

**A TRANSFORMAÇÃO DAS FORMAS:
RELAÇÕES ENTRE TERRA, CASA,
CASAMENTO E ANCESTRAIS ENTRE
FALANTES DE *ISIZULU* NA ÁFRICA
DO SUL DOS DIAS ATUAIS**

Aina Guimarães Azevedo

RESUMO:

A *Land Reform* na África do Sul dos dias atuais é analisada em termos dos significados que a terra tem para as pessoas negras falantes de *isiZulu*, em oposição ao que fazendeiros brancos consideram modelos de fracasso. As casas, experienciadas ao longo de vidas marcadas pelo desterro e por mudanças, são apreciadas em sua expressão de conquista, através da história da família Kubheka, contemplada, pelo programa fundiário sul-africano, com uma fazenda (anteriormente de brancos) para morar. A forma das casas é aqui questionada sob a “perspectiva da morada” de Ingold, quando atentamos para o que as pessoas fazem nas casas onde moram para que as considerem lares. Nesse sentido, rituais que relacionam pessoas, ancestrais e casas, como o casamento, surgem como imperativos a serem realizados. Ao lidarem com as diversas formas que pessoas e casas adquirem nas mudanças de moradias e nas performances rituais – que, de algum modo, ao restaurar pessoas e casas às suas formas originais, reinventam as formas atuais –, percebemos a criatividade no processo de morar e de transformar casas em lugares considerados próprios para se viver, nos termos daquilo que as pessoas fazem, ou desejam fazer, e não daquilo que deveriam fazer segundo olhares alheios.

PALAVRAS-CHAVE:

África do Sul – Zulu – Casa – Casamento – Reforma da Terra.

OS CADÁVERES NÃO SUPORTAM SER NÔMADES

Tomasz Eloy Martínez

Este artigo se baseia em pesquisa etnográfica realizada na província de KwaZulu-Natal, África do Sul, entre os anos de 2010 e 2011¹. A família Kubheka, de origem *swazi* e atualmente falante de *isiZulu*², foi minha anfitriã naquele país e é quem protagoniza grande parte dos eventos aqui narrados. Conduzo a investigação sobre casas, “perspectiva da morada” e *Land Reform* (programa de reforma agrária sul-africano iniciado no pós-*apartheid*) a partir da história de vida dos Kubheka, marcada por deslocamentos – de vivos e ancestrais – e pela realização de “pendências” rituais de casamento.

O foco da análise é Ingogo, região rural de KwaZulu-Natal, onde estão os ancestrais dos Kubheka (o que evoca, no mínimo, um retorno afetivo virtual constante ao lugar) e onde a maior parte da família mora há uma década. É em Ingogo, também, que os Kubheka vivem, desde 2009, em uma fazenda “redistribuída” pelo governo sul-africano através do programa de *Land Reform*. Na verdade, a propriedade não corresponde à sua terra ancestral (*umkhaba*, onde os mais velhos nasceram e onde estão enterrados os seus ancestrais): é uma fazenda originalmente de brancos, disponível no mercado de terras à época em que a reivindicação dos Kubheka foi contemplada.

¹ Este artigo compõe parte das reflexões de minha Tese de Doutorado, defendida no Programa de Pós-graduação da Universidade de Brasília, sob a orientação de Antonádia Monteiro Borges. Agradeço à Capes e ao CNPq pelas bolsas recebidas ao longo do Doutorado. Aproveito a oportunidade para agradecer a leitura e as sugestões do parecerista deste artigo, bem como as leituras de versões anteriores feitas por Antonádia Borges e Máira Vale, e ainda a leitura atenciosa de Mario Ivo Dantas Cavalcanti.

² A origem *swazi* dos Kubheka não será discutida neste artigo, bastando apenas esclarecer que, embora pratiquem o que chamam em inglês de *zulu culture*, eles se definem como “estando” *zulu* nesse momento de suas vidas, o que denota o caráter fluido de sua identidade, que pode ser acionada diversamente segundo diferentes critérios, a depender da situação. Sobre o assunto da identidade *zulu* ou da *zuluness*, ver a coletânea *Zulu identities: being zulu, past and present* (Carton et al., 2008).

Outros dois lugares também serão mencionados: Thokosa e Madadeni. Thokosa é uma *township*³ localizada a 30 quilômetros de Johannesburgo, na província de Gauteng, e Madadeni, uma *township* a 15 quilômetros de Newcastle, na província de KwaZulu-Natal. Embora o foco deste artigo seja Ingogo e a província de KwaZulu-Natal, a experiência, muitas vezes forçada, de morar em diversos lugares é uma das marcas de um século de expropriação e segregação na vida da maior parte das pessoas negras na África do Sul, cujas consequências são sentidas ainda nos dias de hoje⁴.

A família Kubheka, em seu longo percurso em busca de um lugar para viver, morou tanto em Ingogo, quanto em Thokosa e Madadeni. Os laços mantidos com esse passado de mudanças não remetem somente à memória, mas a práticas rituais que conectam as pessoas a seus lugares de morada, e que, nesse caso, sobrepõem e organizam experiências pregressas de pertencimento a fim de criar as formas de pertencimento atuais.

A importância desses lugares, ou dessas casas, será destacada na realização de um ritual de casamento “pendente”, no qual a esposa de Mangaliso – o *baba*⁵ da família Kubheka –, enterrada em *umkhabamba*, deve ser levada à

³ *Township* é o nome genérico dos locais criados durante o *apartheid* na África do Sul para a residência da população não branca – negros, indianos e *coloureds*. As *townships* geralmente são cidades afastadas dos centros urbanos e que funcionam como cidades-satélites. Esses locais padeciam e padecem ainda da falta de parte dos serviços públicos básicos, como saneamento, eletricidade e água. Atualmente, as *townships* seguem como local de morada de população majoritariamente não branca, ainda que nos centros urbanos propriamente ditos haja negros, indianos e *coloureds* vivendo próximos aos brancos.

⁴ Circunscrevo esta análise historicamente ao período que se inicia antes do *apartheid* (o chamado pré-*apartheid*, que vai de 1910 a 1948) e vem até os dias atuais, mas é importante lembrar que a segregação tem raízes coloniais. Detenho-me na forma “moderna de segregação”, nascida como resposta à industrialização iniciada com a descoberta e exploração de ouro e diamante a partir de 1860 (Beinart & Dubow, 1995, p. 1). Essa distinção remete também ao caráter excepcional do *apartheid*: “(...) in the democratization post war world and at the time of decolonization, apartheid began to stand out internationally as an immoral system in a way that its predecessor had not” (*ibid.*, p. 12-13).

⁵ O termo *baba* significa mais que *pai* em *isiZulu* e outras línguas *nguni*. Poderia ser traduzido pela relação de respeito e afetividade entre uma pessoa mais jovem e outra mais velha. O parentesco não é necessariamente explícito, como tampouco o é a relação biológica (Richer & Morrell, 2006, p. V). No caso, trato aqui Mangaliso de *baba* como *pai* para destacar que, embora ele seja

fazenda onde seu marido mora atualmente. Para tanto, o caminho que conectará esses dois lugares será ritualmente homólogo ao caminho de suas vidas, e passará por Thokosa e Madadeni. Nesse percurso, há um retorno virtual a Thokosa – lugar de origem da esposa de Mangaliso, Sesi Mollo –, que ocorrerá, efetivamente, em Madadeni, onde a filha mais velha do casal, Thembeni, mora atualmente. Além de as casas atuais fazerem às vezes de casas pretéritas, as pessoas *se transformam* em outras – uma neta protagoniza a avó falecida e parentes consanguíneos se passam por afins – para que todos, vivos e ancestrais, possam estar com propriedade na casa que, finalmente, conquistaram⁶.

Talvez a questão fundamental por trás da análise das casas, aqui, seja a pergunta que Ingold (2000, p. 185) faz em seus ensaios sobre a morada: “what does it for a house to be a home?”. A resposta seria a de que há algo mais na morada do que simplesmente *ocupar*. Por *dwell* o autor irá entender que “(...) it encompassed the whole manner in which one lives one’s life on the earth; thus ‘I dwell, you dwell’ is identical to ‘I am, you are’” (*ibid.*, p. 185).

Com essa perspectiva, relaciono a política de reparação de direitos à propriedade na África do Sul contemporânea ao que as pessoas fazem em suas casas, para que, de fato, estas, além de expressão de uma conquista política, sejam também uma conquista cosmológica. Morar não é meramente habitar uma determinada casa em algum lugar, mas praticar certos rituais, transformar as formas encontradas e lidar com certas possibilidades cosmológicas capazes de configurar o morar bem – o que, no caso dos Kubheka, falantes de *isiZulu*, guarda profunda relação com os seus ancestrais.

APARTHEID E LAND REFORM

Ao longo do século XX, leis segregacionistas passaram a discriminar pessoas consideradas não brancas na África do Sul. Entre os atos legislativos

também um avô – *babamkbulu* – na família Kubheka, nas histórias que se seguem sua relação como pai e marido se sobrepõe às outras.

⁶ Ao final do texto há o Anexo I, com um quadro genealógico dos membros da família Kubheka citados.

mais importantes, e que se referem aos locais de moradia, destaco o *Native Land Act*, promulgado em 1913, “(...) responsável por criar as ‘Reservas’, posteriormente chamadas de ‘Bantustans’ ou ‘Homeland’, que se referem, *strictu sensu*, a espaços territoriais reservados à ocupação de população negra (...)” (Monteiro, 2010, p. 18) – além disso, ele proibia essa mesma população de adquirir terras e restringia sua ocupação a apenas 7% do território nacional⁷; o *Native Urban Areas*, de 1923, que segregava a população não branca nos arredores dos centros urbanos – o que seria a face urbana da segregação mencionada nas áreas rurais; e o *Development Trust and Land Act*, de 1936, que transformava os ocupantes de terras não brancos em ocupantes ilegais ou invasores, que perderiam o direito à terra em que estavam (Borges, 2008a, p. 6), ou seja, autorizava-se a eliminação dos chamados *black spots* (pontos negros) – propriedades de negros que estivessem ao redor de propriedades de brancos (Monteiro, 2010, p. 19).

Em 1948, entra formalmente em vigor o regime segregacionista do *apartheid*, e, conforme Monteiro (2010, p. 20), a tríade destacada no parágrafo acima (*Native Land Act*, *Native Urban Areas Act* e *Development Trust and Land Act*).

compõe o sustentáculo do regime segregacionista que já se institucionalizava. Tanto é que, a partir de 1948, com a formalização do *Apartheid*, muitos Atos nascidos nesta época nada mais fazem do que reproduzir o conteúdo de Leis anteriores, por vezes, estendendo o seu alcance.

Em 1950 o *Population Registration Act* passa a classificar racialmente a população em quatro categorias divididas hierarquicamente: brancos, indianos, *coloureds* e negros (Borges, 2008a, p. 6).

O desterro e a subsequente imposição de lugares determinados para viver reconfiguraram a topografia social da África do Sul, de modo que, desde 1994, os governos democráticos procuram reverter o legado racista

⁷ Conforme Monteiro (2010, p. 18), em 1923, uma extensão desse ato aumentou o percentual de terra destinada à população não branca para 13%.

e segregacionista. O programa de *Land Reform* é uma das políticas orquestradas a fim de reverter os “erros” e as “injustiças” do passado. Voltado para a reparação e restituição de direitos, esse programa toca naquilo que pode ser o considerado o “idioma da cidadania” na África do Sul negra: a terra, que ao longo do século XX foi negada à maioria da população (James, 2007, p. 10).

A atual política de terras sul-africana obedece a imperativos relacionados ao colonialismo e à segregação racial – ambos consagrados nos governos do *apartheid* – quando os beneficiários passam a ser pessoas negras que deveriam receber terra em nome de um passado de despossessão racializado (Rosa, 2012, p. 107). As categorias presentes nos programas de *Land Reform* tentam dar conta da pluralidade de experiências a que a população negra foi submetida. Se tantas leis e planos foram forjados para sujeitar essa população, a necessidade de desfazer esses esquemas requeria, inversamente, a produção de outros tantos planos e leis (James, 2007, p. 3).

A família Kubheka, nesse sentido, é um caso da não exemplaridade de experiências encontradas na África do Sul. Se existe um tipo ideal de despossuído, este certamente não abarca as experiências da maioria das pessoas, que são, por definição, bastante diversas. O tipo ideal seria, segundo James (2007, p. 8), aquele que detinha o título da terra e foi realocado para as *homelands* – ou bantustões – durante as remoções forçadas dos *black spots* no regime segregacionista.

A família Kubheka nunca deteve nenhum título de propriedade. Vivia em *umkhamba*, um pedaço de terra cedido pelo *white farmer* (fazendeiro branco)⁸ ao avô de Mangaliso, que trabalhava para o dono da terra, assim como seu pai. Nos anos 1980, quando o pai de Mangaliso se aposentou, nenhum membro da família Kubheka voltou a trabalhar para os donos da terra, apesar de muitos continuarem a morar lá, como foi o caso do próprio Mangaliso, que retornou a *umkhamba* em 1999 (Rosa, 2011, p. 373).

No final da década de 1990, Mangaliso se inscreveu no *Department of Land Affairs* (Departamento de Assuntos Fundiários) para garantir o direito

⁸ Ao longo do texto usarei algumas palavras, categorias e expressões em sua língua original, quer se trate do inglês ou do *isiZulu*, devido à sua carga semântica, poder evocativo ou mesmo dificuldade de tradução.

de propriedade sobre *umkhamba* – direito assegurado pelo tempo de residência e de trabalho de seu pai e avô naquele pedaço de terra. No entanto, a terra que ele viria a receber não era a mesma que reivindicava.

Havia anos o processo de Mangaliso se encontrava parado, à espera do fazendeiro decidir vender suas terras para o Estado, já que, em vez de um sistema de desapropriação rural, prevalece o sistema de *willing-seller willing-buyer*⁹, o que, segundo Ntsebeza (2010, p. 88), torna a *Land Reform* conveniente para os donos das terras, notadamente os brancos. Nesse meio-tempo, um funcionário do *Department of Land Affairs* planejou uma estratégia alternativa: comprar uma fazenda que já estava à venda nas proximidades da terra reivindicada por Mangaliso. Tal manobra foi possível com a justificativa de que a terra reivindicada era infértil e, portanto, improdutiva. O funcionário “transformou Mangaliso em beneficiário por meio da redistribuição”¹⁰,

⁹ Esse sistema, criticado por Ntsebeza, privilegia a propriedade privada e faz com que a reforma da terra dependa da vontade do fazendeiro branco de vender suas posses, para que depois disso o governo possa comprá-las e disponibilizá-las para a *Land Reform*. Os preços altos cobrados pelos fazendeiros e a dificuldade de expropriação são alguns dos motivos que justificariam a quase irrelevante transferência de apenas 5% das terras de brancos para negros durante quase quinze anos de liberdade, contados a partir do fim do *apartheid* em 1994 (Ntsebeza, 2010, p. 88).

¹⁰ *Land Reform* opera a partir de três vertentes: *Land Restitution*, *Land Redistribution* e *Land Tenure Reform* (Monteiro, 2010, p. 29). O programa de redistribuição – semelhante a uma política reparatória –, regulamentado no *White Paper on Land Reform* de 1996, seria endereçado a pessoas historicamente desprivilegiadas. As terras disponíveis no mercado (pelo sistema de *willing-seller willing-buyer*) seriam destinadas a famílias fora do mercado de trabalho que necessitassem de terras (Gotlib, 2010, p. 19): pobres, *labour tenants*, trabalhadores de fazendas (*farmworkers*), mulheres e fazendeiros emergentes. Através de subsídios do governo, pessoas tidas como “em desvantagem” eram transformadas em pequenos agricultores (*ibid.*, p. 53). Segundo o *White Paper* publicado em 1997, “The purpose of the land redistribution programme is to provide the poor with access to land for residential and productive uses, in order to improve their income and quality of life. (...) Government will assist in the purchase of land, but will in general not be the buyer or owner. Rather it will make land acquisition grants available and will support and finance the required planning process. In many cases, communities are expected to pool their resources to negotiate, buy and jointly hold land under a formal title deed. Opportunities are also offered for individuals to access the grant for land acquisition.” (*White Paper on Land Reform*, 1996).

qualificando o líder como um futuro agricultor, deixando de lado, naquela situação específica, a reivindicação de Mangaliso como *labour tenant*¹¹ (Gotlib, 2010, p. 130-131).

Além disso, segundo Rosa, Mangaliso reunia outras qualidades que o tornavam um “demandante qualificado”:

Como já tinha experiência com os processos burocráticos que envolvem a transferência de terra pelo programa de reforma da terra, Mangaliso rapidamente conseguiu reunir toda a documentação e com seus filhos e alguns irmãos formou um *trust* (uma pequena associação) que iria receber o título da terra. Ele se tornou o representante do grupo e também o administrador da nova propriedade (Rosa, 2011, p. 382; grifo meu).

Com a *expertise* desenvolvida como ativista do *Landless People's Movement (LPM)*¹², Mangaliso forma uma *Family Trust* e recebe uma fazenda de 80

¹¹ A categoria *labour tenant* é legitimizada no *Labour Tenant Act*, ampliando os reivindicantes à terra:

(xi) “labour tenant” means a person

(a) who is residing or has the right to reside on a farm;

(b) who has or has had the right to use cropping or grazing land on the farm, referred to in paragraph (a), or another farm of the owner, and in consideration of such right provides or has provided labour to the owner or lessee; and

(c) whose parent or grandparent resided or resides on a farm and had the use of cropping or grazing land on such farm or another farm of the owner, and in consideration of such right provided or provides labour to the owner or lessee of such or such other farm, including a person who has been appointed a successor to a labour tenant in accordance with the provisions of section 3(4) and (5), but excluding a farmworker;

(ix) Comparativamente, essa categoria se assemelha à de *morador* empregada no Brasil. De acordo com Sigaud (2005, p. 273), “*Tenants* são aqueles que vivem no interior das propriedades. Poderiam ser aproximados aos *moradores* das grandes plantações do Nordeste e aos *colonos* das fazendas de café. Eles trabalham na propriedade, têm o direito de cultivar suas próprias lavouras e criar seus animais”.

¹² Sobre a atuação de Mangaliso no *LPM*, ver Rosa, 2011.

hectares pelo “programa de redistribuição de terras”, em vez de, na condição de *labour tenant*, retornar para *umkhamba*, onde seus ancestrais viveram e estão enterrados. Essa transformação de Mangaliso Kubheka em pequeno agricultor, como escreve Gotlib (2010, p. 128-129), é assentida pelo governo sul-africano, que procura desenvolver estratégias alternativas para a efetivação da transferência de terra, quer se trate de casos como o exemplificado aqui ou das chamadas *overlapping claims* (sobreposição de reivindicações).

MUITAS MUDANÇAS, MUITAS CASAS

Ao longo de suas vidas, os Kubheka viveram em diversas casas em diferentes lugares: em *umkhamba* (localizada em Ingogo, área rural próxima a Newcastle, província de KwaZulu-Natal); em Thokosa (*township* nos arredores de Johannesburgo, província de Gauteng); em Madadeni (*township* nos arredores de Newcastle, província de KwaZulu-Natal); novamente em *umkhamba*, em Ingogo; e, finalmente, na fazenda “redistribuída” pelo programa de *Land Reform* – a *Tomato Farm* –, também em Ingogo.

Originários da Suazilândia, os Kubheka vieram para a África do Sul por volta do século XVIII. Mangaliso conta que o sobrenome real na Suazilândia – Nkosi – se tornou predominante e ninguém mais podia se casar. O rei fez então um *umsebenzi* (ritual para os ancestrais), e algumas famílias tiveram que deixar a Suazilândia e escolher seu próprio sobrenome. À procura de um lugar para viver, passaram a se chamar Kubheka, que significa *look for* [procurar].

Segundo Mangaliso, Ingogo é a região da *Kubheka tribe* (da tribo Kubheka, ou, em *isiZulu*: *siswe sakwa Kubheka*), e foi na montanha *Ingweni* (leopardo), nos arredores de Newcastle, que o primeiro ancestral dos Kubheka foi enterrado. Tanto o pai quanto o avô e o bisavô de Mangaliso moraram em Ingogo, especificamente na região outrora conhecida como a terra dos *amaSwazi* (pessoas de origem *Swazi*), e que, posteriormente, passou a ser chamada de *umkhamba* – uma árvore muito comum na região e que se desenvolveu mais que as outras, dando nome ao lugar. É em *umkhamba* que se localiza o que chamam em *isiZulu* de *ekhaya kamkbulu* ou *kukamkbulu* (lar do

avô), ou ainda *ekhaya elidala* (velho lar) ou simplesmente *home* ou *big home* (do inglês, lar e grande lar).

Foi nessa casa na área rural que Mangaliso nasceu, em 1950, e é nela que se encontram os túmulos de seus ancestrais (*amathuna*). Aos dois anos de idade, ele foi levado para Thokosa pela segunda esposa de seu avô (Monase), quando ela veio visitar um irmão recém-nascido de Mangaliso. O mesmo ocorreu com uma das irmãs de Mangaliso, Thabile. Em Thokosa, os irmãos cresceram, estudaram e trabalharam. Mangaliso se casou com Sesi (de origem Sotho), e com ela teve quatro filhos: Bongani, Thembeni, Danisile e Zanele.

No início dos anos 1990, quando irromperam os conflitos entre *IFP* (*Inkatha Freedom Party*) e *ANC* (*African National Congress*), na transição para a democracia¹³, Mangaliso tinha uma frota de *taxis* – como são chamadas as vans de transporte coletivo – em Thokosa, enquanto Sesi trabalhava como empregada doméstica. Mas a família se viu obrigada a deixar a *township*: a rua Khumalo, onde viviam, foi palco de inúmeros confrontos entre os partidos rivais, e tanto a violência dessa situação quanto a perseguição a Mangaliso – que embora praticante da *zulu culture* não apoiava o IFP – motivaram a saída da família.

No primeiro ano após a saída de Thokosa, os filhos do casal viveram em *umkhabamba* com o pai de Mangaliso. Depois, passaram mais três anos em Madadeni, onde foram estudar, sem a presença dos pais. Mangaliso e Sesi deixaram de viver em Thokosa, mas não puderam abandonar seus respectivos trabalhos. Somente quando as crianças se mudaram para a *four rooms house* (casa de quatro cômodos), em Madadeni, Sesi, a mãe, veio de Gauteng. Ao todo, os filhos de Mangaliso viveram cerca de seis anos em três casas diferentes alugadas em Madadeni: na primeira, sozinhos; na segunda, com a mãe; e na terceira já com Mangaliso.

¹³ O momento histórico que precede as eleições democráticas na África do Sul é marcado por conflitos entre partidos apoiados pela população negra, como o *ANC* e o *IFP*. Esses conflitos, iniciados na década de 1980, ocorreram em todas as *townships* sul-africanas e até mesmo nas áreas rurais. O crescimento das rivalidades entre um partido de base étnica zulu – o *IFP*, encabeçado pela controversa figura de Mongusuthu Buthelezi – e outro mais universalista – o *ANC* – desmantelava as possibilidades de transição para a democracia por meio de um poder negro. Sobre a violência desses conflitos em KwaZulu-Natal, ver Kramer (2007).

Sesi, a esposa de Mangaliso, morreu em 1999: viajava para Thokosa com o neto de dois anos, Khetha, quando o pneu da frente do *taxi* estourou. Sesi morreu no local do acidente. Ia ao encontro de seus filhos: Bongani, Thembeni, Danisile, Zanele, e da neta Bongiwé. Estavam se mudando de Madadeni para Thokosa, onde a família voltaria a viver. Com o acidente, retornaram a *umkhaba* para o funeral da mãe, e lá Mangaliso morou com seus filhos e netos por quase nove anos, período que coincidiu com o seu profundo envolvimento político como ativista do *Landless People's Movement*.

Diferentemente das casas nas *townships*, em *umkhaba* não havia água nem eletricidade (e assim segue até os dias de hoje). As filhas de Mangaliso recordam-se de ir pegar água e lenha, longe, quase que diariamente. Lembra-se, ainda, das longas caminhadas para a escola: duas horas e meia para ir, duas horas e meia para voltar. *Umkhaba* fica a apenas dois quilômetros da escola de Ingogo, mas as crianças não podiam seguir por esse caminho curto, porque cruzariam a propriedade de um *white farmer*, que não permitia a passagem (como não permite até os dias de hoje). Davam a volta e iam pela N11 – rodovia nacional que corta o noroeste da província de KwaZulu-Natal até Botsuana e que liga Ingogo a Newcastle. O *white farmer* também só lhes permitia ter oito cabeças de gado – mas eles tinham 32.

A primeira vez na *Tomato Farm* (Fazenda de Tomates)

Chegamos à noite. Apesar do escuro, notei uma piscina do lado direito do jardim. Uma piscina vazia, mas ainda assim uma piscina. Dentro da casa, o cheiro era de fumaça. Fazia frio, mês de junho, fogo aceso na lareira. Era o inverno de 2010.

Na casa da fazenda havia banheiros com banheiras, cerâmica, carpete, persianas, armários embutidos, ventiladores de teto e espelhos. Uma casa de alvenaria com quatro cômodos, dois banheiros, escritório, sala de jantar e de estar, cozinha e lavanderia. Tinha eletricidade na casa; aliás, tinha tudo: só não havia água.

A casa é uma ex-fazenda de brancos concedida na forma de *family trust* pelo atual governo sul-africano aos Kubheka. Desde 2008, eles residem nessa fazenda. São mais ou menos dez pessoas, quatro delas adultas.

Na suíte da fazenda, Mangaliso, o *baba* viúvo, dorme sozinho. Bongani é o filho mais velho e reside permanentemente na fazenda. Tem 36 anos e dorme em um quarto, também sozinho. A única filha que mora com Mangaliso é Danisile, de 26 anos, que dormia sozinha em um dos quartos até o nascimento da filha, Asbonge, em junho de 2011. No último cômodo da casa ficam os meninos: Khetha, 15 anos, neto de Mangaliso; Mlamuli, filho de Bongani, 7 anos; e Ntuthuko, também de 7 anos, filho de uma sobrinha falecida de Mangaliso. Além dessas pessoas, há quase diariamente a presença de um ou dois outros adolescentes – primos de Khetha –, que dormem no quarto dos meninos ou até mesmo na sala de TV. A visita de outras filhas e netas de Mangaliso é constante, como também a presença de outros parentes.

Além da própria fazenda (que é composta de casa, casa redonda¹⁴, jardim, garagem, *cold room*, estrutura de curral para a criação de ovelhas, piscina e casa de bonecas), os Kubheka foram beneficiados ainda com ovelhas e bezerros, seis estufas e, recentemente (agosto de 2011), uma *white baakie* (caminhonete branca).

Das seis estufas, quatro passaram o segundo semestre de 2010 e o primeiro de 2011 repletas de tomates orgânicos – por isso a fazenda é conhecida na região como *Tomato Farm*. Basicamente, o trabalho é desenvolvido apenas por Bongani, que recebe ajuda esporádica de outros membros da família (como adolescentes nos finais de semana ou em férias, irmãs em visita, tias que vieram buscar lenha etc.). Ninguém é remunerado monetariamente pelo trabalho.

Apesar de a produção de tomates ter sido satisfatória, o retorno econômico não foi significativo. Houve dificuldade para escoar a produção (afinal, a caminhonete chegou apenas depois do inverno de 2011, quando as estufas estavam em fase de preparação da terra para o subsequente plantio) e para fazer o *marketing* do negócio (para quem vender os tomates etc.). Além disso, os gastos domésticos – como comida, eletricidade e gasolina – foram pagos com o dinheiro da venda dos tomates. Outros membros da família –

¹⁴ A casa redonda fica nos fundos da sede da fazenda e foi construída pelos donos anteriores para os seus empregados negros. Em uma área remota da propriedade também há túmulos de pessoas negras que trabalharam lá.

filhas e netas de Mangaliso que não residem na fazenda e moram em *townships* onde estudam ou trabalham – também receberam algum tipo de ajuda financeira da fazenda. Em termos de *agrobusiness* a fazenda dos Kubheka *ainda* não pode ser considerada um modelo de sucesso.

SHEEP GARDENERS (OVELHAS JARDINEIRAS)

Em uma manhã do final de maio de 2011, um *white farmer afrikaner* (fazendeiro branco africâner), que presta consultoria à *Tomato Farm*, apareceu em sua *white bakkie*. Ele sempre comenta sobre o estado das ovelhas: “Elas nem sequer foram tosadas...” Naquele dia, falou também sobre o jardim. Disse que eu não poderia imaginar como era aquele jardim na época dos proprietários anteriores e me perguntou por que eles agora não cortavam a grama. Respondi que as ovelhas iam ao jardim comer a grama de vez em quando. Ele balançou a cabeça, desapontado.

O *white farmer* não acredita que ninguém vá fazer alguma coisa com a terra enquanto receber tudo de graça, e acha que a África do Sul ficará sem comida em um futuro próximo. Na sua opinião, a situação das pessoas negras atualmente é pior que durante o *apartheid*. Naquela época, cada pessoa tinha o direito de criar sete cabeças de gado. Não tinham touros, mas podiam usar os melhores reprodutores dos *white farmers*. Trabalhavam nas plantações de *Millie Mill*¹⁵ e tinham direito, por mês, a umas 20 sacas (não se lembra bem do número). Todos os meses o fazendeiro abatia uma vaca e distribuía a carne – então as pessoas tinham carne para comer. Acrescenta ainda que, naquela época, as pessoas negras não tinham direitos, e, embora isso tenha sido uma coisa errada que eles fizeram, acha que, hoje, nas áreas rurais, a situação é bem pior, porque as pessoas estão magras.

Ingogo, na sua opinião, é um lugar problemático: sempre que ocorre alguma coisa ruim, sabe-se que foi em Ingogo. As pessoas são violentas. Disse que “*Ingogo is the place where devil got lost*”.

¹⁵ *Millie Mill* é o milho branco do qual é feita a farinha que, cozida, se transforma em *papa* – a base da alimentação das pessoas negras na África do Sul.

WOOD TO JAPAN (MADEIRA PARA O JAPÃO)

No início de abril de 2011, peguei uma carona de Newcastle para Ingogo com um jovem *white farmer* conhecido de todos na *Tomato Farm* por participar do programa de beneficiamento e assessoramento da produção de tomates. Ele e seus amigos (todos africanos) rumavam para Volkrust, onde assistiriam a um jogo de *rugby* em um *pub*. Curiosos com minha residência na área rural, os amigos do fazendeiro fizeram inúmeras perguntas sobre o meu trabalho. Apesar de atentos ao que eu dizia, como se compreendessem e se interessassem pela minha fala, terminaram a conversa entre si em *afrikaans* (africano). O jovem fazendeiro, sem nenhum constrangimento, traduziu para o inglês o que os outros diziam: não adiantava eu falar o que quer que fosse sobre *Land Reform*, direitos das pessoas negras etc. Eles eram racistas, se consideravam mais racistas que seus pais e avós.

Reclamaram da atual situação da África do Sul e disseram temer o próprio futuro. Um deles teve o pai assassinado no início dos anos 2000, e falava comigo, dizendo que meu pai estava vivo, não havia sido morto por uma *black person* (pessoa negra). Compararam a África do Sul com o Zimbábue, tementes de que uma *Land Reform* semelhante ocorresse ali¹⁶. Afinal, o que seria daquele país sem eles? Não haveria nada, comentavam.

O jovem fazendeiro que dirigia a *white bakkie* estudou na Inglaterra e nos Estados Unidos. Aprendeu nesses países o que havia de mais moderno em termos de *agrobusiness*. Hoje exporta madeira para o Japão.

¹⁶ Como escreve Moyo sobre a *Land Reform* no Zimbábue: “In Zimbabwe, before the fast track land reform programme, most of the freehold lands were in the hands of 4500 whites (comprising 0.03% of the population) and located in the most fertile parts of the country, with the most favourable climatic conditions and water resources. White farmers controlled 31% of the country’s freehold land or about 42% of the agricultural land, while 1.2 million black families subsisted on 41% of the country’s area of 39 million hectares. This has since been reversed by the Fast Track Land Reform Programme, where only 1,300 white farmers remain, and they control less than 10% of the land.” (Moyo & Sukume, 2004, *apud* Moyo, 2004, p. 30-31).

DOG'S FUNERAL (FUNERAL DE CACHORRO)

Satan era um dos cachorros da *Tomato Farm*. Diferentemente de Randy, passava mais tempo solto, porque não comia os ovos das galinhas, nem seus pintinhos. Também não passava tempos sumido, atazanando a vida dos vizinhos. Certa tarde de fevereiro de 2011, Satan apareceu esquisito, cambaleando e babando. Avisei Khetha, que trouxe um líquido roxo e enfiou goela abaixo do cachorro. Satan parecia melhor. Ninguém soube dizer o que havia acontecido. As sugestões eram cobra ou envenenamento.

Na manhã seguinte, Satan apareceu morto perto da garagem em frente à casa. Khetha cavou a cova no local e o enterrou. Naquele mesmo dia, um *white farmer afrikaner* – que assessorava nas estufas de tomate – passou pela *Tomato Farm* na sua *white bakkie*. Ao ver o cachorro morto e sua cova, disse que teríamos um funeral!

DE VOLTA À **TOMATO FARM**

Se a primeira vez em que cheguei à *Tomato Farm* soubesse fazer as perguntas corretas, teria perguntado para Mangaliso como andavam seus ancestrais, e não por que a piscina estava vazia. A casa da fazenda não tem água apenas para quem tem o hábito de tomar banho de chuveiro e nunca se preocupou em saber de onde vem a água corrente: para pessoas que viveram buscando água tão longe em galões carregados na cabeça, encontrar uma torneira do lado de fora da casa definitivamente não significa que a casa *não tenha água*.

As três últimas narrativas acima tratam das relações entre *white farmers* e pessoas negras nas áreas rurais. Na primeira delas, o inconformismo assola os olhos do *white farmer*, ao deparar com ovelhas não tosadas – e que ainda por cima são as *jardineiras da fazenda*, como se isso tivesse relação direta com suas profecias sobre a fome nacional. Na segunda, o racismo crescente de jovens brancos é pautado pelo medo do futuro, da improdutividade do país diante de um processo de *Land Reform* no qual eles – atualmente “preteridos” –

pudessem deixar de exportar madeira para o Japão, e não mais lucrar com a terra. E, na terceira narrativa, um *white farmer* faz uma piada ao ver que um cachorro morreu e que, portanto, a família negra terá um funeral.

O *white farmer* que vê a reforma agrária como um fracasso – já que as pessoas “não cuidam do que têm” – toma a si mesmo como modelo de referência. Nesse caso, não percebe que a terra tem, sim, valor para as pessoas que a ocupam – e que os valores são outros, não relacionados ao idílio vitoriano: nem jardins, nem ovelhas. Os jovens brancos que comungam o temor de ver a África do Sul sem comida dentro de pouco tempo – já que sem a produtividade, a modernidade e o progresso dos brancos nada existiria naquele país –, não diferem tanto assim das pessoas negras que usam a terra como bem entendem. Uns fazem funerais, outros exportam madeira para o Japão. Ou melhor, uns plantam tomates orgânicos e os vendem no *Pension Day* em Ingogo – dia de pagamento de pensões e outros benefícios do governo – para a população local. Pode não parecer um grande negócio para a África do Sul, mas certamente não é um grande negócio para o Japão, nem para um único *white farmer*.

Já o conhecimento que informa e autoriza um *white farmer* a fazer um comentário como o do *dog's funeral* tem uma natureza dupla: ao mesmo tempo em que é extremamente racista (ao aproximar os negros de animais), é também extremamente condescendente com aquilo que ele está cansado de ver e *negar*: os rituais para os ancestrais e, por conseguinte, a importância da terra para as pessoas negras. Terra é sinônimo de ancestralidade, vinculada ao cotidiano das pessoas por meio de persistentes rituais – como os funerais e outros –, cuja pertinência é reconhecida pelo *white farmer* – ainda que, para tanto, transforme cachorros em futuros ancestrais de pessoas negras.

Ainda: terra não é sinônimo de ovelhas bem tosadas, nem de jardins e piscinas mantidos por mão de obra mal paga. Tampouco é sinônimo de inferno (“*the place where devil got lost*”). É claro que isso não implica negarmos as possibilidades de *agrobusiness* por parte de novos *black farmers*, nem de ovelhas bem tosadas, mas o modo como isso pode ocorrer segue caminhos singulares.

Há tantas diferenças no modo como podemos indagar sobre a prosperidade de mundos que não conhecemos bem quanto há muitos modos, também, de encontrar respostas. Se, para olhares desavisados (ou até

racistas), a visão da *Tomato Farm* reflete inconformidade, falta de água, *dog's funeral*, jardins decadentes, casa de boneca que é canil, e toda sorte de coisas que só podem dar errado porque são da ordem da pobreza e da falta de desenvolvimento, para a família que lá mora aquele é o lugar onde a vida prospera de uma forma que há muito não prosperava. Para essas pessoas, o que fazem e como fazem não tem nada a ver com pobreza. Aliás, como nos ensinou Bongwiwe, neta mais velha de Mangaliso, *poverty* (pobreza) é o nome de um *snack* (salgadinho) que se compra quando não se tem nem mesmo um único *rand*¹⁷: *poverty* pode ser comprada por 0,50 *cents*¹⁸. E de *amapoverty* (pobrezas) e *amaproblems* (problemas), eles estão fartos – como insistem em dizer¹⁹.

Embora o melhor modo de se inteirar sobre as pessoas com quem trabalho – aquilo que as conforta ou aflige – seja perguntar sobre os seus ancestrais, certamente a pergunta é de fácil formulação – enquanto as respostas obtidas serão, se não enigmáticas, com certeza bastante complexas. Tal complexidade não decorre somente da diferença ontológica entre o mundo de quem pergunta e o mundo de quem responde, mas do próprio esforço das pessoas em lidar com seus mortos, em face das novas configurações de suas vidas.

Se fazer rituais para os ancestrais, atender suas demandas, prestar-lhes homenagens, ou enterrar os mortos perto de seus túmulos, são práticas fundamentais para os falantes de *isiZulu*, quando eles são impossibilitados de realizá-las, seus mundos colapsam. Bastante conhecida é a sua luta para fazer funerais ou qualquer outro ritual para os ancestrais em terras que lhes foram

¹⁷ Moeda sul-africana. Um *rand* equivale a 0,25 centavos de real.

¹⁸ *Poverty* é o nome dado em inglês por falantes de *isiZulu* a um salgadinho que também é chamado na língua materna dessas pessoas de *amashuvamushwamu* – onomatopeia do som produzido ao mastigá-lo.

¹⁹ Em *isiZulu* o plural das palavras é indicado por um prefixo. As palavras de origem inglesa ou africâner incorporadas a este idioma geralmente compõem a classe em que o prefixo para o plural é *ama* e para o singular é *i* – ainda que essa classe contenha exceções, como *iqanda* (ovo), de origem nguni (Munnik et al., 2008, p. 22).

expropriadas ou onde moraram durante grande parte de suas vidas e das quais foram expulsos.

Esses túmulos constituem a “bandeira política” do ativismo pela *Land Reform* (James, 2007), o que denuncia a íntima relação entre ancestralidade e terra. Em muitos momentos, falar sobre *Land Reform* é falar sobre a necessidade de ter acesso aos ancestrais. Na definição de Ntsebeza (2010), terra é sinônimo de identidade devido à profunda relação que guarda com a ancestralidade²⁰.

O caso dos Kubheka, tratado aqui, remete à uma reivindicação pela terra onde estão enterrados os seus ancestrais, o que, no entanto, culmina com a conquista de um lugar diverso, a *Tomato Farm*. O esforço em apagar a dissonância entre os lugares encontrados para viver e o único lugar possível para morrer ou cultuar os ancestrais, embora motive a luta pela terra, nem sempre é realizado com sucesso.

Um dos legados dessa ruptura – além da conhecida luta por direitos negados e dos enfrentamentos empreendidos por pessoas negras diante de fazendeiros brancos para cultuarem os ancestrais – são os rituais de aviso aos antepassados sobre os novos destinos de suas vidas. Sempre que ocorre uma mudança de casa, é preciso comunicar aos ancestrais sobre a nova morada – e a eles é dedicado um *umsebenzi* (literalmente *trabalho* em *isiZulu*, aqui entendido como um ritual para os ancestrais, quando um bode é abatido e se bebe a *umqobothi* – cerveja caseira de sorgo ofertada aos antepassados).

Há mais de um ano, a irmã mais velha de Mangaliso, Fikile, já morava com dois de seus filhos e cerca de dez netos em uma casa na área central de Ingogo, onde se aglomeram o posto policial, a venda do indiano, um posto

²⁰ Como notou esse mesmo autor, o professor sul-africano Lugisile Ntsebeza, em palestra realizada no Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília (20/08/2009) – “Dilemas da cidadania na África do Sul pós-apartheid: a questão da terra” – a terra foi um divisor de águas para a questão indígena entre o rural e o urbano, sendo o rural dividido entre fazendas de brancos e bantustões, e o urbano entre subúrbios de brancos e *townships* de negros. Nesse sentido, as reivindicação por terra são sinônimo de agricultura tanto para o governo, quanto para os estudos sociológicos que denominam o rural de agrário; no entanto, para as pessoas negras da África do Sul, a terra não é índice apenas de agricultura, mas de casa e identidade. Os barracos colados uns nos outros são evidências dos sem-terra e não estão presentes somente nas *townships*, mas nas áreas rurais também.

da Vodacom²¹, o correio e duas escolas. Sua nova casa, também concedida na forma de *family trust* pelo governo sul-africano, pertencia originariamente a brancos. A casa é composta de diversos quartos, salas, banheiros, jardins internos, cozinha, garagem, e rodeada por um vasto jardim. A pouca eletricidade que eventualmente ligava a televisão vinha de um gerador, e a fonte de água continuava sendo uma alta caixa d'água que, ao sangrar, abastece parte da população que reside nessa área central de Ingogo.

Apesar da demora, finalmente Fikile teve condições de avisar a seus ancestrais sobre a mudança de casa. Sacrificou um bode e fez um *umsebenzi*. No dia do ritual, fui surpreendida com a transformação de uma das salas da casa, tal sala passou a fazer as vezes de casa redonda. Organizados defronte à entrada do recinto, a *umqobothi* (cerveja ofertada aos ancestrais), a carne sacrificial e o *imphapo* (ramo utilizado para falar com os ancestrais) dedicados aos antepassados copiavam o ângulo da casa redonda chamado de *umsamo*, onde são postas as oferendas aos ancestrais. Daquele dia em diante, a sala quadrada/casa redonda passou a abrigar utensílios como *umkhamba* (pote de cerâmica para a *umqobothi*), *umcenge* (bandeja para carne ritual) e o *umuthi* (ervas medicinais) de Fikile para espantar raios e enxergar melhor os sonhos. Os seus ancestrais agora conheciam a nova casa e tinham lá o seu recinto.

Mangaliso, por sua vez, sempre avisara aos ancestrais sobre novos lugares de morada, e o orgulho demonstrado diante dessa atitude também refletia certo temor: afinal, deixar de fazer algum ritual para os ancestrais constitui fonte de ansiedade para os vivos, que podem sofrer as consequências da negligência. Felizmente, na fazenda em que Mangaliso vive atualmente, a *Tomato Farm*, estão também seus ancestrais. E, entre eles, eu acreditava, sua falecida esposa, Sesi.

A relação entre pessoas, casas e ancestrais guarda uma referência essencial à hierarquia entre a *home/ekhaya* (onde estão enterrados os ancestrais) e as demais casas experienciadas ao longo de vidas marcadas por mudanças. Os rituais de aviso de mudança de casa aos ancestrais se inscrevem criativamente nas práticas de morada que subvertem a forma dos ambientes em que as

²¹ Maior empresa de telefonia celular da África do Sul.

peessoas passam a viver – como foi o caso da transformação de uma sala quadrada em casa redonda –, para que essas novas casas, cujas formas diferem das anteriores, possam abrigar todos aqueles que são imprescindíveis: as pessoas e seus ancestrais.

A hierarquia entre as diversas casas é percebida na ideia de que é possível inventar as formas para se morar em diversos lugares, quer as pessoas sejam obrigadas a se mudar pela força violenta dos acontecimentos ou conquistem casas nas quais, finalmente, se sentem seguras para permanecer. Em todos os casos, o local de descanso – os *amathuma* (túmulos dos ancestrais) – permanece como uma referência imutável diante de quaisquer mudanças. Desse modo, as pessoas se referem à *ekhaya* (lar, em *isiZulu*), ou *home* (do inglês), para denominar não exatamente o lugar onde elas mesmas vivem, mas onde estão os *amathuma*.

Esses argumentos divergem, aparentemente, de leituras como as de White (2010) e Ferguson (1985), que tratam da relação entre moradias rurais e urbanas através do trabalho migrante oriundo dos bantustões (White), ou de Lesoto (Ferguson), país que também serviu, bem como os bantustões, de reserva de mão de obra para a indústria mineradora sul-africana. Nesses casos, trata-se de uma polarização entre o rural e o urbano, que enfeixa também as oposições entre tradição e modernidade, homens e mulheres, nas quais as casas nas áreas rurais surgem como “locais da cultura” (White, 2010, p. 511), e em que o gado – ou a “mística bovina” – expressa a presença, o prestígio, bem como a futura aposentadoria de homens ausentes devido ao trabalho nas cidades (Ferguson, 1985, p. 663). Mais que isso, na análise de White, “a estrutura temporal do trabalho migrante fazia da cultura uma forma tardia de vida adquirida apenas na morte” – ao que o autor acrescenta: “In the social field structured by labor migrancy, ethnoculture was necroculture: the form of life on the other side of the grave” (White, 2010, p. 511).

No caso que analiso aqui, embora considere a importância dessas leituras e trabalhe com elas em outra ocasião, não se trata da mesma dinâmica social encontrada nas relações advindas do trabalho migrante. O que se segue, portanto, não chega às mesmas conclusões.

A experiência de Mangaliso com sua casa na área rural, *umkhaba*, remete à experiência dos moradores de fazenda (como eram seu avô e seu pai) que, depois de viverem durante gerações no mesmo lugar – que coincide com o local dos túmulos de seus ancestrais –, são impedidos de terem acesso a esses espaços do modo como desejariam. Essa ruptura ensejará a luta por direitos sobre a terra e pelo direito de praticar alguns rituais²². Isso aponta para a relação hierárquica entre uma casa na área rural e outras em espaços urbanos, e não para sua polarização, simplesmente. As mudanças constantes de um grupo familiar – não somente dos trabalhadores migrantes – e o modo como essas mudanças são relacionadas, na vida dessas pessoas, a seus ancestrais ou ao vir a ser um ancestral, embora talvez guardem alguma semelhança com a ideia de “necrocultura”, parecem informar não só sobre “uma forma tardia de vida adquirida apenas com a morte”, mas também sobre a própria ideia de vida e morte, sobre transformações das formas encontradas para viver, transformações ontológicas e a noção de pessoa.

CASAMENTOS E TRANSFORMAÇÕES

Os túmulos pertencem a um determinado lugar, porém é possível, se não levar os ancestrais a cada mudança de casa, avisá-los sobre os novos destinos. Embora ainda se ressentisse da distância de sua *ekhaya* (seu lar), Mangaliso jamais fora negligente quanto aos avisos, o que indicaria que sua família e seus ancestrais agora estavam descansados das incertezas, dos sofrimentos e das ameaças que os afligia havia tempos. Em suma, estariam todos bem na *Tomato Farm*.

Foi a realização da parte “pendente” do casamento de Mangaliso com sua falecida esposa que agregou, de modo particular, a mudança de pessoas/ancestrais à mudança de casas. Se nas mudanças tratadas até agora os ancestrais devem sempre ser avisados sobre a nova morada, no casamento, a transferência

²² Sobre a prática de funerais por ex-moradores negros em fazendas de brancos, ver Borges, 2008a e 2008b.

de casa da noiva – chamada de *makoti* – e sua incorporação na família do noivo implicam complexas trocas rituais, envolvendo pessoas, gado, presentes e ancestrais. Como ficará claro nas páginas que seguem, as mudanças de casas experienciadas pelos Kubheka ao longo de suas vidas não são meros cenários que compõem um passado de memórias longínquas, pois as relações de pertencimento mantidas com as casas atuais dependem de movimentos pretéritos para ganharem as formas desejadas.

Os falantes de *isiZulu* dos dias atuais com quem trabalhei praticam o casamento exogâmico com residência patrilocal e descendência patrilinear através de pagamentos matrimoniais. Como escreve Radcliffe-Brown (1982) acerca dos casamentos africanos, as transações matrimoniais são entendidas sob a regra *maussiana* da dádiva, que implica a obrigação de retribuir algo recebido, criando um vínculo mais ou menos duradouro entre dois grupos de pessoas (*ibid.*, p. 63). Em retribuição ao pagamento matrimonial feito pelo noivo, efetua-se uma contraprestação – geralmente de valor inferior – por parte da família da noiva (*ibid.*, p. 59). O autor ainda acrescenta que, nos casos em que os pagamentos são efetuados com gado e em que o gado é considerado sagrado (no sentido de relacionar as pessoas a seus antepassados), o pagamento matrimonial traz consequências que outros bens não trariam (*ibid.*, p. 65).

Segundo Gluckman (1982, p. 222), embora a filiação e a sucessão entre os *amaZulu* sejam patrilineares, esses direitos são reconhecidos através da mãe – uma mulher não aparentada consanguineamente (do mesmo modo como ocorre entre os Nuer). Por meio da transferência do gado matrimonial, os filhos da noiva pertenceriam à família do noivo, tendo direitos de herança apenas naquela família. Assim, o casamento na Zululândia seria considerado de tão longa duração que se estenderia até mesmo depois da morte do cônjuge, como é o caso do casamento da esposa com o irmão do falecido (denominado por Gluckman de “casamento fantasma”) e a geração de filhos em nome dele (*ibid.*, p. 209). A substituição de maridos ou esposas defectivos, o levirato e o sororato comporiam os mecanismos sociais que acompanhariam o casamento e sua prerrogativa máxima, a geração de filhos para a linhagem paterna.

O *lobola*, definido como o pagamento matrimonial de 11 vacas²³ feito pelo noivo para a família da noiva, propicia a transferência de casa da noiva para a casa do noivo e tem como prerrogativa a geração de filhos com o sobrenome do noivo. O *lobola* é imprescindível para que a noiva passe a morar com o seu cônjuge e não há qualquer alternativa à transferência de gado como propiciador dessa mudança. Isso implica, nos dias atuais – quando encontra-se uma dificuldade econômica maior em efetuar esse pagamento –, um declínio nas taxas de casamento e na verificação de que a coabitação não é uma prática alternativa aceitável para substituir o casamento na província de KwaZulu-Natal, onde os falantes de *isiZulu* se concentram e onde, portanto, o *lobola* é bastante difundido (Posel et al., 2011).

Embora o *lobola* não seja a única prestação matrimonial, ele é, certamente, a mais importante, porque inaugura um circuito de prestações e relações que tem início com a mudança de casa da noiva e a geração de filhos com o sobrenome paterno. Mangaliso pagou o *lobola* à família de Sesi, vivia com ela, e juntos tiveram quatro filhos com o sobrenome Kubheka. Porém, em 1999, quando se preparavam para fazer o *white wedding* em *umkhamba* – a *ekhaya* (lar) por excelência dos Kubheka, onde estão enterrados seus ancestrais –, Sesi faleceu em um acidente de *taxi*. Com sua morte repentina, o *restante* do casamento não pode ser realizado.

A solução encontrada foi a escolha de Bongwiwe – a neta do casal, na época com seis anos de idade – para protagonizar a falecida avó no *white wedding*. A cerimônia ocorreu em *umkhamba*, como planejado – com a diferença de ser Bongwiwe quem trajava o vestido de noiva²⁴.

²³Embora o *lobola* seja pago em dinheiro nos dias atuais, o gado funciona como medida de valor a despeito da monetarização. Devido aos limites desse artigo, não me detenho nos significados que a vaca tem para os *amaZulu*, bastando esclarecer que a referência a este animal, bem como o sacrifício de cabras que acompanha os rituais praticados por essas pessoas, dizem respeito às relações de comunicação, troca e reciprocidade mantidas com os ancestrais.

²⁴O *white wedding* realizado em *umkhamba* difere de outros *white weddings* de que participei e tive conhecimento. Usualmente, este tipo de casamento é associado ao vestido de noiva e ao dia em que as pessoas vão à igreja. No caso aqui apresentado, o ritual não ocorreu em nenhuma igreja e contou com o sacrifício de cabras. Podemos dizer que o casamento civil e o *white wedding* são rituais somados ao casamento tradicional, sendo este último definido pelas prestações matrimoniais centrais, o *lobola* e o *umabo*.



White wedding realizado em *umkhamba* em 1999²⁵

Por ocasião de uma visita à casa da mãe de Bongwiwe, quando eu buscava a fotografia desse *white wedding*, fui surpreendida com as insatisfações advindas do fato de o casamento de Mangaliso e Sesi, todavia, não haver chegado ao fim com aquela cerimônia realizada em *umkhamba* havia 13 anos. Se, por um lado, o *lobola* é o pagamento matrimonial fundamental, sua contrapartida é também imprescindível: o *umabo* – quando a noiva presentia a família do noivo – ainda estava pendente.

A literatura clássica sobre o assunto – como o trabalho etnográfico e de revisão documental de Krige (1977) sobre os *amaZulu* e as análises de Kuper (1982) sobre cerimônias matrimoniais dos Bantu Meridionais – traz

²⁵ No centro, sentados sob o *ibbokisi* da *makoti* (baú da noiva), estão Mangaliso e Bongwiwe. Imediatamente atrás, as três meninas que surgem da esquerda para a direita são as filhas de Mangaliso: Danisile, Thembeni e Zanele. Atrás de Zanele, de chapéu, está Fikile (irmã mais velha de Mangaliso). E o homem de terno e chapéu, à esquerda de Mangaliso, é seu pai, Mponjwane.

algumas referências que, embora não sejam idênticas ao *umabo* aqui tratado, apresentam alguma similaridade. Salienta-se essa contraprestação, bem como outras, de ambas as partes, que acompanham as prestações matrimônias.

Krige nos informa sobre os presentes *umbondo* de cerveja, dados pela família da noiva à família do noivo (1977, p. 132), e ainda sobre o *ukwendisa*:

A bride never goes empty-handed to her new home. She is accompanied by one or more *ukwendisa* cattle, according to the wealth of her father, and these are virtually a gift to the bridegroom's kraal. One of these, at least, will be killed for the wedding feast, while one, the *beak* beast, represents the girls and her ancestors in the new kraal and will not be killed. (...); but most important of all are the presents, mats, baskets, beads, etc., which the bride will give to all the important members of the bridegroom's kraal. (*ibid.*, p. 137-138).

Kuper (1982, p. 129), por sua vez, refere-se às descrições de Kohler para falar genericamente do *umbondo* como presentes de cerveja e lenha dados pela família da noiva à família do noivo em retribuição às parcelas do *lobola*. Em outro momento, Kuper (*ibid.*, p. 130) escreve sobre vários presentes – sem maiores especificações – para os novos parentes da noiva, que seriam dados durante as cerimônias de casamento propriamente ditas.

Treze anos depois do *white wedding* realizado em *umkhabamba*, quando a família Kubheka experimentava uma nova condição de vida ao se mudar para a *Tomato Farm*, a possibilidade de realizar o *umabo* apontava no horizonte e se tornava iminente. De algum modo, a “pendência” ritual deixava Sesi *sozinja* entre os outros ancestrais: apesar de sua transferência de casa ter se realizado com sucesso desde o pagamento do *lobola*, ela não fora plenamente incorporada aos ancestrais dos Kubheka. Ao mesmo tempo, Bongwiwe, a neta, encontrava-se impedida de seguir sua vida livremente, já que o casamento que protagonizara outrora não havia chegado ao fim. Embora Mangaliso sempre procurasse fazer os rituais considerados imprescindíveis, ele não poderia dar presentes para si mesmo. O *umabo* ficava à cargo de seus filhos, já que sua esposa falecera.

Cinquenta e duas pessoas da família Kubheka deveriam ser presenteadas com cobertores, travessieiros, *icansi* (esteira) e *ukhamba* (pote de cerâmica para

colocar a *umqobothi* – cerveja ofertada aos ancestrais). A festa seria realizada na *Tomato Farm*, já que essa casa, embora não substituísse *umkbamba*, era onde Mangaliso e sua família passaram a viver definitivamente, sem riscos de mudanças, sem ameaças de fazendeiros brancos. Era para lá que Sesi deveria ser dirigida.

O *umabo* fora marcado para o primeiro sábado de julho (2011), mas uma semana antes, a família já estava às voltas com um *umsebenzi*. Na sexta-feira que antecedeu o *umabo*, Mangaliso e seus filhos foram até *umkbamba* para avisar aos seus *amadlozi* (ancestrais) que levariam Sesi para Madadeni (casa de uma das filhas do casal), para que de lá ela pudesse seguir, como se seguisse de sua própria casa paterna em Thokosa em direção à dele (a atual *Tomato Farm*).

Depois de falar com os *amadlozi*, partimos para Madadeni e fomos recepcionados por Bongwiwe, a neta do casal, sentada no chão e vestida com o *itsbali* (cobertor de padrão quadriculado usado nas costas pela *makoti* – noiva). Uma cabra também nos aguardava no portão. Entramos na casa, juntamente com a cabra, e naquela noite dormimos em Madadeni (exceto Mangaliso), com a cabra já morta. No dia seguinte teríamos um *umsebenzi* para avisar aos *amadlozi* que Sesi agora estava em Madadeni. A partir daquele momento, os filhos de Mangaliso se tornavam seus afins, já que a casa de Madadeni fazia as vezes da casa em Thokosa e já que Bongwiwe era Sesi.

Na sexta-feira seguinte as pessoas chegavam à *Tomato Farm* de todos os cantos de KwaZulu-Natal e Gauteng. Os filhos de Mangaliso dormiriam novamente em Madadeni e chegariam no dia seguinte à *Tomato Farm*, junto com o cortejo da *makoti*, para finalmente realizarem o tão esperado *umabo*.

Nesse ritual, quando uma neta protagonizou novamente a avó falecida perante o avô, as casas de parentes consanguíneos transformaram-se, ainda que momentaneamente, em casas de afins, já que as pessoas também se transformavam em *outros*. Embora o intuito fosse trazer Sesi para perto dos ancestrais dos Kubheka, a ênfase em seu caráter de estrangeira foi reavivada na sua condução de *umkbamba* à *Tomato Farm* – passando por Madadeni, como se estivessem em Thokosa, sua casa paterna.

Atualmente, Sesi não está somente no mesmo lugar que os outros *amadlozi* (ancestrais) dos Kubheka: está com eles, deixou de ficar sozinha,

misturou-se definitivamente aos Kubheka na *Tomato Farm*, com a realização, ainda que tardia, do *umabo* pendente. Apesar de não poder tratar separadamente as partes que compõem o casamento entre os falantes de *isiZulu*, essa história vivida de modo fragmentário ensina que, embora a transferência de casa da noiva dependa do pagamento do *lobola*, a transformação ontológica da noiva em ancestral da família do marido – o que se traduz mais facilmente na sua plena incorporação à nova família – é um processo que, apesar de ser levado a cabo somente com a morte, depende da finalização dos rituais de casamento, notadamente do pagamento do *umabo*.

Na África do Sul, a relação das pessoas negras com seus ancestrais determina grande parte da luta pela terra. E, embora essa relação seja reconhecida pelas leis democráticas que procuram viabilizar o acesso aos túmulos dos seus ancestrais, a importância da terra, negada durante tanto tempo, ainda não é inteiramente contemplada. Ao longo de vidas marcadas por mudanças de casas, as pessoas articulam suas necessidades cosmológicas de modo criativo, e não aleatório, obedecendo a imperativos que fazem da transformação das formas encontradas um mecanismo de invenção das próprias formas em que passam a viver.

O modo como fazendeiros brancos percebem as vidas das pessoas negras na área rural de Ingogo foi trazido neste artigo a fim de demonstrar as diferenças com que uns e outros percebem a *Land Reform* e se relacionam com seus lugares de morada, e também para salientar que essa diferença – traduzida como uma subversão das formas por parte dos Kubheka – permanece invisível para os que entendem a terra como sinônimo de *agrobusiness*.

Retratos na parede e paredes como retrato

O mesmo retrato pendurado em duas paredes/casas distintas – primeiro na parede de *umkhamba* e posteriormente na da *Tomato Farm* – expressa bem a diferença das formas de morada experimentadas pelos Kubheka – que são, porém, complementares. Nesse sentido, volto à “perspectiva da morada” trazida por Ingold (2000, p. 186), que privilegia o “processo” – o aspecto processual e criativo na geração de formas – no qual “as formas construídas pelas pessoas surgem apenas nas suas atividades correntes de vida, em contextos relacionais específicos de engajamento prático com o entorno”.

Na primeira situação, Sesi, já falecida, tem seu retrato pendurado na parede – que logo veio abaixo – da casa feita de *udaka* (mistura de barro e esterco de vaca) em *umkhamba*, onde seu marido e seus filhos passaram a viver, desde que lá realizaram o seu funeral: paredes rachadas que não sustentam sequer retratos de entes queridos não poderiam expressar melhor o desejo nutrido pela conquista de uma casa, capaz de abrigar solidamente as pessoas e seus sonhos de comunhão.

Na outra situação, Sesi não está somente pendurada na parede da *Tomato Farm*: ela parece estar lá, pelo simples motivo de que os tijolos que compõem o fundo de seu retrato e o da parede escolhida para pendurá-lo são os mesmos. Essa dubiedade me fizera crer, cotidianamente, que Sesi chegara a morar na *Tomato Farm*. A todo momento a via conosco, naquela casa, para depois ser capturada pela linearidade dos fatos e relembrar que ela jamais estivera lá.

O caráter holográfico daqueles tijolos sobrepostos dava conta de uma série de experiências e desejos que, finalmente, se consolidavam. Conquistava-se uma casa para abrigar aqueles que outrora estiveram *pensos* – como os próprios viventes –, em busca de uma parede firme, sólida o suficiente para sustentar uma existência além de si mesma.

Não é à toa que os poucos retratos em qualquer parede nas casas de Ingogo são geralmente daqueles falecidos recentemente. Subverte-se a temporalidade das ausências, que se tornam presentes e recentes, mesmo quando ocorridas há muito tempo. Mortos longínquos e atuais têm suas imagens guardadas nas paredes que evocam suas presenças e suas agências neste mundo e, particularmente, nessas casas. São lembrados, respeitados, consultados e avisados de qualquer assunto importante, por serem ainda agentes imprescindíveis na labuta diária pela manutenção da sorte da qual todos dependem.

ABSTRACT: The purpose of this paper is to analyze the current Land Reform in South Africa and the significance of the land for the black people who speak isiZulu; a model that the white farmers consider to be a failure. For the isiZulu speakers, a home has its significance sealed by a myriad of lifecycle experiences. The case in point is the Kubheka family and the farm they are given to live by the South African land reform program, which was previously owned by white farmers.

This paper questions how the houses are being used under the “perspective of the dwelling” from Ingold, when we begin to understand the process by which people make a dwelling their home. To accomplish this, rituals that relates people to their ancestry, such as weddings, need to be performed in the houses. Once the owners have a chance to make the new dwelling their own by virtue of performing the rituals and lifecycle events in it, they are able to reinvent themselves and the dwellings - and that’s how their new house becomes their new home. While observing this process of transforming and reinventing their dwellings, one can see how creativity plays an intrinsic and important role. Knowing what they want, as opposed to looking at what others want for them, is key to their success in this process.

KEYWORDS: South Africa – Zulu – House/Home – Marriage – Land Reform

BIBLIOGRAFIA

- BEINART, W.; DUBOW, S. Introduction: The historiography of segregation and apartheid. In: _____. *Segregations and Apartheid in twenty century South Africa*. London/New York: Routledge, 1995, p. 1-24.
- BORGES, A. À Corte: notas etnográficas sobre conflitos fundiários na África do Sul. In: KANT DE LIMA, R; MOUZINHO, G. M. P. *Segurança pública e justiça criminal*. Niterói: Eduff, 2008a.
- _____. Sem sombra para descansar: práticas, crenças, representações e outros males que acometem o Outro. In: CONGRESO LATINOMERICANO de ANTROPOLOGÍA, San José. *Antropología Latinoamericana: gestando un nuevo futuro*, 2008b.
- DOKE, C. M. et al. *English-Zulu Zulu-English Dictionary*. Johannesburg: Witswatersrand University Press, 2008.
- FERGUSON, J. The Bovine Mystique: Power, Property and Livestock in Rural Lesotho. *Man*, New Series, v. 20, n. 4, p. 647-674, Dec. 1985.
- GLUCKMAN, M. Parentesco y Matrimonio entre los lozi de Rodésia del Norte y los zulúes de Natal. In: RADCLIFFE-BROWN, A. R.; DARYLL,

- F. *Sistemas Africanos de Parentesco y Matrimonio*. Barcelona: Anagrama, 1982, p. 185-233.
- GOTLIB, J. *Getting People Back to the Land: interdependência entre Governo e ONGs na produção de beneficiários por terra da província de KwaZulu-Natal*. Niterói. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências Jurídicas e Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito, Universidade Federal Fluminense.
- INGOLD, T. Part II: Dwelling. In: *The Perception of the Environment – Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres/Nova York: Routledge, 2000, p. 153-287.
- JAMES, D. *Gaining Ground? 'Rights' and 'Property' in South African land reform*. Abingdon, Oxon: Routledge Cavendish, 2007.
- KRIGE, E. J. *The Social System of the Zulu*. Pietermaritzburg: Shuter & Shooter, 1977.
- KUPER, A. *Wives for cattle – Bridewealth and marriage in Southern Africa*. London: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- MONTEIRO, P. P. *Desafiando o direito de propriedade: O embate entre diferentes concepções de direito à terra no contexto de reforma agrária sul-africana*. Niterói. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal Fluminense. 2010.
- MOYO, S. *African Land Questions, Agrarian Transitions and the State: Contradictions of Neoliberal Land Reforms*. Dakar: African Institute for Agrarian Studies, CODESRIA Working Paper Series, 2004.
- MUNNIK, A.; ROOS, V.; GROGAN, T. *Learn Zulu today*. Pietermaritzburg, Cape Town, Randburg: Shuter & Shooter, 2008.
- NTSEBEZA, L. Reconciliation and the land question. In: DU TOIT, F.; DOXTADER, E. *In the Balance – South Africans debate reconciliation*. Johannesburg: Jacana, p. 85-92, 2010.
- POSEL, D.; RUDWICK, S.; CASALE, D. Is marriage a dying institution in

- South Africa? Exploring changes in marriage in the context of ilobolo payments. *Agenda*, 25:1, 102-111, 2011.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. Introducción. In: RADCLIFFE-BROWN, A. R.; DARYLL, F. *Sistemas Africanos de Parentesco y Matrimonio*. Barcelona: Anagrama, p. 11-97, 1982.
- RICHER, L.; MORRELL, R. *Baba – Men and fatherhood in South Africa*. Cape Town: HSRC Press, 2006.
- ROSA, M. Mas eu fui uma estrela do futebol! As incoerências sociológicas e as controvérsias sociais de um militante sem-terra sul-africano. *Mana*, v. 17, n. 2, Rio de Janeiro, p. 365-394, Aug. 2011.
- _____. Reforma agrária e land reform: movimentos sociais e o sentido de ser um sem-terra no Brasil e na África do Sul. *CADERNO CRH*, Salvador, v. 25, n. 64, p. 99-114, jan./abr. 2012.
- SIGAUD, L. As condições de possibilidade das ocupações de terra. *Tempo Social*, v. 17, n. 1, p. 255-280, jun. 2005.
- WHITE, Hylton. Outside the Dwelling of Culture: Estrangement and Difference in Postcolonial Zululand. *Anthropological Quarterly*, v. 83, n. 3, p. 497-518, Summer. 2010.

DOCUMENTOS CONSULTADOS

- República da África do Sul. *Labour Tenant Act*, 1996.
- _____. *White Paper on Land Reform*, 1991.
- _____. *White Paper on Land Reform*, 1996.

BIBLIOGRAFIA

CARTON, B.; LABAND, J.; SITHOLE, J. *Zulu identities: being zulu, past and present*. Durban: University of KwaZulu-Natal Press, 2008.

KRAMER, M. *Violence as routine. Transformations of Local-Level Politics and Disjunction between Centre and Periphery in KwaZulu-Natal (South Africa)*. Köln: Rudiger Koppe, 2007.

ANEXO I – GENEALOGIA DA FAMÍLIA KUBHEKA CITADA NO ARTIGO

