne, salada de repolho, tomate ou beterraba adocicada, acompanhadas de pimenta e para finalizar *amakhekhe* com *idrink*. A única diferença nesses encontros é o tipo de carne servida, o ordinário frango, no lugar da vaca ou cabra abatidas.

Íamos caminhando quando conseguimos outra carona também numa caminhonete – na verdade, todas essas caronas eram acertadas, fossem com o Mandla ou com o irmão do namorado da Phumelele, Lungane, e pagas pelas mulheres com base nos valores normais por pessoa da tarifa do *taxi* de uma sessão de Roosboom à outra.

Chegando em casa, algumas mulheres nos acompanharam e entraram na sala. Deu-se início a um falatório geral, com imitações, às vezes, das mulheres que confirmavam o que a *Zodwa* estava falando no encontro, meio zombando. Em determinado momento, ela olhou para mim, sorriu e falou para não me preocupar pois ela me explicaria tudo depois. Nas duas conversas – tanto no próprio encontro, como naquela mais restrita dentro da casa da *mamaZodwa* – repetiu-se, por diversas vezes, o nome da *mamaGamede*, a *chairperson*, que não estava presente no encontro. Além da reclamação, estavam explicando para a *mamaFikile* o que havia acontecido, já que ela também não tinha comparecido mais cedo, sempre ressaltando o incômodo em relação às pessoas que a cada dia tinham uma opinião diferente, dependendo de com quem estavam falando.

¹²⁸ Essa diferença se refere ao primeiro encontro do qual participei, já descrito, quando lá estive pela primeira vez.

Quando elas foram embora, a Zodwa me explicou a situação: o combinado do grupo era ter até dois auxílios no mês ou, caso haja uma emergência, no máximo três. Acontece que naquele mês eram quatro. Já havia dois inscritos, quando o único membro do grupo¹²⁹ pediu para que pudesse receber o auxílio ainda naquele mês e, por último, uma das senhoras que estava na discussão após o encontro, naquele dia, também solicitou a entrada no bolo junino de diversas *functions*.

Neste momento, perguntei à Zodwa por que elas demoraram tanto na reunião antes de partirmos. Ela me respondeu afirmando que estavam esperando pela chegada do restante das mulheres, pois todas tinham que chegar para começarem a falar (*ukhuluma* é o verbo para *falar* em *isiZulu*). Em diversos encontros, parecia que as pessoas estavam ali para *falar*, como no encontro que não presenciei descrito anteriormente acerca destas mesmas reclamações em relação às diversas *functions* do grupo. É muito importante a fala e o momento dela, assim como a pessoa que fala e o respeito a ela destinado.

Essa reunião, após o encontro, era um desses momentos de *ukhuluma*. A *mamaZodwa* e as outras estavam reclamando que não era possível ter tantos gastos num só mês. Parecia, em suas palavras, que parte do problema era a *chairperson* do grupo: *quando ela gosta de alguém, aceita seu pedido (quando é alguém que ela ama), mas se não gosta, diz que é loucura, que estão brincando, que não dá para ter mais ninguém*, segundo as mulheres ali reunidas. A Zodwa é a vice-presidenta e diante da situação falou que daria um *dever de casa* para as mulheres: ela deixaria o cargo e apontou cinco possíveis nomes para elas pensarem como sua substituta. Uma senhora com dificuldade de locomoção falou que não deixaria a *mamaZodwa* sair do cargo, pois ela é a pessoa que tem coragem de reclamar e falar na frente de todas, recebendo uma provocação como resposta: *então por que vocês não fazem isso? Se você é uma pessoa de Deus, tem que falar e reclamar...*

No dia em que fui embora, passou um carro dizendo que teria um *meeting* no domingo para eleger um comitê da comunidade a ser renovado juntamente com o novo *councillor* – já que

¹²⁹ Quando retornei a Roosboom, tive esta surpresa, havia entrado um membro – único homem, pois as outras são aqui referidas como membras – para o grupo de mulheres, que continuava sendo chamado de Women’s Club. Vincent Miya era então o primeiro homem do grupo *Thandanani* e havia recebido o auxílio no domingo antes de eu chegar, sendo que, como a *mamaZodwa* falou, ele havia pedido depois de outras pessoas.

aquele havia sido ano de eleições no país. Outra vez mais, a *mamaZodwa* falou que não queria assumir novamente um cargo importante. Afirmou que não iria a esse *meeting*, pois não queria que ninguém apontasse o seu nome. Está cansada desse trabalho, em que o povo só reclama do que se faz e quando precisa dela, pede ajuda. Era melhor ficar com suas miçangas e ganhar o seu dinheirinho. Perguntei como era a eleição, se era o *councillor* quem escolhia as pessoas (já que mudou um, vai ter que mudar o outro), e ela falou que é a comunidade que escolhe: apontam os nomes das pessoas que querem que façam parte do comitê e depois votam, sem a presença delas, quem vai exercer os cargos determinados. Ela foi membra do comitê por cinco anos.

Tylenol

No dia seguinte ao encontro com as mulheres, a *mamaZodwa* amanheceu com dor de cabeça e cansada. Tínhamos combinado de ir à cidade e ela estava preocupada com isso. Disse-lhe que não me importava se deixássemos isso para outro dia e ofereci um *tylenol* para a sua dor. Ela ficou super feliz, disse que passou a dor na hora, e que assim que tomou começou a suar. Havíamos desistido de ir à cidade.

Depois de dormir um pouco, sob o efeito do remédio, ela resolveu que iríamos sim à cidade. A ideia era comprar um aquecedor. Estava muito frio e ela vivia reclamando que não tinha como nos aquecer. Falei que se ela quisesse, podia dar o dinheiro¹³⁰ da minha hospedagem naquele dia, ao invés de ser no fim das duas semanas, para irmos comprar no dia seguinte.

Chegamos à cidade e fomos logo na *Game*¹³¹ procurar pelo aquecedor. Na loja, um vendedor que conhecia a *mamaZodwa* veio falar conosco para nos mostrar os produtos os quais

¹³⁰ Como apontado na primeira parte, para cada uma das casas em que ficava hospedada dava uma quantia pela hospedagem. Da primeira vez, foi R60 por noite e da segunda R100, além de fazer as compras de comida durante o período em que era recebida. A Nomusa era super preocupada com a comparação entre as mulheres das diferentes casas onde eu iria ficar e o que iriam comentar entre si se eu não desse tudo igual para cada uma delas, por isso falei naquele dia que daria o dinheiro e ela compraria o aquecedor se quisesse, pois como dali eu iria para outros lugares, para outros grupos de mulheres que conversavam entre si, não queria que parecesse que daria o aquecedor. Faz parte da Nomusa uma preocupação com as pessoas, com ser justa e com o bem-estar. Assim que estava para partir para a zona rural pela segunda vez, comentei que pensava em dar miçangas para algumas das mulheres que fazem artesanato, ela então me alertou para dar dinheiro com o intuito de não criar problemas, já que não eram todas as que faziam esse tipo de artesanato e que ficariam sem nada, comentando isso entre si.

¹³¹ Loja de departamento sul-africana.

estávamos interessadas. Dentre os que nos apresentou, falou muito bem de um deles, o último aparelho do modelo que havia na loja. Quando ele foi testar, para vermos o funcionamento, deu um estouro em tudo. Queimou. E nós, por fim, não compramos o aquecedor. Quando chegamos em casa no fim do dia, a *mamaZodwa* me falou que o estouro tinha sido culpa da mulher branca que havia aparecido na loja querendo o mesmo aparelho.

Ainda naquela tarde, após sairmos da *Game*, fomos ao *Shoprite* (supermercado perto da *taxi rank*¹³²), onde faríamos as compras para a casa. Antes, no entanto, paramos no supermercado *Boxers* para ela comprar o crédito da eletricidade. Passou um tempo lá dentro enquanto eu a esperava do lado de fora e quando voltou, disse que não achou. Passamos ainda em outra loja e nada. Fomos ao mercado. Estava um pouco cheio, uma demora só para pegar tudo. Uma fila enorme no caixa. [Os supermercados perto dos locais onde se pega as vans, ainda mais em cidades onde pessoas de diversas áreas rurais também circulam e vão fazer as suas compras, são sempre cheios no fim do mês. É nesse momento que algumas pessoas recebem o seu dinheiro ou no começo, devido aos recebimento do *grants* no *Pension Day*.]

Depois de fazer as compras, saímos do mercado e esperamos a Phumelele do lado de fora, pois ela iria ajudar a *mamaZodwa* a comprar os créditos da energia que esta havia em vão tentado obter em outros lugares. A nossa amiga os comprou na *taxi rank* onde ficam as vans que circulam internamente na cidade. Depois de acompanhá-la, seguimos em direção à *taxi rank* à qual estávamos acostumadas, onde ficam os *taxis* cujo destino são as diferentes zonas rurais que circundam a cidade. A Phumelele não voltou conosco, já que iria se encontrar com o namorado antes de ir para casa. Foi naquele dia que havia, na fila do *taxi* a caminho de Roosboom, a mulher incomodada e surpresa com a minha presença, repreendida pela *mamaZodwa*.

Ainda naquela noite, enquanto víamos *Rythm City*¹³³, foi mostrada a cena em que uma das

¹³² Quando retornei a Ladysmith em 2011, achei a cidade muito diferente da que eu havia encontrado em 2009. Mas não era a cidade que estava diferente e sim os lugares por onde andei. Há três anos, fui com a Nomusa e a Antonádia de carro e ficamos num típico *Bed and Breakfast*, casas privadas que servem como pequenas hospedagens com poucos quartos e que oferecem café da manhã, o preço não é dos mais acessíveis. Em 2011, porém, além de estar hospedada na zona rural, eu estava usando o transporte público, a cidade que eu via era do ponto de vista negro, não mais do branco ou de quem tem dinheiro.

¹³³ Uma novela sul-africana.

personagens foi ao cemitério visitar a filha que havia morrido recentemente. Puleng (personagem da novela) estava vestida com uma calça, ao que a *mamaZodwa* repreendeu balançando a cabeça: *ih, ir ao funeral de calças...* Perguntei então para ela qual era o problema e se não podia ir assim vestida a um funeral, ela me disse que não. *Apenas de saias ou vestidos, pois é um lugar difícil. Não é como se você estivesse indo para uma festa, você está indo lá saudar uma pessoa, se despedir dela*¹³⁴.

Onde se enterram as pessoas

No começo de maio, dois rapazes procuraram a *mamaZodwa*, secretária do comitê da comunidade, para lhe pedir permissão de enterrar um parente falecido no cemitério local. Diante da sua explicação sobre a visita, perguntei à *Zodwa* se as pessoas estavam usando o cemitério e não as suas casas. Ela me falou que havia dos dois. O seu filho, por exemplo, está enterrado em sua casa para que possa ficar perto dela e lhe ser possível perguntar sempre se ele continua dormindo bem.

Eu nunca vi o túmulo do filho da *mamaZodwa*, ele não está aparente como diversos outros pelas zonas rurais. Em minha monografia de graduação, eu escrevi sobre isso a partir das experiências que nos mostram as formas diversas como as pessoas lidam e apreendem o que nos parece natural. Falar de morte e de lugares para enterro traz à minha cabeça figuras certas de funerais e de terrenos onde alguém pode estar enterrado. Mesmo para aqueles indigentes ou para aqueles cujos túmulos são o mais simples possível, há ao menos uma cruz simbolizando o lugar, o acontecimento, ou um espaço específico, uma vala comum num cemitério.

Ao final de nossa estada em campo (no ano de 2009) fomos a Ingogo, cidade rural próxima à pequena cidade *afrikaans* de Newcastle. À época, Mangaliso Kubheka nos levou para

¹³⁴ Quando foram realizar a entrevista com a *mamaKonile*, Nosisi escreveu que foi a esse encontro de saia pois tinha que mostrar respeito em uma visita a uma mãe da área rural (outra demonstração do espaço de respeito pela diferença entre mais velhas e jovens): *'this was why I put on a skirt that morning'* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 131). Em uma viagem com a *Nomusa*, ela perguntou para a nossa anfitriã, *Wanjiru* da ONG *Daughters of Mumbi*, se em algum dos lugares em que íamos visitar grupos de mulheres teria de usar saias. Perguntei a ela mais tarde o porquê da pergunta e ela me falou que era uma questão de respeito: não se deve ir a nenhuma festividade onde se terá a presença de um chefe trajando calças. Na minha primeira viagem à zona rural, não levei saias com medo do frio. Quando estava ainda em *Nkunzi*, fui acompanhar a *gogoSonto* em um funeral, ela então me emprestou uma das suas saias para que eu usasse no evento.

conhecer algumas famílias daquela região. O caminho que fazíamos de carro, ora delineado por uma estrada de terra, ora por grama, era povoado de pedras (e de ancestrais). Os túmulos, também, não são os mesmos: suas referências são muitas vezes apenas pedras e eles podem estar situados no meio do caminho, passíveis de se passar por cima, a pé ou de carro.



Foto 16: As pedras ancestrais

Umsebenzi de inkukho¹³⁵

Ainda naquele dia, no *taxi* de volta para casa, a *mamaZodwa* me disse que iria começar a cozinhar a sua *umqombothi*¹³⁶, falava isso com um sorriso no rosto. Mais tarde ela explicou que queria cozinhá-la, pois estava planejando fazer um ‘pequeno *umsebenzi*¹³⁷ de galinhas

¹³⁵ Neste título faço referência a uma conversa entre a Aina e a sua amiga e parceira em campo, filha do Mangaliso, Danisile Kubheka. Conversavam sobre rituais e a primeira falou dos rituais afro-brasileiros que às vezes são feitos com galinha (*inkukhu*, em *isiZulu*), a segunda se surpreendeu e repreendeu, dizendo que os ancestrais nunca aceitariam galinhas, nem que fossem mil. No entanto, a *mamaZodwa* fez um *umsebenzi* de galinhas, mas sempre se referia a ele como um pequeno ritual, além de ser só ela quem organizava e não uma família inteira.

¹³⁶ Cerveja tradicional para os ancestrais feita de sorgo e fermentada naturalmente. Armstrong (2008) escreveu sobre os potes usados para armazenar essa cerveja, *izinkamba* (plural) / *ukhamba* (singular).

¹³⁷ Falo de *umsebenzi* ao longo de todo o texto, mas a única descrição que faço é esta a seguir, da pequena *function* da *mamaZodwa*. Coloco, assim, nesta nota, uma descrição de um *umsebenzi* acompanhado pelo autor Hylton White: ‘*on the day before the main slaughter, smaller animals such as chickens or goats are killed to “report” to the dead what is coming and why. On the day itself people collect in the yard, where speeches are made, the praises of the dead are chanted, herbs are burned, cattle are herded from grazing back to the kraal where they snort and low. The home emanates an aura of sensory richness drawing the dead. But then things fall to hush as a senior man goes into the kraal with a spear. Women retreat to insides of houses. Men who are present stand quietly alert near the edge of kraal, while the sacrificer speaks some final words to gathered spirits. As soon as he has stabbed, everyone crouches down to wait in silence*’ (White, 2011: 110).

na sexta, com duas ou três aves compradas da família Gama. Perguntei por que tinha resolvido preparar o ritual, ela me disse então que o *umsebenzi* é quando se dá um prato para cada um de seus ancestrais (ela não falou *ancestors*, falou das pessoas que já se foram da sua família). Portanto, ela colocaria o prato para a sua *granny, granny, granny* enquanto recitaria: *gogo, isto aqui é para que possa abrir os meus caminhos da sorte*¹³⁸.

No outro dia, já à noitinha, a Phumelele (cujo nome significa *to succeed*) apareceu com o seu caderninho da Associação Democrática dos Professores da África do Sul – ela dá aulas na cidade de Ladysmith todos os dias –, em que faz as anotações referentes ao grupo *Thandanani*. Ela jantaria conosco. Nessa hora, a *mamaZodwa* estava acendendo o fogo para, enfim, cozinhar a sua *umqombothi*. Muita madeira e um caldeirão pesado. Primeiro é necessário ferver a água da cerveja que já está de molho há alguns dias, de forma que o sorgo descansa no fundo do recipiente para que se possa retirar e ferver a água que resta por cima. Enquanto isso, a Phumelele ficava fazendo brincadeiras em formas de perguntas que questionavam os motivos da *mama* estar fazendo a cerveja.

[A *urondo* (casa redonda) da *mamaZodwa* tem ossos no teto perto da entrada, além do típico chifre de boi no telhado ao lado acima da porta. Enquanto preparava o terreno para cozinhar a sua cerveja e depois fazer o *umsebenzi*, ela colocou o pedaço de *ferro ondulado* do lado de fora da casa. Neste momento, o vento soprou mais forte derrubando a lâmina de ferro, e eu pude ver que tinha sangue e um pedaço de osso nele envelhecidos. Na parede oposta à porta, havia um saquinho de plástico com ossos – ela usava as pequenas sacolas plastificadas para colocar os biscoitos que vendia para as crianças, também chamados de *amakhekhe* por elas. Na hora de acender o fogo, colocou junto às madeiras uma cabeça de cabra. Em conversa com a Aina e a Antonádia em julho, elas me falaram que só a cabra fala com os ancestrais, diferentemente da vaca, que é abatida para servir como comida, embora a carne da cabra também seja consumida. Como descrito na nota acima, White também pontua que ‘pequenos animais’ são sacrificados anteriormente para comunicar os ancestrais sobre o ritual que está por vir, assim como na *function* de S'khumbuzo, em que o erro cometido foi o

¹³⁸ Neste dia, ela me soletrou sorte como *intlandla*. No entanto, ao ler a primeira versão deste texto, a Aina me chamou a atenção que *Inhlanhla* é sorte, por exemplo: *ngikufisela inhlanhla: te desejo boa sorte*, em suas palavras. Isso foi comum em minha estadia, por diversas vezes as pessoas me disseram formas diferenciadas de soletrar as palavras em *isiZulu*. Neste caso, o sufixo *ndla* vem de poder.

de não separar uma cabra a ser primeiramente sacrificada para notificar os ancestrais acerca do *umsebenzi*.



Foto 17: A urondo

No sábado, a *mamaZodwa* e a *mamaFikile* passaram boa parte do dia na casa redonda, onde fui me juntar a elas. A Fikile pôs um engradado de cerveja próximo ao fogo e puxou outro para se sentar ao meu lado. Enquanto isso, a *mama* estava separando algumas brasas e as partes internas da galinha; as primeiras estavam num potinho de plástico e as últimas numa tampa velha de panela. Saiu com os dois e pegou o *imphepho*¹³⁹ para queimar. Quando voltou, separou mais brasas e colocou em outra tampa. Perguntei por que ela estava separando e ela respondeu que estava falando com seu pai, sua mãe e seu filho, a *mamaFikile* completou: *com as grannys e babamkhulu, que estão lá*, apontando para cima e falando, *eZulwini (céu), Unkhulukhlu (Deus), with God*. Depois de terminado o que estava fazendo, a *mama* voltou, pegou uma esteira e se juntou a nós e ao *umlilo (fogo)*. Disse que era assim que ela tinha que se sentar, no chão, pois estava fazendo o *umsebenzi*.

Depois de um tempo, pegou mais brasa e mais ervas para colocar ao lado do pote (*Ukhamba*) meio quebrado com cerveja tradicional para os ancestrais e de uma vela, ao fundo da casa redonda abaixo do saquinho com ossos. Repetia a ação para novamente falar com os seus antepassados. As ervas e as brasas, ficariam ali, queimando, pelo resto da noite.

¹³⁹ Também por observação da Ainda, pude saber o que ela havia queimado naquele dia: (*-phepho*) *erva queimada para se comunicar com os ancestrais. A erva é seca, de cor verde acinzentada e tem pequenas flores amarelas. No dicionário: 1. Rescue, relief. 2. Species of small everlasting plants with a sweet smell, used for burning as an offering to the spirits. 3. Incense.*

Depois de um tempo, a Fikile foi buscar comida. Primeiro trouxe papa com as tripas para mim, acho que era o intestino, fígado e moela do frango. Trouxe outro prato maior para ela e a Zodwa. Já no fim daquela noite, a *mamaZodwa* falou que eu era a sua grande família, pois vinha de *overseas (phesheya)*: pois desde que eu havia chegado, só tinha trazido felicidade a ela. Talvez aqui a gente tenha conseguido, por um tempo, transpor a barreira da cor, quando me tornei parte da sua própria família.

No domingo, foi feito o *umsebenzi* mesmo, depois da preparação relatada acima. Um dos irmãos da Fikile chegou e ficou praticamente a tarde toda no lote da *mamaZodwa*, sempre do lado de fora. A anfitriã lhe deu *umqombothi* e depois a refeição. Logo a *mamaFikile* chegou também e depois de um tempo elas foram para a casa redonda. Ficamos sentadas lá nos engradados de cerveja um bom tempo. Ora uma saía, ora a outra. Até que a comida ficou pronta. Essa não era a comida completa de *umsebenzi*, tinha *stambu* (milho branco em grãos cozidos, não triturado em farinha como a *papa*, que vi em alguns pratos de rituais que pude acompanhar, mas não era a maioria) e galinha apenas, sem salada, *curry* ou pimenta. Os *izinkukhu* estavam sendo cozidos na casa-cozinha num pequeno fogareiro de parafina. O *stambu*, misturado com feijão marrom, estava cozinhando na casa redonda com fogo.

Antes de servir o homem, a *mamaZodwa* pegou um dos pratos de cerâmica que estavam empilhados na *urondo*, um dos menores, colocou comida e serviu para as suas *gogos* ao lado de onde ela tinha posto a *umqombothi* no pote menor (que continuava lá), as ervas e a vela. Ajoelhou, ofereceu-lhes comida e *praise the names of the gogo*¹⁴⁰.

Quando ficaram prontos, a *mamaZodwa* foi servir o irmão da Fikile, que por sua vez pegou dois pratos, para mim e para elas. A *mamaDladla* (Regina) chegou depois e as três sentaram-se na esteira para comer com a mão. Comemos então *inkukhu* com *stambu*. Quando terminaram de comer, saudaram todos os ancestrais das famílias que estavam na *urondo*, com os pratos levantados, Dladla (o sobrenome da *mamaFikile* também), Mbongwa...

Dias após o seu *umsebenzi*, a *mamaZodwa* me contou contente que o problema no olho dela, do qual vinha se queixando desde que eu tinha chegado à sua casa, havia passado: *isso foi porque eu fiz a minha function, meus olhos não tremem mais!*

¹⁴⁰ *Izithakazelo (praise name, nome de sua linhagem).*

[Um adendo sobre animais

Hylton White faz pesquisa no norte da região de KwaZulu-Natal, na Zululândia. No mesmo texto citado anteriormente em uma nota de rodapé referente à *Zuluness*, o autor traça uma diferenciação entre as galinhas de *Whiteness* e as galinhas de *Zuluness*, argumentado que a distinção entre as origens dos frangos está relacionada com formas diferenciadas de organização social explicitadas no que se estende aos animais. Aos frangos cuja origem são as fábricas, produzidos pelos brancos, por isso, enquadrados como galinhas de *Whiteness*, são amputadas as características típicas da padronização de sua criação: não se é possível distinguir um frango do outro e sua carne é mais macia, portanto mais saborosa. Tais animais quase não chegam à casa, e às vezes realmente não chegam quando consumidos nos *fast foods*. Eles viajam, portanto, quase que diretamente do mercado para a boca. São comprados em porções nos supermercados com partes parecidas misturadas de diversos frangos, e nunca o animal inteiro. Todas as vezes em que acompanhei as pessoas nas compras de casa, pegávamos esses pacotes, geralmente com uma marca específica na promoção. Essa era a comida cotidiana.

As galinhas classificadas como da *Zuluness*, pelo contrário, possuem a carne dura e são criadas no meio da casa. Raramente são sacrificadas para uma refeição comum, em um dia qualquer. *'Chickens of Zuluness make their way to the stomach through a field of distinguishing domestic interactions'* (White, :107). Ao entrar nos *households* através de diversos caminhos, como pintinhos ou presentes, eles se tornam os portadores *'of local mediations and exchanges that distinguish quite concretely among the types of subjects involved'* (White, 2011: 107).

A preparação de tais animais é também diversa. *'Preparation of chickens of Whiteness follows adaptations of European and Asian recipes. Cut into portions before being cooked, they are steamed, fried, stewed or curried and served with starch and vegetables'*¹⁴¹ (White, 2011: 107). Todas as pessoas comem o frango ao mesmo tempo e em pratos individuais, as escolhas dos diferentes pedaços são mais pelas preferências individuais, do que por *status*, como ocorre no caso das galinhas de origem Zulu (White, 2011). Como descrito no

¹⁴¹ Na casa do Mangaliso é comum a feitura do frango com vegetais comprados já pré-cozidos e cortados no mercado. Vi isso também na casa da Nomusa. Nos lugares em que fiquei hospeda, é comum usar o *curry* no preparo dessa carne acompanhado da *papa* ou arroz.

umsebenzi da *mamaZodwa*, a primeira pessoa a ser servida foi o homem que estava no local, o irmão da *mamaFikile*. Depois esta última e a anfitriã, que comeram do mesmo prato, e eu com meu prato individual.

Quando visitava a família da Thobekile na terra dos amahlubi, seu irmão fazia também um *umsebenzi* de *inkukhu*. O motivo eram as desfortunas pelas quais estava passando, atribuídas ao fato de carregar consigo o sobrenome da mãe ao invés do pai, por eles não serem casados. Ele, então, oferecia à família de seu pai aquelas galinhas para pedir desculpas e a permissão de usar o sobrenome Radebe. Naquele dia, comemos (Thobekile, eu e sua filha), frango com *papa* dividindo o mesmo prato e com as mãos, o frango não levava tempero algum.

As galinhas da Zuluness *'are goods of domestic estates, and in those estates they are generally included within the domain of women's property – unlike, most saliently, cattle'* (White, 2011: 107), o que explica, de alguma maneira, o ritual da *mamaZodwa*. Por diversas vezes, ela enfatizou o fato de não possuir família, este *ser sozinha*, no entanto, está relacionado à falta de algum parente masculino, já que não conheceu o pai, possui apenas irmãs e seu único filho faleceu. A falta da figura masculina justifica, assim, o uso da galinha no ritual para se pedir proteção ancestral realizado por *ela*. No caso do irmão da Thobekile, não era um evento aberto, era concernente apenas a uma causa já diagnosticada, seu sobrenome (e talvez não motivo suficiente para o abatimento de uma vaca). O da *mamaZodwa*, no entanto, apesar de pequeno, era também para receber as pessoas, mesmo que apenas as mais próximas e em pequena quantidade, e oferecer-lhes comida e *umqombothi*.

Segundo o autor, as donas das galinhas

kill and cook them for adult men: for lovers or husbands, for special guests, for people going on journeys. Plucked, cleaned, boiled intact, they are usually served whole a wooden platter with a few cornmeal dumplings, a pinch of salt, some chili. The recipient eats as much as he wants, starting with the back (White, 2011: 107).

Diferente das galinhas, o gado – de domínio masculino – é muito caro, o que torna difícil *'to*

husband for most Zulu households to have their own herds, and this makes a curious paradox out of the 'presence' of cattle in everyday life' (White, 2011: 109). É paradoxal, por que os bois são de extrema importância na vida das pessoas, apesar de sua ausência física, *'there is no other non-human species that is more salient in the collective imagination'* (White, :109). Quando as pessoas precisam deles para o pagamento do *lobola* ou para algum *umsebenzi*, eles os compram e *'have them delivered'* (White, 2011: 109). São, portanto, os *whiteness cattle* os animais comuns a serem abatidos nos rituais.

Os bois Zulu têm menos carne em comparação com os que são comprados em fazendas de brancos. De forma que, *'if one must feed a great number of guests at a feast, much better to slaughter an ox bought from the farms'* (White, 2011: 110). O que resolve o problema da quantidade de carne para os convidados, complica na que é oferecida aos ancestrais que podem não reconhecer *'cattle of Whiteness as cattle. But the dead can be lulled into confidence'* (White, :110). Esse jogo de convencimento daqueles que já se foram é feito mantendo o animal comprado por um ou dois dias antes dele ser sacrificado (White, 2011: 110).

A make-shift kraal is erected around it: creating all the pragmatic contexts within which bovine Zuluness exists in common experience, the thing itself can be mustered by ellipsis. Of the essence here is not how such animals are acquired, but how they are given up. In the case of their conversion into food, what matters is the where, the why and the how of their killing. Only the very richest people will slaughter cattle at home for profane consumption. Usually when cattle are killed in households there is ritual purposed involved (White, 2011: 110).

Essa feitura do gado da *Whiteness* em aparentemente da *Zuluness* é necessária a partir do momento em que, no ritual, o gado significa comida. Não a comida cotidiana, mas o alimento a ser consumido tanto pelo ancestral como pelas pessoas presentes.

Temos ainda a cabra, que também é servida como comida, mas, como já dito, seu papel principal é o de mensageira aos ancestrais da *function* que irá se fazer. Aqui relembro a conversa que tive com a Nomusa em que ela me perguntava porque eu havia consumido

carne de cabra na casa dos Nhlabati: esse também não é um consumo comum.

O autor termina o texto sobre diferenciações e animais, com uma frase que me pareceu muito perspicaz, por dar conta do cotidiano e também do tempo atual em que as pessoas vivem. Quando, talvez, um *umsebenzi* de *inkukhu* não seja uma afronta tão grande aos ancestrais, no momento em que circula também nessas movimentações rituais outro elemento, o dinheiro: '*fowl is the form of the present*' (White, 2011: 112).]

Por intermédio das estórias que contei, podemos realçar elementos que vêm sendo pincelados desde o início do texto. Primeiro, as teorias cotidianas de Zodwa Mbogwa sobre a sua vida, o seu *sense*, a sua família e as pessoas que estão à sua volta. Habilidosa com as palavras e com as miçangas, ela vê no fruto do seu trabalho um retorno palpável. Essas habilidades, no entanto, também lhe trazem relações ambíguas com as pessoas de seu convívio. Com sua forte personalidade, sente a importância da sua fala nos diversos espaços em que transita, mas também percebe que há um movimento de ser querida ou não pelas pessoas: ora sendo chamada a ser a porta-voz de seus problemas, ora sendo acusada de praticar bruxaria – como veremos a seguir.

Outro aspecto que pode ser evidenciado por essas narrativas é a presença dos ancestrais na vida das pessoas, mobilizando o seu cotidiano através de grupos de mulheres e *burial societies*, como também por intermédio das vestimentas adequadas para o dia do enterro e para os dias de visita aos túmulos. Por fim, os antepassados são sempre lembrados, celebrados e respeitados para que possam ajudar em pequenos detalhes do dia-a-dia, trazendo sorte para os parentes ainda vivos ou ajudando num caso como o do olho estremeado. Essa mobilização exige trabalho e dedicação que só fazem sentido dentro do contexto específico de *ser zulu*, naquele *chão* onde há mais coisas entre o céu e a terra mobilizando o cotidiano do que apenas a vida humana em sua relação com o ambiente.

*

Estória Mama Zodwa
Zodwa MBongwa (I am)
I raise up on my mother's hand, my father
just drop us while I was still one year and six months,
anyway, I don't know my father.
My father went to Durban to look for job, but
he didn't come back. I raise up without my
father's blessing, that's why I didn't had the
opportunity to go to school, to finish my educa-
tion: I left the school while I was still in the
primary school. I grow up in a difficult situation.
Sometimes we slept without eating any food, we
just drink water and sleep. Then my mother
said I must rape the stomach with hope so we
could ~~we~~ rest well without eating food.
My mother just go and fetch firewood for us
to get money to buy milk. My mother
used to sell firewood to the indian ~~to~~ families
in town. Sometimes they gave my mother the
indian food, dresses because we really needed this
things.
I raise up in that situation, then I had a baby
in a difficult situation. And my baby raise in the

O que ela escreveu e as acusações de bruxaria

Para encerrar este capítulo das estórias da *mamaZodwa*, vou focar um pouco mais no que ela escreveu para mim – que até então estava diluído nas estórias que eu mesma vivi com ela no tempo em que passamos juntas. Teceremos acerca, principalmente, do que diz respeito às suas reclamações tanto no escrito, quanto no falado, em relação às acusações das pessoas contra ela. Como também, das suas próprias acusações de bruxaria em relação à morte de seu filho: *'there is one thing that troubles me as mamaZodwa, the people who says that I am a witch doctor that are where I found my son dead'*. Pensando que

as reflexões sobre casos de feitiçaria permitem aos sujeitos que conhecemos ressignificar gradualmente, de formas cada vez mais sutis, eventos que não apenas exigem uma explicação causal (como

no caso da pergunta para a qual o Azande busca uma resposta: por que eu? por que agora?), mas que vão incorporando – a despeito de terem acontecido no passado – as experiências do presente, expandindo-se indefinidamente (Borges, 2008a: 5).

A bruxaria é difícil de significar. E significar no sentido de se achar um significado para um significante, já que no caso da bruxaria o próprio significante não é fixo, não é uma imagem gráfica, nem um som definido. Não constitui signo certo, delimitado, desenhável. Para classificá-la, muitos antropólogos usaram recursos retóricos como o da crença dos nativos em algo que não tem ação. A ideia é, lembrando da discussão que já foi feita aqui sobre escrita, pensar que se é possível colocar em palavras agências diversas no mundo¹⁴², ou seja, que a própria bruxaria tem uma ação que não é possível de dar significado. Em ações como a da bruxaria, para a qual não conseguimos encontrar um significado delimitando um significante, é necessário partir de percepções que possam encarar a feitiçaria como explicação dos acontecimentos diários tão plausíveis quanto as explicações causais de outras ciências.

A intenção desta rápida, rasa e superficial passagem por perspectivas distintas é levar adiante, inspirada em alguns autores, a noção de que não precisamos (e em última instância, não podemos) *explicar* a bruxaria. Com Malinowski, acompanhamos a ideia de que podemos perpassar as várias significações da bruxaria pela noção de que os *Baloma* estão no mundo. Pois com ‘apenas’ uma descrição, o autor conseguiu transmitir através de suas palavras a presença desses espíritos na ilha de Kiriwina, em lugar de explicá-los. A isso, somamos a pergunta da segunda flecha Azande, que nos ensina a não nos preocuparmos tanto com os motivos causais de algum acidente, mas com o porquê de um acontecimento danoso ter ocorrido naquele lugar, àquela hora, com determinada pessoa, como exposto acima em Borges (2008a). De forma que seguiremos a partir daqui pensando que esta é a pergunta que a bruxaria nos faz (por que eu? Por que agora? Por que naquele lugar?) e ainda que ela pode nos afetar (Favret-Saada, 2005), já que age no mundo.

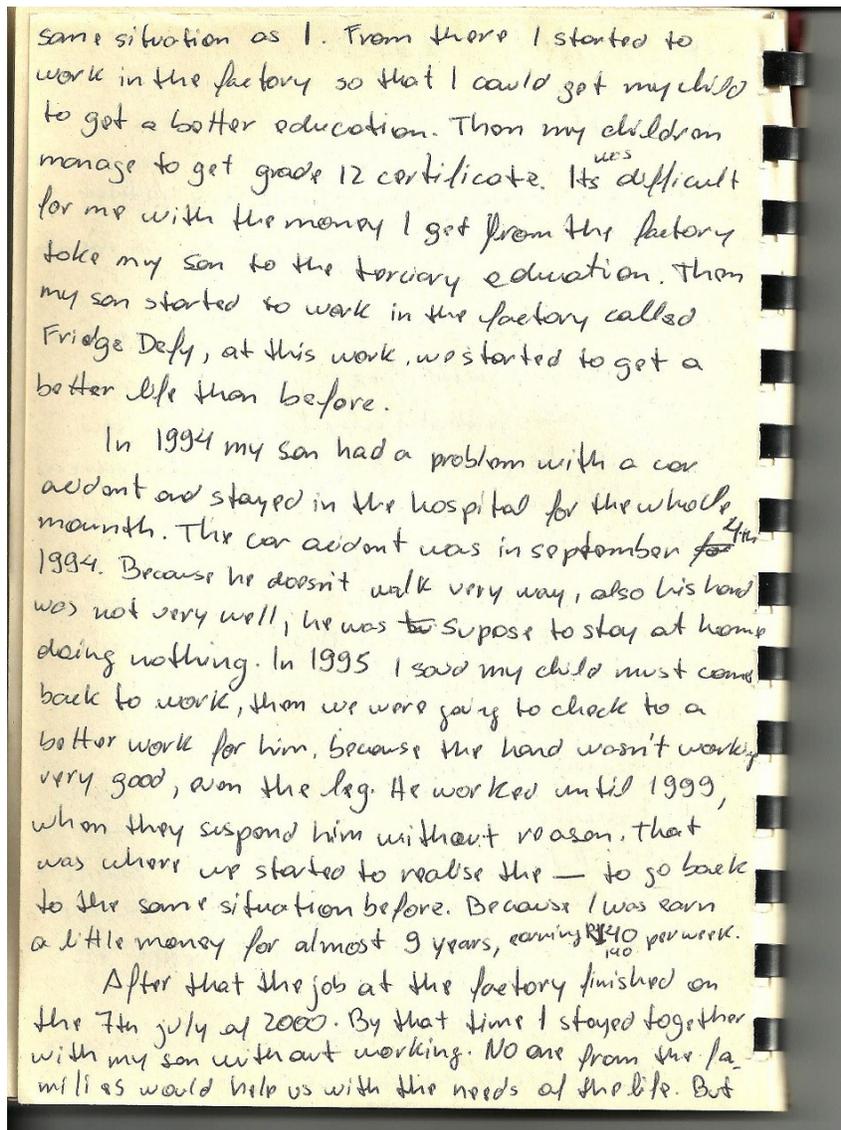
¹⁴² São muitos os trabalhos sobre bruxaria na antropologia, tema caro aos Outros desta disciplina. Escritores clássicos despenderam linhas e linhas para tentar entender ou explicitar a centralidade desse evento na vida das pessoas que estudavam; desde o épico Frazer com a sua escala mágica, passando por Malinowski com as fórmulas mágicas, as bruxas voadoras e os *baloma*, até os já referidos Azande em Evans-Pritchard. Para o caso sul-africano, existe uma literatura contemporânea que também trata do assunto, como os Comaroff (2002), cuja perspectiva não se aproxima muito da aqui explorada por ora.

Continuamos seguindo, também e claro, de mãos dadas com a nossa (o plural vem da junção do eu que escrevo e do(a) leitor(a) que lê) teórica sul-africana, Zodwa Mbongwa. Ela, por sua vez, centrou sua estória escrita na figura de seu pai e de seu filho. O pai, ela praticamente não conheceu: saiu de casa para procurar emprego em Durban e nunca mais voltou, *'I raise up on my mother's hand, my father just drop us while I was still one year and six months, anyway, I don't know my father'*. A sua mãe as criou sozinhas, a ela e às suas quatro irmãs. Quando faltava comida em casa, ela falava para as filhas beberem água e *'rape the stomach with hope so we could rest well without eating food'*.

Depois de falar da situação em que cresceu, ela começou a me contar (em carta) sobre o seu filho, como exposto acima. Mantiveram sempre uma parceria na manutenção da casa. Até o dia em que ele não voltou mais, saindo em uma sexta-feira dizendo que voltaria no domingo. Na manhã daquele dia, a Zodwa acordou com uma sensação esquisita. Mal havia se levantado, quando dois rapazes adentraram a sua casa alegando que seu filho precisava dela. Estava doente na *township*. Enquanto narrava, afirmou que isso tudo era mentira, pois naquele momento seu filho já estava morto e eles não tiveram coragem de lhe contar. Desde então, não vê os seus netos, nem a família da namorada manteve algum contato com ela. Foi naquela época também que a sua família se distanciou dela de vez. Até hoje são vistos os tijolos de cimento espalhados pelo terreno que construiriam a morada de *bricks* dos dois, contrastando com as casas de lama e esterco de vaca que compõem o seu lote.

Para se pensar nessas acusações mútuas – a dela que acusa tacitamente a namorada e a família por terem assassinado seu filho em contraposição à deles, em resposta, ao chamá-la de *witch doctor* e proibir-lhe de ver seus netos – é preciso pensar em morte. Muito aqui já foi falado sobre a importância dos ancestrais na vida das pessoas e em seus papéis de agentes do cotidiano: após a morte, pois, é preciso abrir os caminhos das pessoas que se vão de forma respeitosa para que elas não comecem a atrapalhar o dia-a-dia de quem ficou. As causas da morte, porém, são muito controversas, principalmente se colocadas em embate com as noções ocidentais, causais, de falecimento – uma das grandes dificuldades dos programas de HIV/ AIDS é esse, o descompasso de noções distintas acerca do que causa a morte. Nunca se fala do que a pessoa morreu. Como um médico negro com quem pegava carona (da cidade de Newcastle para a *township*, Madadeni) explicitou para a Aina quando ela comentou que ninguém nunca dizia, falava, ou se preocupava com as causas *físicas* da

morte: here, a men doesn't die. He is killed. E o que mata é a bruxaria.



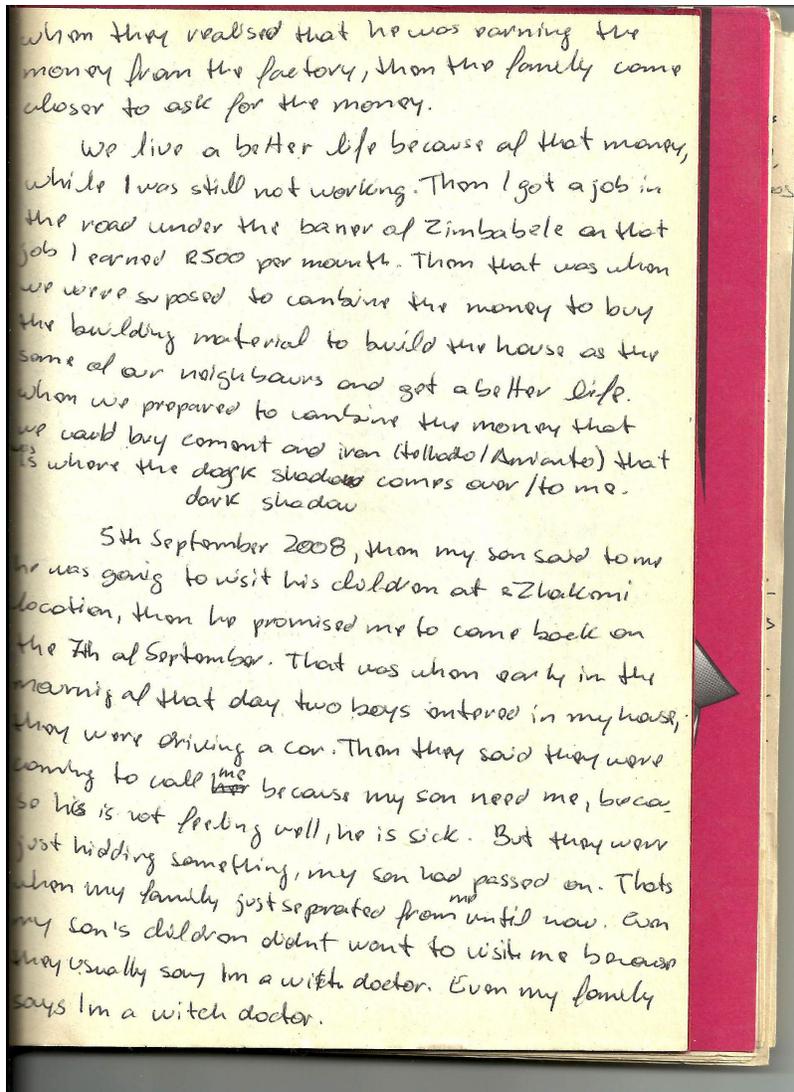
same situation as I. From there I started to work in the factory so that I could get my child to get a better education. Then my children manage to get grade 12 certificate. Its difficult for me with the money I get from the factory take my son to the tertiary education. Then my son started to work in the factory called Fridge Defy, at this work, we started to get a better life than before.

In 1994 my son had a problem with a car accident and stayed in the hospital for the whole month. The car accident was in september ^{2th} 1994. Because he doesn't walk very way, also his hand was not very well, he was to suppose to stay at home doing nothing. In 1995 I said my child must come back to work, then we were going to check to a better work for him, because the hand wasn't working very good, even the leg. He worked until 1999, when they suspend him without reason. that was where we started to realise the — to go back to the same situation before. Because I was earn a little money for almost 9 years, earning R\$40⁰⁰ per week.

After that the job at the factory finished on the 7th july at 2000. By that time I stayed together with my son without working. NO one from the families would help us with the needs of the life. But

Não era apenas a família dessa namorada do seu filho que a acusava de *witch doctor*, as outras duas mães de seus netos também a acusavam. Ao fim da sua estória, escreveu sobre todas as pessoas que a acusam de ser *witch doctor*: sua família materna, seus vizinhos e as famílias das mães de seus netos. Seu filho teve filhos com três diferentes mulheres que parecem compartilhar isso, *'even other children, they use to say I am a witch doctor to my son's children because they don't want them to visit me, because they know that in the future they will be very assistant to me'*. Para ela, isso é um grande problema e atrapalha a sua vida. Acusam-na de bruxaria, influenciando inclusive os seus netos, pois não querem cuidar dela, nem querem que eles cuidem. E assim termina o escrito,

until now I am staying alone. No one would care about me while I am sick. Even the community where I am staying they use to say that I'm a witch doctor because they don't love me. Even my mother's family doesn't like me. They would come together and gossip my name that I'm a witch doctor. While I am still alive, it is the God's will, with their intentions, I would be dead.

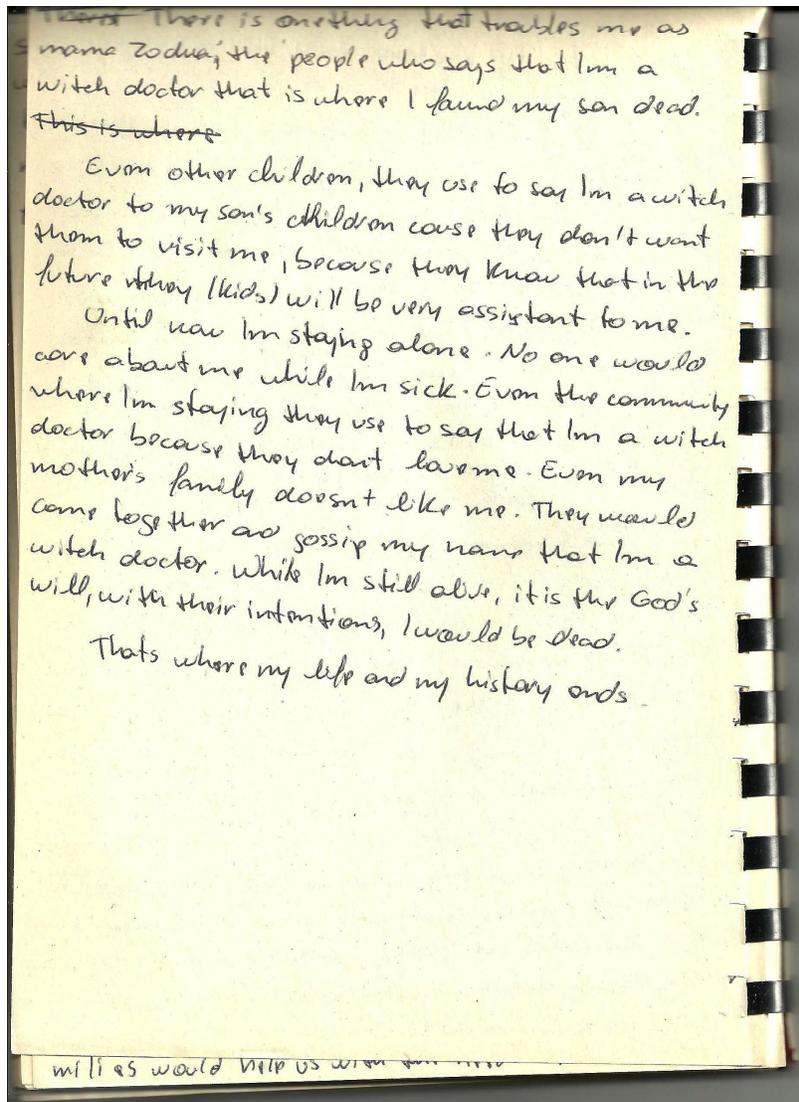


Em certa manhã, apareceram duas crianças na casa da *mamaZodwa*, eram seus netos. Eles moram no lote em frente e foi a primeira vez que eu os vi. A *mamaZodwa* falou que a mãe deles não quer que eles venham visitá-la, só quando precisam de dinheiro: *você vê como eu estou? É por isso que estou estressada, o estresse está em mim agora.*

[A casa da *mamaZodwa* fica logo no início de Roosboom, quando se entra pela estrada que liga Pietermaritzburg a Ladysmith. Essa entrada fica mais próxima da última cidade. Dela, segue uma estrada de terra que corta toda a região. Depois de passada uma pequena ponte sobre um riacho, têm-se as *Grandes Árvores*. Daí seguem-se casas de ambos os lados da pista de terra. Adentrando a zona, a casa da *mamaZodwa* fica a poucos quilômetros da entrada, à direita. O lote do outro lado da estrada de chão é onde moram esses dois netos, vizinhos da família Gama.]

Por fim, em seus escritos, não fala da remoção, embora seja uma questão recorrente em sua fala. Explicitada, também, na própria atividade dos grupos que lutam até hoje pela restauração de seus bens retirados ao longo do período segregacionista, mesmo que a região, Roosboom, seja uma grande área de terras já restituídas no período democrático, o que difere do quadro da maioria das famílias que continuam a lutar pelo direito à posse de terra.

[Em conversa com uma grande amiga sobre este texto, Sara Morais, ela teve a sensibilidade de perceber a não escrita da remoção pela ótica da própria inscrição do *apartheid*. Durante aquele período, o que se escrevia era extremamente violento. Talvez, por conta disso, a *mamaZodwa* tenha optado por não re-escrever a sua remoção e o seu deslocamento impulsionado por leis que lhes eram apresentadas em papéis. Essa percepção nos leva, novamente, a pensar o poder da escrita, o poder das palavras e o poder das escolhas. Por meio das últimas, as pessoas atribuem magia ao papel e às palavras que contam as suas histórias.]



as quatro últimas imagens são a minha grafia
desenhando a tradução falada de Thobekile
para a carta da *mamaZodwa*

Parece que o ser sozinha, apesar de nunca estar só em casa, mas relacionado ao que ela mesma aponta em termos de família, é o que faz da *mamaZodwa* alvo de acusação de bruxaria. É o motivo que ela aponta para as fofocas, seja dessa família da qual não gosta e com a qual tem pouco contato, seja de seus vizinhos, ao mesmo tempo em que é pessoa requisita a representar nos diversos grupos de interesse das pessoas. Esse não-lugar, mas que ao mesmo tempo é endereçado, nos faz aprender muito com a *mamaZodwa*. Da possibilidade de ser diversas coisas não-paradoxais. Talvez seja a inveja de tudo que ela construiu para ela – que está dentro da sua casa e com o que se preocupa quando morrer

por não ter destinatário confiável – que a torne uma *witch doctor* aos olhos dos outros. A desconfiança, *a priori*, é o que marca as suas relações. Ao menos no início. E que a coloca neste lugar de pessoa almejada, cheia de *sense*, que se tivesse tido oportunidade teria sido presidenta.

*

Para finalizar, carregando nas nossas bagagens o que se apre-e-ndeu até agora, passamos à mescla ainda de suas estórias com o lugar. Buscando, em palavras espalhadas por documentos que tentam reconstruir pessoas, as experiências daquelas e daqueles que moravam em terras que foram classificadas como *blackspots* pelo governo do racismo institucionalizado. Dessa classificação, seguiu-se um deslocamento. Deslocou-se juntamente com as pessoas e os ferros ondulados, espíritos e feitiçaria.

Capítulo Três

Des-enraizar

Roosboom é uma grande região na estrada que une Pietermaritzburg e Ladysmith. É dividida em quatro sessões: Roosboom I, II e III, e a que as pessoas chamam de *Old Roosboom*, onde a *mamaZodwa* mora. Esta última é a área mais próxima a Ladysmith, logo no começo da estrada de terra onde se entra para a região. É essa a estrada na qual a *mamaZodwa* trabalha pelo *Zimbabele*. Possui escolas primárias e secundárias, lojas e correios, além das diversas igrejas, que hoje em dia possuem sedes feitas de *ferro ondulado*. Dista dez quilômetros da cidade e *taxis* para lá são achados com facilidade e frequência.

Antigamente era dividida em três sessões, Roosboom I ao norte e Roosboom II ao sul, separadas por uma terceira parte: um largo bloco de terras pertencentes a indianos e *coloureds*, que eram parte da fazenda original – explicada mais adiante. Enquanto os proprietários negros começaram a adquirir aquelas terras ainda no século XIX até 1913, os indianos e *coloured* iniciaram sua aquisição de 1915 a 1950. Até os anos setenta, a comunidade construiu escolas, igrejas e passou a representar um subúrbio peri-urbano de Ladysmith, mais do que predominantemente uma região agricultora e rural. Havia um número crescente de *tenants* vindos de outras regiões, expulsos de e por fazendas (vizinhas) de brancos (Liversage, 1993). Muitos moradores faziam viagens diárias ou semanais, tanto para Ladysmith quanto para outra cidade perto, Colenso, para o trabalho no setor de serviços ou nas indústrias. Toda infraestrutura que possuíam na comunidade, como estradas e escolas, advinha de seu próprio esforço, com assistência da Igreja Anglicana, e não por parte do governo (Liversage, 1993).

Quando os tratores do *apartheid* lá chegaram, foram removidas 7.353 pessoas. A partir das histórias dos encontros do grupo de igrejas do qual a *mamaZodwa* faz parte, quero pincelar o lugar e essa remoção na fala daqueles que encontrei – já que acima já foram expostos os quadros legais que justificavam os atos segregacionistas e também a história de resistência naquela região enquanto mancha negra que ameaçava o sistema. Lembrando que Roosboom, para ser removida, fora classificada como um *blackspot*: pessoas da cor errada, vivendo na área errada e que, por isso, deveriam partir, por decreto.

Papéis

Quando estive lá ainda em maio, pude participar de um encontro do grupo de igrejas na casa da *mamaZodwa*. Na primeira vez em que falou do grupo para mim, mostrou um papel onde estava escrita uma convocatória para um *meeting* com uma programação e a pergunta: *qual o critério que a Land Commission vai usar para nos restituir?* São dezenove igrejas na região que esperam receber a compensação pelos prédios que foram destruídos junto às suas casas durante a remoção do governo do *apartheid*.

Naquele encontro, o primeiro a chegar foi o presidente do grupo, *babamkhuluTuke Nyambe*. Depois dele, foi a vez do pastor da igreja que se situava no lote da *mama, African Congretional Church*, e que lá celebrava o culto todos os domingos às 11h da manhã, *ubabaThemba Glatshwayo* – que eu havia conhecido no domingo anterior. Os dois engataram uma conversa enquanto as outras mulheres iam chegando.

A *mamaZodwa*, que até então estava do lado de fora, sentou com a *mamaGama* recém-chegada ao banco de madeira, oposto ao sofá em que o *chairperson* estava sentado. O pastor se situava em um sofá perpendicular. Havia ainda uma poltrona oposta a esse sofá, um pouco mais distante e próxima à televisão, onde eu me acomodei. Depois de um tempo, chegou a *mamaEslinda Zuane* que se sentou ao lado do pastor. Todos então ficaram falando por um bom tempo. Em uma determinada hora, pararam de falar e o *chairperson* se virou para mim e falou que o *meeting* ainda não tinha começado, estavam só falando umas coisas e iria começar naquele momento – *ukhuluma* que eu havia mencionado anteriormente, às vezes, e muitas delas, os *meetings* tomam rumos diversos e não se chega a nenhuma conclusão concreta nos meus termos, pois o que importa mesmo é esse *falar*.

Todos se levantaram para a oração cantada de abertura. Ainda falariam por um bom tempo e de quando em quando o *babamkhuluNyambe* se virava para mim e traduzia alguma coisa: falaram que o motivo do *meeting* era uma carta vinda de Pietermaritzburg, da comissão mencionada no documento do encontro, da qual não sabiam o conteúdo, mas que vinha acompanhada de formulários destinados ao grupo e que deveriam ser preenchidos. No entanto, o secretário do grupo que estava com os documentos não havia chegado ainda – mais cedo naquele dia, a *mamaZodwa* havia falado com ele por telefone e já sabia que ele não compareceria. Portanto, diante da sua ausência, não havia nada a se fazer com a reunião, já que o que queriam discutir não estava em suas mãos, *a não ser receber a nossa*

visitante do Brasil, acrescentou o presidente sorrindo. Marcariam então o *meeting* para ler a carta e preencher os formulários outro dia, talvez no seguinte.

Antes de dar por encerrado o encontro, conversaram ainda sobre alguns assuntos que poderiam ser importantes posteriormente; entre eles, a possível necessidade de escolher alguém para ser o responsável em receber o dinheiro – se ele viesse – da compensação. Seria interessante, portanto, começar a refletir sobre quem seria a pessoa indicada. Era necessário discutir isso, pois as pessoas ali presentes estavam receosas em relação aos outros membros do grupo que só apareciam quando queriam, ou em ocasiões em que se falava em dinheiro, *aí eles iam correndo*. Outra questão discutida foi que talvez fosse melhor entregar as suas correspondências, com os pedidos e reclamações para o Departamento de Questões Fundiárias (*Land Affairs*), diretamente no escritório principal em Pietermaritzburg, e não no escritório de Ladysmith, para terem a certeza de que eles estão recebendo tudo o que escrevem.

Foi naquele encontro que me foi perguntado pelo *babamkhulu* Nyambe se eu tinha algum comentário a acrescentar e, diante da minha negativa, a *Zodwa* atacou: *nenhum? Não vai falar nada? Vai ficar aí só escutando?* E mais uma vez não consegui responder...

Por fim, finalizaram o encontro com outra oração cantada. Quando eu ia tirar uma foto de todos, o secretário chegou. Nkanyeze (estrela) Maduna, disse que morava a 16 km, estava correndo para chegar ali de bicicleta e que era por isso que tinha se atrasado tanto. Depois, já do lado de fora, ele me falou que em 1960 moravam todos juntos ali, inclusive brancos, indianos, *coloureds*. Foi apenas depois disso que cada um foi para o seu grupo viver separadamente, mas em sonhos eles (negros) sabem como era antes com seus ancestrais, quando e onde todos podiam dançar juntos. Ao me contar isso, ele fazia referência também à minha presença ali.



Foto 18: Tuke Nyambe, Themba Glatshwayo,
Eslinda Zuane, mamaÇama,
mamaZodwa, Nkanyeze Maduna

Da segunda vez que ocorreu um encontro com o grupo de Igrejas, já na minha segunda estadia, a razão foi a mesma do primeiro, pois não havia ainda sido solucionado o problema dos formulários enviados de Pietermaritzburg, os quais as pessoas não sabiam do que se tratavam. Marcaram, então, um encontro com o Reverendo Thulani Ndlazi, da *Church Land Program*, para que ele pudesse lhes ajudar a entender aqueles papéis grafados em inglês. Mais uma vez, me deparei com a convocatória do *meeting* reutilizada, com apenas a data alterada.

O encontro estava marcado para a manhã de um dia na *Ducth Reformed Church* – que, ironicamente, foi a igreja eleita Nacional pela ideologia africâner, como vimos anteriormente. Ela se situava na parte de Roosboom II e era uma das únicas sedes de igreja ainda cimentada, mas com o prédio bem degradado pelo tempo. Próxima à estrada, é uma região cujas terras pertencem a essa Igreja e são cedidas por ela para moradores negros habitarem. Em razão de algumas confusões com o secretário do grupo, que não poderia ir ao encontro e resolveu cancelá-lo sem consultar nenhum outro membro (nem mesmo o *chairperson*), o encontro foi remarcado para o meio-dia. Ficaríamos ali esperando até às 14h.

Enquanto as pessoas aguardavam no quentinho do sol, elas conversavam. Uma das moças falava bastante. Pegaram então os papéis grampeados, cuja primeira folha era a já referida

com a data do encontro, e discursavam sobre eles. Olhavam, liam e conversavam. Pedi então ao *babamkhuluNyambe* para dar uma olhada, ele me deu e disse que a discussão se referia à segunda página. Li as duas. A segunda era um formulário, escrito em inglês, para ser preenchido pelas pessoas de cada uma das igrejas. Nele havia cinco espaços em que as pessoas deveriam colocar seus nomes e números de identidade para testemunharem a nomeação de alguém responsável por receber o dinheiro da recompensa para repassá-lo à Igreja que representava. Essa pessoa ficaria responsável também pelos encargos burocráticos do processo. No verso havia ainda espaço para mais cinco testemunhas. Depois que terminei de ler, o *chairperson* perguntou se eu, logo eu, sabia do que se tratava aquele formulário. Ele tentava, pois, além de entender o que se passava, saber se eu poderia dar uma luz sobre aquilo para o qual olhava repetidamente e murmurava *eu não entendo*.

O documento não trazia carimbo de comissão alguma. Perguntei se eles sabiam de onde vinha e a resposta foi negativa. Parecia se tratar de um trâmite para continuarem a reclamar pelas restituições das igrejas. Ele estava muito preocupado com a pessoa que seria indicada e por diversas vezes repetiu o *ubani igama lakho*¹⁴³ e *ID number*, espaços a serem preenchidos com o nome e dados de alguém. Também me perguntou se eu sabia quem era essa pessoa indicada – que me parecia que tinha que ser escolhida por cada uma das igrejas.

Enquanto isso, a *mamaZodwa* havia sumido com uma das moças do grupo. Depois de um tempo, ela voltou com uns pratos. Estava indo embora de novo quando resolveu me chamar. Enquanto caminhávamos para a casa da sua amiga, me falou que tinha decidido voltar para a casa porque esse *meeting* não ia dar em lugar nenhum. Falou que tinha gente esperando-a lá, umas *gogos* que queriam beber a sua *umqombothi*. Disse que achava que o Thulani não viria, pois quando falou com ela no telefone disse uma coisa e com o Nyembe falou outra. Disse a ela para que lessem a carta para ele por telefone, depois falou que estava indo. Ela estava muito desconfiada. Um pouco antes o Thulani havia ligado para avisar que seu carro tinha dado um problema na estrada – ele vinha de Pietermaritzburg – e que iria atrasar mais ainda, perguntando se deveria ainda ir. As pessoas decidiram que sim, portanto, na casa da moça ali por perto, as duas faziam o almoço de todos para quando o encontro começasse. O Thulani chegou e eu fui me juntar ao grupo com o arroz, mas só depois que a *mamaZodwa*

¹⁴³ *Ubani igama lakho* é a pergunta para 'Qual o seu nome em isiZulu', sendo *igama* a palavra referente ao nome. No caso, portanto, se refere a colocar o nome da pessoa que ficará responsável pela transação.

chegou, o *meeting* realmente começou.

Primeiro o Thulani, depois a *mamaZodwa* deram início ao *fatalório*. Ela e o pastor Glatshwayo foram os que mais *falaram*. O *babamkhuluNyambe* *falou* um pouco. As demais mulheres não *falaram* nada. Eram seis mulheres, dois homens, o Thulani e eu. Não durou muito (o tempo para começar deve ter sido quatro vezes maior que o próprio encontro). Depois, teve o almoço – fui eu quem fiz a oração em português antes de comermos – e continuaram *falando*. O Thulani estava com pressa e olhava seu celular e relógio a todo instante. No fim, não foi dita muita coisa que pudesse acrescentar às suas dúvidas, o próprio Thulani também parecia não saber muito bem de onde vinha aquele formulário. No meio da conversa decidiram que talvez fosse melhor ir ao Escritório em Pietermaritzburg para ver e averiguar aquilo.

Depois do encontro, acompanhei uma das senhoras do grupo à sua casa, onde tinha sido preparado o nosso almoço. Enquanto esperávamos no lado de dentro pela *mamaZodwa* que conversava com as demais, a dona da casa me contou que era sua amiga desde o período de eZakheni. Lá, moravam na mesma sessão¹⁴⁴. Havia sido removida de Roosboom naquela época. Contara um pouco da vida na *township*, onde tinham que pagar aluguéis mensalmente¹⁴⁵. Casou-se na cidade e voltou à Roosboom com o marido para morarem numa dessas terras cedidas pela igreja, *Dutch Reformed*, da qual, portanto, não possuem o título. Falou-me, ainda, que uma grande área ali, da estrada até mais embaixo, era da igreja, mas as pessoas ocupavam com a permissão religiosa. Sua mãe era de Nkunzi. Disse ser em eZakheni a sua casa *hoje*, onde sua mãe está enterrada e onde sua irmã mora com os filhos. Depois da remoção, a família do seu marido foi morar em Nquto, a que ela se referiu (novamente) como sendo a *Zululândia* – da mesma forma que a *gogoSonto* disse, exposta acima, referiam-se a cidades diferentes, mas ambas localizadas nesse local ao nordeste da província entendido como *Zululândia – longe dali*. Disse ainda que um dia teria a posse de um pedaço de terra para a sua família.

¹⁴⁴ As *townships* sul-africanas são normalmente divididas em sessões, cada qual com um determinado número de ruas. Eu mesma só conheci duas *townships*, uma em Pietermaritzburg com a Nomusa, onde é a sua *home*, casa de sua mãe, e Madadeni, do município de Newcastle, com a família do Mangaliso.

¹⁴⁵ Nas zonas rurais, mesmo para quem não é dono de terras, o aluguel normalmente é pago por ano e numa quantia bem pequena, era assim também naquela época.

Um tempo depois, a *mamaZodwa* entrou e falou que deveríamos ir. Voltamos por um caminho diferente do que tínhamos ido, deixando cada hora uma das mulheres em uma parte do trajeto. Já próximo à morada da última delas, a *mama* me mostrou no chão resquícios de uma construção. Disse que ali havia sido uma Igreja e que assim que pudéssemos, ela me mostraria onde tinha sido a sede da sua igreja, do outro lado, no pé da montanha. Quando estávamos quase chegando em casa, passamos pela casa de uma *gogo* que chamou a *Zodwa*. Elas conversaram um pouco e a *mama* me deu a sua bolsa, disse para eu ir para casa e que não demoraria muito.

Voltou um tempo depois e fez umas ligações. O marido dessa *gogo* estava muito doente, ela pediu à *mamaZodwa* para falar com a Lindwe, secretária do grupo de mulheres, pois ela trabalha na área de saúde. Eles precisavam de luvas e de uma fralda geriátrica para cobrir a cama. A *mama* iria então para a pista encontrar com a Lindwe e pegar essas coisas.

Não demorou muito, ela voltou. Perguntei se havia conseguido e ela disse que a moça a estava fazendo de idiota (*she wants to full me*) e não apareceu.

No nosso caminho para casa eu perguntei o que ela havia achado do *meeting*. Contou-me que o Thulani disse exatamente o que ela havia *falado* antes e que os demais não queriam escutar. Discutira sobre esses formulários em eZakheni, alguns dias antes do evento daquele dia, em que uma moça lhe esclareceu que cada igreja tinha que preencher e indicar uma pessoa responsável pelo dinheiro. Afirmou ainda que eles vinham da *Land Comission*, mas que, de fato, era um problema não terem o carimbo.

Des-enraizamento¹⁴⁶

Em 1907, Joseph Khumalo se juntou a um grupo de pessoas para formar um sindicato e juntos – já que a renda necessária para tal era maior do que a que recebiam, mesmo sendo pessoas cuja condição, àquela época, era melhor do que a de muita gente – comprarem parte das terras de Roosboom, que já possuía naquele tempo proprietários negros. Dessa

¹⁴⁶ Esse título surgiu à minha cabeça ao ler matérias de jornais em que se falavam que as pessoas foram *uprooted* de suas terras, ao olhar o significado da palavra achei que não havia definição melhor: desenraizados. Já usei esse termo acima como referência a uma pesquisa realizada em Roosboom para falar das pessoas deslocadas e transformadas em desenraizadas durante as remoções do *apartheid*, além de ser título deste capítulo último.

forma, seria possível assegurar a posse de um espaço maior em uma região chamada *african owned freehold property*. Através do significado da palavra *freehold*, que muitas vezes vem acompanhada de *tenure* e *property*, é possível desenhar o objetivo de se comprar e estruturar tal terra para lhes assegurar a *posse absoluta* da mesma, garantindo a *propriedade pelo resto da vida*. Antes de 1913, ainda era permitido por lei às pessoas negras terem os títulos de suas terras. Embora o *apartheid* ainda não estivesse sido instituído, o *Natives Land Act* restringia aos negros a compra de terras sem a permissão do Governador Geral. Em 1936, essa lei foi alterada pelo Partido Nacional, dando poder às autoridades para declarar certas áreas de negros como *blackspots*, regiões classificadas como morada *africana* rodeadas por fazendas brancas. A partir da classificação, esses espaços passariam a ser reservados à ocupação exclusiva branca. Vinte anos depois o governo começou a remover as pessoas que ocupavam essas regiões qualificadas como *blackspots*¹⁴⁷.

O papel que havia garantido às pessoas que se juntaram para comprar lotes na região uma *posse absoluta*, passou a não mais assegurar essa propriedade *freehold* às *pessoas negras*. Naquela época, seus documentos perderam a legitimidade diante da força governamental. Hoje, ainda andam às voltas com novos papéis que ora fazem sentido, ora não.

Na primeira vez que eu encontrei o *babamkhulu* Nyambe, ele me perguntou o que eu fazia ali e em que poderia me ajudar. Disse-lhe que estava ali para escutar quais eram os problemas pelos quais as pessoas estavam passando. Começou a me contar, então, sobre a remoção no período do *apartheid*. Foi me contando como tinha sido. Eles chegavam com os tratores, antes de derrubarem as casas, arrancavam os tetos de ferro para jogá-los nos caminhões junto ao poucos pertences do interior da morada que eram jogados de qualquer jeito para dentro do transporte. Naquele tempo, as pessoas que estavam vendo suas casas serem derrubadas não tinham acesso ao porquê daquilo, apenas lhes alegavam que a área era um *blackspot*. *Eram jovens e não sabiam o que aquilo significava*. Foram levados a eZakheni. Nessa *township*, não havia casas. Apenas barracos muito pequenos feitos de *ferro ondulado*, paredes e teto. Era formado por apenas um cômodo, sem divisões. Devido ao formato, chamavam os barracos por uma expressão aqui já mencionada, *caixa de fósforos*, fazendo referência ao seu tamanho tido como tão pequeno que eles tinham a impressão de se estar

¹⁴⁷ Informações retiradas basicamente do texto *The Removal of Roosboom*, do já falado Eliot Mngadi, liderança de Roosboom e membro do Partido Liberal.

dormindo com os pés para fora de casa. Não cabia nem um corpo inteiro dentro do barraco, quiçá famílias. Passariam a pagar aluguéis mensais por aquele (pouco) espaço, mesmo sem possuir renda. A distância para a cidade agora era o dobro da anterior Roosboom, o que dificultava o trabalho em Ladysmith e aumentava a possibilidade dos homens migrarem para algum lugar, fossem para minas ou para Johannesburgo, à procura de trabalhos para passarem meses sem aparecer em casa.

Ele falou que desde então estão lutando. Hoje sabem que os *blackspots* eram áreas rodeadas de fazendas de brancos: a mancha negra representava uma ameaça. Contou com tristeza que depois que os removeram, não fizeram nada com a terra. Um ou outro fazendeiro branco a usou para benefício próprio. O *cattle* (gado) e as cabras se perderam. Hoje algumas pessoas conseguiram seus lotes restituídos, mas não têm como pagar a volta, moram em eZakheni. Terminou a nossa conversa afirmando que a maioria dos que ali estão hoje são *tenants*, e que poucos são os *landowners*, removidos há mais de trinta anos. Ele, no entanto, era um dos poucos proprietários de terra que havia conseguido voltar.

Voltou, mas inicialmente sem seu gado e suas cabras.

Seguindo o percurso do cotidiano da *mamaZodwa*, somado às suas narrativas, construídas em falas ou no papel, conseguimos perceber diversos pontos que poderiam ser seguidos. Aqui o foco foi a importância de percebermos os ancestrais, através de grupos e rituais realizados pelas pessoas no seu dia-a-dia, principalmente no período do inverno em que estive por lá. Mesmo através de rituais pequenos, diferenciados pelo animal a ser sacrificado, importa lembrar-lhes, oferecer-lhes comidas, rezas e bebidas. Convidar pessoas para, assim, falar e rezar os seus nomes.

Ao longo desta última parte, pudemos apreender também o quanto foi difícil para essas pessoas viverem sem o gado e as cabras ao serem deslocados dos seus locais de pertencimento, assim como as implicações que resultaram da remoção, hoje, nas lutas continuadas. Aqui, por meio das histórias contadas e vividas pela/com a *mamaZodwa*, tentei desenhar a importância, tão falada nas partes anteriores, da terra na vida das pessoas. É através das exigências rituais dos ancestrais que vão habitando aquele lugar – em suas casas

redondas, nas pedras que não vemos, na sua ação cotidiana – que percebemos o significado da terra como signo de ancestralidade. Essa, por sua vez, implica uma temporalidade composta por vários elementos como a bruxaria, que transforma vivos em ancestrais ou como a inveja, contra a qual se busca a proteção da família que já não habita em corpos aquele mundo.

Considerações finais, múltiplos passos

O caminho percorrido aqui perpassou diversas pessoas, estórias e fragmentos de narrativas. Numa forma pouco usual de misturar a literatura, o trabalho de campo e os filmes tentei demonstrar os meus argumentos – aquilo que aprendi com as pessoas que me receberam – de uma forma que pudesse espelhar a complexidade da vida e transpirar as confusões supostas em estar na África do Sul. A escolha narrativa tem como intenção ser instrumento que desenha a importância da terra, e de tudo que a ela está vinculado, na vida das mulheres e casas que me acolheram.

Apresentados o lugar e as pessoas, assim como as condições de chegada e as perspectivas iniciais, mergulhamos na legislação do *apartheid*. Que muito me espanta. Adentrar naquelas palavras fazia-me sentir o poder daquela escrita e linguagem que impedia as pessoas diariamente de lidarem com os seus próprios assuntos poderosos e cotidianos. Vendo hoje a movimentação daquelas mulheres, em todo o fim de semana, para se reunirem, em *meetings*, e estar em grupos – anteriormente proibidos pela lei – espanta-nos ao pensar em como era antes (?).

Em algumas leituras, dentre elas a de Fiona Ross (2003), podemos saber que as mulheres arrumavam formas, também naquela época, de se reunirem sob a disfarçada motivação de um encontro religioso, para tentar articular minimamente processos políticos. Por isso, trazia à tona com Gasa porque precisamos estar atentos às várias formas de mobilização, já que num período onde tudo era simplesmente vetado a essas mulheres negras – desde a movimentação à reunião com diversas pessoas – era preciso inventar formas de se manterem vivas e fortes até o fim. Caminhamos, então, de mãos dadas com Adichie, tomando cuidado com o perigo de fazermos uma estória única.

É neste ponto final que, imagino, pulse uma questão central: por que mulheres? Ou ainda, qual é a sua relação diferenciada com a terra? Essas respostas estão diluídas no texto. Foi com elas que me encontrei, também porque as procurava. Meu contato, no entanto, com homens foi muito pequeno. Isso não me diz de uma ausência. Depois dos diversos trânsitos a que foram submetidos, que incluem mulheres mais novas, a zona rural, a *home*, parece ter ficado nas mãos das mulheres mais velhas que cuidam não só da terra e das crianças, como também das questões ancestrais.

A literatura clássica diz que o casamento faz da mulher a mãe da casa, *'an estate composed of her children and her other dependents along with the fields, animals, goods and dwellings that supported them – inside her husband's agnatic homestead'* (Gluckman 1950; see Comaroff and Roberts 1981:47-53; Oberler 1994 apud White 2011: 108). Apenas sendo maridos para as mães da casa, das *'mothers who thus bore children named for them, os homens podem assegurar sua passagem da paternidade para a ancestralidade'* (White, 2011: 108). Pois é através do *homestead* do seu neto, e não do seu filho, que o homem se torna não apenas *'a respected father but a remembered ancestral spirit as well. His grandson is the embodiment of his futurity'* (White, 2001: 466).

Recentemente, no entanto, com o fim das leis racialistas de restrição à mobilidade, surge *'the emergence of an expanding informal sector, straddling urban and rural spaces in complicated circuits in which women by far outnumber men as the agents of microenterprise'* (White, 2001: 474). Essa nova movimentação, ao abrir espaço para a mulher rural em um tempo em que a economia vinha sofrendo uma perda no número de trabalhadores migrantes empregados pelas indústrias, fez com que fossem reforçadas as redes matrifocais (White, 2011: 111). *'If relationships based on women have for a long time been the unspoken grounds of a kinship structure reckoned in patriarchal terms, more recently these ties have come to govern domestic life and sociability in everything but name'* (White, 2001: 474).

Apesar da ancestralidade e do nome serem passados através da patrilinearidade, cabe às mulheres, hoje, criarem formas de tornar os rituais necessários, possíveis. Além dessa responsabilidade, são elas que garantem aos homens se tornarem pais, e portanto ancestrais, *'where women made persons'* (White, 2011: 109) e fazendo pessoas, fazem pais. Cuidam dos *umsebenzi*, garantem a comida a ser servida e os auxílios para todos os materiais necessários. São elas também que cuidam das crianças, quando os pais, homens e mulheres, saem do campo em busca de trabalho nas famílias que encontrei. Como a Sthenbile, que cuidava de seu filho e de seus sobrinhos cujos pais estavam em diferentes cidades. Ou a gogoSonto que cuidava de diversas pessoas, incluindo seu filho e os netos de sua prima que havia falecido. Ou ainda a família Thwala que têm cinco filhos, sendo quatro deles adotados. Embora algumas dessas famílias tivessem a figura do *ubaba* na casa, eram as mulheres que tomavam conta das providências necessárias de alimentação, ajuda e grupos.

Hoje em dia, diante da opressão passada recentemente, são somados aos grupos de funerais e *umsebenzi* os grupos que reivindicam a reparação, ambos relacionados com a terra em decorrência da centralidade da ancestralidade. São disputados espaços e tempos para os diversos encontros: as igrejas aos domingos e feriados, os *workshops*, as *burial societies*, os *women's clubs*. Nesse cotidiano, povoam os dias programas de televisão que parecem também serem pautados por essas temáticas, como também fazem parte da vida. Para entender a possibilidade em criar e assistir um programa de televisão para o qual milhares de pessoas escrevem – com cartas voando ao vento – procurando encontrar aqueles que foram perdendo ao longo do caminho de diversas moradas, é preciso saber o que motivou a locomoção e as formas de continuamente manter os negros em movimento, fossem migrando, fossem sendo deslocados: para não criar raiz.

É também a partir da compreensão das formas com que as proibições e opressões ocorreram que se entende a relação atual entre as pessoas e o governo, numa continuada espera (esperançosa) de uma reparação pelos danos já sofridos (Borges, 2008a). Essas novas formas de lidar com formulários escritos, criação de novos grupos com o objetivo de criar frangos ou plantar hortas nos mostram uma relação confrontada por mundos que se pensam de maneiras diversas, inclusive em suas temporalidades particulares. Daí às vezes o incômodo com a demora nos encontros, com os atrasos e com a falta de soluções encontradas (Mello, 2009), por parte de um público que se julga ligado à forma ocidental de se pensar – sejam nós mesmos, pesquisadores, sejam as ONGs que buscam ajudar as pessoas impondo-lhes formas determinadas de lidar com seus problemas.

É, pois, considerando a noção de que o importante em se reunir é *falar* (expressar as dificuldades) e a necessidade de se buscar a todo tempo recursos para além da sobrevivência (pois também têm de dar conta da realização de *functions* para todas essas pendências rituais), que podemos tentar tocar o cotidiano daquelas pessoas e as formas de construção deste ser Zulu. Nesse movimento todo, aprendemos. Eu aprendi e foi um pouco desse aprendizado que tentei aqui transmitir.

A importância da terra na vida das pessoas, principalmente das mulheres, negras e rurais da província de KwaZulu-Natal, está vinculada não apenas à sua relação com aqueles que já se foram, mas também ao sentimento de reparação merecido por um governo que durante

anos lhes tomou esse bem fundamental (Gotlib, 2010; Monteiro, 2010; Rosa, 2008). Essa importância que vincula motivos diversos – a *zulu culture* e a relação com o Estado – só nos diz da não-existência de uma divisão entre essas duas esferas em um âmbito cosmológico e uma relação ordinária com o governo que lhes bate à porta (Borges, 2008b). Como feitoras de pessoas e casas, as mulheres constroem a sua peculiar relação com a terra através dessa relação de responsabilidade ritual para com os ancestrais, ao mesmo tempo em que vão tomando lugares nos diálogos com o governo, assim como com ONGs, na luta pelos seus direitos e pela reparação. Buscam, dessa forma, recursos através de apoios oferecidos de diversas fontes: pelo *Zimbabwe*, pelas ONGs relacionadas a questão religiosa e da terra, nos auxílios à criação de frangos, à plantação de hortas e ao artesanato com miçangas.

Nessa movimentação toda, elas também encaram o trabalho de curar as feridas do passado. Seja como a *healer doctor* Sonto, seja buscando corpos como a *mamaKonile*, seja redescobrimo famílias através da ajuda do *Khumbula'é'khaya*, seja se reunindo mensalmente em grupos para se falar sobre isso. É importante assim ressaltar que, mesmo que esperem a ajuda merecida do governo, as pessoas não estão à espera do Estado para se curarem, já que, lembrando das palavras de Honwana (2006) acerca da ausência de psicólogos e a presença dos curandeiros locais, as pessoas tratam de fazer os rituais devidos para pagar as pendências advindas da violência através de suas formas de verem o mundo. Como *Yesterday* nos ensina, existem formas diversas de se tratar os mesmos problemas, e uma não exclui a outra. A espera não se configura, portanto, em uma falta de ação.

Finalmente e particularmente, *mamaZodwa* nos ensina que é possível ser cristã e fazer um *umsebenzi* de *inkukhu*; que é possível se encontrar com um grupo do qual faz parte e não se chegar a uma conclusão imediata e que é, pois, necessário *falar* sobre aquilo que nos incomoda, dentre muitas outras coisas. Elas nos ensinam, por fim, que é sim possível escrever uma história com pontos de vista distintos. Os seus pontos de vista. Dos zulus. Dos negros. Da terra, morada daqueles que se foram, mas se fazem presentes. E, portanto, do ponto de vista dos ancestrais.

*

O livro explorado na primeira parte termina com uma carta a *mamaKonile*: '*suas palavras nos ocuparam por mais de dois anos*', escrevem os autores; e continuam, '*agora tiramos*

nossas mãos das teclas do computador’. Havia muito mais a ser dito, *‘mas ficamos acanhados diante de você – que vive uma vida (humana) para além das teorias e conhecimentos deste mundo*’ (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 209).

E ainda no epílogo explicitam: *‘she had not only changed our academic views, but also our relationship towards her, towards each other and towards the world in which we live*’ (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 212).

Mais uma vez, compartilho. A *mamaZodwa* e as demais *mamas* que me receberam transformaram o meu mundo para além deste trabalho acadêmico que finda uma fase da minha trajetória pessoal e profissional. Termino assim com a pergunta desses autores, *‘what are the phrases, which are the theories, what is the hypothesis within which we can truly capture Mrs Konile changing for us as she changed our ways of observation?’* (Krog, Mpolweni & Ratele, 2009: 212). Não digo que não tenho respostas, pois estaria mentindo. Este próprio texto é uma tentativa. A tentativa de embaralhar ideais da academia com os meus próprios ideais: de “apenas” contar histórias. Como se o tempo pudesse ser contado de forma narrativa. Dentro da antropologia tentei (d)escrever com as teorias que encontrei e não sobre as pessoas do local escolhido para trabalho de campo; posto que elas me acolheram em suas casas, abrindo as suas portas e me mostrando um mundo de possibilidades, temporalidades e ancestralidades. Um mundo onde pessoas, coisas, animais e mortos dialogam e controem as teorias nossas de cada dia.

Anexo I

Carta *mama*Zodwa

Ngiwu Zodwa Mbongwa

Ngikhule ngaphansi kwesandla esisodwa- sikamama ubaba wasilahla mina bathi nganginyaka owodwa nezinyanga eziyisithupha.

Wahamba ethi uyosebenza eThekwini akaphindanga wabuya ngikhulengingalwazi uthandolukobaba. Kungakho ngingalitholanga ithuba elande lokufunda ngagcina, emazingeni aphansikwezemfundo. Ngikhule kanzimangelinye ilangabesikesilalesingadlile siphuze amanzisilale bese umama ethi asibophezisu.

Umama ubehamba ayotheza izinkuni ukuze athole. Imaliyokuthenga impuphu ubezidayisa emandiyeni edrobheni ngelinye ilanga bamnike ukudlakwamandiya nezingubo akuthathe ngobabekuelikuyizinto esishoda ngazozonkelezo.

Ngokhulakulesosimo ngazengathola umntwana ngimnca, ne nayewakhulakulesosimo esifananesami ngabesengi, yosebenza emafemini ukuze ngimkhulise athole. Nemfundo engcono kuneyami yenakewaliphasa ibangaleshumi grade 12. Kwashoda imali yokumqhube laphambiliwazewasenbeza efemini ekhanda ama, Friedge Defy kulaphoke eyaqalakhono impilo yetha ukubangcono kunakuqala.

Kwathi ngo 4 september 1994 wehlelwayingoziyemoto wahlala esbhedlela inyangayonke esephumilewayengakwazi ukuhambaka hle kuthe ngo 1995 bathi akabuye emsebenzini bathi bazombhekela umsebenzi ongcono ngoba isandla sakhe nonyawo kwakungasasebenzikahle wabuyela wasebenza kwathi ngo 1999. Bamkhiphafuthi ngapha ndlekwesizathu kuyilapho okwaphindafuthi sabuyela empilweni elukhuni ingabaminabengihola imali encane engango R140,00 ngeviki sengiqede iminyaka ewu q (?). kodwa imali ibingakhuphuki efemini engangikuyo.

Emvakwaloko wangiphelelanami umsebenzi ngo 2000. 7 july sahlaphansi sobabilinomntanami singasasebenzi. Akekhonoyedwa owomndeni owoyesisiza ngezidingo zempilo kodwa kwathi uma eschola imali yasemsebenzini wasondela umndeni ubulala

emnyango uvukele endlini bezocela bezofuna imali.

Saphilangconofuthi phansi kwaleyompilo ngobanami ngasengisebenza emgwaqweni ngihola u R500,00. Ngenyanga sihlandisekuhlange sathenga nezitini. Agendlelayokuthisifuna ukwakha ikhaya lethu lifanena namanye amakhaya.

Sesihlelile ukuthi sesizothenga izihlaphathi no cement nokokufulela. Laphoke kwehla elikhulu itshe.

Kwathi ngoseptember 5 wavakashela abantabakhe abase eZakheni wayethe uzobuya ngesonto mhlaka 07/09/2008 kuthe ekuseni ngalolokusuku kwangena abafanabehambangemoto bathibangila ndile uyangifuna uyagula uthi ufunamina kanti bayangifihela bamshiye eseshonile kusukelalapho umndeni wami waqhelakimi kuzekube manje nabantwanabakhe abasezikimi ukuvakasha abanye babo bathi mina ngiyathakatha. Okungiphethekabikakhuku ukuthi labo abashonjalo yilabo umntanami ashonelakhona.

Nezinye izingane zodadewethi zifaka umoya omubi kubantwanabomntanami ngobabebona ukuthi umabekhula bazoba usizokimi.

Kumanje ngihlalangedwa nomangigula angibonwa muntu nasemphakathini engihlelikuwo abangithandi abaningibabo nomndeni wakhabo mama awungi thandi bayahlanganabodwabahlange ngegamalami Nokubangisekhona kungamandla kaNkukukulu ngokwabo ngabe angisekho.

Unjaloke umlando wami nempilo engiyiphilayo.

[Trecho do Diário escrito outubro de 2012, que faz referência ao período de julho, quando retornei a casa da *mamaZodwa*: quando fui transcrever o diário desde os primeiros dias, estranhei muito me referir à *mamaZodwa* apenas pelo seu nome, depois que ela passou a ser *mama*, de vez em quando me referia a ela como apenas *Zodwa*, mas só para não ficar repetindo as coisas. Mas a estranheza do começo tem a ver com um tom que parecia mesmo mais distante de falar a *Zodwa*. E acho que é a partir daqui que começo a chamar *Zodwa Mbongwa* de *mamaZodwa*. E isso tem a ver com duas, dentre muitas, coisas. Uma foi o toque que a *Nomusa* me deu de que nunca devia chamar uma mulher mais velha apenas pelo nome. É preciso atribuir-lhe o devido respeito ao mundo que carrega consigo ... a outra, é que é aqui que a maternidade foi feita. Aqui, me tornei sua filha e ela minha mãe,

marcando nossos corpos, peitos e vidas. Afinal, não é fácil assim que se aparenta uma pessoa. Além do mais, ganhar a confiança dessa mulher que desconfia do mundo não seria fácil apenas com a chegada. Tinha de voltar. Tinha de ficar. Tinha de nos permitir apreender os mundos uma da outra. Apreender do coração e do carinho. Sentir-nos mãe e filha. Foi aí que a Zodwa virou minha *mamaZodwa*. A partir desse momento soube e senti que ela, assim toda em corpo, fala e palavras seria, seria a alma do que iria escrever. Disso, tive certeza ali.]

Anexo II

Tradução Thobekile Radebe

I am Zodwa Mbongwa.

I raise up on my mother's hand, my father just drop us while I was still one year and six months, anyway, I don't know my father.

My father went to Durban to look for job, but he didn't come back. I rise up without my father's blessing, that's why I didn't had the opportunity to go to school to finish my education: I left the school while I was still in the primary school. I grew up in a difficult situation. Sometimes we slept without eating any food, we just drink water and sleep. Then my mother said I must rape the stomach with hope so we could rest well without eating food.

My mother just go and fetch fire wood for us to get money to buy Millie Mill. My mother used to sell firewood to the Indian families in town. Sometimes they gave my mother the Indian food, dresses because we really needed this things.

I raise up in that situation, then I had a baby on a difficult situation. And my baby raise in the same situation as I. From there I started to work in the factory so that I could get my child to get a better education. Then my children manage to get grade 12 certificate. It was difficult for me with the money I get from the factory take my son to the tertiary education. Then my son started to work in the factory called Fridge Defy, at this work we started to get a better life than before.

In 1994 my son had a problem with a car accident and stayed in the hospital for the whole month. The car accident was in September 4th 1994. Because he doesn't walk very well, also his hand was not very well, he was supposed to stay at home doing nothing. In 1995 I said my child must come back to work, then we were going to check to a better work for him, because the hand wasn't working very good, even the leg. He worked until 1999, when they suspended him without reason. That was where we started to realize the/ to go back to the same situation before. Because I was earning a little money for almost 9 years, earning R140

per week.

After that the job at the factory finished on the 7th July of 2000. By that time I stayed together with my son without working. No one from the families would help us with the needs of the life. But when they realized that he was earning the money from the factory, then the family came closer to ask for money.

We live a better life because of that money, while I was still not working. Then I got a job in the road under the banner of Zimbabete on that job I earned R500 per month. Then that was when we were supposed to combine the money to buy the building material to build the house as the same of our neighbors and get a better life. When we prepared to combine the money that we could buy cement and iron that was where the dark shadow comes over/to me.

5th September 2008, then my son said to me he was going to visit his children at eZakheni location, then he promised me to come back on the 7th September. That was when early in the morning of that day two boys entered in my house, they were driving a car. Then they said they were coming to call me because my son needed me, because he is not feeling well, he is sick. But they were just hiding something, my son had passed on. That's when my family just separated from me until now. Even my son's children didn't want to visit me because they usually say I'm a witch doctor. Even my family says I am a witch doctor. There is one thing that troubles me as *mamaZodwa*, the people who says that I am a witch doctor that are where I found my son dead.

Even other children, they use to say I am a witch doctor to my son's children because they don't want them to visit me, because they know that in the future they will be very assistant to me.

Until now I am staying alone. No one would care about me while I am sick. Even the community where I am staying they use to say that I'm a witch doctor because they don't love me. Even my mother's family doesn't like me. They would come together and gossip my name that I'm a witch doctor. While I am still alive, it is the God's will, with their intentions, I would be dead.

That's where my life and my story ends.

[Trecho escrito após transcrever as cartas para o computador em agosto de 2011, na África do Sul: quando a *mamaZodwa* me entregou sua estória escrita pela sua própria mão, disse que era uma estória muito triste e que havia chorado enquanto escrevia. A primeira coisa que a Thobekile falou depois que leu foi que era uma estória muito triste. Disse que iríamos começar com apenas a primeira página, pois era muito forte, lhe dava vontade de chorar. Não, primeiro entenda a estória, depois escreve... como o *Khumbula'e'khaya*, difícil de dormir depois.]

Bibliografia

Abrahams, Yvette. (2007) "Ambiguity is my middle name: A research diary". In: Gasa, Nomboniso (org.). *Women in South Africa History: Basus'iimbokodo, bawel'imilambo/ They remove boulders and cross rivers*. Cidade do Cabo: Human Sciences Research Council Press. Pp. 421-452.

Alegi, Peter. (2004) *Laduma! Soccer, Politics and Society in South Africa*. Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press.

Azevedo, Aina. (2009) "Três lugares para viver e um para morrer – O sentido das casas na África do Sul". Projeto apresentado para qualificação de doutorado na Universidade de Brasília.

_____. (no prelo) Tese de doutoramento em fase de elaboração.

_____. "A transformação das formas: relações entre terra, casa, casamento e ancestrais entre falantes de isiZulu na África do Sul dos dias atuais". Artigo a ser publicado na revista *Pagu*, em 2013.

Back, Les & Solomos, John (orgs.). (2009). *Theories of Race and Racism, a Reader*. New York: Routledge.

Barnes, Teresa. (1999) *"We Women Worked so Hard": Gender, Urbanization and Social Reproduction in Colonial Harare, Zimbabwe, 1930-1956*. Portsmouth, NH: Heinemann.

Beinart, William; Dubow, Saul (orgs.). (1995). *Segregation and Apartheid in twentieth-century South Africa*. Londres: Routledge.

Borges, Antonádia. (2008a) "Bruxaria como (pre)conceito: contrastes etnográficos e os limites da linguagem em antropologia". Trabalho apresentado na 32ª ANPOCS, em Caxambu – MG, no Grupo de Trabalho "Entre Fronteiras e Disciplinas: estudos sobre África e Caribe".

_____. (2008b) "Tsotsi and Yesterday: an anthropological appraisal". In: *Vibrant*, Vol.5, nº 2. Pp. 246-267.

_____. (2009) "Explorando a noção de etnografia popular: comparações e transformações a partir dos casos das cidades-satélites brasileiras e das *townships* sul-

africanas". *Cuadernos de Antropología Social*, nº 29. Pp. 23–42.

Buthelezi, Mbongiseni. (2008) "The Empire Talks Back: Re-examining the Legacies of Shaka and Zulu Power in Post-apartheid South Africa". In: Carton, Benedict; Laband, John & Sithole, Jabulani (eds.). *Zulu identities: being Zulu, past and present*. Durban: University of KwaZulu-Natal Press. Pp. 23- 34.

Callinicos, Luli. (2007) "Women negotiating the rural and urban in the mid-20th century". In: Gasa, Nomboniso (org.). *Women in South Africa History: Basus'iimbokodo, bawel'imilambo/ They remove boulders and cross rivers*. Cidade do Cabo: Human Sciences Research Council Press. Pp 153- 184.

Carton, Benedict; Laband, John & Sithole, Jabulani (eds.) (2008) *Zulu identities: being Zulu, past and present*. Durban: University of KwaZulu-Natal Press.

Coetzee, John. (1980) *À espera dos bárbaros*. São Paulo: Editora Best Seller.

_____. (2000) *Desonra*. São Paulo: Companhia das Letras.

Couto, Mia. (2003) *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. São Paulo: Companhia das Letras.

Crapanzano, Vincent. (1985) *Waiting, the Whites of South Africa*. Nova Iorque: Random House.

Crush, J.; Jeeves, A. & Yudelman, D. (1991) *South Africa's labor empire: a history of Black migrancy to the gold mines*. Boulder: Westview Press.

Das, Veena. (2007) *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press.

Dawsey, John Cowart. (2007) "Piscadelas de caveiras: a escatologia do Jardim das Flores". In: *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, vol. 19, nº. 2. Pp. 179-202.

Diop, Cheikh Anta. (1974) *The African Origin of Civilization: Myth or Reality*. New York: L. Hill.

Dlamini, Nsizwa. (2008) "Monuments of Division: Apartheid and Post- Apartheid Struggles over Zulu Nationalis Heritage Sites. In: Carton, Benedict; Laband, John & Sithole, Jabulani

(eds.). *Zulu identities: being Zulu, past and present*. Durban: University of KwaZulu-Natal Press. Pp. 383- 394.

_____. (2008) "Failed Experiment? Challenging Homogenous 'Zululisation' in South Africa's Museums: The case of Sisonke in Natal". In: *idem*. Pp. 476 -481.

Dube, Hlengiwe. (2009) *Zulu Beadwork, Talk with Beads*. Denver: Africa Direct.

Erlmann, Veit. (1996) *Nightsong: Performance, power and practice in South Africa*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Evans- Pritchard , E.E. (2005) *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Fanon, Frantz. (1990) "The Fact of Blackness". In: Theo-Goldberg, David (org.). *Anatomy of Racism*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Pp. 108-126.

Favret- Saada, Jeanne. (2005) "Ser afetado". In: *Cadernos de Campo*, 13, Ano 14. Pp. 149-153.

Gasa, Nomboniso (org.). (2007) *Women in South Africa History: Basus'iimbokodo, bawel'imilambo/ They remove boulders and cross rivers*. Cidade do Cabo: Human Sciences Research Council Press.

Gewald, Jan-Bart. (1999) *Herero heroes: a socio-political history of the Herero of Namibia, 1890-1923*. Athens, OH: Ohio University Press.

Gluckman, Max. (1987) "Análise de uma situação social na Zululândia moderna". In: Feldman Bianco, Bela, *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global. Pp. 227-267.

Gotlib, Joyce. (2010) **'Getting people back to the land': a interdependência entre governo e ONGs na produção de beneficiários por terra no província de KwaZulu-Natal, África do Sul.** Dissertação defendida pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense.

Hart, Gillian. (2002) *Disabling Globalization. Places of power in post-apartheid South Africa*. Pietermaritzburg: University of Natal Press.

Hassim, Shireen. (2006) "Autonomy and Engagement in South African Women's Movement". In: *Women's organizations and democracy in South Africa: contesting authority*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press. Pp. 3- 19.

_____. (1993) "Family, Motherhood and Zulu Nationalism: the politic of the Inkatha Women's Brigade". In: *Feminist Review*, n^o. 43, Spring: Issues for Feminism. Pp. 1-25.

Honwana, Alcinda. (2006). *Child soldiers in Africa*. University of Pennsylvania Press.

James, Deborah. (2007) *Gaining Ground? Rights and property in South African land reform*. Johannesburg: Wits.

Komanisi, Mzwandine Paul. (2009) "Role of women in farming: A case of Gqumahashe and Melani villages in Alice district". Paper for the ASnA conference at the University of Johannesburg.

Krog, Antjie; Kopano, Ratele & Mpolweni, Nosisi. (2009) *There was this Goat*. Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press.

Kuper, Adam. (1993) "The 'House' and Zulu Political Structure in the Nineteenth Century". In: *The Journal of African History*, Cambridge University Press, vol. 34, n^o 3. Pp. 469-487.

_____. (2000) "Entrevista, Colônias, Metrôpoles: um antropólogo e sua antropologia". In: *Mana*, 6(1). Pp. 157-173.

Latour, Bruno. (2002) *Reflexões sobre o culto moderno dos deuses Fe(i)tiches*. Bauru: EDUSC.

Law, Robin. (2004) *Ouidah: The Social History of a West African Slaving Port, 1727-1892*. Athens, OH: Ohio University Press.

Leclerc-Madlala, Suzanne. (2008) "AIDS in Zulu Idiom: Etiological Configurations of Women, Pollution and Modernity". In: Carton, Benedict; Laband, John & Sithole, Jabulani (eds.). *Zulu identities: being Zulu, past and present*. Durban: University of KwaZulu-Natal Press. Pp. 554-565.

Lewis, Desiree. (2004) "African Gender Research and Postcoloniality: Legacies and Challenges". In: *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms* (várias autoras). Dakar: Council for the Development of Social Science Research in Africa. Pp. 27-41.

Maduka, Chidi. (2009) "Feminism, Womanism and Motherism in African Literary Discourse".

Diponível em [http://www.uni-](http://www.uni-leipzig.de/~ecas2009/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=1568&Itemid=24)

[leipzig.de/~ecas2009/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=1568&Itemid=24](http://www.uni-leipzig.de/~ecas2009/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=1568&Itemid=24)

Mager, Anne. (2010) *Beer, Sociability, and Masculinity in South Africa*. Bloomington: Indiana University Press.

Magwaza, Thenjiwe. (2009) "Experiences of a Black South African Woman". In: Naidoo, Kogi; Patel, Fay (org.). *Working Women. Stories of Strife, Struggle and Survival*. Nova Delhi: SAGE. Pp. 3-16.

Magubane, Zine. (2003) "Siamian, Savages, Skulls and Sex: science and colonial militarism in nineteenth-century art, medicine and literature". In: Moore, Donald; Kosek, Jake & Pandian Amand (org.). *Race, Nature and the Politics of Difference*. Durham and London: Duke University Press. Pp. 97-121.

Malan, Rian. (1990) *My Traitor's Heart: a South African exile returns to face his country, his tribe, and his conscience*. Nova Iorque: Grove Press.

Malinowski, Bronislaw. (1978) *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural.

Mamdani, Mahmood. (1996) *Citizen and subject*. Princeton University Press.

Martins, Valéria de Paula. (2008) "A nomeação do mal: Antropologia, Literatura e os limites da linguagem". In: *26ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia*. Porto Seguro, Bahia.

Mason, John E. (2003) *Social Death and Resurrection: Slavery and Emancipation in South Africa*. Charlottesville: University of Virginia Press.

M'Bokolo, Elikia. (2004) "As práticas do *apartheid*". In: Ferro, Marc (Org). *O livro negro do colonialismo*. Rio de Janeiro, Ediouro. Pp.540-560.

Melo, Patrícia. (2010) *Ladrão de Cadáveres*. Rio de Janeiro: Rocco.

Mello, Fabrício. (2009) *Pluralidade e mediação: ONGs e indivíduos na reforma agrária sul-*

africana. Trabalho de Monografia apresentado à Coordenação do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal Fluminense para a obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Monteiro, Paula Pereira. (2010) *Desafiando o direito de propriedade: O embate entre diferentes concepções de direito à terra no contexto de reforma agrária sul-africana*. Trabalho de Monografia apresentado à Coordenação do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal Fluminense para a obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais.

Moore, Henrietta & Vaughan, Megan. (1994) *Cutting Down Trees: Gender, Nutrition, and Agricultural Change in the Northern Province of Zambia, 1890-1990*. London: James Currey.

Morais, Isabela. (2007) “Quando o campo é um espaço privado: o cemitério”. In: *Reunião Equatorial de Antropologia*. São Cristóvão, Sergipe.

_____. (2008) “Significado do corpo e o sentido do consumo fúnebre”. In: *26ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Porto Seguro, Bahia.

Motsemme, Nthabiseng. (2007) “‘Loving in a time of hopelessness’: On township women’s subjectivities in a time of HIV/AIDS”. In: Gasa, Nomboniso (org.). *Women in South Africa History: Basus’iimbokodo, bawel’imilambo/ They remove boulders and cross rivers*. Cidade do Cabo: Human Sciences Research Council Press. Pp. 369-395.

Mouffe, Chantal. (1995) “Feminism, citizenship and radical democratic politics”. In: Nicholson, Linda & Steven Seidman (orgs.) *Social Postmodernism. Beyond Identity Politics*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 315-331.

Moutinho, Laura. (2004) “‘Tal África do Sul, qual romance?’ – razão e desejo sexual “inter-racial” em Desonra de Coetzee”. In: *Razão, “Cor” e Desejo: Uma Análise Comparativa sobre Relacionamentos Afetivo-Sexuais inter-raciais no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: UNESP, vol. 01. Pp. 410-430.

Mthethwa-Sommers, Shirley. (2009) “Gender Equity in a Post-Apartheid South Africa” In: Naidoo, Kogi; Patel, Fay (org.), *Working Women. Stories of Strife, Struggle and Survival*. Nova Delhi: SAGE. Pp. 79-89.

Ndebele, Njabulo S. (2006) “The rediscovery of the ordinary: some new writings in South

Africa". In: *Rediscovery of the Ordinary. Essays on south African literature and culture*. Durban: University of KwaZulu-Natal Press. Pp. 31-54.

Ngcobo, Lauretta. (1999) *And they didn't die*. Pietermaritzburg: University of Natal Press.

Ntsebeza, Lungisile; Hall, Ruth. (2007) *The Land Question in South Africa: the challenge of transformation and redistribution*. Cape Town: HRSC Press.

Ogunyemi, Chikwenye. (1985) "Womanism: The Dynamics of the Contemporary Black Female Novel in English". In: *Signs*, 11, 1. Pp. 63-80.

Olowu, 'Dejo. (2006) "A critique of the rhetoric, ambivalence, and promise in the protocol to the African charter on human and people's rights on the rights of women in Africa". In: *Human Rights Review*, vol. 8, Number 1 / October. Pp. 78-101.

Ondjaki. (2008). *Há prendisajens com o xão, O segredo húmido da lesma e outras descoisas*. Lisboa: Editorial Caminho, 3ª ed.

Radcliffe- Brown, Alfred Reginald. (1973) "O Irmão da Mãe na África do Sul". In: *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*, Petrópolis: Ed. Vozes. Cap. 1.

Rosa, Marcelo. (2008) "Estado e ações coletivas na África do Sul e no Brasil: por uma sociologia contemporânea dos países não exemplares". In: *Sociologias*, Porto Alegre, ano 10, nº 20, jul./dez. Pp. 292-318.

_____. (2009) "Espectros de Mamdani: desafios de uma sociologia da vida política rural na África do Sul contemporânea". In: *Estudos de Sociologia*, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE, vol. 15, n. 2. Pp. 69-91.

_____. (2011) "Mas eu fui uma estrela do futebol! As incoerências sociológicas e as controvérsias sociais de um militante sem-terra sul-africano". *Mana*, vol.17, nº.2. Pp. 365-394.

Rosa Ribeiro, Fernando. (1990) *Apartheid: o reino de Deus na terra*. Dissertação defendida pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília.

Ross, Fiona. (2006) "La elaboración de una Memoria Nacional: la Comisión de Verdad y Reconciliación de Sudáfrica". In: *Cuadernos de Antropología Social*, nº 24. Pp. 51-68.

_____. (2003) *Bearing Witness*. Londres: Pluto Press.

Sato, Chizuko. (2006) *Forced removals, land NGOs and community politics in KwaZulu-Natal, South Africa, 1953-2002*. Tese de doutoramento em filosofia submetida ao Department of Politics da University of Oxford.

Sithole, Jabulani. (2008) "Preface: Zuluness in South Africa: From 'Struggle' Debate to Democratic Transformation". In: Carton, Benedict; Laband, John & Sithole, Jabulani (org.). *Zulu identities: being Zulu, past and present*. Durban: University of KwaZulu-Natal Press. Pp. xii-xx.

Strobel, Margaret. (1979) *Muslim Women in Mombasa, 1890-1975*. New Haven: Yale University Press.

Vale, Maira. (2009) *transbordando antropologias*. Trabalho de Monografia apresentado à Coordenação do curso de Ciências Sociais da Universidade de Brasília para a obtenção do título de Bacharel em Antropologia.

Vansina, Jan. (1994) *Living with Africa: Reminiscences and Historiography*. Madison: University of Wisconsin Press.

Waetjen, Thembisa. (2006) *Workers and Warriors. Masculinity and the struggle for nation in South Africa*. Cape Town: HSRC Press.

Walker, Cherryl. (2003) "Piety in the Sky? Gender Policy and Land Reform in South Africa". In: *Journal of agrarian Change*, vol. 3, n° 1 and 2, January and April. Pp. 113-148.

_____. (2005) "Women, Gender Policy and Land Reform in South Africa". In: *Politikon: South African Journal of Political Studies*, 32(2), November. Pp. 267-315.

Webster, David. (2006) *A Sociedade Chope. Indivíduo e aliança ao Sul de Moçambique (1969-1976)*. Lisboa: ICS.

Weir, Jennifer. (2005) "Whose unkulunkulu?". In: *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 75, n° 2. Pp. 203-219.

White, Hylton. (2001) "Tempora et Mores: Family Values and the Possessions of a Post-Apartheid Countryside". In: *Journal of Religion in Africa*, vol. 31, Fasc. 4 (Nov.). Pp. 457-479.

_____. (2011) "Beastly whiteness: Animal kinds and the social imagination in South Africa". In: *Anthropology Southern Africa*, 34(3&4). Pp. 104-113.

Filmografia

Cry Freedom. (1987) Direção: Richard Attenborough.

District 9. (2009) Direção: Neill Blomkamp.

Jerusalema. (2008) Direção: Ralph Ziman.

Skin. (2008) Direção: Anthony Fabian.

Tsotsi. (2005) Direção: Gavin Hood.

White Wedding. (2009) Direção: Jann Turner.

Yesterday. (2004) Direção: Darrell James Roodt.

Zulu love letter. (2004) Direção: Ramadan Suleman.

Siteografia

Vídeo *O perigo de uma história única*:

http://www.ted.com/talks/lang/por_pt/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html

<http://www.churchland.co.za/default.asp?id=1>

<http://africanhistory.about.com>

<http://www.tvsa.co.za/mastershowinfo.asp?mastershowid=1044>

<http://www.apartheidmuseum.org/about-museum-0>

<http://www.peacecorps.gov/index.cfm?shell=learn>

<http://www.legalwise.co.za/>

<http://paton.ukzn.ac.za/Home.aspx>