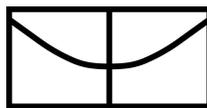


UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

PARA ALÉM DO POLÍTICO  
MULHERES ATIVISTAS NA CIDADE DO CABO, ÁFRICA DO  
SUL

Cabanillas Natalia

Brasília, 2016



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

PARA ALÉM DO POLÍTICO  
MULHERES ATIVISTAS NA CIDADE DO CABO, ÁFRICA DO  
SUL

Autora: Cabanillas Natalia

Tese apresentada ao Departamento  
de Sociologia da Universidade de  
Brasília/UnB como parte dos requisitos  
para a obtenção do título de Doutora

Brasília, Outubro 2016

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA  
UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**

**TESE DE DOUTORADO**

PARA ALÉM DO POLÍTICO  
MULHERES ATIVISTAS NA CIDADE DO CABO, ÁFRICA DO  
SUL

Autora: Cabanillas Natalia

Orientador: Marcelo Carvalho Rosa

Co- Orientadora: Heidi Grunebaum

Banca: Prof. Doutor Joaze Bernardino Costa (UNB)  
Profa. Doutora: Tânia Mara Campos de Almeida (UnB)  
Profa Doutora: Antonadia Monteiro Borges (UnB)  
Profa. Doutora: Angela Lucia Silva Figereido (UFBA)  
Prof Dout. Fabrício Monteiro Neves (UNB)- Suplente

## Agradecer em línguas

Para cuatro años de trabajo y dos países a los que migré –tres si un retorno de 8 meses a Argentina cuenta como tal- la cadena de agradecimientos, se vuelve infinita. En la migración, agradezco a la ausencia siempre presente de mi familia, por sus apoyos incondicionales, por estar siempre dispuestos a entender, compartir y visitarme. A sus palabras persistentes y a las visitas de mi madre –donde quiera que yo esté. A las amistades que permanecen y a las que acaban cuando parto; a los consejos satelitales y a los abrazos en vivo.

Començando pelo final, a presente tese não poderia ter sido escrita em português sem muitos pares de mãos que trabalharam nela: agradeço a solidariedade e carinho com o qual me ajudaram a traduzir e corrigir as minhas traduções. Paula Monteiro, grata pela delicada tradução do capítulo 7; Claudia Alves com seu olho crítico na *Metodologia* e sua revisão caprichada; Rafael Alencar salvando um capítulo *Histórias* graças a uma conversa breve de paselo. João, por aceitar revisar o capítulo 4, a Gretel Echazú por traduzir o capítulos 5 e 6 e parte do 10, e Juliana pelo capítulo 9 e parte do 10. Ambas, por ser leitoras, corretoras, orientadoras e companheiras na tarefa de escrita desde o início do doutorado, por seu trabalho sempre indo no fundo, não tenho mais do que infinita gratidão; Pablo pelas revisões pasadas que ainda habitam o texto da introdução e revisão bibliográfica (Cap 4). Gratitude to Sandiswa Tshetu for her fast translations of Toyi Toyi lyrics, from xhosa to inglés; Utishala Vusisiwe, enkosi, for the patience to teach basic xhosa and deal with my inability to learn. To Jason Caires I should thank ramdon explanations that help me to understand Rehana Roussow writings and Afrikaaps slang. Sin dudas, gracias a Mónica Cejas, amiga entrañable, a quien nunca di el alta como orientadora, y hasta el día de la fecha impulsa, direcciona e reencamina mi trabajo. Agradezco no solo la compañía intelectual, también los viajes en Sudáfrica, y todos los contactos que se abrieron a través de ella.

Quero expressar a minha gratidão a Antonadia Borges, por ser o primeiro eslabon que me encaminhou à Universidade de Brasília quando eu ainda morava no México. Também a orientador Marcelo Rosa, cujas devoluções foram sempre bem direcionadas, seu acompanhamento do trabalho, comentários e ajudas burocráticas nos momentos certos,

cruciais. Ao grupo de pesquisa Sociologias Não Exemplares devo inúmeros e enriquecedores debates. Em termos institucionais, agradeço o Departamento de Sociologia, em particular aos professores que fizeram parte da minha formação, aos colegas de mestrado e doutorado, à presença inspiradora de feministas como Ludmila Gaudad, Bruna Pereira, e Aline Dandara, de quem aprendi e aprendo sem elas se propor me ensinar. Muito especialmente agradeço às funcionárias da Secretaria, em particular a Patricia Borges, por atender todas e cada uma das minhas consultas, as que correspondem e as que não; as necessárias e as óbvias. Sem a sua atenção talvez não houvesse sequer chegado em Brasília.

Agradeço a todos os órgãos de financiamento dos quais foi beneficiária durante o doutorado: ao programa PEC-PG da CAPES, do qual recebi a bolsa antes de viajar, o que me outorgou tranquilidade para migrar à Brasília; e pela sua oportuna intervenção para que a Embaixada de Brasil no México aceite processar a minha solicitude de visto acorde a Lei. À CNPq, bolsa que me permitiu morar em Brasília e realizar o doutorado; a taxa de bancada à qual devo viagens e acesso a material bibliográfico. À FAP-DF através do qual consegui a primeira estância de 45 dias na África do Sul em 2013. Ao programa de Pós Graduação em Sociologia e ao projeto CNPq dirigido por Marcelo Rosa que permitiram a segunda viagem a Cidade do Cabo, colaborando com a passagem e gastos de instalação entre Maio 2014 e Outubro 2014, enquanto aguardava a resolução migratória de Brasil acerca da minha residência permanente. Ao programa PDSE-CAPES, graças ao qual foi possível passar um ano de doutorado Sanduiche entre Dec 2014 e Dec 2015, sem preocupações financeiras. Ao DPP da UnB e ao Departamento de Pós Graduação em Sociologia que permitiram em diversos momentos participar de congressos e eventos acadêmicos.

O financiamento das pesquisas Sul-Sul, sobre tudo quando são sules com um oceano de por médio, não é uma questão menor nem formal: e a condição para a produção de conhecimento. Nesse marco, a estrutura brasileira para ensino e pesquisa é um elemento central, tanto como a obrigatoriedade do ensino da História de África nas escolas no Brasil e a existência do Mercosul com suas possibilidades migratorias.

Agradeço de forma infinita as funcionárias Brasileiras na Embaixada de África do Sul, sua consideração e profissionalismo, as suas explicações foram essenciais para fazer o processo migratório mais simples e gratificante.

Em Brasília não poderia deixar de mencionar a companhia alocada e insubstituível de Anita, David, Jimena, Caró y Rogeiro, impulsando viagens, aulas de dança, saídas e almoços com advogado. Também aos ensinamentos de Luiza Rocha e de Marjorie Chavez, conversas de riqueza incomparável; a maravilhosa presença de Dju em Brasil, a sua presença familiar e sua amizade emocional e intelectual. Agradezco tanto a Gretel Echazu, por mantener de forma persistente y necia nuestra amistad –más epistolar que personal- por leerme e compartir su trabajo conmigo, por sus consejos, por oír e por tantas conversaciones con mate de por medio que nos debemos en estos años de muchos itinerarios y pocos momentos de encuentros cara a cara. A Pablo Gersiney Santos, gratidão pela sua amizade, pelo carinho, por me receber sempre em casa, por suas orientações intelectuais e existenciais.

Na Cidade do Cabo, agradeço que fosse possível encontrar a Anita Campos e a Laura parceiras de comidas, pensamentos, traduções e debates. Tapiwanashe Munyanyi ndinotenda without a reason. To Heidi Grunebaum, for her infinite smile, her humanity allowing everything: my gratitude for being such an inspirational being, for her ethics in practice, for her intellectual supervision and for her emotional support during field work. Gratitude for her time allocated to each supervision encounter, for introducing me to the intellectual world of UWC and for sharing her views with me. To functionaries of Mayibuye Archives of the University of the Western Cape, for their insights and availability, always making archive work easier.

I am unable to mention each and everyone, however, I need to thank deeply to Vainola Makan, mentor and friend, always there in everyday life, ready to help and ready to speak out her mind. Her generosity with me had no limits, she was there for each and every obstacle during my staying in Cape Town: bie dankie for so many learnings, and for making me feel home one and million times. Enkosi Sisi Nomcedo, for her sincerity and laugh, for showing what is to be brave to speak out; for bringing me to Site C and for the wonderful pictures; thanks to the Right 2 Know campaign for allocating myself a place among them, to each and every comrade; special thanks to each and every women of the

Right To Know Campaign, from who I learn once and again: Nomacebo Mbayo, Busi Mtabane, Bahia Daansen, Sukiswa, Auntie Ann, Auntie Levona, Nohlanhla and Karabo. Gratitude to few words and immense presence of comrade Ntsika. Enkosi kakhulu to Free Gender organization for allowing me to participate and learn from their resilience, activities and interventions; for opening small spaces of dialogue and for showing everyday braveness to exist. I thank deeply to Mustadafim Foundation and specially to the magnetic existence of Ghairunisa, for her leadership and political creativity. Special thanks to Marion Heldzera for her time and her willingness to share. I owed to Zethu Matebeni maximum admiration and respect. To Diane Ferrus, for one of the most emotional and beautiful conversations that I had in Cape Town; I am grateful for the opportunity to meet her and listen reciting poems. To each and every woman with whom I share moments, conversations, interviews, point of views, events, without exceptions. In particular I thank to Zaide Harnecker, her beautiful and resilient family; thanks to Salma Ismail e Merunisa Mohamad, for opening the doors of her families since day one. I won't be sincere enough if I do not thank to two meaningful academic debts: my gratitude to the deep and delicate work of Pumla Gqola and Elaine Salo.

Agradeço as pessoas que de forma mais ou menos temporárias abriram suas casas, lares onde transitei (e invadi) nos processos migratórios e de escrita: Denise Matos, Claudia Alves, David Sepulveda Velez, William Cuéllar, David Zamora Sandoval, Anita Campo, Pablo Gersiney Santos, Marjorie Chaves, e a casa da minha Mãe Elena Mange.

## Resumo

A presente tese versa sobre feminismos, prática e ideias dos ativismos de Mulheres Negras na Cidade do Cabo post apartheid com trabalho de campo realizado entre Maio 2014 e Novembro 2015. O texto tem por objetivo construir uma ponte de entendimento – uma tradução possível- de práticas e ideias políticas diversas sustentadas em condições de hiper-heterogeneidade humana, linguística, nacional, racial, de pertenças.

Para isso fiz um relevamento do campo acadêmico feminista e /ou que tematiza mulheres ativistas (cap.3), incluindo estratégias feministas no campo das metodologias de pesquisa desenvolvidas por acadêmicas sul-africanas (cap. 1 y 3); analisei de forma breve alguns elementos históricos do ativismo capetownian de hoje, tal como a interseccionalidade, o debate acerca da auto representação e construção de redes (cap. 2, baseado principalmente no trabalho de campo com Righth to Know Campaign).

O trabalho de campo foca-se em três grupos divergentes entre si, e que nos seus caminhos trabalham nas principais brechas de desigualdade do post-apartheid: as desigualdades sócio-racial- econômicas e a recomposição das comunidades; a integração de grupos diversos; a violência contra as mulheres, a violência lesbofóbica e as desigualdades entre homes e mulheres. Em particular descreve-se e analisa-se as intervenções públicas da coletiva Free Gender (capítulos 4 y 5), as comunidades as quais reclamam pertencer e as formas nas quais imaginam e constroem tal pertença (cap. 6); sua aposta pela auto representação nos projetos de art-ivismo visual e a articulação com a fotógrafa Zanele Muholi (cap. 7); a pesquisa também foca-se no trabalho de Mustadafin Foundation para criar espaços de trabalho, exercício de direitos, participação política, crescimento intelectual e social de mulheres provenientes de comunidades relegadas (cap. 8); analisa-se os registros da política criados por MF, assim como as dimensões estatalidade da sua estrutura (cap. 9); por último, retomando as experiências com MF e com a Right to Know Campaign são analisadas as noções de comunidades e territórios na Cidade do Cabo e Cape Flats. A tese conclui com a retomada dos fios condutores entre os grupos que participaram da pesquisa, refletindo sobre as principais estratégias das atoras para a produção artesanal de espaço para existirem e exercerem seus direitos

## Summary

The present thesis describes and analyses practices and ideas of black women activists in post apartheid Cape Town, as a result of a fieldwork and bibliographical research during 17 months in 2014-2015. The text objective is directed to bridge-building an understanding –a possible translation- of a diversity of practices and political ideas based on hyper-heterogeneity conditions, in human, linguistic, national, racial and identity terms.

The analyse starts by a debate on critical methodological issues concerning feminist and sociological research in African contexts and its problematic extractive implications (Chapter 1). Then on, avoiding the teleological trap of lineal history, the context is build considering “the past as an Actor” in movement building. It is analysed how the *foundational moment of the struggle* comes into play to legitimate (or not) nowadays activism; professionalization of activism, net building and interseccional politics as a deep historical knowledge are also part of the “historical context” operating in present times. Chapter 3 proposed a reading guide to South African academic feminism and its main debates.

After that, the text concentrate of two public interventions of the black lesbian organization, Free Gender and other LGTBI collectives: 2015 Khumbulani Pride (Chapter 4) and the Inclusive Alternative Pride protest during the Cape Town Pride 2015 (Chapter 5). The political statement reclaiming african belonging is analysed in chapter 6, and Chapter 7 engages into de debate over self-representation, contesting the colonial archive in relation to Zanele Muholi’s activism.

The next three chapters are mainly result of field research with Mustadafim Foundation describing their community activism and political definition on building communities and mothering communities from an islamic filosofical background. It is analysed the subversive content in Mustadafim politics of everyday transformation and handcrafting of citizenship; and as a closing chapter, I engage in an essay on the polyvalent meanings of communities and territories in Cape Town activism.

## Résumé

Cette thèse est le résultat d'une recherche bibliographique et sur terrain, à propos des féminismes et formes assumées par l'activisme de femmes noires, dans la ville du Cap, de l'ère post-d'apartheid (2014-2015). Pour cela, j'ai fait un relevé détaillé du domaine du débat académique féministe (chap. 4), y compris les stratégies féministes de recherche développées par des chercheuses sud-africaines (Chap 1); j'ai analysé certains éléments historiques qui caractérisent aujourd'hui l'activisme capetownien, tels que l'inter-sectionnalité, le débat sur l'autoreprésentation et la construction de réseaux (chap. 2). Parmi les organisations qui font partie de cette recherche, je me suis concentrée sur trois groupes différents qui travaillent de manières diverses pour dénoncer et combler les principales lacunes ou dettes de la période post-apartheid: l'inégalité socio-économique et raciale, et la recomposition des communautés ; l'intégration de groupes diverses ; la violence contre les femmes, la violence lesbophobique et les inégalités entre hommes et femmes.

D'une façon particulière, la thèse décrit et analyse les interventions publiques du collectif de femmes noires lesbiennes « Free Gender » (chap. 4 et 5), les communautés dont elles revendiquent l'appartenance et la façon dont elles imaginent et articulent cette appartenance (chap. 6) ; son engagement à l'autoreprésentation par le biais des projets artistiques et militants de Zanele Muholi (chap. 7).

La recherche reprend le travail de « Mustadafin Foundation » (MF), en décrivant son approche et les voies à travers lesquelles cette fondation crée des espaces de travail, la participation politique et le progrès intellectuel et social pour les femmes des communautés les plus délaissées (chap. 8); j'analyse aussi le registre du politique dans lequel cette organisation est régie, et les dimensions étatiques de la structure et les ressources gérées par cette organisation (chap.9) ; Enfin, en partant du travail de MF et en reprenant certaines notions des membres du collectif « Right To Know », j'analyse les notions de communautés et territoires dans la ville du Cap. 10.

## Glossário

Nota sobre os termos em línguas estrangeiras: a presente tese tem palavras provenientes do inglês, isiXhosa, isiZulu, Afrikaans, slang Afrikaaps, árabe, português e kiswahili. Todos esses termos aparecem traduzidos na sua primeira aparição no texto com nota rodapé e para facilitar a leitura são parte de este glosário. Anulei o uso de cursivas para me referir as palavras em outras línguas, como uma forma de naturalizar esteticamente a polifonia linguística da pesquisa.

**AFRIKAANS:** [afrikaans] língua crioula do sul do continente africano, derivada da convivência forçada entre os colonizadores e escravizadores holandeses e seus descendentes e a população nativa e de diversos origens escravizada em O Cabo. Afrikaans significa africano, e é uma língua reclamada como própria pela população branca descendente (maioritariamente) de colonizadores holandeses.

**AFRIKAAPS:** [afrikaans] forma na qual é falado e escrito o afrikaans pela população chamada de coloured na Cidade do Cabo. A palavra é um jogo entre afri, prefixo de africano e kaaps, que significa Cabo, assim, seria língua africana do Cabo.

**AMANDLA/ AWETHU:** [IsiZulu/isiXhosa] Saludo da luta contra o apartheid. A tradução seria Poder ao Povo. Literalmente amandla significa poder, palavra com que oradores abrem ou fecham discursos, e awethu é a forma curta de ngawethu, significando “é nois”, é a forma ritual com a que o grito de Amandla é respondido.

**ANC:** African National Congress [Inglês] (fundado em 1912) foi um dos principais movimentos de libertação e governa o país desde a derrocada do apartheid.

**ANCWL:** [Inglês] African National Congress Women’s League: Liga de mulheres do ANC, (fundada em 1943) dirigiu as duas organizações nacionais de mulheres de maior impacto na cena política nacional, a Federação de mulheres sul-africanas e a Coalizão Nacional de Mulheres

**Apartheid:** [Afrikaans]. Regime de supremacia branca que governou África do Sul desde 1948 até 1994. Tradução literal: desenvolvimento separado.

**Askari:** [kiswahili] espião, informante ou colaborador da polícia.

**AZAPO:** [Inglês/isiXhosa] Azanian People’s Organization, Organização do Povo de *Azânia* [África do Sul], movimento de libertação vinculado à ideologia do Black Consciousness Movement e ao pan-africanismo. Fundada como produto do reagrupamento dos militantes do BCM após da repressão que seguiu ao Levante de Soweto (1976).

**BLACK CONSCIOUSNESS MOVEMENT, BCM:** [Inglês] Movimento Consciência Negra foi fundado ao meados dos anos 1960 e liderado por professores e estudantes negros. O BCM foi fundamental na reafirmação política da negritude e muito influente nas atitudes dos/as jovens para a luta contra o apartheid durante os anos 1970 e 1980. Seus líderes foram proscritos, assassinados ou detidos após do Levante de Soweto. No reagrupamento formaram o AZAPO.

**BORN FREE** [Inglês]: nascido/a livre. Chama-se a geração que nasceu após 1994, ano no qual foi derrubado o apartheid jurídico-político.

**BRANCA:** categoria racial que se corresponde com a população que foi classificada durante a colônia e o apartheid como europeia, e que é imaginada como uma categoria “pura”; toda população que fenotipicamente poderia ter algum rastro de

mestizagem seria classificada como coloured. O apartheid definiu a população europeia como aquela que descende de população europeia e que é socialmente aceita como tal, estabelecendo um critério de sangue e fenótipo. A população branca da África do Sul foi privilegiada de forma sistemática através de um complexo sistema de normas e de engenharia social. São apenas o 20 % da população do país, porém, retém a maioria dos recursos econômicos.

CoDESA: Convention for a Democratic South Africa: [Inglês] Convenção para uma África do Sul Democrática. Segunda rodada de conversas para negociar o fim do apartheid (92-94).

COLOURED: categoria racial delimitada juridicamente pelo regime do apartheid como “quem não é normalmente reconhecido como branco e também não é reconhecido como negro” (Lei de classificação da população de 1950). Na Cidade do Cabo são o 50% da população e são descendentes da mistura forçada entre população nativa africana, da diáspora asiática escravizada e dos colonizadores.

COMRADE: camarada, vocabulário para nomear ativistas, porém, devido a importância da senioridade, pode ser mais comum o uso de títulos como Mama, Tata, ma líder (meu líder), e para camaradagem, ma sister, sisi.

COSATU, Confederation of South African Trade Unions: [Inglês] Confederação de Sindicatos sul- africanos, fundada em 1983, com estreita ligação ao ANC.

DOEK: turbante que cobre a cabeça inteira e mantém o cabelo coberto. É utilizado por mulheres antigamente classificadas como coloures ou índias. A Doek, a diferença da jibab ou scarf islâmica não tem um conteúdo religioso, e é utilizado por moda e praticidade nos Cape Flats. Não é incomum que as mulheres islâmicas utilizem a scarf no estilo da doek.

ECC, End of Conscription Campaign: [Inglês] a Campanha pelo Fim do Recrutamento Obrigatório foi criada em 1983 com o objetivo de agrupar a oposição branca à militarização das townships e contra a participação das South African Defense Force nas guerras contrainsurgentes de Angola e Moçambique.

EID: [árabe, transliteração] Noite na qual celebra-se o fim do mes sagrado Ramadam e o início de um ano novo, no calendário islâmico.

FedSAW, Federation of South African Women: [Inglês] Federação de Mulheres Sul-africanas, criada em 1954 em um contexto de resistência massiva contra o Apartheid.

HALAAL: [árabe, transliteração] permitido no alCorão

HOSTEL: moradia que o regime do apartheid desenhava para os ‘trabalhadores africanos temporários. Consistia em um grande edifício sem divisões internas e com camas destinadas a trabalhadores solteiros. Eram espaços homosociais alocados para os homens que entravam no sistema de trabalho migratório forçado, y caracterizou principalmente as regiões mineiras.

IMÃA: [árabe, transliteração] líder religioso islâmico.

IMPIMPI: [isiZulu] Informante africano da polícia sul-africana. Ver Askari.

INDIAN: Categoria das classificações raciais do apartheid para a população que reconhece ter ancestralidade indiana.

INKHATA FREEDOM PARTY [IsiZulu-Inglês] O Partido da Liberdade Inkhata foi criado em 1975, de base social Zulu.

JAMAT KANA: [árabe, transliteração] nome que MF dá aos centros comunitários da organização; significa espaço de reunião.

KHULUMANI SUPPORT GROUP: Grupo de apoio Khulumani [isiZulu e Inglês] é uma ONG criada em 1995 para ajudar às vítimas do apartheid a declarar perante a TRC. Khulumani significa falar publicamente (forma plural do verbo).

KOMBI: van, meio de transporte público popular na Cidade e subúrbios.

MA'AM: expressão coloquial e corriqueira, forma abreviada de Madam. Confunde-se na fala com “man”, cara.

MADRASA: [árabe, transliteração] Escola em árabe, MF utiliza a palavra para se referir a educação corânica.

MK, Umkhonto we Siswe: [isiZulu] Ponta de Lança da Nação– braço armado do ANC fundado em 1961.

MULTY PARTY TALKS of Kempton Park: [Inglês] primeira rodada de conversações para pactuar a saída do apartheid (1991-92).

NATIVE RESERVES/ BANTUSTÕES/ HOMELANDS: [inglês] nomes jurídicos dados às terras assignadas para moradia e cultivo da população indígena. Em 1913 as reservas representavam a 7% do território nacional, em 1936 cresce a 13%. Nenhum africano podia comprar terra fora dos territórios africanos ou “tribais”. Entre 1990 e 1994 o conjunto de leis que regulavam a segregação racial das terras foram revocadas.

Negra/o: [maiúscula], inclui população antigamente classificada como African, coloured e indian. A categoria racial includente vem da politização da categoria black pelo BCM durante os anos 1970s e 1980s.

negra [minúscula]: utilizo negro/a com minúscula para me referir a população antigamente classificada como African, e que hoje em dia se reconhece como African (nativo/a do continente), black (negro/a) e ou pertencente a algum grupo étnico ou linguístico: xhosa, zulu, sotho, etc.

NP, National Party: [Inglês] Partido Nacional, de composição afrikáner e orientação ultracista, governou África do Sul desde 1948 até 1994 (período do Apartheid).

PAC, Pan Africanist Congress: [Inglês] Congresso Pan Africanista foi um movimento de libertação criado em 1959 produto de uma cisão com ANC.

QUEER: a tradução literal significa “esquisito” fora da norma. no contexto do ativismo sul-africano equivale a “pessoas disidentes no gênero ou sexualidade” e LGTBI. Pode incluir ser lésbica ou ser lésbica de aparência masculina, e muitas outras variantes.

RAMADÃ: [árabe, transliteração] mês sagrado no islão, durante o qual devem ser observadas as práticas de purificação, entre elas, o jejum durante as horas de luz.

SACP, South African Communist Party: [Inglês] O Partido Comunista Sul-africano foi um dos aliados mais próximo do ANC, junto com a Cosatu.

SANGOMA: Médico tradicional e líder espiritual nas culturas africanas do país.

SCARF: [Inglês] Hijab ou Jihab [árabe, transliteração], forma na qual é chamado o veú islâmico com o qual as mulheres se cobrem o cabelo. Scarf em inglês sul africano refere a qualquer pano utilizado no pescoço ou cabeça, independente do motivo para usa-lo seja religioso ou não.

SHACK: [Inglês]moradia de papelão e lâmina, usualmente sem instalações sanitárias nem de eletricidade.

SISI: [isiXhosa] irmã. A palavra é de uso corriqueiro e pode ser utilizada para falar a qualquer mulher jovem ou adulta jovem de igual a igual, por alguém –home ou mulher- da sua mesma idade. É usado apenas pela população negra, enquanto a população antigamente classificada como coloured ou indian acostuma falar de sister ou sista, que é o equivalente em inglês.

STRUGGLE: [Inglês] luta. The Struggle, refere a luta contra o apartheid

TAQIYA: ou Kufi, chapéu estilo islâmico utilizado por homes. Em muitas regiões de África é utilizado por homes de qualquer religião.

TOWNSHIP: [Inglês] bairro segregado localizado nos subúrbios das cidades brancas onde moravam as pessoas classificadas como africanos, principalmente. Também llamados de *Location* [inglês] o *Kasi* [anglicismo dentro del slang isiXhosa].

TOYI-TOYI: canto e danças associadas aos protestos sociais na África do Sul e nos países do sul do continente africano, cujo origem são as guerrilhas de libertação nacional. Toyi- toyi é um substantivo, porém pode ser utilizado como verbo, sinônimo de protestar.

TRC, Truth and Reconciliation Commission: [Inglês] Comissão da Verdade e Reconciliação funcionou desde o ano 1995 até o 2001.

UWCo: United Women's Congress: [Inglês] Federação regional de mulheres do Western Cape, a qual funcionou na década de 1980s. Crio-se da fusão entre United Women's Organization e Township Women Association. Associada à luta contra o apartheid e a formação de ideias feministas, a UWCo teve uma política não racalista e interseccional.

UWO: United Women's Organization: [Inglês] Federação regional de Mulheres que operou na Provincia do Western Cape durante a década dos 1980s. A UWO tinha um política não racalista de admissão.

WNC, Women's National Coalition [Inglês] [Coalizão]: Coalizão Nacional de Mulheres (1991-94): organização guarda-chuva foi integrada por dezenas de organizações de mulheres ou seções femininas. A WNC tinha como objetivo principal ser um veiculo de mobilização das mulheres para poder intervir nas negociações para a transição a democracia.

XHOSA: grupo étnico ou linguístico habitante do sul do continente africano. isiXhosa: língua xhosa. AmaXhosa: povo xhosa.

## Sumário

|   |            |
|---|------------|
| Agradecer em línguas .....  | i          |
| Resumo.....   | v          |
| Summary .....   | vi         |
| Résumé.....   | vii        |
| Glossário .....   | viii       |
| Introdução .....  | 14         |
| Contextos .....   | 18         |
| Considerações metodológicas .....   | 26         |
| Por que pesquisar movimentos de mulheres? .....   | 28         |
| Itinerários do debate acadêmico .....   | 29         |
| Problema de pesquisa .....  | 31         |
| Conteúdos e estrutura da tese .....   | 32         |
| <b>Capítulo I: Considerações metodológicas.....</b>   | <b>35</b>  |
| Feminismos: posicionalidade e atoras .....  | 35         |
| O ato político de Ler .....   | 38         |
| Compilando o arquivo .....  | 41         |
| Itinerários intelectuais, corporais, físicos: o trabalho de campo .....                       | 43         |
| Aprendendo a Caminhar.....  | 46         |
| Pesquisar é intervir [Corpos em circulação] .....   | 51         |
| Intervir ou não intervir: como intervir .....   | 53         |
| Fechando o círculo.....   | 56         |
| <b>Capítulo II: Histórias .....</b>   | <b>58</b>  |
| Começo .....  | 61         |
| Red: fazer parte .....  | 63         |
| Práticas interseccionais.....   | 67         |
| Feministas nos movimentos de libertação, as lutas das mulheres as lutas sociais .....         | 72         |
| Feminismo e profissionalização .....  | 73         |
| O pós-apartheid da tristeza .....   | 78         |
| <b>Capítulo III: As mulheres, as organizações e os feminismos, um debate inconcluso .....</b> | <b>80</b>  |
| Práticas negras, olhares brancos.....   | 83         |
| Sociologias prescritivas .....  | 86         |
| Uma teleologia da libertação e um ponto de chegada: a democracia .....                        | 89         |
| Desagregar o social .....   | 96         |
| <b>Capítulo IV: ‘Lutamos pelo direito de existir’ .....</b>                                   | <b>98</b>  |
| Alianças .....  | 101        |
| Khumbulani Pride .....  | 105        |
| Cartografias racializadas: do centro à Khayelitsha .....                                      | 106        |
| Marchar .....   | 111        |
| Reclamando espaços.....   | 124        |
| Khumbulani –recordar juntas- é fazer existir.....   | 126        |
| <b>Capítulo V: Disputas em torno do Cape Town Pride 2015.....</b>                             | <b>129</b> |
| Retorno ao arco-íris ou orgulho para o povo? .....  | 129        |

|   |            |
|---|------------|
| O Orgulho de assalto .....  | 134        |
| <b>Capítulo VI: Delimitando as comunidades: la fronteira como risco .....</b>           | <b>140</b> |
| Transitando Registros do Político.....  | 145        |
| <b>Capítulo VII: Normalizar a Existência Lésbica .....</b>                              | <b>148</b> |
| Documento, logo existo: o arquivo como talismã .....                                    | 149        |
| Normalizar – individualizar .....   | 152        |
| Da denúncia da morte à celebração da vida .....   | 159        |
| Re-presentar: a construção de um arquivo LGBTI.....                                     | 161        |
| Conclusão.....  | 165        |
| <b>Capítulo VIII: Maternar as comunidades: Mustadafin Foundation ...</b>                | <b>167</b> |
| Lutas veladas .....   | 168        |
| En-red-adas: alimentar, educar, cuidar, sanar, rezar.....                               | 175        |
| Café da manhã Sherwood park.....  | 176        |
| Maternar.... em tempos de guerra .....  | 187        |
| E dançar.....   | 193        |
| <b>Capítulo IX: Institucionalizar o cuidado comunitário: Redefinindo o público.....</b> | <b>199</b> |
| A presença cotidiana de um Estado ausente.....  | 202        |
| A política .....  | 205        |
| O apartheid da rotina.....  | 207        |
| <b>Capítulo X: Comunidades e territórios .....</b>                                      | <b>214</b> |
| Cartografias de mundos heterogêneos.....  | 217        |
| Entre-guetos: Quebrar a geopolítica do apartheid.....                                   | 223        |
| Territórios: dos Subúrbios do Sul aos Cape Flats.....                                   | 228        |
| <b>Conclusões .....</b>   | <b>238</b> |
| <b>Referências .....</b>  | <b>246</b> |
| Bibliografia .....  | 246        |
| Entrevistas.....  | 260        |
| Documentales.....   | 263        |
| Documentos electrónicos.....  | 263        |
| Eventos públicos citados .....  | 266        |
| Sitios web.....   | 267        |
| Documentos jurídicos e políticos consultados .....                                      | 267        |
| <b>Anexo I: Mapas .....</b>   | <b>270</b> |
| Mapa da divisão política da África do Sul .....   | 270        |
| Mapa da distribuição racial na Cidade do Cabo .....                                     | 272        |
| Mapa da Segregação nos Cape Flats.....  | 273        |

## Introdução<sup>1</sup>

Neste trabalho, a pergunta principal de pesquisa foi quais são as formas nas quais mulheres Negras<sup>2</sup> da Cidade do Cabo<sup>3</sup> constroem espaços de participação, as formas de nomear e fazer existirem tais espaços. Dentro dessa pergunta geral, também me interessou salientar quais práticas e temáticas são politizadas e despolitizadas? De que formas os espaços políticos são socializados ou carregados de sentidos emocionais, sociais, que em outros contextos não seriam considerados, parte do âmbito do Político? De quais formas cada conjunto de atoras<sup>4</sup> constrói redes? A quais actantes elas fazem existir por meio da formação de redes? De quais formas colocam tais redes em funcionamento e como se relaciona a rede-em-ato com a produção da existência social das actantes que participaram desta pesquisa (Bruno LATOUR, 1998). Quais são as práticas que fazem agir, movimentar ou colocar a rede em ato? Em termos metodológicos tento responder a pergunta de que forma e sob quais condições fui aceita para participar na rede, sob quais condições foi me dada a permissão de escrever sobre ou fazer existirem os grupos a través da palavra escrita acadêmica.

---

<sup>1</sup> Revisão técnica de Português: Anita Campos.

<sup>2</sup> Vale mencionar que o seguinte texto utilizará a categoria Negra/o com maiúscula para referir-se à

<sup>2</sup> Vale mencionar que o seguinte texto utilizará a categoria Negra/o com maiúscula para referir-se à população previamente classificada como *African, coloured, Indian* (quando agrupados) e também africanos não sul-africanos, referindo-se a toda a população prejudicada por diversas medidas do apartheid (Nonhlanhla MKHIZE, 2010). A categoria negra em minúsculo se refere à população classificada previamente como African, e que hoje em dia se autodefine African ou Black (30% da população da Cidade do Cabo). Me referirei a coloured para falar das áreas e –asvezes– pessoas previamente classificadas como tal, e que hoje representam 50% da população da província de Western Cape; nem todas as ativistas se autodefinem como *coloured* em termos individuais, embora a maioria define assim a comunidade (*we the coloured people*) ou a área onde vivem. Algumas poucas reivindicam ser coloured como uma forma de ser negra, e outras se definem como ser humano [*human being*].

<sup>3</sup> Quando menciono Cidade do Cabo incluo nesta unidade geopolítica o centro da cidade, seus subúrbios brancos e seus subúrbios coloured e negros, com o entendimento que a segregação espacial imposta pelo apartheid é absolutamente funcional com a interdependência entre as áreas brancas e a população Negra que as provê todos os serviços através de redes de exploração. Em nenhum caso me referirei sobre Cidade do Cabo como unicamente sua parte branca, já que a mesma pressupõe a existência dos guetos negros e a morte que neles se produz cotidianamente para produzir a existência da vida branca. Devido à esta estruturação me referirei a Cidade do Cabo como uma cidade colonial.

<sup>4</sup> A palavra atora não existe no português, porém, dado que o trabalho de campo foi inteiramente feito com mulheres decidi feminizar o termo e conceito de ator. O feminino correto ‘atrizes’ tem conotações teatrais ou cinematográficas das quais não pretendia ficar presa, em nome de um uso do português caprichado. Quando falo de atoras –em lugar de sujeito, outra palavra sem feminino– quero enfatizar a capacidade de agência e de produzir efeitos de realidade. A palavra vem da teoria do ator rede de Bruno Latour, porém não se liimita a ela. Para falar dos nodos das redes, utilizo outra palavra –também inexistente no português de dicionário: actante. Actante é uma unidade individual ou coletiva, humana ou não humana capaz de produzir efeitos de realidade numa rede determinada.

Para a presente pesquisa foquei a minha atividade em três grupos: durante um ano participei da Campanha Right to Know, na qual a ativista feminista Vainola Makan é organizadora provincial; me envolvi como apoiadora e pesquisadora nas atividades públicas de Free Gender Khayelitsha e a sua luta contra a violência lesbofóbica, e fiz um seguimento das suas intervenções na cidade durante um ano; e fui facilitadora de uma oficina de dança<sup>5</sup> para as trabalhadoras voluntárias e assalariadas da organização islâmica de mulheres Mustadafin Foundation durante 7 meses duas vezes por semana em Delft South. As intervenções, participações e vínculos com cada um desses grupos foi diverso. Inclusive a dimensão performática do método foi em alguns momentos bem mais evidente e direta do que em outros.

A través das coletivas de atoras pesquisadas, pretendo dar conta da diversidade e da criatividade das ativistas para agir num contexto de hiper-heterogeneidade, numa cidade tida não apenas como colonial, porém como *unicamente colonial*; numa cidade marcada pelas classificações raciais e pela dor nas quais tais classificações são cotidianamente reificadas. Cada uma dessas categorias compreende uma riqueza e variedade humana não reduzível, nem sequer ao peso das estruturas. Salientam-se neste texto como as atoras constroem pontes de forma artesanal e obstinada, e contradizem, em cada sorriso e ato de solidariedade a colonialidade do Cabo..

De quais formas estas coletivas habitam no espaço-tempo sufocante da cidade pós-colonial, a desconstroem, a contestam, a reinventam, e também a sofrem? Decidi escrever sobre estes três grupos particulares por serem não homogeneizáveis entre si, para mostrar dois níveis de complexidade: o primeiro nível, um leque de ideias e práticas políticas interseccionais, que não abandona o seu universo sócio-cultural-religioso para se emoldar numa organização política; o segundo nível era poder mostrar através da variedade de actantes, as complexidades de um mundo social rico, mas também fragmentado pela segregação, desigualdades, violências; a hiper-heterogeneidade de grupos humanos que em muita literatura acadêmica (ou práticas políticas) são produzidos como homogêneos: “mulheres negras”, “mulheres lésbicas negras”, “bairros coloured”, “mulheres islâmicas sob véu”, “islão africano”.

---

<sup>5</sup> A oficina de dança baseou-se no princípios de musicalidade e corporalidade da capoeira.

A presente tese pretende refletir essa particularidade: a criação de conhecimento localizado no vínculo intersubjetivo entre o meu ser e a multiplicidade de mulheres ativistas com as quais convivi ao longo de um ano e meio, das quais aprendi e que -em alguma medida pontual ou sistemática- me incluíram na vida delas e no seu ativismo.

A Cidade do Cabo é popularmente considerada uma das cidades mais conservadoras –ainda mais se comparada com a mítica Johannesburgo, motor de todas as mudanças. Além disso, as organizações desenvolvem atividades em áreas consideradas conservadoras dentro da própria cidade: Khayelitsha, a township onde Free Gender tem a sua base; é habitada principalmente por migrantes do Eastern Cape, os quais reivindicam-se tradicionais<sup>6</sup>. No contrário, os/as moradoras/es de outras townships como Gugulethu ou Langa são famosos pela sua vida musical e cultural jovem, por marcar as tendências de vanguarda, e por ter morado há mais de três gerações na cidade. A comunidade islâmica de origem indiana – na qual situa-se a Mustadafim Foundation – é estereotipada como uma das mais conservadoras em termos de relações de gênero e normas de domesticidade feminina; a Mustadafim Foundation desenvolve estratégias aparentemente por dentro das normas, disputando as formas de entender o islã; inclusive as comunidades *coloured* como um todo, são usualmente pensadas e estereotipadas como “aqueles que desejam ser brancos” e politicamente anti-africanos ou anti-negros.

A pesar de esses estereótipos e a sua circulação, Cidade do Cabo é o berço de muitas ativistas mulheres e feministas negras relevantes do país; possui dois centros acadêmicos de estudos de gênero nas universidades públicas da região (um deles de importância continental) e o outro especializado em feminismos negros; quase todas as feministas negras do país tem passado períodos na cidade e participado das suas organizações; a província sempre teve uma rede regional de organizações de mulheres nacionais; lideranças sindicais mulheres vêm da indústria têxtil do Cabo; e na área vinícola foi recentemente criado o primeiro sindicato de Jornaleiras Agrícolas, o qual, dentre outras coisas inibe a representação sindical a pessoas acusadas de cometer qualquer ato de violência contra as mulheres (Wendy PEKEUR, 2015). Além disso, artistas feministas de relevância têm morado ou moram na Cidade: Zanele Muholi, Gabrielle Leroux, Penny

---

<sup>6</sup> A ideia de que o conservador vem da tradição e das áreas rurais não é necessariamente verdadeira, e não concordo com essa afirmação. Menciono, no entanto, que muitos dos pontos de vista conservadores em Khayelitsha, os seus habitantes legitimam como tradição vinda de Easter Cape.

Siopis, Diane Ferrus, dentre outras. Artistas negros de vanguarda como Monkadiseng Mokau, Hussain y Hassan Essop, Khaya Withboi, dentre outros magníficos representantes da arte local. Ao mesmo tempo em que a Cidade do Cabo é estereotipada como aquele bloco colonial e conservador, uma multiplicidade de formas de ativismo, vida cultural e intelectual associados ao feminismo tem como cenário essa mesma cidade; como se fosse uma fábrica de ativistas misteriosamente bem sucedida para o ambiente hostil em que a produção acontece.

Quando iniciei a presente pesquisa em 2014, era um momento de pessimismo entre as ativistas. Entre as razões para tal pessimismo, estavam: as ações do governo nacional da ANC, e da DA na província, a situação do ativismo de base e da interrupção de financiamento das indústrias das ONGs (Shelley BARREY, 2015; Denise OCTOBER, 2015, Vainola MAKAN, 2015; Bahia CLAASEN, 2015; Ann SETEMBER, 2015; Busisiwe NCAYE, 2015; Nomancebo MBAYO, 2015; Sindiswa THAFENI, 2015); além de todas sinalizarem a persistente desigualdade econômica e social e a violência contra as mulheres como o fator principal para o desencanto e a tristeza (Ghairunisa JOHANNESTON, 2015; Bernerdette ROSS, 2015; Glynis RHODES, 2015). Às dificuldades da situação, somam-se as promessas ou expectativas não alcançadas, aquela “vida melhor” que o fim do apartheid em geral e o governo negro em particular deveria trazer. O desemprego, a continuidade da violência o gangsterismo (principalmente nos bairros coloured) são sinalizadas como as preocupações mais cotidianas.

Na Cidade há uma multiplicidade de mulheres ativistas inseridas nas organizações de base, nas comunidades de fé, nas ONGs e nos partidos políticos, as quais procuram modificar a sua própria existência e o entorno imediato, chamado usualmente de *minha comunidade*. Tais ativistas, por sua vez, têm participado ao longo de anos em organizações de mulheres e mistas, tendo portanto uma diversidade de experiências políticas nacionais e internacionais. A maioria lamenta que atualmente “são tempos difíceis para o ativismo” e que “a gente não lutou para a situação acabar assim”.

Dentre as temáticas freqüentemente levantadas pelas organizações estão a falta de serviços básicos nas áreas de townships, como água, eletricidade, saneamento básico e moradia (Water and Electricity Comitee e Houssing Assembly, respectivamente). A segurança, entendida como a luta contra as violências contra as mulheres (Rape Crisis,

Mosaic, Sartjie Bartaam Women and Children Centre, St Annes Home), ou baseada no gênero ou na sexualidade (Sisonke Gender Justice, Triangle Project, Gender Dynamix SWEAT), e inclui também a luta contra o crime e a violência gangster<sup>7</sup> (Nighbourhood Watch; People's Forum e Police Forum)<sup>8</sup>.

### Contextos

A militância das mulheres na África do Sul integrou e integra um conjunto diverso de atoras, falantes de diversas línguas<sup>9</sup> e ancestralidades Khoi San, Xhosa, Zulu, Ndebele, Tswana, Sotho, Tsonga, Venda e Swazi (entre outras); comunidade descendente das diásporas forçadas asiáticas, da Índia, Malásia, Tunísia, Leste da África, a qual ainda hoje é nomeada pela antiga classificação do apartheid: *coloured* (mestiça); população de origem europeia Judia e portuguesa; descendentes de colonizadores holandeses (africâneres) ou ingleses; assim como as múltiplas misturas não classificadas e obliteradas sob as categorias imaginadas (e construídas juridicamente) como puras. Neste cenário de diversidade populacional e lingüística, as políticas da colônia holandesa desde 1652, do imperialismo inglês desde 1806, da República desde 1910 e do apartheid (1948-1990) impunham as classificações raciais da população, organizando o sistema todo de exploração colonial nas hierarquias raciais e sexuais. O mosaico populacional da Cidade do Cabo hoje inclui também uma população provenientes de países africanos: República Democrática do Congo, Zimbábue, Moçambique, Somália, Etiópia, Angola, Tanzânia e Quênia; asiáticos do Paquistão e Iran, e de países europeus, sejam residentes permanentes ou por alguns anos.

Ao longo do século XX, mulheres do país organizaram-se política e comunitariamente contra as leis segregacionistas e contra o apartheid, agrupadas ou não dentro das categorias raciais definidas pelo estado, em organizações multirraciais e/ou não

---

<sup>7</sup> A violência ocasionada pelas atividades dos grupos de gangs (assassinato ou estupro principalmente) associadas ao controle territorial, a roubos, e a venda de drogas.

<sup>8</sup> Essas últimas três organizações são denominações, um tipo de organizações comunitárias (como os comitês de água ou eletricidade), existe um desse tipo de agrupamentos por bairro e por comunidade; o seu caráter vai mudando dependendo quem participa.

<sup>9</sup> Os falantes das diversas línguas estão espalhados no território, no mínimo em várias províncias, devido em parte às múltiplas migrações voluntárias e forçadas que caracterizaram o país. Informação extraída da página web South African Languages: <http://www.salanguages.com/stats.htm>. Ver também a Constituição (ÁFRICA DO SUL, 1996) e a lei que regula o uso das línguas no país (ÁFRICA DO SUL lei número 59, 1995). Além das oficiais, existem as línguas de recente criação, como o Fanawala e o Isicamtho, falados respectivamente nas minas e nas townships nos anos 1980s; as línguas africanas de tronco khoesan (Khoi, Nama e San), e as línguas de comunidades diaspóricas, como o hebreu, árabe, hindi e português, entre outras.

raciais.<sup>10</sup> No primeiro caso é possível citar os agrupamentos de mulheres do ANC, a Banto Women Association, dirigida por Charlotte Maxeke, e desde 1943 a Women's League, liderada por Lilian Ngoyi nos anos 50s, integradas unicamente por mulheres classificadas como banto ou africana<sup>11</sup>. O Black Sash, organização antiapartheid fundada nos anos 50s por mulheres privilegiadas economicamente e classificadas como europeias; entre as organizações de alianças multirraciais pode ser mencionada a Federação Nacional de Mulheres dos anos 1950; e uma das poucas coalizões não racialistas<sup>12</sup>, a UWO e UWCO<sup>13</sup> (1980s), e o UDF<sup>14</sup>.

Durante os anos 60s, o ANC e o PAC (Pan Africanist Congress), iniciaram a luta armada, fundando o Umkhonto we Sizwe e o Poqo, respectivamente<sup>15</sup>, em particular após da instalação do Estado de Emergência e do Rivonia Trial em 1963,<sup>16</sup>. Nesse período predominaram organizações pequenas de base territorial local, muitas das quais tinham camuflagem de organizações religiosas ou de futebol. A maioria das lideranças estava na cadeia ou no exílio, e as duas organizações maiores cessaram por um tempo considerável as mobilizações massivas nas grandes capitais.

O vácuo político deixado pela desestruturação do ANC e o PAC abriria espaço à criatividade para as novas gerações; nesse espaço nascem e são difundidas as ideias do Black Consciousness Movement (BCM) no geral, e do Azanian People's Party em particular. O BCM promoveu o orgulho da negritude e sua politização, unificando sob uma mesma categoria – negro – todas as pessoas que não fossem favorecidas pelo regime e que estivessem dispostas a lutar contra ele. Desarticulava tanto a política de “divide e vencerás” das categorias raciais do regime, assim como as mais recentes políticas de

---

<sup>10</sup> Contamos as manifestações de mulheres negras e indianas contra as leis de passes, em particular nos anos 1912-13 (WELLS, 1994; WALKER, 1983)

<sup>11</sup> Desde sua fundação em 1912 até a conferência de Morogoro, o ANC aceitava entre seus integrantes unicamente população africana.

<sup>12</sup> A política racialista é aquela que define a integração ou não de determinados grupos conforme a sua classificação racial. As organizações não racialistas promovem ativamente espaços unificados multi-raciais.

<sup>13</sup> United Women Organization era uma federação regional de mulheres com seções em diversas áreas da cidade e da província. O seu nome é modificado para UWCo, United Women Congress quando se integra com a Associação de organizações de Mulheres em Townships.

<sup>14</sup> United Democratic Front é uma organização guarda-chuva para nuclear o conjunto de coletivos de base, dentre os quais incluem-se as federações de mulheres como a UWCo no Western Cape.

<sup>15</sup> Uma das conclusões políticas do Massacre de Sharpeville, onde 59 pessoas foram mortas pela polícia durante uma manifestação pacífica, era a necessidade de incluir sabotagem e treinamento militar como parte da luta contra o regime de supremacia branca.

<sup>16</sup> O Rivonia Trial, ou Julgamento de Rivonia, começou em outubro de 1963 e processou dez dos líderes mais importantes da luta contra o apartheid, incluindo Nelson Mandela.

retribalização forçada e descidadanização<sup>17</sup>. A respeito do tema, o BCM propôs que não deveria existir nenhum tipo de relação ou colaboração com o regime, de supremacia branca, e no contrário, seria fundamental o desenvolvimento da autonomia dentro das próprias comunidades negras.

Sob aquelas influencias, estudantes de escolas secundárias e primárias protagonizam o Levante de Soweto<sup>18</sup>, um dos marcos da história dos movimentos de libertação nacional no país, e hoje em dia, parte do calendário nacional como “Dia da Juventude”<sup>19</sup>. O levante também despertou a solidariedade dos sindicatos e das comunidades. O tempo que seguiu viu crescer as estruturas organizacionais, a onda de exílios políticos reconectou o ANC<sup>20</sup> com a situação dentro do país e o apartheid reforçou a repressão com a militarização da política, assim como aumentou a sua presença regional combatendo em Angola e Moçambique contra o “perigo comunista”. A contadora de histórias, Gcina Mhlophe falaria desses anos assim:

Casamentos não tem mais, só tem funerais, muitos, muitos funerais  
É ali onde cantamos e dançamos com o caixão daquele que houvesse sido  
uma noiva ou um noivo  
No lugar do choro, vem aquele sorriso esquisito  
Os nossos olhares estão cheios de vingança  
Bailarina de Bodas, Gcina Mhlope<sup>21</sup>

Aqueles anos foram acompanhados dos lemas: “Tornar o país ingovernável”, “Educação não, libertação sim” ou “Educação do povo para o governo do povo”. Emergiu uma situação de duplo poder na qual o governo não podia acalmar o clima de boicotes e

---

<sup>17</sup> Na década de 70 o apartheid avançou na remoção de direitos da população negra. Além de serem classificados racialmente, agora todas as pessoas racializadas como povo africano também deveriam pertencer a um território tribal – homeland – onde seriam cidadãos. Assim, para entrar e circular na cidades sul-africanas, deveriam solicitar uma autorização equivalente a um passaporte. Assim, a idéia era promover o controle. As homelands em conjunto representaram 13% do atual território sul-africano, e nestes espaços reduzidos foram dotados com as autoridades "tradicionais" e estruturas administrativas; sendo inviáveis economicamente, de fato dependiam inteiramente da África do Sul, e África do Sul branca repousava no trabalho braçal da população africana.

<sup>18</sup> O Levante de Soweto, ou Soweto Uprising, iniciou-se com um protesto estudantil contra a imposição do afrikaans (língua dos colonizadores no poder) nas escolas africanas, e estendeu-se rapidamente à outros setores da população africana e outras townships. A mobilização e repressão teve uma ampla difusão na mídia nacional e internacional. Resulta particularmente relevante porque após dele a militância anti-apartheid foi crescendo até chegar na situação de insurreição dos anos 1980s. Para mais detalhes ver páginas 32-36 do presente texto.

<sup>19</sup> O atual calendário nacional compõe-se principalmente dos eventos de resistência massiva contra o apartheid. Todos eles não foram nem dirigidos nem sequer protagonizados ou idealizados pelo ANC, porém, o ANC o reclama para si. Também não foram, necessariamente, organizados

<sup>20</sup> O ANC nessa data tinha campos de treinamento militar em Angola, Moçambique, Zâmbia e Tanzânia. Muitos dos e das jovens exiladas procuravam chegar até tais campos para virar combatentes.

<sup>21</sup> Conto narrado na abertura da Primeira Audiência de Mulheres da TRC, 1 de Julho de 1997 (MLHOPE apud CABANILLAS, 2011). O poema refere-se à década de 1980.

agitação nas *townships*<sup>22</sup>; no entanto, a população também não conseguia fazer cair o regime nas cidades colonizadas<sup>23</sup>. A maioria das vítimas destes conflitos eram africanas/os e em algumas regiões, como a atual KwaZulu Natal, a situação se aproximava à de uma guerra civil. Invariavelmente, a enorme quantidade de mulheres que entrevistei considera a Mama Winnie Mandela como a figura mais amada e respeitada do ativismo feminino. Em grande medida, ela representa esse clima de confronto, a resiliência e o desejo de libertação.

Durante os anos 1980 emergiram as federações ou coalizões regionais e nacionais, sejam integradas exclusivamente por mulheres (Federation of Transvaal Women, Natal Women Organization, entre outras); por trabalhadoras/es como a *Confederation of South African Trade Unions* (CoSATU); ou por organizações de diversos tipos, entre elas, as comunitárias, como o *United Democratic Front* (UDF)<sup>24</sup>. Coletivos do tipo organizaram greves e boicotes ao transporte coletivo, aos preços dos alimentos e aos aluguéis, perseguição ou expulsão das autoridades locais; incêndio de casas ou assassinato dos suspeitos de serem espíões (impimpis). Organizações vinculadas ou não ao UDF tomaram conta do (auto)governo das townships nas ações insurrecionais que caracterizaram a *Revolta das Townships* (1984 a 1985).

Nesse clima de ativismo dos anos 1980s, as mulheres lutavam para desestabilizar o apartheid inseridas como lideranças de base (Janet CHERRY, 2007), nas comunidades (Sheila MEINTJES, 2007), nos sindicatos (Pat GIBS, 2007), nos partidos, nas seções femininas, nas guerrilhas (Lauretta NGCOBO, 2012) ou nos movimentos pela paz (Jacklyn COCK, 2007). Elas tiveram participação massiva na militância comunitária, iniciando e liderando os boicotes e ações diretas nas townships; agiram nas redes logísticas dos movimentos e seus braços armados. Com essa militância contribuíram a formar a ideologia dos grandes movimentos anti-apartheid e construíam as possibilidades para as organizações existirem e agirem. Participar lado a lado com os homens não significava

---

<sup>22</sup> As townships eram as áreas segregadas destinadas à moradia da população africana. Usualmente elas estavam localizadas fora das cidades e unidas a elas por uma carreteira única. O governo não investia em nenhum tipo de serviços, sendo os aluguéis, o transporte e os produtos alimentícios extremamente caros e de baixa qualidade.

<sup>23</sup> Denomina-se colonizadas por estar sob um regime de colonialismo interno, governado por uma elite de descendência européia cujas políticas eram similares as políticas coloniais. Formalmente, África do Sul constituiu como República no ano 1910 e saiu da commonwealth britânica no ano de 1960.

<sup>24</sup> Respectivamente, a CoSATU (Confederação de Sindicatos Sul-africanos), reuniu sindicatos de Africanos e teve estreita relação com o ANC. O UDF (Frente Democrático Unido) foi criado com a finalidade de coordenar as lutas comunitárias enquanto o ANC estivesse proscrito.

desempenhar funções iguais nem que suas lutas fossem simbolizadas da mesma maneira, tampouco que tivessem os mesmos direitos, nem que vivessem dificuldades idênticas, ou mesmo que resolvessem tais problemas de maneira similar do que o faziam seus camaradas homens (Shareen HASSIM, 2006, Nombomiso GASA, 2007; NGCOBO, 2012, entre outras).

A chamada transição do apartheid para a democracia (1990-1994), foi um período particularmente delicado da história sul-africana, no qual o início das negociações para a democracia não significou o fim dos confrontos. A questão dos conflitos foi gerenciada através de duas instituições temporais. Por um lado, as duas rodadas de negociações<sup>25</sup>, nas quais aprovou-se a Constituição Interina de 1993, e com ela se estabeleceram as bases jurídicas do novo regime. Por outro lado, a Comissão da Verdade e Reconciliação (1996-2001) destinada por lei a estabelecer a verdade sobre os crimes cometidos no passado e favorecer a reconciliação nacional (ÁFRICA DO SUL, 1995).

Em 1990, iniciaram-se as negociações entre o ANC e o *National Party* com o objetivo de pactuar o fim do apartheid. Todas as organizações reconhecidas – desde o partido no governo até os movimentos de libertação – foram incluídas nas conversações. Porém, nenhuma mulher foi convocada entre as lideranças masculinas que negociariam as bases do novo regime. Em resposta, a *African National Congress Women's League*<sup>26</sup> lançou o seu primeiro chamamento em setembro de 1991 a todas as organizações de mulheres e as seções femininas dos movimentos e partidos políticos. Como resultado formou-se a *Women National Coalition* (WNC, por suas siglas em inglês, Coalizão Nacional de Mulheres) com 70 organizações e 8 coalizões regionais (HASSIM, 2006).

Como medida inicial, as mulheres da Coalizão irromperam nas negociações exigindo a cota de gênero no espaço de discussão. Com a demanda aprovada, elas atingiram o primeiro dos seus objetivos: participar das negociações de forma direta (Pregs

---

<sup>25</sup> As negociações tiveram duas rodadas de conversações, As *Multi-Partidary Talks* e a CoDESA, *Convention for a Democratic South Africa*. As interrupções estão ligadas aos níveis de conflito. Em particular, aos assassinatos de militantes populares pelas forças paraestatais. Um dos momentos mais tensos foi o assassinato do combatente do MK e integrante do partido comunista, Chris Hani.

<sup>26</sup> ANCWL, siglas da *African National Congress Women's League*: Organização de mulheres do Congresso Nacional Africano (ANC). Logo após conquista da condição de militantes com plenos direitos, as mulheres do ANC formaram a ANC Women's League, como parte integrante do Congresso. A ANCWL teve importância fundamental na mobilização de mulheres e, mesmo que seguindo organicamente as políticas do ANC, também contribuiu a formar sua ideologia e políticas. Impulsionaram os órgãos de coordenação nacional com mulheres de outras organizações, como a FEDSAW nos anos 1990 e a WNC nos anos 1990.

GOVENDER, 1993). A intervenção das mulheres tinha como finalidade garantir os direitos vinculados à igualdade de gênero e sua proteção dentro do novo regime. Como bem sinalizou a pesquisadora Thuto Thiye (2010), a Coalizão pressionou a mudança do espaço político das negociações e a adaptação desse espaço político.

As ativistas mulheres que até aquele momento tinham se centrado na luta contra o apartheid, criavam a Coalizão Nacional de Mulheres, um espaço político destinado a intervir na cena nacional, advogando, fazendo campanhas e militando em favor dos direitos das mulheres, e mudando os termos políticos das negociações para incorporar as mulheres e suas demandas. (GOVENDER, 1993; Mónica CEJAS, 2008a; BRITON, FISH e MEINTJES, 2009; HASSIM, 2006; Thuto THIPE, 2010). Definido por Elaine Salo como um “momento feminista”<sup>27</sup>, os três anos de trabalho para estabelecer os acordos básicos da *Women’s Charter for Effective Equality* (WNC, 1994) estavam cheios de tensões entre as diversas organizações e ativistas envolvidas na Coalizão.

Sobre a Coalizão e suas atividades predomina o mais profundo silêncio por parte das ativistas com as que eu trabalhei e conversei. A maioria disse não se lembrar de tal organização, disse não ter participado nem considerar um período onde “aconteceu alguma coisa”. Em contraposição, há inúmeros artigos e livros acadêmicos de cientistas políticas e sociólogas feministas sul-africanas e estrangeiras falando deste período em termos triunfalistas. Quem triunfou? Quais políticas tomaram preeminência? Quais demandas políticas ficaram fora? A transição e primeiro governo democrático foi para muitas mulheres ativistas o momento da traição. Algumas ativistas diriam “aquele tempo no qual voltaram todas do exílio, achando que voltaram para serem as lideranças”.

A WNC iniciou uma campanha de enormes dimensões ao longo do território nacional para debater quais seriam demandas das mulheres incorporadas na *Women Charter for Effective Equality*. A campanha foi possível devido à existência de uma sólida base de militância feminina e práticas de consulta e participação nas mais diversas organizações (MOODLEY 1993; SCANLON, 2007; WALKER, 1982; WELLS 1993; CHERRY, 2007; DE LA REY, 1997; GASA, 2007, COCK, 2007). As ações supunham um grande esforço de militância, considerando a extensão e variedade cultural e lingüística do país, assim como a permanência dos conflitos ainda em 1994. A WNC manteve-se na base

---

<sup>27</sup> Comunicação pessoal.

de um delicado jogo de equilíbrio e plasmou a existência de diferenças políticas insolucionáveis (WNC, 1994, p. 1).

Entre as conquistas obtidas pelo ativismo de mulheres estão: 1) o engajamento do ANC na luta contra a discriminação de gênero; 2) o princípio de não-sexismo garantido na Constituição Interina de 1993; 3) a chegada massiva de mulheres a postos de tomada de decisão em 1994, superando em muitos casos o total de 30%<sup>28</sup>; 4) a proteção dos direitos das mulheres e de gênero na Constituição da República de África do Sul (ÁFRICA DO SUL, 1996), onde se estabelece que o gênero é um fator que influencia a forma na qual as mulheres e os homens experimentam a democracia; 5) a criação das instituições para promover a igualdade de gênero: o Escritório de Status das Mulheres cuja função é aconselhar o Senado; a Comissão para a Igualdade de Gênero dentro do poder executivo nacional; e o Comitê de Monitoramento Conjunto que revisa o trabalho parlamentar sob a perspectiva de gênero (WALSH, 2009).

A derrubada do regime político do apartheid significou uma mudança na normatividade e institucionalidade estatal, assim como a ampliação e redefinição da cidadania. O processo organizativo que levou a cabo a institucionalização de uma agenda de gênero tem suas raízes históricas em práticas percebidas como herdadas, de conhecimentos transmitidos, habilidade de lideranças e trajetórias de militâncias (THIPE, 2010). O primeiro governo democrático produz uma mudança nas regras do jogo político, começando pela derrogação das classificações raciais, legalização da atividade política e o ingresso massivo de ativistas mulheres como quadros do governo para a institucionalização das políticas de igualdade de gênero.

Ao mesmo tempo em que um número considerável de mulheres feministas negras e brancas acessam a postos de decisão política<sup>29</sup>, uma porção interessante desse mesmo

---

<sup>28</sup> O ANC, partido majoritário, defendeu a cota de gênero, tendo como resultado 40% das pessoas que assumiram cargos estatais como produto da eleições de 1994 eram mulheres. Isso impactou a composição de gênero do Estado, por exemplo, durante o primeiro governo democrático, 27% dos deputados e senadores eram mulheres.

<sup>29</sup> Nas primeiras eleições democráticas, o ANC não resulta vencedor da província do Western Cape, tendo o DA, um partido branco, a maioria. Porém, na estruturação político-geográfica do país, o parlamento da África do Sul funciona na Cidade do Cabo; o executivo em Pretoria e a Corte Suprema em Bloemfontein. Muitas ativistas da província passaram a ser funcionárias públicas associadas ou integrantes ao ANC, seja em Pretoria ou Western Cape.

ativismo funda, no Western Cape, o New Women's Movement.<sup>30</sup> Porém, em poucos anos, a energia militante, junto com os fundos para a equidade de gênero, se evaporariam. Reorganizar a atividade política num cenário totalmente diverso, ou encontrar o tom para fazer uma oposição ao primeiro governo negro não resultava uma tarefa simples. Os sucessivos governos democráticos viram reduzir os espaços de participação de mulheres, disciplinaram as vozes dissidentes, os espaços ocupados pelo ativismo, assim como a Comissão de Equidade de Gênero virou um espaço burocratizado e rapidamente as feministas mais relevantes do campo político Sul-Africano deixaram de ser vozes poderosas dentro do ANC ou dos seus governos.

Se Nelson Mandela e Thabo Mbeki seriam considerados por muitas ativistas como aliados das agendas pela igualdade de gênero, isso nunca aconteceria com o atual presidente Jacob Zuma, que no ano 1996 foi levado a juízo pelo estupro de uma jovem lésbica e filha de um integrante sênior do ANC<sup>31</sup>. Independentemente deste caso pontual, a África do Sul vive uma epidemia de violência sexual contra crianças e mulheres<sup>32</sup>, e é uma das preocupações centrais das organizações e das mulheres no país.

Além das chamadas políticas anti-mulheres, no ano de 2012 aconteceu o primeiro massacre de trabalhadores negros durante o período democrático. Na frente das câmeras de TV, policiais negros atiraram contra grevistas, enquanto a mineradora LonMin rejeitou durante meses aceitar um aumento de salário no ramo da exploração do platino. O massacre produz uma cisão no ANC, liderada por Julius Malema, quem na sua saída do governo funda o *Economic Freedom Fighters*<sup>33</sup>, única oposição parlamentar negra de atual relevância.

---

<sup>30</sup> O livro de Gertrude Fester (2014) considera que o NWM é herdeiro da Women National Coalition. Essa informação não foi confirmada por nenhuma entrevistada. Lembre-se que: a WNC está associada à liderança da Women's League do ANC, que hoje em dia não é reivindicada pelas ativistas feministas, e que não ingressaram na função pública e fundaram o NWM muito provavelmente fossem as menos comprometidas com o ANC.

<sup>31</sup> O juiz declarou o Jacob Zuma como inocente do delito de estupro, e quem foi culpabilizada foi a vítima, quem atualmente reside fora do país.

<sup>32</sup> Enquanto não é possível determinar se a violência sexual contra as mulheres aumentou durante o pós-apartheid, a verdade é que se tornou mais visível. Além disso, a violência sexual contra mulheres e meninas no país tem, sem dúvida, suas raízes nas formações de gênero coloniais, argumento muito bem desenvolvido por Pumla Gqola (2015) e Gabeba Baderoon (2014).

<sup>33</sup> Chamava-se de Freedom Fighters aos guerrilheiros que escolheram a luta armada durante a derrubada do apartheid. Em paráfrase, o ex-guerrilheiro Julius Malema diagnostica que hoje é o momento de liberalização econômica (e não do liberalismo), ou seja, de redistribuir terras e recursos, principalmente.

No primeiro de maio de 2015 haveria dois atos para celebrar o Dia dos Trabalhadores/as na Cidade do Cabo: um organizado pela CoSATU (Good Hope Centre) e outro por NUMSA (Sindicato de Mineiros, localizado no antigo bairro de District Six). Os dois atos contaram com uma assistência mínima na cidade. O ato da COSATU nutriu-se apenas dos ativistas do ANC – apesar de que a Cidade tem industria liviana. O NUMSA fez um ato com ativistas de comunidades desempregados, praticamente sem presença de sindicalistas ou trabalhadores/as com empregos.

No dia das mulheres (9 de agosto) de 2014 – historicamente celebrado em todos os cantos do país- não houve na cidade nenhuma atividade massiva relacionada à gênero: em 9 de agosto as organizações marcharam contra os ataques israelis em Palestina, e no dia 16 houveram algumas reivindicações pedindo justiça por Marikana. Em 2015 na Cidade do Cabo, a marcha do Dia das Mulheres teve à frente uma bandeira da ONU; um homem no microfone gritava uma demanda atrás de outra durante mais de duas horas. A principal coluna de mulheres Negras foi a do Black Sash, louvando a uma das suas fundadoras – Mary Burton – uma mulher branca. A mobilização terminou no Art Scape (Teatro principal da Cidade) com um evento oficial em que uma credencial era necessária para entrar e aonde foi servido buffet de luxo. Quando perguntei sobre esse dia para várias ativistas, riram, e responderam “nós as mulheres? Nada que celebrar!”

### **Considerações metodológicas**

A pesquisa tem como ponto de início e de chegada diversas vertentes do feminismo interseccional, e como uma fonte externa a ele, a Teoria da Atora Rede, lida desde os métodos de construção de conhecimento feministas.

Considerando que o social tem que ser construído (LATOUR, 2008) e colocado em ato (LAW e URRY, 2004) através dos métodos e da escrita, tomo Bruno Latour e seguimento das redes estabelecidas para entender as suas dinâmicas. Porém, num contexto do ativismo onde as redes são parte da construção de poder, acessá-las não é necessariamente simples ou ingênuo. Nesta tese, durante todo o trabalho de campo, entendi a pesquisa como um campo de relações sociais, com seus tempos, limitações, silêncios e espaços de intimidade.

Desde os feminismos tem se debatido e articulado propostas de diverso teor sobre a pesquisa-ação (CORONA BERTIKS y KALTMEIER, 2012), pesquisa intervenção

(MAMA, 1995; BARTRA, 1998), dentre outras propostas. No campo, sendo estrangeira, nem sempre tinha muito a colaborar com as organizações e pessoas que abriram as suas portas. São experientes ativistas, muitas das quais tinham combatido um dos regimes famosos pelo seu racismo extremo – o apartheid. E muitas outras que ainda continuam lidando de forma quotidiana com o pós-apartheid, a fome, os crimes de ódio, dentre muitas outras frentes de batalha. Foi assim necessário fazer um caminho de conhecimento mútuo para encontrar pontos de conexão, possibilidades de intervenção e reciprocidade.

Em alguns casos existiram colaborações sistemáticas, como o voluntariado como facilitadora da oficina de danças. Noutros, as solicitações de ajuda era de difícil resolução, como o caso do desalojamento forçado de população rural de Stellenbosch, o qual requeria a intervenção específica de um ou uma advogada sul africana, e de alguém com veículo para poder voltar à noite desde Stellenbosch rural à Cidade do Cabo.<sup>34</sup> Na campanha Right To Know, mesmo que participasse de forma constante, as possibilidades de intervenção foram sempre estreitas. A hiper-heterogeneidade da organização e altos níveis de tensão interna faziam com que às vezes os silêncios fossem mais produtivos do que as ações. Com o coletivo Free Gender o relacionamento limitou-se aos momentos de atividades públicas da organização, já que a mesma só admite integrantes mulheres negras lésbicas morando nas townships.

Se a pesquisa é um conjunto de relações sociais, é importante lembrar que aquele conjunto de relações sociais foi diverso e dinâmico com cada um dos grupos e ativistas. A minha condição de estrangeira e com pouco tempo na cidade (um ano e meio no total) fez com que a confiança fosse contruída lentamente e, junto à ela, abriram-se as possibilidades de trocas.

Seguir as atoras é prestar atenção às formas de auto-representação e compilar num arquivo produções que não passaram pelo filtro da institucionalização; os documentos utilizados como material de arquivo foram, na sua maioria, produzido pelas ativistas ou aliadas, e pela sua vez, tal material escrito e visual, é principalmente virtual. Canções, objetos como camisas ou banners, certificações, corporalidade e comidas, são também parte de um arquivo que comunica desde e aos sentidos.

---

<sup>34</sup> Stellenbosch encontra-se a uma hora e meia de trem desde Cidade do Cabo, cujo no período noturno não é considerado uma forma de transporte seguro pela própria população local que habitualmente o utiliza. As áreas onde se faziam as reuniões eram ainda longe da estação de trem, fazendo impossível a logística de ir e voltar.

Seguindo as atoras e estabelecendo com elas diversas relações de reciprocidade durante aproximadamente um ano ou ano e meio o resultado é altamente descritivo. Uma descrição construída como um conhecimento situado no vínculo intersubjetivo entre o meu ser e minhas atividades como pesquisadora, e uma multiplicidade de atoras e ativistas. Tais vínculos são específicos, não homologáveis, estabelecidos em múltiplas linguagens e na palavra falada numa segunda língua para mim e para elas, sem exceções; em traduções infinitas e sedimentadas: linguísticas, culturais, de classe, da oralidade e dos sentidos ao português escrito desta dissertação.

### **Por que pesquisar movimentos de mulheres?**

No início cheguei ao tema de pesquisa procurando interromper os “estudos da transição e a categoria de vítima”, que tinham dominado a minha agenda de pesquisa durante o tempo em que eu fiz o mestrado. Procurando contestar os estereótipos coloniais da mulher negra como vítima que dominam muito da bibliografia acadêmica como também boa parte das indústrias das ONGs, fui encontrando agendas de pesquisa vinculadas as ações e decisões das mulheres que orientam boa parte das suas vidas a incrementar a participação das mulheres e o seu poder social.

Na caminhada de pesquisa, me deparei com as tensões internas desse campo acadêmico que estuda “os movimentos sociais” e que reifica visões vitimizantes, inclusive quando quer focar na agencia das mulheres. Assim também, mesmo existindo inúmeras de mulheres sul-africanas ativistas escrevendo sobre as suas práticas, o meu olhar estrangeiro também encontrava novas pontes de diálogo: pequenas linhas não alentadas pelo pessimismo recorrente na Cidade do Cabo dos anos 2014-2015. Reconhecendo que ao se partir do sentimento de derrota, releituras recentes do ativismo de mulheres nem sempre são lidas como avanços, e tem sobre si o peso demolidor das violências e desigualdades quotidianas.

Por último, voltando para a firme vontade e convencimento de ser parte da construção das pontes sul-sul na construção de conhecimento, situo também a presente pesquisa como uma agenda de um futuro nosso. Um futuro onde seja possível nos enxergarmos para além e sem negligenciar as políticas das identidades; onde seja possível escrever – umas sobre as outras e outras sobre as umas – sem que isso seja um ato de exploração. Para esses diálogos acontecerem é bem preciso abandonar o pedestal do olhar

todo poderoso da ciência; ainda precisamos encontrar os nossos lugares na cadeia pedagógica de aprendizados, desaprendizados e ensino.

Sou partidária de revalorizar o meu campo de pesquisa – uma cidade pós-colonial de África do Sul – evadindo o trânsito do exotismo. Um espaço onde morei e não onde apenas pesquisei. Um espaço que foi virando mais e mais cotidiano com o correr dos meses, que tive alguns elementos de familiaridade e que é um campo de produção de conhecimentos acadêmicos e não acadêmicos, uma capital cultural e artística. Um centro de vibrações, mesmo quando os seus habitantes reclamem do contrário.

### **Itinerários do debate acadêmico**

A maioria das autoras sul-africanas assumem a diversidade de posições das mulheres na África do Sul. Nenhuma das leituras propõe de forma explícita que o patriarcado é um só, ou que seja experimentado de forma similar por todas as mulheres. Isso pode ser considerado uma vitória ideológica das mulheres negras acadêmicas e ativistas.<sup>35</sup> Não obstante, há um passo relativamente grande entre escrever tal frase e incorporá-la no texto inteiro, ou ainda no desenvolvimento da pesquisa. Assim, os conceitos eurocêntricos são um “fora de plano”<sup>36</sup> de várias pesquisas sul-africanas. Seja por tentar aplicar aos movimentos sul-africanos definições eurocêntricas sobre o que é o *verdadeiro* feminismo, a *consciência* de gênero e as demandas *legítimas* das mulheres (HASSIM, 2005; WELLS, 1992; WALKER, 1982). Seja por pressupor que o social compõe-se de sujeitas individualizadas, autônomas e com direitos cidadãos (BRITON, FISH e MEINTJES, 2006; SCANLON, 2007; BAZZILI, WALSH, 2006; GOUWS, 2005).

Autoras como Desire Lewis (2009) tem criticado os conceitos que envolvem a universalização das experiências e ideias das mulheres brancas ocidentais de classe média. Elaine Salo (1994; 1995; 2008) destaca como uma forma de colonialismo intelectual o fato de comparar os movimentos de mulheres com conceitos do feminismo eurocentrado. Nas críticas são sublinhadas as experiências das mulheres negras sul-africanas nas suas lutas por justiça social e de gênero, dentro dos movimentos de libertação ou/e das organizações de mulheres. Salo tem como preceito reconhecer o status teórico ao conhecimento gerado

---

<sup>35</sup> Em termos estritos, este legado se deve também à influência do marxismo, uma vez que tal corrente teórico-política considera que as divisões de gênero seriam secundárias em relação as de classe.

<sup>36</sup> Teresa de Lauretis utiliza a metáfora cinematográfica para falar de um fora de plano, constituído por tudo aquilo que sem ser evidente é fundamental para construir a imagem visível, o que entra dentro do plano.

pelas próprias ativistas quando, por exemplo, a *Rural Women Organization* define que a água limpa é um problema feminista. Na bibliografia é retomado amplamente o conceito de interseccionalidade, porém há uma interpretação pontual sobre a definição: Salo, entre outras autoras, coincidem ao argumentar que não se poderia entender como a somatória de opressões. Longe disso, se estabelece a construção mutua de gênero classe e raça. Nesse “construir-se mutuamente”<sup>37</sup> não pode haver experiências/demandas sem marcas de classe ou raça.

Os estudos pioneiros sobre a história das mulheres na África do Sul, autoras como Cherry Walker (1982) e Julia Wells (1993) têm criticado dois aspectos centrais do ativismo das mulheres sul-africanas. Em primeiro lugar, a ideologia do maternalismo sul-africano, por entender que o mesmo reproduz os parâmetros patriarcais para as mulheres ingressarem na política. Nessa ideia, o maternalismo seria conservador *per se* e que reforçaria o papel tradicional da mulher como eixo da família e da nação. Em segundo lugar, ambas as acadêmicas criticam que as organizações de mulheres não fossem (são) totalmente autônomas (a respeito dos movimentos de libertação). Em tal apreciação, as duas supõem que só através da autonomia poderia ser construída uma agenda em favor das mulheres; e que, aquilo traduziria-se em subordinar a luta das mulheres à luta pela libertação nacional.

Entre as ativistas – acadêmicas que participaram do *advocacy* em favor da inclusão dos direitos das mulheres na Constituição do ano 1996 – destaca-se o grupo da *Witwatersrand University*, em particular os nomes de Sheila Meintjes e Shireen Hassim. Ambas as pesquisadoras possuem uma numerosa produção bibliográfica investida de um proveitoso material descritivo. O mesmo é analisado em contraposição a conceitos tais como autonomia organizativa e a interesses estratégicos das mulheres, conceito criado por Maxine Molineaux.

Por sua vez, há outro conjunto de estudos que constrói parâmetros conceituais descritivos para analisar as configurações de acesso, agenda e autonomia organizativa (BRITON e FISH, 2009). Os mesmos possuem um valor heurístico interessante, pois deixa aberta as possibilidades de conceitualização para cada realidade social, porém, tais categorias (integração, autonomia) têm uma carga valorativa implícita que de forma

---

<sup>37</sup> Pesquisas como Gqola (2006) e Baderoon (2015) também aprofundam nessa forma de entender a interseccionalidade.

indireta acabam consolidando um conteúdo normativo. No caso Sul-Africano, o poder do ativismo de mulheres foi construído dentro da luta pela libertação nacional e não de uma forma alheia a ela. Assim, uma boa parte do sucesso das mulheres para atingir suas demandas parece ter relação com combinar organizações autônomas e estar integradas nas lutas pelo fim do apartheid e pelos direitos socioeconômicos.

O relacionamento entre as ativistas que trabalham no campo acadêmico (e de classe média em geral) e as ativistas de base é tenso. Está atravessado por acusações de desconfiança, abusos da palavra e abandonos. Não obstante, a pesquisa feminista no país goza ainda de boa saúde, expande-se e alimenta cada vez mais de ativistas negras e queers. Desenvolve-se nas instituições acadêmicas e na indústria das ONGs, e constrói novas possibilidades metodológicas de colaboração e posicionamento.

### **Problema de pesquisa**

O objetivo da presente tese é analisar as práticas atuais dos ativismos de mulheres na Cidade do Cabo (2014-2015). Procura-se abordar itinerários particulares de grupos ou pessoas em particular, a fim de obter como resultado uma narrativa capaz de capturar aquela hiper-heterogeneidade das práticas, das atoras, das idéias e dos contextos nos quais esse ativismo acontece. Procuo entender especificamente as práticas de ativismo e construção de poder, o que se entende por poder e força, por liderança e qual lugar ocupa a cura (healing) no ativismo de mulheres. A formação de redes, o estabelecimento de alianças estratégicas, e as formas de cruzar os limites da segregação racial e de classe são elementos centrais como componentes das práticas políticas das mulheres envolvidas na pesquisa.

A pesquisa apresenta um panorama das organizações focadas no avanço dos direitos das mulheres sul-africanas com base na Cidade do Cabo através de entrevistas abertas onde indagou-se a história particular das entrevistadas, como entendem e problematizam as lutas das mulheres, os feminismos, a igualdade nas relações de gênero, o pós-apartheid como período histórico e a situação atual das mulheres e do ativismo para além dos partidos políticos. Dentro do panorama geral abordaram-se três eixos: a historicidade de algumas ideias do campo das organizações de mulheres e feministas, narradas através de momentos da vida ativista da feminista Vainola Makan. As intervenções públicas da organização de mulheres negras lésbicas Free Gender, desafiando

o racismo dentro da comunidade LGTBI, a homofobia das comunidades onde elas moram, as townships, e a sua proposta dentro do ativismo visual e de criação do arquivo. O caso da Mustadafin Foundation como um espaço onde o papel de mulher como cuidadora é coletivizado e exercido socialmente. O foco é de quais formas este tipo de organização expande as possibilidades de ação e de cura para mulheres islâmicas que habitam guetos mestiços e negros da cidade.

A trajetória política de Vainola Makan, as intervenções públicas de Free Gender e o trabalho comunitário de Mustadafim sinalizam três registros diversos do político, intersectados por conceitos-em-prática sobre a comunidade, a interseccionalidade e as redes.

Conforme o trabalho de campo e entrevistas feitos, as perguntas que guiaram a pesquisa foram:

1. De que forma as ativistas definem a políticas e o registro no qual desenvolverem a política
2. Como constroem redes de pertencimento para fazer as coisas acontecerem
3. Como politizam certos problemas e os colocam na agenda e como socializam os espaços políticos, desmasculinizando-os?

### **Conteúdos e estrutura da tese**

No primeiro capítulo vou me referir de forma mais detalhada as decisões e caminhos metodológicos, as autoras feministas interseccionais específicas que informam-teórico metodologicamente esta pesquisa, a leitura que se faz da Teoria do Ator Rede e as decisões tomadas como resultado do trabalho de campo e das interações cotidianas.

No segundo capítulo exponho os debates na letra escrita feito por diversas pesquisadoras feministas sul-africanas, na procura de revalorizar e destacar os seus aportes na produção de conhecimento. Tal capítulo não pretende ser exaustivo, pois há bibliografia específica que é debatida nos capítulos subsequentes.

No capítulo 3 percorro a história como um actante, sublinhando alguns aspectos relevantes do campo das organizações de mulheres e do feminismo na província de Western Cape, onde é situada a Cidade do Cabo, que possuem ainda relevância nas construções de redes e organizações durante os anos de 2014 e 2015; em tal capítulo me

apoio em grande medida na história de vida de Vainola Makan e os seus percursos em diversas organizações de mulheres e mistas desde os anos 80s até hoje, através dela e de suas redes fui identificando e escolhendo quais aspectos do social presente nas organizações era reclamado como historicamente construído e relevante; assim como as formas nos quais tais itinerários afetam as construções políticas atuais.

Nos capítulos 4 e 5, abordo duas intervenções públicas da organização de mulheres lésbicas Free Gender: o Khumbulani Pride, orgulho gay que se desenvolve nas comunidades ou townships há 3 anos na cidade; Alternative Inclusive Pride, uma intervenção de organizações comunitárias e da comunidade LGTBI negra no Cape Town Pride, o orgulho gay da cidade, um dos mais concorridos e conhecidos do continente. O calendário de atividades de Free Gender é bem mais intenso do que os dos demais orgulhos gay, porém tem um pico de atividade ao longo do ano e condensam boa parte das suas políticas em ambas as mobilizações. Em ambos os eventos analisam-se as demandas, desafios e redes construídas e colocadas em ato para defender o direito das mulheres lésbicas negras a existir.

No capítulo 6, analiso a ideia de comunidade e as formas de delimitação das mesmas, as formas nas quais Free Gender luta contra os discursos e práticas homofóbicos em suas políticas e intervenções. No capítulo 7 analiso ainda como as intervenções públicas de Free Gender e o ativismo visual de Zanele Muholi estão interconectados e até qual ponto o que procuram é normalizar a existência lésbica africana. Para isso, reclamam a totalidade da vida, não apenas a sexualidade, e constroem formas específicas de auto-representação visual e políticas.

No capítulo 8 descrevo a forma na qual Mustadafim Foundation se constrói e articula nas comunidades pobres da província desde uma filosofia islâmica que reclama dentro do ideário de justiça social. No seguinte capítulo (9) procuro analisar os alcances da política de cuidado da Mustadafim e até onde se propõe e pratica uma redefinição dos espaços públicos, incluindo o registro do político que a organização promove e até qual ponto abre espaços de trabalho e participação para mulheres islâmicas. No capítulo 10 apresento as noções de territórios e comunidades, tentando pensar a experiência do trabalho de campo e as complexidades das construções políticas na cidade, partindo do trabalho de Mustadafim Foundation, e da minhas experiências no campo.

Por ultimo concludo com uma síntese dos desafios da pesquisa sul-sul, a condição de estrangeira e os métodos altamente produtivos vinculados ao caos e as apostas pela não homogeneização.

## Capítulo I: Considerações metodológicas<sup>38</sup>

*...um lugar no mapa é também um lugar na história (MOHANTY, 1983)*

A metodologia será detalhada neste capítulo, conforme as diversas fontes de onde se nutriu: os feminismos interseccionais e a teoria do ator rede (atora rede), lidos a partir do direito à opacidade e as formas de exercício dos silêncios (Alejandro CASTILLEJO CUELLAR, 2009: 39-42; Nthabiseng MOTSEMME, 2004); os debates contemporâneos das organizações sul-africanas sobre o conhecimento acadêmico e as suas “agentes”; e os âmbitos, grupos e pessoas sobre os quais escolhi (ou consegui) escrever: em cada um desses pluriversos (Walter MIGNOLO, 2006) o relacionamento com as atoras, a produção de dados e os resultados foram diferentes.

### **Feminismos: posicionalidade e atoras**

Os feminismos interseccionais<sup>39</sup> estabeleceram, de diversas formas, a importância das categorias de raça, gênero, classe (Angela DAVIS, 1981, Patricia HILL COLLINS, 2000; Kimberley CRENSHAW, 2002) e procedência geopolítica-cultural (Terceiro Mundo para Chandra Tlapalde MOHANTY, 1983; Sul Global para Maria LUGONES, 2008) na construção de conhecimento; também pesquisaram as formas nas quais os direitos conquistados pelas mulheres brancas só podem ser exercidos oprimindo as mulheres negras ou de cor (Luiza BAIROS, 1995 Sueli CARNEIRO, 2005; CRENSHAW, 2002, COCK, 1980; 2008), estabelecendo que a interseccionalidade não é apenas uma soma de opressões, mas assume um caráter relacional.

Feministas como Donna Haraway (1988) apontam que o conhecimento é situado. Portanto, a posição da pesquisadora condiciona e afeta o processo inteiro de produção de conhecimento e escrita. O *conhecimento situado* localiza a pesquisadora em um plano crítico, onde as suas crenças e atitudes são parte do universo de evidências considerado na pesquisa desde o seu desenho (Sandra HARDING, 1998). Assim, pesquisadoras feministas

---

<sup>38</sup> Revisão técnica do Português: Cláudia de Oliveira Alves

<sup>39</sup> Feminismos interseccionais é um conjunto arbitrariamente construído que inclui mulheres das mais diversas procedências geográficas e teóricas, as quais coincidem em inserir o debate de gênero e da sua pesquisa em articulações com outras formas de opressão social. Assim, incluo afro feministas norte-americanas e brasileiras, feministas pós-coloniais da África do Sul e das diásporas indianas e decoloniais latino-americanas. Esse universo heterogêneo só tem em comum o fato de se autodefinirem feministas e antirracistas.

tem procurado encurtar as brechas entre pesquisadora-pesquisadas. Porém, reconhecer o lugar fala dos/das/ atoras/es não é suficiente, na medida em que tal lugar está investido de um poder específico nas hierarquias sociais, independente da nossa vontade. A existência de assimetrias de poder não desaparece por um simples exercício de enunciação.

Tal ideia ganha mais força quando as ciências sociais incluem o corpo como elemento fundante da epistemologia – associado à difusão do trabalho acadêmico de Judith Butler (1993; 2006). O corpo, genderizado e racializado passa, assim, a ter uma valência epistemológica nos trabalhos de campo, elementos muito bem refletidos na academia sul-africana, com antropólogas como Elaine Salo e Sophie Oldfield (2009), Fiona Ross (2010), a historiadora Zethu Matebeni (2015), entre outras. Nessas pesquisas, o corpo projeta sentidos, articula relações partindo do olhar interessado dos/as outros/as (SEGATO, 2005), e constitui o ponto de partida para compreender o tipo de conhecimento produzido. Toda relação estabelecida no trabalho de campo se articula por meio de presenças corporais cujas valências estão atribuídas, independente do desenho da pesquisa.

Os estudos decoloniais na América Latina vão considerar o lugar de fala (conhecimento situado em palavras de Donna Haraway, 1988) como um lugar corporeizado, e propor conceitos como a ergo - política, de Ramon Grosfoguel (2008). De forma pioneira, Gloria Anzaldúa (1999) -feminista de cor, mexicana de quinta geração morando nos Estados Unidos - leva a relação entre corporalidade, identidade e epistemologia a todos os seus desdobramentos; propõe metaforicamente (ou não) suas costas como a ponte entre (pelo menos) dois mundos. Partindo da conjunção dessas experiências, elabora o que ela define como o pensamento de fronteira em um dos seus textos fundamentais, *Borderlands* (1999). A autora não procura anular nenhuma das contradições ou ambiguidades e reivindica-se como mestiça<sup>40</sup>. Não é apenas se definir como mexicana, migrante, anglo ou habitante da fronteira; reivindica a mestiçagem como uma das formas nas quais as fronteiras inscrevem-se nos corpos. Uma fronteira de raça, de cor, de pertencas nacionais, linguísticas, de gênero, espiritual e cultural. Esse espaço de hibridação faz existir o pensamento de fronteira, enunciado a partir de uma situacionalidade que é epistemologicamente emocional, racional e espiritual. Uma fronteira que é de raça, classe, de cor, de pertencas nacionais, linguística, sexual, de gênero,

---

<sup>40</sup> Controversamente porque feministas mexicanas como Rosalva Aida Hernández (2003) têm sinalizado a carga de violência sexual inscrita na categoria mestiça.

espiritual, cultural, e que faz existir o pensamento de fronteira, enunciado epistemologicamente num lugar de fala emocional-racional-espiritual.

Há uma multiplicidade de autoras que tem trabalhado a partir de uma perspectiva decolonial ou pós-colonial neste patamar, e seria impossível me referir a todas elas. É suficiente dizer que tais ideias já estão presentes nas afrofeministas dos Estados Unidos e do Brasil. Quando Sueli Carneiro coloca a (famosa) pergunta: quando falamos do mito da fragilidade feminina, de que mulheres estamos falando? (2005: 22), articula em duas linhas uma crítica aos feminismos brancos, provincializando-os (Partha CHATERJEE, 2000); contestando a categoria universal *mulher*, fazendo com que as marcas de classe social e raça sejam evidenciadas. Em intensa coincidência com diversas ativistas negras da África do Sul, ela vai entender que a finalidade da luta é restituir a totalidade do ser humano: cheia de possibilidades no exercício pleno de direitos.<sup>41</sup>

Se o lugar de fala corporeizado é importante para entender o tipo de conhecimento que é produzido, feministas afros vão ir além ao dizer que certos lugares de fala, certos pontos de vistas, por sua marginalidade e opressão outorgam uma perspectiva privilegiada para entender o sistema de dominação e o seu funcionamento. Sandra Harding (1998) e bell hooks (2002) concordam que a experiência das opressões e das formas nas quais elas se intersectam constroem um ponto de vista privilegiado sobre como funciona o sistema de poder: o ponto de vista das mulheres negras. Nessa linha, Luiza Bairros (1995) toma como fato e como metáfora o lugar da mulher negra no Brasil, em particular as experiências de ter ocupado –coletiva e individualmente- o espaço do emprego doméstico, sendo assim, observadoras privilegiadas das intimidades das famílias brancas dominantes. Lugar que tem sido pesquisado também na África do Sul, paradoxalmente por uma ativista socialista branca como Jacklyn Cock (1980), no seu trabalho *Maids and Madams*. Nele, analisa como foi construída a liberdade das mulheres brancas sob a escravatura/exploração das mulheres negras, conclusão desenvolvida também por Kimberly Crenshaw para o contexto dos Estados Unidos (2002).

De que forma estas considerações se relacionam com o trabalho de pesquisar? E de pesquisar seguindo as autoras? E de escrever uma tese onde o itinerário da pesquisa possa ser reconhecido pelos seus rastros? Cada momento que compõe o trabalho de pesquisa

---

<sup>41</sup> A Doutora Sueli Carneiro apresentou essa ideia no famoso texto “Enegrecer o Feminismo” para a Conferência sobre Racismo, Xenofobia e Gênero acontecido em Durban, África do Sul no ano 2001.

constitui a situacionalidade: em qual instituição está radicada a minha pesquisa? Que órgãos financiam a minha bolsa? Quem orienta a minha pesquisa? Quais autoras entram na minha bibliografia? Quais artefatos –escritos ou não- são construídos como fontes de pesquisa? Quem são as minhas interlocutoras? Quem intervêm na construção do problema de pesquisa? Como é o relacionamento com as participantes da pesquisa? Está mediado por alguma instituição? Onde escrevo? O que escrevo? Quem valida o que escrevo? Pesquisadas e pesquisadora participam de formas diferentes da construção da bibliografia, fontes, dados de pesquisa, práticas no trabalho de campo, da escrita e da sua avaliação. Através dessa participação, acessam ou não privilégios económico, políticos, cognitivos. Além do processo de construção e o conteúdo da pesquisa, em qual estrutura de fluxos de informação, conhecimento e financiamento inscreve-se o presente texto?

A pesquisa, porém, não é só um trabalho, é parte de fazer existir o social, chamado por John Law y Jonh Urry de *enactment* (2004); tem uma dimensão performativa, e como tal, constitui um processo de negociação sobre como se faz existir as atoras sobre as quais a pesquisa tematiza. A posicionalidade no campo, ou para ser mais precisa, nas redes das atoras sobre as quais se pretende escrever e o estabelecimento de laços, está *mediada* pelos signos de gênero e raça; quando escrevo *mediada*, o faço conscientemente me referindo à definição de Latour sobre mediador (LATOURE, 2008: 42), uma ator/a que transforma os significados da ação. Assim, a racialização e a genderização se apresentam como atributo ou adjetivo das atoras. Porém, é ao mesmo tempo, um conjunto de signos (cor de pele, textura do cabelo, língua, sotaque e vestimenta) com efeitos de realidade, e nesse sentido é e não é independente da atora a qual tais signos da corporalidade estão atribuídos. Os efeitos dos signos corporeizados de raça e gênero não são unilineares, e apresentam múltiplas formas de traduzir o que outros/as atoras/res fazem, e pela sua vez uma mediação ou tradução relacional, vincular, pois a mesma opera em relação a outras atoras e seus signos.

### **O ato político de Ler**

Foi bell hooks (1995) quem falou do quanto é subversivo ser mulher negra e se dedicar a atividade intelectual, pois como tal, tem sido historicamente associada ao trabalho braçal. Na África do Sul, até o final do apartheid (1994) a população classificada como africana praticamente não acessava à educação superior, menos ainda nas áreas das

ciências humanas. As pessoas classificadas como coloured poderiam ser professoras de escola secundária ou enfermeiras e haveria instituições na Cidade do Cabo para tal fim: Athlone College e o Igama Lam (Nursery College) respectivamente, os dois situados em Athlone e Manenberg, Cape Flats. As duas universidades da cidade tinham uma política de acesso não racista, amparadas na autonomia universitária, já que por lei eram destinadas a um grupo racial particular. A University of the Western Cape estaria destinada à população *coloured*, teria opções de estudo limitadas, e estaria localizada geograficamente na periferia, perto de distritos industriais e vizinha da Cape Town University of Technology, entre Belhar e Belville, e foi também um foco de radicalização política, conhecida como a Bush University<sup>42</sup>; a UCT, instituição para brancos, posicionada no alto da montanha e perto dos subúrbios brancos era considerada na época do apartheid como liberal.

A presença de mulheres Negras<sup>43</sup> no trabalho acadêmico começa a ser significativo na década dos 90s: na minha área de estudos, entre mulheres que hoje tem mais de 60 anos de idade encontram-se Mamphela Ramphele ex-ativista do Black Consciousness Movement; egressa de medicina e antropologia pela UCT, dez anos mais novas, Desiree Lewis, Mary James, Nombomiso Gasa, Gertrude Fester, Elaine Salo e Shireen Hassim<sup>44</sup> (entre 50 y 60 anos); e entre 40 e 50 anos Pumla Gqola, Gabeba Baderoon, Zethu Matebeni, Nadia Sager. Entre mulheres brancas (a maioria delas) ativistas de movimentos de libertação e das organizações de mulheres que fizeram uma carreira acadêmica e se inseriram nos estudos sobre movimentos de mulheres podemos citar: (maiores de 60) Sheila Meintjies, Amanda Gouws, Jane Bennet, Jacklyn Cock, Cheryl Walker, Julia Wells, Debora Posel e (mais nova) Heidi Grunebaum.<sup>45</sup>

Hoje em dia, a composição da população universitária tem se modificado levemente. Porém, o reconhecimento das mulheres negras como intelectuais, dentro e fora do trabalho acadêmico é uma tarefa em andamento. Por sua vez, as regras da elaboração da

---

<sup>42</sup> Bush, floresta ou bosque de savana, é uma denominação usualmente depreciativa. Porém *the bush university* alude normalmente ao tom político radical da UWC e sua história nas lutas contra o regime do apartheid. Ainda hoje mais do 90% dos estudantes são negros ou coloureds, e ouve-se mais o afrikaaps e o xhosa do que o inglês nela.

<sup>43</sup> Quando falo Negras com maiúscula estou me referindo a pessoas antigamente classificadas como coloured ou african, entendendo que ser coloured é uma forma de ser negra.

<sup>44</sup> Todas elas sem exceção são ativistas de primeira linha, algumas vincularam-se ao ANC, outras ao Pan Africanist Congress e outras forças políticas.

<sup>45</sup> Todas as acadêmicas mencionadas se autodefinem também feministas e participam em maior ou menos medida de organizações sociais, políticas ou ONGs que promovem os direitos das mulheres.

uma dissertação indicam que toda a bibliografia deve ser lida. Levando a sério os constrangimentos políticos, sociais e econômicos que obstaculizam que mulheres negras sejam autoras de textos acadêmicos, realizar um estado de arte implica em um relacionamento intenso e aprofundado com a biblioteca colonial, tal como ela fosse definida pelo Valentin Mudimbe (1994) e pela Oyeronke Oyewumi (1997: 25-27). Conforme aponta Amina Mama (1996), apenas um 1% dos artigos publicados nos jornais mais relevantes seriam provenientes do continente africano. Uma porcentagem ainda menor seriam mulheres. No meu âmbito de estudo - movimentos de mulheres e feminismos- quase todas as autoras são mulheres, e uma parte relevante, mulheres negras.

Conforme as razões antes mencionadas, na revisão dessa literatura, fiz uma escolha de relevar o campo de conhecimento acadêmico local: autoras sul-africanas e estrangeiras que trabalham no país<sup>46</sup>, privilegiando as autoras Negras. As autoras locais são parte do campo feminista e participam das lutas como ativistas, intelectuais públicas, dentre outras. Considerando o fato de que a produção acadêmica é parte do trabalho de campo, tecnicamente falando, realizei duas escolhas a respeito do referencial bibliográfico e as entrevistas.

Primeiro, toda autora/autor aparece – a primeira vez que é nomeada- com nome e sobrenome, pois é o primeiro o único indicador de gênero da pessoa.<sup>47</sup> Trazer o nome é enfatizar que a presente dissertação é fruto de uma longa cadeia de diálogos entre-mulheres. E esse entre-mulheres –entre mulheres do Sul- é a situacionalidade da pesquisa. Não minha própria condição privilegiada de estudante da pós graduação, estrangeira e racializada como branca morando na Cidade colonial do Cabo, migrante num país racista, se não os múltiplos relacionamentos que diversas mulheres estabeleceram com esse tal EU, conjunção emocional-corporal-intelectual. Se este texto é um conhecimento situado, não é situado apenas no meu lugar de fala corporizado: é situado nessas relações tensas, contraditórias, intelectuais, emocionais, intensas, absorventes, reativas, desconfiantes e

---

<sup>46</sup> Entende-se que elas são parte do universo dos feminismos locais. Pode se contar presenças como a nigeriana Amina Mama, quem viveu por mais de dez anos na Cidade do Cabo, ou a Escosesa Fiona Ross, integrante do departamento de antropologia, ou mesmo Jane Bennet, descendente de zimbawenses brancos.

<sup>47</sup> Tem a barreira da língua, pois estamos treinadas para diferenciar o gênero da pessoa no português, espanhol e inglês, porém ainda não temos familiaridade para reconhecer que Nombomiso, Pumla, Gabeba o Zethu, são nomes associados principalmente a pessoas generizadas como mulheres, e de fato, muitos dos nomes provenientes de línguas bantu não são generizados linguisticamente, exceto pelo uso.

(re)produtivas que fizeram possível viver e pesquisar na Cidade do Cabo durante um ano e meio.

A segunda decisão é que as mulheres ativistas são referenciadas com o mesmo formato usado para as autoras de textos. Se entendo que um e outro conhecimento tem igual validade teórica, intelectual e política (valência equivalente enquanto aos seus efeitos de realidade), escolhi naturalizar tal horizontalidade padronizando o formato de citações. Ao longo do texto, nem sempre é possível saber se a referência provém de um livro, de uma entrevista ou de um discurso público. Porém, no final desta obra as referências estão divididas segundo o tipo de material, o que permite a leitora acadêmica conhecer a procedência. Considero que o texto escrito é, por si mesmo, um artefato de poder; a referência uniforme aos dados de pesquisa e à bibliografia, habilita uma forma de quebrar aquela áurea que envolve o texto escrito e o relaciona com o conhecimento. Cabe mencionar que o fato de conhecer pessoalmente praticamente todas as acadêmicas citadas favoreceu colocá-las –na escrita- no mesmo patamar das ativistas.<sup>48</sup> Além da bibliografia, cabe perguntar quais elementos do campo foram constituídos como documentos de pesquisa e como foi realizada a compilação de arquivo das organizações estudadas.

### **Compilando o arquivo**

Quando Sandra Harding (1998) escreve sobre a metodologia de pesquisa feminista, inclui a revisão de documentos e vestígios históricos. Porém, cada documento corresponde a certa lógica de arquivo e de administração do passado. Como todo documento, precisa ser lido procurando os rastros e ausências significativas, através do paradigma indiciário (GUHA, 2002; GINZBURG, 1997); as suas próprias condições e processos de produção através dos quais transforma-se em um documento, assim como suas dimensões performáticas como registro de verdade (HAMILTON, 2002). Conforme aponta Achille Mbembe (2002), o arquivo é também um talismã que produz a ilusão de conter provas, restos de uma vida já passada. O apartheid produziu um leque inúmero de registros burocráticos associados à complexa engenharia social da segregação; nos últimos anos do regime houve depurações sucessivas, realizadas pela própria instituição encarregada de

---

<sup>48</sup> Insisto em que, como as acadêmicas são parte do mundo ativista, era comum encontra-las nas atividades do trabalho de campo, seja como apoiadoras, como facilitadoras, etc. Assim também, Cidade do Cabo é uma capital cultural do país e grande parte da intelectualidade feminista tem raízes na Cidade do Cabo, por ter nascido, vivido ou estudado ali. Ao longo de um ano e meio consegue conhecer as feministas e acadêmicas mais influentes, inclusive as que moram fora do país (Amina Mama, Gertrude Fester).

cuidar deles: a *States Archives Association* (HARRIS, 2002: p. 138). Durante os anos 1980, diversas organizações e seus ativistas começaram a doar arquivos e documentos às universidades, instituições educativas criaram projetos de história oral e, o UDF e o CoSATU iniciaram o projeto SAHA *South African History Archive* (HARRIS, 2002: p. 142). Nesta linha são muitas as organizações que hoje em dia tem uma preocupação constante com gerar um arquivo próprio, o qual normalmente toma um formato virtual. Os registros a serem analisados neste trabalho pertencem a esse último tipo de arquivo; ou seja, documentos, artefatos, sotaques, sabores produzidos e compilados por militantes ou pelas próprias organizações por um lado; e por outro, documentos de difusão e auto-representação produzidos por ativistas das organizações (blogs, páginas de Facebook).

Como será apontado e desenvolvido em outras partes da presente tese, os ativismos de mulheres produziram diversos registros, alguns deles foram produzidos de forma intencional, para serem registros. Blogs, facebook de organizações, eventos políticos e pessoais são considerados parte do ser social-virtual das ativistas e como tal foram incorporados como mais um depoimento, discurso, auto-representação. O arquivo na social media é visual e escrito, imediatista e procura efeitos difusos, tem um caráter público, porém não estatal, e não atravessa o processo burocratizado de legitimação, organização e catalogação que atravessam os documentos para formar parte de um arquivo. Assim, como o arquivo tradicional, a página web ou de facebook das organizações conservam o poder talismânico, a ilusão de verdade, de conter as provas da existência, e pela sua própria existência, produzem a existência do coletivo.

Foi considerado também o arquivo de artefatos: camisas das organizações, panfletos, símbolos; o que poderia de chamar um arquivo dos sentidos: para o caso de Free Gender e a história de Vainola Makan, o acervo sonoro-corporal do *toyi toyi*, ou canções de luta utilizadas pelas organizações nos atos, encontros e mobilizações. Tal sonoridade e corporalidade inscreve-as de forma imediata na luta contra o apartheid; e para o caso de Mustadafin a sonoridade do árabe como língua sagrada trazida a cada interação face-a-face, a musicalidade na forma de recitar o Quram e o registro dos sabores e feitura da comida halaal ou Cape Malay, o que faz com que Mustadafin inscreva-se na longa história das comunidades islâmicas escravizadas e as suas lutas pela supervivência física e simbólica no Cabo.

Dar atenção para esses arquivos e formas históricas de se situar foi guiado pelo interesse de conhecer e respeitar as formas de auto-representação escolhidas pelas próprias ativistas. Isso inclui que nem todo registro é escrito, enunciado ou falado, mas que a criação de *registros outros* aponta à criação de regimes de visualidade, de sonoridade, de sabores e procedimentos: práticas que falam com e aos sentidos. Se os métodos de pesquisa são performativos e colaboram em fazer existir ou criar regimes de existência das atoras que pretendem descrever, a escolha foi privilegiar os artefatos, sentidos e objetos escolhidos na auto-representação das coletivas, escrever sobre eles, fazendo-lhes existir em outro registro, aquele da escrita acadêmica. Há, portanto, um des-centramento do arquivo em relação ao Estado (MBEMBE, 2002), para constitui-lo com a coleta de múltiplas práticas de auto-representação.

A re-presentação, como será desenvolvida em outra parte deste texto, é um debate intenso na África do Sul e no campo das organizações de mulheres. Tal debate tem uma presença constante. Se o trabalho de campo cria-se no vínculo intersubjetivo, o momento da escrita se torna unilateral, sendo esta a fase final da pesquisa. A tese, o produto escrito, é a prova última de que a pesquisa foi feita.

### **Itinerários intelectuais, corporais, físicos: o trabalho de campo**

O chamado trabalho de campo foi inicialmente delimitado à Coalizão Nacional de mulheres nos anos 90s na Cidade do Cabo. Comecei assim pesquisando com documentos nos Mayibuye Arquivos da UWC, e desenvolvi de forma sistemática durante os primeiros cinco meses. Ali, a Coalizão tinha decidido doar o seu arquivo, tendo a coleção inteira dos seus registros administrativos e políticos. A Coalizão tem sido re-visitada por feministas ativistas que fizeram parte das equipes de liderança: Sheila Meintjies (2009), Shireen Hassim (2000; 2003; 2005; 2006), Amanda Gouws (2005a; 2005b), entre outras. Porém, desde o início, ao querer começar as entrevistas sobre os 90s e a Coalizão, a resposta das mulheres envolvidas nela era esquivada: “Nem sei o que aconteceu nos 90s” (Zaida Harnecker), “A Coalizão? Eu não lembro dessa organização” (Salma Ismail); “Nessa época nada acontecia” (Reni Harnecker). Também uma gestualidade acompanhava tais frases, criando uma associação entre o período e a rejeição.

Isso contrastava com a existência nos anos 90s de uma organização que –seguindo a bibliografia- unificava os mais diversos coletivos de mulheres de base, regionais, de

organizações autônomas e de partidos políticos. Aos poucos fui abandonando a ideia de que o problema “Sou Eu” (e talvez era sim), para compreender que sobre aquele tema e período não iria construir nenhum dado de pesquisa que não o silêncio, e que deveria finalizar o meu trabalho nos arquivos. Comentei posteriormente com as mesmas ativistas e ex-ativistas a rejeição de muitas mulheres para falar desse período. A partir de outra interlocução, reagiram com um tom sonoro de ‘obvio’: “as grandes estruturas não definem nada, não é o que importa” (Makan, 2015). Zaida, quem nunca entrevistei, comentou: “tem muitas [ativistas] que sabem muito bem gritar Amandla!!!! Mas quem pega o telefone à noite para saber se você esta bem, se chegou em casa? Não se trata de quem grita Amandla<sup>49</sup> mais forte.” Indicavam talvez uma ideia particular sobre o que é importante, relevante, quais são as construções políticas das quais é viável, possível e desejável falar. Uma ideia também do que é fazer política: é brilhar dando um discurso público? Ou é saber cuidar das outras? Sobre essas perguntas versa a presente dissertação.

Durante o tempo que tinha decidido pesquisar e escrever sobre a Coalizão, a relação com a pesquisa era tortuosa e desprazerosa. Se por um lado tinha gerado muitas amizades e relações com ativistas locais, por outro não tinha conseguido nunca falar com elas do meu tema de pesquisa. Cabe mencionar que não insistia, pensava que talvez era uma questão de tempo e confiança. Tão logo mudei o tema, as mesmas ativistas começaram a explicar o porquê não falariam dos 90s: “Foi o tempo no qual algumas foram para escritórios e outras ficaram na base”; “Foi um período doloroso porque tivemos que encontrar forças e coragem para confrontar nossas irmãs de luta, porque o que estavam fazendo no parlamento não se parecia em nada com aquilo pelo que lutamos” (MAKAN, 2015).

Todos esses silêncios, segundo Heidi Grunebaum, co-orientadora da minha tese na África do Sul, dariam para escrever uma dissertação inteira (Conversa em Setembro 2014, Cidade do Cabo). Porém, diria o Marcelo Rosa em Outubro do mesmo ano em Brasília, “te interessa querer falar do que as ativistas não querem falar?”. O limite nunca foi o sociologicamente interessante, se não, a ética. Em primeiro de Dezembro de 2014 voltaria para Cidade do Cabo e começaria a pesquisa, de novo.

---

<sup>49</sup> Saudação do ativismo contra apartheid, significa poder. Refere-se às grandes lideranças reconhecidas publicamente e que destacam-se nas grandes organizações como oradoras, deputadas, etc.

As ativistas, à suas maneiras, estavam exercendo o direito à opacidade e ao silêncio como uma estratégia de soberania. Nas palavras do pesquisador colombiano Alejandro Castillejo Cuellar (2009), a defesa contra os espertos e contra a atividade extrativa da pesquisa. Quem pode ou não falar de determinado momento histórico? Como elas iriam construir um depoimento para alguém que não participou do processo? Como elas iriam construir um depoimento para uma pessoa que vai publicar em outra língua e à qual elas não têm acesso? Decidido pelas ativistas e apoiada por quem orientaram o meu trabalho, aos poucos, mudei o tema para o atual: ativismos de mulheres na Cidade do Cabo. No último ano de doutorado, depois de 36 meses, eu estava em minha casa na Cidade do Cabo, redefinindo o projeto de pesquisa, com as palavras dos meus orientadores zumbindo nos meus ouvidos e a Vainola Makan do meu lado, no *mentoring activity*. Ela se interessou pelo tema novo, olhou para mim e disse: “Vamos estrategizar juntas essa dissertação! Você está muito lerda, precisa ir mais rápido, agir mais e pensar menos”.

Quando esta decisão tomou forma, eu já tinha uma amizade sólida com Vainola Makan, com quem debatemos a troca de tema, as pessoas a quem deveria entrevistar e um cronograma. Ela sugeriu também que participasse de forma mais ativa na organização da qual ela era organizadora provincial: *Right To Know* (R2K). Nesse momento eu já conhecia a todos os e as ativistas de R2K, tinha participado de oficinas e tarefas de organização, principalmente tinha acompanhado a Vainola nas mais diversas áreas: Imizamo Zethu e Mandela Park em Hout Bay, Delft Leiden, Malmesbury, Athlone, Manenberg. Sem esforço, posso dizer que em uma escala bem pequena, contribuí para fazer existir aquilo que queria descrever, sem por isso dizer que a minha contribuição fosse especial ou valiosa. R2K é uma organização multirracial, como a maioria das ONGs e Campanhas da cidade, da qual participam indivíduos e organizações. Portanto, a minha participação não resultava fora do comum. Com Vainola Makan circulei em kombis nos subúrbios todos da cidade, com e sem perigo, vi ela brigar dentro do transporte, pela música, por um comentário, pelas trocas de rota sem aviso, pelo troco, por comentários transfóbicos. Vainola, um metro cinquenta de valentia e mais de 30 anos de ativismo.

No caso de *Free Gender*, é um grupo exclusivo para mulheres lésbicas negras morando em *townships* (e falando isiXhosa), limite que eu nunca perpasssei. Os “dados de pesquisa” foram produzidos em eventos públicos organizados pela coletiva, nos quais a participação das aliadas era bem-vinda. No momento de mudar o tema eu já tinha

acompanhado diversas atividades públicas de Free Gender na Heinrich Boll Foundation no centro da cidade, tinha ido à casa da Funeka Soldaat em Makhaza, Khayelitsha para que a pesquisadora Monica Cejas a entrevistasse, acompanhadas por Velisa Jara (Agosto 2014). Inclusive tinha participado do comitê de organização do Cape Town Alternative Pride 2015, quando o mesmo foi aberto para aliadas (janeiro 2015). Quando iniciei a conversa sobre a possibilidade de escrever a respeito das organizações LGTBI e suas intervenções públicas, a resposta foi “demorou”. Simples, pontual, discreta e distante, como a nossa relação.

Decidi incluir a Mustadafin Foundation (MF) como uma forma de me aproximar de uma experiência divergente das outras duas, e comecei a organizar a primeira entrevista com Ghairunisa Johnstone, diretora, a quem deveria solicitar em primeira instância autorização para pesquisar e escrever sobre a organização. Dessa primeira entrevista sai com a luz verde e o compromisso de manter aulas de dança duas vezes por semana para as mulheres assalariadas e voluntárias da MF, atividade a ser desenvolvida em Delft South. Combinamos de viajar juntas desde Belgravia (Athlone) até Delft, de carro.<sup>50</sup> Essa decisão foi uma simples questão logística e de cuidado que a organização me ofereceu. Porém, a comodidade e privacidade do carro virou o momento e espaço privilegiado de interação, comunicação e conhecimento mútuo. Foi também praticamente as únicas oportunidades que tive de atravessar os Cape Flats na tranquilidade infinita de um transporte privado, quando comparado com a alerta cotidiana de usar o sistema de kombis e o trem. A visualidade e impunidade que o carro proporciona permite inclusive uma espécie de atividade voyeurística, uma mirada que literalmente é lançada a partir de um pequeno espaço móvel de privilégio.

### **Aprendendo a Caminhar**

Iniciei o novo tema com entrevistas do tipo institucionais, para mapear as organizações de mulheres existentes na Cidade do Cabo. Participaram das entrevistas mulheres líderes sindicais na área de jornaleiras rurais (Wendy Pekeur), trabalhadoras sexuais (Ruvimbo Tenga), indústria têxtil (Denise October) e de serviços domésticos (Sindiwe e Gloria). Das ONGs especializadas em temas de violência baseada no gênero:

---

<sup>50</sup> O meio de transporte nos Cape Flats e os horários são dois grandes assuntos de logística e também são parte da metodologia de pesquisa, pois sendo mulher sem carro tem que pensar cada dia aonde vai, por qual meio de transporte e o transporte define a sua movimentação na cidade. Se nem para as pessoas locais é simples o transporte público, muito menos para estrangeiras.

programas de prevenção, atenção conjunta com o sistema de justiça (MOSAIC), refúgios para mulheres vítimas de violência (Sara Baartman Women and Children e St. Annes Home para mulheres vítimas de violência em situação de rua), atenção psicológica em casos de estupro (Rape Crisis), articulações provinciais como Western Cape Network Against Violence Against Women, e a Sisonke Gender Justice (dirige muitos dos seus programas aos homens), organizações de refugiadas e ONGs internacionais como JASS, que desenvolve todos os seus programas em outros países africanos que não a África do Sul.

Ainda que as ativistas falem de “o dinheiro foi embora”, lembrando de outros tempos nos quais as ONG recebiam muito mais fundos internacionais, é muito visível o quanto as mulheres ativistas trabalham nas indústrias das ONG, sejam como formadas universitárias ou capacitadas dentro da mesma indústria. A maioria delas reconhece as dificuldades de se inserir dentro de tais estruturas e manter certa autonomia, e tem uma visão parcialmente negativa da indústria e das desigualdades que reproduz. Porém, continua sendo uma principal fonte de trabalho para muitas delas. Não entrevistei as mulheres nos partidos políticos, como o DA, Women’s League do ANC ou do EFF.

Registrei apenas uma organização autodenominada autônoma na cidade: Rita Edward Branch. Tive encontros com várias das suas integrantes, e participamos em espaços similares. No dia de lançamento do documentário *Mama Marikana*, uma das integrantes do Rita Edward Branch e amiga, me informou: “o que acontece é que nós não colaboramos com pesquisadoras”. Essa frase dava muito sentido às múltiplas evasivas que recebi das dirigentes. Ainda que eu tivesse sido convidada por companheiras de sindicato e comunidades, nunca fui autorizada a participar como pesquisadora.

As pessoas envolvidas na pesquisa, não foram pensadas ou tratadas como informantes. No sentido mais estrito, não se definem por seu papel de doadoras de informação, muito menos por ser parte de uma investigação, ou por sua relação comigo (ROSA, 2011). Pelo contrário, a pesquisa definiu-se por minha relação com elas. As chamarei de atoras no sentido usado por Bruno Latour (2004), sublinhando a sua capacidade de produzir efeitos de realidade e de interconexão com outras/os atoras/es dotados também de agência. O ato de escutar as atoras não pode ser pensado como se o discurso estivesse ali, pronto e dado, simplesmente aguardando a pergunta chave para

emergir. Pelo contrário, o momento intersubjetivo da pesquisa, e pontualmente a situação de entrevista, implica um conjunto de relações sociais - assim como também uma intervenção (Sara CORONA BERKIN e Olaf KALTMEIER, 2012). Nela, certos discursos são construídos e viram audíveis, ao passo que outros discursos permanecem como uma ausência manifesta (LAW, 2004) ou um “fora do plano” (Teresa DE LAURETIS, 1989).

A construção da entrevista<sup>51</sup> e da própria pesquisa dependeu de inúmeras condicionantes na interação social; esses condicionantes vão desde a língua, passando pelo enquadramento racial, de gênero, a idade, nacional e cultural atribuído (e auto-atribuído) pelas pessoas envolvidas no diálogo –assim como as trajetórias e experiências prévias de entrevista. Os dispositivos/formas de registro escolhidos terão influência sobre a informação construída como dados. Assim como acontece com qualquer outra relação social, a entrevista insere-se num diálogo que implica assimetrias e simbolismos que constroem o depoimento. Durante os inícios e o desenvolvimento do trabalho “de campo”, a construção de conhecimento é relacional, e a pesquisadora encontra-se na posição de solicitar tempo, o espaço para participar, as entrevistas, os contatos. Durante a escrita, esse diálogo torna-se muito mais unilateral, pois a pesquisadora pode reservar-se ao direito de editar, de selecionar, de definir sentidos, de traduzir e finalmente, de interpretar os dados construídos como legítimos.<sup>52</sup>

Para conhecer mais sobre as organizações dos 90s na Cidade do Cabo (cap 2), circulando nas redes da ativista feminista Vainola Makan, entrevistei diversas feministas do mundo da arte (Shelley Barry, diretora de cinema, Lasola jornalista, a poeta e contadora de histórias Diane Ferrus); ativistas de base como Mama Darlina Tyamana, Mama Leticia, Auntie Beatrice, e Auntie Khaterine, Auntie Edwina, Mama Nozizwe Madlala Routledge. Conheci muitas outras, as quais por motivos diversos não entrevistei, mas que às vezes aparecem citadas ao longo do texto em uma infinidade de diálogos, conversações, intervenções públicas.

---

<sup>51</sup> Aqui considero a pesquisa como um dispositivo que tem por finalidade criar determinados tipos de dados, tidos como válidos para construir conhecimento acadêmico, a entrevista é só um dos artefatos construídos.

<sup>52</sup> Em relação àqueles dilemas, os resultados do trabalho de campo serão inicialmente escritos em inglês, com o objetivo de favorecer tanto o diálogo com a orientadora local como disponibilizar tais resultados escritos para as atoras envolvidas.

Participei também de eventos significativos para as ativistas feministas locais: a reunião de dissolução administrativa do New Women's Movement, na casa de Vainola Makan em Belville, a qual, reuniu as mulheres que foram as últimas lideranças: Mama Leticia, Virginia, Darlina, Auntie Beatrice e Khaterine, e Vainola. A apresentação do livro de Gertrude Fester sobre organizações de mulheres no Western Cape e as celebrações do dia da mulher do 2015 com Gertrude Fester e Vainola Makan; a celebração do Dia da África organizado por e para organizações de mulheres, no 24 de Maio de 2015 em Salt River Community House; o foro alternativo Women and Mining (2015), durante a Convenção oficial sobre Mineração em Ciudad del Cabo; e –em 2013- a Feminist School em Johannesburgo, organizada pela Assembléia de Mulheres Rurais do Sul da África.

Como produto desses acompanhamentos, convivi e entrevistei à ativistas de base que participam de Right to Know: Nomamcebo Mbayo de Waste Pickers Khayelitsha; Nomcedo de Parents association Khayelitsha, Auntie Ann Setember de Mitchell's Plain People's Forum e Bahia Daansen, de Delft South informal settlement. Tive a oportunidade de conhecer o trabalho e o bairro de cada uma delas, em alguns casos, as suas famílias.

Decidi escrever sobre Vainola Makan como uma janela para olhar esse contexto histórico no qual se desenvolvem –ou o qual constroem- as organizações de mulheres na Cidade do Cabo hoje em dia. O capítulo 3 é apenas um itinerário possível, sublinhando elementos e práticas das histórias dos movimentos de mulheres que emergiram no trabalho de campo como sedimentos do presente. É somente um recorte possível sobre um universo particular considerado passado. Mas não qualquer passado, e sim aquele que por meio de re atualizações sucessivas se sedimenta para fazer o cotidiano de hoje. Tentei assim, utilizar a sua história de vida para construir uma teleologia alternativa: das federações de mulheres ao feminismo, até a profissionalização. A história do ativismo feminista local vinculado ao ANC foi recentemente escrita e publicada em 2015 por Gertrude Fester - feminista da Cidade do Cabo, quem foi parte do ANC, foi pressa política e passou logo a trabalhar na indústria das ONGs internacionais, primeiro na Tanzânia e atualmente em Ruanda. A participação de Vainola Makan na United Women Organization e United Women Congress durante a luta contra o apartheid, e no *New Women's Movement* e empregada de uma Campanha (organização tipo ONG) de corte ideológico liberal no período democrático, tem múltiplos canais de diálogo com os itinerários de muitas ativistas da cidade.

O processo de produção de dados de pesquisa para este capítulo foi o mais longo em tempo e extensão, o mais aprofundado em termos pessoais e também. Esse processo foi perpassado pelo o que eu chamo de “amizade” com Vainola Makan e que poderia também ser enquadrado como *mentoring*, quando uma pessoa mais velha (Vainola) toma a decisão de seguir de perto, formar, educar e preparar uma pessoa mais nova (Eu). O relacionamento com Vainola pode-se entender bem mais como um *mentoring* do que como uma amizade, talvez por isso foi o último a ser escrito.

Paralelamente, acompanhei o calendário LGTBI na cidade (Cape Town Pride) e em Khayelitsha (Khumbulani Pride), realizei entrevistas com Triangle Project, Gender Dynamix, Free Gender, AIM e simpatizantes de Free Gender, tais como Zethu Matebeni, Sivu Siphon Oneswa, Sandiswa Tshefu, e ativista LGTBI do DA como Ndumie Nfunda de Delft. Não tentei nem tive acesso à organização The Inner Circle, que reúne população islâmica LGTBI. Também não ingressei no circuito de Drag Queens dos bairros coloured pelo fato de ser um ambiente masculinizado e noturno que se desenvolve em townships de acesso (ou saída) difícil, com epicentro em Mitchel’s Plain. Na metade do ano de 2015 apareceu na cena das organizações LGTBI o Trans Collective na UCT como parte do movimento Rodhes Must Fall primeiro, e nos seus primeiros momentos, instigado pela dirigência queer do movimento RMF, entre outras, Zethu Matebeni. Eu acompanhei eventos e as suas intervenções públicas, porém, decidi não incluir o coletivo. Ainda que tivesse ainda articulação fora da universidade, é importante destacar sua existência e as formas que redefiniram a relação entre negritude e o queer.

No balanço, considero que o itinerário e mudança de tema foram momentos necessários da pesquisa e da experiência. Foi positivo também ter ingressado no campo do ativismo local sem o objetivo inicial de fazer daquilo uma pesquisa. Dessa forma, tive uma vivência aleatória, caótica, casual e prazerosa dos debates, atividades e encontros. Quando decidi pesquisar sobre colegas já conhecidas, e que também já tinham me registrado nas mobilizações, atos, e no geral em cenários pouco tradicionais para mulheres estrangeiras e brancas, tinha muitas pontes construídas.

É verdade que nos primeiros 5 meses não fiz o registro detalhado de escrever, gravar e fotografar que poderia ter sido feito. Porém, como minhas energias estavam focadas em aprender a viver na Cidade do Cabo, entender, me cuidar e transitar, fui

incorporando fragmentalmente e caoticamente sensibilidades emocionais, corporais, uma política de perceber, de falar e de vestir altamente produtivas. As clivagens dos sotaques, as formas de pronunciar o inglês, as formas de mostrar e ocultar, as gestualidades, formas de cobrir a cabeça, de interagir e de negar as interações. O tempo todo que eu “perdi” querendo pesquisar uma temática impugnada, foi o tempo no qual “o campo”, a cidade e os seus segmentos foram se inscrevendo em mim.

### **Pesquisar é intervir [Corpos em circulação]**

Não há nada de inocente, contemplativo ou discreto no ato de seguir as atoras. As atoras com as quais trabalhei para esta pesquisa tem investido anos, minutos e segundos para construir suas redes, as quais são consideradas literalmente parte da sua riqueza. Só pode abrir uma rede a alguém que não vai debilitar tal vínculo e –de preferência- vai acrescentar algum valor ao vínculo. As redes são a condição de sobrevivência concreta das atoras, por um lado, e da sua existência social, por outro. No entanto, as pessoas não tecem redes por um propósito concreto, mas alimentam as suas redes de forma intencionalmente sistemática e intensa para que, quando seja necessário, possa ser ativada.

Às vezes era a combinação de estrangeiria e branquitude que fazia uma pessoa querer me introduzir na sua comunidade, o que de alguma forma fazia com que as pessoas da comunidade a viessem como alguém com conexões não corriqueiras: esse foi o caso de Auntie Ann Setember, moradora do distrito de East Reach, Mitchell’s Plain. Percorremos o bairro inteiro – eu e Zukiswa (hipopera de Khayelitsha)- fomos introduzidas à muitas/as vizinhas, antigas moradoras, comerciantes, jovens integrantes das gangs. “Aqui é *minha* comunidade” nas palavras de Auntie Ann. As ativistas locais têm acesso para conhecer uma infinita variedade de pessoas de procedências muito variadas, sendo Cidade do Cabo um ambiente muito cosmopolita. Porém, tal diversidade nem sempre é visível nas townships. Quando Auntie Ann nos leva para visitar a sua comunidade, está também mostrando as suas conexões fora da comunidade, e mostrando a nós a sua importância dentro da mesma. A minha presença e a de Zukiswa em East Reach foi a confirmação visual do motivo pelo qual Auntie Ann passa tempo fora da comunidade e assiste à Salt River Community House, elemento que deve estar validado, pois é o que habilita a mobilidade de Auntie Ann como um marco do que uma mulher decente faz por sua comunidade.

Assim, entrar na rede é participar emocional, corporal, econômica e politicamente de uma série de intercâmbios humanos, como em qualquer vínculo. Me envolver nas atividades próprias de cada grupo e em particular das que os grupos permitiram, vincula-se a criar uma atividade comum. Ações, objetivos, trabalho conjunto: a vontade de comunicação cria essa temporalidade compartilhada<sup>53</sup>, na história e apesar da história.

Na Cidade do Cabo os signos da desigualdades jurídica e da exploração econômica foram (de 1652 até 1994) signos corporalizados, como a classificação racial das pessoas, por parte de um estado colonial, independente segregacionista e do apartheid. Portanto, as formas de habitar os espaços e de circular de determinados corpos racializados adquire uma dimensão insistentemente política. Cabe mencionar que a diferença não é apenas de raça como também de gênero. Normas não jurídicas outorgam a homens de diversos grupos sociais o poder de matar (Mbembe, 2011), ou, o bio poder, o poder de controlar quem tem o direito de viver e quem não em uma comunidade determinada. Dessa forma, a circulação não armada dos corpos considerados femininos, faz parte também de uma paisagem da políticas dos corpos.

Eu escolhi pesquisar grupos cujas bases estão maioritariamente nos bairros segregados Negros (africanos ou coloured). Assim, minha presença como mulher, racializada como branca, com um sotaque do inglês não local, estrangeira e estudante da pós (portanto privilegiada), nunca foi uma presença despercebida. Estranhamento, surpresa, rejeição, conversa, gritos, miradas, ameaças, gestos, superproteção, assédio: eu atraí todo o tipo de reações. Nunca minha presença foi naturalizada. Não poderia jamais dizer que “observei”, exceto talvez aquelas viagens entre-guetos dentro do carro da Ghairunisa, uma espécie de zona de conforto móbil com janela. As pessoas que me recebiam nos seus bairros tinham que fazer uma logística especial para me encontrar, temiam pelo fato de eu ser evidentemente não local. Como a população branca sul-africana normalmente não circula nos bairros não brancos, as ativistas se confrontam com uma decisão surpresa: como lidar com uma visitante branca? Se não todas, a primeira visita foi sempre uma grande operação, onde, após algum tempo, elas me falariam quanto medo tinham sentido por caminhar comigo nos chamados ‘*informal settlement*’. Quando falo que as decisões sobre como transitar na cidade constituíam um risco, não falo apenas por mim,

---

<sup>53</sup> Johannes FABIAN (2013) chamou de intersubjetiva.

mas também pelas pessoas que me introduziram, valentemente aos seus entornos próximos, sem saber a reação que ‘eu’ e ‘sua comunidade’ teríamos.

### **Intervir ou não intervir: como intervir**

Na literatura feminista tem-se debatido muito sobre a pesquisa intervenção, pesquisa ação, pesquisa como aliança. Desde o livro de Johannes Fabian, *O Tempo e o Outro* (1983, 2013), não é possível pensar um trabalho de campo sem que o mesmo seja uma dimensão autobiográfica intersubjetiva e como tal, uma intervenção: menos observação e mais participação dialógica. Os feminismos tem chegado nas mesmas conclusões por outras vias, tem focado nas formas nas quais a pesquisa de campo e -a pesquisa no geral- pode contribuir com grupos de mulheres. Mulheres ativistas dentro e fora da academia teceram alianças mais e menos tensas por meio da atividade de pesquisa.

Todo momento de construção de dados de pesquisa já é uma intervenção com efeitos de realidade, e como tal performática. Quando falamos de trabalho de campo, a presença física, corporeizada, tem algum significado particular naquele contexto, e como tal, intervêm, interage e modifica as ações, atividades e olhares das outras pessoas. Em alguns casos, a presença da pesquisadora não tem nenhum significado particular, sobretudo se ela mesma tem duplicidade de funções: é parte de um grupo que está pesquisando (como Amina Mama em *Beyond the Masks*, 1995), tem uma pertença ao grupo, como a Oyeronke Oyewumi pesquisando a sua cidade natal (*The invention of African Women*, 1997), ou a Elaine Salo (2009) nos seus estudos sobre Manenberg, Cidade do Cabo, África do Sul. Porém, a pertença a um grupo não implica o aceso irrestrito, como relata a primeira etnografia feita por uma mulher negra na África do Sul (*This bed called Home*), onde a Mamphela Ramphele (1993) precisa de uma permissão especial para ingressar aos hostels<sup>54</sup> masculinos de Langa, onde moravam homes africanos com os quais compartilha a linguagem e nesse momento, também a classificação racial. Esses debates tem sido já amplamente difundidos e teorizados, não apenas as tensões de um/a antropólogo/a outro/a pesquisando, se não também os chamados antropólogos nativos e as formas nas quais as diferenças (de classe, de olhar, educativa) se fazem presentes durante a atividade de pesquisa (Narayan KIRIN, 1993).

---

<sup>54</sup> Edifícios destinados a homens negros trabalhadores, cujo único espaço individual seria uma cama. Nos hostels moravam trabalhadores sujeitos a contratos temporários de 9 meses, e sua permanência na cidade era autorizada de forma temporária.

A interseccionalidade não parte apenas do olhar de uma pesquisadora em uma cidade colonial. Encontra-se também com experiências locais e particulares de racialização em cada área ou conjunto de seres humanos definidas temporariamente como campo de pesquisa. Como essas mulheres são cotidianamente racializadas e genderizadas? O que elas relatam sobre essas experiências? O trabalho de campo pode ser entendido como um conjunto de vínculos que se estabelecem em relação à pesquisadora e que tem como um dos seus múltiplos resultados a produção de dados de pesquisa válidos. Nesses relacionamentos articulam-se as posições interseccionais de opressão e poder, assim como o que entende-se por essas posições e como se faz uso ou abuso delas.

No trabalho de campo tem momentos nos quais o debate sobre os privilégios emerge de forma aberta, e em outros momentos nos quais decorre por meio dos silêncios estratégicos. Segundo Bruno Latour (2008), esses elementos são trazidos para a reflexão apenas quando viram manifestos no campo de relacionamentos envolvidos na pesquisa; porém, não é possível ignorar que o meu olhar como pesquisadora constrói determinados elementos como “a priori” partes fundantes do social, e de alguma forma isso precondiciona também a sua emergência.

A delimitação do campo e a construção dos dados de pesquisa são fruto da experiência coetânea do tempo intersubjetivo durante o chamado trabalho de campo. Como já mencionei, no meu trabalho, os grupos de mulheres nos quais me foquei tinham experiência com pesquisadoras locais e estrangeiras e como tal, tinham regras sobre como agir em tais casos e ideias muito firmes sobre as desigualdades e a atividade acadêmica como uma atividade extrativa.

Me deparei em particular com um limite bem marcado: primeiro, a pesquisa não é inocente; segundo, a pesquisa é uma atividade que traz dinheiro e prestígio viagem; o dinheiro é acumulado pela pesquisadora; a finalidade da informação é duvidosa. Assim, ser pesquisadora, na primeira instância, é ser suspeita. Não apenas somos corpos racializados e generizados. Também somos parte de uma atividade que não teve nada de inocente no continente africano e cujas mágoas existem vivamente nos olhares, no sentir e nas dúvidas das pessoas com quem trabalhei na pesquisa.

Nesse panorama desconfiante, o meu intuito foi participar mais do que observar, ouvir mais do que falar, e viver mais do que registrar. Poderia dizer que foi uma

intervenção participante mais do que uma observação participante. Perdi assim muitos registros materiais: os que não fiz, e os que minha memória decidiu esquecer. Os dispositivos para o registro, seja câmera fotográfica, seja gravador, tiveram sempre um efeito fortemente negativo, associado com a extração de informação e de imagens. O momento de entrevistar, em muitos casos, era o momento de falar novamente sobre a pesquisa, expor os seus métodos e objetivos, solicitar autorização formal para a utilização do registro sonoro, perguntar se a pessoa quer ser mencionada pelo nome real ou não, e também, compartilhar e debater ideias e argumentos da dissertação.

As intervenções foram muito divergentes, algumas limitaram-se à participar nas atividades públicas, e colaborar pontualmente quando tal possibilidade existia. Outras, tomaram a forma de ativismo conjunto durante um ano com a Vainola Makan em Right to Know; ou de uma intervenção específica com uma oficina de danças com trabalhadoras e voluntárias de Mustadafin Foundation. Se cada grupo de pessoas estabeleceu comigo um vínculo distinto, é um deslizamento necessário que a metodologia de intervenção e os métodos de produção de dados de pesquisa sejam igualmente divergentes. Quero sublinhar aqui que o tipo de intervenção esteve delimitado pelos pedidos e limites das pessoas ou organizações mais do que por decisões friamente calculadas pela pesquisadora. Produto de um vínculo, foram pensadas formas de engajamento, uma era a pesquisa, a que me interessava particularmente; os trabalhos voluntários que realizei foram mais solicitados do que orquestrados por mim. Houve muitas outras trocas (convivências, ajudas, conselhos, contatos) as quais não coloco no debate acadêmico, porém delimitaram e fizeram avançar os trabalhos voluntários e de pesquisa.

Retomo assim, a situacionalidade da pesquisa nos vínculos intersubjetivos, dentro da qual inscreveu-se a leitura de bibliografia e o trabalho de campo. Porém, a escrita foi feita majoritariamente na Argentina e no espanhol, ao mesmo tempo em que todos aqueles vínculos estão virando mais difusos, espalhados do tempo, passando do *sisi* à *comrade*, e daí ao “like do facebook”. As comunicações telefônicas viraram infrequentes, assim como os correios. Intercâmbios de mútuos desejos de reencontros, agradecimentos, saudades infinitas, declarações de amor, parcerias espirituais e cumprimentos que nunca existiram no relacionamento face a face. Pedidos de apoios para desenvolver estratégias de “*funding*”, de material, informações sobre Argentina ou Brasil, promessas de vir no Brasil, solicitações de planos e datas para a minha próxima visita na Cidade do Cabo.

### **Fechando o círculo**

Retornando às ideias mais gerais relacionadas à metodologia, as propostas delineadas por Bruno Latour (2008) e Sandra Harding (1998) têm algumas outras complexidades – inspiradas no trabalho de Heidi Grunembaum (2006: p. 15-17): a partir de onde é possível “seguir às atoras”? A pesquisa é uma atividade centrada em falar com elas ou em falar delas? Ou centra-se na instrumentalidade: fala com elas *para* falar delas? De qual lugar de enunciação é possível construir um depoimento através de uma entrevista e atribuir-lhe valor heurístico? Quais são as estratégias possíveis para uma ética de pesquisa com reciprocidade?

Além disso, se tal como coloca Latour (2004), o social é uma construção, o contexto no qual inscreve-se a pesquisa foi produzido pelos próprios métodos de pesquisa; seria, portanto, uma atividade tautológica. Nos seguintes capítulos identifico as atoras com as formas nas quais se fazem presente no campo as redes das quais participam e alimentam. Os/as atores/as (humanos e não humanos) se fazem presente no campo através de seus efeitos de realidade e que, nesta pesquisa, tem o valor de agência. Porém, seguir as atoras supõe um grão de confiança e intimidade que nem sempre é possível ou desejável. As atoras que participaram desta pesquisa exerceram em muitos e diversos momentos, de forma direta, aberta e escolhida, o direito à opacidade, para proteger certas áreas da vida de olhares não solicitados. Aquele direito não foi em nenhum momento objetado por mim, posso dizer hoje que os limites da presente pesquisa e os seus resultados foram estabelecidos pelas próprias atoras.

Estudar os movimentos de mulheres da África do Sul contemporânea a partir de meu feminismo acadêmico e meus itinerários de estrangeira argentina no México primeiro, no Brasil e África do Sul depois, tem suas particularidades e requer debates específicos sobre a colonialidade do saber (MIGNOLO, 2006), inclusive nos estudos Sul-Sul e os métodos que acompanham os imperialismos gnoseológicos (LAW, 2004). Vivemos no Sul Global, mas nem todo Sul se enxerga como Sul, e há formas diversas e infinitas de habitar o Sul produzindo o Norte dentro do Sul (Marcelo ROSA, 2015). A partir dos trabalhos de Edward Said, (1978) e de Valentin Mudimbe (1994), é possível concluir que os dispositivos de pensamento colonial sobre o continente africano estão marcados pela orientalização, exotização, hiper-sexualização das mulheres africanas e, nas últimas

versões do feminismo branco, pela vitimização das Outras (DE LA REY, MAMA E MAGUBANE, 1997). Por sua vez, o desconhecimento, deliberado ou não, das autoras e autores africanos que trabalham nossos temas também se insere na assimetria internacional da produção de conhecimento, e a revisão de literatura focada unicamente no campo acadêmico sul-africano é uma resposta aberta a tal situação. A metodologia aqui proposta foi um caminho que só pode ser percebido como tal retrospectivamente. O processo consistiu em ir construindo o caminho para poder caminhar nele, deixando que os vínculos marcassem o rumo e o ritmo.

## Capítulo II: Histórias<sup>55</sup>

*They know where I come from [eles sabem de onde eu venho]*

A frase, na boca de muitas ativistas da Cidade do Cabo narra uma inscrição no passado, um percurso, um compromisso historicizado, associado, quase sempre, a uma referência positiva. Se a pessoa for vinculada ao ANC, partido que governa ao nível nacional, dificilmente se ouve “I know where he comes from”, e no lugar daquela referência empática, a ironia introduz “He/she is showing the struggle credentials” [está mostrando as suas credenciais de luta]. “Apresar as credenciais” é uma forma irônica de se referir a uma pessoa se justificando, procurando uma hierarquia na história, que na maioria das vezes- é utilizada para calar vozes dissidentes. As credenciais sempre vem num marco no qual certos funcionários/ as públicos se apropriam das lutas contra o apartheid discursivamente e através desse tipo de discurso procuram legitimar ou justificar as suas atuações hoje.<sup>56</sup> Quando um ativista afirma que mais alguém está mostrando as credenciais, desqualifica a agência dessa história no presente. Normalmente, mostrar as credenciais vem junto com um discurso ou atitude *ageists*, no senso de impor autoridade por conta de ter uma idade maior.

*Where you come from* afirma o reconhecimento mútuo de uma história e uma temporalidade compartilhadas. Não fala exatamente do passado, mas sim da marca do passado no presente; é o que media, traduz e estabelece o vínculo de uma forma particular, permite a confiança, e certa coerência das ações no tempo. Uma forma de passado particular “de onde tu vem” vira um actante mediador (LATOUR, 2008) nas ações, nos debates e na construção de redes. Se tais redes enquadram-se no tempo intersubjetivo *originário* da *struggle* [luta], as novas gerações – ou *born free* (as nascidas livres) – se incorporam ao ativismo criando um novo tempo compartilhado e intersubjetivo “*with the ones who paved the way for us*” [com as que abriram o caminho para a gente]. Entroncando tempo-espço, as ativistas que “pavimentaram o caminho para a gente” são parte de um passado que lhes permite existir hoje. O reconhecimento dessa agência estabelece os vínculos inter-gerações. Assim, as redes dos ativismos de mulheres não

---

<sup>55</sup> Revisão Técnica de português: Rafael Alencar

<sup>56</sup> Falando sempre de funcionárias/os pertencentes ao ANC. Os e as funcionárias do Democratic Alliance, que governa a Cidade do Cabo, não disputam o espaço simbólico “da luta”, e se identificam com um perfil mais próximo à tecnocracia do que ao ativismo.

criam apenas redes no presente, mas também estabelecem laços com o passado, consigo mesmas no passado e com as organizações do passado, e muito especialmente com as ativistas, na linguagem política da maternagem, *Our mothers* [as nossas mães].

Neste capítulo apresento alguns percursos de Vainola Makan, ativista feminista do Western Cape, que foi e continua sendo uma construtora de tempos compartilhados. Uma das ativistas mais novas da UWCo (1986-87), organização fundada por quatro veteranas da Federação de mulheres de 1956<sup>57</sup> no Western Cape, e na Coalizão Nacional de Mulheres, onde conheceu a muitas das que depois seriam parte do primeiro governo democrático; continuou inserida como ativista e/ ou empregada no *New Women's Movement*, fundado em 1996 e encerrado em 2013, e logo depois como coordenadora de *Right To Know Campaign*. Ela é também uma ponte entre os ativismos de base e o ambiente profissionalizado das ONGs; todos os seus vínculos e redes foram construídos nas organizações de mulheres de base, e por meio dessas redes é que ela articula a Campanha na qual hoje trabalha. Entre os tempos do ativismo social e o ritmo quadriculado dos informes financeiros dedicados aos doadores internacionais, operam pessoas que –como Vainola- texem pontes, e no texer ficam cheias de controversias.

Transitando a linha da teoria da atora rede e imbricando-a com as formas vernáculas de construir e atualizar conhecimento ativista, apresento neste capítulo o passado e os seus rastros (GINZBURG, 1976), um actante com efeitos de realidade, e um actante mediador (LATOURET, 2008), que transforma as ações e formas nas quais as actantes se relacionam entre si. Enfoco alguns rastros das organizações feministas passadas no Western Cape e na África do Sul, sempre que elas ou suas heranças aparecem no presente cotidiano e nas práticas das actantes, seja como referentes, como substratos superpostos, ou materializando laços atuais. Nesse sentido, a intersubjetividade criada no tempo compartilhado da luta contra apartheid vira uma intersubjetividade fundante, a partir da qual constrói-se o ativismo, as redes e legitimidades atuais.

As pessoas com quem construí este capítulo não são parte da narrativa do Movimento de libertação, entendido como um bloco homogêneo e cuja linealidade explica a chegada do ANC ao poder (CASTILLEJO CUELLAR, 2009). Pelo contrario, todas as mulheres que são parte da dissertação reclamam de terem sido parte do tempo fundante da

---

<sup>57</sup> Em 9 de agosto de 1956 aconteceu uma mobilização contra os passes, na qual a Federação de Mulheres Sul Africanas reuniu 20,000 mulheres em Pretoria. O dia 9 de agosto é feriado nacional – Dia das Mulheres.

*struggle* [luta], e de terem participado de eventos e sucessos aleatórios, dispersos e não coerentes – muito menos dirigidos por uma única força política – e de forma nenhuma reconhecem o ANC como uma força política central na província de Western Cape. São mulheres cujas experiências são fragmentos não digeríveis dentro da teleologia da libertação nacional. As suas lembranças contradizem iterativamente os relatos oficiais. Tais aportes fluem longe do que é permitido ver, como um rio subterrâneo que nutre esse *bloco coerente* criado post facto e que hoje é codificado como Movimento de libertação (CASTILLEJO CUELLAR, 2009). Porém, importantíssimas lideranças mulheres do ANC provêm desta província: Gertrude Fester, Pregs Govender, Debbie Budlender, apenas para mencionar 3 quadros políticos centrais na construção do primeiro governo democrático.

Para construir a historicidade de determinadas práticas, ideias e conceitos, me vali de duas entrevistas formais feitas com Vainola Makan no ano 2015 (Fevereiro e Junho), mais de 10 meses depois de estabelecer um vínculo, no contexto de atividades conjuntas de ativismo, amizade ou ensino. Entrevistei também 5 ativistas do *New Women Movement*, em particular a aquelas que foram o último núcleo dirigente (Mama Darlena Tasmyana, Mama Leticia Mcelezile, Autie Beatrice, Auntie Katherine, e Edwina Smith; sob campamentos da juventude, Lasola Latoya). Realizei uma entrevista coletiva após da reunião de fechamento do NWM, onde as mencionadas lideranças reuniram-se em Belville e decidiram qual seria o destino do arquivo, computadores e mobiliário da organização. Conheci e convivi em diversas atividades com ex-integrantes do NWM: Mercia Andrews, Kashiefa Ahmat, Jossie Abrahams. Muitas outras que conheci de forma pontual, e cujos nomes não necessariamente lembro ou nunca soube, reconheço pela fisionomia, ou pelas conversas e intervenções públicas em espaços tão diversos como o Foro de Mulheres e Mineria, a Celebração do Primero de Mayo, o Lançamento da maior organização territorial da Cidade do Cabo, a Housing Assembly, as mobilizações do Democratic Front e do United Front. Entrevistei também uma guia aberta a outras mulheres dos círculos da Vainola Makan: Joy Lange de St. Annes Homes, Shelley Barrey ativista feminista lésbica e com mobilidade reduzida, Wendy Penkeur sindicalista feminista e jornalista rural; para a Right to Know, além da minha participação durante um ano na campanha e em dois acampamentos da Leadership School (2014), entrevistei a Nomancebo Mbayo, da associação de catadoras de lixo de Khayelitsha, Bahia Claasen, ativista comunitária e integrante do Neighbourhood Watch de Symphony Road, Delft South; Aunti Ann

September de People's Forum de Mitchell's Plain e liderança comunitária em East Reach; anônima, integrante de múltiplas organizações comunitárias em Khayelitsha, todas elas foram entrevistadas nos últimos dois meses do *trabalho de campo*, tendo tais entrevistas sido precedidas por mais de um ano de convivências múltiplas nas atividades de Right To Know, campanhas, mobilizações e trabalho de escritório. Convivi sem entrevistá-las com outras mulheres ativistas negras na R2K, as quais também deram forma ao presente capítulo: Aunty Joyce, Busi Matabane comunicadora da campanha, feminista e pan-africanista; Zukiswa, cantante de hip-hop de Khayelitsha, parte do coletivo *Sound of the South* e uma das organizadoras do *Rebel Sistah*<sup>58</sup> cada mês; Aunty Levona de Mitchel's Plain People's Forum; e Roeshandra Pascoe localizada em Manenberg e nas lutas comunitárias contra o gangsterismo.

Me interessa destacar a historicidade das redes como forma de fazer política e os laços interpessoais como forma de alimentar tais redes; uma forma particular de entender e praticar a interseccionalidade e por ultimo a profissionalização e a produção de conhecimento como uma das tensões presentes hoje. Esses três aspectos da análises emergiram dentro do trabalho de campo como elementos históricos formados nas organizações de mulheres locais.

### **Começo**

No ano 2013 conheci Vainola Makan, na minha primeira visita à Cidade do Cabo, durante o evento *Patriarcados na África*<sup>59</sup>, onde também estavam presentes Funeka Soldaat e Velisa Jara, de Free Gender, Kashiefa Achmat de New Womens Movement, Sheila Meintjies e Shiren Hassim, dentre outras muitas ativistas mulheres. Sem que eu soubesse, essa primeira atividade feminista que consegui assistir seria fundamental na minha pesquisa de campo. De fato, as pessoas mencionadas ocupam a maior parte dos capítulos da presente dissertação.

Vainola estava junto com 3 mulheres ex-trabalhadoras domésticas, também do NWM, para as quais ela organizava o transporte. Nesse tempo eu estava preocupada com Coalizão Nacional de Mulheres e por tanto, conversei com Sheila Meintjies e Shireen

---

<sup>58</sup> Encontros de Hip Hop onde só se apresentam mulheres, e todas elas são mulheres negras; como os eventos de Sound of the Southz acontecem nos *townships* de Khayelitsha ou Langa.

<sup>59</sup> Evento organizado pela Henri Bohl Foundation, aconteceu na sede de tal organização, localizada num edifício de luxo no centro da cidade.

Hassim amplamente, porém nunca chegaria a visitá-las em Johannesburgo nem a entrevistá-las. Sheila Meintjies me encaminhou várias recomendações bibliográficas sobre o tópico da Coalizão, enquanto Shireen seria bem mais distante. Curiosamente, nas minhas três estadas curtas no bairro de Crosby, Johannesburgo, eu ficava na casa de lado a de Shireen Hassim, detalhe que só fui conhecer no último dia da minha última visita em 2015, conversando com a dona de casa, Zaide Harnecker. Ela morria de rir enquanto dizia “mas Shireen é minha amigona!!!! E você está dizendo que quer entrevistá-la, era só tocar a campaninha aqui do lado!” A Coalizão e suas ativistas pareciam muito próximas e muito inacessíveis; a Coalizão passava por perto, sempre tangencialmente. Shireen foi uma das integrantes da Coalizão, organização de que Zaide Harnecker dizia não lembrar.

Quando regressei na Cidade do Cabo em Maio 2014, Vainola já não era parte do NWM. Realmente, o NWM já não parecia ter atividades. No primeiro dia que reencontrei Vainola, depois de trocar muitas ligações e e-mails, ela me disse que tinha começado a trabalhar para *Right to Know Campaign*, e que tinha saído do NWM. Nunca falou de forma aberta o porquê, dizendo “você sabe, muitos anos no feminismo”. Na entrevista ela mencionaria ter a necessidade de descansar, dizia “*I was burn out*” [estava exaurida] das organizações feministas.

Um dia de 2014 fomos com Vainola para Malmesbury, uma área rural do Western Cape. Antes passamos pelo supermercado, a comprar o almoço para as assistentes da oficina. Ali, no *Spar de Observatory*, encontraríamos por acaso Mercia Andrews, ativista feminista vinculada a organizações de mulheres rurais e liderança da Rita Edwards Branch. Tiveram uma breve e tensa conversa de assuntos políticos corriqueiros. Eu fui apresentada a ela, porém já nos conhecíamos do 2013, na Feminist School de 2013, em Johannesburgo. Mercia não mudou a sua atitude comigo desde o primeiro dia, olhar esquivo, fingindo jamais ter me visto, cada vez que a encontrava novamente. Em cada evento, oficina ou mobilização, parecia como se corporalmente afirmasse a sua vontade de não me conhecer, mas, quando interpelada, me chamava pelo meu nome, Natalia, até publicamente no microfone. Mercia, talvez por firme decisão de não colaborar com pesquisadoras, me produzia uma e outra vez como invisível.

Vainola contaria que essa era a primeira vez que conversava com a Mercia depois do fim do NWM, um ano atrás, e a apontaria como a pessoa com quem mais brigou no

momento da saída. Como em qualquer final, a saída de Vainola e o fechamento do NWM está repleto de conflitos e não é possível encontrar duas atoras com uma opinião similar. Porém, parafraseando a Castillejo Cuellar, os silêncios fazem parte desta história, das redes e de controvérsias que muitas preferem deixar descansar.

Desde o ano 2014, Vainola começaria a organizar uma rede de lideranças comunitárias para integrar o Grupo de Trabalho Provincial de R2K Campaign. R2K tem quatro linhas de trabalho e intervenção: direito a informação, direito ao protesto, contra a vigilância estatal dos ativistas, e para a proteção dos *whistle blowers*.<sup>60</sup>

No primeiro evento de *Right to Know* que assisti, emergia a pergunta: de qual forma uma feminista histórica da cidade passaria, em menos de um ano, do movimento de mulheres à uma campanha pela defesa dos direitos aparentemente liberais<sup>61</sup>? Quais experiências do ativismo nas organizações de mulheres colocaria Vainola na construção de R2K? Por que uma campanha ou ONG mista valorizava como parte do seu potencial e formação a sua presença e trabalho em organizações de mulheres? Quais seriam, por fim, os laços históricos entre as organizações mistas e as de mulheres? Sobre essas perguntas foca a seguinte parte to capítulo.

### **Red: fazer parte**

Um dia de verão encontrei Vainola Makan no shopping de Clearmont, onde conversamos extensamente sobre diversas questões. Durante o encontro lhe contei que não iria pesquisar sobre a Coalizão Nacional de Mulheres, e entre as razões narrei várias negativas a falar sobre o assunto. “Se você lê a bibliografia sobre África do Sul, a Coalizão parece ser o maior sucesso do movimento de mulheres no país; quando converso com as ativistas elas dizem não lembrar. Vainola, uma das que gentilmente rejeitaram qualquer conversa sobre a Coalizão, me interrompe: “Exatamente!!!! Ninguém quer saber das estruturas, essas são coisas que não funcionam para a gente. É questão de relações, tudo é uma questão de vínculos, o que importa é o que vem dos movimentos de base. Nas

---

<sup>60</sup> Literalmente as que fazem soar o apito. Chama-se de *whistle blowers* às pessoas que dentro do âmbito laboral denunciam alguma prática fraudulenta dos patrões ou chefes e que são perseguidos por essa causa; ou bem, dentro do âmbito comunitário denunciam algum agente poderoso e abusivo, como as empresas de produção de alimentos, as ganguess ou as quadrilhas. Tais pessoas ficam vulneráveis à perda do emprego ou perseguição, incluindo ameaças reais de morte. Roegshandra Pascoe, ativista de *Right to Know* e residente de Manember, teve a sua casa baleada por gangsters, após a apresentação de várias denúncias públicas e a organização de atividades contra as ganguess.

<sup>61</sup> Sendo que o país tem quase todos os direitos liberais garantidos.

estruturas dominam outros.... as brancas, os homens”. Tinha passado um ano e meio do dia que conheci Vainola e conversei pela primeira vez com ela em 2013. Nesse dia, quando ela soube que eu não pesquisaria mais sobre a Coalizão, foi o primeiro e único dia que ela falou comigo diretamente desse tema: “se você está com um novo tema de pesquisa, talvez você deveria me entrevistar” me disse, testando e rindo. Antes de marcar, ela enfatiza, porém, “ainda não. Talvez daqui a duas semanas”.

Em diversas entrevistas e conversas aparece a importância dos vínculos nas organizações de mulheres e os vínculos-ponte, ou estabelecimento de relações de amizade e políticas de longo prazo com mulheres de outros grupos raciais. As redes, entretanto, tem um momento de estabilização, quando dificilmente são questionadas, e tem também momentos de criação.

Quando reestabeci o contato com Vainola Makan, em 2014, ela tinha 3 meses de contrato com a R2K, durante os quais suas tarefa eram: fornecer o Grupo de Trabalho Provincial, incorporar novos representantes de organizações comunitárias, integrar o grupo e realizar ações que envolvessem as comunidades. Em primeira instância, Vainola articula com duas pessoas dentro de R2K, Khaya Xintolo e Nomamcebo Mbayo, os dois voluntários da organização e lideranças de Mandela Park Backyard Dwellers (moradia) e de Khayelitsha Waste Picker (catadoras de lixo), respectivamente. Através deles ganharia acesso aos representantes e ativistas falantes de xhosa os quais por história desconfiariam repetidamente de todas as integrantes brancas e coloured de classe meia da organização, assim como de seus empregados/as de escritório. Para construir a sua posição própria na Campanha, Vainola abria laços com novas comunidades, fazendo o marco de alianças mais amplo.

No outono de 2014, acompanhei Vainola a sua primeira visita às comunidades de Hout Bay. Hou Bay é uma área marcada por ter um setor extremamente rico, que mora em mansões com vista para o mar, numa das baías mais belas do Cabo, ao lado de pequenas comunidades de pescadores empregados autônomos ou trabalhando para restaurantes e cadeias de mercado, migrantes internos, desempregados, etc. Sobre a montanha estão os assentamentos populares, os quais misturam população chamada de coloured (e falante de afrikaans) com população negra, falantes de xhosa e outras línguas sul-africanas. Muitos

integrantes destas comunidades se reconhecem como descendentes de khoi san e, de fato, contam com lideranças espirituais morando na área.

Sobre a rua costeira funciona todos os finais de semana o mercado de Hout Bay, onde população branca local e turistas se encontram para comprar produtos orgânicos e almoçar peixe, mariscos e outras iguarias locais da comida Capetownian. Nesse mercado encontramos dois jovens da comunidade. Etche tem 20 anos e é raper e poeta. Ele nos guia rua acima na comunidade. Na vereda que sobe a montanha, encontramos um dos líderes comunitários, com quem a Vainola conversa de política, do ANC, do governo do DA, de iniciativas falidas de trabalho comunitário e das necessidades em Hout Bay. Se julgar por suas roupas, o senhor de olhos verdes, é um sangoma, cheio de símbolos de poder, sentado sobre um pano na grama, simplesmente assistindo ao ir e vir dos e das vizinhas da comunidade. Apontou a sua casa– é a primeira *shack* grande, com um jardim extenso e florido, além de um curral com animais – e disse: “As ervas [para curar] vem da montanha. Lá atrás de toda essa comunidade, qualquer um pode me ver andando antes do amanhecer, colhendo. Essa terra, pode ver essa montanha, esse visual, um dia eles [os brancos] vão querer nos expulsar. Não há nenhum outro lugar onde eu poderia morar”. A conversa dura aproximadamente uma hora, maiormente em afrikaans. Durante a mesma, vem um homem jovem a oferecer uma planta para o seu jardim. Também uma criança lhe traz um peixe para o jantar. A conversa continua, enquanto ele se dedica a limpar o peixe. Finalmente, a Vainola Makan solicita permissão para fazer uma caminhada na comunidade, difundir o jornal de R2K e organizar reuniões futuramente. Ele respondem: “comecem por favor e não saiam muito tarde daqui. Esta comunidade é tranquila, somos poucos, porém, já está ventando e faz frio na montanha”. No caminho, encontraríamos outros poderes menos espirituais talvez, os grupos de jovens bebendo da rua, a quem Etche identificaria nervosamente como os gangsters das comunidades, eles também seriam convidados para futuras oficinas de R2K. Percorremos a comunidade toda, nos dando a conhecer e principalmente visitando as pessoas que o Etche nos indicava. A cada pessoa interessada pedíamos o número de telefone para futuros contatos. Assim subiríamos as ruas até a linha mais alta do assentamento, com o objetivo de conhecer a casa de Etche. Ali nos sentaríamos com ele a disfrutar da vista panorâmica: a baía, os barcos de pescadores, a ilha das focas. Com Etche a relação continuaria para futuras visitas, e ele seria convidado para promover uma canção sobre a política de R2K.

Já no final da tarde, Etche nos mostrou o limite alambrado entre a sua comunidade e o bairro rico. Descemos pelo mato, e no caminho ele nos ensinou sobre algumas das plantas do Cabo e frutos silvestres. Ficaria conosco até que conseguíssemos transporte para o centro da cidade. Voltaríamos em visitas similares 3 vezes antes de conseguir organizar uma reunião mais ampla para apresentar as linhas de trabalho da Campanha. No entanto, o trabalho em Hout Bay não continuaria pois as organizações locais não teriam continuidade por si mesmas. Qualquer trabalho, porém, com ou sem frutos, partiria do estabelecimento de laços e da continuidade da relação, “caso contrário, as pessoas acham que estão sendo utilizadas para outros fins”, diria Vainola Makan.

A simplicidade que acabo de relatar é a base do *modus operandi* de todas as organizações com as quais tive contato. As organizações comunitárias tem base territorial e, a partir de suas lideranças, procuram se vincular a ONGs ou Campanhas que acomodem os seus interesses, mesmo se [eles] “têm outras agendas” (Mswane, 2015). Ali os relacionamentos são de duração de anos ou décadas, são estáveis, e envolvem o conhecimento da família inteira e amizades. As relações, portanto, não são apenas mais próximas, são também mais controladas e com tensões mais intensas. Auntie Ann (2015) dirá sobre uma boa parte das suas vizinhas [as que não participam da rede dela]: “o problema é que elas todas tem inveja de mim, muita. Eu posso senti-la. E eu não estou nem aí”. Pumla Mswane, ativista comunitária vinculada a diversas ONGs, diria: “cada pessoa da minha família está num agrupamento diferente: tem do ANC, tem do DA, daqui a pouco vai ter do EFF. Tudo é briga se a gente quer tocar no tema político”.

A indústria das ONGs, pelo fato de administrar fundos, está sempre coberta por uma áurea de suspeita. As relações entre organizações estão mediadas pelos interesses políticos e ideológicos das organizações, e fundamentalmente pelas pessoas que as integram. “Deveríamos contatar a Triangle Project, porque a Elbeth está ali” (Makan, 2014). “Sempre eu conheço alguém que conhece alguém que conhece alguém” (Zaida Harnecker, 2014). Campanhas, ONGs, inclusive o Estado, são concebidos como instrumentos nas mãos de pessoas, mais ou menos amigas, mais ou menos aliadas.

## Práticas interseccionais

No ano de 2014 foi realizada uma pesquisa pela antiga organização de mulheres brancas Black Sash <sup>62</sup> (hoje ONG). Entre os achados tinham um sem-número de irregularidades no pagamento dos subsídios por velhice e por filho (social grants), descontos, empréstimos e compras deduzidas do cartão de formas fraudulentas, o que resulta em roubos formiga por parte de empresários financeiros a milhões e milhões de beneficiárias de subsídios (que no país são maioritariamente mulheres). O Black Sash – organização que conta com algumas feministas negras entre o seu staff administrativo – decidiu convocar Vainola e o Right to Know Campaign para desenvolver oficinas para mulheres beneficiárias de subsídios, alertá-las sobre como evitar fraudes e participar de uma demanda coletiva para frear as deduções ilegais de seus subsídios.

Dada a magnitude das deduções (desde um décimo até a totalidade do subsídio) e a quantidade de pessoas afetadas (mais de um 40 por cento da população adulta recebe subsídios), o problema afetava a todas as comunidades onde a R2K tinha alguma ativista. Uma vez que a Black Sash realizou um pormenorizado informe dos resultados da pesquisa para as integrantes de R2K, a problemática enquadrou-se como um problema de acesso à informação e, como tal, dentro do escopo da campanha<sup>63</sup>. Assim as ativistas que estiveram no seminário no Salt River junto com uma facilitadora do Black Sash realizaram diversas oficinas próximas às áreas das comunidades: no esportivo de Mitchell's Plain, inclui-se também as participantes de Khayelitsha; Delft e Blikkiesdorp<sup>64</sup> no teatro de Leiden, Delft, dentre outras. Para a organização de tais oficinas tinham especial relevância as mulheres ativistas que participam do Grupo provincial de Trabalho: Auntie Levona, Auntie Ann,

---

<sup>62</sup> Black Sash foi formada nos anos 1950 por mulheres brancas de elite, para protestar contra o apartheid (pela morte da constituição). Progressivamente esta organização encontrou um lugar como aliadas das lutas contra o apartheid, proporcionando assistência legal, arrecadando fundos para os presos políticos, dentre muitas outras formas de ação e organização. Desde os anos 1960 o seu regulamento estabelece que qualquer mulher pode fazer parte da organização e no pós-apartheid se transformou em ONG mista (de homens e mulheres), com trabalhos orientados a mulheres de comunidades.

<sup>63</sup> As Campanhas tem um foco específico de atividade e a captação de fundos no cenário de doadores. Todo o dinheiro recebido tem que ser justificado com comprovantes de gastos e deve entrar dentro dos parâmetros da campanha. Por tal motivo, o acionar encontra-se restrito a determinado âmbito.

<sup>64</sup> Blikkiesdorp significa acampamento. É um área próxima ao aeroporto e a township de Delft. Ali o governo localizou uma grande quantidade de famílias desalojadas, com a promessa de alocá-las numa área definitiva. Muitas dessas famílias habitavam áreas próximas ao centro da cidade, e com a remoção forçada perderam os seus trabalhos e seus laços sociais. Tem o nome e estatuto jurídico de Área de Realocação Temporária, porém algumas famílias já tem 8 anos morando “nas carpas”. As famílias moram ali em cassas feitas de papelão, sem acesso a água corrente nem instalações sanitárias; o governo não provê serviços pois “é temporário”. No ano de 2014 a população de Blikkiesdorp teve que resistir a uma nova remoção forçada, sem sequer saber onde seriam realocados.

Nomancebo Mbayo, Nomcedo e Bahia Claasen. Também foram oficinas atendidas principal ou exclusivamente por mulheres.

Pelo fato de afetar tanto a mulheres *coloured* e africanas, o tema dos subsídios tinha o potencial de construir pontes entre grupos racialmente segregados ainda sob as clivagens do apartheid. O foco em questões socioeconômicas para construir pontes entre grupos racializados vem do *New Women's Movement* (1996-2003), que, por sua vez, enraiza as suas práticas na *United Women Organization*. No dizer de Vainola Makan (2015) “conseguimos saldar as desigualdades entre mulheres africanas e mulheres *coloured*, de um jeito que bem poucas organizações conseguiram, porque nós estávamos focadas em assuntos socioeconômicos”.

Ao conversar com Vainola, ela diz que, “se [a demanda] for útil para as mulheres negras, é útil para todas”. As políticas enunciam de forma explícita a negritude ou a condição de ser mulher como identidade de afirmação, porém as actantes, organizadoras, facilitadoras, tradutoras e advogadas do caso são mulheres negras ou *coloured*. Uma vez que as demandas, campanhas e atividades são elaboradas por e situadas a partir do ponto de vista das mulheres negras e pobres, as demandas são declaradas como um assunto de interesse geral e universal. Do mesmo modo, as demandas que afetam as mulheres mais desfavorecidas econômica e socialmente abrem caminhos para elas liderarem essas lutas e elaborarem política e discursivamente, partindo dessa experiência.

No início de 2015, o órgão nacional de R2K, reunido em Johannesburgo, decidiu que a Campanha deveria incluir políticas de gênero, combate ao assédio dentro das estruturas e se aproximar a situações de igualdade e paridade nas políticas de emprego e na promoção de lideranças. Retomando a campanha do Black Sash, no ano 2015, a questão das deduções ilegais à subsídios para velhice e por filhos foi tomada como a temática para as atividades de Right to Know para agosto, mês das mulheres.<sup>65</sup>

Nos anos 90s, Vainola Makan foi uma das ativistas que participaram da campanha pela universalização dos subsídios para a maternidade para mulheres negras, já que durante o apartheid unicamente as mães *coloured* ou brancas poderiam acessar a eles

---

<sup>65</sup> O dia 9 de agosto é o dia das mulheres, feriado nacional na África do Sul. Comemora-se que 1956 ocorreu uma mobilização de 20,000 mulheres contra o controle da mobilidade do apartheid e sua tentativa de ser aplicado as mulheres negras. Tal demonstração foi organizada pela Federação de Mulheres Sul Africanas, organização multirracial de orientação cartista, e ligada ao Congresso dos Povos.

(TASMYANA, 2015). Paradoxalmente, aproximadamente vinte anos depois disso, por meio de uma Campanha de acesso à informação, Vainola vem promover a denúncia e o fim das deduções ilegais, ou denunciar os roubos que as empresas fazem sobre os subsídios individuais de milhões de mulheres. Gertrude Fester, marchando no dia 9 de agosto de 2015 na Cidade do Cabo, comenta: “nós tivemos uma forma de lutar, agora há outras formas de defender os nossos direitos, e temos que entender isso. Hoje as meninas estão cantando hip hop, tem as demandas da juventude, tem o Right to Know, são outras lutas, outros tempos”. Gertrude e Vainola são amigas de longa data e nesse dia estavam se reencontrando depois de vários anos.

Durante agosto 2015, a organizadora provincial e as lideranças de comunidades de R2K, Aunti Ann, Auntie Levona, Bahia, Nomcedo e Nomamcebo construíram oficinas com uma facilitadora de Right to Know e outra do Black Sash. O objetivo de reunir informação sobre deduções ilegais, denunciar a situação e detê-las pela via judicial. As ativistas cresceram dentro da Campanha e dentro do Grupo de Trabalho Provincial por conta de tal processo. Ao mesmo tempo, elas reforçaram as suas posições dentro das suas próprias comunidades, ao se mostrarem capazes de ajudar em ações concretas e de acessar a informação prezada –por exemplo, como deter os roubos financeiros sobre os subsídios. Por meio das oficinas do Black Sash as mulheres que inscreviam o seu caso numa planilha eram integradas numa demanda jurídica coletiva apresentada por Black Sash, e dessa forma conseguiam parar as deduções ilegais dos seus subsídios em dois ou três meses. A participação de homens que atuavam como lideranças comunitárias no Right to Know era diferente. Como exemplo temos Blikkiesdorp, cujo contato com a campanha era Ettiene; ele foi especialmente dedicado a mobilizar mulheres receptoras de subsídios, sendo quase o único participante homem da oficina.

Se certa bibliografia sul-africana considera que há assuntos estratégicos das mulheres, que são os assuntos verdadeiramente feministas (Hassim, 2005<sup>66</sup>), nesta visão, que se repete em diversas iniciativas, há outros componentes: um assunto estratégico é aquele que tem a potencialidade de mobilização e mudança de situação. As deduções dos subsídios envolve uma situação de corrupção, acesso a informação e roubo por parte de grandes capitais em relação aos mais desfavorecidos. Dessa forma, a demanda, entra no escopo da Campanha R2K, de corte liberal. Ao mesmo tempo, a maioria das beneficiárias

---

<sup>66</sup> Tal ideia é tomada em todos os casos de Maxine Molineaux, feminista francesa.

de subsídios são mulheres negras e coloured. Assim, a questão dos subsídios tem também o potencial de construir uma ponte entre comunidades racialmente segregadas sob o apartheid e dentre as quais ainda reina a desconfiança mútua. Os subsídios reforçam a posição de autonomia econômica de milhares de mulheres e a sua posição na família e na comunidade, já que várias outras pessoas dependem também daquele recurso. Poderia ser considerada uma demanda unicamente socioeconômica, porém, ela desestrutura as linhas de segregação da cidade, gerando espaços de encontro (oficinas), problemáticas comuns (ser vítimas de roubos financeiros) e ações conjuntas (mobilizações).

O recebimento de subsídios a maternidade é uma conquista histórica, onde pela primeira vez o Estado reconheceu as mulheres negras como seres humanos. Se o apartheid as condenou a viver em condições próximas a linha mínima de (não) sobrevivência e a não poder exercer a sua maternidade pelas condições de vida e de trabalho, os subsídios são uma parte ínfima de uma reparação de longo prazo. Além disso, as beneficiárias mulheres são talvez a primeira geração bancarizada, pois tais ajudas governamentais são dadas através de um cartão de débito (que possibilita as fraudes múltiplas). A educação financeira e matemática é também uma pendência histórica, um aprendizado para conseguir gerenciar os seus próprios recursos.

Tal política também habilita o estabelecimento de um laço concreto com uma das organizações de mulheres mais antigas da cidade, o Black Sash, com organizações comunitárias. Tal organização, branca em seus origens, oferece hoje diversos serviços para comunidades negras, entre elas, assessorias jurídicas. Em uma das inúmeras conversas com Vainola, ela comenta:

precisamos ter organizações de mulheres no grupo de trabalho provincial e fortalecer as lideranças comunitárias mulheres. Não adianta começar a debater o aborto ou trabalho sexual, ali todo mundo fica enfrentado e perdemos posições. Vamos com o tema de subsídios, pois isso afeta a todas as mulheres da organização e potencialmente a maioria das mulheres da cidade. Uma vez que a composição do grupo de trabalho provincial tenha um número suficiente de ativistas mulheres fortes e informadas, ali os debates serão outros.

Esse tipo de encadeamento de ideias foi uma forma de entender a política desenvolvida no seio de organizações de mulheres cujas alianças e inserção nas lutas era muito complexa; as federações de mulheres acostumavam ser os únicos espaços não racialistas, porém, devendo lidar com estratégias para evitar que as organizações

passassem a ter uma política branca e reproduzisse as hierarquias sociais; tinham também que se inserir na luta contra o apartheid, com organizações mistas de direção masculinizada.

O trabalho com as deduções ilegais fazia também com que tais demandas fossem levantadas a partir da comunidade, a ser desenvolvida pela comunidade e dentro dela, e cujo ritmo também é delimitado por ela. Dessa forma diminui o protagonismo do “escritório” e aumenta o das ativistas comunitárias, sendo isso o que muitas vezes é referido como estratégico em reuniões e conversas. Porém, quanto mais aumenta o protagonismo das organizações comunitárias, as mesmas demandam mais recursos para atividades e mobilizações por parte da Campanha (R2K), a qual tem um dinheiro limitado. Quanto mais bem sucedidas são as campanhas, o mesmo recurso tem que ser dividido entre mais pessoas, portanto, este esquema organizacional conta com vários tetos.

Retomando a argumentação sobre o tipo de interseccionalidade desenvolvida, as políticas e demandas consideradas relevantes são aquelas que impactam de forma cotidiana a vida das mulheres Negras, e dessa forma tem o potencial para criar organizações negras e lideranças negras. Espera-se que tais demandas sejam relevantes para o conjunto das mulheres, entendendo que, se afeta a maioria, afeta a todas; porém, não por uma questão de números, mas porque impacta a vida das mais desfavorecidas entre nós. Como conjunto, seja aliança ou organização multirracial, guia-se pela ideia que, se avançam as pessoas que estão em pior situação, todas avançamos.

Tal forma de pensar permite as alianças interracialis dentro das organizações de mulheres, sem que se perca o foco da política de e para as mulheres negras. O processo de construção de tal tipo de organizações e alianças, não obstante, é um itinerário tenso, e precisa atravessar um longo caminho de formação de vínculos de amizade e confiança para que uma reunião não exploda em acusações mútuas. Mesmo tendo as demandas similares, há mais obstáculos do que a experiência e a história: para a reunião em Mitchell’s Plain integrada por mulheres da área e de Khayelitsha, as facilitadoras explicavam em afrikaans, enquanto a Nomamcebo Mbayo traduzia no isiXhosa de forma imediata. Nenhum dos dois grupo tinha facilidade no inglês. Nomamcebo é uma mulher que fala xhosa, porém, como muitas *nascidas livres*, a sua família a fez estudar em uma escola situada num bairro coloured, onde seriam ensinadas em inglês: “nunca te ensinam

em inglês nas escolas da township” e agrega “foi horrível”. Nesses anos aprendeu a comandar sem dificuldades o Afrikaans, sendo fluente nas três línguas da área. Posteriormente terminou estudos terciários, a partir dos quais nunca conseguiria trabalho, continuando na atividade familiar de catadora de lixo. Nomamebo fez concurso para entrar como administradora de Right To Know, ficando em primeira. Na ocasião, parte da banca não sabia que ela tinha graduação, já que de fato só a conheciam como ativista de township.

O foco na superação dos preconceitos racialmente informados e espalhados pelos aparatos de dominação do apartheid tem sido desenvolvido pelo New Women Movement, partindo das relações pessoais. A ativista auntie Virginia comenta: “foi assim que acabamos visitando nossos bairros, bairros que não conhecíamos; eu nunca tinha ido numa área coloured, e isso eu fiz por causa do movimento, porque ali conheci mulheres que viraram as minhas amigas”. Mama Darlena acrescenta “o NWM foi único, porque tínhamos companheiras que vinham da universidade, mas não na atitude de arrogância, mas de aprendizado. Eu aprendi, tínhamos muitas oficinas de muitas temáticas. Eu entendi quais eram os problemas das outras comunidades e podíamos conversar e decidir”.

### **Feministas nos movimentos de liberação, as lutas das mulheres as lutas sociais**

Em diversos escritos acadêmicos e políticos destaca-se a importância e a necessidade de uma organização autônoma das mulheres. Porém, o que predominou e predomina é o contrário. A única organização de mulheres autônoma da cidade é o Rita Edward Branch, onde se reagrupou uma parte do New Women’s Movement. Tal organização reúne mulheres de comunidades, universidade, classes populares e meias, cada uma das quais, pela sua vez tem influência e atividade em organizações majoritariamente mistas: sindicatos, organizações de base na luta pela moradia, Campanhas e ONGs.

Como foi já descrito no apartado anterior, a forma de intervir é predominantemente por dentro das organizações: escolhendo temáticas ou demandas como moradias, subsídios, desemprego, chamadas de caráter socioeconômico, e que são muito caras às mulheres. Partindo de demandas que não apresentam maior oposição dos integrantes homens, emergem e se fortalecem o número de mulheres líderes nas organizações; com elas e as vezes com integrantes homens começam debates específicos sobre desigualdade de gênero. Os debates sobre desigualdades são já antigos (iniciaram no mínimo nos anos

80) nos movimentos sociais, e a maioria dos integrantes homens aceitam discursivamente a luta pela igualdade de gênero e contra a homofobia. Porém, as práticas soterradas, assédio sexual e perseguição são ainda moeda corrente nas organizações, assim como na sociedade.

No discurso, a maioria das mulheres feministas veneram e reivindicam a autonomia organizativa; na prática, se constroem campanhas e organizações para ser dirigidas por mulheres negras, e as mesmas são enunciadas como universais, mistas, gerais. Nas organizações mistas são introduzidas demandas e campanhas cujas interlocutoras principais são mulheres, e em alguns casos (Housing Assembly) também as máximas dirigentes são mulheres.

A construção de espaços autônomos tem por objetivo reforçar a liderança de mulheres. O Rita Edward Branch reúne mulheres nas mais diversas organizações, e funciona como um espaço de formação de lideranças, fortalecimento e aprendizado. A autonomia, enunciada como a Meca da política, na realidade é utilizada em casos muito específicos para desenvolver ações particulares. As campanhas e políticas se desenvolvem principalmente em organizações ambientes mistos, de cuja lideranças se espera que sejam pró-comunidade sempre, e ocasionalmente, pró-igualdade de gênero.

### **Feminismo e profissionalização**

Quando a paisagem de doadores internacionais mudou e os mandatos dos doadores começaram a ser mais relevantes do que as comunidades que essas mesmas ONGs estão servindo, de repente, a gente começou a ter intenções diversas, papéis diversos, resultados diversos e consequências diferentes. (...) todas estamos tentando reverter as desigualdades em nosso país, e as próprias ONGs viraram fontes de iniquidades, onde as pessoas agora as vêem como uma forma de avanço pessoal, para virar rica, para ter um trabalho. Viramos organizações dirigidas por projetos e estamos em perigo de ter um movimento que, na realidade, é uma ONG de escritório.” (MAKAN, 2015b)

Sem dúvidas, as organizações de mulheres (também as mistas), foram e são espaços de crescimento e aprendizado, opinião com a qual concorda a maioria das ativistas. As ONGs principalmente, mas também o governo democrático, tem sido um âmbito de inserção laboral para mulheres feministas, dando lugar ao surgimento de mulheres chamadas de “as carreristas”. Carreristas são as que estão preocupadas com o seu avanço pessoal e laboral, procuram altos salários e tem em menor estima os interesses das organizações.

Por diversos motivos históricos, durante a transição do apartheid a democracia havia muitos quadros políticos feministas e como tal, elas disputaram os espaços de poder dentro do estado. Institucionalização e profissionalização são dois eixos da divisão do movimento, e ali o “where you come from” define as aliadas e as não aliadas. Vainola Makan é um dos muitos casos de mulheres que foram beneficiadas pelo regime democrático na sua vida laboral, acessando trabalhos de escritório na indústria das ONGs, enquanto muitas das suas companheiras de lutas passaram a ser “mulheres de escritório”. Sobre o tema da profissionalização, gostaria de comentar as tensões envolvidas na questão do conhecimento, iniciando pela pesquisa. O trabalho das ONGs, a pesquisa acadêmica e o trabalho no governo são parte da mesma tensão de classe e raça dentro dos ativismos na cidade.

No ano 2015, 8 de agosto, Gertrude Fester fez o lançamento do seu livro na Cidade do Cabo, no hall do District Six Museum. O livro *Women’s Organization on the Western Cape, 1980-2014* está baseado em 207 entrevistas a mulheres pertencentes a estruturas do ANC e na experiência pessoal da autora em todas as organizações de mulheres pesquisadas. O lançamento foi um evento onde reuniu-se uma enorme parte das ativistas feministas locais. Cada mulher foi convidada para trazer uma história da sua vida para contar. Assim, ouvimos a Mãe de Pregs Govender, ajudada por uma companheira para se manter em pé, falando da mistura de medo e orgulho pelo alto perfil político da sua filha e a rearticulação do vínculo filial a partir de tal asenção. Também a Mrs Jaffer, ativista que participara da organização da marcha de 1956 e mãe da famosa ativista e jornalista Zubeida Jaffer. Ativistas de organizações de base, ex-participantes da UWCo, dentre muitos perfis participaram do evento. Por meio de relatos, houve um *re-enactment* dos tempos compartilhados, anedotas, lembranças e canções.

Gertrude Fester foi parte de todas as organizações que ela pesquisou. Nasceu e cresceu como mulher coloured na África do Sul do Apartheid e hoje em dia se define como crítica e, ironicamente, como uma *gender diva*, nos termos de Patricia MacFadden: uma intelectual e acadêmica chamada nas mais diversas áreas e países como especialista em assuntos vinculados a construir a igualdade de gênero. Fester, incentivada por suas camaradas de luta a “escrever a nossa história”, começou há mais de 10 anos a tarefa de pesquisa monumental. No 9 de agosto de 2015, durante a marcha pelo dia das mulheres,

ela me disse: “cansei mesmo, vem pesquisadoras entrevistam todas nós em uma semana e pronto, publicam um livro. E quando você vai ler, aquele livro está tudo distorcido”.

O aluvião de pesquisadoras, estudantes de pós e da graduação atraídas para estudar África do Sul, muitas dessas pessoas provenientes de Estados Unidos e Europa faz parte da paisagem da Cidade do Cabo no pós-apartheid. As ativistas percebem que aquelas entrevistas pontuais “extrativas” e dissertações não ocasionam nenhuma mudança nas suas vidas nem nas suas lutas, porém, dão prestígio e recursos às pesquisadoras. As formas específicas nas quais feminismo e profissionalização estão entrecruzadas na África do Sul não difere da realidade de outros países.

Conforme Vainola Makan, nos anos 80, as ONGs eram orientadas à comunidade e como tal, integradas nas lutas contra o apartheid. Assim, os recursos das ONGs eram destinados para outros fins; a derrubada do apartheid e, partindo daí, a aliança entre organizações comunitárias e ONGs orientadas à comunidade, ao dizer das ativistas, não apresentava tensões. De acordo com as entrevistas colhidas por Gertrude Fester, durante a formação da Coalizão Nacional de Mulheres, começa a entrar nas organizações de mulheres “um ar de profissionalismo” (FESTER, 2014: 2012-2019). São as mulheres de classe média brancas e com formação universitária que reclamam sobre horários de início e finalização das reuniões, que cobram a correta elaboração de minutas e informes e o uso da língua inglesa nas reuniões. Paradoxalmente, são elas mesmas quem dispõem de mais tempo, pois não tem que pegar transporte público e pagam outras mulheres para fazer o trabalho doméstico e cuidar dos seus filhos. A Coalizão apresenta um registro pormenorizado das suas ações: minutas, informes, descrições, contas. Constui-se como uma das organizações mas estudadas recentemente, em primeiro lugar, por quem foram suas lideranças, Shireen Hassim, Sheila Meintjies e Amanda Gouws, e também por pesquisadoras estrangeiras.

Com o fim do apartheid político e a chegada do ANC ao governo, começaram um conjunto de desafios antes inexistentes. Dirigir o Estado implicava também perícia burocrática, saber escrever e ler em inglês, compreender processos administrativos, leis, dentre muitas outras coisas. Assim escritórios, ministérios e diversas funções públicas foram ocupados por mulheres com graus universitários, muitas delas provenientes do exílio. A profissionalização dentro das ONGs e do Estado foi da mão do processo chamado

de institucionalização dos movimentos de mulheres durante os anos 90, e nesse sentido é ainda um terreno cheio de tensões.

A institucionalização, no entanto, é parte de uma conquista política de muitas lutas para acabar com o regime de supremacia branca. O que era um conjunto de ativistas ou um movimento de libertação passou a ter na suas mãos o financiamento para o “bem comum” (o estado e as ONG). O processo implicou ainda um ganho maior: aquele de ter instalado nas agendas políticas do país a certeza que as mulheres negras são parte da humanidade e, como tal, devem ser uma prioridade da atenção institucional. As formas que essa prioridade tomou, a efetividade das políticas, os retrocessos ou contraofensivas fazem parte da paisagem da desolação da África do Sul atual. Resta dizer que durante o primeiro governo democrático se desenvolveram políticas tais como: o orçamento das mulheres, a Comissão da Equidade de Gênero, o Comitê conjunto (órgão parlamentar), a quota de gênero dentro do partido majoritário ANC, a escrita e aprovação de uma Carta Magna não sexista, dentre outras.

No âmbito das organizações da sociedade, formou-se nos anos 90s a *Western Cape Network against violence against women*, Rede contra a violência contra as mulheres do Cabo Ocidental (Glynis RHODES, 2015), fundou-se o Sara Bartaam Women and Children Centre (Bernardette ROSS, 2015), e a grande ONG MOSAIC (Arnelle MEYER, 2015). A violência cotidiana contra as mulheres passou a ser temática de debate público na TV e na rádio, foram fomentadas campanhas do governo e de ONGs. Conforme as ativistas, todas estas atividades tem retrocedido de forma absurda porque “o dinheiro foi embora” (Rhodes, 2015), lembrando que aqueles aliados incômodos, os doadores internacionais, tinham um papel em fazer existir aquelas redes.

Muito antes das ONGs terem protagonismo, as organizações como UWO e UWCo foram espaços multiculturais e multirraciais onde muitas mulheres se formaram politicamente “Todas essas mulheres (UWCO) estão em posições muito influentes, porque elas tem uma consciência feminista boa. E elas estão espalhadas em diversos espaços da África, são pessoas verdadeiramente influentes” (MAKAN, 2015). Se na historia masculinizadas dos heróis do ANC a Robben Island foi a universidade da política, na cidade do Cabo foram as organizações de base e principalmente as federações regionais de mulheres. Espaços tensos, difíceis, que reuniam mulheres de todas as classes sociais e

grupos raciais, onde se desenvolveu um modelo de política interseccional da qual escrevi no anterior apartado. O paradoxo é que o crescimento de tais demandas e de suas agentes implicou chegar a espaços previamente elitizados e filtrados, isto é, espaços onde tem formas de validação dos conhecimentos específicas: o uso de determinada língua (o inglês), em determinado formato (escrito), o seguimento de procedimentos específicos (administração, relatórios, burocracia). Tais destrezas estão associadas principalmente a grupos sociais bem particularizados: as mulheres de classe média brancas. Tal grupo não é quem teve maior protagonismo para conseguir acessar a aqueles espaços.

O caráter elitizado das estruturas resultou em que pessoas “sem credenciais de luta”, em alguns casos jovens profissionais formadas nos centros de estudos de gênero do país, ocupassem espaços de poder e de acesso a recursos financeiros. Elas acabaram decidindo ou administrando como deveriam ser utilizados tais fundos em nome das mulheres de base, mulheres que são “as que prepararam o caminho para as novas gerações, e que continuam aguardando na lista para receber uma casa há vinte anos” (LATOYA, 2015; MAKAN, 2015).

A profissionalização introduz uma quebra nas formas de produção e distribuição do conhecimento sobre as mulheres e o feminismo, fazendo emergir um desequilíbrio de poder. Tal desequilíbrio é amargamente relatado pelas mulheres maiores de 50 anos, e pelas mulheres negras de base, sendo talvez as mais afetadas e marginalizadas nesse processo. A profissionalização das áreas de luta pela igualdade de gênero muda também os tempos políticos, pois o ritmo das ações passa a estar amplamente governado pelo exercício de fundos recebidos ou doados; as tomadoras de decisões recebem salários importantes, quando comparados com os ingressos das mulheres a quem dizem servir. Nesses ritmos e tempos da indústria das ONGs, é necessário dominar a técnica de escrita de relatórios e pedidos de financiamento (fund raising); os canais através dos quais passa o dinheiro são, em muitos casos, mulheres brancas e, em todos os casos, de classe média. Por enquanto as depositárias desses fundos, as mulheres que assinam a planilha para justificar como esse dinheiro foi gastado, são mulheres que habitam em bairros segregados, são negras ou coloured e vivem sob o perigo da fome e do desemprego.

As ONG e as políticas do governo, existem como um subproduto do sucesso de muitas décadas de luta; no entanto também reproduzem dinâmicas de desigualdades de

classe e raça que foram o persistente objeto de luta das diversas organizações desenvolvidas por mulheres sul-africanas.

A institucionalização percebida como uma vitória, porém, rapidamente virou um momento de dor

As nossas mesmas irmãs camaradas que estavam marchando com a gente começaram a fazer políticas que são antimulher. E Nós tivemos que encontrar a coragem para confrontar as nossas irmãs e nossos irmãos agora no governo, que começaram a fazer políticas que não pareciam aquilo para o que nós lutamos (MAKAN, 2015)

Em parte com tal experiência de profissionalização e institucionalização, Vainola Makan vai falar da produção e apropriação de conhecimento. Conforme Makan, as organizações de mulheres precisam das alianças entre mulheres de base – consideradas o setor mais vibrante da política – e as mulheres de classe média. Da inter-relação contínua e duradoura entre mulheres cujas origens e comunidades são diversas provém a criação de um conhecimento enriquecido, diferenciado. Mama Darlena concordará com tal avaliação sobre por que o NWM foi bem sucedido.

Quando esse conhecimento sobre as organizações de mulheres é produzido, reproduzido ou distribuído desconectado das mesmas organizações de base, para Vainola acontece um crime: o crime da desconexão. A desconexão do conhecimento das mulheres dos seus origens seria uma forma que assume o patriarcado: a apropriação do conhecimento. Como tal, a desconexão alimenta uma aliança pontual entre mulheres de diversas classes sociais, ativistas e acadêmicas. Porém, tal conhecimento desligado serve para alimentar a posição socioeconômica de uma das suas partes, a acadêmica, enquanto deixa no mesmo lugar as mulheres de base. “Não vejo como isso pode ser diferente do patriarcado” (MAKAN, 2015). A ideia foi desenvolvida por extenso por Vainola na segunda entrevista que tivemos. De ouvi-la detidamente, pouco a pouco muitos encontros com ativistas na África do Sul começavam a fazer sentido. Os olhares desviados, as evasivas para encontros e conversas, as mudanças de datas e horários, as promessas infinitas e os adiamentos persistentes. A reiteração: pesquisar é explorar.

### **O pós-apartheid da tristeza**

Na maioria das conversas gravadas, incluí uma pergunta sobre o período atual a respeito das lutas das mulheres e dos avanços e limites. Quando pergunto pelo pós-apartheid, muitas das mulheres com as quais conversei referem imediatamente a tristeza.

Estou muito triste pelos poucos avanços que temos feito. Todos tínhamos muita esperança em 1994, e eu comecei a trabalhar no parlamento 2 anos depois. Havia a sensação que podíamos mudar este país. Que teríamos liberdade e equidade. A nossa constituição era tão forte e prometedora (...) O povo está cansado e chateado. Percorremos um longo caminho, e ainda vamos muito longe. (Shelley BARREY, 2015).

Lasola Latoya (2015), ativista *womanist* [mulherista], artista e comunicadora de Bush Radio<sup>67</sup>, comenta sobre seus 21 anos: “as vezes eu esqueço que eu sou uma nascida em liberdade (...) as pessoas novas tem muita raiva. E a raiva é uma forma de expressão, tudo bem. Porém, o que fazemos com a raiva e com essa forma de nós sentir, isso é o que importa”. Bahia Daasen diria “É triste, ma’am!”. Definido também por muitas como o “backlash” [retrocesso]. Talvez não por acaso uma das temáticas que os movimentos estudantis Rodhes Must Fall em 2015, Fees Must Fall, e the Trans Collective tematizaram o problema da dor preta [Black Pain]. Obras de teatro como Right of Admission<sup>68</sup>, feita integralmente por mulheres negras, falam dentre muitas temáticas da dor e da solidão das mulheres negras, das experiências de abuso e principalmente de resiliência. O dia que a estátua de Cecil Rodhes (ex-conquistador da África e um dos maiores genocidas da história humana) foi removida do campus universitário da UCT, Pastor Xola Nkosana fez um chamado para reconhecer e falar da dor preta, “talvez ainda não soubemos explicar o que significa a nossa dor” “fala para o jornalista, fala para o pesquisador, fala para todos os teus exploradores, como que é a dor preta”.

Assim nesse panorama, marcado pelo medo à violência e pela dor de um processo histórico vivido como uma traição, no ativismo cotidiano articulam-se traços das lutas recentes: as políticas de redes e alianças, a interseccionalidade, uma forma de entender a autonomia e a profissionalização como opção e necessidade. No entanto, ben-vindas as mulheres “*Igama Amakozikazi, Malimbowge*”<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> A maior Rádio Comunitária da Cidade do Cabo.

<sup>68</sup> Obra de teatro realizada por alunas da University of the Western Cape, no marco da Gender Equity Unit, a apoiadas por Mary James, A obra foi apresentada no dia 8 de agosto de 2015 na UCT como parte das atividades promovidas pelo Gender African Institute para o dia das mulheres (9 de agosto).

<sup>69</sup> Uma das músicas preferidas da maioria das ativistas, é um chamado de respeito e bem-vinda “Reza ou Louva o nome das Mulheres”. Malimbowge é uma música de bem-vinda que se ouve em todos os eventos políticos de mulheres, acunhada nos anos 70s-80s, durante a luta contra o apartheid, e como praticamente todas elas, é no xhosa ou zulu.

### **Capítulo III: As mulheres, as organizações e os feminismos, um debate inconcluso<sup>70</sup>**

Como foi colocado na introdução, após o Levante do Soweto e especialmente a meados dos anos 1980, houve uma eclosão na participação feminina visível, e uma forte aproximação entre a luta pela libertação nacional e a luta pela igualdade de gêneros. Assim, do seio das organizações de base e comunitárias, formam-se as grandes coalizões e federações regionais de mulheres, em Natal, Western Cape e Transvaal; enquanto a organizações de mulheres brancas somaram-se na luta contra o apartheid.

Tal aumento da presença feminina na política, trouxe também inquietações para dentro da academia, a qual já contava com pesquisadoras-ativistas, sendo quase todas elas, brancas com trajetória na oposição intelectual ou politico-intelectual ao apartheid. A questão de documentar e produzir conhecimento sobre os movimentos foi uma necessidade para as próprias ativistas, em palavras de Gertrude Fester (apud NNAEMEKA, 1998, p.37) “por mais de uma década no período da repressão estatal, violência e ações massivas intensas (...) a tarefa cuja urgência era óbvia para nós, e que mesmo assim nunca conseguimos executar [foi a] documentação de nossa luta”.

Conforme Amanda Gouws, a relação entre ativismos e academia desenvolveu-se através de três eixos de tensão. Em primeiro lugar, os problemas da representação: como as mulheres brancas pesquisadoras representam as mulheres negras pesquisadas; e por que razão as mulheres brancas não são objeto de estudo. Neste último ponto haveria um pressuposto pelo qual as mulheres brancas não sofreriam opressão, portanto não necessitariam ser colocadas sob a lente “crítica” da análise sociológica. Mohanty (1983) considerou que tal enfoque construiria uma imagem da mulher não branca do Terceiro Mundo como triplamente oprimida; e que, por contraste, devolveria a imagem da pesquisadora branca como mulher liberada, autônoma, consciente das necessidades das mulheres. No campo sul-africano, porém, contam-se com aportes muito relevantes como o livro *Maids and Madams*, escrito pela feminista e comunista Jacklyn Cock (1980). A autora é de uma família afrikaner e neste texto analisa a relação de opressão classe-raça-

---

<sup>70</sup> Revisão do português: Pablo Gersiney Santos.

gênero entre as mulheres brancas e as empregadas domésticas negras.<sup>71</sup> Uma segunda tensão mencionada por Gouws (1992) é a cisão entre um e outro âmbito, uma vez que as acadêmicas têm privilégios de classe e raça que as distanciam da vida da maioria da população e das ativistas. A esta tensão podemos agregar a divisão espacial da maioria dos processos de pesquisa, já que a produção das evidências se faz em relação com as atoras, entanto supõe-se que a escrita deva ser feita no âmbito universitário, muitas vezes, simbólica e fisicamente “longe” do campo. Conectada com esse ponto, a autora sinaliza um terceiro eixo de tensão em torno da experiência: Podem, as pessoas que não compartilham as vivências das comunidades, produzir conhecimento sobre elas? Nas palavras da ativista Nkhululeko: Pode a nação oprimida descansar no conhecimento produzido por outras –sem importar quanto progressivas elas sejam- *outras*, [que são] integrantes da nação opressora? (apud FESTER, 1998, p. 224).<sup>72</sup> Este ponto emergiu das mais diversas formas no trabalho de campo e a maioria das mulheres entrevistadas tem desenvolvido formas de contar a sua própria história: projetos de autorepresentação (Free Gender, JASS Associates); de pesquisa engajada (Busisiwe Ncaye de Gender Dynamix e Triangle Project); escrita de autobiografias (Pat Farenhort; Bahia Daansen).

Gertrude Fester acrescenta outras colocações sobre a tensa relação entre ativismo e academia: por que razão as acadêmicas se integram aos movimentos de base, e não compartilham seus saberes em benefício do movimento, mas, nos seus textos criticam esses mesmos movimentos (as vezes sem entrevistar as próprias mulheres)?; Quando entrevistam - indica Gertrude - sempre há uma desculpa para não apresentar o artigo antes de ser publicado: “é desconcertante ver tua vida distorcida na sacrossanta palavra escrita” (FESTER, 1998, p. 226). Mama Holo, ativista comunitária da township de Nyanga, resume os desequilíbrios na distribuição dos recursos que envolvem a pesquisa: “ela [a pesquisadora] continuou me entrevistando, e escreveu mais e mais livros, e comprando mais e mais almofadas. E eu ainda moro na mesma pocilga. Nada tem mudado para mim”

---

<sup>71</sup> Como já é mencionado noutra parte de esta dissertação, esse tipo de estudos e conclusões, em outro países foi desenvolvida por mulheres negras. Neste aspecto, Jacklyn Cock é uma acadêmica e ativista muito particular. Utilizou o acesso que ela teve e tem as comunidades brancas como insumo de denúncia e pesquisa acadêmica.

<sup>72</sup> Nkhululeko faz a declaração acima citada de forma oral em uma conferência sobre as relações entre academia e ativismo; isso explicaria a rítmica e a repetição de palavras, na emotiva ênfase colocada em *Outras* (traduzido em feminino, embora o inglês “other” seja neutro). Está falando na África do Sul de 1992, que ainda não teve as primeiras eleições universais. Quando refere-se à nação oprimida envolve as pessoas negras; a nação opressora, a elite branca.

(apud FESTER, 1998, p. 226). Outra das questões tem a ver com a propriedade intelectual, por qual razão as chamadas “informantes” da pesquisa não seriam autoras, se elas proporcionam grande parte dos dados?

Vainola Makan ativista com preparação acadêmica, como Gertrude Fester, considera a separação entre o conhecimento acadêmico e o ativismo um crime “Se o conhecimento está sendo desligado, está sendo expropriado. Talvez agora seja feito por mulheres que se acham feministas, mas eu não consigo entender de qual forma aquilo é diferente do patriarcado?” (MAKAN, 2015)

Os estudos sobre mulheres e ativismo contra o apartheid são relativamente recentes e tiveram uma eclosão sem precedentes no período pós-apartheid, no qual os estudos feministas e de mulheres atingiram diversos níveis de institucionalização. Por exemplo, na UCT, cria-se o *African Gender Institute* em 1999, e o periódico *Feminist Africa* em 2002; somando-se ao já existente *Agenda* (desde 1989) em Durban. Embora o ativismo das mulheres sul-africanas tenha se manifestado criativamente dentro das lutas pela liberação nacional desde começos do século XX, dando lugar a um protagonismo feminino, o campo acadêmico focou-se muito mais nas questões raciais e de classe do que nas de gênero. Na militância anti-apartheid das mulheres encontram-se práticas criativas que refletem um complexo desenvolvimento teórico sobre a relação entre a luta anti-racista com a luta pela igualdade de gênero. Poucas dessas práticas de militância foram registradas por escrito pelos próprios movimentos, questão que deve levar em conta as condições de clandestinidade e censura do ativismo (especialmente depois do ANC e PAC serem banidos na década de 1960).

Retomando os campos de tensão entre os caminhos intelectuais das práticas políticas e o conhecimento acadêmico sobre elas, a presente dissertação tem por objetivo aprofundar na relevância teórico-política das mesmas e sua reverberância para a teoria feminista não eurocêntrica. No contexto da pesquisa, procuro fazer um aporte específico e humilde na produção de conhecimento sobre a história do ativismo de mulheres sul-africanas no espaço acadêmico latino americano, e particularmente brasileiro, pois que se deu como tarefa o ensino da história africana em todos os níveis do seu sistema educativo.

## Práticas negras, olhares brancos

Entre os trabalhos pioneiros estão, *Women and Resistance in South Africa*, da socióloga sulafricana Cheryl Walker (1982) e *We now demand: the History of Women's Resistance to Pass Laws in South Africa*, de Julia Wells (1993), originária de EEUU. Ambas as autoras reconstruíram o histórico da resistência das mulheres, desde as primeiras manifestações contra os *passes*, até as massivas mobilizações dos anos 1950 e seu enfraquecimento na década seguinte (nos anos de retrocesso e repressão dos movimentos). As duas coincidem em afirmar que a luta das mulheres centrou-se na libertação nacional – colocando em segundo plano as demandas de igualdade de gênero – e que a inserção das mulheres na política sustentou-se nos papéis *tradicionais* de mãe e de cuidadora. Sendo assim, a participação feminina não confrontaria os valores do patriarcado.

Em primeiro lugar, Cheryl Walker e Julia Wells consideram que a luta das mulheres não era feminista por estar focalizada na derrocada do apartheid. Elas omitem que o apartheid foi a institucionalização do racismo tanto quanto do sexismo. A família africana foi um espaço desestabilizado pela política estatal e boa parte das resistências das mulheres confrontou tais intromissões –o que não significava defender tudo o que acontecia na família (SALO, 1994). Lutar contra o apartheid era também combater um regime que reforçou a minoridade jurídica das mulheres africanas, a sua ruralização forçada, as condições escravocratas de trabalho para mulheres e homes, e promoveu os papéis conservadores de gênero, ao mesmo tempo que impunha condições que impossibilitavam o cumprimento de tais papéis.

As mulheres africanas não podiam ter propriedades, ficando sujeitas a um homem para acessar uma moradia ou terra. O trabalho migratório masculino era compulsório, no entanto proibia-se a migração das esposas e dependentes. Os homens trabalhavam entre nove e onze meses ininterruptos, morando nas townships e hostels albergues (onde o seu espaço pessoal era uma cama em um enorme "quarto" coletivo). As mulheres eram compelidas a ficar nas áreas rurais, tornando-se chefas de família e cultivando uma terra quase sempre insuficiente para a sua subsistência<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> Também as mulheres migravam, (fosse para se reunir com os seus maridos, ou por conta própria); deixando os filhos – se houvesse – aos cuidados das suas familiares

Em segundo lugar, Julia Wells e Cheryl Walker consideram que a ideologia do maternalismo sul-africano desenvolvida nos anos 1950s seria uma defesa conservadora dos papéis permitidos para as mulheres. As autoras trazem as críticas feministas sobre a maternidade obrigatória, instituição que imporia a todas as mulheres o enclausuramento no lar. Nestes textos, não se considera ainda que a defesa da maternidade feita pelas mulheres africanas acontece em um contexto de negação sistemática de tal exercício. Antes e durante o apartheid, elas viam-se forçadas a uma vida de trabalho duro com extensas jornadas de trabalho e sem direitos, muitas vezes, sem salário. Boa parte dessas mulheres negras cuidavam dos filhos das famílias brancas, em cujas casas moravam, e eram forçadas a deixar os seus filhos próprios maiormente nas áreas rurais.

Além disso, os estereótipos que pesavam sobre as mulheres africanas não eram aqueles sobre serem as rainha do lar. Em seu livro *The idea of Africa*, Valentin Mudimbe (1994) mostra que a mulher Africana foi representada como hiper-sexualizada e mais próxima da natureza do que da humanidade, e portanto, disponível para a satisfação sexual dos colonizadores, inclusive responsável de despertar-lhes o desejo (Desiree LEWIS, 2006; Sylvia TAMALE, 2006). Se tais estereótipos recaíram também sobre as mulheres africanas do país, o maternalismo não envolveria unicamente a manutenção do *statu quo* (ou apenas a perpetuação de um papel tradicional). Assim mesmo, o exercício de cuidado dos outros não seria um simples gesto patriarcal quando estamos falando de comunidades em permanente ameaça. Mesmo quando as autoras consideram que as mulheres sul-africanas experimentam a opressão de diversas formas, não se perguntam se a maternidade e o maternalismo têm significados equivalentes para os diversos grupos de mulheres que participaram dos protestos nos anos 1950.

Cabe mencionar que durante os anos 1950s, a Federação de Mulheres Sul Africanas posicionou suas demandas desde a maternidade como lugar de enunciação e justificou o conjunto das suas demandas como imprescindível para o exercício do cuidado da família. Os estudos acadêmicos feministas consideraram tal defesa como conservadora, sem considerar o significado da maternidade para as mulheres africanas e o conteúdo do maternalismo como ideologia. Mesmo existindo a defesa indeclinável da maternidade, reflexa-se nos diversos depoimentos de ativistas que tal exercício era em todos os casos relegado por causa do trabalho de extensas jornadas ou da militância (TENGA, 2015; JOHANNSTONE, 2015; TASMYANA, 2015; LETICIA, 2015; GLORIA E SINDIWE,

2015). Além disso, que a maternidade é uma atividade coletivizada que implica o cuidado das gerações mais novas, e não exclusivamente dos filhos biológicos (MAKAN, 2015; JOHANNSTONE, 2015). A maternidade tem também relação com o ingresso na idade adulta e como tal, relaciona-se com a toma de posição política e com a decisão de ingressar na luta contra a segregação ou o racismo.

Em terceiro lugar, Julia Wells e Cherryl Walker não enfatizam o quanto a presença feminina no espaço público como atoras políticas era, por si mesma, desafiadora da ordem tradicional e jurídico-legal do apartheid – e que tal participação ajudou a formar a ideologia dos movimentos de libertação. Além disso, os estudos de Walker e Wells estão focados nas atividades públicas das mulheres e, portanto, não coloca em questão o que é socialmente considerado relevante (público ou político) (COCK, 2007; FABRIZIO PELAK, 2009).

Cherryl Walker apresentou sua tese de doutorado à University of Cape Town (UCT) em 1978, quando o feminismo ainda não era um tópico de debate na cena local. Walker faz um estudo eminentemente descritivo de base teórica marxista, considerando que o racismo e o sexismo distorcem as relações capitalistas e a formação de classes; a posição social das mulheres é considerada diversa conforme: a) seu papel na esfera reprodutiva; b) o tipo de trabalho produtivo; c) seu status jurídico<sup>74</sup>; d) o caráter urbano ou rural. Em 1996, na segunda edição do seu livro, Cherryl Walker sinalizou que colocaria em xeque várias das suas ideias de então, entre outras, o caráter conservador da militância feminina, o tipo de maternidade que as mulheres dos anos 1950 estavam defendendo, e se tal defesa seria apenas um apoio dos valores patriarcais – entre outras. Ela considera que as mulheres agiram defendendo os seus direitos através do maternalismo, que, mesmo sendo conservador na visão da autora, abriu o espaço político para as mulheres se engajarem.

Por outro lado, Julia Wells confirmou sua posição e em 1998 publicou que o maternalismo foi uma força de mobilização espontânea, explosiva e de curta duração que gerava um apoio intenso da comunidade, mas que decaía tão rápido quanto emergia. Para ela, o maternalismo coloca as mulheres nas suas atribuições como mães e cuidadoras, e como tal não pode ser confundido com o feminismo (WELLS, 1998: p. 252). Julia Wells pesquisou em detalhe as lutas das mulheres contra os controles estatais da mobilidade (os

---

<sup>74</sup> Lembre-se que as mulheres tinham diversos direitos e deveres conforme a classificação racial que o Estado lhes assignava.

passes) em 1890, de 1912 a 1913 e nos anos 1950; contudo, a autora não as interpreta como uma luta pelos direitos das mulheres para ocupar e transitar no espaço público sem restrições. Conforme Wells, a política de passes pretendia que as mulheres tivessem que trabalhar para famílias brancas para obter um passe e, com ele, a permissão de residência na cidade.

Cabe lembrar que ao trabalhar para famílias brancas ficavam em isolamento, morando num pequeno quarto no local de trabalho e na maioria dos casos não recebiam um salário, conforme Sindiwe e Gloria (2015), trabalhadoras domésticas e sindicalistas, filhas de trabalhadoras domésticas. Se assim for, quando as mulheres defendiam seus papéis de donas de casa, buscavam também a liberdade de decidir qual atividade desenvolver, e não exclusivamente um papel de dependente econômica: resitiram a obrigação jurídica de ter que morar na casa de uma família branca e entrar em relações de escravidão para obter a permissão de trabalho e o passe para residir legalmente nas áreas urbanas. É possível que muitas dessas “donas de casa” realizassem atividades produtivas dentro da casa ou na informalidade (práticas que não podiam assumir publicamente por serem proibidas). Além disso, o trabalho doméstico para as famílias brancas não pode ser considerado um trabalho assalariado que outorgasse autonomia econômica, de fato era descrito pelas próprias africanas como “escravatura” (COCK, 1980).

### **Sociologias prescritivas**

Neste capítulo, agrupo diversas autoras sob o rotulo de “sociologia prescritiva”. Em primeiro lugar aquelas que, como Shireen Hassim, utilizam conceitos eurocêtricos para analisar algum tipo de ativismo de mulheres negras sul-africanas. Em segundo lugar, autoras como Anne Briton, Jeniffer Fish, Sheila Mentjies, Thuto Thipe, que constroem conceitos descritivos na pesquisa, mas pressupõem na escrita que as autoras pesquisadas são feitas a imagem e semelhança do *modelo* de mulher ocidental: individuada e autônoma. Em ambos os grupos, universalizam-se determinadas experiências das mulheres brancas, e como tal, mede-se a legitimidade, a validade ou a eficácia das organizações estudadas em relação à norma eurocêntrica.

Para o período da transição o livro de Shireen Hassim é uma peça fundamental da bibliografia feminista, contando com uma forte base documental para sustentar a reconstrução histórica dos debates dentro do movimento de mulheres, e sua articulação

com o nacionalismo entre os anos 1980 e 1990. A autora serve-se dos conceitos de Maxine Molineaux, tais como a distinção entre necessidades práticas e necessidades estratégicas das mulheres. As primeiras têm a ver com melhorar as condições nas quais os papéis de gênero são cumpridos. As necessidades estratégicas seriam hierarquicamente mais importantes e atingiriam as desigualdades de gênero – não as desigualdades de classe e raça. Tal proposta se constrói sobre a base do feminismo branco, já que considera as demandas relacionadas com a classe e a raça como demandas não feministas, como se, por exemplo, a pobreza não fosse genderizada. Ademais, a proposta supõe que certas demandas seriam mais legítimas do que outras, tendo o direito de decidir qual tipo de exigências poderiam ser consideradas feministas e quais não.

Poderia se dizer que não há demandas das “mulheres enquanto mulheres” que não possuam marcas de classe ou raça: simplesmente, haveria demandas cujas marcas de classe e raça permanecem invisíveis. Conforme Rosalva Aída Hernández (2003), as marcas corporais invisíveis são a medida do universal: no caso da raça, os corpos racializados como brancos. Assim, em uma operação puramente ideológica, o feminismo eurocentrado universaliza a experiência das mulheres brancas de classe média, na medida que classifica as suas demandas como universais e, portanto, legítimas.

Por um lado, Shireen Hassim comenta que na África do Sul a distinção entre necessidades práticas e estratégicas não fazia sentido e, por outro lado, insiste neste marco conceitual, reiterando uma e outra vez que as demandas tais como “resistência ao controle da mobilidade das mulheres” e a “luta pela libertação nacional” não seriam demandas *realmente* feministas. Na visão da autora, seriam demandas relacionadas com a pobreza, o racismo, o trabalho e a maternidade. Cabe lembrar que aquelas organizações comunitárias focalizadas nas “necessidades imediatas” foram um espaço de politização e formação de lideranças femininas em que as organizações políticas recrutavam integrantes – e cujas dirigentes faziam a ligação entre as demandas locais e a luta nacional.

Shireen Hassim critica em diversas oportunidades a “falta de autonomia organizativa”. Tal ideia supõe que o êxito das demandas feministas depende da existência de organizações separadas com lideranças próprias e capacidade de decisão, e que qualquer outra alternativa diminuiria a força e a radicalidade das demandas das mulheres. De fato, a pauta feminista entra na agenda dos movimentos de mulheres apenas no meados de 1980s.

As mobilizações e as organizações de mulheres anteriores se apresentavam como não feministas, e não separatistas; e tal como muitas líderes sul africanas do ANC expressaram, só podia ter sentido a libertação das mulheres dentro de um processo de democratização da sociedade.

Um dos ganhos das organizações de mulheres foi atingir a universalização da demanda de não sexismo dentro das organizações mistas, desde que o UDF e o ANC levantaram as demandas de equidade de gênero. A ANCWL contava com uma trajetória de militância dentro do ANC – no qual, em mais de uma ocasião, desenvolveu políticas autônomas sem separá-las da luta contra o apartheid. A Coalizão conseguiu que uma importante parte das forças políticas se comprometessem com a igualdade de gênero. A preocupação de Hassim (para que o fator de gênero fosse predominante na organização) supõe que a identidade de gênero pode ser definida como mais importante que outros marcadores de identidade e da experiência. Parafraseando Gisela Geisler (2000), as mulheres entraram na política como mães, como pessoas negras, como lutadoras comunitárias, e não apenas como ‘mulheres’.

No debate com Shireen Hassim, Elaine Salo (1994; 1995) coloca as posições das feministas do *Black Consciousness Movement* (BCM), e considera que a resistência das mulheres negras ao Estado branco patriarcal era uma política feminista. Ela enfatiza que, o inimigo principal das mulheres negras era o regime de supremacia branca, não os homens negros. Nas palavras de Ashla Moodley do BCM, “como mulheres, nós nos identificamos com isso: a luta contra o apartheid é nossa luta” (apud SALO, 1995, p. 138). Salo sinaliza que, mesmo que os homens negros fossem sócios da opressão patriarcal, as críticas e demandas das mulheres negras eram colocadas de forma interna nas comunidades, para não mostrar nenhuma divisão ante o inimigo.

Retomando as críticas antes expostas sobre as formas de construir conhecimento sobre a militância das mulheres, a operação metodológica de Julia Wells, Cheryl Walker e Shireen Hassim procuram às *verdadeiras* necessidades das mulheres, como se o poder de gênero se negociasse apenas no relacionamento home-mulher. Como se a resistência à ser as cuidadoras das famílias brancas em condições de escravatura não fosse uma demanda feminista; o como se a decisão sobre quais são as alianças não fosse uma decisão ciente. Assim, é importante sinalizar que só podem ser esquecidos os outros fatores de identidade

(a raça, a classe, a orientação sexual) quando a pertença é a um grupo não marcado (HERNÁNDEZ, 2003), ou dominante. Na presente pesquisa procurarei um caminho metodológico alternativo, que tente desenvolver um maior conhecimento sobre a estratégia utilizada e seus resultados, no lugar de procurar a estratégia *correta* dentro da estratégia real.

A maioria das mulheres com as que tive contato tem uma atitude política e pessoal de se associar principalmente com outras mulheres, sem por isso resignar as tarefas de convencer aos camaradas homens e trabalhar junto com eles. Todas elas, a pesar das desconfianças, tem amplas experiências de alianças com mulheres de diversos grupos raciais e sociais e tem desenvolvido esquemas de aproveitamento de tais redes ao máximo.

### **Uma teleologia da libertação e um ponto de chegada: a democracia**

A conquista de direitos constitucionais e o aumento exponencial de mulheres em cargos de gestão, estimulou as pesquisas sobre a cidadania e sobre as novas formas de organização após a chegada do ANC ao poder estatal. A democracia, conceito com o qual interpretaram-se as mudanças após a derrocada do apartheid foi utilizado como um marcador para a interpretação histórica. Assim, se durante a luta contra o apartheid abriram-se múltiplas possibilidades de mudança social – uma vez instaurado o regime democrático – a história é lida como se ele fosse o ponto de chegada inexorável.

Os trabalhos que apresentarei aqui caracterizam-se por considerar a participação política das mulheres apenas quando elas conquistaram espaços masculinizados dentro da chamada “esfera pública”. Tais estudos supõem a composição do “político” com base em pressupostos euro e androcêntricos. Como tal, uma boa parte da experiência das mulheres não é reconhecida como política.

O texto de Ane Briton, Jenifer Fish e Sheila Meinjes (2008) *Women activism in South Africa. Working across divides* se apresenta como um dialogo entre acadêmicas locais e estrangeiras; a obra reúne uma série de etnografias organizacionais que procuram compreender os espaços, nos quais, as mulheres estiveram reconstituindo a sociedade e *generizando* a democracia. No livro são analisadas as organizações de mulheres vinculadas aos movimentos de libertação durante o apartheid (BRITON e FISH, 2008); as intervenções da *Women's National Coalition* (WALSH, 2008) e as formas de institucionalização das instituições em prol da igualdade de gênero (MEINTJES, 2008).

Ainda no livro de 2009, a *Sociedade Civil* é definida como organizações orientadas à atividade pública: movimentos sociais, associações cívicas, sindicatos e partidos políticos; isso requer: acesso, voz e capacidade de contestar. As autoras utilizam tal conceito quando comentam a luta contra o apartheid. As associações religiosas e funerárias, por exemplo, seriam associações privadas. Por acaso, não seriam tais associações também espaços políticos – sobretudo sob as condições de luta clandestina, ou ainda, pela participação de organizações religiosas nas campanhas contra a militarização nos anos 1980? Dentro da divisão proposta são os homens os que dominam tais atividades públicas. Assim, o livro mantém o binarismo público/ privado como esferas separadas, em parte porque os sujeitos que integram a sociedade supõem ser individuados e autônomos, feitos à imagem e semelhança do ideal de democracia ocidental.

No ativismo cotidiano de Bahia Daasen (2015), Auntie Ann (2015) nas suas comunidades encontra-se que elas, assim como muitas outras mulheres- participam de forma muito ativa nas comunidades e ocupam-se do bem estar de um conjunto de famílias a quem consideram a sua comunidade. Tal papel, lhes permite aumentar as possibilidades de segurança econômica (pessoas com quem contar de ajuda); de segurança emocional (pessoas dispostas a ouvir e participar da vida familiar), de transitar nas ruas, pois os grupos de jovens, armados ou não delimitam a sua ações e não mexem com as mulheres mais respeitadas nas comunidades; aumenta também a sua possibilidade de intervenção no espaço público: são procuradas ou elas articulam com ONGs, partidos políticos, programas, acessando a recursos. Abrem-se oportunidades de conhecer outras áreas da cidade, do país, a as vezes de outros países. Assim, a participação de mulheres nos âmbitos privados das famílias das suas comunidades e o estabelecimento de redes entre-mulheres é o que abilita o posicionamento das mais ativas nos âmbitos considerados públicos, a rua, as organizações. Participar das redes comunitárias envolve ser parte de organizações consideradas não políticas: a igreja, os grupos de economia para funerais e outros fins, etc. Neste caso, o político é mediado pelo pessoal-familiar. Pela sua vez, as ativistas comunitárias levam essa forma de construção de poder aos espaços políticos e reproduzem aquelas lógicas com mulheres com as que não necessariamente compartilham a mesma comunidade, territorialmente falando.

Por exemplo, Denise Walsh (2008) realiza um estudo sociológico sobre cidadania das mulheres entre os anos 1994 a 1996: anos nos quais uma enorme quantidade de direitos

foram conquistados e que a autora chama do “momento liberal”. Walsh focaliza sua análise tomando a “esfera pública” e considera que a agência é composta pelo aceso, pela voz, e pela contestação das mulheres dentro do Estado. Tais categorias supõem ser mais abertas por serem utilizadas para descrever, porém elas impõem limites. Em primeiro lugar assume-se que a cidadania das mulheres tem a ver com a esfera pública; que a esfera pública é sinônimo de Estado, e que os direitos são exercidos no âmbito da política. A autora problematiza quais aspectos compõem a esfera pública para diversos grupos de mulheres. Além disso, supõe-se que a chegada das mulheres aos cargos de tomada de decisões no Estado é sinônimo do aceso das mulheres à esfera pública. Tal interpretação omite que desde o meados da década de 1980 as organizações comunitárias com intensa participação feminina tomaram o lugar das autoridades nas *townships*: comitês de rua, substituição das autoridades, autodefesa e justiça popular, entre outras tarefas ao cargo do UDF. Portanto quais mulheres acessam ao poder político estatal? Quais não? Incrementa-se o poder das mulheres nesse primeiro governo democrático?

A coletânea em debate apresenta dois problemas principais. Em primeiro lugar, constrói a história de maneira tal que o ponto teleológico de chegada, é a democracia. Para a análise, utiliza conceitos como sociedade civil, o que supõe sujeitos individuados organizados e orientados a “esfera pública”. Podemos colocar em dúvida a pertinência da aplicação em um momento no qual um movimento de libertação acabou de assumir o Estado. Um segundo problema associado é quando a autora desloca tais conceitos ao período do apartheid: que sentido faria a divisão entre sociedade civil e Estado em uma situação de duplo poder, por exemplo? O que significa a divisão entre organizações orientadas à esfera pública quando as congregações religiosas e as equipes de futebol foram plataformas políticas?

O livro *Voices of Protest* (BALLAR; HABIB; VALODIA, 2006) reúne uma série de artigos focados nas formas de intervenção pública de diversos atores/as para chamar a atenção do Estado e melhorar o aceso a serviços, direitos trabalhistas ou a redistribuição de recursos. O compêndio tem como virtude, dar conta da diversidade de formas e temáticas de intervenção na África do Sul pós-apartheid, considerando as seguintes características (dos atuais movimentos sociais): a luta sindical, pela redistribuição, contra o governo, bancos e senhores da terra; intervenções contra as corporações em favor de questões ambientais; lutas em favor dos refugiados, minorias sexuais e mulheres; e lutas contra as

corporações multinacionais questionando seu enriquecimento durante o apartheid. O livro localiza os movimentos de mulheres dentro dos movimentos sociais, caracterizando-o no marco das suas intervenções no espaço predefinido do público (DEVENISER e SKINER, 2006). No enfoque sobre os movimentos de oposição ao governo de Thabo Mbeki, capturam as interseções dinâmicas entre movimento e Estado, as fronteiras porosas entre uns e outros, assim como as diversas estratégias para confrontar e negociar com o governo do ANC, onde os diversos estudos de caso mostram as interações entre os movimentos e o Estado, com suas ambiguidades e contradições.

Indo além das análises focalizadas na cidadania das mulheres, um livro fundamental sobre a história das mulheres e a militância na África do Sul é, sem dúvidas, a compilação de Nombomiso Gasa, quem fosse um quadro senior do ANC, *Women in South African History*, de 2007. O livro coleta pesquisas sobre participação feminina dentro de um espectro temporal bastante abrangente como é desde o período pré-colonial até a atualidade (2007); em áreas tão diversas como os sindicatos, organizações comunitárias, a guerrilha, ou as campanhas pela paz. Debatem-se as relações inter-raciais entre mulheres nos diversos âmbitos; as problematizações do público/privado; as formas de violência contra as mulheres dentro dos movimentos; a ideologia maternalista, as formas de militância das mulheres e seu reconhecimento. Partindo de diversos enfoques temáticos, as/os autoras/es reconhecem o conteúdo subversivo da militância das mulheres pela sua presença em espaços masculinizados, na procura da igualdade de gênero, social e racial.

Essa obra questiona o que é entendido como político, e considera um erro não prestigiar (ou não incluir como políticas) as atividades feminizadas dentro dos movimentos de liberação. Aliás, o livro foca somente nas atividades políticas formais, mas deixa o caminho delineado para mergulhar nas múltiplas interligações entre a política reconhecida (masculina) e as práticas de ativismo e militância feminizadas. Fazendo minhas as palavras de Joan Scott, a história das mulheres não constitui um anexo da história oficial (SCOTT, 1996), mas exige uma revisão inteira dos processos e periodizações, assim como um outro ponto de partida epistemológico.

Na linha de historiografia ou sociologia por ativistas e ex ativistas podemos também colocar a Gertrude Fester (2015) com sua obra monumental sobre as organizações de mulheres no Western Cape entre os anos 80s e 2014. Gertrude comenta no livro que foi

a pedido das suas camaradas de luta que decidiu iniciar esse trabalho de pesquisa e escrita, fruto de um longo processo de crescimento político e intelectual. Dentro do mesmo –a diferencia de Gasa- escreve de forma explícita as tensões involucradas na sua ascensão social e política como fruto da instalação da democracia no país.

Entre as obras que se propõem problematizar as fronteiras entre os espaços público e privado, quero me referir a algumas pesquisas relevantes para o tema da tese: ora pelo foco temático, ora pelas estratégias metodológicas utilizadas. Dentro da presente revisão de literatura é preciso colocar em destaque tentativas especialmente interessantes que capturam as dimensões das lutas das mulheres; em particular ao recurso da biografia (SCANLON, 2007), e auto-biografias de mulheres exiladas (NGCOBO, 2012; Shirley GUNN e Sinazo KRWALA).

Helen Scanlon, em *Reality and Representation* (2007) explora a vida e militância de seis ativistas de Western Cape, presentes na primeira linha das organizações anti-apartheid. Todas elas estavam inseridas nas estruturas políticas formais, com uma trajetória de mulheres bem-sucedidas no ambiente masculinizado da luta pela libertação. Dentro desse viés, o livro apresenta um rico material de entrevistas e revisão de arquivos. A autora reconstrói a vida das mulheres ativistas servindo-se do método historiográfico, análises de documentos, e de entrevistas abertas. A edição das entrevistas e material documental é atravessada por eixos que definem, na narração da autora, as trajetórias de mulheres militantes. Vale destacar que em todas as biografias a importância da educação formal, e da família no compromisso ativista – especialmente do papel do pai na formação política inicial. Analisa-se a auto colocação das entrevistadas em relação à vida narrada, e ao processo de luta.

Desconhecemos se são as entrevistadas (ou a entrevistadora) que colocam uma ênfase tão aguda nas características de renúncia, culpa e sacrifício. Chama a atenção que, nas mesmas biografias de mulheres, as suas decisões de vida são contrárias a estes valores. Tal ambiguidade não é explorada nem analisada pela autora. Helen Scanlon propõe problematizar as interligações entre os espaços público e privado, porém, tais esferas são tidas como estáticas e organizadas de forma binária e antitética. Em nenhum momento aparecem reflexões das autoras sobre a temática que não seja o sentimento de culpa por não atenderem a suas famílias. Não se problematizam as formas nas quais a política define

todos os aspectos pessoais nem as formas de entender a maternidade e o maternalismo dentro de essa lógica. Além disso, as entrevistadas escolhidas pertencem as altas chefias políticas do ANC, ANCWL e do movimentos sindical, cujo perfil aparece nas biografias como relativamente masculinizado.<sup>75</sup>

A biografia como gênero oferece possibilidades narrativas para uma compreensão feminista da história. Ainda assim, as vidas das mulheres entrevistadas por Helen Scanlon aparecem fixadas na impossibilidade de resolver ideologicamente o engajamento político com os deveres de mãe de família. O roteiro de entrevista parece ser demasiado evidente, construindo relatos lineares, em que chama a atenção a característica padronização.

Dentro de um gênero similar, a compilação de testemunhos *Knocking on* (GUNN E KRWALA, 2008) apresenta 12 relatos de mães ativistas e suas e filhas, com as perspectivas e lembranças da vida familiar durante os anos mais intensos da luta contra o apartheid. O livro oferece a introdução com o caminho metodológico: em primeira instância, foram convocadas as participantes para se conhecerem e se familiarizarem com o projeto. Cada autora escreve o relato com base em uma série de eixos comuns: como lembra da sua infância; como inicia o seu compromisso político; como aquele afetou a sua família; o que pensam do governo do ANC, e da luta.

O texto constitui uma opção de co-produção de conhecimento. O projeto de publicação é debatido com as pessoas que escrevem os relatos e as autoras tiveram a oportunidade de autorizar a versão final que aparece no livro. Dessa forma, não haveria uma cisão tão acentuada entre o período de construção da informação (ou “campo”) e o período da escrita: as mulheres que são “o campo” escrevem o resultado do processo. Desse modo, as autoras e as pesquisadoras participam de ambos os processos. Neste texto, há inúmeras tentativas das autoras de explicar e mostrar as formas nas quais o público e o privado construíam-se mutuamente. A multiplicidade de vozes atua em favor de uma maior complexidade que permite compreender não apenas a variedade de situações, mas também as diversas formas de ver uma mesma situação desde o ponto de vista da mãe e da filha. O texto oferece algumas palavras finais de Fiona Ross, condensando eixos comuns nos depoimentos. Os trechos, não são editados, interpretados nem classificados.

---

<sup>75</sup> Nas mesmas entrevistas realizadas pela autora do livro, as ativistas manifestam, não puder se dedicar a outra atividade que não fosse a política e o trabalho (quando houver). Seus papéis social de cuidadoras era delegado, seja em outras mulheres da família, em trabalhadoras domésticas, ou muito excepcionalmente, no marido.

Com um formato similar, e de recente publicação, *Prodigal Daughters* (2012), de Lauretta Ngcobo, apresenta uma coletânea de testemunhos em primeira pessoa, com formatos diversos, (narrativas analíticas, cronológicas, sentimentais ou poéticas) e com um único eixo em comum: a experiência de mulheres em exílios do apartheid. A voz da autora não aparece para interpretar os depoimentos apresentados, tampouco há conclusões ou citações acadêmicas: apenas um parágrafo de contextualização histórica descritiva no começo de cada depoimento. A autora mostra seu lugar de fala, uma vez que coloca a sua própria narração de exílio no mesmo formato que o resto, colocando-se em um pé de igualdade com as outras onze narradoras. As narrativas não padronizadas dão conta da multiplicidade de experiências das mulheres; com um formato aberto, desprovido de amarras acadêmicas, a autora quebra a ideia de que o pensamento como tal (racional, masculino, desencarnado) estaria desamarrado dos sentimentos e das trajetórias corporais, problemas considerados domésticos, relacionados a preocupações e medos.

Na escrita, a autora está literalmente sendo objeto da mesma análise que as atoras e, nesse sentido produz uma horizontalização na produção e difusão de conhecimento. O livro não apresenta explicitamente o caminho metodológico escolhido, ficando, portanto, em uma ambiguidade nebulosa o papel condutor ou não da autora na produção dos testemunhos. No texto, a autora conta com as vozes das mulheres, seus pontos de vista e necessidades, literalmente em primeira pessoa, sem anulá-los no processo da autoria; ela não parece abolir seus interesses, preocupações e prioridades na edição das entrevistas, menos ainda impor o ponto de vista da pesquisadora sobre as atoras. Emoções, decisões, política, emprego e situações familiares se tecem em uma única narração que dá conta da experiência não universalizável de mulheres com condições e identidades divergentes.

A outra fase desse processo de exílio está dado pelas trajetórias das mulheres africanas que ficaram no país, com ou sem compromisso político pessoal, e que viveram, por sua vez, a história do apartheid em feminino. O celebrado romance do cientista social Njabulo Ndebele (2004) *The Cry of Winnie Mandela*, trata de tais experiências. O autor consegue colocar o drama das mulheres (sul)africanas marcado pela espera e pela luta cotidiana para lidar com as imposições do racismo, do sexismo e da sobrevivência. A obra lida com sentimentos, dilemas e ambiguidades, elabora relatos não lineares que não têm cabimento na história nacional. As críticas antes levantadas nos permitem entender porque

alguns dos empreendimentos intelectuais mais frutíferos tiveram que fugir do discurso acadêmico e de seus formatos.

Um aporte fundamental dos textos biográficos é que nelas, a experiência política incorpora várias dimensões da vida humana, e não se contrõem como uma experiência racional e unidimensional. As emoções como culpa, amor, desamor, abandono, e medo fazem parte da narrativa, propondo outra forma de pensar e abordar a história. Tais textos desarticulam de fato o binarismo razão/emoção, e corpo/mente. Nos capítulos subsequentes se analisa como o ativismo de mulheres tem por um dos seus objetivos restituir a totalidade do humano.

Assim, a autobiografia também traz a totalidade do ser para o âmbito da narração e enmolda-se com os registros do político nos movimentos de mulheres.

### **Desagregar o social**

Boa parte da literatura revisada foca-se nos movimentos urbanos, e constroem conhecimento desde o pressuposto de uma atora política individuada, centrada na família nuclear monogâmica e cujo mundo restringe-se à sociedade dos vivos. Chama a atenção que não seja apresentada nenhuma problematização sobre como se dariam as atividades políticas dentro das matrizes cosmogônicas africanas.

Podemos inferir a importância de outro tipo de bibliografia, por exemplo, o livro chamado *There was this goat*, de autoria de Antjie Krog, Nosisi Mpolweni e Kopano Ratele (2009). As autoras retornam ao depoimento de Notrose Nobomvu Konile perante a Comissão de Verdade e Reconciliação (TRC), reinserindo-o no universo cosmogônico xhosa, tanto pela simbologia como pela estrutura narrativa do mesmo. No livro, fica nítido quanto o mundo social de Notrose Khonile compõe-se dos familiares vivos, dos ancestrais, familiares não vivos e dos animais domésticos – possíveis portadores de mensagens. O depoimento retraduzido explora a significação da vida e da morte tanto dentro da sua cultura como dentro do sexismo e do racismo institucionalizado no apartheid. Partindo desse tipo de estudos (e das reflexões de Marcelo Rosa (2011) em torno da vida do ativista sem terra Mangaliso), cabe se perguntar se a procura por certa coerência (correspondência com a teoria?) não atrapalha mais do que ajuda na compreensão do agir e do significar dos inúmeros grupos de mulheres que participaram nas diversas lutas contra o apartheid e durante a transição.

Assim, longe de pressupor o que compõe o social e o político *a priori*, mostra-se um exercício mais frutífero, atender aos discursos das atoras e às ligações que estabelecem entre as ideias, as coisas e os diversos âmbitos da vida. Em uma linha similar, Antonadia Borges (2008) apresenta as suas experiências etnográficas na província de KwaZulu Natal, e conclui que as pessoas se engajam politicamente na luta pela terra, entre outras coisas, por que estão preocupadas com os ancestrais, e em como cuidar deles. As crenças tidas como “pre-políticas”, religiosas, ou supersticiosas não são um impedimento, pelo contrário, são um motivo para tal engajamento.

Na paisagem da prolífica atividade de escrita e publicação na Cidade do Cabo, a dissertação que venho a propor aqui tem como virtude retratar o ativismo atual desde a localidade, e as alternativas que mulheres ativistas estão desenvolvendo em tempos difíceis econômica e politicamente. O presente escrito pretende também valorizar as formas nas quais tais ativistas produzem manual e artesanalmente a sua existência política e social, e os espaços para existirem social e politicamente.

## Capítulo IV: ‘Lutamos pelo direito de existir’<sup>76</sup>

“Lesbian rights are women's rights”<sup>77</sup>

[os direitos das lésbicas são direitos das mulheres]

No presente capítulo foca-se um evento central do calendário LGTBI (Lésbicas, Gays, Trans (gênero e transexuais), bissexuais, e intersexo)<sup>78</sup> da Cidade do Cabo. Descrevo e analiso o *Khumbulani Pride* -acontecido no 16 de Maio de 2015 em Khayelitsha<sup>79</sup>. Tal evento tem por objetivo comemorar vítimas de crimes de ódio, desafiar o que entende-se por “africano” e por “comunidade”. O *Khumbulani Pride* afirma a existência de mulheres lésbicas negras, sela a pertença delas a aquelas mesmas comunidades africanas que as produzem como não existentes; e nas quais todos os eixos de interseção de desigualdades<sup>80</sup> são desfavoráveis a tais ativistas: gênero, raça, orientação sexual e classe, as vezes também a idade; e onde noções presentes nas comunidades africanas locais definem a homossexualidade como “não africana”<sup>81</sup>, anulando a existência lésbica ou produzindo-a como aliem, externa, ocidental. De tal forma, a possibilidade de se posicionar como mulher lésbica ou qualquer outra sexualidade dissidente da heterônoma, é negada simbolicamente, *otrificada*, e na versão mais aterradora, anulada a través de assassinatos de ódio. (MKHIZE

---

<sup>76</sup> Zethu MATEBENI (2015)

<sup>77</sup> “Direitos das lésbicas são direitos das mulheres” Cartaz nas mãos de ativistas de *Free Gender* na porta do Tribunal de Khayelitsha, Cidade do Cabo durante as audiências pelo estupro de uma jovem lésbica negra. A foto está na página de *Facebook* de *Free Gender*, 12 de maio de 2015.

<sup>78</sup> LGTBI é a sigla utilizada com maior frequência na Cidade do Cabo, porém ocasionalmente agrega-se a Q de Queer, raramente inclui-se a A de assexual. Na oralidade acostuma se ouvir “LTGIBI and gender non conforming people” [pessoas que desafiam o gênero]. Frequentemente Queer enuncia-se como sinônimo e reemplazo de LGTBIQ.

<sup>79</sup> Khayelitsha uma township localizada na periferia da Cidade do Cabo. Chama-se Township aos bairros segregados, em particular aos bairros africanos. O apartheid estabeleceu áreas de moradia racialmente delimitadas e utilizou a intimação jurídica e a repressão estatal para alcançar a “purificação das áreas declaradas brancas” As townships ou guetos, são áreas separadas da cidade por estradas longas carreteiras, de entre 7 a 30 km. O governo do apartheid, além de obrigar as pessoas negras e coloured a morar fora da cidade branca, tinha por política não prover serviços básicos, considerando que aqueles assentamentos negros urbanos deveriam *ser por sempre temporários*.

<sup>80</sup> No início, Interseccionalidade foi um conceito usado por feministas afro norteamericanas como parte do pensamento feminista radical da década de 1960, entre outras: Angela Davis (1981). Kimberley Crenshaw (2009) considerou que tal conceito colabora em entender a superposição e interseção de identidades associadas ao sistema de opressão, dominação e discriminação. Interseccionalidade permite analisar de quais formas categorias sociais gênero, raça, classe, capacidade, orientação sexual, religião e idade, dentre outras, interatuam em níveis múltiplos e simultâneos. Na África do Sul é uma palavra recentemente adotada nos âmbitos acadêmicos e ativistas, e de fato articula muitas ideias e experiências preexistentes, considerando a longa história de ativismo de mulheres negras lutando contra todo tipo de opressões. No entanto, o conceito tem significados variados, desde o somatório de opressões (HASSIM, 2005) até a simultaneidade (DE LA REY, 1997, SALO, 1994; 1995) e o caráter relacional e associativo das opressões (COCK, 2008).

<sup>81</sup> No inglês *un-African* localiza a homossexualidade como estrangeira, ocidental e contrária aos valores e tradições africanas.

et al., 2010).

Continuando o diálogo com o presente capítulo, retomo no próximo a protesta *Inclusive Alternative Pride* do ativismo LGTBI negro durante a emblemática Marcha do Orgulho [*Cape Town Pride*] da cidade. O mesmo, aconteceu no dia 28 de Fevereiro em *Green Point*<sup>82</sup>, Cidade do Cabo, em desafio aberto a orientação masculinizada e branda do Cape Town Pride. A través de estes dois capítulos argumento que as organizações produzem artesanalmente (OLDFIELD et al., 2009:1) a existência lésbica negra<sup>83</sup>-simbólica y materialmente- ocupando e intervindo espaços, politizando os corpos, e na produção intelectual, visual e política de seu ser lésbica dentro das comunidades que reclamam como próprias: *Khayelitsha* (as *townships* em general) e a comunidade LGTBI.

Nos dois capítulos percorro as formas de intervenção e confrontação para construir o pertencimento, enquanto a comunidade praticada e performada é mediação iniludível para o exercício da cidadania e a pertença à nação. Conforme o VanZyl (2005), mesmo quando o corpo e a sexualidade são rapidamente considerados como parte do mundo privado, os dois compartilham uma história de controle e regulação estatal na África do Sul. (ver também OLDFIELD y SALO, 2009; TAMALE, 2011; LEWIS, 2011). Corpos politizados questionam o conceito de cidadania desencarnada e pretendidamente universal (Terence CARVER, 1998), um conceito baseado no individuo, abstraído da suas condições materiais e corporais de existência (GOUWS, 2005b; CEJAS, 2008a). A organização e intervenção nas duas Marchas do Orgulho alinham-se com a apropriação do espaço público e com o exercício da cidadania LGTBI que coloca os direitos em atos.

O ativismo de mulheres negras<sup>84</sup> na Cidade do Cabo e área metropolitana include hoje as

---

<sup>82</sup> Neste trecho está falando do bairro onde cada ano acontece a Gay Parade, uma área de classe meia alta, historicamente branca e considerada *gay friendly*; além das residências particulares de locais e estrangeiros, abundam restaurantes e hotéis cinco estrelas, bares; está próxima a Costa Atlântica. Green Point é uma área de classe media alta, historicamente branca y considerada *gay friendly*.

<sup>83</sup> A categoria *mulher lésbica negra (black lesbian)* inclui diversidade de situações, em tanto tal, define pouco. Ao dizer de Zethu Matebeni (2015), “tal categoria não diz nada, segrega o coletivo mulheres dos homes e o coletivo mulheres negras lésbicas de mulheres com outras sexualidades, sejam heteros, trans, bi”. No presente texto retomo a categoria mulher lésbica negra, por ser uma das forma nas quais mulheres de Free Gender se auto definem nas suas comunicações públicas, e inclui mulheres que amam mulheres sexual, emocional e intelectualmente. No entanto, na vida cotidiana emergem inúmeros conceptos associados de autodefinição: gay, homossexual, butch, femme, soth butch, femme femme, e queer; Quando falo de Free Gender, a auto definição “lésbica negra” significa também ser falante de isixhosa.

<sup>84</sup> Acerca da categoria mulher, ver Mzhike et al, (2010). A pesar do final jurídico político do apartheid, a Cidade do Cabo é um centro urbano altamente racializado e segregado; as categorías raciais regulam um conjunto de posibilidades de acceso a recursos, assim como em alguns casos, também as comunidades de pertenecimento. Pessoas autodenominadas negras, africanas o por pertenecimento a um grupo indígena

mais diversas lutas contra as desigualdades económicas, sociais, raciais e de gênero para além das estruturas formalizada e burocratizadas dos partidos políticos (*Democratic Alliance, African National Congress, Economic Freedom Fighters*)<sup>85</sup>. O leque include demandas por aceso a moradia, agua, sanitários e eletricidade; por melhorar, por serem integradas nos sindicatos, pela igualdade de gênero e nas lutas contra a violência contra as mulheres, e as demandas das comunidades LGTBI. Os movimentos de mulheres e as mulheres nas organizações reivindicam ter raízes na luta contra o apartheid, seja de forma direta o na cultura política (HASSIM, 2005; ver também Iris BERGER, 2007; COCK, 2007; Janet CHERRY, 2007; GIBBS, 2007; Ghairunisa JOHNSTONE, 2015; FESTER, 2015; BRITON y FISH, 2009; SCANLON, 2007; WALKER, 1993). As mulheres negras participaram e participam da política e do ativismo, escolhendo identidades que podem ser significativas e convenientes em certos momentos (Sivu SIWISA, 2015; Gisela GEISLER, 2000: 606), e que Spivak denominaria “essencialismo estratégico” (Chakravorty SPIVAK, 1987).

Dentro do ativismo de mulheres da Cidade do Cabo, tal essencialismo estratégico é dinâmico e fluido, mesmo que dentro de um leque de opções não totalmente abertas. Retorna paciente e insistentemente à essencialização da comunalidade humana “sou um ser humano” “sou uma ativista de direitos humanos”, ou as vezes acaba em “Sou uma mulher” (Funeka SOLDAAT, 2014, MATEBENI, 2015, Ndumie FUNDA, 2015; JOHNSTONE, 2015; Sindiwe THAFENI, 2015). Em tal essencialização estratégica cabem todas as identidades: integrante de uma comunidade desfavorecida, negra ou africana, mulher, lésbica, cristã, islâmica, dependendo o caso.

A defesa dos direitos das mulheres tem sido interseccional -prática e ideologicamente (DE

---

(Xhosa, Zulu, Sotho) –maioritariamente- moram nas *townships*; bairros com menos recursos, infraestrutura e serviços; seu poder e menor do que qualquer outro grupo e são vulneráveis aos níveis mais intensos de abusos pela polícia, partidos políticos, violência de rua e violência doméstica e sexual. A categoria negro/a (*black*) é polivalente e profundamente histórica. Black nunca foi uma categoria jurídica do apartheid ou do regime colonial (*africano, banto, nativo* foram as formas de classificação). Durante os 1970s y 1980s foi uma categoria politizada que incluía todas as pessoas não favorecidas pelo apartheid e que estiveram dispostas a combater o regime (integrando pessoas classificadas como africanas, indianas e coloured). Esta politização inicialmente proposta pelo Black Consciousness Movement difundiu-se amplamente e no ano 1979, o ANC adotou uma política similar na Conferencia de Morogoro, 1979. Durante os 20 anos de democracia, *black* comenzou a ser utilizado para se- referir a aqueles descendentes de qualquer grupo africano, inventando novos sentidos positivos de tal categoria.

<sup>85</sup> La *Democratic Alliance* (DA) é um partido maioritariamente branco e governa Cidade do Cabo; *African National Congress* (ANC) governa o país e a maioria das provincias desde as primeiras eleições democráticas de 1994; o *Economic Freedom Fighters* é uma cisão por esquerda do ANC, criado no ano 2012.

LA REY, 1997). No geral, os mais diversos movimentos de mulheres negras sul-africanas, a identidade de gênero foi construída politicamente em interseção com outras formas de identidade (HASSIM, 2005; GASA, 2007; CHERYL, 2007; CEJAS, 2004; COCK, 2007) o eixos de opressão (DE LA REY, 1997; BOZZOLI, 1991)<sup>86</sup>. Na prática, a mesma ativista pode ser parte de uma organização de mães e pães para a instalação de creches nas townships, integrar *Houssing Assembly* procurando melhorar o acesso a moradia; participar da Campanha *Right to Know* que defende o acesso à informação, a liberdade de expressão e o direito à protestar, e ser parte de um coletivo feminista como *Rita Edward Branch*.

Além de existir um leque importante de ideias e práticas feministas, (Obioma NNAEMEKA, 1998; SALO, 1994; 1995; WELLS 1998), as mesmas estão enraizadas em coletivos de mulheres negras o mistos, integradas no ativismo comunitário (HASSIM, 2003; 2006; DAASEN, 2015; SETEMBER, 2015; SOLDAAT; 2014; THAFENI, 2015). Tal multiplicidade foi desenvolvida em contextos de hiper-heterogeneidade integrados por línguas, religiões, nacionalidades, afiliações políticas e vínculos com o Estado múltiplos. Além do mais, a comunidade LGTBI negra local é multinacional: nutrida pela afluência de migrantes africanos queers, os quais chegam no país procurando um ambiente mais aberto, sendo um dos poucos países do continente onde a comunidade LGTBI tem direitos constitucionais garantidos.

### **Alianças**

As tensões raciais e de classe se faz presente também no ativismo de mulheres e LGTBI. Manifesta-se nos fluxos de corpos racializados e o apoio físico a determinados eventos em determinados espaços da cidade. No dia 16 de fevereiro de 2015 Cheryl Roberts<sup>87</sup>, ativista LGTBI, aliada de *Free Gender* publicou o artigo “Middle Class/ professional women Activist must be Authentic about their Activism” no blog *African Women Warrior CherylRoberts* uma crítica fundamental às formas nas quais a solidariedade dentro dos

---

<sup>86</sup> Falar de interseccionalidade não precisa deslizar a ideia que todas as desigualdades tem o mesmo peso em todas as circunstâncias sociais. Nem que os seres humanos como um efeito unilateral do exercício de poder, em palavras de Amina Mama (1997), as experiências de opressão podem habilitar a criatividade e a resiliência, não unicamente a vitimização.

<sup>87</sup> Cheryl Robert mereceria um capítulo inteiro. Ela foi desportista, lutadora contra o apartheid dentro dos esportes; hoje é periodista de esportes e promotora da igualdade racial, de gênero e de classe nessa área da vida. Feminista negra e incondicional apoiadora das lutas feministas das mulheres negras.

movimentos de mulheres tornam-se unilaterais<sup>88</sup>. Roberts chama às feministas na academia e nas ONGs (de classe média e na maioria brancas), lhes pergunta:

¿Cadê você na hora de protestar contra os estupros, ataques sexuais e abusos contra lésbicas negras? ¿Por quê você não assiste aos funerais das lésbicas caídas? (...) *Free Gender* também comemora a vida, porém, você escolhe não celebrar com elas. (...). Já houve dois *Khumbulani pride* no bairro [*hood*<sup>89</sup>], longe das áreas brancas comerciais. Esses dois Orgulhos não foram apoiados por pessoas que não moram nas townships negros.

Siwisa, comunicadora e mobilizadora do Terceiro *Khumbulani Pride*, se pergunta, ¿Como pode ser possível que tudo mundo participa em massa do *Cape Town Pride* em Green Point, mas quando é para ir no *Khumbulani Pride* aparecem todo tipo de desculpas?

Confluindo nessas tensões *Khumbulani Pride* e o Inclusive Alternative Pride foi criado pelas seguintes organizações: *Gender Dynamix*, *Triangle Project*, *Free Gender*, *IAM (Inclusive Affirmative Ministries)*; as organizações aliadas *EE (Educación Igualitaria)*, *TAC (Treatment Action Campaign)* quem mobilizaram apenas para *Khumbulani Pride*, e as que o fizeram apenas para *Alternative Inclusive Pride* como *SWEAT (Sex Worker Education and Advocacy Team)*.

*Gender Dynamix* (criada no ano 2005) é a primeira organização do país –talvez até do continente- focada unicamente em pessoas trans. Oferece serviços de apoio e informação para pessoas transgênero e transexuais, casais, famílias e empregadores durante o momento da transição de um gênero a outro (se fosse o caso). A constituição de África do Sul garante a mudança de nome no documento de identidade através do departamento de *Home Affairs*; o hospital público universitário Groot Schuur<sup>90</sup> na Cidade do Cabo possui um área

---

<sup>88</sup> Acerca das fraturas e cisões entre o ativismo comunitário e as ativistas acadêmicas, há um extenso debate na Cidade do Cabo, e no geral, as ativistas feministas consideram a atividade acadêmica como extractivista, nem solicitada nem desejada. Ver: HASSIM, 2003; SALO, 2008; FESTER, 2008; GOIWS, 2004; 2005a; HOLLAND-MUTTER, 1995; LEWIS, 2008; OLABISI, 1998, y capítulos 2 de esta tese).

<sup>89</sup> *Hood* poderia ser traduzido como bairro ou comunidade; no vocabulário corriqueiro refere sempre a um bairro popular, e mais frequentemente alude as áreas antigamente classificadas como *coloured*. Aqui a autora do blogue o utiliza quando está falando do que se conhece como townships, sendo esta uma palavra mais associada ao negativo, e que as pessoas locais escolhem chamar pelo nome da township ou mais frequentemente de *location* ou em slang *Kasi*. O *Hood* é uma unidade mais pequena, é a comunidade imediata, normalmente um sector dentro da *township* onde se pertence e aonde a vizinhança é conhecida. Tanto *hood* como *community* estão associados a pronomes de propriedade: *my hood*, *my community*; em tanto que *township* ou *location* são introduzidos com artigos definidos *the township*, *the location*.

<sup>90</sup> Na África do Sul a atenção a saúde é gratuita para nacionais do país, porém é paga para estrangeiros. No entanto, no sistema público se oferece atenção e posteriormente é encaminhada uma fatura no domicílio da pessoa, portanto muitas pessoas nunca chegam a pagar o serviço.

especializada para o atendimento de pessoas interessadas em mudar de sexo quirúrgicamente. Desde 1994, o Estado promoveu direitos constitucionais como base da identidade nacional (MZHIKE, 2010:7; CEJAS, 2008a; 2008b), porém, os mesmos são de difícil acesso e exercício para a maioria da população<sup>91</sup>.

*Triangle Project* nasceu em 1981, e apenas no ano 1996 adotaria o nome atual, com a intenção de refletir a variedade de populações e serviços com a qual trabalha. Triangle é uma organização sem fins lucrativos e oferece vários serviços profissionais para a realização plena dos direitos constitucionais e pelos direitos humanos das pessoas lésbicas, gays, bissexuais, transgênero e intersex, as suas famílias e casais. Possuem serviços de saúde, programas de pesquisa participativa, orientada ao desenvolvimento do ativismo; e o programa “Compromisso Comunitário e Empoderamento”, para construir ativismo comunitário, criando espaços protegidos para as pessoas LGTBI participarem. Um dos objetivos centrais dos grupos comunitários de *Triangle Project* é facilitar e acompanhar a integração das pessoas LGTBI nas estruturas comunitárias.

*Free Gender Khayelitsha* fundou-se em 2008 sendo um coletivo de ativistas LGTBI e aliados/as associados a *Treatment Action Campaign* (TAC). Quando decidem se constituir como organização para mulheres lésbicas negras, mantêm o nome, “pois não nos emolda em nenhuma etiqueta” (SOLDAAT, 2014). A organização tem três áreas fundamentais: “construir ativismo” destinado a lidar especificamente com assuntos LGTBI; o programa de mobilização e lobby, ocupa-se do relacionamento com a polícia local; as atividades com as estruturas comunitárias (SOLDAAT, 2014). As ativistas definem-se como ativistas de direitos humanos, onde a temática LGTBI é apenas uma das áreas de intervenção. Participam no foro da polícia e Segurança comunitária, no Comitê de Água e nas lutas que emergem na comunidade.

Conta-se entre as organizações aliadas *Inclusive and Affirming Ministries*, formada por Pastores/as provenientes de comunidades de fé cristãs, e que trabalham para a integração das LGTBI nas igrejas, como integrantes e como lideranças. Retha Bernade (2015) - pastora não ordenada por causa da sua orientação sexual – comenta

em muitas igrejas as pessoas homossexuais são apenas “toleradas”,

---

<sup>91</sup> Coincido com a apreciação de Pumla Gqola (2015) no seu livro *Rape. The South African Nightmare*, que estas tensões foram inicialmente colocadas publicamente pelo ativismo estudantil do Rodhes Must Fall y Fees Must Fall movement ao longo do ano 2015.

a condição de não se assumirem de forma aberta. Quando uma pessoa manifesta ter uma sexualidade dissidente, os/as pastoras mudam as temáticas das conversas para promover discursos homofóbicos. Resulta muito doloroso. Você passou a vida inteira na igreja e de um dia para o outro, você já não é mais bem-vinda (Bernade, 2015).

A demanda é pela inclusão absoluta, com direitos plenos como integrantes da igreja, para ser parte de todas as atividades e grupos sem restrições; onde a vida social de um casal homossexual seja tratado na igreja exatamente igual que todos os casais Benadee (2015) continua: se vamos nós casar, tem que ser anunciado; se vamos ter um filho, tem que ser anunciado; se a tua parceira faleceu, tem que ser anunciado.

Equal Education é uma aliada destacada do Khumbulani Pride: nascida e criada em Khayelitsha, desde 2008 reúne estudantes de escola secundária, pais e mães e professores. EE luta contra as desigualdades nas áreas educativas, entendendo que uma educação deficiente faz parte do legado do apartheid. EE e TAC são as únicas organizações grandes da cidade sediadas em Khayelitsha; as duas são conhecidas pela sua capacidade de mobilização para eventos y protestas. TAC inicia-se em 1998, nos protestos contra a falta de provisão estatal de medicamentos retrovirais contra o HIV; hoje é uma das organizações mais relevantes na área de saúde, considerada inclusive um modelo a nível internacional.

*Sisonke SWEAT*, constitui uma aliada silenciosa; não assina as faixas nem é mencionada pelas organizadoras. Porém, encaminha uma representante a marchar no *Khumbulani Pride* e mobiliza muitos integrantes para *Cape Town Pride*. Fundada em 1996, *Sisonke SWEAT* tem um leque de programas, promove encontros educativos sobre direitos humanos e saúde das trabalhadoras sexuais, homens, mulheres e trans; tem um programa de pesquisa, produz conhecimento confiável para a produção de campanhas e políticas. Promove e constrói redes para impulsionar reformas legais; impulsiona o “Programa de desenvolvimento e compromisso” cujo objetivo é alcançar descriminalização do trabalho sexual<sup>92</sup>. *Sisonke SWEAT* lançou recentemente a Coalizão *Asijiki*, junto com *Sonke Gender Justice*<sup>93</sup> y TAC.

---

<sup>92</sup> O dia 27 de Agosto de 2015 na Cidade do Cabo, *Sweat Sisonke*, *Sonke Gender Justice*, *TAC* y *Centre for Social Justice* lançaram a Coalizão Nacional pela Descriminalização do Trabalho Sexual. A abertura da campanha foi impulsionado pela decisão de Amnistia internacional de lutar por este propósito. No âmbito nacional, SWEAT e Sisonke já vem promovendo o debate na mídia, nos festivais a través do teatro, nas organizações.

<sup>93</sup> *Sonke Gender Justice* é a maior organização de gênero do país em termos do financiamento que recebe; paradoxalmente ou não seu trabalho está destinado principalmente à homens, fortalecendo a construção de masculinidades positivas.

A ilegalidade a qual são forçadas as trabalhadoras e trabalhadores sexuais abre a porta para inúmeros abusos policiais e institucionais. Confrontam o estigma associado ao trabalho sexual, à ilegalidade, em muitos casos de ter uma sexualidade ou identidade de gênero dissidente, e o fato de ser estrangeiros africanos. Ruvimbo Tenga (2015), comenta, a luta de SWEAT está associada a questões LGTBI, mas não tão próximo a organizações feministas ou de mulheres; tais organizações evadem se posicionar sobre a legalização do trabalho sexual.

### **Khumbulani Pride**

Stop me here and ask me again, “why are you such an angry person?” and when you hear the silence remember I died from merely existing. As me.<sup>94</sup>

Neo Musangi

Acompanhando o Dia Internacional Contra a Homofobia e Transfobia (17 de Maio), o 16 de Maio de 2015, celebrou-se o Terceiro *Khumbulani Pride* com a encabeçando com a faixa: "Unidas/os contra Homofobia, Transfobia e Xenofobia". Este evento aconteceu por primeira vez em 2013, e tem por objetivo principal comemorar as vítimas de crimes de ódio, criar consciência nas comunidades, distribuir informação, promover debates e educar sob os direitos da população LGTBI, naqueles espaços onde a maior quantidade de crimes de ódio são cometidos as *townships*. *Khumbulani* celebra o orgulho com acento no ativismo, incluindo a Comunidade LGTBI, amigos/as, família, ativistas e aliados/as. “O objetivo é criar um Orgulho para o Povo, nas *townships*, é não esquecer as pessoas que perdemos no caminho pelos direitos *queer*” (SIWISA, 2015).

Seguindo as organizadoras: “Reclamamos nosso orgulho e lembramos das vidas perdidas por causa da homofobia, transfobia e xenofobia, desfilando, de luto, cantando e dançando nas ruas de Khayelitsha” (Facebook de *Khumbulani Pride*, 14 Maio 2015). A ideia de realizar uma marcha do orgulho nas comunidades surgiu a causa do assassinato de Zoliswa Nkonyana em Khayelitsha em 2006, jovem lésbica de 19 anos.

Na época vivia-se uma escalada dos crimes cometidos contra pessoas LGTBI nas *townships*. Durante o ano 2006 ocorreram dois debate públicos relevantes: o caso judicial

---

<sup>94</sup> Me para aqui, me pergunta de novo: ¿por que você é tão chata assim? Quando você ouça o silêncio, lembra que eu morri somente por existir. Por ser quem eu sou. Neo Musangi é artista y performer queer de Quênia, trabalha com a visualidade dos trânsitos de gênero em intervenções na rua.

no qual o atual presidente Jacob Zuma foi acusado de estuprar uma mulher lésbica portadora de HIV e filha de um amigo seu; Zuma foi provavelmente autor do estupro, porém ficou em liberdade; no mesmo ano, foi debatida a Lei de União Civil, com argumentos em favor e contra o matrimônio entre pessoas do mesmo sexo. (MKHIZE et al., 2010).

Em Khayelitsha aqueles anos coincidem com os inícios de *Free Gender*, acompanhando os juízos por violações e assassinato de lésbicas, pressionando para que os culpados fossem colocados na cadeia, conformou-se a coletiva na qual “90% das integrantes são sobreviventes de crimes de ódio” (SOLDAAT, 2014). As sobreviventes, por regra geral, conhecem aos perpetradores: são vizinhos, amigos, parentes, etc. Nesse cenário de risco total, emerge a ideia de realizar uma Marcha do Orgulho dentro da comunidade, considerando a vizinhança, familiares, igrejas e organizações de base como as interlocutoras. Até o primer Khumbulani acontecer, ainda passariam alguns anos: apenas em 2013 ocorreria em Gugulethu/Nyanga. No 2014 o cenário da marcha foi nas township Samora Machel- Philippi e no 2015, Khayelitsha. No seguinte apartado compartilho algumas descrições do Orgulho 2015, baseadas na minha participação no evento.

### **Cartografias racializadas: do centro à Khayelitsha**

Sábado 15 de Maio cinco pessoas nós encontramos na Rodoviária Central da Cidade do Cabo, com Sivu Onesipho Siwisa, Nomkhita Beja y Sandiswa Tshefu; junto com elas iríamos desde o centro da cidade a Khayelitsha. Elas três são autodenominadas mulheres lésbicas negras de “aparência masculina” [*masculine presenting women*] o *butch*, como se autodenominam (SIWISA, 2015), na sua vestimenta, estilo, cabelo, gostos e auto definição.

Chegam tarde e antes de cumprimentar confessam: “tempo africano”, logo após riem: “temos ressaca”. Sandiswa é uma jovem profissional trabalhando na indústria do cinema; Nomkhita estuda Comunicação e é fotógrafa; as duas moram em Khayelitsha, apoiam o Khumbulani Pride, mas não se consideram ativistas; são amigas de Sivu Siwisa, quem na época morava nos subúrbios sul<sup>95</sup>.

Sivu Siwisa lidera a estratégia mediática da marcha, organiza e mobiliza ativistas e aliadas

---

<sup>95</sup> Subúrbios Sul possuem espaços residenciais amplos, maioritariamente brancos, hiperseguros, com vigilância privada armada e com população de alto poder aquisitivo.

para garantir a assistência ao evento. Das 5 pessoas que acompanhamos, quatro somos brancos, duas mulheres estrangeiras e um homem e uma mulher sul-africanos; completa o grupo Lee, sul-africano negro de origem zulu e xhosa. Na sua camisa verde fosforescente pode se ler em letras brancas –como se fosse um formulário para preencher: *male* [homem], *female*, [mulher] e marcado um terceiro quadrinho: F#@># [um palavrão]. Lee tem as unhas feitas, usa brazaletes feitos de missanga estilo zulu. Veste um short de jeans colado e meias negras em baixo com botas estilo tênis. O seu cabelo afro em dreadlocks caem por embaixo dos ombros e sujeito na metade da cabeça. A proposta da camisa funde-se com ele próprio. Não tem mediação entre o ser, se fazer presente e representar. Aqui, política corporal habita a ambiguidade, resiste classificações binária, se produzindo como homem e como mulher, simultaneamente; desliga-se de qualquer associação automática entre gênero e orientação sexual.

Como parte da organização do evento, Sivu ofereceu a possibilidade de guiar a quem viessem desde o centro da cidade. A logística oferecida para apenas 5 pessoas, anuncia as quebras de uma cidade fragmentada na lógica da segregação racial e de classe. Certos corpos (brancos e negros de classe média) não transitam e não conhecem aqueles espaços estigmatizados como perigosos: as *townships*.<sup>96</sup>

O nosso ponto de encontro, a rodoviária central é um nó que concentra quase todos os transportes públicos da cidade: bases, taxis coletivos ou kombis, e trens. Na rua Strand opera a linha de transporte coletivo *Golden Arrow*, o qual atravessa avenidas e autopistas em direção aos *Cape Flats*.<sup>97</sup> *Golden Arrow* é mais caro do que as kombis, sendo mais formalizado, com horários e itinerários predeterminadas, motoristas de uniforme de trabalho e inspetores. Por trás da Rodoviária opera *Micity Bus*, cobrindo as áreas brancas residenciais de classe alta, e é bem menos acessível para a maioria da população.<sup>98</sup> Mi

---

<sup>96</sup> As pessoas que encontramos com Sivu para ser guiado por ela, já tínhamos visitado Khayelithsa anteriormente. Porém não conhecíamos o sector específicos marcado para o início da marcha, e no transporte de kombi para ali é preciso ou pelo menos indicado poder falar xhosa. Sendo um bairro negro, as pessoas que não são chamam muito a atenção e pessoas que não moramos na townships só vamos quando vamos encontrar alguém que espera por nós.

<sup>97</sup> Ver nota 6.

<sup>98</sup> Para viajar em Micity Bus precisa de um cartão magnético, cujo preço equivale a quatro passagens de kombi, um preço que nem toda pessoa tem. Além disso, o cartão é absolutamente imprático: tem uma senha de recarga e as pessoas tem que lembrar daquela senha para colocar crédito nele. O crédito no cartão pode ser colocado em locais específicos que tem aquele serviço e que nas townships são bem escassos. Inclusive as pessoas que não tem trabalho formal possuem o dinheiro do transporte dia por dia. Assim, adiar pagamento de passagens de uma semana, pode ser uma missão impossível. Micity Bus é obviamente

City Bus foi um serviço criado para a Copa do Mundo de Futebol de 2010, e responde mais as lógicas do turismo que da população local. Ingressando pela rua Strand, a rodoviária tem uma aparência moderna e luminosa, com um hall enorme e os anúncios das saídas de trens no painel digital. No térreo saem todos os trens que conectam as áreas industriais e os subúrbios antigamente classificados como *coloured* (mestiços) ou *african* (africanos). O trem é o transporte mais barato e tem uma cobertura ampla da cidade; associado ao desenvolvimento industrial da cidade e a uma modernidade racializada obstinada em criar as áreas de moradia da população negra longe do centro da cidade. Esse transporte criado não apenas para conectar, se não também para manter a rentabilidade dentro de um projeto segregante, recebe bem pouco mantimento e vigilância na terceira classe<sup>99</sup>, os e as usuárias de trem sofrem assaltos de forma frequente, cancelamentos de serviços sem aviso e trancões no meio de estações são também corriqueiros.

Subindo as escaldas da rodoviária há inúmeros comércios de música, roupa esportiva, formal, para ir para igreja, bolsas, roupa feita a medida, sapatos, chapéus de todos os materiais e cores, frutas, peixe seco, feijões, produtos eletrônicos, celulares, venda de chips e crédito de celular, serviços de incrustações de oro e diamante da dentadura, salões de beleza para trançar o cabelo e fazer as unhas, e no final, comidas e películas. As vezes também estão os chamados de *bushmen ou rastas*, conhecidos por prover a cidade com ervas medicinais e preparados naturais com vegetais para tratar todo tipo de doenças. Uma porcentagem importante dos trabalhadores do taxi rank (terminal de kombis) são migrantes provenientes da República Democrática do Congo (RDC), Senegal, Camarões, Congo Brazzaville, Zimbabwe, entre outros países africanos.

Quando os comércios terminam, girando à esquerda, motoristas sul africanos arrumam e limpam as kombis nos gares, entanto aguardam que os ajudantes consigam lotar o veículo para sair. Na maioria dos casos, as kombis se dirigem às áreas africanas ou *coloured*<sup>100</sup>, e são o meio de transporte predileto. Cada kombi tem espaço para 20 passageiros, e mesmo

---

reputado de ser um transporte branco, pois as suas condições não se adaptam no mais mínimo à vida real da maioria das pessoas negras.

<sup>99</sup> Como mais um traço da existência do apartheid, os vagões que antigamente eram reservados para brancos possuem cadeiras mais confortáveis e certa vigilância, é chamado tecnicamente de “metroplus” e informalmente de “primeira classe”, sendo mais caro do que o vago “normal” ou terceira classe; onde se produzem os assaltos com armas tipo faca.

<sup>100</sup> No geral, *township* o *location* refere de forma automática aos bairros negros (africanos). Poucas ativistas utilizam esses termos para falar de uma área de moradia *coloured*, o quais são mais frequentemente chamados de “*hood*” forma abreviada de *neighbourhood* (vizinhança)

assim o número de pessoas transportadas por dia é logo após do trem.

Antecipando a falta de infraestrutura de seus destinos, a terminal de kombis carece de instalações sanitárias, com apenas uma meia dúzia de banheiros químicos no final dos gares. Antecipando também a quebra linguística, todas as conversações que acontecem dentro da kombi que vai a Khayelitsha são em isiXhosa. Aqueles espaços construídos como unidades segregadas pelo apartheid, justapõem às dinâmicas económicas e linguísticas com a formação de espaços culturais, linguísticos e geopolíticos. Internamente, cada um desses espaços possui maior riqueza e variedade da que pode ser achada baixo o peso abrumador que os indicadores económicos ou categorias raciais podem mostrar.

A kombi de Site C<sup>101</sup> sai lotada e percorre meia hora de autopista até chegar em Khayelitsha, onde a maioria de sus habitantes (90%) são africanas/os, falantes de isiXhosa<sup>102</sup> e migrantes do Eastern Cape;<sup>103</sup> eles referenciam Eastern Cape como seu “lar”<sup>104</sup> -eKhaya-, porque é ali –reclamam- o lugar de origem de seus ancestrais. “Se você é Xhosa, você pode viver em qualquer cidade [*township*], mas você não é de aqui você pertence ao Eastern Cape”, informa Gcina,<sup>105</sup> taxativa. Assim, Zukiswa -jovem cantante de hip hop e residente de Mandela Park, menciona “vivo em Khayelitsha, mas eu tenho origens rurais, nasci e cresci no Eastern Cape”.<sup>106</sup> A fórmula para se apresentar repete-se uma e outra vez com a maioria das pessoas da *township*. Paradoxalmente Khayelitsha em isiXhosa significa “o novo lar”.

Como já foi mencionado, Khayelitsha foi criado pela engenharia social do apartheid em

---

<sup>101</sup> Site C é uma das áreas de Khayelitsha, ali está localizado o único táxi rank, ou terminal de kombis da township. Desde comercio de rua, roupa feita a medida para makoti (mulheres casadas recentemente no matrimônio xhosa); serviços de celular, salão de beleza, cabeleira, herbalistas, dentre outros. serviços para el celular, comida, salão de beleza, herbalistas, etc. Do lado estende-se o informal settlement (ocupação informal de terras), sem instalações formais de eletricidade, com torneiras e banheiros compartilhados por várias unidades familiares. Na frente tem uma praça comercial, com serviços de caixa electrónico lojas e um supermercado Shoprite.

<sup>102</sup> Falar xhosa não significa ser xhosa; grupo ao qual só pode pertencer por contar com ancestrais xhosas. Habitantes de Khayelitsha vem de diversos grupos linguísticos ou étnicos, como Sotho, Tswana, Zulu, de nacionalidades como Zimbabue o Mozambique, aprendem a língua por necessidades comunicativas e de supervivência.

<sup>103</sup> Eastern Cape é uma das 9 províncias do país, maioritariamente rural.

<sup>104</sup> Em isiXhosa o lar não é o lugar onde você mora com sua família, senão, o lugar onde moram os teus ancestrais; existe outra palavra para designar aonde moras. Uma pessoa pode nascer e viver a vida inteira em um bairro ou localização geográfica sem que aquele nunca ser o lar da pessoa.

<sup>105</sup> Professora de língua isiXhosa da UCT.

<sup>106</sup> Conversação informal com Zukiswa durante a atividade de distribuição de informação política porta a porta da campanha *Right To Know* na *township* Masiphumelele, Cidade do Cabo, setembro 2015. Zuki é ativista de *Right to Know* y de *Soundz of the South*, coletivo de jovens hip-hoperos /as de Khayelitsha.

1983, e assim é como Nkwame Ncedile fala dele -ativista y residente de Harare (bairro de Khayelitsha)-

O que é isso de romantizar a township? Quem precisa debater se as classes meias negras temos que abandonar a township ou não? ;Certeza: temos que parar de morar em townshipss!!!! Khayelitsha foi creado pela estrutura de poder branco, e é o campo destinado a deixar morrer os corpos negros.<sup>107</sup>

Puppa Nfuba, residente de Site B fala de Khayelitsha, sem maior ironia, como “campo de concentração”.

Khayelitsha é também o espaço social onde as culturas negras são reinventadas, onde recriam-se os laços comunitários, no olhar de Pumla Mswane (2015)<sup>108</sup>: “Eu gosto das pessoas aqui. A questão é a infraestrutura, por que eu não quero viver naqueles bairros onde cada quem vive isolado numa caixa” [nos bairros brancos]. “Khayelitsha representa minha identidade, quem sou eu” (Funeka SOLDAAT, 2005, residente de Macassar, Khayelitsha).

Com mais de um milhão de habitantes, é um dos townships maiores do país<sup>109</sup>, e como tal tem diferentes setores, definidos pelo momento no qual se originou o assentamento, a relação com a propriedade da terra (se o assentamento for informal, temporal, etc.), e as vezes pelo tipo de população (se for uma comunidade migrante, a classe social, etc.). Os limites entre setores podem ser tão evidentes como uma avenida, ou tão imperceptíveis como uma marca no chão. Mais do 96% de seus habitantes são africanos (principalmente sul-africanos). A população de Khayelitsha apresenta altos índices de desemprego (40%), HIV (30% contra o 15% promécio nacional), e tuberculose. A enorme maioria (70%) das casas tem como material principal de construção chapa e cartão, sem infraestrutura de sanitários nem agua dentro de casa<sup>110</sup> (MARIDO et al, 2008). Uma proporção pequena das

---

<sup>107</sup> Debate durante o seminário “*Know your continent*” na sede de *Equal Education*, Site C, Khayelitsha, 22 de Agosto de 2015. Nkwame é ativista da Campanha de solidariedade e pela independência de Papua Nova Guine, e integrante de PWG (Grupo de trabalho provincial) de *Right to Know Campaign*.

<sup>108</sup> Diálogo informal, 25 de agosto 2015, momentos antes de nós sentar na Biblioteca Pública de Site C, Khayelitsha. Pumla é mãe e avó, ativista comunitária, participa de múltiplas organizações: *Housing Assembly, Right to Know*, Associação de pães, *Rita Edward Branch*.

<sup>109</sup> Khayelitsha é o maior township da área metropolitana da Cidade do Cabo , seguida por Delft. É o segundo maior township no país depois de Soweto. (*South Western Townships*) localizado a 5 km de Johannesburgo. O censo de 2011 indica que Khayelitsha tem quase 400,000 habitantes em mais de 38 Km2, em un 98% negros/as, y un 90% falantes de isiXhosa <http://census2011.adrianfrith.com/place/199038005>. Enquanto fontes periodisiticas e calculam 1 Millhao e médio de habitantes em 47 km2. [http://www.nomvuyos-tours.co.za/township\\_info.shtml](http://www.nomvuyos-tours.co.za/township_info.shtml)

<sup>110</sup> Relevamento durante a visita a Site C com Nomcedo, ativista de R2K e residente de Site C.

moradias são de alvenaria, seja autoconstrução ou dos planes de governo. Uma parte significativa dos comércios utiliza contêiner do porto. Khayelitsha possui poucos espaços de ócio: centros de eventos como Buy'elambo Village, parques como Makhaza Park, Lookout Hill, sítios para eventos culturais em Harare Square, shoppings como Khayelitsha Mall y supermercados, *Shoprite* y *Spar*. Os comércios locais oferecem serviços para o cabelo, medicina natural, alimentação, lavado de carros e roupa, venda de móveis, de shacks (casas de lâmina) de roupa usada, entre muitas outras opções.

### **Marchar**

Após de 25 km de autopista desde o centro da Cidade, descemos da kombi na esquina de O.R Tambo Hall, em Mew Way, Khayelitsha. Chegando, encontramos Free Gender. Funeka Soldaat, líder e fundadora, cumprimenta a todas e cada um das pessoas que vão se aproximando; ela veste roupa esportiva cinza e colete fosforescente do *Neighbourhood Watch* (seguridade comunitária).

Integrantes de Free Gender são parte dos equipes de futebol feminino. A vestimenta de Funeka incorpora e evoca uma presença ausente: as organizações comunitárias. *Neighbourhood Watch* é um coletivo local que trabalha junto com a policia nas tarefas de vigilância noturna a pé para prevenir delitos. Sindiswa Thafeni explica: [a segurança comunitária] “eles tem que estar porque são parte do Foro da Policia. Eu não conheço eles particularmente, aí não sei se são homo fóbicos ou não” (THAFENI, 2015).

Para as organizações comunitárias e aliadas/os, apoiar *Khumbulani Pride* pode ser bem difícil (DEYI, 2015), porque se posicionar politicamente “vem com represálias” (SIWISA, 2015). Thafeni dirige o Programa de Empoderamento y Compromisso Comunitário de *Triangle Project*, dedicado a “trabalhar com as estruturas comunitárias, de maneira tal que [as pessoas LGTBI] não sejamos olhadas como *aliem*, ou como pessoas que não somos seres humanos”. Agrega que “não é uma trilha fácil, ainda muitas vizinhas/os das comunidades acreditam que a homossexualidade não é africana [*unafrican*], e que nesse sentido seria estrangeira, externa. Aquela crença enraizada e estendida cristaliza na hora de marchar: organizações das comunidades não acompanham. Devo sublinhar que ONGs como *Triangle Project*, *Gender Dinamix*, *TAC* y *EE* são orientadas ao trabalho comunitário e como tais, são criadoras de organizações. Possuem infraestrutura e recursos: escritório, pessoas empregadas, projetos e financiamento do qual também alimentam-se as

organizações comunitárias.

Nas palavras de ódio e no dizer das ativistas, ser considerado externo à comunidade – makwerekwere ou queer- equivale a formas de morte simbólica, social e –as vezes- material também. As formas nas quais a violência afro-xenofóbica e a violência lesbofóbica formam parte de um continuum para delimitar as comunidades é ainda uma hipótese a ser revisada, revisitada, refletiva e combatida. Cabe mencionar que ativistas como Zethu Matebeni, e the Trans Collective (UCT), insistem em abordar essas linhas. A faixa contra a xenofobia e contra homofobia liderando o Khumbulani Pride é uma proposta teórica, uma forma de olhar o post apartheid. The Trans Collective<sup>111</sup> arrisca mais um pouco quando plantea a equivalência entre queerness e blackness: a negritude e a dissidência sexual: negadas da sua humanidade, pelo simples fato de ser quem elas são. As organizações LGTBI não terminam suas tarefa política no desejo de integração, de não ser negligenciadas nas comunidades africanas; propõem alianças, retomam o pan-africanismo quando levantam o reclamo anti-xenofóbico e aventuram a releer as teorias políticas da negritude.

Aos poucos, chegam as kombis alugadas para transporte de ativistas, da inicio a roda de *toyi-toyi*<sup>112</sup>, enquanto vai tomando forma a coluna que marchará em Khayelitsha. Uma música trás de outra, “Vamos para a frente” puxa a cantora principal, “mesmo se for doloroso”, responde o coro, “Vamos para a frente”, “mesmo se atiram na gente”.<sup>113</sup> Quando arribam as kombis de *Equal Education*, camisas amarelas e vozes adolescentes inundam a ronda, mudam rapidamente o ton. das músicas. Param de puxar as “históricas” da luta contra o apartheid e predominam músicas alegres e festivas, com coreografias novas, cantos à igualdade, palmas e corporalidades menos militarizadas.

As camisas delimitam pertenências organizativas e desenham com cores as capacidades de mobilização: *Free Gender* utiliza branco com o logo próprio, e nas costas em letras roxas: “Celebrando a resiliência lésbica”. Enfatiza as capacidades de ação e transformação, de

---

<sup>111</sup> The Trans Collective é uma coletiva de pessoas trans negras (africanas, coloured, asiáticas) da UCT, o qual emergiu no contexto das lutas estudantis do Rhodes Must Fall.

<sup>112</sup> *toyi-toyi* remete aos cantos e danças de protesto, introduzidos durante a luta contra o apartheid como parte da mística dos movimentos de libertação. O *toyi toyi* é associado também a luta armada do *Umkhomto we Siswe* (guerrilha do ANC) na década de 1980s. *Toyi toyi* na fala se usa como sinónimo de protestar.

<sup>113</sup> Essa música, assim como a maioria dos *toyi-toyi* são em isiXhosa o isiZulu: “Kubi, kubi, kubi/ Siyaya, siyaya/ siyaya nomakubi/ Noma besidubula/ siyaya/ besibopha/ siyaya, nomakubi” (mesmo que for doloroso, vamos para a frente, mesmo se nós disparam, bora para a frente, mesmos se nós matam, bora para a frente, mesmo se somos arrestadas, mesmo se for difícil, bora para a frente”.

luta e a supervivência como assunto político. *Gender Dynamix* veste camisa azul celeste com letras brancas declara: “meu gênero, minha escolha”. Com aquela declaração desarticula a correspondência entre sexo, gênero e orientação sexual; amplia as possibilidades para entender as pessoas trans para além dos binarismos de gênero e a sua patologização; algumas das suas ativistas levam cartões escritos por elas mesmas “ninguém se apaixona pela genitália, mas pela pessoa”; me lembra de outras circunstâncias, como o Lio reclamando “fiquei bravo!!! Ela falou: sairia contigo se você não fosse homossexual. Como assim que ela não quer namorar comigo por causa da minha orientação sexual [gay]. Me namora pela pessoa que eu sou!”. *Gender Dinamix* levou escrito na faixa principal: As pessoas trans demandamos igualdade e justiça social para todas/os”; harmonizando com as tradições de interseccionalidades do movimentos de mulheres e LGTBI

Se deixam ver camisas utilizadas durante o *Inclusive Alternative Pride*: “Nada sob a gente sem a gente”, declaração pela auto-representação e contrária as atitudes paternalistas do racismo branco. Fugindo da possibilidade de ser representada ou enunciada por outras, *Free Gender* tem como uma das suas prioridades, documentar a luta, e a vida. Entre a multidão aparecem, mulheres ativistas registrando com câmeras fotográficas na mão, filmam acompanham a mobilização. Uma delas, jovem de dreadlocks corre até o início, atravessa a avenida, vira e de frente as faixas, dispara uma panorâmica. Atua com a seriedade de uma reporter profissional, com movimentos levementes masculinos: é uma ativista lésbica dedicada nesse dia a documentar a mobilização.

Uma camarada viajou desde Johannesburgo para participar de Khumbulani Pride, deambula sorindo e tomando fotos; magrela, de cabelo curto e olhar animado, afirma com orgulho: “trabalho para Inkanyiso”<sup>114</sup>. O projeto de “documentar a nossas lutas” e “nossas vidas” possui longas raízes. Liderado por Zanele Muholi, fotógrafa lésbica negra, quem leva anos liderando o ativismo visual LGTBI. Tem produzido a existência lésbica negra – individualizada e normalizada- na criação massiva de retratos em *Faces and Phases, 2006-2014*; a denuncia dos crimes de ódio e a celebração do prazer e a intimidade lésbica são

---

<sup>114</sup> *Inkanyiso* é uma plataforma web destinada a documentação e ativismo virtual queer. Ver <http://inkanyiso.org/> Foi criado em 2006 e conceitualizado por Zanele Muholi. Reune escrita, poesia e crônicas de pessoas LGTBIQ em inglês, incluindo as mais diversas temáticas. Inkanyiso constitui um enorme arquivo virtual da vida queer na África do Sul Ver THOMAS, 2013; INKANYISO, s/f.

outros temas centrais da sua obra.<sup>115</sup> O ativismo visual de Zanele Muholi traspassa muros de galerias de arte da Inglaterra, Alemanha, Johannesburgo e Cidade do Cabo; articula a documentação da vida como uma forma de combater a morte; a morte que ameaça cada dia na mão dos crimes de ódio, HIV, rejeição familiar e comunitária, pobreza e desemprego. Existe coletivamente no treinamento de novas gerações de ativistas visuais e em priorizar a produção do arquivo LGTBI.

A tensão acerca da re-presentação ultrapassa o ativismo LGTBI e emolda-se nas caminhadas dos ativismos feministas e de mulheres (SALO, 1998). Como foi desenvolvido no capítulo 3, há um amplo debate na Cidade do Cabo sob as formas nas quais a produção acadêmica é uma apropriação de conhecimentos e experiências; apropriação que vai de mãos dadas com as desigualdades de classe e raça. Ativistas como Vainola Makan falam dessa apropriação como o “o crime da desconexão” (ver cap.) para se referir a o conhecimento produzido alheio as necessidades das organizações. Anne-Davis, jovem feminista branca de GÁS<sup>116</sup> inicia a sua conversa advertindo: “falo por mim e por mais ninguém. Jamais atribuiria a minha pessoa o direito de representar a voz ou as necessidades de outras mulheres” Pat Farenfort, ex-operária, disse “é verdade sim, temos o desejo de escrever a nossa história. Porque antes, as mulheres brancas vinham nós dizer ‘não se preocupe, eu vou escrever sobre você’. Porém, agora sabemos que nós podemos falar por nos mesmas”.<sup>117</sup>

Quando a mobilização inicia, três faixas encabeçam a marcha, assinadas pelas organizadoras. A faixa central de 2015 “Khumbulani Pride. Juntxs contra a homofobia, transfobia y xenofobia”; segue: “Abraça África. Chega de Xenofobia”, e “Celebrando 20 anos de democracia... com medo”, de 2014.

De lado, uma mulher originária de Malawi, Tiwonge Chimbalanga, segura um cartais com duas mãos: “*Stop Xenofobia*”. Veste um turbante laranja, combinado com o colar e a saia por embaixo do joelho. Leva uma bolsa símil- coro negra, bem típica das mulheres adultas das tonwships. Visível e desafiadora com a camisa “Meu gênero, minha escolha” de

---

<sup>115</sup> Ver capítulo 7 ‘Normalizar la existência lésbica’.

<sup>116</sup> JASS, siglas para *Just Associates*, é uma organização feminista sem fines de lucro que opera em diversas regiões, entre outras Sul da África, Mesoamérica e Filipinas. Na África do Sul possui a sede administrativa, porém, programas e ações estão focadas nos países vizinhos.

<sup>117</sup> Diálogo informal com Pat Farenfort após de ter uma entrevista com ela, comentando acerca do recente lançamento do seu livro *Spanner in the Works* (2015).

*Gender Dinamix.*

Tiwonge chegou na África do Sul em 2011 como refugiada, após de cinco meses na cadeia no seu país natal, junto com seu marido. Dois dias depois de celebrar o seu matrimônio de forma pública, o casal foi arrestada por “conhecimento carnal contra a ordem da natureza”. A Lei é um remanescente jurídico da colônia inglesa, a qual impus nos territórios severas leis para o controle da sexualidade africana, uma delas, as chamadas leis contra a sodomia. Tiwonge identifica-se como mulher desde que era criança, argumenta ter sido embruxada; e por conta daquilo o seu corpo tem uma aparência de home. A mídia tituló a cerimonia de união como “gays casam”, palavra que Tiwonge só foi conhecer aquele dia. Mais de um ano depois, ela virou a primeira pessoa em receber o direito a refugio na África do Sul por perseguição e discriminação baseada na sua sexualidade (Mark GEVISSER, 2014) (Foto 1). A demanda contra a xenofobia funde-se aqui nos reclamos pelo fim da homofobia; tomando como linha de base o contexto continental e o espaço particular das tonwships, onde em muitas oportunidades os limites das comunidades são desenhados e comunicam utilizando a linguagem da violência. Uma violência que sem dúvidas tem responsabilidades estatais e governamentais.



Foto 1: Tiwonge Chimbalanga

Nos primeiros meses do 2015, prévio ao *Khumbulani Pride* houve um ressurgimento de ataques xenofóbicos contra estrangeiros africanos moradores de *hostels*<sup>118</sup> e *townships* em Gauteng y Durban<sup>119</sup>. Os ataques coletivos começaram o dia posterior as declarações do Rei zulu Goodwill Zwelithini kaBhekuzulu (16 de Março de 2015): “solicitamos aos estrangeiros<sup>120</sup> que façam suas malas e vão embora para seus países”. Pouco tempo depois, no Dia Internacional do Refugiado (20 de junho) a polícia junto com o exército deu início a Operação Fiela na área comercial da terminal de Kombis da Cidade do Cabo. Todas as saídas foram cercadas e as forças de segurança, sob pretexto de prevenir a violência xenofóbica, vitimizaram áreas de trabalho e residência de estrangeiros africanos, realizaram detenções massivas a todo estrangeiro sem visto (Bernard CHIGUVARE, 2 de julho 2015).

Na afro/ negrofobia<sup>121</sup> cotidiana, sul-africanos negros culpam aos africanos estrangeiros de lhes- roubar o trabalho e as mulheres. Enquanto os africanos estrangeiros –em qualquer mercado ou transporte público- omitem mencionar sua nacionalidade, afirmam ser sul-africanos de outra região, falam baixinho, desviam o olhar e temem; muitos tem uma história para contar: há quem disse ser jamaquino, amparados na imagem positiva de Bob Marley e a popularidade da música daquele país. Em termos de estrutura social, são as comunidades mais empobrecidas as que absorvem os contingentes de africanos estrangeiros, num contexto de escases de recursos e serviços.

---

<sup>118</sup> *Hostels* são hospedagens que o apartheid destinou para trabalhadores mineiros africanos (do país ou estrangeiros), sujeitos ao regime de trabalho migratório semi-forçado. O Hostel é um grande galpão onde cada trabalhador possui como único espaço individual, uma cama. Hostels são homosociais, onde o ingresso de mulheres é proibido por lei, e cujas portas fecham com cadeado. Tem espaços comuns para tomar banho, lavar a roupa e comer.

<sup>119</sup> O primeiro registro de ataques xenofóbicos aconteceu em 2008 nos principais centros urbanos do país. Em 2014 houve ataques a estrangeiros, porém o governo reduziu os eventos a “crimes comuns” “roubos a propriedade”, omitindo que as pessoas objeto de ataques fossem estrangeiros africanos. No ano 2015, os ataques envolveram assassinatos públicos e roubos. Dessa vez, foram definidos pela imprensa e pelo governo como fatos de xenofobia, sem distinguir que as vítimas foram africanas estrangeiras e pobres. Entre os e as ativistas os ataques foram denunciados como afrofóbicos, afetando apenas aos foreigner nationals migrantes do continente, e habitantes de townships.

<sup>120</sup> A palavra foi traduzida ao inglês como foreigner nationals, palavra que tem sido usada para referir apenas aos estrangeiros africanos.

<sup>121</sup> Maioritariamente as pessoas vitimizadas vêm de diversos países do continente, em alguns casos de Paquistão e Irã. Não há nenhum registro de ataques xenofóbicos ou xenofobia contra estrangeiros brancos.

Em Junho de 2014 a lei migratória foi modificada<sup>122</sup> ilegalizando a maioria da população estrangeira africana residente no país<sup>123</sup> Em Agosto de 2015, acorde com as recomendações da ONU- o *Department of Home Affairs*<sup>124</sup> (Ministério do Interior) declarou a Angola como país “pacificado”, medida que habilitaria a expulsão de aqueles que contassem com o status de refugiados nacionais de Angola. Potencialmente aquilo também permitiria que o governo sul-africano expulsa aos nacionais de Libéria, Ruanda e Serra Leone. Durante o 2008, a imprensa falou de “xenofobia popular”, em 2015 podemos ver que as políticas sul-africanas para estrangeiros vão se encaixando em moldes restritos e finalmente de acionar xenófobo, como a Operação Fiela, cuja maior vitória foi a deportação massiva de estrangeiros africanos. África do Sul vai na direção de ilegalizar a população migrante pobre, maioritariamente africana. As políticas restritivas distinguem-se da política de fronteiras abertas que caracterizou o país durante os primeiros três mandatos democráticos do governo *post-apartheid* (Mandela 1994-99, Mbeki 1999-2002; 2002-2008).

África do Sul recebe um tipo particular de refugiados: população LGTBI que sofre perseguição social, criminal ou política no país de origem. A maioria dos países do continente não aprovou nenhum direito para a população LGTBI, enquanto muitos deles tem recentemente criminalizado a homossexualidade.<sup>125</sup> A comunidade LGTBI na Cidade do Cabo é multicultural e vitimada pela transfobia, homofobia, e a negro-xenofobia operada desde o Estado e desde as comunidades.

*Khumbulani Pride* articula a interseção entre nacionalidade, raça, gênero e sexualidade na geografia racializada da cidade. Jean é do RDC e como ativista dos direitos gays veste camisa fúcsia com uma inscrição negra onde se lê: “*Soweto Pride*”.<sup>126</sup> Chegou na África do

---

<sup>122</sup> Tecnicamente a Lei migratória foi enmendada em 2011, porém, entrou em vigência em Maio de 2014 com as regulações: *Immigration Act* 13 2002, *Immigration Amendment Act* Nro 3, 2011 y de 2007; y *Regulations of the Immigratino Amendment Act* 13, 26<sup>th</sup> of May 2014.

<sup>123</sup> Afirmo aquilo com base na minha própria experiência como migrante e em conversas com pessoas de diversas nacionalidades. A Lei estabelece requerimentos e procedimentos complexos e caros, até tal ponto que permanecer no país de forma legal pode chegar a ser uma missão impossível.

<sup>124</sup> Departamento que atende assuntos relativos a migrações, pedidos de visto, asilo e documentos de identidade sul-africanos.

<sup>125</sup> Conforme ILGA (Asociación Internacional Lésbico-Gay) 34 dos 55 países de África possuem leis que ilegalizam a homossexualidade, e em 5 deles é um crime que pode ser punido com pena de morte. Apenas dois países tem leis antidiscriminatórias por orientação sexual, matrimônio igualitario e direito a adoptar crianças; um desses países é África do Sul (ILGA, 2015; *Global Legal Research Centre*, 2014).

<sup>126</sup> Soweto é a maior *township* do país, com 4 milhões de habitantes, está localizado à 15 km de autopista desde Johannesburgo, e é emblemático devido a seu protagonismo durante a luta contra o apartheid.

Sul imaginando um destino mais aberto; considera até certo ponto é assim, quando comparar com seu natal Lumumbaji: “em Soweto, a vizinhança saluda o Pride (Marcha do Orgulho) e sorriem; não é como aqui não” [em comparação com Kayhelitsha, olhando a resistência da população local à Marcha]. Passamos perto de um comercio de frutas e verduras, onde dois jovens de cabeça em alto, em posição de desafio seguram uma ferramenta numa mão e apertam a outra; como se na frente da multidude de corpos queers eles se viessem na obrigação de defender alguma coisa, de se defender (Foto 2).



Foto 2: Jovens trabalhando na venda de verduras e observando o passar da marcha *Khumbulani Pride*

Apenas iniciada a caminhada, uma mulher de pijamas passa a vassoura no chão e para cheia de surpresa, olha para as faixas, move a sua cabeça de um lado para outro em sinal de reprovação. Jean marcha junto a Ruvimbo Tenga, nacional de Zimbábue e ativista de SWEAT, sem camisa política, veste a cor laranja furioso que caracteriza o sindicato de trabalhadoras sexuais. Quase médio dia e marchamos de lado dos barracos de comida e

lanchonetes *Cheese and Nyama* de Town2, por um instante, as conversas sob a homossexualidade em Zimbábue e Congo não fazem mais sentido. Ruvimbo confessa a viva voz: “Comeria umas costelas agora!” Jean, automático e contundente, interrompe: vai sola não! A conversa acaba ali, não há voluntários nem voluntárias para se afastar da mobilização. Jean y Ruvimbo são parte da pequena minoria africana e estrangeira que mora em Mitchell’s Plain, distrito “*coloured*” que limita com Khayelitsha. No entanto, igual que a enorme maioria dos/as habitantes de Mitchell’s Plain, eles dois também nunca tinham visitado Khayelitsha com anterioridade. A estrutura segregada da cidade impõe sua lógica inclusive sob aqueles que não nasceram em ela. Porém, no sentido inverso de circulação, é corriqueiro que moradores/as de Khayelitsha acudam a *Mitchell's Plain Town Centre* para fazer compras especiais para aniversários e natal.

As crianças correm até a beira do asfalto para observar; assim que chegam perto, não cantam mais, ficam congelados, riem, mantêm aquela prudente distância. De longe, Khumbulani Pride tem o visual e a musicalidade de qualquer manifestação política: cantos, faixas, bandeiras, lemas e camisas. Estética militante. No entanto, de perto percebe-se aquela maré de corpos negros e queers, ambíguos, indefiníveis, desafiadores. Representam uma afirmação por dentro das comunidades: ‘somos africanos/as, estamos aqui, vamos ficar aqui’ (blog de *Free Gender Blog*).

Conforme Siwisa (2015), Orgulho tem que acontecer “na *township*, em um local acessível para o povo e também porque é nossa forma de dizer, ‘sim, somos queers dentro da township; não vamos ir embora para celebrar o Orgulho em outro bairro, só para voltar e fingir que nem existimos; só para não incomodar as vizinhas, a ti-tia, a aqueles que não querem saber que você é gay, que você é lésbica”. Opinando acerca de *Khumbulani Pride*, Siwisa (2015) acrescenta: “quando você está com a galera LGTBI, não acho que ninguém se sente incomodado, porém, se estiver sozinha, você sempre está em risco, você sempre pode ser atacada”. Busisiwe Deyi considera *Khumbulani Pride* ser um reclamo de espaço e visibilidade, num cenário hostil e cuja regulação se dá através da linguagem da violência.

Como foi mencionado, outra das faixas que encabeçam a marcha afirma: “Celebrando 20 anos de democracia...com medo”. A faixa vem do ano anterior, 2014, momento no qual os spots publicitários do governo alagaram as transmissoras de rádio e TV, e todo espaço público de enunciação; equipararam -até cansar- os direitos democráticos com a liberdade.

Entre a parodia e a ironia, a faixa responde a publicidade oficial, adjetiva-se a democracia, reconhece e levanta como demanda um dos sentimentos mais corriqueiros da cidade e em particular das townships. As organizações não apenas criticam as dívidas do governo; também se localizam entre quem celebram e recebem com alegria o fim do regime jurídico de supremacia branca e os direitos constitucionais ganhados naquele processo histórico;<sup>127</sup> pela sua vez, politizam uma emoção: o medo, atributo de uma democracia que ainda permite a desumanização de determinados corpos.<sup>128</sup> A ironia condensada com aqueles três pontos suspensivos, “com medo” fala da experiência maioritária das mulheres e crianças no Cabo, e particularmente da quotidiana ameaça de morte que persigue as mulheres lésbicas que moram nas townships.<sup>129</sup>

A consigna está localizada na longa historia do ativismo de mulheres negras e as múltiplas formas de politizar o que socialmente é considerado parte da vida privada e parte do mundo das emoções: o medo. O medo responde sempre à possibilidade de estupro e assassinato. No documentário *Ndim, Ndim*, a voz em off de Funeka Soldaat acompanha as imagens dos bairros negros ao dizer: “Todo dia somos esturpadas. Gravidez por causa de estupro; assassinatos por causa de estupro; HIV por causa de estupro. Até quando? Até quando? Estamos inseguras nas nossas próprias *townships*”.<sup>130</sup>

Os estupros<sup>131</sup> com luxo de violência instalam um regime de terror de gênero, o qual regula e delimita o comportamento das mulheres. O medo como parte da denuncia alínea a comunidade LGTBI com as demandas dos movimentos de mulheres sul-africanas por segurança [*safety*] e pelo fim do clima de violência, uma demanda constante das lutas feministas desde 1994 (BENNET apud MKHIZE, 2010).

Um dos paradoxos e desafios do Khumbulani Pride é a criação de um espaço realmente seguro num entorno violento. Quando as pessoas marcham expõem-se a um risco –

---

<sup>127</sup> Mais de uma ativista considera que nada tem mudado desde o derrubamento do apartheid político, e que durante as negociações da transição a democracia “nóis venderam” acusando as lideranças do ANC, incluindo o Nelson Mandela.

<sup>128</sup> Para um rigoroso análise feminista das conexões entre estupro e medo, ver Gqola (2015).

<sup>129</sup> *Triangle Project* fez uma pesquisa com população LGTBI na Cidade do Cabo e subúrbios. Entre os achados, reportou que a população LGTBI e as mulheres lésbicas que moram em townships vivem em estado de stress constante e alerta a causa do medo.

<sup>130</sup> Esse é o começo do mini-documentário *Ndim Ndim, It's me, It's me*. “Everyday we are rape, pregnat because of rape, dying because of rape, AIDS because of rape. How long and How long? Unsafe in our townships”.

<sup>131</sup> As organizações que lutam contra a violência contra as mulheres calculam que uma de cada dois mulheres sul-africanas e um de cada três homens serão esturpados pelo menos uma vez nas suas vidas (Rodhes, 2015).

comenta Siwisa (2015)- “se alguém me vê ‘naquela coisa dos gays’ eles não se importam se você for aliado, família; para eles você é gay e acabou a história” e “Acontece algo muito escroto: quando a tua identidade fica confirmada, você vira uma pessoa extremamente vulnerável”. Aliás, as mulheres lésbicas butch, vivem visual e publicamente em dissidência e “nossos corpos são sítios de violência”. (SIWISA, 2015). Siwisa define ser *butch* como ter uma aparência socialmente masculina; é uma aparência e “uma identidade que intimida aos homens”. Desde outro ponto de vista. Lesego Twale (apud em MUHOLI, 2014: 235), afirma,

Eu não me enxergo como home, não atuo como home e nem quero ser home. Eu sou uma mulher e a forma na que eu me vejo, atuo, vivo e amo são as formas nas quais uma mulher o faz. Sou diversa de muitas mulheres, é muitas mulheres são diferente a mim. Sim, reconheço isso e celebro as diferenças quando me defino como *butch*.<sup>132</sup>

Funeka Soldaat (2014) sublinha as possibilidades de ser butch em termos de distribuição de poder e seu exercício: “a questão de ser butch é de supervivência mesmo, é uma estratégia de proteção. Quando você é masculina, você tem aquele poder, até que ninguém mexe contigo. Da muito poder dentro da comunidade LGTBI. Porém, ¿Como você pode garantir que você não vai usar aquele poder para inferiorizar outra pessoa?”. Soldaat reconhece que lésbicas de aparência masculina nem sempre conseguem negociar a sua segurança em diversas situações sociais, porque a sua identidade sexual está assumida com anterioridade ao conflito assumida.

A participação no *Khumbulani Pride* é um ativismo de alto risco, é a produção da existência lésbica africana num contexto de negação e anulação. Sandiswa Tshetu (2015) indica “Eu? Eu nunca faria aquilo [ser ativista]. Elas estão ali, no tope do risco”.

Não é um reclamo de direitos, os quais estão de fato, garantidos pela constituição. Também não é a demanda do direito a ter direitos (Evangalina DAGNINO, 2007), se não, o direito a existir (MATEBENI, 2015). A existir dentro da comunidade, a pertencer, e ser reconhecidas não como pessoas LGTBI, se não como seres humanos cuja sexualidade não seja assunto de debate, questionamento ou relevância. Conforme as impressões de Sivu Onesipho Siwisa (2015) “a gente quer ser visível aqui, na sua comunidade, assim para a

---

<sup>132</sup> Lesego Twale trabalha na área de comunicação da organização *Sisonke SWEAT*, a qual também marchou no *Alternative Pride* e encaminhou uma delegação simbólica ao *Khumbulani*.

gente conseguir se afirmar e não ter que se arrepende nem ser obrigada a dar explicação para ninguém”.

Khumbulani não tem cobertura mediática,<sup>133</sup> porém coloca as ativistas num nível de exposição pública extremo. O evento acontece nos bairros onde muitas das ativistas vivem; com o peso do estigma social e a rejeição como ameaça de morte. Para Busisiwe Deyi (2015) “as pessoas [LGTBI y/o aliados/as] não acham fácil assim marchar nas comunidades [*townships*]; é mais simples ir a Green Point”. Sivu Siwisa (2015) relata:

Tem pessoas que você acha que vem. Só pode. Só que não. Não viram (...) [argumentando]. ‘é muito longe’, ‘não é seguro’ ‘não posso’, uéee, todo tipo de desculpas”. [uma vez que você é reconhecida como lésbica] “é como se eu caminhasse com um alvo nas costas. Todos os dias, todo dia, o dia inteiro, em quaisquer cantinho. Moradores/as de township não são apoiados. Mas o pessoal de aqui sempre vai nas iniciativas do centro. Segregação tá ali. Porém [Khumbulani 2015] foi incrível!!! Fomos 300 ou 400 pessoas marchando desde o início! E olha que foi longo!!!”.

Retha Benade (2015), ativista de IAM, pastora cristã branca, comenta o estigma dos bairros negros “antes de vir aos *townships*, eu sentia terror. Aí depois de duas semanas de trabalhar aqui em Khayelitsha me perguntava, qual que é o problema mesmo?. Preconceito” Benade transcendeu o medo in-corporado aos espaços negros; processo que a maioria das pessoas brancas não fazem. Por um lado, porque não abrem a possibilidade de transitar e conhecer o espaço. Por outro lado, porque na maioria dos casos não há um motivo para visitar um bairro negro. A estrutura da cidade colonial herdada do apartheid tem como proposta principal que a vida toda das pessoas socialmente brancas possa ser resolvida nas áreas brancas; assim sobra para as pessoas socialmente coloured ou negras se trasladar para completar a provisão de serviços e bens nas áreas brancas.

A marcha deu início em Oliver Tambo Hall, MewWay e finalizou em Buyel'yembo Village (Mandela Park Village) percorrendo a pé aproximadamente 5 km, mais da metade da township. O mesmo 16 de Maio, ativista Cheryl Roberts escreveu no Facebook: “Hoje aconteceu o Terceiro *Khumbulani Pride* em Khayelitsha, Cidade do Cabo. O percorrido atravessou ruas com nomes de lutadores contra o apartheid, como Japhta Masemola,

---

<sup>133</sup> Apenas um medio da prensa alternativa -*Ground Up* (Sefali, 18 de mayo 2015)- publicou na sua plataforma virtual uma cobertura do Khumbulani Pride *South African Breaking News* publicou uma nota da mesma autora sobre Khumbulani Pride anunciando o evento, mas não tive reporte posterior (Sefali, 14 de Maio de 2015).

Thabo Mbeki, Alfred Nzo y Mandela. Todos homes. Nem um nome de mulher. Daqui a pouco, as ruas de Khayelitsha serão rebatizadas com o nome de Funeka Soldaat, ativista dos direitos humanos e LGBTI”.

Assim como os nomes das ruas, aqueles espaços urbanos destinados pela geografia do apartheid a ser principalmente masculinos, pretendidamente temporário e se manter nas ínfimas condições de infraestrutura possível. As townships são espaços onde desdobram-se as performances do poder masculino: o poder de tirar a vida.

O cronograma do *Khumbulani Pride* inclui a marcha e o fechamento com um ato e festa no Buye’lembo Village, espaço aberto [sem teto], porém cercado “protegido”; conta com parque, cadeiras, mesas; destaca-se um grande mural com a face de Steve Biko. Entre as oradoras do dia participaram: Zethu Matebeni,<sup>134</sup> Sivu Onesipho Siwisa, Funeka Soldaat, Sindiswa Thafeni de *Triangle Project*; y Busisiwe Dhlamini, Diretora do Departamento de Justiça, invitada para retroalimentar do trabalho feito por ‘Equipe Nacional de Violência contra a população LGTBI (2011); e para permitir que a comunidade possa solicitar a rendição de contas da funcionária. Durante o dia participaram poetas, *performers* y músicas y *Djs*.

Como em qualquer evento político, a comida não podia faltar. No entanto, na maioria deles a comida africana brilha na sua ausência e assim que se forma a fila, corre o rumor “gente, cadê o pap?”<sup>135</sup>. Assim que chegamos em Buyel’embo Village, as e os participantes se preparam para receber um prato de comida. O menu de Khumbulani foi um guiso acompanhado de pão. “Isso aqui é comida verdadeiramente africana” declara Sandiswa Tshefu, me olhando “já experimentou antes?” Ela está falando do caráter local da comida, típica dos bairros negros. Na África do Sul cada coisa tem o gentílico, é comida africana, ou Cape Malay ou “de brancos” não há comida sul-africana, nacional. Orgulho do Povo se alimenta com a comida do povo. Repete-se na política culinária, se é bom para a maioria

---

<sup>134</sup> Ativista LGTBI y acadêmica no Centro de Humanidades da UCT. Define a relação com Free Gender “quando cheguei na cidade encontrei em Funeka um lar” (Matebeni, 2015a).

<sup>135</sup> *Pap* é uma masa feita com água e farinha de milho, sorgo ou outro cereal dependendo da região. O pap é o elemento base da dieta africana e é pan-africano. Acompanha-se com vegetais, salsa e as vezes carne. As empresas de catering da Cidade do Cabo –com as quais trabalham as ONGs- por regra geral não preparam comida africana. Esse é sempre um motivo de reclamos entre o staff das ONGs, quem contratam a comida e as organizações de base. Assume-se que as pessoas africanas tem que acomodar o seu gosto culinário ao um gosto “geral” que é particularmente branco de classe média. Chamativamente os serviços de catering com comida Cape Malay (comida mais típica das comunidades coloured) são mais económicos do que os serviços de comida de tipo europeia ou fast food.

negra, é bom para todos.

Após da comida e os discursos começa a cair a tarde e se faz presente aquele vento frio dos Cape Flats. A maioria das pessoas que vieram nas kombis das organizações tem o transporte de volta garantido: bebem, dançam e conversam. As pessoas que viram de forma individual começam a abandonar o local nos seus carros. Sandiswa Tshefu fala para nós – preocupada: “¿você voltam com quem? Deixa eu arrumar transporte para você”. Conversa com um e outro participante até que por fim acha um colega que volta para os subúrbios do sul perto das 4 da tarde. Triunfante anuncia “Aqui, você voltam com ele”. Pergunto para Sandiswa se é possível voltar de transporte público. Tshefu, partidária de não negociar a sua identidade nem modificar a sua vida, responde: “Não não, ¡Jamais! ¡Não tem jeito!, não, não não. Ninguém pode sair de um evento como esse de transporte público, assim, a gente não sabe o que pode acontecer no caminho; menos ainda no fim de semana, nessa hora já não tem kombi que seja segura”<sup>136</sup>. O cuidado –em coletivo– caracteriza as relações entre mulheres capetownians. O cuidado não necessariamente é assumir o papel tradicional. O cuidado é uma das políticas para combater o medo, para viver na cidade do medo.

### **Reclamando espaços**

As atividades de *Khumbulani Pride* começaram durante a semana prévia à mobilização, com atividades de promoção, aliança e conscientização. Na quarta-feira 13 de Maio foi projetado o documentário *African Pride* na Comissária de Site B (único serviço de polícia de Khayelitsha), “Reclamando as centrais de polícia como espaços LGTBI, porque nós também somos cidadãos da nação” (comunicação por *facebook*, Funeka Soldaat, 17 Maio 2015). A atividade tinha por objetivo sensibilizar a polícia da township para melhorar a resposta institucional na atenção de crimes de ódio. “Queremos apenas que a polícia faça seu trabalho e que esqueçam de nos perguntar ‘você é homem, você é mulher?’ ” (SOLDAAT, 2014).

O trabalho com a polícia começou em 2011, após de um evento onde o Ministro de justiça

---

<sup>136</sup> Herança das regulações represivas do apartheid, o “dia” na Cidade do Cabo e subúrbios termina perto das 6 da tarde. Após dessa hora, andar na rua a pé, pegar kombi é considerado inapropriado e de risco, ainda mais para as mulheres. Nos finais de semana é corriqueiro que condutores de kombis e seus ajudantes estejam bebendo ou bêbados. Após das 18 hs, especialmente se não tem já luz natural, a cidade e seus subúrbios viram espaços altamente masculinizados e aumenta de forma exponencial em frequência e violência o acoso de rua.

da época estava presente. Como resultado criou-se um foro para dar seguimento aos casos judiciais de crimes de ódio. Zethu Matebeni encabeçou a construção de redes (*networking*) para que fosse possível que os policiais das comissárias da província de Western Cape fossem capacitadas/as em questões LGTBI pelas organizações *Free Gender*, *Gender DinamiX*, *Triangle Project* y *SWEAT* (MATEBENI, 2015), experiência única no país. Aliás, a província tem uma regramentação específica para a população transgênero em conflito com a lei: as pessoas trans tem o direito de se vai ser pesquisada por policial home ou policial mulher e se irá para cela feminina ou masculina, conforme a identidade de gênero.

Na quinta-feira 14 de Maio, dois dias antes da Marcha, Free Gender reuniu-se pela primeira vez com lideranças tradicionais (sangomas), dando início a uma reflexão conjunta sobre como entender a homossexualidade desde a perspectiva da cultura africana e da espiritualidade. O encontro aconteceu no centro da cidade, no escritório da Henrich Boll Foundation. O objetivo era sensibilizar os sangomas para que nas suas atividades espirituais combatam as mensagens de ódio contra a comunidade LGTBI. Também para conhecer o que dizem os e as ancestrais sob as práticas e identidades homossexuais nas comunidades africanas. Acorde a Zethu Matabeni, quem participou da reunião como escritora da minuta “não há instruções específicas, há um grande vácuo”.<sup>137</sup>

Heinrich Böll Foundation é uma organização parceira de Free Gender, e trabalharam juntas na publicação do livro *Rivers of Life* (2013) escrito por mulheres lésbicas negras; recentemente fizeram uma coleta de depoimentos sob a aplicação dos direitos a matrimônio homossexual (União Civil) e as problemáticas mais frequentes no Departamento del Interior.<sup>138</sup>

Sandiswa Tshetu, quem prepara um documentário sobre sangomas lésbicas, comenta: não tem nenhuma rejeição específica, inclusive dois sangomas homens podem ter relações sexuais para aumentar a energia curativa; ou mesmo se uma mulher sangoma fosse guiada por vários ancestrais homens podem lhe ordenar ter uma esposa e aí a sangoma não tem nem como evitar. Acrescentou que ancestrais não estariam promovendo nenhuma diretriz em favor ou contra a homossexualidade.

---

<sup>137</sup> Comunicação pessoal com Zethu Matebeni durante o evento “Mulheres de Marikana” organizado por *Rodhes Must Fall* (coletivo estudantil), no dia 11 de Agosto em Azania House (UCT).

<sup>138</sup> A compilação foi publicado panfleto ‘Troubling Home Affairs’ (2014) [incomodando o Ministério do Interior], em parceria Free Gender e HB Foundation, autoria de Funeka Soldaat, Velisa Jara y Siya Mcuta.

Na sexta-feira do 15 de Maio, foi organizado o cine debate sobre o documentário “*African Pride*”. O filme foi projetado ao ar livre, numa das paredes da comisaria policial de Site B, e foi parte da estratégia de mobilização (*Facebook del Khumbulani Pride*, mayo 2015). Sendo a policia uma instituição com seu histórico de práticas homo fóbicas, a projeção do Orgulho africano sobre o muro externo do edificio, na vista de toda a vizinhança possui um efecto particular. Coloca a policia de Khayelitsha públicamente defendendo a população LGTBI, a posiciona. Se os crimens de ódio tem como finalidade anular a existência queer, as imagens do Orgulhos em diversos países de África no meio da township, é uma gigantografia permitida pela infraestrutura física do estado post apartheid (aquele edificio emblema do poder estatal). Aquila é uma movimentação em direção da inclusão da população queer.

### **Khumbulani –recordar juntas- é fazer existir**

*Khumbulani Pride* afirma a existencia queer nas townships, desafia diretamente as noções de homossexualidade como uma prática e identidade foránea, alheia à África, asvezes, alheia a humanidade. Khumbulani alaga o espaço público de presenças visivelmente LGTBI, longe das estéticas do ser-gay-branco, ancorada nas formas visuais de existir como africanas. Produz e faz possível a existência lésbica negra, amarra amizades, alianças. Coloca de cara a exclusão a pertencencia não negociável: “*I am proudly African*” [sou orgulhosamente africana], “*I am African*” [sou africana], “*I am an African Women*” [sou uma mulher africana].

*Free Gender* se alimenta de uma longa história dos movimentos de mulheres na África do Sul quando politiza o que é entendido como privado, natural e tabu: a sexualidade. Também socializa os espaços políticos, sendo uma coletiva integrada por supervivientes, o acompanhamento e contenção emocional fazem parte das atividades quotidianas da organização. Como as organizações de mulheres constroem pontes a través dos relacionamentos humano e estreitos. Quando lembram da aliança com a policia, não mencionam os aspectos normativos ganhos, se não “agora nós temos o telefone celular do chefe da policia de Khayelitsha, assim que eu receber qualquer denuncia, logo estou ligando para ele. E os crimens tem diminuido, sabem que estamos respaldadas” (Sooldat, 2015)

Esta prática política está enraizada –enmoldada- em formas de ser e de existir. Em palavras

de Funeka “Ser quem você é na sua comunidade”, o que significa que não há possibilidades de ser e de existir literalmente para além da comunidade, fora da comunidade ou sem a comunidade. Ser imaginada como *outsider*, como ocidental, abjeta ou contrária aos princípios da comunidade – sul-africana/africana e heterossexual- significa a ameaça de morte.

¿Até onde as demandas e ações dos grupos da disidência sexual para pertencer as comunidades africanas está vinculada com a cidadania como sistema relacional de pertenças? Em um país como África do Sul, onde a segregação de longo prazo manteve os limites das comunidades relativamente estáveis e pretendidamente fixos, a pertença a nação esteve mediatizada pela pertença a uma comunidade particular e racialmente definida.

O nacionalismo afrikáner imaginou aquele projeto desde uma utopia racista. Enquanto os movimentos de libertação politizaram a negritude para fazer emergir um projeto inclusivo, onde a pertença a comunidade significava estar disposto/a para lutar contra o regime de supremacia branca. Para os movimentos de mulheres, a inclusão na luta contra o apartheid, nas comunidades e no nacionalismo negro vinho de mãos dadas com a intensa participação nos movimentos de libertação.<sup>139</sup> As lutas contra o patriarcado na África do Sul estiveram imbricadas nas histórias regionais e locais de resistência ao colonialismo e as políticas económicas neocoloniais (BENNET, 2009); aliás, existiu uma relação institucional e estrutural entre os movimentos de libertação e os movimentos de mulheres (HASSIM, 2005). As mulheres negras ativistas coadjuvaram na construção e desenvolvimento das ideias nacionalistas da libertação durante a segunda metade do século XX, até tal ponto que tais movimentos não lhes são, alheios (SALO, 1995: 138; MOODLY, 1993); com suas demandas aprofundaram as noções de democracia (HASSIM y GOUWS, 2000) e feminismo. Neste marco histórico, o ativismo LGTBI construiu pertenças como a precondição para o exercício mais básico de todos os direitos: existir.

O ativismo LGTBI enmolda-se com a história do ativismo de mulheres no país, articulando espaços autônomos: *Free Gender*; grupos de base organizados por ONGs como *Triangle Project* y *Gender Dynamix*, organizações aliadas como TAC, *Inclusive Affirmative*

---

<sup>139</sup> Seja como integrantes de movimentos de libertação, seja como ativistas de organizações comunitárias ou autônomas.

*Ministries y Equal Education*. Procura alianças com as agências do Estado, os Comitês nacional e local contra homofobia, a polícia da township.

*Free Gender* é um dos muitos coletivos de mulheres negras que constroem políticas interseccionais. Tanto os movimentos mistos como de mulheres tem creado um repertório de práticas políticas para a integração e construção de ponte entre comunidades (raciais, políticas ou religiosas). Free Gender desenvolve estratégias de integração num leque de possibilidades já existentes. A continuação, o próximo capítulo foca-se em outra das intervenções centrais do calendário LGTBI na cidade. De quais formas Free Gender e as organizações aliadas disputam a pertença a uma comunidade LGTBI impregnada de práticas racistas e elitista?

## Capítulo V: Disputas em torno do Cape Town Pride 2015<sup>140</sup>

### Retorno ao arco-íris ou orgulho para o povo? <sup>141</sup>

No web site da *Cape Town Pride 2015* [Orgulho Gay da Cidade do Cabo], a frase-guia do ano era “retorno ao arco-íris”. As cores do arco-íris aludem à bandeira do movimento LGBTI e à metáfora de *nova* Sul África. A nação arco-íris foi lema cunha das políticas de reconciliação do primeiro governo democrático (1994-98), para se referir a uma África do Sul unida, diversa e livre de contradições raciais.

No site, é possível ver que se abre janela ao *Khumbulani Pride* reivindicando-o como próprio ao usar o pronome “we” [nós] para se referir à organização y à participação no mesmo.<sup>142</sup> A informação e a foto não estão atualizadas e de fato, não se promove o *Khumbulani Pride* deste ano. Ainda quando o *Cape Town Pride* se auto-representa sob o lema de “Unindo as culturas de Cidade do Cabo”, as fraturas raciais e de classe da comunidade LGTBI local se tornaram públicas quando as ativistas comunitárias decidieron reclamar um maior espaço dentro desses eventos.

Um dia antes da Marcha do Orgulho, que teve lugar no 28 de fevereiro de 2015, circulou uma carta aberta assinada pelas principais lideresas do *Alternative Pride*, ativistas e aliadas/os. Sem ironias, começa assim: “Querido Orgulho de Cidade do Cabo: eres branco demais. Qual é o arco-íris ao qual estas retornando? Porque sem dúvidas esse arco-íris não se sente muito inclusivo” (“*Alternative Inclusive Pride Open Letter*”, 27 de Fevereiro 2015).<sup>143</sup> A carta denuncia que já foram realizados muitos esforços para convencer aos três organizadores do *Cape Town Pride* da importância de transformar o evento em términos de acessibilidade e diversidade. A carta continúa: “é de supor que o orgulho é para se celebrar. Mas muitas pessoas são têm acesso, em particular as comunidades negras e *coloured* do Western Cape”.<sup>144</sup>

A suma de tensões e desgostos que derivou na protesta dentro da *Cape Town Pride*

---

<sup>140</sup> Tradução do capítulo: Ana Gretel Echazú Boscheimer [texto original en espanhol]

<sup>141</sup> “Retorno ao arco-íris” foi um dos slogans da *Cape Town Pride* e “Orgulho para o povo” é uma das consignas do *Alternative Pride*.

<sup>142</sup> Inclusive Funeka Soldaat (2015) reclama que o Cape Town Pride tenha colocado o *Khumbulani Pride* no seu site, e o denuncia como uma apropriação no blog de *Free Gender*.

<sup>143</sup> Comunicação vía email e posteriormente em redes sociais.

<sup>144</sup> Western Cape é o nome da província onde se encontra Cidade do Cabo. Nessa ocasião, nomeá-la equivale a ampliar a visão para além da cidade, onde a maioria dos habitantes são brancos.

tem uma história prévia. A marcha se realizou pela primeira vez em Cidade do Cabo no ano 2001, e em 2004 se decidiu que a data seria entre fevereiro e março, atendendo ao alto fluxo de turismo nesses meses. O web site oficial da *Cape Town Pride* menciona que é uma organização sem fins lucrativos e que procura “ser inclusiva”, motivo pelo qual promociona o evento. Na primeira busca em *google* sobre o *Cape Town Pride*,<sup>145</sup> a enorme maioria das imagens retratam homens jovens brancos, de classe alta, com corpos treinados na academia, celebrando o Orgulho Gay, auspiciados por restaurantes, hotéis e empresas seguradoras, e acompanhados de glamorosas *Drag Queens coloured* que concursariam na *Noite da Paixão*.

Entre os 13 auspiciantes do evento de 2015, somente um deles é uma organização sem fins de lucro: trata-se de *Health 4 Men*. Os 12 que restaram são marcas ou estabelecimentos comerciais cujos fregueses são homens gay com capacidade aquisitiva, majoritariamente brancos, tais como serviços de saúde privada, seguros de vida, bares e cervejarias. Na marcha se incluem marcas comerciais, anunciantes, ONGs, indivíduos, partidos políticos (uns quinze integrantes do DA<sup>146</sup> e uma camisa solitária do ANC). Apesar da orientação elitista dos eventos, a marcha de 2015 esteve, como em passadas edições, bem nutrida de pessoas negras e *coloured*.

O evento está cheio de anunciantes, predominam as imagens de vestimentas coladas no corpo e pequenas, cores vivos, fluorescentes; tecidos brilhantes e elaboradas maquiagens se destacam entre as carruagens enfeitadas com balões e música. O exclusivismo e elitismo da *Cape Town Pride 2015* remete à forma em que o evento está estruturado e pensado, não representando necessariamente quem participa dele.

No semanário de atividades turísticas de Cidade do Cabo, *Cape Town Magazine.com*, anuncia-se: “Celebran-se os direitos LGTBI mais uma vez com passeatas, festas e eventos da cor do arco-íris”. Dentre os 9 eventos anunciados pelos organizadores, 3 são gratuitos e somente 3 se levaram a cabo durante o dia (nos horários nos quais o transporte público é seguro). O artigo recomenda aos/as interessados/as: “Devido a que a

---

<sup>145</sup> A busca foi feita de forma aleatória no buscador Google.com.za (domínio de África do Sul) durante a escrita de este capítulo, entre Agosto e Setembro de 2015.

<sup>146</sup> DA, *Democratic Alliance*, partido que governa a província do Western Cape. De fato, os organizadores da *Cape Town Pride* são integrantes da DA.

Cidade do Cabo é a Mãe<sup>147</sup> da cena Gay na África, vale a pena checar os pontos mais quentes da vida noturna LGTBI na cidade”.<sup>148</sup> Na África do Sul, a diferença da maior parte dos países africanos, a população LGTBI goza de direitos constitucionais, motivo pelo qual a população LGTBI que é mais privilegiada em termos de raça y/o classe pode se manifestar e se expresar de forma pública sem ser juridicamente criminalizado/a.

A *Cape Town Pride* se realiza sempre entre o Green Point e o centro da cidade: trata-se de áreas turísticas, comerciais e residenciais de classe média-alta. As atividades e festas resultam pouco acessíveis, não somente pelo alto custo dos ingressos, mas pelo transporte público desde e até os *townships*, em particular durante a noite. Na lógica do *gaycapitalismo* branco,<sup>149</sup> o Orgulho Gay deve convocar às pessoas que possam e queiram pagar pelo entretenimento oferecido, e cada quem, de forma individual, deve pagar pelo seu transporte de ida e de retorno.

Isso é alheio à lógica das ONGs que proveem e custeiam o transporte coletivo (e em geral também a alimentação) dos e das ativistas e organizações de base que participarão. Nesse caso, se trata de ativistas que provêm de bairros onde o desemprego supera o 40% da população economicamente ativa, e portanto, dispor de 50 rands (4 dólares aproximadamente) para pagar o transporte público de ida e de retorno é, sem dúvidas, um importante investimento.

A esse respeito, um dos organizadores da *Cape Town Pride*, reclamou perante a imprensa que ele mesmo teve que pagar as passagens de kombi com seu próprio dinheiro. Na lógica do ativismo LGTBI, ninguém deveria ser excluído/a por causa da sua classe social ou raça: as pessoas das comunidades devem ser incluídas com suas agendas, e isso supõe, dentre muitas outras coisas a possibilidade de subvencionar o transporte para que outros/as possam participar.

Enquanto que pessoas das comunidades realizam o esforço de apoiar a causa,

---

<sup>147</sup> É possível observar um jogo de palavras que coloca a Cidade do Cabo como Cidade Madre (*Mother city*). Cidade do Cabo foi o primeiro assentamento de colonos holandeses no atual território sul-africano. O mesmo foi fundado em 1652 e, como tal, é tido como “Cidade Madre”, referência inevitável à construção do nacionalismo afrikáner.

<sup>148</sup> Todos os pontos indicados pela *Cape Town Magazine* estão localizados no centro da cidade. Não se mencionam, por exemplo, os circuitos *Drag Queen Events* nos *northern suburbs*.

<sup>149</sup> *Gaycapitalism* é o termo cunhado pelo *Alternative Pride* para criticar o estilo de vida com que se identifica a marcha *Cape Town Pride* (Cejas, 2016). De acordo com Zethu Matebeni (2015), a *Cape Town Pride* de fato favorece os negócios de 5 homens brancos em particular, donos de restaurantes e bares orientados a um público gay, masculino e branco, localizados na área onde se realiza a *Cape Town Pride*.

assistindo em massa e reclamando o espaço como próprio, não acontece o mesmo quando se trata de eventos nas townships, tal e como foi possível constatar nas edições do Khumbulani Pride. Siwisa relata,

Eu cheguei em Cidade do Cabo em 2013 e fui no primeiro Orgulho Gay em Green Point. Foi tão frustrante, tão ridículo, ver o grande círculo rosa com eses pastéis gigantes... ou que seja que isso era. A primeira coisa que vejo é uma enorme quantidade de gente negra LGTBI, centenas e centenas, contra o muro, e a porta de acesso limitado, e lá dentro, um monte de gente branca. Então eu fui na porta e falei: desculpas, posso passar? Ao que me responderam 'são 40 rands'. O quê? 40 rands? Somente por entrar, 40 rands? (...) As pessoas vêm de todos os cantos dos *Cape Flats*, para apoiar a causa e reclamar espaço, porém, lhes é negada a entrada a certo local porque eles não têm 40 rands! (...) a massa de corpos *queer* negros estavam entretidos, bebendo cervejas ou sidras... fora do estádio onde acontece o evento principal! Como se não poder entrar não fosse um problema, mas também mostrando que esses 40 rands não estavam destinados a pagar uma entrada” (SIWISA, 2015).

A segregação e exclusão não acabam na questão econômica. Também o tipo de espetáculos, música e show que o Cape Town Pride propõe não possui relação alguma com as culturas negras e coloured da cidade. A sua música não é a música que se escuta e dança nos *townships*. O evento, independentemente da localização, o custo de ingresso e o horário, não tentam em nenhum sentido serem diversos ou inclusivos.

A imagem do *Cape Town Pride* tem um correlato com a orientação do evento e a sua organização. Três homens gay, brancos e ricos da Cidade do Cabo lideram a organização, sem nenhum marco regulatório que os habilite para tal função.

Free Gender, junto com outras organizações e indivíduos, tomaram a decisão de participar, reclamando que os eventos deveriam ser gratuitos e que se realizaram também nos townships, no afã de integrar ao conjunto da população africana LGTBI. Segundo Zethu Matebeni e Funeka Soldaat,<sup>150</sup> devido à pressão do tempo, solicitaram atrasar a realização do *Pride*, para que fosse possível planificar formas de integração. Os organizadores descartaram tal possibilidade porque “há pessoas que vêm de Europa exclusivamente nessa data para o Cape Town Pride, e elas já fizeram todas as reservas”. Assim, há uma decisão política a respeito do tipo de população que merece ser integrada, e quem ficará de fora.

Ao chegar nesse ponto, Free Gender solicitou uma reunião com o Comité

---

<sup>150</sup> Reporte oral sobre a atuação do *Overviewing Committee* por Zethu Matabeni e Funeka Soldaat, durante a reunião comunitaria em 6 Spin Road, Cidade do Cabo durante o dia 18 de fevereiro de 2015.

organizador para colocar a possibilidade de realizar uma celebração do Orgulho que seja diferente. Tais conversações não tiveram maior sucesso. Se formou um Comitê de Observação [Oversight Committee] integrado por mulheres negras representantes de suas organizações e comunidades, com a desição coletiva de garantir que os eventos do Orgulho Gay sejam acessíveis e includentes.<sup>151</sup> Depois de muitas discussões, o Comitê apresentou uma proposta de atividades tão elitizadas como as do ano anterior.

O clímax de tensão se alcançou quando um dos organizadores - homem e branco - respondeu aos questionamentos dizendo, “se você é pobre, o evento simplesmente não é para você”. Seguidamente, as representantes das organizações saíram da reunião e realizaram um chamado à solidariedade às organizações e pessoas simpatizantes com a sua causa para organizar um protesto dentro da marcha Cape Town Pride.<sup>152</sup> Essa não seria a primeira vez que participam pessoas negras no evento, nem muito menos, ativistas de diversas organizações comunitárias. Porém, seria a primeira vez que o diálogo com os organizadores teria se mostrado esgotado de forma explícita, assim como também a primeira vez em se propor um ato de protesto dentro do mesmo evento, que seria coordenado e organizado principalmente por mulheres lésbicas negras.<sup>153</sup>

Sob a demanda *Pride to the People* [orgulho para o povo], parafraseando a consigna histórica: “poder para o povo”<sup>154</sup> – tão presente no movimento anti-apartheid dos anos 1970 do século passado, se colocou um Orgulho politizado, que combatiria os crimes de ódio, o classismo e o racismo; um orgulho desejoso de incluir às famílias na celebração, propondo eventos gratuitos, descentralizados e móveis. Um evento onde a população LGTBI das townships pudesse também celebrar e produzir um ato político antes do que comercial.

---

<sup>151</sup> Foi integrado por Funeka Soldaat de *Free Gender*, Sivu Siwisa e Zethu Matebeni como ativistas independentes, Marlow Newman de *Nacosa* e Glenton Matthyse da Universidad de Western Cape.

<sup>152</sup> Reporte oral sobre la atuação do *Overviewing Committee* por Zethu Matabeni e Funeka Soldaat, durante a reunião comunitária em 6 Spin Road, Cidade do Cabo no dia 18 de fevereiro de 2015.

<sup>153</sup> É preciso fazer menção ao fato de que o ano 2015 foi marcado por fortes questionamentos à suposta harmonia racial impulsada pelo mito da nação arco-íris. Talvez o mais estrondoso de todos os que tiveram lugar em Cidade do Cabo foi o surgimento do movimento *Rodhes Must Fall* e ainda mais, *Fees Must Fall*, que integraram à University of Cape Town, University of the Western Cape assim como à Cape Peninsula University of Technology, reabrindo um amplo debate sobre a questão racial na África do Sul entre os movimentos sociais e as organizações comunitárias.

<sup>154</sup> No contexto sudafricano, “poder para o povo” na língua isixhosa (*Amandla! NgaWethu!*) é a saudação de início e despedida de todo discurso político que se coloque como sendo de esquerda e progressista. No movimento de mulheres, porém, um neologismo em inglês-xhosa substituiu a palavra *Amandla* por *Womandla*, resultando em *Womandla! NgaWethu!*

“*Nothing about us without us*” [Nada sobre nós mesmas sém nós mesmas] é a frase impressa em todas as camisas negras, financiadas pela ONG Triangle Project para esse evento. Nada sobre nós sem nós mesmas/os, reclamando pelo direito a ser parte do Orgulho, não somente como ouvintes, mas principalmente como organizadoras/es. Essa demanda é uma declaração de auto-representação e se encontra enraizada no anti-paternalismo<sup>155</sup>.

Mikky VanZyl (2005) e Busisiwe Deyi (2015) consideram que os direitos LGTBI garantidos constitucionalmente somente beneficiaram à população de classe média-alta, enquanto que as pessoas LGTBI que pertencessem a grupos historicamente desfavorecidos teriam escassas possibilidades de exercé-los. Nesse caso, faz todo sentido organizar um evento destinado a um público gay de classe média despolitizado e festivo, procurando explodir um nicho de mercado, e que um sector ativista, maioritária mas não exclusivamente negro, conteste e lute pela abertura para um Orgulho politizado, diverso e integrado.

### O Orgulho de assalto

No dia 28 de fevereiro pela manhã, Green Point está ensolarado e colmado de pessoas gay, lésbicas, *drag queens*, que perambulam e procuram seu respectivo grupo de amizade ou pertencimento, e que vão se somando às carruagens e veículos. A um lado da avenida principal, vão chegando organizações e simpatizantes do Alternative Inclusive Pride. Zethu Matebeni já se encontra no local, organizando as pancartas. Com uma pilha de frases impressas, ela distribui as tarefas entre os e as presentes. Cortar o papelão, colar as frases, colocar as faixas visíveis para que cada pessoa escolha àquela da sua preferência: *Kwanele* [chega], *Enough is enough* [chega é chega], *Homophobia Hurts* [a homofobia fere], *Your white privilege stinks* [teu privilégio branco fede], *Pride to the People* [orgulho para o povo], *Nothing about us without us* [nada sobre nós sem nós], dentre outras. As frases, músicas e discursos em inglês e em isiXhosa anunciam uma grande ausência lingüística: o afrikaaps.<sup>156</sup>

---

<sup>155</sup> O paternalismo está associado tanto ao sexismo quanto ao racismo e consiste em considerar a pessoas brancas e homens para tarefas de tipo intelectual, estratégicas, etc.

<sup>156</sup> Se chama de *afrikaaps* uma variante do *afrikaans* falado pelas comunidades *coloured* dos *Cape Flats*, na periferia de Cidade do Cabo. É preciso mencionar que, a diferença do restante do país onde a população que foi censada como *coloured* chega somente a 10% , em Cidade do Cabo e na área metropolitana são o 50% da população local. Em Cidade do Cabo e área metropolitana existem 3 línguas principais: isiXhosa, afrikaans e o inglês. O *afrikaaps* é estigmatizado por ser a língua que falam comunidades desfavorecidas, onde se

Uma vez que frases, estencis e tambores estão no seu lugar, começa o *toyi toyi* entre as mulheres de Free Gender, Triangle Project e quem lhe acompanha. Antes de iniciar a marcha, Zethu Matebeni, em bermudas de jeans e camisa de *Free Gender* saúda em inglês e em isiXhosa:

Good Morning, Molweni [bom dia, oi]. Obrigada a todos/as vocês por estarem aqui e formar parte do *Inclusive Alternative Pride*, de pé, juntas, dizendo ¡chega é chega! [*enough is enough*], chega, chega, chega [*Kwanele, Kwanele, Kwanele*]. Chegaa [*kwanele*] de um Orgulho “inclusivo” que não é inclusivo.

Como é de costume, a audiência responde ao unísono (como estabelecendo um diálogo, assentindo ao tempo em que a oradora afirma): *Kwanele!* Matebeni inicia entonces seu discurso reconhecendo que ser negra e falar isiXhosa são - até certo ponto-sinônimos em Cidade do Cabo. Continúa:

[...] camaradas, como lésbicas negras, como pessoas com discapacidade, como pessoas transgênero, como trabajadoras/es sexuais, como todos os grupos marginalizados, dizemos ja chega com um Orgulho que não reflete as nossas necessidades [...] estamos aqui para reclamar espaço e dizer “o Orgulho de Cidade do Cabo pertence a todos/as nós. *Amandla!!!!*”.

Ao que se ouve a resposta: *Awethu*.<sup>157</sup> De um pulo ela desce da banca desde a que falava e energicamente inicia uma canção do *toyi toyi*: *Kumi, Kumi, Kumi*, cuja resposta em coro é: *Siyaya, Siyaya*.” Seguiremos para a frente, nem que seja doloroso, mesmo que nos atirem, mesmo que nos detenham”. A camisa de Zethu tem um desenho do contorno da Table Mountain, símbolo da cidade, em uma linha que contém as cores da diversidade. Para os dois lados da Table Mountain se colocam dois signos de mulher entrelaçados, entre os que se lee na cor roxa *Free Gender*, Khayelitsha.

Ao seu lado está cantando Sivu Onesipho Siwisa, uma das ativistas queer negras de classe média mais ativas e presentes na cena local. Siwisa leva um chapéu negro de estilo masculino e uma camisa branca, intervinda com um estêncil vermelho onde é possível ler: *Remember Marikana*. Leva também um cobertor verde cruzado sobre o peito e amarradoa sobre um dos ombros. *Lembrem de Marikana* alude à massacre de mineiros durante a

---

concentra a maior parte do gansterismo. Ela continúa sendo hegemônica em tais comunidades e de fato é reclamada como própria, como uma língua crioula produto da influência de muitos idiomas, não um derivado do holandês antigo.

<sup>157</sup> A saudação *Amandla! Awethu!* (abreviação de Ngawethu), em isiZulu e também em isiXhosa significa literalmente “Poder! É nosso!” e se traduz geralmente como “poder para o povo”.

greve nas minas de platino em 2012, primeira repressão letal do governo democrático na África do Sul, e portanto, divisória de águas na história do ANC. Uma das imagens mais difundidas e poderosas do massacre é a foto em pé de um dos líderes mineiros assassinados, Mgcineni Noki, popularmente conhecido como “*the man in the green blanket*” [o homem do cobertor verde]. Os cobertores são símbolos poderosos entre as culturas africanas do sul do continente, onde, por exemplo, todos os jovens retornam do mato (*from the bush*) cobertos por mantas, indicando que foram iniciados e que podem ser considerados homens adultos. Assim, a política queer de Sivu Siwisa se alinha com as demandas da classe trabalhadora, cujo símbolo nacional é sem dúvidas o operário mineiro, assim como com as tradições do povo xhosa. Porém, nas culturas africanas e em um contexto altamente masculinizado como as minas e os sindicatos desse setor, uma mulher envolvida em um cobertor ao estilo masculino (sujeita pelo ombro) é certamente uma transgressão inadmissível. *Queering the Africanness*.

Entre o pequeno grupo reunido perambula com sua câmara de fotos a ativista e escritora Cheryl Roberts. Ela é uma mulher de uns cinquenta anos, alta, de cabelo curto, veste jeans claros folgados e em sua camisa comercial, mas não por isso menos política, é possível se ler *100% Africana - Certificada*. Essa declaração de orgulho e de africanidade é mais do que uma afronta, vindo de uma mulher lesbiana sul-africana (hoje) de classe média e que na vida diária seria racializada como coloured devido a sua pele morena clara e seu cabelo negro e liso; em uma sociedade que define o africano como heterossexual e como descendente da população nativa. À direita se encontra Lucinda VanDerMerwe que sorri embaixo de seu chapéu. Ela é uma das aliadas de *Free Gender*, jovem e comprometida, se auto-define também como mulher negra, ainda quando seu cabelo de cachos castanhos e seu tom claro de pele a colocariam como uma mulher tipicamente *coloured* dos *Cape Flats*.

Antes de que termine o canto, Funeka Soldaat inicia uma canção enquanto dança e organiza um pequeno círculo de ativistas africanas, altas e, na linguagem local: “*African Size*”<sup>158</sup> Funeka Soldaat, sendo a fundadora de *Free Gender*; não leva a camisa da organização para essa ocasião, em seu lugar é possível ler em letras vermelhas: *Black Lesbian* [lesbiana negra], e sobre as costas *Homophobia Hurts* [a homofobia fere]. Em

---

<sup>158</sup> “Tamanho ou medida africana” é uma forma não depreciativa de se referir aos tamanhos grandes e extra-grandes das mulheres africanas, valoradas positivamente em termos de saúde, beleza e poder.

calça jeans de tecido militar e chapéu com viseira fúcsia Soldaat canta enquanto as assistentes responden. Começam a aparecer mais e mais mulheres negras com as camisas impressas exclusivamente para o evento. Contrária à estética “arco-íris”, é da cor preta com letras brancas que dizem: *Nothing about us without us* [nada sobre nós sem nós] e nas costas *Proudly celebrating diversity* [celebrando orgulhosamente a diversidade].

Ainda quando algumas músicas do *toyi toyi* são aquelas da luta contra o apartheid, outras são modificadas à luz das novas lutas. Trabalhadores/as sexuais de *Sisonke SWEAT* marcham por trás da van do sindicato<sup>159</sup>, dançando e cantando “*My mother was a kitchen girl, my father was a garden boy, that's why I am a sex worker*” [a minha mãe foi uma assistente na cozinha, meu pai foi um jardineiro, por isso eu sou trabalhador/a sexual]; e em tom irônico *My mother was a lesbian girl, my father was a gay boy, that's why i am a bisexual, i am bisexual, i am bisexual*” [“a minha mãe foi uma menina lésbica, meu pai foi um menino gay, por isso eu sou bissexual”].<sup>160</sup>

Para fazer efetiva a marcha do *Alternative Inclusive Pride*, se concordou a localização no centro, por trás do veículo da IAM, quem participou tanto da organização da Marcha do Orgulho de Cidade do Cabo como do *Inclusive Alternative Pride*, porque segundo Retha Benade (2015): “a comunidade gay não pode se dar o luxo de estar dividida, somos uma comunidade muito pequena”.

A coluna do *Alternative Pride* se diferenciava do restante da marcha pelo *toyi toyi* e a estética dos movimentos sociais: shorts e calças jean, camisas com frases, calçado informal. Sem maquiagens nem roupas glamorosas, com faixas de papelão e frases políticas.

De tanto em tanto, a coluna frenava seu passo, fazendo deter a todos os que marchavam por trás. As líderes que estavam à frente da coluna chamavam a se detener e se sentar em língua isiXhosa, gritando frases e cantando a coro a histórica canção da resistência passiva: *Senzeni na? Senzeni na? O qué temos feito? Cantam – poderosas -*

---

<sup>159</sup> *Sisonke SWEAT* não está formalmente incorporado à COSATU (central sindical local), porém está em processo de negociação para que isso aconteça.

<sup>160</sup> A canção original “minha mãe foi uma ajudante de cozinha, meu pai foi jardineiro, por isso eu sou socialista” ou “por isso eu sou feminista”, refere à estrutura social/racial do *apartheid*, onde as ocupações correntes das pessoas negras se restringiam a trabalhar em condições de semi-escravidão nas casas das pessoas brancas. Ali, eram chamados como “menina” (*girl*) ou “menino” (*boy*) mesmo que fossem maiores de idade e mais velhos/as do que seus patrões, sendo rebaxados/as a eternos menores de uma forma duplamente ofensiva levando em consideração que nas sociedades africanas a idade é uma marca de estatus.

ocupando o espaço sonoro das carruagens pop e quebrando a fictícia harmonia racial da Cape Town Pride. Os e as integrantes da coluna nos sentávamos, os tambores e silbatos se deixavam ouvir com o maior estrondo possível. Antes de continuar é possível ouvir, como um rugido: “*Phantsi homophobia phantsi*” [abaixo a homofobia]. O *toy toy* ganha até dois blocos para a frente e dois para atrás. Não há carruagens eletrificadas que anulem a vibração.

A marcha da Cape Town Pride percorre todo Green Point até chegar no centro da cidade, regressando novamente pela rua principal até o estádio. Ali, los/as assistentes terão a opção de assistir ao *after party* oficial pagando o ingresso. No programa do *Alternative Inclusive Pride*, ao contrário, se realizou um piquenique gratuito e aberto, no parque público que está localizado nas redondezas, para compartilhar, socializar e discutir os passos a seguir para continuar desafiando à organização classista e racista da Cape Town Pride. Sivu Siwisa sobe a uma banca na calçada e chama a participar do piquenique do Orgulho, declarando: “¡O Orgulho pertence a todas/os, o Orgulho pertence ao povo! Uma mensagem é importante: “Nada sobre nós sem nós mesmas!!!”.

A demanda por uma maior inclusão não passou despercebida: a imprensa retratou o evento e Matthew vanAss, um dos organizadores do Cape Town Pride ‘oficial’, se queixava amargamente do fato do protesto não estar autorizado. O Alternative Pride, em suas palavras, “colocou em perigo a realização da marcha do Orgulho, pois não sabemos se no ano próximo obteremos a autorização para marchar”<sup>161</sup> (HAITH, 2015).

A marcha do Inclusive Alternative Pride reclama pela inclusão plena da população LGTBI negra e pobre dentro da comunidade LGTBI através da ocupação do espaço público, assim como a luta contra os crimes de ódio dentro da comunidade LGTBI sul-africana. Desafia a concepção que coloca à Cidade do Cabo como uma cidade “*gay friendly*” (que é amigável para os gays) e da nação sul-africana como uma nação “arco-íris” e livre, desarticulando a relação entre democracia e liberdade. Junto com esses desafios, a *Inclusive Alternative Pride* coloca que em 2015 repensará a *Cape Town Pride* como um espaço de politização, não somente de celebração, descentrando a lógica de mercado associada ao turismo europeu à população gay, branca e de classe média e alta.

---

<sup>161</sup> Na África do Sul, tecnicamente, se requer dar aviso às autoridades a respeito de qualquer protesto u ocupação do espaço público, tal como está na letra da lei *Gathering Acts* 205, 1993.

Como se debateu na mesa redonda *The country we want to live in* [o país em que queremos viver] (2006), a raça é uma parte fundamental da experiência de ser lésbica e, enquanto tal, o *Inclusive Alternative Pride* somente pode se desenvolver desafiando os múltiplos racismos e o classismo implícitos na Cape Town Pride. Um evento que celebra o direito a uma sexualidade livre, mas que na verdade somente pode ser desfrutado por sujeitos privilegiados em termos de classe e raça.

Os dois *Prides* contestatórios, tanto o *Alternativo* quanto o *Khumbulani* estão centrados em construir pontes e articulações de pertencimento tanto na heterogênea comunidade LGTBI de Cidade do Cabo quanto nas comunidades negras, assim como em ocupar espaços públicos, se fazendo presentes para não serem re-presentadas por outros, e reclamar - de fato - o final da negação da existência lésbica negra e suas agendas.

No que faz à intersecção existente entre orientação sexual e cidadania na África do Sul é preciso pontualizar que as comunidades LGTBI gozam de um considerável número de direitos e que são reconhecidas constitucionalmente. Porém, o status de cidadania plena resulta inacessível e são estigmatizadas como não sendo pertencentes a suas respectivas comunidades.

O ativismo LGTBI em Cidade do Cabo e em particular no coletivo *Free Gender* realiza intervenções destinadas a modificar a percepção majoritária nos *townships*, se reivindicando como mulheres africanas, lésbicas e negras, tecendo redes para serem reconhecidas como seres humanos plenos, ativas e comprometidas integrantes das suas comunidades. A participação nos espaços de ativismo e institucionais está dirigida a redefinir os limites da comunidade, e através dessa redefinição fazer dos direitos instituídos uma realidade. Me alongarei mais sobre esse tema no capítulo seguinte.

## Capítulo VI: Delimitando as comunidades: la fronteira como risco<sup>162</sup>

“As pessoas ainda acreditam que a homossexualidade não é africana”

(SOLDAAT, 2014)”

A crença de que a homossexualidade não é uma prática/identidade africana e que como tal deve de ser rejeitada, proibida e anulada tem se estendido nos últimos anos ao longo do continente e é o motor de múltiplas violências contra a população LGTBI (SOLDAAT, 2012; BBC WORLD NEW, 2010). África vive um ressurgimento da legislação homofóbica, tendo como máximos expoentes Nigéria e Uganda, países onde a homossexualidade é considerada um delito.<sup>163</sup> Silvia Tamale (2011), considera que os governos africanos encontraram na população LGTBI um bode expiatório. Adiciona que, se bem que as práticas homossexuais não foram celebradas durante a época pré-colonial, elas também não foram perseguidas.

Em Cidade do Cabo, a justificação homofóbica recorre às “tradições” e “costumes” do *Eastern Cape*, local que se reclama como sendo a origem do povo Xhosa, e de onde é originária a maior parte da população africana e sul-africana de Cidade do Cabo. A apelação ao carácter não-africano e ocidental da homossexualidade é uma legitimação discursiva *vox populi*, que se repete na la vida cotidiana e que se discute nos médios de comunicação.

Por sua vez, tal legitimação se alimenta fortemente das igrejas cristãs que, em sua maioria, declaram a homossexualidade como um pecado (BENADE, 2015). As iglesias cristãs - apesar da sua origem e da sua associação ao poder colonial – não são consideradas “ocidentais” ou “não-africanas”. Elas predican que a homossexualidade é contrária a Deus, é “*ungodly*” [ímpio] y como tal no podría ser admitida. O discurso dos pastores ignora ou minimiza o fato de que em nome desses ensinamentos se cometem e justificam assassinatos de ódio e estupros contra mulheres lésbicas (BENADE, 2015). Assim, em uma combinação naturalizada entre o apego à tradição indígena (a africanidade) e à religião principalmente cristã, se reifica a conexão inter-patriarcal que pretende colocar à totalidade das mulheres

---

<sup>162</sup> Tradução do capítulo: Ana Gretel Echazú Boscheimer [texto original en espanhol]

<sup>163</sup> A época colonial esteve pragada de leis que regulamentavam a sexualidade e as instituições da população africana, tendo destaque a criminalização da “sodomia” e a proibição da poligamia.

dentro da instituição da heterossexualidade obrigatória.

Duas frases se repetem na introdução da maior parte dos discursos públicos homofóbicos: *As an African* [Enquanto que africano/a] e *Biblically speaking* [biblicamente falando]. No documentário *Ndim Ndim*, (Soldaat, s/f), Thomile Zezani declara: “Eu, como um homem xhosa do Transkei [atual Eastern Cape], estou totalmente em contra de lésbicas e gays. Desde meu ponto de vista a homossexualidade não foi criada por Deus... Inclusive nossas leis de costumes [fazem com que] eu, enquanto que africano, seja totalmente contrário às lésbicas e os gays. Eles não deveriam existir em nossas comunidades”.

Em contraposição, Busisiwe Deyi (2015), criada na área rural de *Eastern Cape* e atual ativista de *Gender Dynamix*, manifesta ter vivido sua sexualidade de forma mais livre em seu lugar de origem, comparando com a sua experiência em Cidade do Cabo. Lembra que cresceu em um ambiente onde as demonstrações de afeto entre pessoas do mesmo sexo não eram censuradas nem mal vistas, enquanto que as mesmas demonstrações entre pessoas de diferente sexo eram consideradas um tabu.

Atribui isso a que os *townships* urbanos são um espaço onde a violência é uma linguagem que afeta ao conjunto das mulheres e que é utilizado para a comunicação cotidiana de normas assim como para o disciplinamento. Enquanto que nas áreas rurais a violência – manifesta – é heterossexual, pelo que ela foi pessoalmente mais reprimida por qualquer aproximação com homens, do que com mulheres. A esse respeito, Matebeni (2015) coloca:

De onde eu venho é muito comum o *amachiqui*, que em inglês se traduziria como relação *moomy-baby* [mãezinha-bebê] entre duas amigas. Se você for perguntar para qualquer mulher, para a maior parte delas essa é uma relação positiva, significativa, muito íntima e altamente erótica. Mas se considera uma brincadeira, uma fase que deveria acabar quando a mulher se casa [com um homem]. Claro que para algumas de nós é para a vida toda.

Formas da homoafetividade, como o *amachiqui*, estão protegidas pelo veu da tradição. A existência lesbiana africana nos *townships* – ou sua afirmação- é uma afronta à heteronormatividade e à autoridade masculina; são corpos que escapam à função patriarcal de servir ao poder masculino sexual, emocional e economicamente em termos de reprodução, prazer e de provisão de serviços (trabalho doméstico e cuidado das crianças e idosos). Mas sobretudo, são pessoas desobedientes, mulheres que -no pensamento dos

perpetradores -“elas querem ser homens”<sup>164</sup> (e competir com os homens pelo “amor” de determinadas mulheres). Sandiswa Tshefu (2015) comenta a esse respeito que

aconteceu na *shabeen* (cantina) que a menina mais linda, sabe aquela com a que todos querían ficar; ela só queria ficar comigo. Aí, todo mundo estava de cara fechada para mim, me olhando daquele jeito, mas o qué é que eu posso fazer, se ela só queria sair comigo?

Siwisa adiciona, “porque eles sentem que têm direito à mulher com a que você está, isso é o que perturba eles, eles se sentem perturbados pela tua aparência [masculina]”.

A estigmatização da homossexualidade como sendo não-africana permite negar simbolicamente sua existência nas comunidades africanas e produz às pessoas trans, homossexuais, lésbicas e queers como “fora da norma”, e sobretudo, fora da comunidade africana –aliens- e da possibilidade de ter uma existência como cidadãos/as. Siwisa comenta “se eu for falar, o primeiro que digo é que eu sou negra e *queer*, de forma que ninguém possa ocultar uma das minhas identidades com a outra, como “Ah! Não, não, não! Você não é lésbica, você é uma mulher negra”.

Seguindo a Busisiwe Deyi (2015), quem considera a violência como uma linguagem, os assassinatos lesbofóbicos podem ser compreendidos como uma mensagem dirigida não somente à vítima em particular, mas também para o conjunto da sociedade. A fúria e a perpetração colectiva dos estupros e mortes, que em muitos casos têm lugar em locais públicos como terrenos abandonados ou na periferia de uma *shabeen* faz dessas mortes um espetáculo que é ao mesmo tempo terrorífico e heteronormativizador (GQOLA, 2015). Nas palavras de Funeka Soldaat (2014) “os crimes fizeram com que muitas pessoas retornaram ao clóset”. A violência e sua espectacularização produzem e afirmam os limites da comunidade: definem quem é que tem o direito ao pertencimento e à existência. As identidades/subjetividades das lésbicas africanas são produzidas nesse discurso como desviadas inclusive como sendo um sub-producto do colonialismo. Ser externa à comunidade equivale à deshumanização, e esta abre a possibilidade da negação do direito a viver. Há um deslizamento de sentido, da proibição de existir (unafrican) a proibição de viver (assassinato).

---

<sup>164</sup> Nesse ponto seria necessário dar lugar a um debate sobre as masculinidades lésbicas em Cidade do Cabo, identidade de gênero cuja visibilidade é utilizada pelos perpetradores para detectar e agredir às mulheres lésbicas.

A *Khumbulani Pride* têm por objetivo afirmar a existência de lésbicas africanas e sobretudo, de produzir o pertencimento à comunidade. Tal afirmação está longe de pretender a visibilização. As mulheres lésbicas negras não são invisíveis por vários motivos (GQOLA, 2006). Em primeiro lugar, é preciso mencionar que nos *townships*, a proximidade entre as casas (precárias) inevitavelmente provoca que uma enorme quantidade de atividades consideradas privadas/íntimas sejam realizadas à vista de todos, assim como aos ouvidos de todos.<sup>165</sup> Isso inclui ir ao banheiro, se higienizar, discutir, manter relações sexuais, etc. As pessoas não possuem espaços privados que estejam isolados dentro de suas casas tampouco. Os cômodos possuem separações débeis e somente algumas das portas internas. As normas culturais fazem com que as pessoas – familiares ou vizinhas- se importem com o que acontece ao seu redor, o que conta tanto para a solidariedade quanto para o controle social. Porém, enquanto que certas condutas são estigmatizadas (homossexualidade), outras, como a violência doméstica contra as mulheres e crianças são até certo ponto toleradas<sup>166</sup>.

Em segundo lugar as lésbicas africanas *butch* (de aparência masculina) exercem uma saída do clóset visual. Assim, são interpeladas nas suas vidas cotidianas por não se ajustar a certa ordem: elas são homens, ou mulheres? porqué não usan saias? porqué raspam o cabelo?, etc. Em terceiro lugar, boa parte das ativistas de *Free Gender* se produzem politicamente a si mesmas como lésbicas, com una alta exposição pública. Nas palavras de Funeka Soldaat, citada por Siwisa: “Fala! Porque nós não deveríamos nem sequer existir” [*Speak Out, because we were never meant to exist*] (Facebook, Sivu Onesipho Siwisa, Junho 2015).

Frente à ameaça que significa estar por fora da comunidade ou ser rejeitada por ela, uma estratégia central de *Free Gender* é a integração, trabalhando com instituições tão relutantes como a polícia local e as autoridades espirituais tradicionais e igrejas cristãs. Isso pode se perceber na forma em que as ativistas de *Free Gender* ocupam diversos espaços de ativismo, desde o trabalho com a polícia, com os vigias comunitários/as, com o comitê pela água, com o TAC, dentre outros. “Não queremos criar a estratégia de separar as coisas, o tempo para isso já passou (...) O tempo inteiro tentamos nos integrarmos nas

---

<sup>165</sup> Como ilustra o titular do jornal *The Voice*, um dos mais populares da cidade “Fazemos xixi onde todos podem nos ver”, em relação às precárias condições de infraestrutura dos *townships*.

<sup>166</sup> A esse respeito, resulta muito pertinente o ensaio de Pumla Nqola sobre abuso infantil “A forked tongue on child Abuse”, que é parte do livro *Rape. A South African Nightmare* (2015).

comunidades” (Funeka SOLDAAT en *Ndim Ndim*, 2007). Essa estratégia de integração va desde a demanda da comunidade trans por “justiça social para todas/os”, até o programa de engajamento com as estruturas comunitárias de *Triangle* e o trabalho com as comunidades de fé relativas das *Inclusive Affirmative Ministries*.

Segundo VanZyl (2005), as políticas de identidade foram necessárias na África do Sul para reconhecer direitos constitucionais, e elas vinham moldadas sob uma forte impronta ocidental. Porém, existe uma forma diferenciada de desenvolver políticas da identidade. Ainda que *Free Gender* se define e afirma como coletivo de mulheres lésbicas negras (ou bem africanas), o movimento procura a sua integração à comunidade não desde as suas diferenças, mas desde sua condição comum. “Queremos ser reconhecidas não enquanto que lésbicas, mas como seres humanos” (SOLDAAT, 2014; THAFENI, 2015).

Se na África do Sul democrática a cidadania é mediada e articulada através do pertencimento a uma comunidade, o fato de não pertencer é, por si próprio, uma (in)abilitação para el exercício de direitos. A existência mesma de mulheres lésbicas nas comunidades negras é percebida como uma ameaça a essa comunidade. Uma ameaça chamada a ser corrigida de forma violenta, afirmando o poder masculino coletivo para vigiar-controlar-disciplinar o comportamento sexual (e o comportamento em geral) das mulheres, da mesma forma em que para definir -também por meio da violência– os limites de tal comunidade. As ações de organizações como *Free Gender* se colocam na tentativa de integrar e criar espaços de entendimento com a comunidade e suas lideranças (homens e mulheres). O não pertencimento não aparece como sendo uma opção.

*Free Gender* propõe uma integração sem assimilação, sem pedir desculpas ou tentar dar explicações por ser queer. Citando a Funeka Soldaat, “o feminismo é ser quem você é, e isso é maravilhoso”<sup>167</sup>. Em um documentário se coloca: “Ser quem você é na tua própria comunidade. [Khayelitsha] Também é minha origem, é quem eu sou. É mais do que um lugar, ela representa a minha identidade” (SOLDAAT, 2012). Um feminismo ancorado nas necessidades políticas de mulheres negras lésbicas que clamam o direito de existir sem medo e de serem consideradas parte da sociedade sul-africana na sua condição humana, sem serem julgadas por sua orientação sexual.

---

<sup>167</sup> Comentario de Funeka Soldaat e el cierre del evento *Patriarchies in Africa*, realizado en las oficinas de la Heinrich Böll Foundation, en el centro de Cidade do Cabo en noviembre de 2013.

## Transitando Registros do Político

Nas suas intervenções públicas como o *Khumbulani Pride* e o *Alternative Inclusive Pride*, Free Gender recorre ao protesto, confrontação e demanda. Se posiciona, disputa o espaço público e através dessas disputas ganha terreno artesanalmente para produzir a existência lésbica.

Os elementos desse registro do político, como músicas, corporalidade e tipo de demandas interseccionais inscrevem aos coletivos LGTBI nas formas de fazer política das organizações comunitárias que lutaram contra o apartheid, e nesse sentido se enraizam no tempo fundante da “luta”. Esse tempo fundante é o que cimenta a legitimidade para a existência política. Porém, ele não é suficiente para produzir a existência social e a supervivência concreta das mulheres lésbicas negras morando nas townships.

Para além das duas datas e picos de mobilização que constituem as dos marchas do orgulho gay, existe uma infinidade de atividades orientadas a produzir a existência lésbica integrada na cotidianidade da vida: isso é o que eu chamo de normalizar a existência lésbica como proposta teórico-política. Essa proposta é analisada no capítulo 7 através da análise do ativismo visual de Zanele Muholi.

Porém, existe uma infinidade de intervenções destinadas à construção desse registro. À maneira de ilustração, gostaria de trazer aqui dois momentos que pertencem ao arquivo da militância lésbica: um deles é o casamento de Funeka Soldaat e o outro é a celebração do Dia do Patrimônio.

No ano 2010, Funeka Soldaat e sua companheira decidiram se casar fazendo uso de seus direitos constitucionais. Ao relatar essa decisão no documentário *Ndim Ndim* (s/d) ela menciona: “então os vizinhos me disseram, ‘ah Funeka que bom que você vai casar, então você vai casar na igreja gay de lá, de Cape Town [localizada no centro da cidade]’. – Não!!! Lhes respondi. Eu me caso aqui, na minha comunidade”. As filmagens do dia mostram a Funeka vestida de terno cinza, dançando e bebendo de mãos dadas junto com os homens. Sua companheira com um vestido de noiva branco, nas ruas da *township*. Funeka adiciona: “toda a comunidade veio, foi tudo muito heterossexual, a minha família ficava fazendo piadas, que quando vou pagar lobola e as mulheres da minha família se levaram à

minha mulher para conversar com ela, e todos lhe chamavam de makoti”<sup>168</sup>.

Funeka Soldaat insceve seu casamento na frente da sua casa, em um clima abertamente homofóbico, como dar um passo na escuridão, sem saber se haveria chão embaixo do pé. “Without beign apologetic” [sem pedir desculpas], a cerimônia foi um avanço no reconhecimento e na convivência. Porém, comenta Funeka “as pressões do ativismo eram demasiadas e o casal não resistiu, pouco tempo depois nos separamos e ela retornou a Gugulethu, com sua família”. O casamento não representou em nenhum sentido uma situação de normalidade, muito pelo contrário. Porém a proposta, tanto nesse como em muitos outros casos, foi a de produzir a normalidade lésbica performaticamente. Atuar como se a existência lésbica já estivesse naturalizada socialmente até que pelo cansaço, insitência ou vitória política, ela seja finalmente parte do normal. Esta proposta presupoe, uma transformação radical de o que entende-se por “normal”.

Em outro caso, na celebração do Dia do Patrimônio, Free Gender publica no facebook as fotos de suas militantes butch vestindo as roupas tradicionais Xhosa para mulheres. Velisa Jara pousa de saia amarela com 3 debruns pretos, uma camisa e o turbante no mesmo tom. Alguns pontos brancos desenharam um S no seu rosto. Ela sorri para a foto, tão alheia aos jeans e boné que a caracteriza.

Todas as organizações sociais e o governo celebram o Dia do Patrimônio, nas escolas os e as estudantes vestem as roupas que representam sua tradição, ancestralidade e comunidade. As pessoas comem juntas e intercambiam informação sobre os costumes e tradições de seus povos. Free Gender também celebra e realiza atividades públicas nesse dia e como em uma declaração de africanidade, suas integrantes vestem as roupas que tradicionalmente se destinam às mulheres.

Dessa maneira, a tradição é um terreno de disputa ao qual elas não renunciam: se essa tradição é usada para anulá-las e como justificativa dos crimes de ódio, Free Gender enfatiza, insiste, reitera e performa sua africanidade e sua *queerness*. “O direito a ser quem você é, na sua comunidade” (Soldaat, 2015). Estar, participar, incluso liderar, ao ponto de

---

<sup>168</sup> *Lobola* é um longo proceso, as vezes reduzido ou imaginado como apenas um presente que a família do noivo deve realizar à família da noiva; se estende em um longo processo de negociação através do qual se estabelecem os termos da união e nas que participam membros das duas famílias. O casamento se considera uma união entre famílias, não entre duas pessoas isoladas. *Makoti*, por sua vez, é a denominação em língua isixhosa para a nova noiva e se refere a uma mulher comprometida ou recém casada. Enquanto tal, ela observa certas normas de vestimenta e comportamento, e é instruída por mulheres de maior idade.

forçar às instituições a mudarem: pressionar para a que a polícia atenda corretamente os crimes de ódio; que as igrejas não expulsem às crentes lésbicas; que as famílias não rejeitem suas filhas e também que o lócus maternal *África* não as repela.

Em última instância, o que se encontra em disputa é quem têm o direito de pertencer à comunidade, nesse caso, às comunidades africanas. As fronteiras são produzidas já não mais de forma exclusiva pela violência estatal racista: dentro desses marcos herdados, as velhas e novas fronteiras estão tensionadas. Homens jovens integrantes da comunidade, em momentos pontuais se apossam do direito de matar, produzindo através dos assassinatos lesbofóbicos uma fronteira entre pertencimento e não pertencimento. Há um limite inscrito e articulado dramaticamente na passagem de ser um corpo vivo dissidente para ser um corpo-objeto da expressividade de outros. Me alongarei mais sobre as implicações desse tipo de violência productora de obediências heterossexuadas no seguinte capítulo.

## Capítulo VII: Normalizar a Existência Lésbica <sup>169</sup>

Se não me equívoco, foi em 2010 quando estávamos na corte para o caso de Millicent<sup>170</sup>, e Zanele [Muholi] disse ‘necessitamos de um blog’, e todas nós olhamos como dizendo: que caralho é esse? Nós não sabíamos o que era essa coisa de blog. Disse-nos, tudo que vocês fazem, tem que documentar (Funeka SOLDAAT, 2014, entrevista).<sup>171</sup>

Um dos elementos centrais da política de organização de mulheres lésbicas negras, *Free Gender Khayelitsha* (Cidade do Cabo), é documentar a própria luta a partir de uma política de auto-representação. Por um lado, estas ideias são parte de um universo político das organizações das mulheres, feministas ou não; e, por outro lado, este projeto concreto se desenvolve a partir do caminho percorrido junto com a ativista visual Zanele Muholi<sup>172</sup>. No presente capítulo se analisa o trabalho de Zanele Muholi e suas ressonâncias com as intervenções de *Free Gender Khayelitsha*. A ressonância permite uma audibilidade maior e mais agradável: multiplica e desdobra o som. Escolhi esta palavra para caracterizar a relação política e de amizade que existe entre a artista e a organização, ressaltando o caráter político-sensorial: através de uma se compreende – se audibiliza – melhor a outra, assim, mutuamente.

A art-ivista Zanele Muholi nasceu e cresceu em Umlazi, *township* negro de Durban. Foi treinada em fotografia pelo fotojornalista David Goldblatt, e hoje em dia possui uma extensa carreira artística internacional, e ensina oficinas de fotografia entre a comunidade negra LGTBI. Grande parte de seus projetos artísticos se emolduram na produção massiva de arquivo visual da comunidade negra LGTBI, principalmente na África do Sul.

Este empreendimento ressoa nas intervenções públicas de *Free Gender* por ‘o direito de existir’ (Zethu MATEBENI, 2015). Tal luta se manifesta nas disputas em torno do Orgulho Gay da Cidade do Cabo, realizado a cada ano próximo ao centro da cidade; e no orgulho *Khumbulani*, localizado nas comunidades negras da periferia há 3 anos.

---

<sup>169</sup> Tradução do capítulo: Paula Pereira Monteiro [texto original en espanhol]

<sup>170</sup> Caso judicial (2013) no qual Andile Ngcoza foi condenado por violação de Millicent Gaika, jovem lésbica de Gugulethu, Cidade do Cabo (Xolani KOYANA testemunha citada em MUHOLI, 2014, p. 268).

<sup>171</sup> Líder e fundadora da organização *Free Gender Khayelitsha*.

<sup>172</sup> Zanele Muholi é uma ativista visual de ampla trajetória, exposta em inúmeras galerias, dentre elas: 55<sup>th</sup> Bienal de Venécia, Documenta 13, 29<sup>th</sup> Exposição de San Pablo, Les Rencontres d’Arles, França. (Zanele MUHOLI, 2014, p. 363).

Dentro da produção – material ou visualmente – da vida LGTBI se inclui uma forma de inscrever essa vida, normalizar sua existência, através de formas concretas de integração à vida comunitária (*Free Gender*); e a criação de um regime de visualização que contesta as narrativas visuais de brutalização e vitimização dos corpos de mulheres lésbicas negras no país. Digo linguagem visual normaliza e individualiza simultaneamente, o trabalho de Zanele Muholi usa o retrato como recurso discursivo, e a intimidade como um espaço de transgressão. Neste plano, *Free Gender* aposta em descentrar a sexualidade dissidente, restituir a totalidade da vida e ‘cotidianizar’ o ser lésbica.

### **Documento, logo existo: o arquivo como talismã**

Em seu artigo *The Power of the archives and its limits*, Achille Mbembe (2002, p.21) definiu o arquivo como um talismã que projeta poderes especiais: o de ser reconhecido como o espaço e o acervo que contém provas, rastros de uma vida passada. O poder do arquivo não estaria no conteúdo, tipo o tamanho, mas sim em sua dimensão ‘performativa’ (Carolyn HAMILTON, 2002, p.9), através da qual dota de existência os processos, as instituições ou objetos representados, como reais em um acervo particular. Essa dimensão ‘performativa’ se assenta sobre um formato particular: a escritura, dispositivo de durabilidade, e signo fundante da soberania do Estado para administrar, classificar e ordenar.

Intelectuais africanas<sup>173</sup> investigaram as representações dos corpos e sexualidades de mulheres negras, inscritas nas relações de poder de raiz colonial. Desiree Lewis (2011 p.205) pontuou a relação entre os mitos da sexualidade feminina africana e as associações do corpo da mulher africana ao trabalho braçal e de serviço (doméstico ou sexual). A hiperssexualização da mulher negra, estereótipo associado tanto às mulheres africanas como afrodescendentes na diáspora<sup>174</sup>, está vinculada à construção da mulher negra como sexualmente disponível em um contexto de escravidão e exploração sexual (Pumla Dineo GOOLA, 2006, p. 68-67; Gabeba BADEROON, 2015, p. 87-90). Tal construção perpetua a violência sexual contra as mulheres negras ao mesmo tempo que a simboliza como

---

<sup>173</sup>Entre outras, Amina MAMA, 1995; Yvette ABRAHAMS, 1997; Ifi AMADIUME, 1987; Patricia Mc FADDEN, 2003; Desiree LEWIS, 2011.

<sup>174</sup>As relações de gênero e raça no Brasil tem sido amplamente debatida e investigada, destacam-se intelectuais como Sueli CARNEIRO, 2005; 1995, Luiza BAIROS, 1995; Lélia GONZÁLEZ; Carlos HASENBALD, 1982; Lélia GONZALEZ, 1983; Rita SEGATO, 2007; 2006.

impossível de existir (GQOLA, 2015, p. 21-24). O arquivo colonial está flagelado desse tipo de representações.

Nos últimos anos de luta contra o apartheid, diversas organizações populares, líderes e movimentos de liberação discutiram o que fazer com os arquivos – sobreviventes – desse ativismo. Muitos desses acervos são hoje parte dos *Robben Island – Mayibuye Archives* na *University of the Western Cape*, UWC. Neles, cada coleção contém registros de como e quando foi tomada a decisão política de entregar o acervo à UWC, instituição reconhecida por sua radicalidade política. Em um momento político tão delicado como o da formação do primeiro governo negro da África do Sul, organizações que se prepararam para governar o país, também se ocuparam de ‘preservar as provas’ de sua existência.

Nos anos 1990s, na África do Sul se multiplicaram as iniciativas rememorativas, trabalho de memória (Elizabeth JELIN, 2002) e criação de museus e arquivos; a Frente Democrático Unido (que aglutinou organizações comunitárias entre 1983-90) e a central sindical (CoSATU, fundada em 1983) criaram o *South African History Archive* (Verne HARRIS, 2002, p.142), para colocar *on-line* os registros das lutas populares; criou-se a Comissão da Verdade e Reconciliação, o *District Six Museum* (museu comunitário), o arquivo da memória oral da *University of Cape Town*, entre outras. O arquivo, entendido como o controle das representações e como um dispositivo produtor de existência, continua sendo um tema de debate relevante.

No entanto, o ‘arquivo da liberação invisibilizou a presença LGBTBI na luta; ativistas de *Free Gender*, e mulheres queer<sup>175</sup> afirmam que, ainda que as pessoas queer participaram da luta<sup>176</sup>, não necessariamente se enunciaram como tal<sup>177</sup>. A esse respeito, a/o artista queer Siya Ngcobo declara “*O que pensavam? Por acaso acreditavam que a luta era somente para libertar os homens negros cis-gênero heterossexuais?*”<sup>178</sup>.

A ele se soma que, nas últimas décadas, diferentes líderes africanos deflagraram em todo continente discursos homofóbicos e impulsionaram iniciativas de criminalização da

---

<sup>175</sup>O termo *queer* se utiliza de forma frequente entre mulheres lésbicas negras de classe média, em ocasiões como autodefinição próximo à dissidente sexual, em ocasiões como sinônimo de LGBTBI (SIWISA, 2015, entrevista).

<sup>176</sup>As alusões repetidas “à luta” [contra o apartheid] re-afirmam que mesmo após 22 anos de sua derrubada, os que participaram continuam sendo os depositário legítimos do novo regime.

<sup>177</sup>Tandiswa TSHEFU; Sivu Onesipho SIWISA, entrevista 2015; Zethu MATEBENI, 2015, Entrevista.

<sup>178</sup>Siya NGCOBO [nome artístico: *Umlilo*], perfil pessoal de Facebook, 3 junho 2015.

homossexualidade (Sylvia TAMALE, 2011), em uma nova associação entre a africanidade ‘ancestral, tradicional, atemporal’ e a heterossexualidade obrigatória. Na África do Sul, os discursos homofóbicos públicos associam sua legitimidade a dois adjetivos que qualificam a homossexualidade como: *ungodly y unafrican*. *Ungodly* – contrário a lei de Deus – apelando ao deus cristão e menos frequentemente islâmico; e *unafrican* como estrangeiro e ocidental (BBC WORLD NEWS, 2013; SOLDAAT, s/f; Retha BERNADEE, 2015).

Neste contexto político-intelectual, *Free Gender* junto com Muholi constroem de forma sistemática o arquivo visual das pessoas LGTBI africanas/negras e suas lutas na África do Sul. No prefácio do livro *Faces and Phases*, Zanele Muholi menciona que o projeto original estava baseado em documentar sua própria comunidade. Pouco a pouco esse projeto cresceu para transformar em um arquivo visual da existência lésbica na África do Sul, em um arquivo negro e em um arquivo que também captura a afirmação, diversidade e beleza das mulheres negras em aberta dissidência sexual (MUHOLI, 2014, p.7). A auto-representação coletiva é uma das tantas formas de contestar um arquivo colonial contaminado de narrativas orais, escritas e visuais dos corpos negros/africanos como “grotescos, não civilizados, e crudamente sexuais” (LEWIS, 2011, p. 199).

À imagem de corpos negros de mulheres lésbicas brutalizados se sobrepõem as imagens de mulheres e crianças negras reduzidas a seus corpos em decomposição, retratadas no instante pós crueldade. A circulação midiática de tais imagens produz um regime de visibilidade marcado pela opacidade, onde a vítima só pode existir – ser percebida – enquanto vítima: “a sociedade te põe etiquetas [...] e aí perde sua identidade como indivíduo e termina sendo simplesmente outra menina lésbica” [assassinada] (Nonkululeko Xana NYILENDA, em MUHOLI, 2014, p. 37).

Em troca, o arquivo LGTBI em construção retrata desde o rosto<sup>179</sup> (*Faces and Phases*) e a intimidade (*Beloved*), a recuperação do espaço público (ativismo e intervenções nos Orgulho Gay<sup>180</sup>) e da lei (casamentos e denúncias de crimes de ódio). Produzir o arquivo visual é uma aposta pela política dos corpos e aparência. Apresenta e propõe uma dissidência política visual encarnada em texturas corporais, formas de ser mulher e ser negra; uma maneira distinta de documentar corpos e papéis dissidentes in-

---

<sup>179</sup>*Faces and Phases* apresenta retratos de rostos e busto em primeiro plano, é um desafio aberto à ameaça de morte. Ou uma aposta à vida, a viver como coletivo, mais além da vida e morte físicas individuais.

<sup>180</sup>Na Cidade do Cabo se realiza a Marcha do Orgulho Gay em fevereiro no centro da cidade, de orientação mercantilizada, e desde os últimos 3 anos, em maio se realiza o Orgulho Khumbulani nas comunidades negras.

corporados em olhares, posturas, gestualidades e formas de vestir. Reivindica o registro visual-sensorial pelo signo escrito, este último, mais associado ao inglês que às línguas majoritárias da população negra.

O projeto de criar um acervo LGTBI inclui “fazer existir”, retomando o poder talismânico do arquivo. “Produzir a existência lésbica”, nas palavras de Zanele Muholi, no documentário *We live in fear* (2013): “Parece que cada vez que uma lésbica é assassinada nos encontramos, e logo voltamos a nos encontrar no próximo funeral. O que se pode fazer? Temos que documentar”. O livro de fotografias *Faces and Phases* é introduzido pelo poema “Please, take photographs!” (Sindiwe MAGONA, em MUHOLI, 2014, p.8), onde o imperativo de fotografar – documentar, fazer existir – é uma resposta direta ao extermínio. “Tire fotografias, das crianças que não chegaram a ter 30 anos/ das crianças que nunca... chegaram... a ser adultos”. Fazer existir: re-presentar, como se fosse uma declaração de guerra aberta contra o extermínio de mulheres negras em dissidência sexual<sup>181</sup>.

Quando Zanele Muholi e *Free Gender* buscam produzir o arquivo LGTBI, existem diversas camadas de significados a que estão contestando: que as pessoas africanas LGTBI podem existir e existem; que não são abjetas nem proibidas, como durante a colônia e o apartheid; que a africanidade ‘verdadeira’ está baseada na heterossexualidade obrigatória; que a única forma em que uma mulher lésbica entre no cenário público é através dos espetáculos de brutalização, como são retratadas no meios e nas denúncias de organizações de ‘boa fé’. O arquivo LGTBI pretende contestar a hipervisibilização de mulheres lésbicas como vítimas de crimes excepcionais; e constrói um regime de visibilidade diferente, que constrói o que chamo de normalização e individualização da existência lésbica negra.

### **Normalizar – individualizar**

De acordo com as ativistas LGTBI<sup>182</sup>, em suas próprias comunidades nas townships, as mulheres africanas lésbicas são estereotipadas como não-normais (fora da norma), não africanas y *aliens*. Desde o ativismo *Free Gender* e de Zanele Muholi se busca

---

<sup>181</sup> A palavra extermínio não aparece no ativismo local, em troca se assinala recorrentemente a responsabilidade do regime de supremacia branca em ‘deixar morrer’ os corpos negros.

<sup>182</sup> Esta apreciação se repete em conversas públicas e informais e se retirou nas entrevistas com Funeka SOLDAAT (2014), de *Free Gender*, Busisiwe NCAYE (2015) de *Gender Dynamix*; Sindiswa THAFENI de *Triangle Project*, Zethu MATEBENI (2015), ativista LGTBI independente. Os crimes de ódio nas *townships* são frequentemente em espaços públicos, cometidos por perpetradores conhecidos por suas vítimas, em ocasiões à vista da comunidade.

produzir a normalização da existência lésbica, no campo das representações visuais e das relações sociais, descentralizando a diferença, ofuscando a dissidência sexual e enfatizando o caráter não definitivo da sexualidade.

Como se detalhou no capítulo 4, *Khumbulani Pride* é um orgulho LGTBI militante nas comunidade – de acordo com as organizadoras – onde a maior quantidade de crimes de ódio são cometidos. A marcha produz uma visibilização massiva e produz a existência LGTBI, enquanto que reivindica pertencer à comunidade, como LGTBI e como negra/o. São formas nas quais se reivindica o espaço público, e nele, se inscreve a criação e normalização da existência lésbica em suas comunidades.

Muholi foi cofundadora de diversos blogs de ativismos LGTBI (*Behind the Masks e Inkanyiso*); foi parte de organizações de mulheres negras latinas como FEW, *Forum of Empowerment of Women*, e é uma interlocutora de longo prazo de *Free Gender*. Em seu trabalho se destacam as exposições ou séries *Mo(u)rning* (2012, Galeria Stevenson, Cidade do Cabo), *Love and Loss* (Fevereiro, 2014, Galeria Stevenson, Johannesburgo), *Faces and Phases* (2006-2014) e *Beloved* (2005).

*Mo(u)rning* se compõe de um jogo de palavras em inglês: *Morning*, é a saudação coloquial de bom dia (abreviação de *good morning*) e *Mourning*, que significa estar de luto. A superposição de luto com um elemento do cotidiano constitui uma denúncia política, e tem um paralelismo com o acompanhamento de funerais, crimes de ódio e casos judiciais realizados na Cidade de Cabo pela organização *Free Gender* e pela fotógrafa em diversos do país. Nas fotografias chamadas *Love and Loss* (Amor e perda) se compõe de fotografias de funerais e casamentos LGTBI, posicionando-se dentro da norma social. O chamado casamento homossexual é um ritual e um direito conquistado pela comunidade LGTBI sul-africana<sup>183</sup>, único caso no continente ao momento da realização da série<sup>184</sup>.

Em *Mo(u)rning*, a fotógrafa oscila pendularmente entre os registros do político (Ver Njabulo NDEBELE, 1991): a denúncia dos crimes de ódio, característico da literatura de protesto sul-africana; e a ordinária cotidianidade politizada em cada pequena celebração

---

<sup>183</sup>A *Civil Union Act* 17, de 2006, reconhece as uniões do mesmo sexo. Ele se soma a outros direitos como a não discriminação por razão de sexo, gênero ou orientação sexual consagrado na Constituição de 1996; direitos a troca de sexo ou gênero e a troca do nome; o direito das famílias homoparentais a adotar meninos/as (2002).

<sup>184</sup>A maioria dos países africanos contém em seus sistemas normativos resquícios coloniais que criminalizam a homossexualidade, e outros países aprovaram recentemente. Em alguns casos, essas leis não são aplicadas desde as independências (INTERNATIONAL LESBIAN AND GAY ASSOCIATION, 2015).

da vida (desde o ‘bom dia’ até o casamento), uma das texturas artísticas e políticas que se abrem caminho no pós-apartheid. Em *Faces and Phases* há uma busca por provar sua gramática visual de rostos negros vivos, particulares, identificáveis; e por articular a cotidianidade na política de enxergar as mulheres negras lésbicas.

Fruto de 8 anos de trabalho, Zanele Muholi publica *Faces and Phases 2006-2014* em formato de livro, uma coleção de 226 retratos em branco e preto de rosto e busto de mulheres africanas lésbicas, e algumas pessoas *trans*; acompanhados de 40 textos narrativos: poesias, histórias de vida, militância, supervivência e medo. A coleção completa tem mais de 700 retratos, alguns deles expostos pela primeira vez em 2010, na Galeria Stevenson, África do Sul.

O livro mencionado foi apresentado em 2015 na *University of Cape Town*, um dia de inverno às 18 horas, com frio e noite fechada<sup>185</sup>. As ruas ao redor, mesmo na segurança dos subúrbios do sul, somente são caminhadas por homens. As vezes cheira como toque de recolher, mas de gênero. A sala do *African Gender Institute* está abarrotada de mulheres negras: acadêmicas de classe média e de ONGs se mesclam com estudantes e ativistas comunitárias. A iluminação branca estridente contrasta com a obscuridade noturna tão antifeminista do campus universitário. Um grupo de jovens *butch*<sup>186</sup> chega festejando, vestindo jeans, gorro, camiseta e chamarra, com a estética e gestualidade inconfundível dos bairros negros, se sentam ao fundo sobre as mesas, riem cordialmente, exclamam em isiXhosa<sup>187</sup>. São ativistas de *Free Gender*, fortes, alegres, sem vergonha e sem pedir desculpas, ninguém dirá que são, em sua maioria, sobreviventes de crimes de ódio (Funela SOLDAAT, 2014, entrevista). *Celebrando a resiliência lésbica*<sup>188</sup> é muito mais que um slogan, é uma atitude, uma necessidade, as vezes, um mantra. O clima de festa sobrepasa as solenidades que caracterizam qualquer atividade acadêmica. O livro é uma vitória; é entrar e ocupar um espaço branco e elitista como a universidade; é desafiar as regras

---

<sup>185</sup>Relato derivado da minha participação pessoal no evento, enriquecido com palavras das ativistas, produto de entrevistas, conversas ou escritos.

<sup>186</sup>*Butch* é a auto-identificação. Se definem como mulheres de aparência masculina (principalmente cabelo, vestimenta e corporalidade), algumas delas também se identificam com *roles* e formas de socialização que consideram socialmente masculinas.

<sup>187</sup>Língua falada pela maioria das pessoas negras na Cidade do Cabo.

<sup>188</sup>Slogan da organização, em camisetas, panfletos etc.

generalizadas básicas de ‘segurança’ para as mulheres<sup>189</sup>; significa –acima de todas as coisas – definir como se deseja ser representada, como se quer criar e habilitar o arquivo LGBTI da história sul-africana.

Sentadas na mesa de debate estavam as ativistas lésbicas: Zanele Muholi, Funeka Soldaat e Yonela Nyumbeka. Muholi usa um chapéu preto sobre seu longo cabelo de rastas, camisa colorida em tom claro abotoada até o pescoço e calça larga preta. Funeka Soldaat, como sempre, veste jeans, camiseta, chinelo e boné. Yonela é a mais jovem, de estatura pequena e radiante, usa um chapéu de fibras de vegetais, calça jeans e uma argola brilhante na orelha. Zethu Matebeni, acadêmica e ativista, coordena a mesa. Antes de que possa cumprimentar, começa el *toyi-toyi*<sup>190</sup>, com uma música de boas-vindas para iniciar o que seria um diálogo de amigas (MATEBENI, 2015, entrevista), não por isso desprovido de tensões de gerações (NYUNBEKA, 2014)<sup>191</sup>.

O retrato de Muholi dá conta da mulher retratada, da fotógrafa, e da relação entre ambas; do momento de intimidade e confiança no qual o mesmo é produzido. Cada fotografia tem um profundo sentido do individual, um gesto carregado de emoções, tensões e intensidades: “Eu nunca trabalho com desconhecidas. Fotografo pessoas que conheço”. (MUHOLI, 2013). No documentário *We live in Fear* [Vivemos com medo], Zanele Muholi vai a *KwaThema*, (uma township) para realizar um retrato de seguimento a Thumi em sua casa<sup>192</sup>. Começa a penteá-la e fazer tranças em seu cabelo. “As pessoas me perguntam quão influente sou na foto. E eu gosto de que as pessoas se vejam bem, se sintam revigoradas” (MUHOLI, 2013). Durante o processo de produção da foto, vemos Muholi, câmera na mão, em direção a Thumi recém penteada e com suas melhores roupas, dizendo-lhe “Respira! Estamos tirando fotos para *Faces and Phases*, não para revista de moda”.

O retrato de busto e rosto em branco e preto é um formato altamente padronizado, até mesmo uma forma de registrar administrativamente a existência dos/das cidadãos/as, e

---

<sup>189</sup>Segundo estas normas, o transporte público é inseguro na ‘noite (desde às 18h). Impera a antiga imposição racista pela qual a população negra tinha que sair da cidade assim que termina o horário de trabalho e retirar-se para suas cidades dormitório.

<sup>190</sup>*Toyi-toyi* são cantos e bailes associados aos protestos, introduzidos durante a luta anti-apartheid como parte da mística, em particular da luta armada do *Umkhonto we Siswe* (o braço armado do ANC) na década de 1980.

<sup>191</sup>Conversa pública, na ocasião do lançamento do livro *Faces & Phases*.

<sup>192</sup>A concepção é romper a temporalidade plana do retrato homogeneizado e testemunhar a profundidade histórica; entendendo que ‘sair do armário visualmente’ é um exercício que muda de pessoa para pessoa e no tempo.

de registrar suas faixas etárias, para que, em cada momento, sejam indetectáveis. Na padronização, o retrato produz o coletivo – mulheres lésbicas negras – como existentes. O retrato oferece a máxima individualização sendo a parte do corpo humano através da qual estamos treinados/as para diferenciar as pessoas. Nas exposições, os retratos são gigantografias de tamanho natural, enquanto que no livro ocupam uma página de 30 x 25 cm, o contrário a um cartão de foto, cuja dimensão é a mínima possível distinguível.

O retrato, nesse caso, é uma aposta pela identificação, associada à individualização multiplicada. Nessa individualização participa o contexto: cada fotografia é acompanhada do nome e sobrenome da pessoa, junto com o lugar onde a foto foi tirada. O nome e sobrenome, em muitos casos, denotam o pertencimento a um coletivo mais amplo. Nomes como Lesego, Betesta, Amogelang, Ayanda, Bathini, Nonkululeko até o dia da data são portados por pessoas negras na África do Sul. Embora sejam nomes pertencentes a línguas diferentes, todas elas provêm de alguma língua africana. A maioria das pessoas brancas e coloured tem nomes em inglês, afrikáans ou em árabe – se são muçulmanas. Os nomes de matriz africana<sup>193</sup> tem significado escolhido por sua família, relacionado com o momento do nascimento e com esse novo ser que nasce. Como as línguas bantu são aglutinantes, um nome pode reunir o que traduziríamos como uma frase. Os nomes como forma de individualização possuem traços de um contexto, desde o significado, a relação com sua árvore genealógica, a sua associação a uma língua particular, entre outras coisas.

Para as fotografias da Cidade do Cabo<sup>194</sup>, o espaço vem também carregado de sentidos históricos. Se é em uma township, se é em um subúrbio branco, se se encontra em áreas urbanizadas ou rurais, são marcadores de classe e linguísticos.

Zanele Muholi, como outras artistas feministas sul-africanas – Penny Siopis, Tracey Rose, por exemplo – trabalha com a agência performática dos materiais. A fotografia fornece-nos um fundo, uma textura que opera como rastro material do contexto em que a fotografia foi tirada. O retrato de Lumka Stemela, tirado em Nyanga East, Cidade do Cabo, em 2011 (MUHOLI, 2014, p. 133). Nyanga significa Luna em *isiXhosa* e é uma das townships negras mais antigas adjacente à cidade. Lumka viu uma menina e uma camisa, está raspada e franzindo o rosto. Ao fundo, por seus relevos marcadores de luzes e

---

<sup>193</sup> Também os nomes islâmicos.

<sup>194</sup> Referir-me-ei somente a Cidade do Cabo porque é a cidade onde vivi e transitei um ano e meio, dessa forma os lugares mencionados me soam familiar.

sombras, parece a chapa de um contêiner do porto. Em Nyanga, como em todas as *townships* da Cidade do Cabo, se utilizam contêiner para comércios – que tem uma estrutura retangular, integralmente de chapa, de 2,5 por 5 metros, aproximadamente, concentra o frio no inverno e o calor no verão. Lumka, vivendo em Nyanga como uma mulher *butch*, testemunha uma época em que “somos livres e não totalmente livres do apartheid” (Pumla GQOLA, 2010, p.2).

Os textos que acompanham alguns dos retratos visuais colaboram também com a tarefa de individualização, apresentam excursões privadas em primeira pessoa, itinerários de sobrevivência e busca de justiça onde se afirma “*I am not a victim, but a victory*” [jogo de palavras, se traduziria como: Não sou uma vítima, sou uma vitoriosa] (Lungile DLADLA, em MUHOLI, 2014, p. 166). As texturas do fundo de cada retrato se projetam até uma palavra, um nome de lugar onde o retrato foi construído.

No livro há retratos localizados no centro da cidade (*Green Market*), em bairros *coloured* (Atlhone) onde se encontra apenas 10% de população negra, em distritos multirraciais (GoodWood, Woodstock), ou branco (Muizemberg). Embora haja uma associação demográfico-estatística entre pessoas negras e *townships* na África do Sul, a artista também está enfatizando a presença lésbica negra em cada canto da cidade, além do típico lugar onde se imagina: espoliada, sem água potável nem eletricidade, sem acesso a sanitários, violentada quatro vezes, por ser pobre, mulher, negra e lésbica. Descentrar a existência negra dos guetos pobres é reivindicar para si a heterogeneidade da cidade e seus espaços públicos; é confrontar a articulação estrutural (e colonial) entre a cidade branca – gueto negro, e as formas na quais esses lugares são transitados, habitados e desafiados pela comunidade LGTBI negra heterogênea.

A coleção *Faces and Phases* está dedicada a documentar a variedade e extensão da existência lésbica africana como um projeto de hipervisibilidade e hiperidentificação. Muitas das mulheres retratadas assumem uma identidade *butch*, de maneira tal que a hipervisibilidade, para muitas delas, é um manifesto cotidiano, que precede o retrato e sua publicação<sup>195</sup>. Essa hipervisibilidade é “andar com um branco de volta todos os dias de sua vida” (TSHEFU; SIWISA, 2015). Os testemunhos no livro colaboram com a visibilidade do medo: “temo por minha segurança, isso é tudo” (Bathini DAMBUZA, em MUHOLI,

---

<sup>195</sup>Isto não significa que a maioria das mulheres lésbicas negras se autoidentifiquem como *butch*.

2014, p. 28) “nunca é possível se sentir livre para ser tu mesma devido ao medo de ser vítima de um crime de ódio” (NYILENDA, em MUHOLI, 2014, p. 37). O medo é um elemento da vida social das mulheres sul-africanas, a tal ponto que a segurança é um dos temas principais das agendas feministas locais desde o fim do apartheid (Glynis RODHES, 2015).

As pessoas LGTBI são produzidas como excepcionais e ‘aliens’ ou não normais. Daí o enorme investimento em documentar/produzir a existência lésbica africana através da produção massiva de retratos padronizados e individualizados. O produto (mais de 700 retratos) é tão relevante como seu processo de produção através das redes de ativismo lésbico na África do Sul. A representação da fotografia e a apresentação narrativa em primeira pessoa se sobrepõe a criação do coletivo ‘mulheres africanas lésbicas’ do qual são parte a fotógrafa e a fotografada. Esse coletivo seria, no entanto, construído com base em segregar de tal conjunto os homens, as mulheres brancas e as mulheres negras heterossexuais. *Mujeres lésbicas negras*, sociologicamente falando é não-homogeneizante, pois se refere a uma multiplicidade de existências, situações, formas de ser e habitar o mundo (Nonhlanhla MZHIKE, 2010, p. 12-15; MATEBENI, 2015).

Seguindo a *Free Gender*, a inscrição da existência lésbica dentro da comunidade é a partir de sua condição humana, não da diferença que se expressa na sexualidade: “temos sangue e ossos, como eles, não sei se eles se dão conta. O único detalhe é que fazemos coisas diferentes quando vamos pra cama. Mas na vida cotidiana somos exatamente iguais” (SOLDAAT, 2014). E isso se traduz em termos de um ativismo LGTBI plenamente interseccional e integrado nas lutas comunitárias e de direitos humanos:

Não podemos envolver-nos no *Khumbulani Pride* para sermos visíveis. Temos problemas de água, de eletricidade, temos problemas com tudo. Há que tratar de liderar tudo, e nos envolvermos nessas campanhas. Não se envolve somente em assuntos LGTBI. Há que se envolver em todos os assuntos da comunidade. (SOLDAAT, 2014).

Enquanto a identidade LGTBI foi assumida politicamente durante os anos 1990s como estratégia necessária para obter direitos (Mikky VANZYL, 2005, p. 244), essa visão hoje é restritiva e a partir das diversas organizações se procura recuperar a multidimensionalidade da vida para confrontar o estereótipo de um ser LGTBI de onde a única face relevante seria sua orientação sexual e identidade de gênero. A normalização da

existência lésbica anda de mãos dadas com des-centrar a sexualidade como elemento primordial da existência lésbica, ou da condição humana, tema da próxima seção.

### **Da denúncia da morte à celebração da vida**

Nos crimes de ódio contra mulheres lésbicas na África do Sul a violência sexual é utilizada como arma de humilhação, controle e destruição da vítima e de seu corpo. Dois elementos sobressaem nas frases que as vítimas escutam de seus perpetradores “vou te mostrar que você é mulher” (violando-te, envergonhando-te, etc.) [É lésbica porque] “nunca conheceu um homem de verdade” (SOLDAAT, 2014; THAFENI, 2015)<sup>196</sup>. Como se somente através da violência sexualizada e da penetração forçada se produz o sujeito mulher e o sujeito homem.

As denúncias de ONGs, dos meios de comunicação e mesmo de alguns trabalhos acadêmicos enfatizam este aspecto para mobilizar apoio. Dessa maneira, inscrevem as mulheres africanas lésbicas como um sujeito coletivo, ‘coletivizável’, cuja vida e morte estão definidas por sua dissidência sexual (mulheres que amam mulheres) e por sua vulnerabilidade e condição de vítima, de ser um corpo [negro] violável e descartável. É uma vítima cujos restos são comunicativamente útil ao crime que se cometeu contra ela, pelos significados de terror e obediência que projeta. Estes significados produzem dois efeitos de hierarquias disciplinadoras.

Por um lado, a violência sexualizada contra mulheres lésbicas ou mulheres em dissidência sexual amplifica uma mensagem de heterossexualidade obrigatória. Em um contexto onde as relações heterossexuais são, para as mulheres, relações de alto risco. Glynis Rodhes (2015), diretora da Rede Contra a Violência contra as mulheres do Cabo Ocidental, indica que, de acordo com dados oficiais, mais de 50% das mulheres sul-africanas vão sofrer ao menos uma violação sexual em suas vidas. O luxo de crueldade perpetrado em grupo e – as vezes – em espaços públicos, sobre os corpos de mulheres lésbicas constituem-se como violência expressiva, e projeta os perigos para as margens da heterossexualidade obrigatória.

Por outro lado, a violência contra as mulheres lésbicas não está separada da violência que sofrem o conjunto de mulheres negras (MATEBENI, 2015) e cuja

---

<sup>196</sup>Os diversos testemunhos de sobreviventes em INKANYISO blog e nos relatos em MUHOLI, 2014 reiteram estas frases.

historicidade é colonial (LEWIS, 2011). Sob o regime colonial na África do Sul, as mulheres negras e asiáticas eram permanentemente violadas como uma forma de acrescentar a riqueza de seus amos (prostituição e gravidez forçada) e ao mesmo tempo estereotipadas como invioláveis (GQOLA, 2015). Durante o apartheid, as mulheres negras permaneceram na condição jurídica de menores de idade, impossibilitadas de firmar contratos, solicitar créditos, etc. Assim como os homens negros, as mulheres foram coisificadas, consideradas corpos consumíveis, cuja destruição violenta é codificada como erótica na gramática colonial-racista (LEWIS, 2011, p. 203).

Um dos paradoxos mais dolorosos do racismo é que este estereótipo colonial também se inscreve e materializa através das mãos de perpetradores negros que formam parte das mesmas comunidades que suas vítimas. No entanto, na cobertura midiática deste tipo de crime se reforça a codificação do homem negro como bestial, enquanto se ignora ou não se assume o palco colonial<sup>197</sup> onde tais crimes se inscrevem: as *townships*.

Em resposta à classificação dos corpos femininos negros, Zanele Muholi produz séries de fotografias tematizando a intimidade lésbica. Nas fotografias *Beloved I, II e III* retrata-se dois mulheres negras de cabelos longos em *dreadlocks* ou rastas, em 3 cenas: na primeira ambas as mulheres estão com todo o torso desnudo e uma delas beija a sua companheira no pescoço. Na segunda fotografia uma delas está recostada, vestindo um short escuro, e sua companheira, apoiada sobre sua cintura e quadril, olhando o horizonte em direção à câmera. Na terceira fotografia estão abraçadas sobre a cama, no plano da fotografia só entram parte de seus torsos e rosto. A fotografia recorta um detalhe de um entrelaçamento dos corpos que estão fora do plano. Um recorte de corpos que, longe das armas dos perpetradores, pressupõe corpos vivos.

Em outros trabalhos de fotografia, a cristalização de momentos íntimos de diferentes casais de mulheres negras resulta tão intensamente doméstica que desaparece praticamente o olhar externo. Quem olha a foto, a câmera e a fotógrafa estão invisibilizadas nestas séries. Não há uma interpelação, a diferença da série *Faces & Phases*, de onde todos e cada um das retratadas olha a câmera – e aos/as observadores/as da fotografia – de forma inevitável. A ênfase na beleza corporal e suas variedades de

---

<sup>197</sup>Utilizo aqui ‘colonial’ como um adjetivo que denota que a existência da segregação racial e econômica atual tem seu topo e sua gênese no sistema moderno colonial como foi definido por Anibal Quijano (2002), e por sua explícita relação com a coisificação da população negra e a vontade de extermínio expressada na permanência de tais guetos.

formas, tonalidades e texturas é um enfrentamento ao ódio a si mesma (*self hate*, NCAYE, 2015; TENGA, 2015) cultivado por uma sociedade racista e lesbofóbica. As séries que tematizam a intimidade lésbica são uma projeção *ad infinitum* do *black is beautiful*.

Nesta linguagem visual os corpos são territórios de prazer, em uma imagem que captura o erotismo entre duas mulheres negras, em aberta dissonância com os corpos de mulheres negras onde *outros* inscrevem significados. Um ‘erotismo em si’ que não está dedicado a lente que a fotografa, nem a fotógrafa, nem a observadora da fotografia. Se a imaginação sul-africana está atormentada de visualidade do terror e da vitimização, associadas ao ser-lésbica-negra, nestas séries, o prazer sexual, sensual e emocional estão naturalizados como parte de uma cena de domesticidade totalmente feminina. São imagens que também desafiam os estereótipos de beleza ocidental e os estereótipos ocidentalizados de beleza negra, da mulher de classe média alta hiper glamorosa, cheia de acessórios, de curvas discretas, estilizada e com o cabelo alisado, protótipo de anúncios comerciais.

Há uma des-colocação dos corpos de mulheres negras como vítimas sofrentes (e como fragmentos) para uma reterritorialização da agência. Um descentramento também da dor como núcleo da identidade lésbica e da negritude. Sendo assim, celebrar a resiliência lésbica e documentar a vida em todas as suas dimensões, é um projeto descolonizador da existência material e simbólica das mulheres negras lésbicas.

### **Re-presentar: a construção de um arquivo LGTBI**

No ano de 2014-2015, durante minha estadia e trabalho de campo na Cidade do Cabo fui confrontada pelas mais diversas organizações sobre a política das representações e a expropriação das imagens<sup>198</sup>: *Sisonke SWEAT*, o sindicato das trabalhadoras sexuais, mantém um cuidadoso protocolo de autorização para o uso da palavra ou imagens de suas integrantes, sobre tudo relacionado à prostituição que está ilegalizada no país. Em conversas informais, a ativista Ruvimbo Tenga conta diversas situações em que as integrantes de SWEAT foram afetadas por ser representadas sem consentimento nos meios de comunicação, internet, trabalhos acadêmicos ou artísticos. Anne Davis, integrante da ONG internacional *Just Associates*, conhecendo estas tensões, depois de seu nome, me

---

<sup>198</sup>O que estava em questão não era somente a produção acadêmica como uma atividade extrativa, mas também minha condição de classe e raça – universitária estrangeira racializada como branca. Desde já que toda minha experiência de investigação, trabalho e convivências está inevitavelmente mediada por tais situações de privilégio.

disse “só falo por mim mesma. Nunca me daria o direito de representar alguém” (Anne DAVIS, 2015). Pat Fahrenfort indica “antes permitíamos que as mulheres brancas escrevessem sobre nós. Agora [no pós-apartheid] nos demos conta que nós podemos escrever nossa própria história. (Pat FAHRENFORT, 2015).

Contudo, a questão de se é possível, desejável ou legítimo re-presentar, assim como a economia política das re-presentações excede, como debate, os âmbitos do ativismo e a produção de conhecimento especializado. No ano de 2015 circulou em Youtube um vídeo realizado pela fotógrafa negra Andi Mkhosi (Andi MKHOSI, 2015, Documentário), moradora da *township* de Langa. No vídeo de 12 minutos ela relata visual e oralmente como se realizam excursões “turísticas” em seu bairro: os turistas são brancos e ricos, e os moradores dos bairros visitados são pobres e negros. Estes passeios são regulados e vendidos como ‘uma forma de experimentar a verdadeira África’, constituem na realidade uma convivência temporária forçada, do ponto de vista das pessoas locais. Os turistas em geral vem com câmeras fotográficas e constroem um sem número de imagens, retratos obscenos da ‘pobreza’. Incomodados, dois jovens fotógrafos negros visitaram a *Camps Bay*, zona turística e branca. Tiraram fotos de atividades cotidianas, como mandar mensagem de texto, passear com o cachorro ou caminhar. Um terceiro integrante filmou o ‘safári fotográfico’ ao inverso.

O projeto buscava confrontar quem tem direito a fotografar quem, de que forma uma fotografia não consentida é uma representação não consentida. Parafraseando Edward Said (1978), quando diz que Oriente foi orientalizado, entre outras coisas, porque podia ser obrigado a ser oriental; os/as fotógrafos/as brancos/as podem tirar uma fotografia não consentida em um bairro negro mediados pela estrutura de um regime de supremacia branca econômica e social.

Essas fotografias circulam conforme a decisão do/da fotógrafo/a, usualmente em suas redes sociais, de onde se constrói e alimenta a narrativa de ‘minha viagem à África’, com a fotografia como prova última de uma experiência verdadeira. O ângulo, luz e recorte da fotografia é definido por um olhar turístico, visitante, estrangeiro, encarnado em um corpo branco e com um poder aquisitivo consideravelmente maior que dos moradores do lugar. Uma vez que a fotografia é tirada, a pessoa fotografada perde todo controle sobre o âmbito de difusão da mesma. Enquanto os turistas estrangeiros podem entrar

‘reguladamente’ aos bairros e re-presentar, câmeras em mão; os fotógrafos negros foram interpelados, insultados e confrontados por sujeitos brancos/as que se sentem agredidos no momento em que são fotografados sem consentimento.

Zanele Muholi como fotógrafa negra lésbica se interliga com esse debate de forma basamental. O consenso sobre a imagem inicia a partir do processo de produção, sendo parte dos coletivos representados em suas séries. As fotografias produzem visualmente a existência do coletivo – mulheres lésbicas negras – e, ao mesmo tempo, cada fotografia só pode existir através de tal coletivo, cujas redes permitem multiplicar as fotografias. Muholi produz um regime de visibilização que enfatiza e se assenta sobre a capacidade de agência, é um retrato que se produz no marco de uma relação de amizade, militância e confiança. Mas também nesse regime de visualização inscreve as mulheres lésbicas negras no coletivo ‘mulheres’: seja com a produção massiva de retratos em branco e preto; seja com uma lente que [não] intervém nas atividades mais elementares cotidianas como banhar-se, descansar com a parceira ou caminhar de mãos dadas; seja retratando rituais universalizados como matrimônio e funerais.

Em consonância com as políticas de auto-[re]apresentação, no ano 2013, a organização *Free Gender* publicou o livro *Rivers of life. Lesbian Stories and Poems* [*Rios de vida. Poemas e contos lésbicos*]. O livro, dedicado a “todas as lésbicas que perderam suas vidas pela causa do amor”, surgiu a partir de um processo de escrita em oficinas facilitadas pela feminista Mikki van Zyl. Ela assinala “aqui as mulheres lésbicas reivindicam a totalidade de suas vidas em seus próprios termos” (VAN ZYL, em FREE GENDER, 2013), uma coleção na qual “a vida e o amor são celebrados” (MATEBENI, em FREE GENDER, 2013). O livro aborda diversos aspectos da cotidianidade, eventos e identidades que se definem pela personalidade, qualidades e circunstâncias. As narrativas produzidas descentram a sexualidade, não como uma volta ao armário, mas como uma forma de restituir a totalidade da vida. Nas [re]apresentações se produz o ser mulher lésbica como ser humano, daí que a dissidência sexual é a porta de entrada como demanda e simultaneamente, estrategicamente marginalizada.

A política de construir imagens está associada às políticas de ver e de olhar, ao respeito, na apresentação do livro *Faces and Phases* na UCT Yonela Nyumbeka comenta: “Eu imagino que as pessoas que vêem o livro, vêem garotas que se vêem como garotos”. E

agrega, “quem se dê um pouco ao trabalho de lê-lo entenderá que não é assim, que são pessoas tratando de sair do armário visualmente, e que as vezes vai muito mais além disso”<sup>199</sup>. O “muito mais além disso” cria novas formas de ver e de olhar, quebrando estereótipos já existentes e mortais.

Tais estereótipos da mulher negra na África do Sul tem várias capas: a primeira ressalta que é inexistente ‘não existe a homossexualidade na África’ associada a ela, que é ocidental ‘a homossexualidade é não africana [*un-african*], ou anti-africana’ (portanto não deveriam existir); que é contrária à Lei de Deus cristão (e sendo um pecado, poderia ser corrigido); e que são ‘mulheres que querem ser homens’ (portanto deveriam ser castigadas) e, finalmente, ‘mulheres que nunca provaram o que é um homem de verdade’ (quer dizer que através da violência sexual poderiam ser restituídas ao coletivo de “mulheres normais” heterossexualizadas).

Muholi se envolve e desafia os regimes que tem usado a hipervisibilidade das mulheres lésbicas negras como uma forma de violentá-las, como por exemplo as coberturas sensacionalistas dos crimes de ódio (GQOLA, 2006, p. 84). As mulheres lésbicas africanas ocupam espaço no jornais locais e nacionais quando sofrem ataques lesbofóbicos. São notícias de corpos machucados, violentados, assassinados, humilhados, em geral por grupos de homens jovens. Assim, a construção midiática unilateral da mulher lésbica africana é de uma mulher genérica e vitimizada, uma mulher em abstrato que é definida por sua sexualidade e pela violência brutal que se exerce contra ela – na narrativa dominante – ‘por causa de sua sexualidade’.

Zanele Muholi propõe um regime de visibilização onde as formas em que as mulheres lésbicas negras são apresentadas e representadas são altamente controladas, consensuais e politicamente avaliadas, um dialeto da documentação – tal como definiu Desiree LEWIS (2005, p. 14, apud GQOLA, 2006, p. 85). Um dialeto de documentação a partir do qual se contesta a violação sexual, o estupro e a violência como uma linguagem (Pumla GQOLA, 2015, p. 22) que se inscreve na anulação simbólica através da desintegração dos corpos negros lésbicos.

---

<sup>199</sup>NYUMBEKA, 2014, declaração feita durante a conversa pública no lançamento do livro *Faces & Phases*, de Zanele MUHOLI, 2014.

Por exemplo, entre os diversos testemunhos de *Faces and Phases* há formas de identificação variadas e ambíguas como mulher, Lesego Twale, com cabelo curto e camisa de mangas, com um gesto endurecido e olhar intenso, disse:

“Não me vejo como um homem. Não atuo como um homem e não quero ser um homem. Sou uma mulher e a forma em que me vejo, atuo, vivo e amo, é como uma mulher faz. Sou diferente de muitas mulheres, e muitas mulheres são diferentes de mim. Reconheço isso e celebro as diferenças quando me enuncio como *butch*” (Lesego TWALE, apud MUHOLI, 2014, p. 235).

“Desde que tenho memória sou um *tomboy*” (Amogelang SENOKWANE, em MUHOLI, 2014, p. 19); “Eu me visto, caminho e atuo como o que muitas pessoas entendem como o que um menino faz. Mas ainda assim, tenho um grande orgulho de ser mulher” (NYILENDA, apud MUHOLI, 2014, p. 37) “Eu não sou Butch, eu não sou femme. Eu sou eu” (DAMBUZA, apud MUHOLI, 2014, p. 28). Em uma forma particular e articulada de entender-se e posicionar-se como mulher em um mundo heteronormativo, as participantes de *Faces and Phases* revelam em suas histórias, corporalidade e autodefinições, infinitas maneiras individuais de ser mulher, lésbica e negra na África do Sul.

### Conclusão

No presente texto se analisou as formas pelas quais o art-ivismo de Muholi e as ações de *Free Gender* estão entrelaçadas na produção do arquivo LGTBI como projeção da existência lésbica. O arquivo LGTBI, em primeiro lugar, documenta a existência de um coletivo cujas integrantes estão em permanente ameaça de morte, seja por assassinatos de ódio/violações corretivas, pela pobreza ou HIV (Funeka SOLDAAT, s/f, documentário *Ndim, Ndim*); em consonância, *Free Gender* produz feitos documentáveis: eventos, marchas, debates, picnics, e incorpora ativistas à atividade de documentação visual. Na organização de tais feitos, cria a existência lésbica negra, o coletivo e ativismo através do qual existir, simbólica e materialmente. Em segundo lugar, documenta a existência de um coletivo forçado à invisibilidade/anulação simbólica como agentes, como mulheres particulares com histórias diversas<sup>200</sup>, tanto no arquivo colonial como no da liberação nacional. *Free Gender* se inscreve entre as ativistas que lutaram e lutam contra a supremacia branca, não somente pelas práticas de interseccionalidade político-ideológica,

---

<sup>200</sup>Yonela NYEMBEKA, conversa pública durante o lançamento do livro *Faces & Phases*, 2014.

também na estética, mística e relação com o Estado. Em terceiro lugar, Muholi e *Free Gender* documentam desde a experiência vivida como substrato teórico do ativismo, escapando da *outrificação* (Zanele MUHOLI, 2013, documentário *We live in Fear*) das representações através da auto-apresentação. Na construção do arquivo LGTBI, a criação de um acervo visual conta pelo resultado e pelo processo de sua produção: o processo habilita o controle e consenso sobre as re-presentações visuais. Como resultado, o arquivo LGTBI é a afirmação de uma existência que transcende e habita a eliminação física. Em consonância, é a celebração da resiliência lésbica, da vida cotidiana, do amor, da intimidade como espaço de individualização. Uma intimidade que, ainda que retratada, existe em si e para si.

## Capítulo VIII: Maternar as comunidades: Mustadafin Foundation

Neste capítulo apresento e analizo as atividades atuais da organização de mulheres Mustadafin Foundation MF -fundada em 1986- e situada nos Cape Flats, Província do Cabo Ocidental. MF desenvolve um leque de programas orientados pela filosofia do islão e implementados por mulheres que ‘trabalham para suas comunidades’<sup>201</sup> nas áreas de saúde alimentação, educação, desenvolvimento comunitário e juventude.

Através de seu trabalho, Mustadafin abriu e continua abrindo espaços físicos, simbólicos e espirituais para a participação social, política e educativa de mulheres de comunidades; as mesmas que ingresam nas estatísticas do Estado como mulheres Negras (*africanas o coloured*), pobres e vítimas de *todos-os-tipos-de-violência* num continuo paralizante.

Enmoldadas em uma apariência<sup>202</sup> discreta –velada- Mustadafin crea espaços para o exercício de direitos das mulheres das comunidades onde trabalha. Crea trabalho remunerado, a organização inteira é uma grande estrutura de ação afirmativa, já que emprega quase exclusivamente mulheres Negras; cria oportunidades de educação, capacitação em áreas diversas incluindo a religião; permite o aceso a uma red maior à comunitária, e a recursos a seres distribuidos. Mustadafin participa da economia de cuidado, diminuindo a carga de trabalho doméstico das mulheres usuárias dos serviços comunitários de MF, e o coloca como trabalho pago. Assim, aumenta a capacidade dessas mulheres de intervir nas suas próprias comunidades; por tanto incrementa o capital político e social de seus integrantes. Permite a mobilidade e trânsitos no espaço público em território e horários que são usualmente proibidos para mulheres.

Se a organização parece ter como alvo políticas sociais, também pe verdade que Mustadafin trabalha de forma direta com brechas de desigualdade entre homes e mulheres: divisão sexual do trabalho, aceso a trabalho remunerado; a educação (alfabetização, profissionalizante e religiosa) em espaços livre de violências. Trabalha com elementos dos movimentos de consciência negra: promove a resiliência, em un ambiente onde todas as

---

<sup>201</sup> *Work for the community*, é uma das frases mais recorrentes para definir o ativismo de base, entre o qual inclui-se MF.

<sup>202</sup> Apariência entendida como a sua apresentação social, as pretensões e objetivos que enuncia públicamente, em entrevistas na rádio. Não aparecem os recursos e o poder que de fato são capazes de mobilizar.

peças são sobreviventes, e convivem cotidianamente com as violências; promove a autoestima e crescimento pessoal em condições adversas (falta de comida, moradia, etc); impulsiona programas de alimentação nutritiva (e Halaal), em combate com o extermínio silencioso da fome. Enmolda-se assim com a longa luta das comunidades islâmicas escravizadas por sua supervivência física e cultural em O Cabo.

Como organização de mulheres, dirigido por uma mulher, Mustadafin possui um considerável acesso e controle de recursos: edifícios, veículos, equipamento de escritório, mobiliário (observações pessoais); recebe doações em espécies (JOHNSTONNE, 2015) e em 2015 administrou um financiamento de mais de 27 milhões de rands equivalente a aproximadamente 6.5 milhões de reais (MUSTADAFIN, Ramadam Report 2015); conforme cálculos pessoais e do pesquisador Ala Rabiha Hourani, aproximadamente 100.000 pessoas por mês circulam nas premissas de Mustadafin, numa cidade de 4 milhões de habitantes, e com menos de 100 empregadas como staff estável que trabalham tempo completo para a Fundação. Este cálculo não contempla os momentos do ano de atividade pico, como atenção em áreas de desastres (alagamentos ou incêndio de moradias) ou a massiva mobilização de recursos em voluntárias e comida para festividades islâmicas de Ramadan e Eid.

As integrantes de Mustadafin inscrevem suas atividades em diversas comunidades de pertença: na comunidade islâmica de Cidade do Cabo, onde o trabalho feminino fora de casa nem sempre é bem aceito; nas comunidades onde moram (as redes femininas territorialmente articuladas), onde se posicionam como pessoas respeitáveis, e como islâmicas exemplares num contexto de maioria cristã. São uma presença incômoda para os partidos políticos como o DA e o ANC (dirigência da província e nação respectivamente), com os quais realizam trabalhos pontuais: atenção em zona de emergência na província e operam o programa Isibindi<sup>203</sup> que depende da nação). Na vida cotidiana, confrontam e negociam regulações estabelecidas por grupos armados masculinizados (quadrilha o *gangs*).

### **Lutas veladas**

*Injustiça é anti- corânica* (JOHNSTONNE, 2015)

---

<sup>203</sup> Isibindi significa coragem ou valentia em seSotho, e é um programa que promove a maternidade social de forma paga, para garantir a viabilidade dos lares encabeçados por crianças.

Mustadafin desenvolve um conjunto de trabalhos vinculados à educação e difusão dos princípios islâmicos: aulas de Sunnah para adultos e crianças, baseadas na vida saudável acorde aos ensinamentos do profeta; acampamentos para a juventude; programas para Ramadán<sup>204</sup> -Taraweeq (rezos), Qieyamal Lail (rezos noturnos), e Lailatul Qadr (a noite de vigília para celebrar que a humanidade recebeu a guia do Qu durante); nas três Jamat Khanas (espaços de reunião) oferecem Nikah (um tipo de serviço matrimonial) e Qurbani (sacrifício animal para *Eid*, fim de Ramadán).

Inicialmente, MF focava-se unicamente em programas vinculados à justiça social; assim que a organização cresceu, a comunidade islâmica começou a demandar e reclamar atenção específica. Surgem então o seguimento do calendário muçulmano, a cozinha de vigília anual, na celebração do final do Ramadam garantindo a alimentação da população islâmica pobre; a educação islâmica e corânica nas comunidades, para crianças, jovens e adultos/as, considerando que nas townships as famílias muçulmanas não possuem condições financeiras para garantir a educação religiosa dos seus filhos e filhas.

MF articula o tempo intesubjetivo da comunidade islâmica capetownian participando de forma ativa e liderando as atividades centrais na cidade nas datas sagradas; aquele tempo intersubjetivo articula-se também com o tempo imaginado da comunidade pan-islâmica, que mundialmente celebra em simultâneo os rituais dos calendários religiosos. Habitantes de guetos -criados para o isolamento e condenados a sua localidade específica- entram na imaginação da globalidade não através dos encantos da modernidade, se não através das performances da religião, e com ela inscrevem-se em pertencimentos maiores, pertencimentos dentro de um sul global.

MF realiza também atividades celebrando o Natal, na relação com a população cristã com que a organização trabalha. Assim, sela as pontes que existem -de fato- no trabalho territorial; além disso, MF acompanha sistematicamente o calendário de feriados nacionais, aquelas datas que pertencem ao mítico *tempo fundante da luta*.

---

<sup>204</sup> Ramadan é um mês central do calendário islâmico. Durante o mesmo, o AlCorão foi revelado ao Profeta, homem destinado a difundir aqueles ensinamentos de Allah à humanidade. Durante Ramadam, a população muçulmana observa todo tipo de práticas de purificação corporal e espiritual, sendo a mais conhecida o jejum durante as horas de sol na duração do mês lunar. O início e final do Ramadam são celebrados de forma comunitária, e anunciam a mudança de ano.



Foto de Hassan e Hussein Essop *Night Before Eid* (2009), da série Halaal Art (Goodman Gallery). Os irmãos Essop são dois destacados fotógrafos islâmicos de Cidade do Cabo. Na série Arte Halaal (Permitido pelo AlCorão) retratam diversos espaços, e símbolos da identidade islâmica local. Aqui a fotografia da cozinha de vigília na noite anterior ao fim do Ramadam, organizada por MF e emblema dos momentos de afirmação da pertença islâmica.

A fotografia de Hassan e Hussain Essop retrata uma das dezenas de postos de preparação de comida que será repartida para finalizar o jejum de Ramadam. A noite de cozinha coletiva e vigília constitui um dos rituais da masculinidade islâmica local. Os irmãos Essop não mencionam que aquelas sessões de cozinha coletiva são organizadas por Mustadafin Foundation e são precedidas durante aquele dia por uma multidão de mulheres que preparam os ingredientes a serem cozinhados durante a noite. Também fica no entendimento do público alvo saber que aqueles postos de preparação coletiva de comida se multiplicam por dúzias, estendidos em diversas áreas da cidade.

Assim, masculinidades dos guetos coloured, cujo rito de passagem central é a pertença a uma gangue (por tanto o uso sistemático da crueldade), tem uma noite de contestação. Homes ocupando o espaço público por dúzias, colocando a “força física” para trasladar as panelas de 100 litros, e a resistência corporal do cansaço noturno após de um mes de jejum para “servir a comunidade”. Não apenas à comunidade, para alimentar e cuidar das famílias e indivíduos islâmicos que vivem na pobreza. No ramadam 2014 e 2015, Imãs dos Cape Flats fizeram uma negociação para que houvesse um cese dos enfrentamentos durante o mês sagrado, e a negociação foi –de fato- bem sucedida. Assim, a comunidade islâmica abre um impasse nas formas nas quais se exerce a soberania nos

bairros. Uma noite na qual é possível ocupar o espaço público para desdobrar o poder de cuidar dos outros. No entanto, as 364 noites restantes do ano, estarão governadas pelos grupos que exercem o poder de matar.

Seguindo a Baderoon (2015) e Gqola (2010), o islão em Cidade do Cabo cresceu na diáspora forçada da população escravizada; população originária do Este de África, Índia e Malásia. O islão proveia uma estrutura comunitária e uma vida espiritual independente dos colonizadores brancos e cristãos. Como tal, o islão estava vinculado a um grupo populacional no limite da sobrevivência, ao trauma da escravidão e da sexualização forçada. O culto foi tolerado pelas autoridades, e de fato está cheio de práticas incorporadas: o que vestir, o que comer, como falar. Inclusive hoje, MF colabora em propagar uma imagem positiva do Islão<sup>205</sup> em tempos internacionais de islamofobia, como é referido na página web.

MF produz suas integrantes como exemplares, em termos da sua devoção pelo trabalho comunitário, observância da humildade e vida conforme os linheamentos do Profeta. Também MF se produz a si mesma como uma organização islâmica exemplar, praticando políticas *halaal*<sup>206</sup>, utilizando recursos, possibilidades e intervenções públicas enmoldadas na filosofia do alCorão. MF não recebe doações nem dinheiro de empresas ou pessoas vinculadas ao comércio de tabaco, álcool e drogas: consideram que tais companhias trabalham na destruição das comunidades que elas procuram re- construir. A comida que se prepara cada dia, se faz acorde aos procedimentos *halaal*; assim, não é apenas alimentar determinado grupo populacional; é também trazer a diáspora asiática no sabor daqueles pratos conhecidos como *cozinha Cape Malay* e fazer existir a comunidade religiosa através da preparação e ingestão da comida *halaal*.

Trabalhar para a comunidade, ser uma *'people's person'* pessoa do povo, é uma noção política común a qualquer comunidade da periferia de Cidade do Cabo<sup>207</sup>. Ser uma pessoa do povo, da gente, que ama trabalhar para a sua comunidade é o que delimita o ativismo 'legítimo', 'real' e válido especialmente entre as mulheres, daquele que não é. Além da noção moral, define-se pela capacidade de ação, mobilização e distribuição de

---

<sup>205</sup> De fato, a província do Western Cape possui uma minoria islâmica local e estrangeira (Somali e Pakistani principalmente), no entanto, é muito fora do comum encontrar islamofobia.

<sup>206</sup> *Halaal* significa literalmente permitido no livro sagrado alCorão.

<sup>207</sup> Baseado em observações e conversações pessoais durante o trabalho de campo com mulheres de Khayelitsha, Delft, Manenberg, Mitchell's Plain e Belhar.

recursos e capacidade de diálogo face a face. Compreende construir a red territorial e se envolver em todos os aspectos relevantes da vida das pessoas, não unicamente em momentos de politização (DASEEN, 2015; SETEMBER, 2015; MSWANE, 2015).

Na argumentação religiosa, se o Corão professa o amor, ajuda mutua e a justiça; toda pessoa muçulmada é obrigada à intervir contra a injustiça. A vida religiosa é uma via de ingreso no campo do ‘político’; onde a política não é imaginada como o campo do laicismo, nem a religião como um atributo da vida privada. As líderes principais de MF têm um histórico familiar de engajamento, onde pode se encontrar todo tipo de ativismo contra o apartheid: ANC, panafricanistas, comunistas, Black Counciousness Movement. A religião aparece como mais uma possibilidade de confrontar as injustiças. No mundo islâmico, os homes tem a prerrogativa de ser líderes religiosos, e de interpretar a palabra de Mahoma. Ghairunisa Johnstone disse:

nosso lema indica ‘se cada home ajuda seu vizinho, quem mais vai precisar de ajuda? Quem disse que *aquela home* [man] tem que ser *masculino* [male]<sup>208</sup>?. Quando me perguntam quem me deu o direito a fazer isso e aquilo, eu contesto: quem deu esse direito aos *homes*?<sup>209</sup>. Quando o Alcorão fala “man” [home] obviamente está falando da humanidade!!! Ou por acaso só os homes são a humanidade.

Ghairunisa Johnstone faz uma leitura da linguagem sexista em favor do direito das mulheres de se apropriarem sem vergonha nem permissão dos direitos –até então-reconhecidos só aos homes. Disputa as formas de ler e entender o livro sagrado e seus ensinios. Ela considera que o Corão foi revelado à Mahoma para ele ser difundido a humanidade toda; não apenas aos muçulmanos/as, assim que os princípios poderiam ser usufruidos pelo conjunto das e dos humanos/as. Por conta disso, considera explicado o porque MF deve trabalhar para as comunidades inteiras, sem distinções por pertenecimiento religioso ou de otro tipo. MF propõe assim um modelo de integração como minoria religiosa e como comunidade de diáspora.

---

<sup>208</sup> em inglês ella dice *male*, equivale a macho o anatómicamente hombre, não a masculino.

<sup>209</sup> Ênfasis sonoro de Ghairunisa. El inglés hablado por a población coloured de El Cabo presenta una forma de ênfasis oral muy particular e extremadamente marcado, não sólo em el volumen da voz, sino em las variaçõesde agudo a grave, como si fuera un inglés tonal, e em el alargamento de determinadas vocales e consonantes de las palabras que se desea enfatizar.

Dentro do mundo islâmico local<sup>210</sup>, pode se-dizer que MF produz uma forma específica de ser muçulmana: política e socialmente comprometida; disputa uma forma de entender a religião e seus princípios, assim como o papel das mulheres nela<sup>211</sup>. Contesta o estereotipo de mulher-velada equivalente a mulher-sumisa, e comentam sobre o assunto: “ainda tem quem vem aqui e pergunta cadê o chefe, porque não acreditam que nós [mulheres] temos construído todo isso. Acreditam que tem que ter algum home por tras”. A estrutura de MF é realmente admirável, nem sequer as ONGs bem financiadas tem edificios em várias áreas e uma estrutura de profissionalização de pessoas de comunidades, com serviços para tais comunidades operados desde a localidade. Acrescenta, “Se você veste assim [usando o veu] já te colocam em determinada caixa” [conservador], diria para mim Ghairunisa vários meses depois, conversando sobre as dificuldades para se fazer um lugar entre as organizações feministas da cidade. Suspeito que falando delas, falava para mim. Assim, sujeitas a mirada de menospreço das pessoas conservadoras, que não acreditam na sua capacidade de agencia, e aos olhares de superioridade política ou racial, que também não acreditam no seu potencial de transformação.

O dia que conheci Ghairunisa, me surpreendi muito da sua oratória pasional, radical e militante. A apariência inofensiva e devoção religiosa que a organização promociona, velaram de alguma forma, não as práticas das suas integrantes, mas se a minha própria mirada; um olhar obliterado na imaginação ocidental islamofóbica e arrogante, que enmolda o islão dentro de um campo de conservadurismo.

MF leva a disputa a outro terreno: o que significa ser muçulmano/, entre seus slogans [*If you get a better job, don't rise your standart of living, rise your standart of giving*] “Assim que conseguir um melhor emprego, não aumente o nível de vida, aumente o nível do que você doa”; enraizado talvez na ideia que o avanço económico ou de qualquer outro tipo precisa ser coletivo, e não um avanço individual. Esta ideia ancora-se no conjunto de ideias africanas sobre a vida chamadas de “ubuntu”, e que para além da

---

<sup>210</sup> África do Sul possui diversas comunidades islâmicas, das quais algumas são locais (divididas as vezes por ancestralidade, asvezes por motivos políticos); e as estrangeiras ou de migração recente, pertencente à diferentes países da África e do Oriente Médio.

<sup>211</sup> é elemental mencionar que MF não é a única opção política para uma mulher islâmica. Há muçulmanas nos partidos políticos e nas organizações comunitárias, como *Housing Assembly*, *United Front*, *Blikkiesdorp Joint Committee*, entre outras.

internacionalização do conceito, existe nas práticas cotidianas de redistribuição permanente de recursos.<sup>212</sup>

MF não se auto-define feminista nem articula com organizações de mulheres, exeito pontoalmente. “Acreditamos na complementariedade (...) eu não vou competir, nem quero fazer tudo o que um home faz, mesmo que eu saiba que sou capaz de faze-lo melhor do que un home pode. (...) passei muito anos para entender isso: os homens têm seu lugar e tem que cumprir com seu trabalho” (Johnstonne, 2015: conversações).

MF trabalha em áreas onde a divisão sexual do trabalho nem sempre é una división: frequêntemente as mulheres cargam com o trabalho doméstico e extradoméstico. As masculinidades negras estão atravessada por “a dor de ser un home a noite e um *boy*<sup>213</sup> durante o día” (Nkosana, 2015: discurso público); e mesmo onde as masculinidades nem sempre estão definidas por ser os provedores da familia (SALO, 2003; 2004; 2009).

“Minha obrigação é ajudar as pessoas menos favorecidas. Estou convencida que temos que lutar contra todas as formas de opresão. A injustiça é anticorânica” (JOHNSTONNE, 2015: conversaciones). As intervenções em todas as áreas da vida, que localmente entende-se por políticas interseccionais, tem um fundo e raiz na vida comunitária e religiosa. Assim, dificilmente pode-se imaginar o âmbito do político como o espaço secularizado. A religião provêe um motivo, princípios e uma estrutura para a ação política; uma ação política que não se dirige a reclamar ao estado, porém que ocupa amplas áreas consideradas próprias da soberania estatal. E que, sendo paraestatal, contesta as noções –estatais e de quadrilha- que a soberania exerce-se a través do poder de matar. Os territórios ganhadoss artesanalmente por MF, foram através do poder para maternar, comunidades inteiras.

---

<sup>212</sup> Existe por exemplo, um grande debate sobre as capacidades financieras da população africana e o uso “racional” dos recursos. Tal debate está filtrado por uma série de conceitos racistas. O certo é que na mídia estigmatiza-se a “incapacidade” de economizar dinheiro, por exemplo. Nas estruturas familiares africanas a rede de dependencias mutuas é muito ampla, e assim que uma pessoa pasa a ganhar mais, em realidade não aumenta a sua capacidade de economizar dinheiro, aumenta sua capacidade de alimentar aquela rede e estrutura familiar de ajuda mutua [acumular em pessoas?]. Assim, o dinheiro não se utiliza para a melhoria “individual” de um sujeito ou familia, se não que aqueles recursos monetários se licuam nsa redes de ajuda mutua e contribuem a sostê-la. Não é incomum ver pessoas sem moradia na cidade que investem tanto quanto tem na construção das chamadas “Rondabel”, moradia tradicional rural que é construida na área dos ancestrais. A garantia do bienestar não é entendida a través da construção dos mesmos bens com os mesmos fins.

<sup>213</sup> Boy, garoto, é uma forma derogatoria em que a população branca utiliza para chamar ao empregados negros. Boy pode aplicar a pessoas jovens e adultas, e como tal, é uma forma de inferiorização e infantilização, ainda mais considerando a importância da idade nas culturas africanas.

### **En-red-adas: alimentar, educar, cuidar, sanar, rezar**

O trabalho de MF se basa em uma rede onde cada atora abre uma ramificação de relações sociais através das quais opera. A narrativa é um exercício de depuração e procurando uma estratégia que retrate esta forma de funcionamento, escolhi me focar nas atoras que texem essas redes. Para aquilo, parto do último encontro que teve com as integrantes da organização: um café da manhã a benefício da Madrasa<sup>214</sup> de Sherwood Park, em Manenberg, aonde assistieron grande parte das integrantes de Mustadafin.

O vínculo com MF começou quando acompanhei a um colega muçulmano e voluntário da organização à oficina de teatro no *Jamat Khana* de *Delft South*. Esse mesmo dia conheci de forma tangencial Ghairunisa Johnstone, quem chegou dando um discurso motivacional para as jovens da comunidade sobre o Iman Haroon, líder islâmico da luta contra o apartheid. Na seguinte semana, esse grupo apresentaria uma peça celebrando o aniversário da insurreção estudantil de Soweto (1976).

Uns meses depois eu visitaria à Ghairunisa no escritório de Belgravia, Athlone, onde realizariamos uma entrevista grabada. No mesmo encontro, ela me convenceu de começar uma oficina de danças para as voluntárias e staff de MF em Delft South: “é só você começar, essa é a única forma que eu conheço de estar pronta: se joga!”. Concordamos dias, horários e a oficina estendeu-se por 7 meses durante 2015 duas vezes por semana.<sup>215</sup> Durante esse tempo, eu chegaba em Belgravia e desde alí saíamos de carro para Delft South, com Ghairunisa ou com Lilah como motoristas. Essas viagens duravam entre 20 minutos e uma hora e meia para ir e outro tanto para voltar; constituíram momentos de intercâmbios de ideias, situações pessoais, políticas, migratórias, de atualidad, forma de pensar, etc.

Durante o período das aulas acompanhé diversas atividades da organización: atenção em zona de desastre em Langa; trabalho voluntário para preparar a comida de Eid<sup>216</sup> e a confecção de tarjetas de agradecimentos para familias donantes; visitas de saúde e do projecto *isibindi*. O último encontro foi durante o Café da Manhã em Sherwood Park, ao qual assistí para me despedir.

---

<sup>214</sup> Madrasa significa educação em árabe, e MF utiliza o termo para se referir à educação islâmica, como sinônimo de aulas o escola.

<sup>215</sup> Nem sempre era possível ter a aula devido a que no caminho poderia ter protestos, alagamentos, e menos frequentemente, tiroteios.

<sup>216</sup> MF organiza cozinha e distribuição de comida para islâmicos pobres da cidade.

## Café da manhã Sherwood park

Quando entro no Jamat Khana de Sherwood Park, Marion e Freedah me aguardavam na porta, com seus celulares na mão, apontando ao céu. “Graças a Deus você já está aqui. Eu não sei como você consegue viajar de kombi” exclama Freedah. “Está tudo bem contigo, ne?” -Tudo, só fica difícil achar uma kombi que não esteja vazia”

Marion Heldzera (Lilah) é comunicadora e faz parte do staff de Mustadafim há um ano aproximadamente. Ela é de classe média profissional, mora em Fishoek com a filha de 3 anos e a mãe (mestra de escola primária). Veste saltos altíssimos e uma *hijab* cor-de-rosa e verde claro, em sintonia com a maquiagem. Nascida em família católica e descendente íntegramente de população europeia, encontrou seu caminho espiritual no Islão há 3 anos. Estuda árabe, planeja viajar um dia a la Meca e narra, quantas coisas tem mudado desde a conversão.

Pessoalmente eu gosto demais de arte e da representação de corpos nus. Eu tinha minha casa cheia daquelas pinturas. Tirei tudo. O Islão recomenda que nada disperse tua mente. Nem pinturas, nem corpos humanos, nem fotografias, nem televisão. É uma economia de estímulos, para manter a paz mental.

Durante o apartheid, sua conversão houvesse significado descer na classificação racial de branca com plenos direitos para coloured. Paradóxicamente ou não, ser devota de Alah era incompatível com abraçar os privilégios da branquitude. Marion fala muito rápido, com aquele acento que não me resulta familiar. Como a maioria das pessoas brancas, não percebe as dificuldades que significa usar o inglês como segunda língua. Ela trabalha de segunda a sexta nas oficinas de Mustadafim em Belgravia, Athlone; ali atualiza a página web e Facebook, faz o registro fotográfico, escreve notas e dá entrevistas de rádio. Ela é autoexigente e alegre. Após do Ramadán de 2015, quando Ghairunisa já não fazia as aulas de dança em Delft, Lilah era quem me dava carona.

Um dia, no caminho reclama das cozinheiras: “quer saber? Eu não entendo porque tem que cozinhar tanto, tanta quantidade” Mariom não precisa que a comida de Mustadafim seja a sua única ingestão diária, e pertence a uma cultura culinária diversa; tem pouco interesse na comida Cape Malay<sup>217</sup>. Acrescenta, “nós não deveríamos comer tanto!

---

<sup>217</sup> Em alguns contextos *Cape Malay* e muçulmano/a foram utilizados como sinônimos. Originalmente designou-se a população como Malaios do Cabo; para além dos origens, a maioria deles eram falantes de

¿O que você acha que pensam os doadores? ¿Que toda a comida que eles doam, a gente que come! Você percebeu o tamanho do staff?” O reclamo é longo, oscila entre a lógica racionalista, as costumes alimentárias das classes médias brancas e os cânones de beleza ocidentais. Ao contrário Ghairunisa, após da primeira aula de dança em *Delft South*, compartilha conmigo,

Eu nem acredito, se você vé a quantidade de coisas que eu podia fazer e já não consigo. Quer saber? Todas nós temos problemas de obesidade, glucosa, pressão alta. São doenças do stress. Não temos tempo de comer, exagerando, comemos uma vez por dia. Quando comemos... as vezes o dia passou e não comimos nada. Chegamos em casa e você acharia que os nossos maridos cozinharam? Nada disso!!! Estão lendo um livro! Chegamos no nosso lugar de descanso e temos que trabalhar de novo. Por isso que a gente adoece tanto. Estamos alertas o dia todo, pasamos a noite alertas. Com esse stress todo o que entra, fica, o corpo guarda tudo. Eu já lí como é que isso funciona.

Ghairunisa com preocupações sobre saúde, exceso de trabalho e sanção de traumas, nunca imagina que a obesidad possa ser um problema de imagen. Nacida e criada em situações de escasez, para ela, mostrar abundância é uma formas de felicidade; mais ainda a abundância na comida. Um dia em casa dela, naquela ruazinha sem saída de Ladsowe, me disse “olha aquí a panela mais pequeninina da casa”. “Para nós sempre foi norma cozinhar para 20. Só a família eramos 11. Cozinhar para 20 era um assunto de todos os dias, nada especia”. Conforme Ghairunisa, a religião nunca foi impedimento para partilhar a comida. “a vizinhança sabe que a gente é muçulmano. Ninguém cozinha porco. Não há esse problemas, você está dentro da comunidade”. A comida e a preparação de comida como parte da integração social é uma constante na conversa de Ghairunisa. Chega a definir a um integrante da familia como ‘chato, porque não gosta de comer.

Gabeba Baderoon (2015) analisa a comida Cape Malay como um arquivo, através do qual é possível desenhar a cartografia do imperio, a ruta das especies asiáticas, as formas de cozinha halaal, e a existência mesma da diáspora forçada de malaios em O Cabo; documenta também un saber que circula apenas dentro da rede de mulheres da

---

malásio e suas variantes. O apartheid incluiu essa categoria como uma sub-clasificação dentro do abrangente “coloured”. Hoje em dia não é utilizado para pessoas, e pode ser considerado derogatório; refere-se a comida cape malay, como un dos estilos culinários da área.

comunidade. Ninguém aprende a cozinhar Cape Malay de um livro de receitas<sup>218</sup>, também não é fácil achar tal comida num restaurante; é uma comida que se faz e se aprende em casa; são sabores, misturas e ingredientes que testemunham a memória viva de uma comunidade cuja pertença a O Cabo inscreve-se desde a sua raiz islâmica e asiática; uma comunidade que resistiu o extermínio social e cultural comendo e cozinhando, entre muitas outras formas.

Aqueles valores trasladam-se à Mustadafin, Ghairunisa fala: ‘Eu quero que tudo mundo veja as crianças de Mustadafim bem vestidos, bem comidos.

¿Qual organização entrega cereal de primeira linha? Tinha um tempo que não tínhamos nada, íamos e procurávamos verdura antes de que fosse jogada fora. Metade do que colhíamos estava podre, ia para o lixo. Agora que há cereal Jungle, morangos!<sup>219</sup> Tem que haver para todos.

Cozinhar muito e mais do necessário não tem a ver com um cálculo algorítmico e racionalizado: é uma costume, um mandato, uma afirmação, uma celebração: uma vitória.

Uma das voluntárias comenta ‘quando as crianças chegam com MF, estão tão magrelas nem que Somalí<sup>220</sup>... após uns meses, já era! São africanos’ Riem nás gargalhadas: há uma forma corporal e visual de pertencer ao continente; uma africanidade que se orgulha das redondezas, provas de saúde e beleza. A comida in-corporada, torna-se signo de prestígio.

A alimentação –não por acaso- é um dos programas mais estendidos de Mustadafim: 15,000 pessoas beneficiam-se deles cada dia em alguns dos centros de Mustadafin. Durante o Ramadam, a organização também suma 5000 parcelas (iftaar, a cena com a qual cada noite quebra-se o jejum), mais os cafés da manhã e almoços para Eid (inicio e fim do Ramadam). As áreas atendidas durante Ramadan são Parkwood,

---

<sup>218</sup> Gabeba Baderoon (2015) analisa livros de receitas Cape Malay onde as escritoras ou informantes omitem determinados ingredientes nas receitas. Assim o livro perde a sua utilidade. Ao contrário, as mulheres falam de aprender a cozinhar ‘roubando com o olho’ aqueles segredos não ditos nem dentro da cozinha, proporções e ingrediente não nomeados.

<sup>219</sup> Jungle é a marca líder em cereais na Cidade do Cabo; morango é uma fruta cara ainda durante a estação.

<sup>220</sup> Somália foi assolada por sequias e guerra civil, e África do Sul recebeu quantidades significativas de população refugiada somali. O contraste entre “ser somali” e “ser africano”, é totalmente dissonante: por um lado, ninguém diria que somália não faz parte do continente; por outro lado Somália povoa a imaginação ocidental como a forma hegemônica [às vezes única] de ser africano. Assim, a pertença ao continente, é política, é estética, é cultural, é física... qualquer coisa, menos automática.

Hanover Park, Kewtown, Khayelitsha, Valhalla Park, Bonteheuwel, Netreg, Woodgood, Delft, Tafelsig, Montrose Park, Philippi e Manenberg, entre outras.

Quando caminho até a sala onde o café da manhã está por começar, Ghairunisa abre os braços e me disse, ‘vem, vem logo, pega o prato aí e come. Tem comida maravilhosa aqui! Pega o prato, tem que experimentar aquelas *koeksisters*!’<sup>221</sup>.

**Mustadafin Foundation**  
"If every man helps his neighbour, then who will need help?"

**SPRING BREAKFAST**

Time: From 8 to 11am  
Venue: Mf4, 4th Avenue  
Sherwood Park, Manenberg  
Date: 14 November 2015 (Sat)  
Donation: R80

Proceeds  
are for the benefits of  
the ECD, Madrasa & Adult Literacy  
*Shukran, Enkosi, Dankie, Thank you*  
**For Bookings Call:**  
**Dawud: 076 422 1666**  
**Zochera: 071 282 7966**

Call us at 021 633 0010 or fax us at 021 633 0057  
Mustadafin Foundation at 18 Belgravia Road, Athlone, 7764, Cape Town  
Banking Details: Standard Bank, Athlone, Branch Code: 025909, Acc No. 072 778377  
Swift Code: SBZAJJ  
NPO: 025-752 | PBO: 930028645  
Section 18A Tax Certificates Available  
www.mustadafin.org.za - info@mustadafin.org.za

Afiche de promoção para Café da Manhã em Sherwood Park

De lado, reconheço ao seu marido, Ahmat Cassien, quem começa conversar comigo sobre seu conto preferido do escritor argentino Julio Cortázar. Esta é a segunda vez que o encontro. Na primeira, na casa de Ghairunisa, me recebeu relatando as formas nas quais foi impactado pelo ‘argentino mais famoso do mundo’: Ernesto Che Guevara.

<sup>221</sup> Koeksister é uma galletita dulce e frita característica da comida dulce local.

Na África do Sul a maioria da população negra o ‘coloured’ me consideram branca, sou imaginada nascida na Italia ou Alemanha, provavelmente cheia de Euros e cartões gold. Sendo uma representação tão longe do meu próprio itinerário e identidade, sinto aquele reconforto suave cada vez que nos debates políticos com ativistas e artistas dos Cape Flats emergem referentes familiares da cultura revolucionaria latinoamericana dos anos 1970s e 1980s. Me lembro de Salma Ismail, educadora e feminista, nascida e criada em Athlone, a viagem a Cuba e seu amor eterno por Paulo Freire; a Zaida Harnecker me perguntando por Salvador Allende e Pablo Neruda, cujos livros leu no tempo do *Black Consciousness Movement*; as infinitas conversas com o professor de árabe Ismail sob geopolítica Latinoamericana, inclusive aqueles papos casuais nas escaldas do Athlone College, onde um professor me conta a adoração por Victor Jara, Violeta Parra e tantos outros artistas comunistas do Cono Sur.

Ahmat Cassien é o segundo esposo de Ghairunisa Johnstone. Ela fala -de vez em vez- das divisórias que teve com a família daquele primeiro marido: [as mulheres integrantes da família política] ‘Elas queriam me ver toda hiper feminina, maquiada, salto alto e unhas feitas. Eu... como você me ve... assim que sou’. Ghairunisa veste sempre roupas de algodão ou licra, zapatos ou botas sem salto e a máxima maquiagem é um delineador. Insiste nas demandas de feminidade como ‘frívolas’ e ‘desnecesárias’. ‘Se eu preciso descascar patatas, eu faço! [para preparar a comida a ser doada]. ‘Não conseguiria se viesse trabalhar de traje de rigor, simples’. Ghairunisa repete uma e outra vez que ‘se for necessários eu faço’ e que ‘sempre o fiz’.

Ghairunisa fala repetidamente a fórmula ‘de onde eu venho’. Aquela atitude de não dividir entre o trabalho de escritório e o trabalho manual, ao seu ver, está relacionada. ‘They know where I come from’, ‘Entendo de onde tu vem’ / ‘sei de onde tu vem’ é uma fórmula que indica de qual forma os origens te certificam. Definitivamente ser jovem em Hanover Park<sup>222</sup> nos anos 1980s é um lugar na história. Não apenas Hannover Park, senão também ter nascido em uma família enteramente comprometida com a vida política; com as necessidades e urgências das mulheres e crianças. A insistência em que ela pode fazer tanto o trabalho manual quanto de escritório cobra sentido quando pensamos em um

---

<sup>222</sup> Um das township antigamente classificada como coloured. Hoje é uma das áreas mais castigadas com atividade de quadrilha e desemprego.

mundo onde as classes médias e altas descansaram e descansam no trabalho braçal negro, extremadamente barato ou gratuito.

No evento estão todas as mulheres das aulas de dança, das equipes de visitadoras de saúde, das madrasas. De longe, bem no final da sala, enxergo a figura pequena de Soraya Twalingca. Ela está vestida de preto e usa uma hijab com tecido de *animal print* leopardo, distingue-se das *scarf* lisas. Sorrie tanto quanto é fisicamente possível, como sempre. Soraya lidera um dos *Early Childhood Development* –Desenvolvimento da infância– e é uma mulher xhosa de 32 anos, mãe de três filhas e casada. Da conselho as adolescentes do bairro acerca das gravidez e maternidade: ‘!!!!estou te falando porque eu já passei por isso!!!! Casei com 16 anos e já estou tão aburrida do meu marido. Ele parece um velinho’. Todas rimos. Soraya pertence as poucas famílias africanas locais islâmicas. Com tantos anos de vidas segregadas, a população xhosa dificilmente entrou em contato com o islão. Ela vive em Delft e fala as três línguas principais da província: Inglês, Afrikaaps e isiXhosa.

Samantha participa na organização do café da manhã, traz e leva pratos sem descanso. Durante o ano, ela foi parte das aulas de dança, viajando desde Mitchell’s Plain; a primeira aula que ela venho, me deu sua sentença: eu vim aqui para enmagrecer! Samantha tem olhos claros e pele aceitona, a *scarf* celeste céu cobre a sua cabeça inteira, colada e esticada, forma um coque na nuca: é a *doek* usada pelas mulheres jovens nos bairros chamados de *coloured*. Me lembro dela com a camisa laranja de Mustadafin ‘Give me hugs, não drugs’ [Me de abraços, não me dé droga] e calça jeans, caindo no chão de tanto rir. Ela é visitadora de saúde e todos os dias começa as 7 da manhã em Talfesig, onde encontra-se com suas colegas. Percorre a pé as áreas onde moram seus pacientes. Visita a Clare, uma mulher que vive na sua cama, sem mobilidade, o que lhe ocasiona úlceras severas que devem ser controladas e limpadas duas vezes por semana. Conversa com ela, leva livros para ela. Logo após, chega na casa de Shareen: ela tem 70 anos, todo um triunfo para uma comunidade onde não sobra trabalho, nem comida, nem água potável. Sorri e nos convida a entrar na casa, limpa e arrumada. Como muitos vizinhos, tem diabetes; a visitadora controla o crescimento de um pequeno ponto gangrenado no pé. Pergunta pelas medicinas, os resultados dos últimos análises. Compartilham conselhos de alimentação para diabéticos, novidades sobre as famílias, vizinhança e os devenirs cotidianos da vida.

A relação entre as visitadoras de saúde e los pacientes é intensamente humana e cálida. As famílias recebem a contenção e o trabalho das cuidadoras de saúde, como um dos muitos serviços oferecidos por MF. Dentro das famílias, são usualmente as mulheres quem carregam o peso do cuidado diario. As visitadoras de saúde são treinadas pela mesma organização, e intermediam entre o sistema de saúde pública e as familias de townships, que dificilmente querem ou podem ir no hospital. Este sistema está articulado com o sistema público, desde onde as e os pacientes são derivado a MF.

A organização emprega apenas 14 mulheres nesta tarefa, encarregadas de visitar 600 pessoas por semana nas áreas de Tafelsig, Delft, Montrose Park (Mustadafin Foundation, Página web, 2015). Atenden principalmente pessoas com doenças crônicas, pessoas discapitadas, orfãos/as; asesoran e aconselham pessoas vivendo com HIV, vítimas de estupro, abuso infantil, etc. Proveen una atención física e psicológica pacientes e seu entorno. As visitadoras expõem-se diariament a traumas diretos e indiretos, no confronto com a interseção entre pobreza e saúde. Colaboram na construção de uma vida saudável em condições de escasez, sendo que elas compartilham aquelas condições. Por experiência própria, conhecendo os bairros e os preços, podem ajudar em desenhar estrategias viáveis e reais. Como profissionais da saúde, conhecem os e as paciêntes em seu entorno real, familiar, práctico e humano. Ingresam às casas como representantes de MF; ou seja, como parte de uma rede bem articulada. Como tal, tem as possibilidades de derivar outros programas ao núcleo familiar, seja de alimentação, educação, refúgio em casos de violência, etc.

Devido ao desgaste financiero, físico e emocional que significa cuidar de uma pessoa doente ou postrada, MF provee uma comida preparada por día aos lares que tem entre seus integrantes pessoas morando com HIV, tuberculóse, câncer ou quaisquer doença terminal. Este programa atende a 3500 famílias em tais condições nas áreas de Tafelsig, Montrose Park, Khayelitsha e Delft.

Assim que me servi o café da manhã, vejo de novo a Freedaah, com quem deveria ter arrumado meu transporte até Sherwood park. Ela mora em Woodstock e é contadora para MF. Sempre está na sede, é alta e de tez branca, probavelmente não tem mais de 30 anos. Conversei com ela pela primeira vez um dia de verão, durante uma das ações de MF em Langa. Ali MF se apresentou com várias vans e um camião com acoplado de mais de 6

metros. Doações foram entregues à famílias afetadas por um incêndio massivo de 25 moradias. Uma das muitas intervenções do tipo. As tormentas do Cabo na época do inverno provocam alagamentos; a organização assiste as famílias afetadas com uma comida quente e viandas para o almoço, cobertores, pacotes de higiene e para bebês. As pessoas afetadas, são trasladadas aos Centros comunitários até suas casas serem reconstruídas. No informe Ramadam 2015, Mustadafin sinaliza o reparto de 60,000 frazadas e mais de 139,000 jantares preparados durante aquelas ações. Além dos alagamentos, também os incêndios são frequentes, devido a acidentes no uso de gas e parafina durante o inverno gelado.

As voluntárias – junto com alguns homes – formam uma cadeia humana para descer do camião as doações destinadas ao centro comunitário. Marion alterna entre tirar fotos para a página web e ajudar. Ghairunisa faz entrega das parcelas a cada beneficiario/a e posa para a foto com cada um. ‘Provas, os doadores sempre querem provas’. Todas nos levamos um colete azul da organização durante a descarrega das doações. Fredaah, garante que cada pessoa assine um papel no momento de receber a sacola de alimentos e um cobertor. A contabilidade no mundo das ONG e em Mustadafin em particular é un registro que vira público nos informes anuais. Cada centavo gastado precisa ser registrado. As últimas duas páginas do ‘Informe de Ramadan 2015’ apresenta as finanças com presupuesto de 27millões de rands (2 milhões de dólares). Entre os principais gastos estão os salários, com casi 5 milhões de rands, assistência em área de desastres e alivio da pobreza com cerca de 11 milhões e medio; gastos durante o Ramadan com mais de um milhão de rands.

Finalizando o reparto, os veículos de MF sãem em filera, um tras de outro, coladinhos. A um lado estende-sem os hosteis e do outro o asentamento informal.



Foto 2: distribuição de parcelas a 25 famílias afetadas por um incêndio de moradias em Langa<sup>223</sup>.

A assistência em áreas de desastre foca-se em áreas de assentamento informal (a forma mais precária de moradia na cidade, junto com las Áreas de Relocalização Temporária) em particular: Lotus, Europe, Lusaka, Kanana, Egoli, Philipi, KTC, Barcelona, Brown's Farm, Malawi Camp, Overcome heights, Samora Machel, Valhalla Park, Vygieskraal e Sweet Homes. Também em áreas rurais, Atlantis, Suurbak, Worcester, Touws River, Montague e Beauford. MF desenvolve ações pontuais com pessoas em situação de rua durante o inverno, com comida, packs para bebés e mulheres. Uma das trabalhadoras de MF indica “temos aquela fama, podemos cozinhar 400 panelas de comida de 100 litros em quaisquer momentos, em quaisquer lugares ou circunstâncias que seja necessário. E podemos”. É uma reputação ganha a mão e que é conhecida inclusive nas altas esferas de governo. Vizinhos coincidem em sinalizar ‘se alguma coisa acontece aqui, o governo não vem, antes disso chamam a MF; tem que chamar elas para o governo entrar aqui’; Ghairunisa lembra ‘nós não fazíamos isso, porém, em nossas áreas as pessoas nos pediram, e rejeitavam partidos e governo. Tivemos que responder, assim começamos. Todos sabem que qualquer dia, qualquer hora, se me chamam de um área, eu vou. Não penso, vou” (JOHNSTONNE, 2015: conversaciones).

---

<sup>223</sup> Do lado izquierdo da fotografia estão as instalações do que fossem os hosteis de Langa e do lado direito é o centro comunitário. Atravessando a rua, fora de cuadro fotográfico, está o assentamento informal.

Quando volto para a mesa de comida por mais pão, vejo a Sammy conversando com três vizinhas. Ela é cristã, MF não tem a religião como requisito; porém, trabalhar sob as premissas filosóficas do islã coloca um filtro de fato. O véu que identifica as mulheres islâmicas passa despercebido, desde que a cobertura do cabelo e cabeça é bem usual nos ideais de modestia e praticidade dos Cape Flats. As mulheres africanas que casam com o matrimônio tradicional cobrem-se o cabelo como parte do vestuário de Makoti (noiva e recém casada). Mulheres africanas e mestiças utilizam todo tipo de chapéus e turbantes, seja pelo frio do inverno, pelo vento do ano inteiro, para ir a trabalhar ou por elegância; quando o cabelo não estiver lavado, alisado ou penteado.

Tenho todo no meu prato para me sentar na mesa; tento procurar alguma pessoa conhecida, porém a maioria estão ocupadas participando da organização. Alguém me chama e me abraça logo; a reconheço e antes que consiga peder para ela me lembrar do seu nome, ela já está pedindo para que Marion tire uma fotografia de nós. Me apresenta a sua vizinha e lhe conta que nós conhecemos numa visita recente à Madrasa. Ali ela tem aulas de alfabetização para adultos; MF oferece aulas como uma forma de empoderamento e para melhorar as possibilidades de inserção laboral, e como ação afirmativa. ‘Alfabetização de adultos garante oportunidade de completar a educação básica para aqueles que ainda vivem sob o impacto das injustiças do passado’ (MUSTADAFIN, 2015: página web).

Muitos/as jovens nos anos 1970s e 1980s seguiram a consigna de abandonar a escola do opressor e se dedicar integralmente à luta contra o apartheid. Tal geração vive uma democracia sem oportunidades de inserção, ainda menos para adultos sem instrução formal. Além das escolhas políticas, a educação na África do Sul é paga, portanto, muitas crianças e jovens abandonam a escola por falta de recursos. Os programas de alfabetização acontecem nos Jamat Khanas de Sherwood Park, Montrose Park, Khayelitsha, Delft e Mitchell’s Plain e nos últimos dois anos assistiram duzentas pessoas. Conforme as assistentes comemos, vão se acumulando pratos de cerâmica e vasos de vidro sujos. Aqueles caixotes mais pesados são arrumados por adolescentes e jovens que colaboram com a logística do evento, vestem kurta e taqiya. Ghairunisa (2015) comenta em voz baixa “obvio que nós mulheres poderíamos fazer isso e tudo, de fato. Porém depois o corpo reclama”. Noutra ocasião “antes pensava que não devíamos incluir homes para nada, foram muitos anos até eu entender: eles têm que cumprir os seus papeis”.

Na vida cotidiana dos bairros, os principais protagonistas da violência são homens jovens que integram as gangs. Um esforço considerável de MF se dirige a juventude: programas de lideranças, acampamentos, e voluntariados. Todo 16 de Junho – aniversário do Levantamento de Soweto- se realizam inúmeras intervenções e oficinas para jovens, entre os que destacam-se as atividades sobre saúde reprodutiva, violência, gravidez adolescente, xenofobia, racismo, vida sustentável. Em 2014 se realizaram programas de 7 dias corridos em 7 áreas diferentes dos Cape Flats.

No entanto, ainda hoje a maioria das pessoas que trabalham para MF, as voluntárias e o público alvo são mulheres e crianças, e todas elas moram nas imediações dos edifícios de MF. Como organização de mulheres, MF tem uma ampla relação com a luta contra a violência de gênero. Organiza rodas de conversa nas mesquitas, e trabalha em parceria com um refugio na área rural de Atlantis.<sup>224</sup> Possui projetos de inserção laboral para mulheres vítimas de abuso e violência. Em 2014, 10 mulheres egressaron da oficina de qualificação laboral como operárias textis e para iniciar um negócio próprio. O programa fomenta a resiliência, autosuficiência e independência das mulheres. Em aliança com Ibn Sina Institute de Tibb, promove conselherias para uma vida saudavel: alimentação e medicina natural. Inclui programas de ajuda para gastos de funeral (*Janaza Aid*). Mustadafim assim cobre um amplo espectro da vida de uma pessoa na comunidade.

---

<sup>224</sup> Cabe mencionar que em Cidade do Cabo hay organizações especializadas em el área, como a ONG Mosaic, que entre otras cosas trabalha da mano do sistema de justicia; Rape Crisis, que brinda acompañamiento psicológico a mulheres e niños sobrevivientes de violação sexual; e el Sara Baartman women and Children Centre, un refugio de gran envergadura e com un enfoque integral em materia de atención a mulheres e sus hijos víctimas de violencia basada em el género, entre otras.



Foto 3: Vizinhança de Manenberg reunidos durante o Café da Manhã de Primavera em Sherwood Park, 14 de Novembro de 2015. Foto: Marion Heldzera. Mustadafin Página de Facebook.

### **Maternar.... em tempos de guerra**

A primeira vez que eu foi com Ghairunisa a Delft South, conheci a Fidya. Ela é uma mulher de quase 60 anos, de vestido preto até os pés, embaixo ainda traz calças e chinelos acolhedores para o frio. Leva o doek na cabeça, simplificado numa peça única, de sorriso tímido, vem acompanhada de cinco crianças de diversas idades. Os pequenos estão sujos, de olhar assustado e poucas palavras, agem em silêncio e parecem desconfiados. Lhe pergunto, netos? -Moram comigo, me responde. Mais tarde, Mariom me contaria que Fidya é uma das muitas mães sociais; as crianças são alguns dos muitos “orfãos das drogas”. Aquelas crianças cujos pai e mãe sofrem adições e por conta disso pararam de atender os filhos, as vezes tem abandonado a própria casa. Alguma parente ou vizinha os acolhe e cuida deles. Fidya, com sua idade e poucos recursos da pousada a mais de oito crianças naquela situação.

Mustadafin Foundation administra programas *Isibindi* (coragem em IsiZulu). Os *Isibindi* são ajudas financeiras às mães sociais e lares encabeçados por menores de idade. MF tem uma ampla capacidade de conhecer e detectar mulheres que cuidam de crianças

em situação de abandono ou orfandade temporal ou permanente. Isibindi foi ideado e implementado desde o governo nacional: parceria com a *National Association of Child Care Workers* e o Ministério de desenvolvimento social. No Western Cape o projeto piloto implementou-se em Tafelsig e Mitchell's Plain.

Nas áreas rurais onde este programa tem origem, são outros menores de idade ou população jovem as que viram mães sociais: colaboram com as tarefas domésticas, organização de dinheiro e rotinas; conseguem que o lar de crianças seja viável. Na cidade do Cabo, o programa capacita cada dois anos e emprega mulheres adultas das comunidades. As trabalhadoras 'cuidadoras do lar' estão organizadas numa rede de ajuda, integrada pelas pessoas que trabalham no programa Isibindi na área.

Um dia de setembro conto para Mariom que gostaria de entrevista-la. Ela é encarregada de comunicação da organização responde 'não gosto de falar não'. Aceito a negativa sem surpresa, sorrio. Nós viajamos duas vezes por semana desde Belgravia até Delft South, dentro meia hora e uma hora e quinze cada vez, durante quatro meses. Ela me traz de regresso de Delft por Oliver Tambo avenue, atravessando Hannover Park e Landsowe, até chegar em Wynberg. Alí eu desço e procuro um transporte para Observatory na rua principal, enquanto ela segue o seu caminho para Fishoek. Durante as viagens falamos da capoeira, do islã, do amor, das separações, das famílias, do português. E ela, que sabe que a desculpa não foi muito boa, acrescenta: "porque você não vem comigo a visitar Tafelsig? Quero escrever uma nota sobre o Isibindi" Aceito e sentencio "vou ler e referenciar todas as notas que você produz para Mustadafim" Concordo rindo "Não tem problema, está tudo na internet". Na seguinte segunda-feira ela irá a Mitchell's Plain e marcamos para ir juntas. Decide: "melhor você vem na minha casa desde o dia domingo, e dorme em casa. Saimos às 7 da manhã e não quero que você chegue tarde". Como acordamos, o domingo à tarde tomei o trem, cheio de pessoas indo ou voltando da igreja, famílias, jovens. Desde observatory, o trem atravessa os Cape Flats até chegar no Oceano Índico, onde a via corre na beira do mar.

A casa de Marion está localizada em um subúrbio branco, é ampla, confortável e atapetada, não tem separação entre a vereda e o jardim. Mariom vai me pegar na estação de trem e uma vez em casa assistimos TV com a mãe e a filha. Conversamos sobre o país, a política, a educação e da televisão, lógico. Setembro está terminando, já tenho passado um

ano e quatro meses na África do Sul e essa é a primeira vez na qual eu foi convidada para visitar casa de uma família sul-africana branca.

Quando a mãe de Marion começa a comentar acerca da insegurança em Fishoek, Mariom inclina a cabeça com discreção e sorri, com um gesto de incredulidade. Pergunto para ela o que ela acha; responde, ‘eu estou muito nas townships, você conhece, como que pode ser inseguro o Fishoek? A conversão de Mariom para o Islão –nas suas palavras- lhe permitiu viver uma espiritualidade sem duplos discursos. A família católica não tem objetado a decisão, no entanto, amizades vão se perdendo.

Muitas amizades terminam, porque estavam baseadas em sair e beber alcohol, em ir a um tipo de eventos sociais que não me incluem com minha filha. Também sou eu que já não tenho interesse de falar de bares, de homes e trivialidades, há temas mais relevantes.

O ingresso em MF lhe permitiu –por exemplo- se inserir como mulher branca em uma sociedade que não tem espaços reais de integração racial ou de classe.

O dia de Mariom começa as 5 am, tomamos café da manhã com ovos e antes das sete estamos prontas para deixar a filha dela na crèche. Lhe pergunto pela educação islâmica da sua filha e me explica ‘-conforme o profeta, as crianças vivem livres de educação religiosa formal até a idade de 7 anos. Ao longo daquela infância, aprenderiam com base no exemplo das pessoas adultas ao seu redor.’ E agrega ‘esse é um dos conflitos com o pão, porque no catolicismo não há restrição de idade, então conforme a religião ela poderia estar indo misa. Apenas tem três anos, ainda nem sabe se ela quer ir ou não.’

A conversão coincide com o nascimento da sua filha e com o divorcio, porém, nunca pergunto a relação entre os três eventos. No entanto, como conversa recente, Mariom é entusiasta e canaliza na sua opção espiritual sentimentos de superioridade “estava procurando uma vida mais autêntica” Nesse dia vamos a Mitchell’s Plain por um caminho que é desconhecido para mim. Rodeado de médão, perto da costa: apenas a estrada semicoberta de areia.

Chegando a Talfesig, reconheço a diferencia com outras áreas de Mitchell’s Plain, como Town Centre, Rocklands, EastReach e Promenade. Aquí há edificios tipo cortes e shacks, ou hoks. Mariom comparte comigo que tem uma sensação de morte, agonia no peito. Sinaliza lugares e pessoas que conhece, histórias de homes e mulheres. Catarse de

dramas alheios e traumas próprios: ‘Vamos visitar várias famílias na área. Na real, eu sinto muito medo, no entanto, eu quero ir, quero escrever sobre isso’.

O medo responde a atividade de quadrilhas na área, distinguida pela crueldade. Chegamos no centro de Mustadafim, ali preparamos café para iniciar o dia e compartilhamos conversas, trocas, curiosidades. Somos só mulheres no local; as paredes estão povoadas de cartais e anúncios para detectar a tuberculose. A província de Western Cape e conhecida como ‘Capital mundial da Tuberculose’, como me informou a doutora que atende de forma gratuita aos estudantes da *University of the Western Cape* quando me deu uma ordem de análise de TB durante o inverno passado. Acerca disso, Jason de Caires –técnico de laboratório no hospital universitário Groot Schuur explica ‘as pessoas abandonam os tratamentos, o antibiótico é muito pesado para pessoas que não comem direto; assim que sentem-se bem, deixam as medicinas. Temos a tuberculose multiresistente’. O vírus, a resistência e os antibióticos, não interessam ninguém esse dia.

Todas as presentes conversam sobre o tiroteio da noite anterior. Quando chega Sammantha em estado de alerta, informa, os disparos foram logo em baixo do seu prédio ‘vim andando e o campo está cheio de charcos sangue’ Repete. Agrega. Lembra. Relata. Uma, duas, várias vezes. Os tiros, os móveis tampando a janela, o colchão no chão. Tiros desde as duas da manhã, ninguém dorme. Os tiros. A família inteira, deitada no chão. Os tiros logo em baixo. Tampar as janelas. O morto no campo. O sangue correndo, formando charcos. A caminhada de manhã. O silêncio. Quem foi morto? A trégua durou apenas dois meses. Mais uma guerra.

Samira -encarregada do programa isibindi- tem três casas para visitar hoje. Chega com respiração cortada e disse: ‘está lotado de homes nas esquinas. Já viram? Daqui a pouco vai ter tiroteio de novo’. Marion assente com a cabeça e relata nosso caminho e seus presentimentos e sonhos. Saimos no pátio e vemos os grupos de 3 jovens na esquina. Na frente, desde as ‘cortes’ alguns curiosos asomam até a metade do corpo pela janela, observando o além da rua. Duas mulheres sentadas na porta do centro comunitário sorriem e disseram: ‘hoje não é dia de caminhada’.

São os indícios: tiroteios, presentimentos, sonhos, homens em grupo cedo de manhã, aquela humidade pesada em primavera, homes armados. O tempo está detido. Nessa hora já tudo mundo sabe: começou uma guerra de quadrilhas. Qualquer hora o calor

queto vai ser interrompido em detonações. Será de novo hora de não sair de casa nem para comprar o pão. Será de novo o tempo de vizinhas mortas no fogo cruzado. Quando por fim termine, aquela pequena paz será –temporária.

Era para ser um bom dia para Samantha e Samira. Fazer o percurso no carro de Marion era uma boa notícia para o cansaço e para aquele calor. Samantha disse,

O problema é que aqui [em Tafelsig] não é igual [a outras áreas onde tem quadrilha]. Se tem tiroteio, os gangster matam a toda pessoa que esteja na rua. Não por acidente. De propósito. É maldade mesmo. Atiram massivamente contra os transeúntes. Por isso aqui ninguém quer sair de casa. Estou te falando: são doidos mesmo. Por isso temos perdido tanto vizinho.

As práticas de controle territorial limitam a mobilidade da população local através do terror. No início do capítulo me referi a Mustadafim como uma estrutura com atribuições para-estatais (educação, saúde). Porém, a estrutura é des-armada. As armas –do Estado e das quadrilhas- são masculinas.

Nestas circunstâncias trabalham e são voluntárias as mulheres de Mustadafim. Talvez por isso Ghairunisa é muito céptica sobre a incorporação de mulheres de classe média. Talvez também por esse motivo a organização é imaginada e construída como um veículo de sanção. Não é por acaso que uma das demandas dos movimentos de mulheres desde os anos 1990s é por segurança, entendido como um direito humano (Bennet, 2005).

O projeto Isibindi nasceu para criar capacidades de gestão doméstica em crianças que encabeçam o lar, e assim evitar que aquelas crianças orfãs tenham que trocar de entorno, ou ser tutelados pelo estado. O número de lares encabeçados por crianças tem crescido de forma significativa desde que a epidemia do HIV vem afetando amplas camadas da população. O programa tem por objetivo fazer lares viáveis das unidades domésticas vulneráveis. Os e as beneficiários do programa recebem capacitação para aprender a cozinhar, administrar dinheiro dos subsídios, etc.



Foto esquerda: voluntária de Mustadafin inicia trabalhos de limpeza em uma unidade doméstica encabeçada por crianças, Tafelsig.



Foto direita: Mulheres do programa Isibindi em Mitchells Plain

Dadas as condições de vida cotidiana em Tafelsig, na área não são capacitadas crianças, se não mulheres adultas para visitar unidades domésticas encabeçadas por menores de idade. Muitas daquelas casas tem os pais e mães vivos, porém, não tem condição de se responsabilizarem pelos filhos e filhas. Em ocasiões resulta mais prudente que aqueles menores de idade fiquem nas casas das vizinhas e não na própria casa.

Tafelsig não é uma realidade isolada, se não que situações similares caracterizam os bairros dominados por gangues. Durante a *Leadership School* de *Right to Know Campaign* formamos pequenos grupos para uma atividade ‘porta a porta’: percorrer a pé uma comunidade em *Ocean View*, como tarefa de difusão. Conversando com duas mulheres de 50 anos, relatam as carências:

Toda mulher de cinquenta anos –todas- criamos nossos netos. Se fosse apenas isso. Só que não. O pior é ter que lidar com nossos filhos/as. Com eles não podemos contar para nada. Ao contrário, só pensam em consumir drogas, ou estão mortos, ou estão na cadeia.

A situação reitera-se em diversas palavras por diversas ativistas comunitárias: Bahia Danseen de Delft, Auntie Levona e Ann Setember de Mitchell’s Plain, Roegshandra Pascoe de Manenberg. As estruturas familiares e de gênero estão sendo afectadas e modificadas, assim como a relação entre gerações. Se em outras latitudes do país é o HIV e a lacra dos trabalhos migratórios os que enmagrece a geração de adultos jovens, no Western Cape são as drogas e o álcool.

## E dançar

As oficinas de dança e expressão corporal com voluntárias e trabalhadoras de MF no segundo andar do Jamat Khana de Delft South. Ali, sempre éramos recebidas por Soraya, encarregada do local para o “desenvolvimento da infância temprana”.

Próximo à terminal de kombis, no começo de Mango Street, o edificio destaca-se por ter dois andares de tijolo à vista, com boas terminações; na frente há um espaço para que as crianças joguem e duas vagas para carros ou vans; o entorno é de casas de material pequenas, algumas pintadas de cores, e perto de ali abundam os barracões do asentamento informal na beira de Symphony Road. Só um pouco mais longe pode ser enxergado o Temporary Relocalization Área<sup>225</sup>, uma casa igual à outra, na falsa imagem de serem moradias: perfeitas, brancas e retangulares, aquelas casas são de cartão; os sanitários, igualmente precarios são coletivos e externos.

Máis para atrás, há um pequeno quarto pintado de branco, feito de alvenaria e onde há uma televisão e cadeiras. Um espaço acolhente, privado, onde é possível se isolar das atividades coletivas; o local da conselheria, de partilhar segredos e de chorar a vontade. Ali permanece Soraya e outras mulheres, enquanto realizam-se diversas atividades no Jamat Kana. Perpendicular há um container de porto, dentro, duas panelas de 100 litros, fogão de tipo industrial e uma geladeira. Serve para guardar as provisões, ali é onde diariamente a comida é preparada.

O ECD (ou Jamat Khana) de Delft tem atividade desde as 8 am. Durante 2015, segundas e sextas férias à tarde chegam mulheres que trabalham ou são voluntárias de Mustadafin; vem da área e de sedes próximas. Desde a metade da quadra é possível ouvir risos e música que vem do segundo andar. São mulheres jogando, se divertindo, em musculosas de tirantes, sem brasier, as vezes sem hijab nem zapatos. Algumas usam saia, outras delas calças; vem de calçado e de chinelo. Sem exceções, todas gostam de dançar.

---

<sup>225</sup> Symphony Road é uma avenida de Delft bem conhecida pela sua perigosidade e por estar rodeada por um asentamento informal (informal settlement). Nesse setor da townships, os habitantes carecem de instalações de luz, agua e sanitários. As Temporary Relocalization Areas são uma das políticas de povoamento mais criticadas. O governo realiza atos de desalojo, após disso destina uma area supostamente temporária, onde as famílias são forçadas a viver. Como é temporal, o governo não provee instalações permanentes. Porém, algumas áreas tem 7 anos sendo temporais, como Blikkiesdorp. As casas são geladas em inverno, são longes das áreas de antiga residência e são moradias inseguras, já que podem ser facilmente abertas.

No térreo, as crianças aprendem e repetem as suras do Alcorão. Sentadas/os no piso de madeira, aprendem a cantar e ouvem o Imã. As crianças islâmicas, quando entram na adolescência vestem de forma extremadamente discreta, com um vestido- túnica que cobre o seu corpo desde o pescoço às tornazelas e os braços inteiros até o pulso. Contrasta com o estilo solto e colorido de mulheres maiores; e ainda mais com o estilo de mulheres islâmicas de classe média, com recursos suficientes para reinventar estilos dentro dos parâmetros de vestimenta decente; acessar as modas islâmicas iglobalizadas e as últimas tendencias em maquiagem e usos da scarf.<sup>226</sup> As que transitam as veredas de concreto vestem saltos altos, pouco aptos para as veredas acidentadas e arenosas dos guettos.

Em Delft South quase nunca falta Oivia, mestra e encarregada da estimulação das crianças mais pequenas; tem mais de cinquenta anos, magra e elegante. Olivia é africana, silenciosa, fala pouco e dança com cadência. A dança nela invisibiliza as dores do corpo, deixa ela leve. Sempre usa saia e turbante, mas parecido ao estilo Xhosa do que ao hijab. De pasos devagares, mostra para mim os desenhos dos/as alunos/as colados na parede. Sinaliza os elementos que indicam abusos, violências e outras situações de alerta.

Duas vezes por semana chegamos na hora de colocar as mesas enanas umas sobre outras; todo o mobilizario adaptado ao tamanho creche. As crianças do bairro nem sempre tem quem cuide deles enquanto os adultos ancarregados trabalham por longas horas. As casas pequenas também não possuem espaços para fazer tarefas da escola e para jogar. Espaços de recreação são poucos e a segurança, inexistente. Na área, 40% das crianças abandoa a escola, e uns dos objetivos de Mustadafin é retornar as crianças nas instituições educativas. ‘Ter uma ordem social com 100% de alfabetismo a través dos programas educativos, Insha- Allah’ [Si Dios quiere].

Assim como o centro de Delft South, a organização possui mais vinte centros para o desenvolvimento da infância, hospeda quatro e ajuda a 18, o que no total redundna na atenção de 3,000 crianças. Aqueles centros são também utilizados para atividades comunitárias, de aí seu nome Centro de reunião ou Jamat Khana. Em cada um deles proveem três comidas diárias, tem aulas equipadas, eventos esportivos e excursões. Mustadafin ‘estimula o aprendizado desde o nascimento até a morte’ (Mustadafin página

---

<sup>226</sup> A palavra em árabe para véu se translitera como Hijab ou Jihab; no inglês existe a tradução veil, porém, a palavra utilizada na Cidade do Cabo é *wearing scarf* [vestir bufanda] e refere a qualquer chalina ou pano para cobrir a cabeça, o cabelo ou acolhegar o pescoço.

web, 2015). Na sua proposta encontra ressonância a consigna setentista *People's Education for People's Power*, a “educação do povo para construir o poder do povo”, o talvez cavando mais fundo, encontraríamos as raízes daquela antiga comunidade malaia - ainda que escravizada- fundou a primeira Madrasa em Bookaap, desde o século dez e oito; uma comunidade que educou-se em religião, letras e política ao pesar do Estado, e não graças a ele.

Um dia no meio do inverno, com aquele frio e várias crianças em roupas islâmicas estão no segundo andar, portanto, convido elas a participarem da aula. São alunas do Imã, e todos os dias tem aula de 4 a 5 da tarde. Por algum motivo, aquele dia o Imã não está no térreo. Quando as convido, se riem, evadem o olhar, algumas participam. Sei de fato que as mulheres que participam da oficina não se incomodam com a presença de menores, e normalmente fazem parte das nossas aulas. Quando terminamos descemos todas juntas. O Imã, de nacionalidade senegalesa as interpela em inglês. *You guys, were you dancing?* “¿Estaban bailando?” Elas, sem mentir, falam que sim. Quando atravesso a porta ouço os gritos dele, *'You can't just go and dance!!! You have to ask me permission!'* [Vocês não podem ir e dançar! Vocês não sabem que tem que me pedir permissão????] Pergunto as causas do problema. Zanele fala pouco comigo, dessa vez, intervem logo: minimiza o fato e me disse, *Leave it, this man is full of stress!!!!* [Nem dá para se preocupar, esse cara é traumatizado!] Soraya, autoridade no local razona: “primero, porque ele não está na sala de aula na hora certa? Como ele vai deixar as meninas sozinhas? Segundo, qual tipo de guia espiritual lhes está dando com aqueles gritos? Ele nunca deveria gritar para as meninas assim. Quando entro no carro de Marion, ela me explica que o Alcorão não permite dançar nem ver dançar, nem para homes nem para mulheres. Nesse dia, após de vários meses de ser encarregada de uma oficina de dança (a pedido da diretora) venho saber que não é uma atividade halaal. A proibição, porém, não parece ser a mais respeitada: nenhuma das mulheres adultas interveio para as crianças não danzarem.

Como pessoa ignorante das regras do Alcorão, me surpreendo; lembro também da Ghairunisa, quando ela me convenceu da necessidade de montar as aulas de expressão corporal:

Nós. Nós cuidamos da comunidade inteira. Da saúde, da alimentação, das crianças; Quem cuida de nós? Quem cuida das mulheres que trabalham para Mustadafin. Nós nunca temos um

momento, um espaço para nós, para desfrutar, para relaxar, para nós mesmas.

A questão da dança não é a primeira nem na única proibição do Alcorão deliberadamente omitida por MF. Por exemplo, toda organização islâmica deveria ter uma guia espiritual, que de fato, no islã são homens. Esse não é o caso de MF, que se posicionada de forma contestatária dentro da comunidade islâmica. É uma organização integrada e dirigida por mulheres. Mulheres Negras. Mulheres de comunidades. Mulheres que conhecem suas obrigações islâmicas, porém, mulheres que dançam, a gargalhadas.

Quando Ghairunisa insiste em trazer uma oficina de capoeira para o staff de Mustadafim, lhe explico que eu não sou autorizada. Ela fica ainda mais confiante, ‘eu entendo, são questões espirituais’. Não desiste:’- Você deveria então pedir autorização’. Convencida que não tinha capacitação para aquilo, e Mestra Janja me respondeu o email mais amoroso que eu já tinha trocado com ela: “você não só pode, você deve”. Combinei com Ghairunisa que seria oficina de expressão corporal ‘baseado na capoeira’, ela diria sempre, sim, é capoeira.

Educação e saúde são dois pilares do trabalho de MF. Por muitos anos, as áreas de ensino e enfermagem foram as únicas atividades profissionais permitidas pelo apartheid a população classificada como coloured. Não é por acaso que tais atividades sejam centrais numa organização ‘born and bread’ [nascida e alimentada] nas *townships*. Grande parte do staff de MF não sabiam ler nem escrever no momento de ingressar a organização. Ghairunisa Johannestone (2015) uma das fundadoras e atual diretora, sinaliza, ‘We have to walk a thousand steps back to meet the people half way, and take them from there’ [temos que retroceder mil pasos para encontrar as pessoas na metade do caminho, desde ali caminamos juntas]. As idéias acerca da vanguardia, difundidas pelo partido comunista sul-africano parecem estar já muito longe de esta concepção. Assim, MF é um espaço de construção política, crescimento e profissionalização, tanto quanto uma fonte de trabalho.

A pesar de se focar no crescimento e profissionalização de mulheres Negras, Mustadafim topa-se com obstáculos uma e outra vez. Em particular, devido as dificuldades para lidar com procesos traumáticos, seja das integrantes ou das comunidades. Até aqui descreve uma parte relevante do trabalho que Mustadafim faz e as formas nas quais conseguem manter uma estrutura para estatal. As dimensões estatais da mesma fazem parte do seguinte capítulo.

Para a diretora, é mais simples profissionalizar mulheres com escassa ou nula formação formal do que integrar mulheres de classe média ao trabalho comunitário. ‘Normalmente abandonam. Saem daqui a trabalhos melhor pagos e menos sacrificados’. Em nossos princípios –disse Johnstone- ‘quem passou fome, essa pessoa cozinha e alimenta. Quem sofreu abuso, acolhe e aconselha. Porque essa pessoa sabe. Essa pessoa já tem passado por aquele lugar. Essa pessoa nunca vai faltar’.

Através de Mustadafim se dá a inserção laboral de mulheres negras, a capacitação delas em múltiplas áreas; tão assim que a organização passa trabalho para reter o pessoal; a capacitação posiciona as trabalhadoras de MF dentro do mercado de trabalho das ONGs, porém, os salários de MF não são aparentemente competitivos dentro do mercado laboral particular de organizações sem fins de lucro. A MF cria então espaços concretos para o exercício de trabalho assalariado; mas também coloca o trabalho feminizado de educação, cuidado, alimentação como um trabalho pago, hierarquizando-o. Além disso, as mulheres que integram-se a MF se movimentam com relativa liberdade dentro das comunidades próprias e vizinhas, com razões suficientes para elo. As mesmas atividades de MF são motivos para sair de casa, em espaços onde de vez em vez só reina o terror. A MF também provee uma rede ampla de acesso a recursos e solidariedades: os imãs, por exemplo tem certa capacidade de negociação com as gangues, provavelmente só eles após das lideranças territoriais femininas. O histórico da organização também lhes provee um respeito relevante para operar nas áreas. Assim, as possibilidades económicas, sociais, políticas das mulheres são ativamente aumentadas por MF. Se desde algumas perspectivas feministas esse seriam “direitos sociais, económicos”, na realidade cotidiana aqueles direitos encurtam as brechas de desigualdade entre os géneros, sem que aquilo envolva a masculinização nas formas de acumulação de poder. MF abre espaços de existência política, económica, religiosa e social para mulheres Negras sem que isso signifique jogar nos termos de exercer o poder de matar. De essa forma, não é apenas um balanço nas desigualdades de género, é também uma forma diferente do exercício da soberania. Dessa proposta participam e acompanham muitos homens; porém, lideram mulheres.

Se titulei a atividade de MF como o ato de maternar as comunidades; sem dúvidas não é o maternar da mulher individual sobre a sua desencendência biológica; é um maternar diferenciado, coletivizado, valorizado, pago e sanador; não é um maternar escravizante, patriarcal nem obrigatório. Como já foi mencionando falamos de mulheres

Negras na África do Sul, a maternidade de mulheres Negras era aceita no funcionamento da estrutura de regime de supremacia branca; aceita discursivamente, porém, na prática era negado seu exercício. Assistimos, por tanto a saturação do exercício da maternidade nas atividades de Mustadafim, até tal ponto que de essa saturação abrem-se espaços novos: educativos, laborais, espirituais e político. O paradoxo político reside em que a saturação iterativa da maternagem ‘da atividade hiper-permitida dentro do sistema’ modifica os significados e práticas de cuidados nas áreas donde opera.

Uma das clivagens de tal saturação de sentido e deslocar da criação à criação: a da reprodução da vida à criação da vida; não como um ato feminino –biologicamente possível- se não como um ato de soberania. Se Achile Mbembe (2011) analisou a necropolítica –o poder de matar- como a base da soberania, na lógica de MF o poder emerge de servir à comunidade desde a comunidade. Tal lógica se superpõe e coexiste com o controle necropolítico dos territórios e dos corpos no território pelas quadrilhas ou gangs. Se superpõe, contesta, propõe e constrói uma alternativa. Se Free Gender sinaliza “vivemos com medo” Mustadafim implementa “vivemos como se o medo não existisse”. Mustadafim –em certo sentido- continua sendo uma coletiva de sanção, nesse papel está incluído dançar, cuidar, rezar e amar. Nas townships, ali onde a guerra não termina de ir embora, e a paz ainda não chega.

## Capítulo IX: Institucionalizar o cuidado comunitário: Redefinindo o público<sup>227</sup>

Quando se abre o facebook de Mustadafin, na foto de perfil vemos uma mão, em cada um dos dedos está escrito as áreas de trabalho da organização: Alívio da Pobreza, Cuidado da Saúde, Desenvolvimento Comunitário, Educação e Atenção em Catástrofes. Todas áreas relacionadas fortemente ao papel social das mulheres: o cuidado. Contudo, a forma de desenvolver essas áreas é, no mínimo, desafiadora da ordem vigente. Em primeiro lugar é desenvolvido de forma coletiva, fomentando a - *sisterhood* – solidariedade de gênero preexistente: os laços concretos de ajuda entre mulheres sem mediações, intervenções, sem presenças masculinas e sem competição. Enquanto que socialmente se assume que essas tarefas seriam inerentes ou naturais às mulheres, em Mustadafin esse tipo de trabalho, em grande medida, se realiza como tarefas pagas. Desta forma existe uma valorização monetária do trabalho feminizado, um trabalho que por excelência se considera socialmente gratuito.

Ainda assim, para realizar as tarefas socialmente femininas de forma coletiva, transitam escritórios de governo e empresas negociando programas e doações; transitam nos guetos e ganham espaço territorial em bairros dominados pelas gangues<sup>228</sup>. Requer estar fora de casa a qualquer hora do dia ou da noite sem a companhia de nenhum homem de família e se dedicar à comunidade no lugar da casa, desafiando o sentido comum de muitas pessoas islâmicas e não islâmicas hoje em dia na Cidade do Cabo.

Por último, o serviço à comunidade e a profissionalização que adquirem em Mustadafin é retribuído em termos de status e prestígio dentro de suas comunidades, em termos de autoestima e muitas vezes de cura.

O trabalho que Mustadafin realiza alivia em cada caso o trabalho que uma ou várias mulheres realizariam de forma individual nos seus núcleos familiares ou redes de vizinhança; no entanto, não modifica a divisão sexual do trabalho.

---

<sup>227</sup> Tradução do capítulo: Juliana Floriano Toledo Watson. Texto original: em espanhol.

<sup>228</sup> As formas em que as redes sociais femininas e as redes armadas de homens estão imbricadas são bastante complexas e, portanto, não me estenderei nesse tema. Basta dizer que convivem no mesmo espaço social, em algumas ocasiões sob o mesmo teto e essa convivência íntima e forçada oscila entre momentos de mais ou menos conflitos, e dependendo da área ou da comunidade, essas redes são mais ou menos simbióticas, mais ou menos enfrentadas.

Assim como na tendência geral, a participação das mulheres em Mustadafin não é somente de um ambiente de trabalho, é também um espaço politizado. Marion Heldzera me explica de que forma começou Mustadafin durante as lutas em *Crossroad*<sup>229</sup>. Me conta também que a organização procura rearmar o tecido comunitário, a solidariedade. Des-enmoldando-se de um discurso subversivo para poder subverter, em silêncio e com afetividade.

Quando pergunto a ela sobre porque não têm líder religioso, Johanneston me responde: “por acaso se vejo um homem faminto que me pede comida, necessito ir falar com o *Imaan* para saber se devo ou não prestar assistência a ele? Por acaso não sei que é meu dever assisti-lo?” Ri da sua própria ironia. Entre a hierarquia e a filosofia, o princípio é sempre pela filosofia. Ela sempre sorridente e contundente, é definida pelas outras feministas como “Ghairunisa, uma lenda”. Ela me lembra minha amiga Zaida Harnecker, me gritando da ponta da sua casa em Johannesburgo: Nataaaaaaaaalia!!!! Nascidas para mandar. E eu, que tenho idade para ser sua nora, obedeço sem saber muito bem porque. Harnecker, em uma das tantas conversas em 2013 me diz:

Eu? Você pode me ver, eu nunca serei rica. Definitivamente nunca vou ser rica. Sou rica em gente! Qualquer coisa pode acontecer comigo, comigo ou com meus filhos, mas nunca, nunca, nunca vou dormir com o estômago vazio. Sempre terei um amigo/a que me alimente, que me hospede. Posso perder todos meus trabalhos. Sempre eu conheço alguém que conhece alguém que conhece alguém. Já não vivo em uma comunidade, mas tenho uma comunidade<sup>230</sup> [pessoas que respondem por mim]

Ghairunisa, assim como Zaide e como muitas veteranas da luta pela liberação nacional, perderam amigos e familiares pela repressão e conhecem de forma íntima uma parte importante dos altos mandos do governo democrático, especialmente dos primeiros tempos. A luta, a pobreza, o *Black Consciousness Movement*, uma vida batalhando contra o conservadorismo da comunidade islâmica de origem indiana, e um poder que não se mede em dinheiro. Um poder que se acumula distribuindo: bens, recursos, ajudas, contatos, carinho, atenção. Diferente de quem entrou no governo, elas decidiram continuar

---

<sup>229</sup>As lutas contra os despejos forçados em *Crossroad* são famosos na área, foi protagonizado por mulheres nos anos oitenta.

<sup>230</sup> ‘Myself? You can see me, I will never be rich! I am not rich at all. I am rich in people! Anything can happen to me, at any part of the world, I will always know someone who knows someone who knows someone. I can lost all my Jobs, but I will never be hungry, i will never go to sleep with my belly empty. I will always have a friend to feed me, to host me. For me and my children.’

trabalhando nas suas comunidades de base. Isto, sem dúvida, condiciona amplamente toda sua existência, do corporal ao político. Johnstone (2015) me conta:

Minha condição médica é terrível, dizem os médicos que meu sistema imunológico está esgotado, de tantos anos nas *townships*. Você acredita? Por isso fico doente sempre que tiro férias. Por isso quero que façamos aulas de dança. Todas as mulheres que trabalharam para Mustadafin não comem quase, todas trabalham vendo a violência, a morte, os estupros, todos os dias. Estamos acostumadas, mas estamos no limite. Você percebe como cuidamos de todos menos de nós mesmas?

Resumindo toda uma definição política do pós apartheid, afirma: “nas comunidades muitas coisas não mudaram”. E completa: “Mandela nos vendeu. Todos eles nos venderam” (JOHNSTONE, 2015)<sup>231</sup>. Ressoa como Zaida quando ao passar por um assentamento informal me diz, cheia de fúria: “Isso não é pelo que lutamos, definitivamente, isso não é pelo que lutamos”.<sup>232</sup>

Mustadafin, no entanto, não se limita às necessidades práticas. Também se inscreve como islão cívico, seguindo o calendário nacional, aquele que nasceu da luta contra o apartheid, com o Dia do Patrimônio, o Dia da Reconciliação, de Madiba (Mandela), o Dia da Juventude, o Dia das Mulheres, e os 16 dias de ativismo pelo fim da violência contra as mulheres.

Por último, cada mulher que participa em MF reorganiza o tempo e atenção que dá a sua família, o que desafia o papel de cuidadora principal que lhe é atribuído nas comunidades islâmicas e cristãs de boa parte das famílias locais. Nas palavras de Ghairunisa Johnstone: “Meu marido sabe que ele é o primeiro, mas vem segundo”.

Meu sobrinho diz: 'não entendo tia, como primeiro mas segundo? É primeiro ou segundo?' Sim, porque Mustadafin sempre será primeiro. Se me chamam às três da manhã de uma área e tem um problema, tenho que ir resolvê-lo. Eu nem penso sequer, levanto e vou. Por isso digo que ele sabe que é primeiro, mas em segundo lugar. De todas as maneiras, quando chego tarde do escritório, entro em casa e ele não cozinhou. Continuo sendo mulher (JOHNSTONE, 2015).

Seu marido é um histórico militante do ANC e do partido comunista. Foi um dos presos políticos que cumpriu sua sentença em Robben Island, e é um conhecido educador

---

<sup>231</sup> Uma das muitas conversas informais que tivemos na viagem de ida ou de volta das aulas de dança, de Belgravia até Delft South.

<sup>232</sup> Zaida Harnacker, em conversas entrando a Crosby, Johannesburg, o bairro onde vive atualmente.

da escola primária. Em uma das tantas conversas com ela pergunto sobre seus filhos e me diz: “eu tive muitíssimos filhos, muitos!” Quantos? (pergunto) “Não consigo nem lembrar! Próprios não, todos filhos/as sociais.” Se alguma coisa lhe faltava para subverter todas as normas sociais relevantes para uma mulher islâmica de origem indiana, era, sem dúvida, não ter filhos próprios. Ghairunisa é daquelas pessoas para quem é difícil dizer não, pelo seu carisma e por sua força, se impõe rapidamente. Cada detalhe do que compõe sua vida é um escândalo. E como sempre, um sorriso.

Uma de suas filhas – Nazlie, de 22 anos – trabalha como voluntária em Mustadafin faz dez anos. Durante o café da manhã em Sherwood, ela está servindo a comida como voluntária, pergunto como foi que começou tão jovem: “Não tive opção, sou filha de Ghairunisa”. Ri. Vive em *Grassy Park*, no coração dos Cape Flats no sentido a Muizemberg. Planeja entrar no Cape Peninsula University of Technology no próximo ano para estudar jornalismo. Ela é quem me ensina alguns conselhos da *hijab*. Um pano amarrado fortemente e enroscado sobre si mesmo no alto da cabeça, ao ser coberto por um *hijab* com caída mais leve simula a existência de uma cabeleira abundante, e permite que o lenço caia sobre os ombros a partir do centro da cabeça.

MF com suas ações questiona o que é a política e o que é a mudança, quem é agente da mudança e quem são as beneficiárias da mudança. Se nas comunidades o cuidado é até certo ponto socializado, MF produz a institucionalização desse cuidado, e nesse processo montou uma estrutura feminizada de controle e administração de recursos paraestatais para fomentar o cuidado remunerado. Através dessa estrutura, e como coletivo de mulheres, acedem a bens e recursos altamente masculinizados, como o dinheiro, propriedades, veículos, etc. Contudo, mais que o acesso, seu poder reside em ter a capacidade de decidir como distribuir esses recursos, pois é através da distribuição que o poder se consolida. Um poder que acumula pessoas enredadas.

### **A presença cotidiana de um Estado ausente**

As 5 áreas de trabalho de Mustadafin são também espaços onde o Estado deveria trabalhar e resolver. Mustadafin nasceu como tal em 1986, das mãos de um pequeno grupo de mulheres decididas a dar assistência e alojamento a mulheres e crianças nas épocas de maior confronto entre o exército, a polícia e os ativistas políticos nas áreas *coloured* e negras.

Dese o princípio estiveram associadas com a luta pela liberação, o que lhes rendeu mais de uma antipatia, medo e receio: “não tivemos muito apoio da comunidade islâmica indiana porque ninguém queria ser visto como associado a gente que era vista como problemática”<sup>233</sup> (JONHSTONNE, 2015). Inclusive a diretora atual teve que sair um tempo da Cidade do Cabo para evitar a prisão.

O apartheid criou as comunidades racialmente delimitadas, localizando-as em espaços reduzidos, depois de desterrá-los de seus bairros originais. No caso da família de Ghairunisa, ela nasceu no mítico District Six, a menos de um km do centro da cidade e sua família foi realocada em Hannover Park<sup>234</sup>, uma área dos Cape Flats que faz divisa com Athlone. Quando decidem se dedicar intensamente a refugiar e proteger mulheres ativistas e crianças afetadas pela violência de ganagues e do Estado, elas já eram ativistas. Participavam dos boicotes estudantis, frequentavam as townships, etc. Ghairunisa lembra que “tanta gente passava pela minha casa, que eu só sentia saudade de ter uma cama pra mim sozinha, poder dormir sozinha” Como em quase todas as biografias de ativistas, o compromisso político cruza em gerações e gerações de uma mesma família, até o ponto que não existe um momento particular em que ela possa dizer: comecei aqui meu compromisso político, ou a luta contra a violência de gênero.

Antes que fosse nomeado o feminismo na África do Sul, com essa particular palavra, Ghairunisa lembra da sua mãe dando asilo a mulheres que com seus filhos/as haviam fugido de seus maridos violentos. Lembra também da sua mãe abrindo a porta e com um só olhar evitar a passagem do marido que vinha buscar sua esposa. Não existe um momento em que as integrantes de Mustadafin tivessem que aprender o que significa solidariedade entre mulheres ou aprender como construí-la. Em palavras de Ghairunisa “aquilo tudo fazia parte”.

A visualidade que constrói Ghairunisa sobre como sua mãe se interpõe corporalmente me transporta a dezenas de situações que presenciei nas periferias da Cidade do Cabo, onde mulheres negras e, em particular, mulheres adultas bloqueiam

---

<sup>233</sup> “The community were the very difficult ones, they never support us, specially at the begining. Nobody wanted to be associated with people that were seen as problematic”

<sup>234</sup> Ghairunisa indica que a família decidiu mudar para Hannover Park para evitar receber a carta de desalojo imediato. Porém, o traslado a outra área da cidade –mesmo que planejado pela família- foi instigado pelas políticas racistas do apartheid. Talvez a decisão fosse a vontade de minimizar o impacto do desalojo e a destruição bens que aconteciam quando as pessoas demoravam em sair das áreas declaradas brancas.

fisicamente uma agressão a outra mulher, com um gesto, um olhar, um pisar ou com uma palavra, com um força além de qualquer temor. Reconheço, imagino o interpor-se como uma aprendizagem coletiva, uma atitude de vida, um feminismo em ato. Ecoa, *Por acaso não sei que é minha obrigação dar assistência a quem necessita?* Na cidade do medo, agindo como se o medo não existisse.

Em tempos de apartheid, o Estado destinava o mínimo possível de infraestrutura aos guetos negros, sob a premissa que tais pessoas não deviam residir de forma permanente nas cidades ou suas periferias, criando um sentido de alienação que se imbrica com a alienação física ou apropriação da terra. O Estado combinava uma faceta onipresente: o das regras racistas, suas infinitas restrições e seus absurdos infinitos, como o tamanho das casas conforme o racialização de cada área; com uma outra cara ausente: a do exercício da soberania através da provisão de determinados serviços como educação, saúde, etc.

O Estado na *nova* África do Sul com sua demora para a redistribuição de terra, melhora da infraestrutura e obras públicas, somado ao enfoque governamental da província do Democratic Alliance, mais preocupado com a especulação imobiliária e com o turismo que por diminuir as brechas da desigualdade, estabelecem na Cidade do Cabo uma dolorosa inércia de continuidade entre o apartheid e o pós-apartheid: parafraseando Pumla Gqola, somos livres e não inteiramente livres do apartheid.

Esse mesmo Estado do apartheid que criou guetos, que destinou um tipo de infraestrutura, edifício e quantidade de metros quadrados a cada grupo racialmente delimitado, era o que se fazia presente com o exército, o que deixa as comunidades entregues a sua própria sorte com as guerras de gangues, a falta de água, transporte, segurança, etc. Quando o pós-apartheid se compõe tanto do pós, o desejo ineludível de transcender, avançar, deixar pra trás, e a presença perene do apartheid em diversas ordens da vida, suas consequências e as “formas em que o apartheid e o pós-apartheid estão conectados e opostos ao mesmo tempo, (...) [de tal maneira de ver] o apartheid e o pós-apartheid não em termos de ruptura, mas em termos de associação” (GQOLA, 2010:2).

Na leitura tanto de Ghairunisa Johnstone como de Marion Heldzera, o apartheid foi uma prática sistemática para destruir as comunidades negras, as redes familiares, a solidariedade entres vizinhos. A realocização forçada, a falta de emprego, a localização das famílias negras e mestiças longe de seus centros de trabalho, a proliferação de gangues

nos bairros, o sistema de trabalho migratório para a população africana, a mesma separação de espaços para a população negra, indiana e mestiça, foram muitas das práticas e consequências do governo do apartheid que repercutiram na continuidade das redes comunitárias e familiares.

O trabalho de Mustadafin está destinado a reconstruir os laços comunitários destruídos por séculos de colonialismo e por décadas de apartheid, repará-los através do trabalho organizado, pago e voluntário das mulheres das próprias comunidades.

### **A política**

Mustadafin Foundation é fortemente baseada na filosofia do Islão e da ajuda mútua. Sua logo simboliza uma mão sobre a outra, formando um círculo. A mão que está em cima inspira, ajuda e mobiliza a mão que está que forma a parte inferior do círculo. Ajudar e dar – a mão em cima – é empoderar e fazer crescer.

Quem integra Mustadafin se profissionalizou através da organização, o que lhes abriu a porta para espaços de classe média para o trabalho e a socialização. Ao mesmo tempo, a partir da nova África do Sul, as pessoas *coloured* e negras não tem mais restrições jurídicas para trabalhar ou viver onde desejam. Sendo muitas das suas integrantes pessoas ligadas aos altos do partido no governo atual, a lógica indicaria se unir ao estado, um estado ganhado pelo governo negro ao regime de minoria branca, para realizar as tarefas da liberação com as maiores forças possíveis.

No registro sobre qual é a raiz e a solução do problema, ainda que a organização se auto represente como nascida da luta contra o apartheid e a favor dos oprimidos, a solução política não é a luta frontal contra o opressor. A solução é a luta junto aos oprimidos, uma luta pela restituição da dignidade humana através da solidariedade: “se cada homem ajuda seu vizinho, quem mais necessitará de ajuda”. As ativistas de Mustadafin comentam quem diz que esse “homem” tem que ser masculino [who says that man must be a male].

Sobre as identidades associadas à opressão, Gharunisa menciona “muitos se ofenderiam que os chamassem *coloured*. *Coloured* é uma categoria do apartheid”. Como você se definiria? Pergunto. Ela, mesmo dirigindo, me olha intensamente, e me responde: “As a human being” [como um ser humano]. Nunca escutei tanto como na África do Sul tantas pessoas se definirem como seres humanos. Se enquadra na longa história de escravidão, de centenas e milhares de pessoas reduzidas à condição de objeto. Objeto sem vontade, sem desejo, sem intelecto.

Para além de Ghairunisa, com sua jibab, seu sorriso e sua determinação, olho através da janela do carro. Estamos recém saindo de *Delft South* por *Symphony Road*. Tem restos de lixo, pneu e entulho nas ruas. Um dia antes o ANC<sup>235</sup> e simpatizantes queimaram lixo e bloquearam as ruas. Como um tipo de repetição entre patética e extravagante dos anos 80, declaram que Delft será ingovernável. Falamos com Ghairunisa da última comemoração do aniversário da fundação do ANC realizada no estádio de Green Point. Vazio. Um estádio vazio. O apoio ao ANC na província de Western Cape é muito baixo. No dizer popular a culpa é do “voto *coloured*” (ao partido do Democratic Alliance), considerado conservador e pró-branco. Vainola Makan, militante de esquerda e ativista feminista, é ecética sobre o caráter conservador de sua província, diz: “Não puderam encher esse estádio nem acarreando gente de outras províncias. Em outras províncias podem ganhar deles. Aqui somos gente de ação, não nos interessa o que ninguém fale, nem quão bonito fale. Queremos ver ações. Este e o outro.”

Ghairunisa comenta sobre os obstáculos na rua: “se você tivesse visto isto ontem. Por isso não podemos fazer as aulas de dança. Ta vendo, se andasse por aqui de carro no meio dessa manifestação, esquece o carro, a segurança, tudo. Soraya avisa a gente, sempre.” Pergunto pelo ANC novamente. Já estamos na Avenida Oliver Tambo, quase virando na rua que nos leva a Nyanga Junction, voltando a Belgravia. Para virar nessa esquina sempre ficamos presas no trânsito pelo menos 15 minutos. Com raiva repete:

Todos eles venderam a gente. Me explica você como se sai da prisão com milhões de dólares? De onde você tirou esse dinheiro se estava na prisão? Eu e meu marido nunca participamos do governo, simplesmente não posso. Não dou conta. No máximo tolero quando os bambambam do partido comunista visitam a Ahmat. Vai ver em que carros chegam na minha casa. Eu não suporto escutá-los falar. Eles sabem muito bem que não podem dizer nada na minha frente. Eu nunca saí de township. Sabem muito bem de onde eu venho.

O trabalho de Mustadafin não se enfoca contra os desumanizadores atuais, contra o capital, etc. Tampouco organiza a oposição a um governo cada vez mais frequentemente nomeado como traidor a seus princípios<sup>236</sup>. De outra maneira, trabalha garantindo a

---

<sup>235</sup> A província é governada pelo partido Democratic Alliance.

<sup>236</sup> Esta categorización del gobierno como traidor se relaciona con la persistencia de la desigualdad económica; sin embargo, como conceptualización, es una frase que comienza a ser enunciada con la Masacre de Marikana, cuando la policía negra dispara contra los mineros en huelga y a raíz de ello, Julius Malema

educação, a comida, a saúde, e a religiosidade das pessoas, desenvolvendo as comunidades, como se fosse o projeto inacabado do *Black Consciousness Movement*.

Em termos de como entender a transformação política, cabe se perguntar até que ponto a violência dos oprimidos é necessária para contra-arrestar a violência do opressor, como Fanon propunha; ou se como diria Audre Lorde, as ferramentas do amo nunca irão dismantelar a casa do amo. A propósito da lógica da opressão no campo das representações e da política, em 2006, Njabulo Ndebele (2007: 256) escreve no jornal Mail And Gardian, “(...) a revolução que acontecerá quando os sul africanos se reconectem com sua humanidade”. A esse respeito, trago aqui a obra de Rehanian Roussow, através dela opera uma reinscrição da política como um registro da cotidianidade e do humano. É nesse registro que opera Mustadafin.

### **O apartheid da rotina**

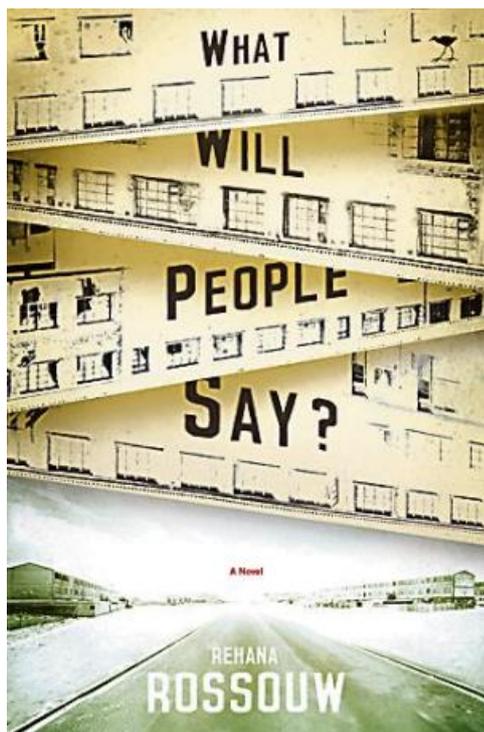
1986, um ano na vida da família Fourier vivendo em *Magnolia Courts*, Hanover Park. A escola, o vento, as gangues, a morte, as sacolas de plástico na rua. Nos encontros íntimos e cotidianos, a igreja e a decência, os soldados, e o ressonar distante da luta contra o apartheid, como uma interferência que de uma hora a outra corta a frequência da rádio.

*What will people say?* Na imagem da capa, o título da novela emerge de entre linhas oblíquas de uma foto collage.

Capa de livro

---

funda el partido Economic Freedom Fighters. La idea de la traición del ANC primero y de Mandela después comienza a oirse en los círculos activistas en el 2015, y en el 2016 a ser enunciado por figuras públicas, de la talla de Desmond Tutu y Raymond Suttner, dos cuadros que fueron orgánicos al ANC.



Cada diagonal são as bordas padronizadas das fachadas dos edifícios típicos da arquitetura do apartheid para as áreas classificadas como *coloured*, as *Cortes*<sup>237</sup>. Janelas de 80 X80, divididas pelas grades em quadradinhos de 20 X20cm, alguns vidros quebrados, cortinas meio abertas, marcas de sujeira na parede. A sobreposição de imagens das cortes dá a sensação de amontoamento, falta de espaço e manutenção. “What will people Say”, uma preocupação que regula as relações entre vizinhos/as, pequenos apartamentos, paredes pelas quais pode-se escutar toda a vida dos outros. No dia do lançamento do livro a autora Rehana Rossouw explica o título: “lembro essa frase repetida até o cansaço, crescer nessas caixinhas [as cortes], de alguma maneira todo mundo presta atenção em todo mundo”. A frase, contudo, não aparece em toda a novela, é um ethos, um implícito de cada atitude, uma válvula de regulação dos comportamentos.

Na collage de capa as *cortes* ficam no lugar superior, abaixo uma rota ou rua com *Cortes* de ambos lados, se perde na linha de fuga do horizonte. A rota solidária, outra marca ineludível da paisagem dos *Cape Flats*, bairros criados para viver separados, forçados a viver separados, o contraste da fotografia se perde, devorado pela luz do

---

<sup>237</sup> Esse é o nome dado “the Courts”, “Magnolia Court”.

horizonte: a desolação de uma perspectiva infinita. Sobre essa luz cegante, diz em vermelho: “a novel”. Em vermelho, nos lembrando que o absurdamente realista dessa novela é simplesmente uma ficção. “A novel? - pergunto a Rehana- não é outra forma de contar e entender a história?” Ela não está interessada em se explicar, pra ela é óbvio: “definitivamente”. Sobre o asfalto mais próximo o nome da autora, Rehana Rossouw em letras brancas com pouco contraste. Com alguma dificuldade distinguimos entre o nome da autora e seu contexto “We know where she comes from”. Rehana perde seu contorno individualizado e se funde nesse lugar da história: Hannover Park, rebelde e em guerra, sobrevivendo em 1986.

Foi em uma quarta-feira de inverno quando a autora lançou seu livro no centro da cidade, de 18 a 19hs. São as 17:30 e a pequena sala da livraria “The Book Lounge” da Cidade do Cabo está super cheia. Todos e cada uma das protagonistas da novela, todas/os os/as familiares e vizinhos que foram entrevistadas/os para escrevê-la estão presentes. Longe dos gestos profundamente introspectivos, riem, se cumprimentam, abrem espaço entre as pessoas, entre as cadeiras. Têm anciã/os sem mobilidade que se acomodam com ajuda de sua bengala. Têm bebês de 2 meses, adolescentes que já são papais e mães. Acomodados na primeira ou segunda fila, cumprimentam a autora, gritam para ela, contam piadas. Rehana sorri, está entre família, esquadrinha a multidão na busca de caras conhecidas.

Jornalista de profissão, o inglês *slang* utilizado nos Cape Flats em que está escrita sua novela se parece mais com *The Voice* que com *Mail and Guardian*<sup>238</sup>. Escrita fonética de muitas palavras, orrite? Ma girlie, fok off, remetem à pronúncia vocálica típica das línguas banto mais que do Afrikaans ou do inglês, um retorno sonoro às raízes africanas negadas das comunidades *coloured*. É um inglês cheio de palavras do afrikaans e do afrikaaps. A narrativa tem um ritmo da rua, carregado de violências e tensões a partir da própria linguagem.

Como diz a própria Rehana, ela teve que lutar para que a violência espetaculizada das gangues não devorasse toda a novela. A reflexão nós remete ao registro político da arte no país, uma arte atrapalhada sob o peso insuportável da injustiça, obrigado sempre a falar

---

<sup>238</sup> The Voice é um jornal popular, o mais barato; enquanto que Mail and Guardian representa talvez o jornal intelectual. No The Voice não apenas se misturam o inglês e o Afrikaans, como também se recorre de forma permanente à ironia e à linguagem nua e crua, chamadas como: “curitas [bandage] negras em busca da igualdade racial” ou “Mijamos à vista de todos” “podem os brancos e negros serem amigos?”.

de e contra a supremacia branca. Assim, por exemplo, o filho da família Fourier, Anthony, se envolve com uma das gangues com 13 anos de idade através de pequenas ações e decisões. Tão jovem participa de uma *gang rape*, ou estupro em grupo de uma jovem. Anthony não passa de vítima a vitimário, é ambas as coisas ao mesmo tempo, em uma contradição que anula sua possibilidade de falar nos dias prévios a seus assassinato.

Rehana não se encaixa na literatura de protesto sul africana, tal como foi definida por Njabulo Ndebele. Não existe na sua narrativa a exposição espetaculizada do absurdo da violência do apartheid e de sua injustiça, através da qual o ou a leitora pode se identificar e em seguida tomar partido. Rehana resgata as decisões cotidianas de seus personagens, as formas em que, em uma trama social, nem são todos vítimas, nem são todos gangsters. Onde os vitimários são vítimas e os “heróis” “da luta” são personagens pouco gostáveis, intensos e repetem, como uma rádio, os slogans. Assim, quando Rehana é questionada sobre como falar de política em Hanover Park em 1986, responde com os olhos esbugalhados:

A própria existência de Hanover Park é política! Tudo na novela é totalmente político. Como você explica a língua que falamos, as caixinhas aonde vivemos, o lixo na rua, a escola onde vamos e o trabalho que temos se não é através da política?

Os personagens estão conectados através de convivências cotidianas, íntimas, não necessariamente desejadas, requeridas e, algumas vezes, resistidas, o que nas palavras de Sara Nuttall, *Entanglement* (Nuttall, 2009: 1).

A consciência política também se articula através de clivagens não tradicionais nos personagens. Uma das irmãs, Suzette, decide deixar a escola e trabalhar em uma fábrica como modelo de roupa íntima, o que acarreta que seja praticamente expulsa de casa, alegando razões de decência. Sua mãe também trabalha na indústria têxtil, mas como obreira. Em Cabo a política do apartheid era priorizar o emprego da população *coloured* para a indústria local, característica que hoje em dia ainda persiste, mesmo que as “leis da barreira de cor” tenham caído há mais de 20 anos.

Mesmo que desarraigada, Suzette volta a Hanover Park para o funeral do seu irmão Anthony; no caminho para o terminal de kombis um militar<sup>239</sup> bloqueia sua passagem,

---

<sup>239</sup> 1986 foi um dos anos em que a militarização das *townships* foi mais intensa. Os militares patrulhavam em seus Caspirs, um veículo de guerra blindado, e de acordo com a política do apartheid, só a população branca podia ser militar. O exército de ocupação era duplamente externo, por ser exército e por ser brancos.

acusando-a verbalmente. Ela dá um passo para um canto para seguir seu caminho e ele novamente a impede de seguir enquanto coloca a arma no peito. Te acompanho, amor? Na novela *Rehana* relata os pensamentos de Suzette: “não é suficiente que os homens locais assobiem pra você como se você fosse um cachorro. Que merda esse idiota [o militar branco] acha que está fazendo? Tentando pertencer?” Se pergunta com ironia. Enquanto o militar fica impaciente e a rodeia, a voz da narradora conta:

[Suzette] tenta se tranquilizar, queria dizer alguma coisa, mas todas as palavras que vinham na sua cabeça eram como se tivessem sido implantadas por Kevin<sup>240</sup>. Queria gritar para eles: Opressores! Acham que sou inferior! Por acaso acha que vou entrar no seu caspir<sup>241</sup> e abrir as pernas para vocês e gemer em frente de todo o terminal de kombis?

Na narração se pode sentir ao mesmo tempo a vulnerabilidade física de Suzette e a arrogância suprema da repressão nas *townships*. Toda a fila do táxi está observando, temendo o desenlace, Suzette paralisada e com tensa. Assim como neste trecho, a linha entre a vida e a morte, pende de um acaso, de mínimas decisões feitas na hora. O perigo do estupro aparece reiteradamente na obra e longe de ser excepcionalizado, o mesmo parece ser parte da paisagem da violência.

Suzette é a personagem menos politizada da novela e menos interessada na comunidade. Enquanto caminhava para o terminal de kombis, ia emergida no seu desejo de sair quanto antes pudesse e não voltar mais a Hanover Park. Deixou a escola para ser modelo, se interessa em moda, em festas, em roupa, acessórios e consumo. Não tem interesse em participar da igreja, nem dos boicotes, muito menos colaborar com a economia ou apoio emocional de sua família. No entanto, na convivência forçada com as forças do regime, mostra através da sua introspecção uma multiplicidade de formas nas quais esse curto e arriscado encontro a posiciona bem por dentro do clima da época. A autora nós leva a imaginar até qual ponto o apartheid mexia com as pessoas, inclusive com aquelas que queriam permanecer tão longe da política como fosse possível. Também revela as dimensões da consciência da opressão racial.

---

<sup>240</sup> Kevin é um adolescente ligado a luta contra o apartheid, que faz proselitismo na igreja e na escola.

<sup>241</sup> Veículo utilizado para a repressão.

Sendo a pessoa menos “politizada” da obra, Suzette sonha em código subversivo. Ela deseja na contramão das normas jurídicas que o apartheid estabelecia para a população *coloured*.

Num trecho, Suzette menciona que tem um namorado branco e se pergunta o que sua família poderia dizer se tivesse um filho com alguém de outro grupo. Sua irmã responde surpreendida: “bom, de onde você acha que vem as pessoas *coloured* como a gente?”. Suzette, perplexa, se dá conta que nunca tinha pensado nisso, simplesmente acreditava que as pessoas *coloured* vem de outras pessoas *coloured*. Suzette não se interessa em história mas caminha na direção oposta: triunfa economicamente, funda uma família birracial e finalmente, investe na indústria de modelagem em Athlone, já em plena África do Sul democrática.

A autora Rehana Rossouw mostra até que ponto as estruturas de opressão modelam, modificam e se infiltram na cotidianidade da vida. Nenhuma das suas personagens é estável ou linear diante de ditas estruturas. Até que ponto as comunidades estão ameaçadas, desagregadas e de que forma, nesse contexto, os laços familiares, de vizinhança e amizade se estreitam, se rompem, criam através da dor.

Voltando ao tema do presente capítulo, o regime da visibilidade entre a novela e Mustadafin são análogos. É a vida cotidiana a que está sendo colocada em cheque, objeto do trabalho cotidiano e da narração. Do contexto de comunidades desfeitas pela pobreza e pelo gansterismo, e ao mesmo tempo profundamente coesas através de redes e de normas de decência e de conduta emerge uma organização de mulheres. Não uma organização de heróis ou heroínas que denunciam em voz alta, com piquetes ou manifestações a atrocidade e suas marcas, a pobreza como extermínio ou o desemprego como violação aos direitos humanos; nem sequer a violência contra as mulheres como uma das guerras em curso.

De alguma maneira, emergindo da lógica de construir, governar e avançar, Mustadafin trabalha mais no pós que no apartheid, em desestruturar as continuidades do binômio apartheid-pós-apartheid e as formas em que o primeiro habita o segundo. Mustadafin não trabalha unicamente em relação à desigualdade e à pobreza, trabalha fortemente fortalecendo o lugar das mulheres nas suas comunidades, tanto de suas integrantes ou voluntárias, como das mulheres como grupo social, ao socializar as tarefas

de cuidado. Mustadafin nasce da luta contra o apartheid, mas sai da sua lógica binarizada. Mustadafin é parte do momento fundante da luta, mas ao mesmo tempo nasce na margem da dicotomia “comrades-boers”. Não combateram pelas armas ao regime de supremacia branca, diferentemente combateram a morte racista a qual esse regime racista quis submetê-las.

Mustadafin, como o estado sul africano atual, está dirigida por essa geração de jovens negros que travaram a luta contra o regime de supremacia branca até o final durante os anos 80. Diferente dos quadros estatais, as dirigentes de Mustadafin nunca saíram ou se desligaram das comunidades: nem ao exílio para combater nem aos escritórios do governo para administrar. E se ocuparam de manter uma estrutura de mando enegrecida e feminizada, de ativistas de base. É talvez uma das poucas organizações onde não se reproduz a supremacia branca, nem corporal nem ideológica.

Até aqui apresentei uma pequena parte da organização de mulheres islâmicas, suas propostas, sua aparência conservadora e seu potencial de subversão das hierarquias raciais e sexuais do pós-apartheid, as raízes ideológicas das quais se nutre e as formas como interveem no seu contexto; e as dimensões em que expande seu raio de ação possível das mulheres com que trabalha. Enmoldo o trabalho de MF como uma das muitas formas de entender e praticar a maternagem política. No próximo capítulo me interessa destacar as noções de comunidade presentes durante este trabalho de campo e o cenário marcado que representa a Cidade do Cabo. Esse contexto de hiper-heterogeneidade humana, marcada a fogo pela judicialização racializadora do apartheid permite colocar em perspectiva o trabalho de Mustadafin e das organizações de mulheres em geral, e de alguma forma nos permite imagina o esforço cotidiano de trabalhar na paisagem ferida do Cabo. Revindicam que –finalmente- a maternagem política vai muito além da reprodução. E pode talvez ser fundante nos exercícios de soberanias Outras.

## Capítulo X: Comunidades e territórios<sup>242</sup>

O presente capítulo articula um fechamento desta dissertação; nele me interessa recorrer a polivalência da ideia de comunidade, devido a sua grande centralidade na construção política de organizações territoriais, ONGs, partidos políticos, os cenários territoriais onde as comunidades são construídas e a dimensão política-jurídica do espaço na cidade.

A comunidade continua sendo um lócus de enunciação legítima da política, como se a *comunidade* fosse uma fábrica de *autenticidade*. Não é sinônimo de *township*, muito menos de um grupo racial, é uma rede estendida e delimitada territorialmente através de laços de reciprocidade, ajuda mútua e controle, principalmente entre mulheres, e ativada através de relações interpessoais geracionalmente estruturadas. A palavra e conceito *community*, é usada frequentemente tanto em *townships coloured* como africanos e, como tal, é polivalente. Remete a um lugar de pertencimento social, geográfico, mas também emocional e político.

O apartheid criou os townships para ser hostis e difíceis, e delimitou juridicamente as pertencências. No entanto, Elaine Salo (2003; 2004) sustenta que construir comunidades é uma forma de contestar os limites impostos pelo apartheid, uma reinvenção das fronteiras e das formas de pertencimento. É um pertencimento que garante o acesso a recursos, ajuda, informação, controle social e proteção; garante um regime de produção de autoridade e de existências. É uma forma particular de viver, habitar e sobreviver o *township*, uma forma de humanizar, familiarizar e proteger um espaço.

Community é um termo que só pode ser pincelado, esboçado. Não pretenderia dar uma definição comum, univalente, ou transferível. Em todas as ativistas e os ativistas com quem me relacionei, a comunidade está investida de máxima importância política, social e emocional, é o que valida o compromisso de uma pessoa com um projeto de justiça social ou liberação, é o que torna uma pessoa respeitável.

Diversos atores/as apelam à comunidade, a constroem e operam através de suas redes. O governo nacional atual, inscreve diversos programas como comunitários. No dia 30 de outubro de 2015, Ghairunisa Johntone, Marion Heldzera e Nazlie Johnstone<sup>243</sup> se apresentaram no Palácio dos Imperadores, Johannesburgo, para receber o prêmio anual a Construtora de Comunidade [Community Builder Yer Award] promovido por BBQ. Johnstone declara à imprensa: “estamos orgulhosas deste prêmio porque com Mustadafin é exatamente aquilo pelo que trabalhamos.

---

<sup>242</sup> Tradução do capítulo: Juliana Floriano Toledo Watson e Ana Gretel Echazú Boscheimer (texto original em espanhol).

<sup>243</sup> Johnstone é diretora de Mustadafin Foundation, Maion Heldzera é assistente de imprensa e Nazlie é voluntária na mesma organização.

Queremos promover independência e resiliência em nossas comunidades” (JONHSTONNE, citada em Mustadafin, 3 de Nov. 2015).

Na cidade do Cabo, o ANC é percebido por muitas das ativistas que participaram nessa pesquisa como alheio às comunidades, e essa é a razão principal que alegam para não apoiá-lo.<sup>244</sup> Bahia Dassen, habitante de Symphony Road, em Delft South define sua relação com os partidos políticos: “eles vêm para as eleições”. Khaya Xintolo agrega: (o ANC) “eles não estão nas comunidades”. Dificilmente algum ativista homem ou mulher se reconheça como parte do ANC ou como já ter sido parte dele. Ao invés disso, a enunciação *I was in the Struggle*, entendendo por isso toda a infinita gama de atividades associadas: ativismo, participação nos boicotes, greves, difundir ideias, colaborar com comida ou dinheiro, e proteger aos *comrades* com silêncio; a comunidade e a posição de uma pessoa em sua comunidade testemunha o ativismo daquela pessoa, muito mais que o pertencimento formal a um grupo, partido ou organização.

A integração de qualquer ativista a uma organização, partido ou ONG articula-se através de seu pertencimento a uma comunidade, e ao reclamo -mais ou menos real- de representá-la. As organizações sociais ou ONGs proveem pontes entre comunidades e, é aí onde reside grande parte da sua força, porque se vinculam com diversos líderes homens ou mulheres de diversas comunidades. Nesse sentido, as mesmas funcionam ao ritmo das comunidades mas além de seus limites.

Em alguns casos a dinâmica relacional prima sobre a territorial. Zaide Harnecker, nascida e criada no subúrbio industrial de Athlone, à margem da via do trem declara categoricamente: “É verdade. Talvez eu não tenha uma comunidade” e mostra gestualmente seu bairro atual, seu entorno de casas habitadas por famílias individualizadas, refletindo sobre sua experiência de viver em Crosby um subúrbio de classe média de Johannesburgo, antigamente habitado por brancos pobres. “Mas eu tenho uma comunidade, talvez não exatamente ao meu redor. Definitivamente, tenho mais de uma comunidade”. A continuação reconta as redes das que participa, cultiva e nutre ativamente.

A comunidade, no seu entendimento, se assemelha a um investimento, é como ter um conta no banco, a garantia da sobrevivência, da salvação. A forma de nutrir as comunidades é através das ações de ajuda e de dar – amor, conselho, comida, recomendações, contatos, trabalho. Menciona um exemplo atrás de outro sobre como essa ou aquela pessoa -parte da sua rede – ajudou a essa ou aquela pessoa porque ela solicitou.

---

<sup>244</sup>Esta é uma contranarrativa construída por ativistas do Western Cape, já que a população da Cidade do Cabo, e em particular a população *coloured* da Cidade do Cabo, é percebida em outros centros urbanos como racista e anti-negra. Nessa metanarrativa, o chamado “voto *coloured*” é o culpado por essa província ser governada pelo Democratic Alliance, um partido que era a oposição parlamentar e branca ao apartheid.

Nesse sentido, a *community* é a forma de construir poder, um poder que não se define pela acumulação de bens ou serviços, mas pela acumulação de relações humanas, nutridas emocionalmente e intensamente recíprocas. A comunidade é a rede através da qual se legitima “a luta” em si mesma. É uma aposta por viver através de outros seres humanos em uma sociedade onde o Estado construiu os seres humanos através de normas racializadas e detalhadas. Um aspecto dessa produção de subjetividade racializada é a geopolítica do *apartheid*. O que é construir comunidade? Em que condições Mustadafin Foundation (MF) constrói comunidade? Sob quais lógicas e preceitos?

Mustadafin opera nos *Cape Flats*, a qual é uma planície arenosa estendida por trás de Table Mountain<sup>245</sup>, emblema da Cidade do Cabo. Em ela, a população Negra foi localizada forçadamente em guetos, linguística e racialmente delimitados pelo *apartheid*. Na média, os Cape Flats são sinônimo de crimes, devastação, uma sorte de subúrbios esquecidos que participam bem pouco do glamour de Cape Town.

Nessas inscrições, os Cape Flats são definidos pela exclusão e, nessa homogeneização, são o reverso – o Outro negado - da Cidade do Cabo, autoproduzida como cidade moderna, turística e de belezas entranháveis. No entanto, tal como foi analisado nos trabalhos de Gabeba Baderoon (2015) e Heidi Grunebaum (2007), a Cidade do Cabo e sua presumida beleza descansa sobre o trabalho escravo durante a colônia e a exploração da população negra, sobre as erradicações forçadas de população e recente gentrificação. É através da escravização de Índia, Malásia e Leste da África que os colonizadores holandeses articularam e codificaram sua radicação em Cabo e sua apropriação da terra e da paisagem.

Apesar da homogeneização semântica operada sobre os Cape Flats, a hiper heterogeneidade, diversidade e encontro de temporalidades obliteradas caracterizam as *townships* e suas tensões, experimentadas como inerentes, naturais, cotidianas. Se complexifica assim a vivência da cidade colonial: o centro branco e os Cape Flats negros não resumem nem contemplam um sem número de deslizamentos de sentido, histórias, lutas e identidades que operam em fragmentos e articuladas simultaneamente. Um dos níveis de fragmentação e articulação são as línguas nas quais se produz existência, pertencimento e comunidade nos Cape Flats.

---

<sup>245</sup> Table Mountain foi representada principalmente a partir do oceano Atlântico, como indica Heidi Grunebaum (2004) o ponto de vista de uma nave que se aproxima da terra, o ponto de vista do colonizador. As bases da montanha estão majoritariamente habitadas por população branca de classe média e população *coloured* e africana que foi expulsa da Cidade Branca e realocada em diversos guetos do outro lado de Table Mountain.

## Cartografias de mundos heterogêneos

No informe anual de Mustadafin Foundation (*Ramadan Feedback*, 2015), a primeira página está dedicada às palavras da diretora Ghairunisa Johnstone Cassiem. Tem uma foto dela tipo identidade, com seu *scarf*<sup>246</sup> verde e sorrindo. Abaixo em letras roxas diz: “*Shukran, Dankie, Thank you, Enkosi*”. Obrigado nas quatro línguas em que a organização trabalha. Shukran é uma das muitas palavras em árabe que aparecem no Informe e que são de uso comum entre as comunidades islâmicas e pessoas próximas. Salaam Aleykum, ou Salaam são cumprimentos cotidianos em Athlone, Woodstock, Belville e Delft. Expressões como Insha-Allah/masha-Allah (se deus quiser), Al-hamdulillah (que deus seja louvado), Halal (permitido pelo Alcorão), Ramadán (mês lunar sagrado), Eid Mubarak (Feliz ano novo) e outras, se não são usadas, pelo menos são conhecidas por qualquer habitante das comunidades *coloured* da Cidade do Cabo. A constituição do país reconhece o Árabe (junto com o Hebreu e o Hindú) como língua de culto, além das 11 línguas oficiais. Todos os nomes de rituais, as rezas e o vocabulário religioso das comunidades islâmicas se desenvolvem em árabe. O Alcorão, livro sagrado, não se traduz, e como tal, toda pessoa islâmica terá algum contato com o árabe, com sua grafia e sobretudo com seu som<sup>247</sup>.

No entanto, as palavras em árabe mais utilizadas, replicadas e conhecidas na Cidade do Cabo não são as vinculadas ao culto, e sim estão na esfera das interações cotidianas cara a cara. Expressões que podem ser – e de fato são – utilizadas em todos e cada um dos encontros com outra pessoa islâmica: oi, obrigada, que deus assim queira. Desta forma existe um *enactment* da comunidade islâmica, uma produção da mesma através do reconhecimento mútuo e da autoafirmação. As expressões em árabe e sua sonoridade nos registros auditivos da uma cidade multilíngue, é uma delas; a vestimenta (Taqiya e kurta para os homens, *scarf* o véu para as mulheres, camisolas e vestidos de designer islâmico<sup>248</sup>), é outra das formas; como também o é a

---

<sup>246</sup>Se denomina wearing Scarf, usar o véu, mesmo que scarf se traduziria como cachecol. Hijab é o que se conhece como véu islâmico. Na Cidade do Cabo, a população sul africana islâmica utiliza majoritariamente um ou dois lenços (scarf) para cobrir o cabelo. Algumas vezes adquire a mesma forma que o doek.

<sup>247</sup>As suras do Alcorão são recitadas/cantadas na mesquita e as rezas são também em árabe. O som transpassa os muros das mesquitas e sua textura inunda as mediações, principalmente durante as festividades muçulmanas e nas rezas ao amanhecer, quando a cidade ainda está em silêncio.

<sup>248</sup>A roupa islâmica de mulher tem um desenho e estética particular. Ao descrevê-la não necessariamente apareceria em palavras como diferente da da roupa local de mulheres cristãs Negras. Localmente a maioria das mulheres Negras cobrem a cabeça, mas a scarf islâmica é cobrir os cabelos de uma forma particular e com uma elegância particular, que não é assimilável ao doek das operárias e donas de casa coloured nem ao estilo xhosa de mulher mais velha ou makoti. O tipo de tecido, além do desenho do pano na cabeça distingue uma prática da outra. No entanto, não é fora do comum ver empréstimos entre umas e outras. Por outro lado a roupa masculina, os kurta locais são de cores bem neutras: branco, cinza, marrom e preto, como as taqiyas. No máximo essas últimas são bordadas. Os migrantes da África ocidental vestem em ocasiões especiais roupa estilo kurta, calça e túnica de tecidos africanos, cores contrastantes, nesse sentido, mesmo que de similar desenho, a textura e cor dos tecidos definem na Cidade do Cabo um pertencimento religioso ou nacional. Ainda assim, dentro da vestimenta islâmica, as e os migrantes introduzem elementos particulares não assimilados: as turistas da Árabia Saudita possuem um estilo de véu diferente, assim como as migrantes

comida Cape Malay<sup>249</sup>, seus ingredientes e seus circuitos de produção e certificação *halaal*. Assim, as comunidades islâmicas da Cidade do Cabo se produzem sensorialmente -auditiva, visual e degustativamente- através de intervenções performáticas cotidianizadas, em uma linguagem que comunica com o corpo, ao corpo, desde do corpo.

O árabe chega no Cabo junto com a população islâmica escravizada pela Companhia Holandesa da Índias Orientais (VOK, pelas siglas em holandês) há mais de três séculos. Segundo Gabeba Baderon, em 1658 a VOK incorpora mercenários islâmicos para a guerra de conquista contra a população nativa Khoi. Essa presença, praticamente simultânea à presença colonial (1652) não é reivindicada pela Comunidade Islâmica do Cabo. No entanto, em 1994 essa comunidade celebrou 300 anos de presença islâmica no Cabo, ano em que chega o Sheik Hussuf<sup>250</sup>, famoso preso político escravizado pela VOK e transportado ao Cabo da Boa Esperança como castigo por sua rebelião anticolonial (Baderon, 2015: 8). A população escravizada, e em particular seus líderes rebeldes e religiosos são a origem memorável, onde o que define sua íntima relação com os opressores é ser uma relação não desejada, não solicitada e por definição, forçada. O islã se praticou em condições de escravidão e prostituição forçada, e segundo Ismail<sup>251</sup>, o primeiro Alcorão do Cabo foi escrito de memória por um Sheik escravizado. O primeiro registro escrito do afrikaans foi no alfabeto e grafia árabe, manuscritos que atestam a intensa relação entre a população islâmica do Cabo e a criação do Afrikaans como língua crioula.

O islão é um dos marcadores da diferença entre colonizadores cristãos e escravizados/as, através do qual se constrói e recria uma vida espiritual autônoma, humanificadora. A construção de uma origem reivindicável, memorável, que define a comunidade em termos de resistência a essa associação indesejada. Da mesma forma, MF lembra em vários momentos na sua página web que a origem da organização se remete à luta contra o apartheid, enfatizando a participação na criação de uma nova nação.

---

da Somália, cuja peça, usualmente de cores brilhantes e de um só tom, cobre da cabeça até os braços, diferente do lenço local que só se destina ao cabelo, no máximo, cabelo e ombros.

<sup>249</sup> Tem um tipo de pratos Cape Malay que se prepara e aprende nas casas, e que em alguns guetos também se vende em porções, não em lugares tipo restaurante, mas de mulheres que cozinham comida caseira para vender. Também tem os muito mais estendidos e populares “take away” “cape malay deli” (comidas para levar ou delícias de cape malay) que se podem encontrar em qualquer comércio islâmico nas mediações das estações de trem, principalmente somosas, um pequeno pastel triangular frito com algum recheio bem temperado e muito barato. Os comércios islâmicos são em geral pintados de vermelho por fora e além das propagandas de coca cola e outras marcas indicam em letras brancas ‘Halaal Food’ ‘Extra Halaal’ Strictly Halaal’ (Comida permitida pelo Alcorão, Extra Permitida/ Estritamente permitida). Esses comércios podem ser operados por pessoas islâmicas, locais do Paquistão, da Índia, etc.

<sup>250</sup> Sheik é uma das formas de denominar aos líderes religiosos no Islã, quem foi treinado para tal feito lê e aprende de memória o Alcorão em árabe, são estudiosos da religião e conhecem a Sharia ou lei islâmica.

<sup>251</sup> Islâmico e professor de árabe na escola secundária, vive em Woodstock e descendente de população malaia.

No Cabo existem quatro tumbas de líderes islâmicos, que correspondem aos quatro pontos cardiais e se situam nas montanhas. Alguns muçulmanos/as se referem a elas como um anel de proteção espiritual. É inevitável remitir-se ao culto aos ancestrais em diversas culturas africanas e a forma em que as tumbas dos ancestrais mediatizam a relação e pertencimento da terra e à terra; assim como o caráter sagrado das montanhas para a população Khoi. Nessa linha, as tumbas islâmicas nas montanhas é um inscrição africanizada, africanizante e de criação de origem da comunidade de Cape Malay<sup>252</sup>. A própria denominação Cape Malay \_ que durante muitos anos foi sinônimo de musulmano/a, inclui o ser asiáticos na/da África, malaio do Cabo, na conjunção histórica do continente. Shukran no registro sonoro do islã do Cabo atualiza a longa história da segregação, em uma resistência fincada na planície arenosa de costas a Table Mountain, emblema da cidade colonial (Heidi GRUNEBaum y Henry YAZIR, 2003).

Dankie, o agradecimento em Afrikaans, a língua mãe de grande parte da população *coloured*, e da maioria das comunidades onde trabalha Mustadafin (Mitchell's Plain, Manenberg, Hannover Park, Athlone, Delft e áreas rurais da província). Western Cape é a única província que possui 50% da população *coloured*, sendo assim o grupo censitário e linguístico maioritário. Somente 30% da população é negra, diferente do resto do país onde são maioria; e, em consonância com a média do país, 20% é branca.

Os descendentes dos colonos holandeses chamaram a si mesmos de africanos (*Afrikaaners*) e ao que entendem como “sua” língua de Afrikaans, africano. Para se construírem como legítimos ocupantes das terras, se autodefiniram locais –nativos-; não era seu laço com a colônia o que lhes dava o direito de ocupação, se não sua origem continental. Locais desde um ponto de vista ocidental, que enuncia a África homogeneizando-la, continente que não era chamado assim pela população africana negra ou árabo- descendente. Uma origem “africana” e a *locality* [a pertença ao local] é enunciada apenas na língua crioula nascida da experiência escravocrata, já que ser afrikáner não se traduz nem para o inglês nem para as línguas banto. No ato de se nomear e auto-identificar com o continente, parecem admitir que a sua africanidade depende de serem amos da terra e da mão de obra. Ainda hoje, dificilmente uma pessoa Negra chamaria a uma pessoa branca de africano, as vezes nem sequer de sul-africano.

O *afrikaans* foi considerado por muito tempo como língua branca \_ a língua do opressor \_ no entanto, a maioria de seus falantes são *coloured*, uma parte dos quais, hoje, a reivindicam como própria, chamando inclusive de Afrikaaps. Kaap se refere ao nome da cidade “Cabo” e mais ainda, à região do Cabo, e afri indicaria proveniente de África. Afrikaaps é um jogo de palavras, mas

---

<sup>252</sup>A composição dessa população é muito variada, inclui a população do Leste da África, o Sudeste da Índia, da Malásia, Khoi e de colonizadores principalmente holandeses.

literalmente seria a língua africana do Cabo: uma língua crioula nascida da experiência colonial (Gqola, 2010).<sup>253</sup>

Pumla Gqola reflete sobre as identidades *coloured*, nós lembra da definição de Zimitri Erasmus, quando planteia que ser *coloured* é uma forma de ser negro/a. A população branca de ascendência holandesa se chama a si mesma de *afrikaaners*, africanos/as, palavra que não se traduz e que denota não somente o pertencimento ao continente, como também o ser branco; a população negra também abraça a identidade africana (*african*, a mesma palavra mas em inglês), associando-se à terra, aos grupos indígenas e à autenticidade. O caráter africano da população *coloured*, contudo, é mais contestado (Gqola, 2010: 39). Não são *Afrikaans*, nem *Africans*. Em termos de construção identitária, não se escuta tão fortemente a reivindicação de ancestralidade Khoi<sup>254</sup> da comunidade *coloured*, enquanto que a origem asiática e do meio oriente é fortemente presente nos nomes e nas comidas. O Estado sul-africano até 1994 construiu grupos juridicamente, alegando uma suposta pureza racial, as comunidades *coloured* são as mais evidentemente fora do lugar, inclusive quando em todos os casos a pureza é uma construção.

Sua língua é uma lembrança da íntima associação forçada com seus escravizadores; uma das frases mais corriqueiras para denotar surpresa, ou envolvimento emocional com uma situação é “Shame Ma'am” (Shame madam, ou que vergonha senhora). Expressão cotidiana que posiciona a pessoa falante na obrigação de performar a humildade do escravo/a e que atualiza a vergonha, um ethos que Gqola (2010), baseado no artigo de Zoe Wicom, associa à proteção coletiva do trauma da escravidão e à proibição da miscigenação. Zoe Wicomb analisa as diversas camadas da vergonha: a vergonha da escravização e humilhação; a participação forçada na colonização do Cabo; a descendência fruto de estupros e prostituição forçada; entre outras. O uso cotidiano de Shame não apenas contém a temporalidade da escravidão, como também a experiência generizada da escravidão— a obrigação de ser um corpo sexualmente disponível – e a miscigenação produto da violência sexual.

Na Cidade do Cabo, ativistas negras/os rejeitam o Afrikaans como língua de comunicação, por sua associação com a população *afrikáner* [branca] e com a opressão. Historicamente o *apartheid* estabeleceu leis e prerrogativas diferenciadas à população africana e *coloured* em todas as instâncias da vida e, em particular, na política de empregos através das leis de “barreira de cor”,

---

<sup>253</sup> Especialmente da relação entre população colona de origem holandesa e a população de origem malaia escravizada. Inclusive o Afrikaans ou o afrikaaps foi escrito no alfabeto árabe seguindo a fonética e, por suposto, sem atender às regras do afrikaans padronizados. Uma parte da população malaia do Cabo, devido a sua fé islâmica e à assistência às madrasah ou escolas islâmicas, eram letrada em árabe, não no alfabeto romano.

<sup>254</sup> Um dos grupos indígenas que povoaram originalmente a região do Cabo.

que priorizavam o emprego da população *coloured* na indústria do Cabo em detrimento da população africana. Apesar da população *coloured* ter participado em diversas medidas da luta contra o *apartheid*, para muitas pessoas negras isso continua estando em dúvida “para mim, se é uma pessoa *coloured*, pensaria que é um/a traidor/a” comenta Mr. Mhlobo, ativista de *Gugulethu Backyard Dwellers*. Puppa Mfuba, em uma das muitas reuniões de *Rigth to Know* declarou em voz alta que nunca falaria na língua do opressor, referindo-se ao *afrikaans*; em um contexto onde os únicos falantes de *afrikaans* são pessoas antigamente classificadas como *coloured*.

Para algumas pessoas como Zaida Hernecker, originária de Athlone, mesmo tendo como língua materna o Afrikaans, deixou de usá-lo em sua própria casa, ao ponto que seus filhos não falam mais a língua. Segundo Gabela Baderoon, o *afrikaans* foi inicialmente chamado como “língua de cozinha” [*Kitchen language*]. Esta denominação denota a agência da população escravizada e da população feminina na sua criação. No entanto, o *afrikaans*, nascido da experiência traumática da escravidão na Cidade do Cabo, foi apropriado e higienizado pelos colonizadores, que inscreveram parte de seu nacionalismo e pertencimento à Volk – comunidade – na língua. Hoje, o *afrikaans* dos Cape Flats é chamado de *kitchen afrikaans*... como se a planície inteira fosse a cozinha –a área de serviço- da cidade colonial do Cabo.

Voltando ao Informe Anual 2015, depois de Dankie vem Thank you, obrigada em inglês, a língua administrativa da cidade, da página web e informativos da organização. O inglês é uma das línguas mais extendidas como segunda língua, e um capital cultural que define o acesso ao mundo do trabalho “de colarinho branco” e a escolarização. No entanto, o inglês e suas formas de se falar codifica também pertencimentos comunitários e exclusões de classe, ‘that xhosa accent’ (frase derogatória, com esse sotaque xhosa!) ou ‘my working class english’<sup>255</sup> ou as inflexões afrancesadas dos migrantes do Congo. O inglês chega ao Cabo com a colonização inglesa em 1808, século XIX, sendo língua oficial no império, África do Sul independente e pós-apartheid.

Por último, representando várias das áreas onde trabalham e o caráter africano comunitário da organização, *enkosi*, o agradecimento em isixhosa, uma das 9 línguas indígenas oficiais do país.

---

<sup>255</sup> Em uma conversa entre jovens negras, uma conta a outra que o jovem lhe disse que era profissional e ela, sem acreditar, comenta que não pode enganá-la “com esse sotaque xhosa”, se referindo a que a universidade é um espaço social onde a forma de falar o inglês é padronizado, higienizado e branqueado. O xhosa accent se refere principalmente à tendência a reduzir as vogais do inglês a 5 sons: a-e-i-o-u, que são as vogais das línguas bantu, como também à presença de marcadores xhosa, como nomear as terceiras pessoas com U antes do nome ou aos lugares acrescentar E no início (marcadores de ser humano e lugar, respectivamente), e a trocar ele/ela, pois não existe tal generização da língua em xhosa. Em uma interação pessoal, uma jovem feminista nos informa como as pessoas ficam entre surpreendidas e petrificadas porque ela é vista como branca e fala um inglês com sotaque da classe trabalhadora, que no Cabo equivale ao sotaque *coloured*, naqueles sons que enfatizam os erres, os jotas e as vocais abertas. Sua visualidade e sua sonoridade não se correspondem, criando uma disrupção sensorial com relação as formas hegemônicas de racialização na cidade.

Lembrando que a enorme maioria da população negra na Cidade do Cabo fala isixhosa, seja por ter nascido nos lares xhosa falantes, seja como ferramenta comunicacional para viver nas comunidades negras<sup>256</sup>. A questão das línguas e os debates sobre quem pode e não pode reclamar africanidade e qual língua, é apenas uma das tensões envolvidas no trabalho de MF nas comunidades.

MF, mesmo que autodefinida como organização islâmica, participa de forma muito tangencial da comunidade islâmica internacional, pan-árabe o pan-africana. Por outro lado, sua agenda e marco de trabalho é profundamente local, e sua inserção nas comunidades da província que reivindica apoia e produz tal postura. Vale lembrar que o Cabo terio sido povoado antigamente por grupos Khoi San e só posteriormente os grupos amaxhosa se instalaram na região, em parte como um subproduto dos deslocamentos internos provocados pelo colonialismo. O xhosa, como língua bantu pega das línguas khoi-san os clicks, fonemas únicos nas línguas mundiais. O xhosa – como o zulu – é a língua da *Struggle*, ou luta contra o apartheid, em geral pessoas brancas ou *coloured* que estão mais familiarizadas com palavras em xhosa tem relação direta com a luta contra a supremacia branca. Existe todo um vocabulário associado à luta: Amandla! Awethu! (poder ao povo), Hamla Kakhule (despedida aos líderes políticos/as assassinados/as), phantsi (abaixo), phambili (pra frente), o atual hino da África do Sul Nkosi Sikelele Africa, maqabane (camaradas), amakhosikazi (mulheres), entre outras. São um vocabulário politizado, marcado ideológica e racialmente, como se a luta só pudesse ser falada/cantada/saudada na língua bantu.

Outro conjunto de palavras conhecidas pelo conjunto da população e não necessariamente associadas às organizações sociais são os marcadores das relações sociais: Mama e tata como denominações de respeito, e sisi (irmã), buthi (irmão) em referência a um igual, em termos de idade; Haibo! Exclamação para negar ou indicar surpresa, também de uso frequente; e pap (purê de farinha de milho ou mijo) e nyama (carne), em referência a comida preferida pela população africana local. A população falante de afrikaaps também utiliza os títulos de parentesco em inglês: my sista [sister], my bru [brother], auntie [aunt] o uncle para indicar respeito (minha irmã, meu irmão, tia ou tio).

As línguas são um aspecto das muitas complexidades de grupos, comunidades, problemáticas e heterogeneidade da população que habita os Cape Flats. Inscrevem temporalidades diversas, as vezes sobrepostas e obliteradas, como o afrikaans produto da crioulização; outras vezes marcadas por intercâmbios menos violentos, como empréstimos fonéticos entre as línguas africanas, povos enfrentados em disputa por território; ambíguas como o caráter colonial do inglês e sua validação hoje como capital cultural. Cabe mencionar que o *apartheid* não apenas delimitou

---

<sup>256</sup> Migrantes internos venda, tswana, zulu rapidamente aprendem isixhosa como forma de comunicação. Assim também é frequente encontrar homens e mulheres de Moçambique, Zimbawe, Somalia ou Etiopia que entendem e se comunicam em isixhosa.

racionalmente a população e as áreas geográficas onde o grupo poderia viver, como também estabeleceu através da *Bantú Education Act*, em que língua, grupo racial ou tribal poderia se educar. Se bem as línguas preexistem às regulações estatais, o estado colonial, a segregação e o *apartheid* se deu a tarefa de gerar grupos linguísticos e politizá-los, já que cada grupo linguístico teria estipulado o acesso a determinados recursos e direitos, especialmente a partir das políticas de retribalização forçada e criação de territórios indígenas “independentes” pelo *apartheid*.

Aquí considerei apenas quatro línguas que estão reconhecidas constitucionalmente. A paisagem gramatical e sonora da cidade vai muito mais além disso. Não falei do amharico no comercios etíopes, do predomínio do shona das crianças nas escolas da cidade, do português de Angola e Moçambique, do Lingala e Kiswahili do RDC, do chinês das lojas de roupa, ou o urdu dos comerciantes paquistaneses de tecnologia celular. Cidade de polifonias infinitas, só conseguiu ser imaginada como conjuntos separados e internamente homogêneos por uma engenharia social racista sofisticada, como foram os regimes de supremacia branca na África do sul.

Partindo apenas da forma em que MF agradece no seu informe anual pode-se destecer histórias contidas nos vocábulos, sedimentadas ao longo de séculos de colonialismo, parte desse solo arenoso, instável e volátil dos Cape Flats: de longe uma massa homogênea e descolorida, de perto uma multiplicidade de partículas, dinâmicas, inassimiláveis, parecidas, justapostas e diferentes ao mesmo tempo.

### **Entre-guetos: Quebrar a geopolítica do apartheid**

Mustadafin é uma das maiores organizações da província, em função da quantidade de pessoas que impacta, a diversidade de áreas que abarca e o trabalho de integração que realiza, assim como o impacto na vida real das mulheres de base e no seu orçamento anual. Mustadafin possui edifícios nas áreas onde opera, de tal maneira que são âmbitos de reunião e atividades, tanto para Mustadafin como para comunidade. Os recursos não estão centralizados em um escritório único. O escritório central de Mustadafin fica em Athlone, que é um dos distritos fronteiriços com os bairros brancos e é, ao mesmo tempo, a porta de entrada para o Cape Flats.

São poucas organizações grandes que possuem escritórios nas áreas onde trabalham e não no centro da cidade ou nos subúrbios do sul (áreas historicamente brancas). Entre essas organizações, além de Mustadafin, podemos contar a Sara Bartaam Women and Children Center, um refúgio para mulheres e crianças vítimas de violência, localizado na divisa entre Athlone e Manenberg, na rua Klipfontein Road e em frente da histórica IgamaLam, ou escola de enfermagem de Western Cape (Nursery College). Também Equal Education, como organização de grande impacto e capacidade de mobilização possui dois escritórios centrais em Khayelitsha, a uns 200 metros do terminal de táxi, em Site C. Isso tem uma estreita relação com o tipo de pessoas que

são empregadas, quem acede a seus escritórios, a língua na qual se trabalha, e com a geopolítica de distribuição de recursos.

As oficinas e atividades da fundação se realizam nas sedes locais, nas townships, de maneira tal que as voluntárias e trabalhadoras não precisam se trasladar. De fato é sintomático que a sede de Mustadafim não possui um espaço para atividades, pois está destinada ao trabalho de escritório, e a parte da garagem é usada para trabalho voluntário de cozinha ou organização de doações. Quando as trabalhadoras participam de reuniões nos escritórios, seus deslocamentos são muito menores que se fossem ao centro da cidade. Uma parte das mulheres que realizam trabalho de escritório mora em Woodstock, o pessoal da cozinha e limpeza moram em Athlone e Heideveld, enquanto que a diretora mora em Landsowe, um distrito residencial não branco limítrofe com sua township de origem, Hannover Park.

Athlone e, em particular, o bairro de Belgravia que sedia o Mustadafim é uma área relativamente privilegiada dentro do panorama dos Cape Flats: todas as casas do bairro são de alvenaria, predominam as casas de quatro quartos sobre as cortes, cujos apartamentos são de apenas um quarto. Todos os comércios vendem comida *halaal*, especiarias e as roupas adequadas a modéstia e a moda islâmica local; possui instalações de eletricidade, água potável, e se comunica com uma boa parte da cidade: subúrbios do sul (brancos), subúrbios do norte o Cape Flats e com o centro da cidade, através do ônibus Golden Arrow, trem e kombis.

Em Athlone começa a rua *Klipfontein*, uma das vias de comunicação central das townships e dos distritos industriais (sem contar as estradas, como a N2). A 200 metros da avenida, virando em Belgravia tem uma casa de um andar, onde opera a fundação. Klipfontein atravessa grande parte de Athlone e segue beirando a fronteira entre Manenberg e Heideveld. A rua Belgravia começa em Klipfontein e leva a Hannover Park primeiro e a Mitchell's Plain depois.

As organizações de base desenvolvem as redes de vizinhança nas townships negras e coloured integradas principalmente por mulheres adultas ou idosas; essas redes lhes permitem mobilizar ou não, realizar atividades, etc. Em geral não têm recursos, e por esse motivo se veem cerceadas na sua capacidade de definir o que fazer em que momento político. Na Cidade do Cabo, muitas organizações de base procuram na indústria das ONGs espaços para a formação, participação e recursos básicos como telefone, impressoras, internet.

Em uma conversa informal com ativistas que frequentam diversas ONGs de *Salt River Community House*, discutindo sobre uma briga entre a uma organização de base poderosa localmente e uma ONG de esquerda, uma das ativistas comenta: “se elas [a organização] não se sentem mais confortáveis com essa ONG, então buscarão outro espaço [outra ONG] onde vão se sentir em casa”. Descreve assim a forma como as organizações de base estabelecem alianças com

as ONGs com linhas de financiamento internacional. A organização de base ou ativista participa assim de diversas redes através das quais acessa a certos recursos financeiros: Popular Education Project, ILRIG, R2K, TAC, entre muitas outras.

A indústria das ONGs provêe basicamente recursos para pagar transporte e comida para as mobilizações ou eventos, dinheiro de transporte para participar das reuniões outorgado a ativistas individuais, oportunidades de formação. As organizações de base proveem legitimidade, assistentes às manifestações e oficinas, apoio político e justificação administrativa perante os doadores (assinando as listas de presença). O trânsito entre um e outra estrutura também é possível. Muitos ativistas de base se qualificam a tal ponto que acabam sendo empregados pelas próprias ONGs ou campanhas com as quais trabalham politicamente.

No esquema de trabalho de muitas ONGs com organizações de base, os e as ativistas negras têm que se locomover dos bairros onde moram e se organizam, onde falam sua língua e onde estão na sua comunidade, até a cidade branca, pagando transporte ( que lhes será reembolsado) e demorando entre 40 minutos e uma hora e meia. Os escritórios das organizações estão no centro da cidade ou subúrbios brancos do sul (*Observatory* ou *Mowbray*), e áreas residenciais/industriais (*Woodstock*, *Salt River*). Mais uma vez, são os corpos negros os que se deslocam desde os guetos às áreas brancas e centrais para garantir o funcionamento de aquelas.

Algumas dessas áreas brancas têm -para os ativistas- lembranças muito próximas e concretas de espoliação e de pertencimento. Waleeh é habitante de Blikkiesdorp, uma área de realocação temporária, onde se vive em casas de papelão. Chega a *Salt River Community House* cedo e faz um café para ele enquanto espera que a reunião comece. Conta que demorou duas horas até chegar de Blikky. E diz: “eu morava aqui. Aqui em Woodstock [divisa com Salt River], [ se ainda estivesse ali] poderia ter chegado andando. Fomos desalojados 7 anos atrás”. Fatima também mora hoje em dia em Blikkiesdorp, mas diferente de Waleeh, ela está no Comitê conjunto, uma das organizações de base que lidera a luta contra o desalojo na Área de Realocação Temporária de Blikkiesdorp. Exclama:

- Ah, você mora em Observatory! Essa era minha área! Eu trabalhei muitíssimo por aqui. Observatory, Woodstock. Tudo na indústria têxtil. Agora não mais, desde que estou em Blikky perdi o trabalho. O salário inteiro vai no transporte, você não pode chegar tarde na fábrica. Se não tem ninguém em casa, roubam você, porque as paredes que temos se abrem com uma faca, é papelão!

Salt River, no entanto, é uma área misturada, onde convivem no mesmo bairro vizinhos/as africanas locais e estrangeiras, *coloured*, e em muito menor escala, algumas famílias brancas. É um centro crucial do transporte, onde chegam a maioria das linhas de trem e é próximo às áreas industriais de Maitland. Salt River Community House foi fundada em 1986, é um espaço da luta

sindical, das organizações de mulheres e principalmente da luta contra o apartheid. Quando um ativista comunitário começa a ter uma estreita relação com uma ONG, como uma das formas que as alianças políticas tomam, tem que frequentar mais os escritórios. Quando começa a fazer isso, diminui a quantidade de tempo que está na comunidade, dado que só o transporte pode significar 3 horas entre ir e voltar.

Mustadafin, ao contrário, tem seu escritório em Belgravia Road e muitos escritórios locais ou ‘nas áreas’ [townships]. Articula a longa tradição de organizações de base [*Grassroot organizations*] da África do Sul, surge desse nível e constrói “para cima” todas as instâncias da organização: facilitadoras, educadoras, direção, finanças, doações. A forma geopolítica que toma a organização faz com que as ativistas de base se profissionalizem ou sejam empregadas sem se afastar territorialmente das suas redes comunitárias. Ao mesmo tempo, diferente de outras ONGs, quase não introduz voluntários/as externos/as às comunidades ou ao país.

Em um espaço social onde inclusive a educação pública é paga, a continuidade na escola é um luxo que poucas pessoas podem se dar. Aprender e se inserir laboralmente não é uma oportunidade qualquer dentro de uma *township*, onde reina o desemprego. No entanto, Mustadafin, em seus materiais de distribuição fala de 60% de desemprego masculino e 80% de desemprego feminino para a juventude das *townships coloured*. Mesmo que seja um pequeno salário, o simples fato de ter um emprego remunerado já reflete uma situação de privilégio relativo.

Mustadafin através de suas redes atravessa diversas linhas das estruturas racializadas da cidade: por um lado estabelece centros e leva recursos a áreas desfavorecidas, na contracorrente dos olhares locais onde “não se pode fazer nada sem ser roubada”. Mulheres de Mustadafin circulam nos guetos com camionetes pick up, camionetes para assistência em zonas de desastre e caminhões de mudança para a distribuição de doações. Também circulam a pé, com as camisas da organização como único escudo. Ocupam os espaços públicos vazios das áreas dirigidas por gangsters, por exemplo, levando as crianças para brincar nos parques.



Foto: Voluntárias de Mustadafin brincando no parque com crianças que estão integradas ao programa de maternidade social Isibindi. Facebook de Mustadafin,



Hassan y Hussein Essop, (2008) Azaan (chamado à oração). Assim é representado um espaço público para crianças em uma township coloured, na série Photography (2008) dos artistas. Estes espaços raramente são utilizados por crianças, geralmente ficam ali integrantes de gangs, homens jovens e senhores.

Mustadafin abre um espaço concreto de educação e de trabalho assalariado ou voluntário para mulheres das comunidades, onde mulheres *coloured* e africanas trabalham de forma conjunta, e junto com algumas de classe média. Ao mesmo tempo, Mustadafin tem centros comunitários dirigidos por mulheres, edifícios de portas abertas em zonas consideradas de alta periculosidade

por questões de violência de rua, enfrentamentos de gangsters, manifestações políticas, etc. A atividade de MF gera atividades públicas: aulas, eventos, rituais, formaturas dos cursos. Aqueles guetos criados para ser apenas cidades dormitório são reinventados em cada atividade para o tempo livre que é ali desenvolvida.

MF não é somente um espaço de trabalho para mulheres, é uma porta de acesso para a circulação dessas mulheres em suas próprias comunidades. Ali não está bem visto que as mulheres circulem pelo espaço público, MF provê uma razão para circular. Essa circulação fissa os projetos espaciais do *apartheid* plasmados na arquitetura da desigualdade. Gera também circulação de população em sentidos não hegemônicos: leva aos grupos de crianças e jovens de áreas desfavorecidas a acampamentos, ao mar, a museus, a centros recreativos, entre outras, gerando uma experiência de cidade diferente a que se impõe pelo peso das desigualdades.

Nas fotos da página anterior pode-se ver as mulheres do programa Isibindi ocupando espaços públicos vazios devido a cotidiana presença das gangues. Assim, circular é desafiar o medo, exercer soberania e direito de-armadas. Promover o jogo para crianças que em pouco tempo serão recrutadas por gangues articula também o direito de sonhar com possibilidades diferentes, incluso quanto a iteratividade da tragédia repete-se aparentemente sem limites. A outra fotografia é de caráter artístico, produzida por Hassan e Hussein Essop, dando uma demonstração plena de masculinidade islâmica nos brinquedos das crianças. Uma mulher velada caminha acompanhada de um cachorro de briga, de alguma maneira se pode simbolizar quem e de que forma ocupa o espaço público dos Cape Flats. Desenha as masculinidades coloured, realizadas no ato de ocupação dos espaços públicos, com uma crítica de dupla ironia: a ocupação “vitoriosa” e demonstração de força hipermasculina cristaliza nos brinquedos dedicados às crianças, e a crianças ausentes; tal imagem, no entanto, titula-se: “Chamado à oração” invocando a ausência do sagrado.

En las fotos de la página anterior se puede ver a las mujeres del programa Isibindi ocupando espacios públicos vacíos debido a la cotidiana presencia de las gangs. La siguiente fotografía es de carácter artístico, producida por Hassan y Hussein Essop, mostrando una demostración plena de masculinidad islámica en los juegos de los niños. Una mujer velada camina acompañada de un perro de pelea, de alguna manera se puede simbolizar quiénes y de qué formas ocupan el espacio público de los Cape Flats.

### **Territórios: dos Subúrbios do Sul aos Cape Flats**

*Cape of Tears, Cape of Death, Cape of Struggles*<sup>257</sup>

---

<sup>257</sup> A frase pertence a CRISTIENSEN, 2006:66, citada em BADEROON, 2015:98. A mesma se encontra em intertextualidade com a visualidade narrativa dominante: Cabo da Boa Esperança e El Cabo das Tormentas,

A segmentação do território foi a forma em que o racismo institucionalizado codificou a vida cotidiana e colonizou e re-colonizou o espaço, lhe atribuindo sentidos, valores e possibilidades. O apartheid estabeleceu áreas destinadas às comunidades *indian*, *coloured* e *africanas*, geograficamente delimitadas por avenidas, trilhos do trem, etc. Cada área, ademais, seria (des) provida de uma determinada quantidade de infra-estrutura e serviços em conformidade com uma classificação racial previamente ponderada, com autorização para a construção de determinado tipo de moradias e proibição da auto-construção ou modificação das mesmas.

Assim, o apartheid não somente produziu espacialmente os grupos raciais, mas também criou a homogeneização visual da paisagem racializada que se encontra plasmada em um tipo particular de arquitetura: *hostels* e *shacks*<sup>258</sup> nos bairros africanos; as cortes ( que são os prédios de 3 andares com apartamentos pequenos) ou casas com jardins nos bairros *coloured* e casas nos segmentos destinados à população índia. Enormes casas e cabanas vitorianas nas áreas delimitadas como européias. A produção da estandarização arquitetônica tem um correlato com a criação de um sujeito jurídico racializado artificialmente<sup>259</sup>: *African, Indian, Coloured, European*, estabilizado durante séculos de colonialismo e endurecido nas décadas do apartheid.

As formas nas quais a temporalidade do apartheid invade, permeia e impregna a vida cotidiana da cidade se estabelece em vasos comunicantes com estrita diagramação espacial. Por isso, as formas de atravessar a cidade geográfica, espacial e emocionalmente não podem ser senão fragmentadas, acidentadas, quebradas, e ao mesmo tempo sedimentada, com a experimentação simultânea de vários mundos.

Gostaria de me alongar sobre essa experiência corporal, entendendo o corpo como uma fronteira mais ilusória do que real. Compartilhar um itinerário na paisagem da supremacia branca é também assistir à fragmentação dos mundos interiores. No *Cabo de todas as lágrimas*, eu tomo a minha própria vivência como objeto da narrativa, me deslocando de um subúrbio branco para um ghetto *coloured*, viajando desde a minha casa para o meu trabalho de campo, inadvertidamente eu me torno o próprio campo no qual os fragmentos se inscrevem.

---

ambos representam o ponto de vista do colonizador, a navegação do continente e a fúria do encontro das águas e ventos do Oceano Atlântico e Índico.

<sup>258</sup> *Hostels* são grandes galpões com camas destinados aos trabalhadores migrantes nas minas ou na cidade. Se esperava que morassem juntos os homens jovens solteiros, tendo uma cama como todo espaço pessoal (Ramphela, 1993); as *shacks* são casas de chapa e papelão principalmente, sem instalações sanitárias nem de água.

<sup>259</sup> Na produção jurídica de sujeitos racializados existem diferenças de gênero, já que a infantilização jurídica das mulheres africanas é mais acentuada que nos homens, dentre outras variações.

*Observatory* é um bairro de classe média alta, grande parte das casas são cabanas vitorianas com jardins, uma das tantas áreas dos *Southern Suburbs* (majoritariamente declaradas brancas durante o apartheid). Muitas dessas casas são hoje alugadas para estudantes estrangeiros/as de África e de Europa que fazem parte da *University of Cape Town*. Há estudantes congolese/as, alemães/as, angolanos/as, brancos/as sul-africanos/as, somente se eles/as são artistas, boêmios/as ou ativistas de esquerda. Conhecido por ser um dos poucos bairros da cidade onde é possível caminhar à noite; bares, restaurantes e pequenos locais abrem até tarde nos 200 metros de rua comercial.

Estamos no sábado 14 de novembro, muito cedo de manhã, logo que eu saio da minha casa em Observatory, encontro na avenida principal a Ishaan. Ela é magra, de um metro e sessenta de altura. Acaba de cortar o cabelo, com a nuca raspada e os cachos caindo sobre a testa me abraça ao me cumprimentar e conversamos, enquanto que ela me acompanha a pegar uma *kombi*. Com o sotaque típico do inglês que se fala nas comunidades *coloured*, ela me diz “Pedir me faz adoecer, quero trabalhar ma’am”. Também comenta que eu posso lhe encontrar sempre no estacionamento do *Pick and Pay* se eu estiver sabendo de alguma coisa.

Ela fica surpresa de que eu esteja indo a *Nyanga Junction* e me conta que nasceu em *Manenberg* mas que deixou de ver a sua família. Faz calor, ela leva um short e uma camisa. Apesar da temperatura, eu escolhi uma camisola branca e uma saia até os joelhos. Estou indo para um evento social islâmico. Também não tenho visto mulheres no transporte público dos *Cape Flats* com roupas curtas. A modéstia é um valor no islão, e uma das formas nas quais ela se expressa é na vestimenta.<sup>260</sup> Também, como regra geral na cidade, se considera adequado que uma mulher use roupas discretas e soltas, de preferência, saias<sup>261</sup>.

É sábado de manhã e as kombis chegam vazias à parada do hospital universitário *Groot Schuur*. Majoritariamente, as pessoas que vivem nos *Cape Flats* usam o transporte para ir trabalhar (ou para ir na escola) cedo de manhã até o centro da cidade e regressam pela tarde. Fora dessas

---

<sup>260</sup> Ainda quando desde a perspectiva da classe média-alta e branca isso possa ser lido como conservadurismo, é preciso mencionar que os corpos das mulheres negras foram inscritos como hipersexualizados e cotidianamente violentados. Desde a escravidão é possível registrar uma violência sexual sistemática contra as mulheres praticada pelos colonizadores até hoje, quando uma epidemia de violência sexual se vive no país. Assim, o fato de cobrir o corpo e a modéstia são também reivindicações, de mulheres forçadas a serem corpos disponíveis, usáveis e descartáveis. A reivindicação da libertação sexual é uma demanda mais ligada às culturas onde se impôs às mulheres a castidade burguesa, é dizer, à cultura das mulheres brancas.

<sup>261</sup> Tenho um registro visual cotidiano de corpos de mulheres negras extremamente cobertos, e de corpos de mulheres brancas extremamente descobertos. Na medida em que eu fui fazendo uma transição desde a minha própria forma de me vestir na cidade, também se modificou a forma em que as pessoas no transporte se dirigiam a mim. Enquanto a discrição da minha vestimenta for maior, eu era mais frequentemente chamada de *sisi*, ou de *my sister*, em contraposição ao irônico *lady*, dito com mais frequência quando eu vestia cores mais chamativas e com menos superfície do corpo coberto, incluindo especialmente o cabelo.

horas, e pior ainda, no final de semana, ninguém que viva no centro ou nos subúrbios do sul toma um passeio por *Nyanga* ou *Manenberg*. Ishaan me diz: ma'am, você deve ter cuidado, mnné? Assinto com a cabeça, – eu sei – falo para ela, falo para mim.

Dentro meu eu me pergunto porque eu não organizei o transporte com tempo; poderia ter olhado para os horários do ônibus Golden Arrow, os autobuses são seguros e rápidos; não entendo porque depois de mais de um ano na cidade eu continuo tomando kombis em qualquer circunstância e local; se fosse mais cedo poderia ter ido até a rodoviária. Eu olho distraidamente para uma kombi, Ishaan com um gesto suave, me rodeia pelas costas com seu braço e me diz “vai nessa”. Quando eu subo e me sento vejo em Ishaan uma sorriso radiante, enquanto que cumprimenta ao cobrador. Já no banco, o cobrador me diz “Ishaan é uma garota tão doce... eu tenho pena por tudo o que ela viveu. Agente cresceu junto, na mesma rua. Ela vem de uma família muito boa, muito decente. Sinto pena por ela”. Ele me pergunta se ela está bem. Falo para ele que sim. Me pergunta qual o motivo de eu ir para Manenberg, falamos de Mustadafin, do café da manhã em Sherwood Park, de meu país, da África do Sul, do clima.

A viagem segue por Mowbray, terminal de kombis, Liesbeck, hospital da Cruz Vermelha. Nem esperando, nem correndo: ninguém precisa de ir a Manenberg às 8 AM. Nem ao shopping center de Nyanga Junction. Os guettos negros e *coloured* participam de forma similar na geografia econômica da cidade.

O motorista acelera na procura de Klipfontein Road, avenida que atravessa os Cape Flats desde Mowbray até Belville. Descendo da ponte do trem na máxima velocidade, o motorista passa de largo da parada e se oferece a me levar de forma direta, sem parar, para que eu não chegue tarde. Ninguém que esteja lúcido leva uma passageira sozinha em uma kombi na que cabem vinte pessoas, se o que está buscando nesse dia é trabalhar. Ninguém que esteja trabalhando passa de largo *terminus*, a parada mais concorrida de Athlone. Pode que seja conveniente para eles retornar para Manenberg, eu não sei. Não vejo nada de ruim na oferta, mas também não vejo nada de bom.

Como tantas outras vezes, o medo é mais real do que a ameaça. O medo que eu deveria sentir, e não estou sintindo. Esse medo que eu sei que qualquer mulher capetownian me aconselharia sentir, porque consideraria inapropriada esse viagem, com essa conversação, nesse horário, nessas circunstâncias. Uma mulher e dois homens, em uma kombi. Eu sorrio e lhe falo, “na verdade não estou apressada, pode esperar por passageiros, não me perturba”. A conversação se esgota, o silêncio se torna tenso e dá lugar a conversas entre eles em Afrikaaps.

Eu procuro dentro da minha cabeça uma ideia, uma reação, uma saída - elegante ou não - simplesmente efetiva. Me concentro no meu celular de 80 rands à maneira de distração ou desculpa para o silêncio. Nem sequer coloquei crédito nele. O sinal da *Belgravia Road* fica

vermelho. Quando o cobrador olha para atrás, olha para mim, eu já abri a metade da porta de trás e tenho um pé na escada. Desde a calçada, duas mulheres mais velhas estão me observando fixamente, e sem me conhecer, mas fazendo uma rápida leitura resgatistas, me cumprimentam com um sorriso e assentindo com a cabeça se ouve esse tívio *Salaam*. Eu sorrio e respondo, como se as conhecesse. *Aleykum Salaam, Auntie, How are you doing today?* As mulheres da cidade não perguntam nem duvidam, elas intervêm: nas dúvidas ou simplesmente porque elas querem mesmo. Com seu olhar e seu cumprimento, elas me marcam como conhecida, me habilitam, me defendem.

Falo para o cobrador: eu vou descer aqui, não vou para *Nyanga Junction* mais. Perante o gesto de incredulidade dele, eu coloco “me esperam na sede de Mustadafin” e aponto para a rua Belgravia. Não quero que pareça que estou fugindo deles e das suas conversas sobre os crimes do bairro, os últimos assassinatos e o estupro de Ishaan. Confrontar não é uma opção, depois de tudo Ishaan vai me perguntar se eles se comportaram bem e me levaram sã e salva para o meu destino. Desde a calçada eu sorrio para eles e lhes cumprimento com a mão, desejando um bom dia que é uma mistura de cortesia e alívio frente a uma ameaça que – se é que ela existia- não chegou a ser tal.

As kombis de Manenberg são operadas por vizinhos da região. Manenberg é uma *coloured township*, onde a maioria das pessoas se definem como *bruinmensen* (morenos) ou *coloureds*, e se percebem como diferentes da população dos *townships* vizinhos de maioria xhosa, como Nyanga, Langa, Gugulethu (Salo, 2003). Manenberg foi criado nos anos sessenta e setenta pelo governo para recolocar às pessoas classificadas como *coloured* (classificação através da lei número 30 de Registro da População, do ano 1950; e estabelecimento de áreas racializadas legalizadas a partir da Lei de Áreas de Grupos, 1955).

Porém, Manenberg como qualquer outro *township* não é esse todo homogêneo, muito menos um todo homogeneamente perigoso, mas ele se compõe de uma infinidade de comunidades pequenas organizadas através de redes de vizinhança femininas, com limites conhecidos para os/as integrantes dessas comunidades e regiões vizinhas. Isso também se repete em outras áreas como Mitchell’s Plain, Delft, Site C Khayelitsha, etc. Conforme Elaine Salo, os homens delimitam fisicamente o espaço de uma comunidade através de práticas de gângsters, e dentro desses limites são as mulheres adultas as que estabelecem as normas de decência, pertencimento e moralidade; se espera delas que sejam mães sociais e biológicas nas suas comunidades. Essas micro-comunidades desafiam os limites impostos pelo apartheid e dentro delas as atividades morais e de cuidados das mulheres cobram sentido (Salo, 2003: 351).

Participar de atividades ganguesteriles, o de suas estruturas de poder territorializado faz parte da socialização dos homens jovens. Vítimas e algozes ao mesmo tempo, são recrutados na

idade de 11 a 13 anos, com promessas de roupa, de calçados de marcas reconhecidas e de outros bens.<sup>262</sup> Nas gangues relevantes, as crianças e jovens participam de uma estrutura piramidal onde a cada escalão é possível ganhar com um tipo particular de crime: estupro, assassinato, dentre outros. Esse tipo de atividade era uma prática que tinha lugar em rituais secretos, porém se tornaram objeto de discussão pública, inclusive nos meios de comunicação a partir do ano 1994 (Salo, 2003). Os crimes se realizam em grupo e não se cometem em vão: eles são uma maneira de construir poder territorial, uma forma de delimitar fisicamente uma comunidade assim como de “se tornar homem”<sup>263</sup>.

Uma das ocupações dos integrantes de gangues é a distribuição de drogas, por isso desde que uma criança ou jovem ingressa nelas, ele ou ela se alinha automaticamente com uma estrutura que alcança políticos, passando pela polícia e o sistema de justiça. Também trabalham em ocupações permitidas, nas kombis, atendendo algum bar. Os homens jovens se definem mais por serem “street wised” [conhecedores da rua] e por pertencerem a um lar decente mais do que por sua capacidade de serem provedores econômicos (Salo, 2003:). É preciso destacar que nem todos os homens vivem para sempre vinculados às gangues: eles saem, às vezes reincidem, às vezes não. Os acolhe a família, regressam à igreja, alguns são dependentes químicos e passam meses em reabilitação, são profissionais, operários qualificados, empregados de serviços, desempregados. Muitas pessoas vinculadas a esses grupos enquanto que membros ou dependentes químicos em conflito com eles, acabam se exilando de seus próprios bairros, morando na rua, como a jovem Ishaan. Na comunidade, as mulheres trabalham dentro e/ou fora de casa, em áreas de comércio, atenção ao público, fábricas, e também recebem subsídios por idade e/ou maternidade.

Bahia Daassen é originária de Mitchel’s Plain e mora atualmente com seu marido e filho em Delft. É ativista e está desempregada. Em relação às práticas das gangues, ela interrompe uma discussão sobre o reparto das tarefas domésticas e de cuidados: “desculpem mas nós, nenhuma de nós em nossa comunidade deixaria nenhum homem ao cuidado das crianças, não os deixamos nem tocarem neles. Isso não se faz, porque você nunca sabe, nem mesmo que fosse o pai da criança”. Roegshanda de Manenberg, Aunty Ann e Aunty Levona de Mitchell’s Plain assentem com a

---

<sup>262</sup> Em conversação com Jason de Caires, a família dele e vizinhos, em Rockland, Mitchell’s Plain. Jason, como muitos outros homens jovens dos bairros *coloured*, manifestam ser “os únicos” que não ingressaram em uma gangue. E consideram que os seus amigos e familiares que passaram por essa experiência, como vítimas, antes do que como algozes. Sobre um deles, ele comenta: “você não consegue imaginar as coisas que lhe fizeram”, “o tatuaram à força” “e a quantidade de vezes que vieram na minha casa a roubar, a destruir tudo” (De Caires, 2014).

<sup>263</sup> Em conversações informais com Siviwe Madowa (2014), retornando de um evento em Khayelitsha, organizado por *Right to Know Campaign*, Western Cape, sobre a situação política e social nos Cape Flats. Siviwe é um homem xhosa adulto, escritor e ativista, quem era nesse tempo o Coordenador Nacional de *Right To Know Campaign*. Historicamente esteve ligado às organizações rurais de mulheres da área. Nessa conversação, ele discutia o papel das gangues com um jovem ativista cultural, Seseke.

cabeça. Bahia se refere aos altos índices de estupro e abuso infantil, às práticas de violência sexualizada tão presentes nas gangues e a uma das mil formas em que as mulheres convivem e agem frente a certos medos, e por sua vez, a como elas criam e compartilham estratégias de proteção. Nós lembra que a convivência de gênero também pode ser –asvezes- uma associação forçada, especialmente quando o exercício da violência é um marcador da masculinidade local.

Roegshanda Pascoe es ativista comunitaria de Manenberg y parte de Right to Know Campaign escreve no Facebook (Setembro, 2015) “a segurança é um direito de nossa Constituição” dois dias após do início de uma guerra de gangues na sua comunidade. Dois anos atrás a casa dela e um piquete organizado por ela foram atacados aos tiros por gansters.

Todas elas, Roegshanda, Ishaan, Bahia, deambulam na minha cabeça enquanto estou de pé na calçada da Klipfontein Road. Vejo passar uma e outra kombi com um motorista, um cobrador e sem passageiros, na direção de Manenberg. Todas aparentam ser iguais; os homens também. Trabalhadores urbanos, cabelo curto quase raspado, levemente mais comprido na parte superior da cabeça, os quatro dentes frontais extraídos, implantes de ouro e metal, uma linguagem, uma forma de fazer piadas e de ficar bravos, até um jeito de olhar para seus potenciais fregueses. Um brinco brilhante de quase um centímetro de diâmetro, às vezes, tatuagens visíveis. Não são mais nem menos exóticos, é a moda popular dos *township* ‘*coloureds*’ e da indústria do transporte de kombis.

Ainda estou na metade do caminho, tenho de um lado o estádio de Athlone<sup>264</sup> em seu desnecessário esplendor, testemunha da fastuosidade do gasto na copa mundial de 2010, e a atividade comercial da área de Belgravia na manhã de um sábado; ao outro lado da avenida, as casas com jardins onde habitam maiormente famílias antigamente classificadas como *indian* o *coloureds*. Com a minha palavra empenhada na promessa de esta presente no café da manhã de Mustadafin em Sherwood Park, Manenberg, continuo olhando as kombis passarem.

Ao acaso escolho uma, que, como a maioria somente está tentando trabalhar, a 10 rands a passagem, com passageiros/as quase inexistentes. As mulheres pensamos duas ou três vezes antes de subir, eles contam as moedinhas para carregar gasolina e para que seja suficiente para a a comida ou a cerveja no final do itinerário. Me sinto do lado esquerdo da e abro janela. Quero ser vista por potenciais passageiros/as desde a calçada, não quero ter que descer de novo, nem escutar outros “oferecimentos especiais” durante a viagem. Depois de olhar varias vezes dentro do veículo e de olhar para mim, duas mulheres idosas sobem na kombi; depois um jovem zimbawense repete o procedimento e já na avenida Smuts uma família africana sobe: olhar, avaliar, decidir, somente

---

<sup>264</sup> El estádio de Athlone fue construido en 1972 y renovado para el Mundial de 2010, por millones de rands. Sin embargo, ningún partido en 2010 tuvo local en Athlone. En cambio, todos los partidos se jugaron en el Estádio de Green Point, un bairro de alto poder adquisitivo muy cercano al centro de la cidade, reputado por ser gay friendly y por tener mucha população extrajera.

depois, abordar a kombi. Sempre é melhor subir em uma kombi com passageiras/os. Cálculos de vulnerabilidade. Vejo que não sou a única pessoa que duvida. A desconfiança é o selo da cidade.

A kombi se esvazia de novo quando entra na rua Downs Rd, Manenberg, onde completará seu percurso. A rua tem dos dois lados os prédios conhecidos como *as cortes*, de três andares, com apartamentos minúsculos onde se amontoam famílias com várias gerações. Muitos deles adicionaram habitações de chapa (*shack o hok*) aproveitando algum dos muros do prédio. Entre esses prédios há pequenos espaços de trânsito, alguns locais de jogos para crianças. Se repete uma e outra vez, há mais vida dentro que fora das casas. O espaço público é masculinizado e adulto. Grande parte das vidas de mulheres e crianças decorre portas adentro.

Sem que eu falasse nem uma palavra, o cobrador se dá meia volta e me lembra “não se preocupe, eu lhe aviso em Nyanga Junction”. Se alguma coisa caracteriza às kombis da cidade é que elas não deixam desorientado/a a nenhum passageiro/a. Eles dão conselhos, indicações e até se desviam por vezes para deixar seus fregueses no local indicado. Se aproximam até as pessoas mais velhas para que elas não caminhem demais ou para que não tenham que cruzar a rua. Os cobradores ajudam com as sacolas das compras às mulheres adultas e jovens, organizando os bancos conforme a necessidade: pessoas mais velhas e mulheres com crianças têm prioridade absoluta. Também acordam com outros motoristas e mudam às pessoas de uma kombi à outra para que eles não tenham que pagar uma passagem extra. Conhecem as áreas nas quais trabalham do princípio ao fim. Não confundem uma rua com outra e se ocupam de que seus fregueses estejam conformes. Não é casualidade nem somente devido a práticas mafiosas<sup>265</sup> que eles seguem dominando a indústria do transporte na cidade.

Desço da kombi com o último conselho do cobrador: “para retornar você vai achar kombis ali” me diz apontando com o dedo para um ponto na rua. O cumprimento e sorriso, com a fórmula obrigatória para descer de qualquer combi, “thank U, driver”. Passo no meio de um pequeno mercado, lá se vendem roupas usadas, cabos de celular, utensílios plásticos, calçados. De um lado se estende a ponte que cruza a avenida e se dirige ao *Shooping Centre* de Nyanga, e à estação de trens do mesmo nome. Tenho passado dezenas de vezes por essa avenida, no caminho a Delft South. O nome dela é Duinfontein, a rua que divide Manenberg de Nyanga. Reconheço o local e rio de mim mesma por me perguntar tanto onde é que seria Sherwood Park. O tempo inteiro eu

---

<sup>265</sup> É de público conhecimento que cada vez que o governo da cidade pretende instaurar linhas de ônibus, sejam eles *Micity* ou *Golden Arrow*, em áreas dominadas pela indústria das kombi há enfrentamentos armados, queima de autobuses, ataques a motoristas e inclusive assassinatos nas filas do ônibus. Da mesma maneira, quando há uma greve de kombi, homens e mulheres das *townships* escolhem não utilizar os serviços de autobús e preferem faltar ao trabalho, porque sabem que se são vistos, podriam sofrer retaliações (conversação informal com Eunice, habitante de Gugulethu, mãe de três crianças e trabalhadora doméstica em 2014, um dia depois de uma greve de kombi).

tinha imaginado uma área verde, um parque. Me perguntava como é que seria possível estar ao ar livre em Manenberg, como é que poderia se conviver ao ar livre com medo dos tiroteios. Mas Sherwood Park é um bairro, Sherwood não tem árvores nem grama e essa é a paisagem que domina os ghettos. Eu nem sequer tinha reconhecido essa esquina no mapa: a reconheço agora que estou indo a pé. É em meados de novembro, a esquina está cheia de pedestres, passeantes. Alguma coisa nos ânimos das pessoas parece esquentar. Será possível visitar à família no *Eastern Cape*? Será que há comida suficiente no Natal? São datas dolorosas para a escassez. Vou caminhando de retorno, em frente vejo “as cortes” cercadas de arame farpado, descuidadas durante os anos de abandono estatal, rodeiam um pátio onde somente três crianças brincam. Entre os postos do mercado vejo o sorriso de Dawood Bishas, Coordenador das escolas islâmicas Madrasa; com seu celular modelo 2000 na mão, me diz: “Mas aonde você se meteu? Não te achava de jeito nenhum! Saí correndo porque não queria que te percas aqui! Tinha medo que você fosse para o outro lado da rua!”.

O espaço conhecido - e conhecido intimamente – me cerca de uma sensação de segurança. Para além das fronteiras, tudo é incerteza. Como o homem religioso que ele é, ele não pode dar a mão ou abraçar a uma mulher. Me limito a cumprimentá-lo com um movimento leve de cabeça e transmitir o agradecimento com um sorriso. Dawood acostuma vestir *taqiya*<sup>266</sup>, que o distingue como *musuqulmano*, onde seja que for. Me diz: “vamos voltar rápido, estou dando um discurso”. Em seu trabalho cotidiano, recorre todas as madrasa na caminhonete de Mustadafin coordenando a educação islâmica, ao passo em que distribui mercadorias e um dia qualquer – no estilo de cortesia que é tão próprio da Cidade do Cabo – disse para mim: “Estamos lhe esperando, quando é que você vai dar umas aulas de dança para todas as madrasa?” A pergunta é mais um cumprimento do que um pedido real, mas me surpreende tão gratamente que não tenho como explicar: “Gostaria tanto de ter mais tempo livre, se tão somente eu não trabalhasse, poderia oferecer mais tempo como voluntária”. “InshaAllah!”, exclama Dawood. Quando acaba seu horário de trabalho, Dawood viaja duas horas em trem até sua casa em Paarl, uma área rural do Western Cape.

Eu sigo ele, passamos a esquina, justamente na volta de Nyanga Junction. É uma rua cheia de casas medianas pintadas de rosa, amarelo, azul e branco, a areia branca cobre levemente o asfalto e a um lado, no centro comunitário de Mustadafin vemos entrar e sair às mulheres do bairro cobertas em todo tipo de *scarfs* de cores. Mas também a *doek*. Como sempre me acontece em Mustadafin, sou a única mulher com o cabelo descoberto. A comunidade islâmica de Cidade do Cabo, é uma minoria populacional na África do Sul (10%) e na cidade, pelo que convivem

---

<sup>266</sup> Chapéu tipicamente islâmico, branco ou negro, geralmente bordado. Os homens de Cidade do Cabo o usam principalmente durante o Ramadã, como uma forma de professar publicamente sua fé, para se identificar como muçulmanos e também porque sendo um período de jejum e de fazer o bem, se excusam previamente de receber comidas ou bebidas durante o dia. Os líderes religiosos Imam, ou as pessoas muito devotas o usam diariamente.

diariamente com pessoas de outras religiões com otro tipo de práticas corporais, alimentares e de vestimenta. Sou estrangeira ao Islã e ao país: consigo me imaginar perdoada.

## **Conclusões**

### *O sincero desejo de nós-conhecer*

O presente texto, em muitos sentidos é um ponto de chegada. Um ponto de chegada e convergências: o fim da estadia da Cidade do Cabo; a coleta e sistematização de experiências múltiplas na linguagem acadêmica; um regresso à expressão escrita na minha língua materna, depois de morar dois anos em Brasil e um ano e meio na África do Sul; e aquele retorno acompanhado da vontade de traduzir vivências em reflexões; de fazê-las inteligíveis nos parâmetros acadêmicos e sul-americanos.

Imersa nas tarefas de traduções múltiplas –mais próximos à esquizofrenia do que a atividade de pesquisa- percebo que o ato mais redutor nem sempre é traduzir de uma língua para outra, se não escrever uma tese monolíngue que fala de um contexto multilíngue. Ironias, combinações, trocas de uma língua a outra, empréstimos de palavras e roubos de frases, musicalidade, subidas e descidas de tons vão se apagando no espanhol escrito e monocromático.

No entanto, a tradução como perda não é mais do que uma evocação nostálgica, um impulso em direção à vida cotidiana e um canto –nem sempre sincero- à experiência. Existe uma dimensão do preciosismo daquela vida cotidiana que só pode ser louvada desde a escrita. A escrita como dimensão da vida, a procura por desdobrar em palavras os resultados de uma pesquisa (pretendida como) feminista e sociológica, é também um exercício de criatividade politicamente fundante.

A tese-artefacto, invoca o poder do signo escrito; a ilusão de condensar conhecimentos sobre a-vida-das-outras; de torna-las vidas arrumadas, descifráveis, planas. Pasar do registro da experiência ao da escrita, da produção de dados ao análises, das diversas línguas ao espanhol, me retorna uma mirada atenta sobre um processo que foi errático. Assim, a escrita vira o fio condutor, capaz de amarrar fragmentos e localiza-los em harmonias caleidoscópicas.

De forma humilde, o presente escrito enmolda-se na linagem de produção de conhecimento no campo dos feminismos. Mulheres que pesquisam sobre como as mulheres abrem espaços para participar politicamente em um mundo ainda muito hostil. Mulheres que temos a obrigação não apenas de refletir, mas de criar métodos de pesquisa menos exploradores e mais recíprocos; menos extractivos e mais criadores de tempos compartilhados; de apostar à formas de expressão menos otrificantes; a desfazer parcialmente os muros que construímos para nós imaginar como diferentes.

Desde o começo até o final da tese, o registro da diferença e a sua reificação tem sido guiada pela crença vehemente no poder do momento dialógico. Não apenas o momento dialógico da entrevista, se não a criação de atividades em comum, aquelas que fudam a partilha de tempo e espaço. Daquele tempo intersubjetivo emerge a possibilidade mesma da escrita, uma escrita que falando das Outras –imaginadas como Outras- o tempo todo fala de mim, desse tempo compartilhado e compartilhável. E da invenção daquele tempo, um tempo que não pode existir a não ser pela firme vontade mutua de crea-lo.

Me leio mais uma vez –permeável e permeada; me revelo des-enmoldada dos pontos de partida, sejam eles México, Brasil ou Argentina, e do ponto de chegada, África do Sul. Procuo localizar a minha mirada; uma mirada que não sabe –ou não quer saber- desde qual ponto de fuga enuncia. Como aquele caleidoscopio<sup>267</sup> da infância, onde o olho não enxergar o movimento não apenas do brinquedo, mas das formas infinitas nas quais esse movimento é refletido por ondas de luz; sem se deslocar, o olhar apresenta infinitas formas de acomodar aqueles laços intersubjetivos, formas de refractar e combinar as cores.

Se pudesse falar da pesquisa na sua dimensão autobiográfica, gostaria de falar sobre esta pesquisa como uma experiência migratória. No entanto, Cidade do Cabo foi apenas uma capa sedimentária a mais num longo proceso de erosão. Sai da patria do coração México, para morar em Brasil e desde alí mudei para Cidade do Cabo. Foi o destino menos surpressivo: tinha estudado a sua história por anos e os livros povoabam a minha imaginação latinoamericana. Além disso passei 40 dias em 2013, como parte de uma visita técnica financiada pela FAP-DF, e dessa forma –pela primeira vez- conheci uma cidade antes de migrar a ela.

---

<sup>267</sup> Inspiração em Alejandro Castillejo Cuellar.

Gostaria sublinhar que a mirada Sul-Sul não é nem tão simples nem tão automaticamente solidária. As formas infinitas nas quais somos lidas fora dos nossos contextos, e as formas nas que lemos um contexto que –no começo- não é familiar, abre a oportunidade de inúmeras confusões, maus entendidos, inclusive antagonismos não solicitados. Além disso, a atenção dispersa em diversas tensões e atividades, faz com que a pesquisa –mais de uma vez- seja um terceiro, quarto e até quinto frente de batalha para atender.

Neste trabalho percorri e analisei ativismos disímiles entre si, e nem sempre coerentes internamente. As ações propostas e as ideias e redes que as acompanham não seguem uma continuidade lineal, e a tese nunca pretendeu esconder ou minimizar aquilo: é um acidentado rebotar de luz dentro de um caleidoscopio. Ondas. Inconexas, caóticas, parecidas por momentos aos mundos que habitam em mim.

Um dos elementos que me interessa destacar é o cenário no qual os ativismos se desenvolvem: de um lado, a maioria das ativistas moram em espaços imaginados como homogêneos pelas antigas categorias jurídicas associadas à regulação estatal racializadora; a isso chamei em mais de uma oportunidades as quebras ou fraturas da cidade colonial. Do outro lado, mesmo que essas fronteiras não tem sido apagadas, são habitadas por conjuntos hiperheterogêneos em termos nacionais, linguísticos, raciais e religiosos. As ordens de gênero que regulam cada espaço divergem entre si em aspectos tais como vestimentas, horários, atividades consideradas “decentes”, nas instituições que regulam as relações familiares (por ej., os tipos de arranjos matrimoniais, heranças). Assim como os mundos separados expressam diferenças entre eles, as diversidades ao interior se multiplica num fractal infinito.

Aqueles mundos fragmentados, pela sua vez, são transitados, vividos e experimentados de forma cotidiana pelos/as habitantes dos guettos. Esse não é o caso das pessoas brancas, cuja vida se desenvolve no centro da cidade e nos subúrbios brancos. Mundos com normas divergentes, com linguas diversas, vestimentas disímiles, vividos na naturalidade diaria. Simbolizando talvez os custos emotivo e psíquico que pode ter o fato de habitar muitos mundos –tensos- de forma simultânea, o transporte público o transporte público para ir de um gueto a outro e de alí ao centro da cidade, é caro, arriscado e inseguro.

Transitar entre-mundos, é naturalizado e custoso, difícil e repleto de ansiedades e normas para apagar a ansiedade. Normas repetidas iterativamente, tais como horários, vestimentas e modos de ser que produzem a ilusão de controlar a nossa segurança física durante a atividade de se-transportar.

Outro dos elementos que atravessa este texto, são as formas diversas de entender as políticas interseccionais e seus matices. Inclusive dentro desses universos não homogêneos há convergências da ordem do político. No primeiro lugar, a relevância absoluta de desenvolver atividades políticas e propostas que incluam a comunidade toda e a todos seus problemas; isso não pode nunca excluir os problemas das mulheres, porém é bem mais amplo do que isso. Tal forma de entender e praticar a política interseccional é uma construção histórica que é replicada e atualizada em distintas circunstâncias.

Tanto quanto organizações de mulheres se posicionaram dentro das lutas pela libertação nacional e se enformaram dentro de movimentos ou grupos mistos, demandas LGBTBI procuram ativamente se colocar dentro dos reclamos das mulheres, participar das coletivas mistas comunitárias e disputar o espaço dentro das lutas LGBTBI. Trazendo arbitrariamente ao Aimé Césaire (2010) ao debate, há uma aposta a não se perder, nem por segregação nem por assimilação. As ideias de integração vem combater as heranças históricas de um Estado que ocupou grande parte da sua energia na produção de fronteiras e limites entre as pessoas, de dotar aquelas fronteiras de existência e sentido. Quando ao longo deste escrito falo de integração na África do Sul e na Cidade do Cabo, estamos assistindo a formas de ser e de viver contestatárias e subversivas.

Enquanto nos debates mundiais balcaniza-se a ideia de cidadania homogênea desde os anos 1990s, -emerge a afirmação da diferença e a política das identidades como bandera de luta- na África do Sul a afirmação das diferenças esteve associada a projetos de exploração opressão e des-cidadanização das maiorias negras. A diferença foi cultivada por um Estado opressor, criou seus próprios caminhos e está tão cotidianeizada que dificilmente seja necessário de se-afirmar nela. Tenho a esperança de conseguir levar às leitoras de esta pesquisa a perceber a dimensão irreverente nas práticas de ativismo que promovem a integração.

Um terceiro elemento destacado na construção política tem sido o armado de redes pelas organizações de mulheres. Tais redes tem um caráter temporal e baseiam-se na

coerência do accionar das pessoas; no devenir das atoras até o ponto de ser predecível, conforme seu itinerário pessoal e político. Na maioria dos guettos onde as atoras moram, as redes como prática são territoriais, e como tal, são a forma de transformar, subjetivar e contestar a geografia racializada daqueles espaços. Na política e no território, as redes aportam um componente social e humano, vincular e emocional. Pensamos em feminismos como aquela força que politiza aspectos da vida considerados privados ou emocionais; no caso que me ocupa também achamos o contrário: espaços políticos nos quais incluem-se de forma definitiva- práticas sociais e emocionais para estabelecer vínculos. Heidi Grunebaum, co-orientadora desta tese chama a esse processo de “Socializing the political” [trazer o social nos espaços políticos] (GRUNEBAUM, 2015: Conversações sobre o trabalho de campo).

Em todos os capítulos que falam do trabalho de campo, enfatizam-se as redes e as comunidades, sendo este último o quarto elemento sublinhado transversalmente ao longo da tese. As organizações de base –locus de legitimidade na política capetownian e sul-africana- estão entrelazadas com estruturas político- administrativas, como as ONGs e o Estado. Nesse marco existem modelos múltiplos: a campanha *Right To Know* é uma estrutura baseada nas relações com organizações comunitárias; Mustadafim Foundation, tem feito emergir uma estrutura administrativa desde as organizações de base, mecanismo que mantém como um firme princípio político; Free Gender como colectiva autónoma, articula con diversas estruturas administrativas, as quais oferecem espaço físico e financiamento para o desenvolvimento de atividades. No entanto, em todos os casos, as ativistas utilizam a construção de redes interpessoais a través das quais comprometem a esse outro ou outra que ocupa um espaço de poder. As estruturas são humanizadas em cada momento no qual se colocam em prática. Nestes esquemas emergem também as tensões de um mercado de trabalho de ONGs profissionalizadas, que demandam requerimentos e graus acadêmicos, lógicas alheias à construção de redes.

As redes relevadas nesta tese não são o espaço romântico da humanização da política. Quando menciono o componente humano, isso va desde o amor até a enveja, passando por todo tipo de momentos de reciprocidade transaccional, nos quais são intercambiados bens, serviços, dinheiro, e atañção emocional. Aquelas transacções não tem um valor por se próprias, em princípio. Se não que são portadores de sentido, fazem existir a rede de acceso concreto a recursos e são a confirmação material da existência do

vínculo. As transações também não estão atravessadas pelo intercâmbio simultâneo (eu te dou-você me retorna). Institue um fluxo que não é nem lineal nem automático.

Um quinto elemento comum dos ativismos capetownian é o debate sobre a a auto-representação e a produção de conhecimento. As ativistas estão ocupadas em achar formas de contar a história própria e se emanciparem das práticas de delegação da atividade de ser representadas. Um desejo de reapropriação dos discursos de si e pelo controle da circulação das imagens ou palavras resultantes das tentativas de representação. O debate tem –pelo menos- duas consequências: primeiro, a desconfiança a toda pessoa desconhecida que procure registrar visual ou auditivamente as atividades da organização, ou escrever sobre ela; segundo, o impulso por produzir imagens e discursos de autorepresentação. Tal debate reflete-se no mercado editorial como um boom da autobiografia e da performance no campo das artes.

O trabalho científico como forma de apropriação e re-presentação de atoras, é sem dúvidas um debate inacabado, e sobre o qual, o campo feminista sul africano tem escrito muito, e ainda tem muito por pensar, agir e colocar em prática. Gostaria de colocar que todo processo de produção de conhecimento com fins acadêmicos é uma intervenção profundamente situacional e contextual: não temos uma receita passo a passo de certeza que possa nós guiar na caminhada para definir a relevância e a valência política de determinadas práticas e procedimentos na produção de conhecimento y escrita.

Com aquele passo a passo ainda inexistente, resulta lógico que o itinerário desta pesquisa fosse errático sinuoso e acidentado, como o terreno. Talvez, teve a virtude de ir construindo pontes de ação e formas de vínculos conforme os desafios do mesmo campo, sendo assim uma combinatória de métodos: revisão de arquivos ou participação em eventos públicos, pesquisa performática produzindo eventos a través dos quais constroem-se os dados de pesquisa (oficinas de expressão corporal, incorporação da política de gênero em Right 2 Know, etc).

Por último, gostaria de acrescentar que os três âmbitos do ativismo aos que me vinculei estão disputando formas de delimitar as comunidades. De certa forma, o apartheid caracterizou-se por trazer limites, inventa-los e faze-los realidade através de leis, políticas y outros artefatos de criação de grupos. O post apartheid planteo como única diretiva estatal, a unicidade do territorio sul-africano e o direito à diferença em termos de língua,

religião, sexualidade, etc. A retirada do Estado na produção racista de grupos faz com que as comunidades venham ser redefinida não apenas pela cândida linguagens das redes, se não também através da desgarradora gramática da violência (GQOLA, 2015).

Em nenhuma parte da presente pesquisa indaguei como operam as quadrilhas de homes armados, nem nos guetos coloured nem nas townships africanas, nem sobre como decidem entre a vida e a morte. De quais formas a violência lesbofóbica em townships negros e os episodios de xenofobia afrofóbica (2008 e 2015) delimitam quem pode pertencer a comunidade e quem não; quem pode existir –literalmente- nela. No entanto, para que um assassinato coletivo suceda na via pública, ocorreram e sedimentaram previamente várias capas de exclusão. Em primeiro lugar, são corpos construídos como descartáveis: os migrantes como habitantes não legítimos pela lei migratória, e como socialmente perigosos, nos termos dos estereótipos coloniais sobre os corpos negros masculinos; no caso das mulheres lésbicas negras, são produzidas como aliens, não africanas, como uma ameaça no discurso religioso e da tradição.

A exposição de crimes contra mulheres de alta expressividade simbólica não é mais do que uma das facetas de produção da morte. Tais mortes estão precedidas historicamente e analiticamente da espectacularização da crueldade inscrita nos corpos negros: a longa história da escravidão africana e asiática em O Cabo, e o uso daqueles corpos negros para a morte por agotamento e por inanição. Enquanto os crimes de negros contra negros emergem como produtoras de normas do terrorismo da pertença, o genocídio silencioso se abre passo embaixo da frondosa sombra do desemprego e a desigualdade.

Seria relevante nós perguntar qual tipo de cidadania multicultural e de produção da diferença poscolonial permitem que seja produzido um regime democrático sobre uma estrutura persistentemente colonial de produção da vida e da morte. Uma estrutura onde apenas os corpos brancos são considerados e vividos como invioláveis. Enquanto a maioria da população precisa investir 24 horas por dia em produzir a sua existência. Prafraseando a Antonadia Borges... esa continua luta.

Na dicotomia política, escolhi não falar refractar e amplificar os relatos da dor preta, apesar da importância que aquelas denúncias tem, ainda hoje. Em cambio, a escrita de esta tese pretendeu, desde a humildade, traduzir a palavra escrita as formas mais diversas e contraditórias de produzir a existência, de crear espaços para existir. Não desde

o desejo de devorar as outros e me apropriar do local de fala das mulheres Negras; se não guiada pelo sincero desejo de criar diálogos e compartilhar tempos intersubjetivos.

No entanto, se fosse possível começar o doutorado de novo, iria um passo mais para frente, e escolheria escrever de Soudz of the South, coletivo de jóvenes hiphoperos que se reúne cada domingo em Makhaza Park, Khayelitsha a performar de forma gratuita; uma plataforma para a expressão de homens e mulheres jovens. Escolheria escrever sobre Sandiswa –autobaptizada Sandzation- joven diretora de cinema, moradora do assentamento informal de Town 2, Khayelitsha. Sandz organiza o evento Kasi2Kasi, o qual reúne realizadores de cortometragens moradores de townships (Kasi), e cujos trabalhos são seleccionados e projetados nos centros culturais das townships; escolheria também seguir aos grupos de teatro de Delft Leiden, oferecendo funções 3 vezes por semana a dois rands o ticket (cincuenta centavos de real). Escolheria falar das formas renovadas de existir nas townships, dos espaços de recreação e ocio; dos festivais de jazz em Gugulethu, dos encontros de poesia em Langa Community Centre, das ferias de desenho nas townships organizadas por Siyabonga Mbaya; dos desfiles de moda africana impulsados por Lee, psicólogo, padre y homosexual, habitante de Khayelitsha; falaria do grupo de teatro do sindicato de trabalhadoras sexuais e as intervenções no festival *Infecting the City*. Daqueles grupos de teatro da Libertação do Projeto de Educação Popular, onde performam Nomcedo e Vusisiwe.

Escolheria falar dos mundos que não apenas combatem a morte, como as organizações o fazem, na linguagem da política; se não daqueles mundos que riem-se da morte. Grupos que a través de ações concretas se reapropriam da totalidade do humano, sem pedir permissão nem perdão, e contestam –sem pancartas- os mandatos do regime de supremacia blanc. Falaria única e unilateralmente da mais aberta vontade de sobreviver e produzir a vida.

## Referências

### Bibliografia

- ABRAHAMS, Yvette. "Colonialism, Disjunctures and Disfunction: Sarah Baartman's Resistance (remix)". *Agenda*, v. 58, p. 12-25, 2003.
- ABU LUGHOUD, Lila. "Writing against culture". *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (Santa Fe: School of American Research Press, 1991), pp. 137-54, 161-2.
- AMADIUME, Ifi. *Male Daughters, Female Husbands*. London: Zed Press, 1987. 233.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands. La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1999. 251 p.
- AYE, Baba y SOLA, Olorumfemi. "Xenophobic Attacks in South Africa. Resist with international working class solidarity" *Amandla* 39. Ciudad del Cabo: Alternative Information & Development Centre. Junio-julio de 2015, pp. 21-22.
- AZEREDO, Sandra. "Teorizando sobre gênero e as relações raciais". *Estudos feministas*. Ano 2, p. 203-216. 1994.
- BADEROON, Gabeba. *Regarding Muslims: From Slavery to Post-apartheid*. Johannesburg: Witwatersrand University Press, 2015.
- BAIROS, Luiza. "Nossos feminismos revisitados". *Revista Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, , 1995, pp. 458-463
- BALLARD, Richard; HABIB, Adam; VALODIA, Imraam. Conclusion. Making sense of Post-Apartheid South Africa's Voices of Protest. In: \_\_\_\_\_ (Eds.) *Voices of Protest: Social movements in post-apartheid South Africa*. Pietermaritzburg: University of Kwazulu Natal Press, 2006. p. 397-419
- BARTRA, Eli (Comp). *Debates en torno a una metodología feminista*. Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco, México. 1998
- BERGER, Iris. Generations of Struggle: Trade Union and the roots of feminism. 1930-1960. In: GASA Nomboniso (Ed.), *Women in South African History: Basus'iimbokodo, Bawel'imilambo / They remove boulders and cross rivers*. Cape Town: HSRC Press, 2007. p. 185-206.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998. 395 p.
- BONNER Phil; DELIUS, Peter; POSEL, Deborah. (eds.), *Apartheid's Genesis, 1935 - 1962*, Johannesburg: Witwatersrand University Press. 1993. 455 p.
- BORGES, Antonádia. Sem sombra para descansar: práticas, crenças, representações e outros males que acometem o Outro. In: Congresso Latinoamericano de Antropología, 2008, San José. *Antropología Latinoamericana: gestando un nuevo futuro*, 2008.
- BOURDIEU, Pierre. O camponês e seu corpo. *Revista de Sociologia Política*, Curitiba, 26, Junho, p. 83-92, 2006.

BOZZOLI, Belinda; com NKOTSOE, Mmantho. *Women of Phokeng: Consciousness, Life Strategy and Migrancy in South Africa, 1900-1983*. Portsmouth: Heinemann Educational Books, 1991. 292 p.

BRITTON, Hanna; FISH, Jeniffer. Engendering Civil Society in Democratic South Africa. In BRITTON, Ana; FISH, Jeniffer; MEINTJES, Sheila. *Women activism in South Africa. Working across divides*. Scottsville: University of KwaZulu Natal Press, 2009. p. 1- 42.

BUTLER, Judith, *Deshacer el género*, Barcelona: Paidós, 2006. 392 p.

\_\_\_\_\_. *Bodies that matters*. Londres: Routledge, 1993. 288 p.

CABANILLAS, Natalia. *Género y memoria en Sudáfrica post apartheid: La noción de víctima en la Comisión da Verdad y Reconciliación (1995-1998)*. Ciudad de México: El Colegio de México, 2011. 190 p.

CANE, Jonhatan. “Zanele Muholi: The task of Mourning”. *Mail and Guardian*. 17 de febrero de 2014.

CARNEIRO, Sueli. “Ennegrecer el feminismo. La situación de la mujer negra en América Latina desde una perspectiva de género”. *Nouvelles Quéstions Féministes. Revue Internationale francophone*, v. 24, n. 2, p. 21-22, 2005.

\_\_\_\_\_. “Gênero, Raça e Ascensão Social”. *Revista Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, p. 544-552, 1995.

CARVER, Terrell; MONTTIER, Veronique. Introduction In \_\_\_\_\_ *Politics of sexuality. Identity, gender, citizenship.*, EEUU e Canadá: Routledge 1998. p. 1-12.

\_\_\_\_\_. “Sexual Citizenship. Gendered and De gendered narratives” Em CARVER, Terrell; MONTTIER, Veronique *Politics of sexuality. Identity, gender, citizenship*, EEUU e Canadá: Routledge, 1998. pp. 13-24.

CASTILLEJO CUELLAR, Alejandro. *Los Archivos del Dolor. Ensayos sobre la violència y el recuerdo en la Sudáfrica contemporánea*. Colombia: UNIANDES- CESO, 2009. 409 p.

CEJAS, Mónica Inés () “Cultura, poder y representación en la disputa por la inclusión. Sexualidades en Sudáfrica post-apartheid.” In: Mónica Cejas (coord.) *Feminismo, cultura y política: prácticas irreverentes*. México, UAM-X, 2016, en prensa.

\_\_\_\_\_. “¿Ciudadanía generizada? Alcances y limitaciones de las políticas de género en Sudáfrica post-apartheid”. *Revista Liminar. Mujeres en la esfera pública*, 6, VI, 2, 2008a, pp. 65-80.

\_\_\_\_\_. Retro-ilusiones en tiempos inestables: comisionando la memorias para la (re)inscripción da nación post apartheid. In CARMEN DE LA PEZA (coord.): *Memórias y política: Experiencia, poéticas y construcciones de nación*. Buenos Aires: Prometeo, 2008b.

\_\_\_\_\_. “Creating a women’s political space within the anti apartheid movement of 1950s, the case of the Federation of South African Women (1954- 1963)”, Tesis Doctoral, Tokio, PhD in Cultural and International Relantions, Tsuda College. 2004, 520 p.

CHATERJEE, Partha. *Provincializing Europe: Postcolonial Though an Historical Difference*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000.

CHERRY, Janet. "We were not afraid, the role of women in the 1980's Township uprising in the Eastern Cape" en Nomboniso Gasa (Ed.), *Women in South African History. Basus'iimbokodo, Bawel'imilambo / They remove boulders and cross rivers*. Ciudad del Cabo, HSRC Press, 2007, pp. 281- 313.

CHRISTOPHER A South African Domesday Book: the first Union census of 1911. *Geographical Journal* [South African], 92, 1, p. 22-34, 2010. Disponível em: <10.1080/03736245.2010.483882>. Acesso 22 de fevereiro de 2014.

\_\_\_\_\_. The Union of South Africa censuses 1911-1960: an incomplete record. *Historia* [Durban], 56, 2, Nov. 2011. Disponível em: <[http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0018-229X2011000200001&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0018-229X2011000200001&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 22 Feb. 2014.

COCK, Jacklin. Maids and madams in retrospective In: RUITERS, G. (ED.) *Gender Activism: Perspectives on the South African Transition, Institutional Culture and Everyday Life*. Grahamstown: Rhodes University Institute of Social and Economic Research, 2008, p. 39 55.

\_\_\_\_\_. Another Mother for Peace, Women and Peace Construction in South Africa 1983-2003. In: Nomboniso GASA (Ed.), *Women in South African History. Basus'iimbokodo, Bawel'imilambo / They remove boulders and cross rivers*, Sudáfrica, HSRC Press, 2007, pp. 257- 280.

\_\_\_\_\_. Connecting the red, brown and green. The environmental justice movement in South Africa. In: BALLARD, Richard; HABIB, Adam; VALODIA, Imraam *Voices of Protest. Social movements in post-apartheid South Africa*. Pietermaritzburg: University of Kwazulu Natal Press, 2006. p. 202-224.

\_\_\_\_\_. *Maids and Madams*. A study on the politics of exploitation. South Africa: Ravan Press, 1980. 410 p.

CONNELL, R. W. The gender regimes and the gender order. In: \_\_\_\_\_. *Gender and power. Society, the person and sexual politics*. Cambridge: Polity Press, 1993. p. 119- 143.

COOMBES, Annie. "Witnessing history/ embodying testimony: gender, memory in post-apartheid South Africa". *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Special Issue, 2011, p. 92-112.

CORONA BERKIN, Sarah e KALTMEIER, Olaf (Coords.) *En diálogo. Metodologías Horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. Barcelona: GEDISA, 2012. 268 p.

CRENSHAW, Kimberley. "Documento para o encontro de Especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero". *Revista Estudos Feministas*, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

CURIEL, Ochy. "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista", *Nómadas*, Nro 26, p. 92-101, 2007.

DAGNINO, Evelina. "Dimensions of citizenship in contemporary Brazil". *Fordham Law Review*, v. 75, n. 5, p. 2469-2482, abril 2007.

DAVIS, Angela. *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Ediciones Akal, 1981.

DE LA REY, Cheryl, "Introduction: South African feminism, race and racism". *Agenda*, 32. p. 6-10, 1997.

DE LA REY, Cheryl; MAMA, Amina; MAGUBANE, Zine. "Beyond the masks". *Agenda*, 32. 1997, p. 17-23.

DE LAURETIS, Teresa. La tecnología del género. [Tomado de] \_\_\_\_\_ *Technologies of Gender*. Essays on Theory, Film and Fiction. Londres: Macmillam Press, 1989. p. 1-30.

DE NOBREGA, Chantelle. Gender transformation and the moral regeneration movement in South Africa. In: RUITERS, G. (ED.). *Gender Activism: Perspectives on the South African Transition, Institutional Culture and Everyday Life*. Grahamstown: Rhodes University Institute of Social and Economic Research, 2008, pp. 72-97.

DEVENISH, Annie; SKINNER Caroline. Collective action in the informal economy. The case os the Self Employed Women's Union, 1994-2004". In: BALLARD, Richard; HABIB Adam; VALODIA Imraam. *Voices of Protest*. Social movements in post-apartheid South Africa. Pietermaritzburg: University of Kwazulu Natal Press, 2006. p. 255-279

DU TOIT, Louise. *A Philosophical Investigation of Rape: The Making and Unmaking of the Feminine Self*. New York: Routledge, 2009. 256 p.

DUBE, Saurabh (ed.). *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*. London: Routledge, 2010. 522 p.

DUBOW, Saul. *Scientific Racism in Modern South Africa*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 320 p.

DUSSEL, Enrique. *Filosofía da Liberación Latinoamericana*. Bogotá: Editorial Nueva América, [1ra Edición 1976, México] 1979. 232 p.

EDITORIAL. *Amandla*. Issue. Nro. 39. Ciudad del Cabo, Alternative Information & Development Centre. Junio-Julio de 2015. Pp. 2.

ELISEEV, Alex (2008) "A torn Narrative of Violence". En Hassim et al. *Go Home or Die Here. Violence, Xenophobia and the reinvention of difference in South Africa*. Johannesburgo: Wits University Press. Pp. 27-40.

FABIAN, Johanes *Time and the Other*. How antropology makes his object. New York: Columbia University Press, 2002. 205 p.

FABRIZIO PELAK, Cinthia. Women's sport as a site for challenging racial and gender inequalities in Post Apartheid South Africa. In: BRITON, Ana; FISH, Jeniffer; MEINTJES, Sheila. *Women ativism in South Africa*. Working across divides. Scottsville: University of KwaZulu Natal Press, 2009, p. 96-123.

FATTON, Robert Junior. *Black Conciousness in South Africa*. The dialectics of ideological resistance to white supremacy. Albany: State University of New York Press, 1986. 189 p.

FESTER, Gertrude. *South African Women's apartheid and post-apartheid struggles, 1980-2014. Rethoric and raising rights, feminist citizenship and constitutional imperatives, a case of the Western Cape*, Alemania, Scholars Press, 2015. 615 p.

\_\_\_\_\_ "Closing the gap –activism and academia in South Africa, towards a womens movement" In: Obioma Nnaemeka, *Sisterhood, feminism and power, from Africa to the diaspora*, Trenton, African World Press, 1998. pp. 215-238.

FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar*. México D.F.: Siglo XXI Editores, [Trigésimoquinta edição] 2008. 314 p.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. Aula inaugural en el College de France, pronunciada el 2 de diciembre de 1970. San Pablo: Edições Loyola. 1999.70 p.

GASA, Nomboniso. Feminism, motherism, patriarchies and women's voices in the 50s, en Nomboniso GASA (Ed.), *Women in South African History. Basus'iimbokodo, Bawel'imilambo / They remove boulders and cross rivers*, Sudáfrica, HSRC Press, 2007, pp. 207-230.

GEISLER, Gisela. Parliament is another terrain of struggle: women, men and politics in South Africa. *The journal of modern African studies*, 38, 4, p. 605-630, 2000.

GIBBS, Pat. Women labour and resistance: case studies from port Elizabeth / uitenhage area 1972- 1990. In: GASA, Nomboniso (Ed.). *Women in South African History. Basus'iimbokodo, Bawel'imilambo / They remove boulders and cross rivers*. Cape Town: HSRC Press. 2007. p. 315-343.

GINZBURG, Carlo. *El queso y los gusanos*. El cosmos, según un molinero del siglo XVI. 1ra edição 1976 [Tradução: Francisco Martin]. Barcelona: Muchnik Editores, 1997. 272 p.

GOBODO-MADIKIZELA, Pumla. Healing the racial divide? Personal reflections on the Truth and Reconciliation Commission. *South African Journal of Psychology*, 27, 4, p. 271-272. 1997

GONZÁLEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GONZALEZ, Lélia. "Racismo e sexismo na cultura brasileira". In: SILVA, Luiz Antônio Machado et al. *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos*. Brasília: ANPOCS (Ciências Sociais Hoje, 2), p. 223-244, 1983.

GOODMAN, Tania, Performing the new Nation: the role of the TRC in South Africa. In: ALEXANDRE, Jeffrey C.; GIESEN, Bernard; MAST, Jason. *Social Performance. Symbolic action cultural pragmatics and ritual*. Inglaterra: Cambridge University Press, 2006, p. 169- 189.

GOUWS, Amanda. Introduction. In Amanda Gouws (ed). *(Un) Thinking Citizenship. Feminist Debates in Contemporary South Africa*, Sudáfrica, UCT Press, 2005a, pp. 1-17.

\_\_\_\_\_. Shaping Womens Citizenship, contesting boundaries of state and discourse" en Amanda Gouws (ed). *(Un) Thinking Citizenship. Feminist Debates in Contemporary South Africa*. Sudáfrica, UCT Press, 2005b, 71-90.

\_\_\_\_\_. Establishing gender studies programmes in South Africa: the role of gender activism. In: ARNFRED, Signed. *Gender Activism and Studies in Africa*. [Gender Series Volume 3]. Dakar: CODESRIA, 2004, p. 41-53.

GOVENDER, Pregs. "Breaking the silence. Women's national coalition". *Agenda*, 16, p. 42-43, 1993.

GQOLA, Pumla Dineo. *Rape. The South African Nightmare*. Cidade do Cabo: MF Books Joburg, 2015.

\_\_\_\_\_. *What is slavery to me. Poscolonial/ slave memory in post apartheid South Africa*. Johannesburg: Wits University Press, 2010. 220 p.

\_\_\_\_\_. Brutal inheritances. Echoes, negrophobia and masculinist violence. En Hassim et al. *Go Home or Die Here. Violence, Xenophobia and the reinvention of difference in South Africa*. Johannesburg: Wits University Press. 2008, pp. 210- 222.

\_\_\_\_\_. "Through Zanele Muholi's eyes: Re/imagining ways of seeing Black lesbians". In: MUHOLI, Zanele. *Only half the picture*. Ciudad del Cabo: Michael Stevenson STE. 2006, p. 82-89.

GROSGOUEL, Ramon. Para descolonizar os estudos de economia e os estudos poscoloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista crítica de ciências sociais*, 80, p. 115-147. Março 2008.

GRUNEMBAUM "The Time after the War: Notes on Historical Encounters Erasures and Post-apartheid Pasts": *International Journal on Culture and Society* 5 Fall, 2012. 185-196

\_\_\_\_\_. *Spectres of the untold: Memory and History in South African Truth and Reconciliation Commission*. Tese (PhD in Philosophy of History). 220 p. University of Western Cape, Cape Town, 2006.

GRUNEMBAUM Heidi and YAZIR Henri. "Where the Mountain Meets its Shadow: A Conversation of Memory and Identity and Fragmented Belonging in Present-day South Africa." \Eds. Bo Strath and Ron Robins. *Homelands: The Politics of Space and the Poetics of Power*. Brussels: Peter Lang 2003. 267-282

GUHA, Ranahit *Las voces de la Historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica. 2002. 120 p.

GUNN, Shirley; KRWALA Sinazo (eds.). *Knocking on*. Mothers and daughters in struggle in South Africa. Johannesburg: Centre for Violence and Reconciliation, 2008. 264 p.

HABIB, Adam; VALODIA, Imraam. Reconstructing a social movement in an era of globalization. A case study of COSATU. In: BALLARD, Richard; HABIB, Adam; VALODIA, Imraam (Eds.) *Voices of Protest: Social movements in post-apartheid South Africa*. Pietermaritzburg: University of Kwazulu Natal Press, 2006. p. 225- 253.

HAMILTON, Carolyn et al. "Introduction". In: HAMILTON, Carolyn (Ed.). *Refiguring the archive*. Cape Town: David Phillip Ed., 2002, p. 7-18.

HARAWAY, Donna. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies* 14, no. 3. p. 575-599. 1988.

HARDING, Sandra. Existe un método feminista? In: BARTRA, Eli (Comp). *Debates en torno a una metodología feminista*. Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco, México. 1998. p. 9-34.

\_\_\_\_\_. Stand point Epistemology (a feminist version): How social disadvantage creates epistemic advantage. In: TURNER, Stephen P. *Social Theory and Sociology*. The Classic and Beyond. BlackWell Publishers: Masachusset, EEUU. 1996, P. 9-34.

HARRIS, Cheryl I. Whiteness as Property. *Harvard Law Review*. Vol. 106, No. 8, p. 1707-1791, Jun. 1993.

HARRIS, Verne. "The archival sliver: a perspective on the construction of social memory in archives and the transition from apartheid to democracy". In: HAMILTON, Carolyn (Ed.). *Refiguring the archive*. Cape Town: David Phillip Ed., 2002, p. 135-151.

- HASSIM, Shireem. *Women's organization and democracy in South Africa. Contesting authority*, South Africa, KwaZulu Natal University Press. 2006, 355 p.
- HASSIM, Shireen "Nationalism Displaced. Discourses in the Transition. [Part III Deconstructing the discourse of citizenship, en Gouws, Amanda (ed) (Un) Thinking Citizenship. Feminist Debates in Contemporary South Africa. UCT Press, Ciudad del Cabo. 2005, pp. 55-69.
- HASSIM, Shireem. Representation, participation and democratic effectiveness: feminist challenges to representative democracy in South Africa. In: GOETZ, Anne Marie; HASSIM Shireem (eds.). *No shortcuts to power. African Women in politics and policy making*. Nueva York: ZedBooks, 2003. p. 81-109.
- HASSIM, Shireen; GOUWS, Amanda. Redefinign the public space: Women's organizations, gender consciousness and civil society in South Africa. In: COCHRANE. R.; BASTIENNE K. (eds.) *Sameness and Difference: Problems and Potentials in South African Civil Society*. [South African Philosophical Studies, I], 2000. Disponível em: < <http://www.crvp.org/book/Series02/II-6/CH4.htm> >. Acesso em: 18 fevereiro de 2014.
- HENDRICKS, Cheryl; LUSHABA, Lwazi. Introduction: outh Africa: continuities and disfunjtures in discourse and practices. In: HENDRICKS, Cheryl; LUSHABA, Lwazi. *From national liberation to democratic renaissance in Southern Africa*. Dakar: CODESRIA, 2005. p. 1-22.
- HERNÁNDEZ, Rosalva Aída. Descolonizando el feminismo. Algunas reflexiones al sur Del Río Bravo" In: NAVAZ, Liliana Suárez HERNÁNDEZ, Rosalva Aída (eds.). *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, [Direitos reservados Duke University Press, 2003, p. 68-111.
- HILL COLLINS, Patricia. *Black Feminist Thought*. Knowledge, consciousness and the politics of empowerment. New York: Routledge. 2000.
- HOLLAND- MUTER, Susan. Opening pandora's Box: Reflexions on Whiteness in the South African Women's Movement. *Agenda*, 25. p. 55-62, 1995.
- HOOKS, B.; BRAH, A.; SANDOVAL, C.; ANZALDÚA, G. (Comps.). *Otras inapropiables*. Madrid: Traficantes de Sueños. 2004. 183 p.
- HOOKS, bell *Ain't I a woman*. Black women and feminism. Boston: South End Press. 2002. 205 p.
- HOOKS, bell. Intelectuais negras. *Estudos Feministas*, V.3, 6, p. 464-469, 1995.
- IMAN, A.; MAMA, A; SOW, F. (Eds.) *Engendering African social sciences*. Londres: CODESRIA. 1997.
- IRISH, Jenni Muthi. Misery: Women and Political Violence. *Agenda* 16, p. 5-9. 1993.
- JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*, Madrid, siglo XXI. 2002. 156 p.
- JOBSON, Marjorie, Women and the TRC: a perspective from Khulumani Support Group, 2005, Disponível em < [www.khulumani.net](http://www.khulumani.net) >. Acesso em 10 de Julho de 2007.
- KATHERE, Fayeeza; MBANDLA, Brigitte; KGOSITSELE Baleka e GOVENDER Pregs. Where all the women gone? *Agenda*, 24, p. 21-26, 1995.

KEEGAN, Margy; KEENEN, Margi. Women waginG Peace: reflections on women-s activims in Cape Town. *Agenda*, 60, p. 33-37, 2004.

KIRIN, Narayan How native is Native Antropology American anthropologist, new series, vol 95, nro 3, sept 1993, pp 671-686.

KROG, Antjie; MPOLWENI, Nosisi; RATELE, Kopano. *There was this Goat*. Investigating the Truth Commission Testimony of Noutrose Nobomvu Konile, KwaZulu Natal: University of KwaZulu -Natal Press. 2009. 236 p.

KUUMBA, Bahati. Transgressive African feminism. The possibilities of global organization. In: BRITON, Anna; FISH Jennifer; MEINTJES Sheila. *Women ativism in South Africa. Working across divides*. Kwazulu Natal: University of KwaZulu Natal Press, 2009. p. 262-278.

LATOUR, Bruno. *Reemsamblar lo social: una introducción a la teoría del actor red*. Buenos Aires: Manantial, 2008. 390 p.

LAW, John y URRY, John "Enacting the social" In: *Economy and Society*, 33:3, 2004. pp. 390- 410

LAW, John. *After Method. Mess in Social Science Research*. Londres: Routledge, 2004. 188 p.

LEWIS, Desiree "Writing Baartman's Agency: History, Biography and the Imbroglios of Truth" In: Gordon-Chipembere, N. ed. *Representation and Black Womanhood*. New York: Palgrave. 2011, pp101-120.

\_\_\_\_\_. "Representing African Sexualities". In: TAMALE, Sylvia (Ed.). *African sexualities. A reader*. Kenia: Pambazuka Editores, 2011, p. 199-216.

Lewis: "Discursive Challenges for African Feminisms" In. AMPOFO, Akosua and ARNFRED, Signe (Eds) *African Feminist Politics of Knowledge: Tensions, Possibilities, Challenges*. Uppsala: Nordic Africa Institute. 2010

\_\_\_\_\_. Gendered spectacles: new terrains of struggle in South Africa. In: SCHLYTER, Ann. *Body Politics and Women Citizens- African Experiences*. Stokholm: SIDA Studies. 2009.

\_\_\_\_\_. South African feminism and the challenges of solidarity . In: RUITERS, G. (Ed.) *Gender Activism: Perspectives on the South African Transition, Institutional Culture and Everyday Life*. Grahamstown: Rhodes University Institute of Social and Economic Research, 2008.

\_\_\_\_\_. "Black Women and Biography in South Africa" In YOUSAF, N. (ed.) *Apartheid Narratives*. Amsterdam: Rodopi. 2001

LUGONES, María. Colonialidad y género. In: *Tabula Rasa*, Núm. 9, julio-diciembre, Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, 2008, p. 73-101, Disponível em: <<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=39600906>>. Acesso 13 de julho 2009.

LUGONES, María. Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *RIFP*, 25, 2005, p. 61-75.

MADLALA-ROUTLEDGE, N. What price for freedom? Testimony and the Natal Organization of Women. *Agenda*, 34, p. 62-70, 1997.

MAKHALEMELE, Oupa, Report for the Southern Africa Reconciliation Project: Khulumani Case Study. Johannesburg, 2004. Disponível em [sitio web del Centre for the Study of Violence and Reconciliation de University of Witwatersrand] <<http://www.csvr.org.za/wits/papers/papoupa2.htm>> Acesso 13 de julho de 2007.

MAMA, Amina. "Women's Studies and Studies of Women in Africa During the Nineties" Dakar: CODESRIA. 1996

\_\_\_\_\_. *Beyond the masks. Race Gender and Subjectivity*. USA/Canada: Routledge, 1995.

MAMDANI, M. Amnesty or impunity? A preliminary critique of the Report of the Truth and Reconciliation Commission of South Africa (TRC). *Diacritics*, 32, 3, p. 33-59, 2002.

MAMDANI, Mahmood. Darle Sentido Histórico a la violencia política en el África. *ISTOR*, Año IV número 14 Otoño del 2003.

MARINDO, Ravayi et al. *The State of the Population in the Western Cape Province*. Cidade do Cabo: HSRC, 2008.

MARKS, Shula, Patriotism, Patriarchy and Purity: Natal and the politics of Zulu Ethnic Consciousness In: VAIL, Leroy. *The Creation of tribalism in Southern Africa*. EEUU: University of California Press. 1991. p. 216- 234.

\_\_\_\_\_. Changing history, changing histories: separations and connections in the lives of South African women. *Journal of African Culture Studies*, 13, 1, p. 94-106, junho 2000.

MARUPTING, Rolf . 'I did not expect such a thing to happen'. In HASSIM et al. *Go Home or Die Here. Violence, Xenophobia and the reinvention of difference in South Africa*. Johannesburgo: Wits University Press. 2008, Pp. 41-52

MATEBENI, Zethu. Why Fees Must Fall. *Sparkling Women*. January, Vol 28. 2016.

\_\_\_\_\_. (Curadora) *Reclaiming Afrikan: queer perspectives on sexual and gender identities*. Cape Town: Modjaji books. 2015.

\_\_\_\_\_. 2014. How not to write about queer South Africa. In: Zethu Matebeni (curator), *Reclaiming Afrikan: queer perspectives on sexual and gender identities*. Cape Town: Modjaji books, 61-63.

\_\_\_\_\_. 2011. TRACKS: Researching Sexualities Walking AbOUT the city of Johannesburg. In TAMALE, Sylvia (ed). *African Sexuality Reader*. Oxford: Fahamu Books, 50-56.

Matebeni, Zethu et al. "I thought we are safe": Southern African lesbian women's experiences of living with HIV. *Culture, Health & Sexuality*.pp. 34-47. 2013.

MBEMBE, Achille (2011), *Necropolítica*, España: Melusina. 211 p.

\_\_\_\_\_. Passages to freedom: The politics of racial reconciliation in South Africa. *Public Culture*, 20, 1, p. 5-18, 2008.

\_\_\_\_\_. The power of the archives and its limits. In: HAMILTON (ed.) *Refiguring the archive* . Cape Town: David Phillip, p. 19-20, 2002.

Mc FADDEN, Patricia. "Sexual Pleasure as Feminist Choice". *Feminist Africa*, v. 2, p. 50-60, 2003.

\_\_\_\_\_. "Cultural Practice as Gendered Exclusion: Experiences from Southern Africa".

in *Discussing Women's Empowerment: Theory and Practice*. SIDA Studies no. 3. 2001

MEINTJES, Sheila. Gender equality for design, the case of the Commission on Gender Equity. In: BRITON, Ana; FISH, Jeniffer; MEINTJES, Sheila. *Women activism in South Africa*. Working across divides. Scottsville: University of KwaZulu Natal Press, 2009. p. 73-95.

MEINTJES, Sheila. Naked women's protest, July 1990. We won't fuck for houses. In: GASA, Nomboniso (Ed.). *Women in South African History*. Basus'iimbokodo, Bawel'imilambo / They remove boulders and cross rivers. Cape Town: HSRC Press. 2007. p. 233-256.

MENDOZA, Breny. La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. In ESPINOSA MIÑOSO, Yuderlys (coord.). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Vol. 1, Buenos Aires: En la frontera, 2010. p. 19-36.

MIES, Maria; BERNAL, Elena. Investigación sobre mujeres o investigación feminista? El debate en torno a la ciencia y la metodología feminista. In: BARTRA, Eli (Comp). *Debates en torno a una metodología feminista*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. 1998. p. 63-103

MIGNOLO D. Walter. Os esplendores e as misérias da "ciência": colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri versalidade epistêmica. In: SOUSA DE SANTOS, Boaventura (org.) *Conhecimento prudente para uma vida decente*. Um discurso sobre as Ciências revisitado. Cortez Editora, São Paulo, 2006. p. 667-710.

MIGNOLO pensamento liminar e diferença colonial. In: \_\_\_\_\_ Histórias Locais, projetos globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003.

MKHIZE, Nonhlanhla et al. *The country we want to live in, Hate crimes and homophobia in the lives of black lesbian South Africans*. Ciudad del Cabo: HSRC Press, 2010. 102 p.

MOHANTY Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial. In: SUÁREZ NAVAZ Liliana; HERNÁNDEZ, Rosalva Aída (eds.). *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. España: Traficantes de Sueños, 2008 [1ra ed. 1983]. p. 112-162.

MOHANTY, Chandra Talpade. De vuelta a Bajo los ojos de occidente: La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas. In: SUÁREZ NAVAZ Liliana; HERNÁNDEZ, Rosalva Aída (eds.). *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. España: Traficantes de Sueños, 2008. p. 404-468.

MOODLEY Asha. Black women you are on your own. *Agenda*, 16. p. 44-48, 1993.

MOOKHERJEE, Nayanika, The aesthetics of nations. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 17, p.1- 20, 2011.

MOTSEMME, Nthabiseng. The Mute Always Speak: On Women's Silences at the Truth and Reconciliation Commission. *Current Sociology*, 52, 5, p. 909-932, 2004.

MUDIMBE V. Y. *The Idea of Africa*. Bloomington: Indiana University Press, 1994. 234 p. \_\_\_\_\_ . *The invention of Africa : gnosis, philosophy, and the order of knowledge*, Londres: Indiana University Press. 1988

- MUHOLI, Zanele *Faces + Phases 2006-14*. Alemania: Stidler Publishers, 2014. 368 p.
- \_\_\_\_\_. *Only half the picture*. Ciudad del Cabo: Michael Stevenson STE, 2006. 96 p.
- NDEBELE, Njabulo, *Fine Lines from the box*. Further Thoughts about our country. Penguin Random House: South Africa. 2007, 280 p.
- \_\_\_\_\_. [1<sup>st</sup> ed.1991] *Rediscovering the Ordinary:Essays on South African Literature and Culture*. Durban: University of Kwa Zulu Natal Press. 2006,184 p.
- \_\_\_\_\_. *The cry of Wiie Mandela*, Sudáfrica: David Philip Publishers, 2004. 160 p.
- NEOCOSMOS, Michael. "The sickness of xenophobia and the need for a politics of Healing" *Amandla*. Issue. Nro. 39. Ciudad del Cabo, Alternative Information & Development Centre. Junio-Julio de 2015, Pp. 18-21.
- NGCOBO, Lauretta. *Prodigal Daughters*. Stories of South African Women in Exile. South Africa: KwaZulu Natal University Press, 2012. 240 p.
- NIMMO, Richie. "Actor network theory and methodology: social research in a more than human world". In: *Methodological Innovations on line*. 6 (3), 2011. 108-119.
- NNAEMEKA, Obioma. Introduction. Reading the rainbow. In: NNAEMEKA, Obioma. *Sisterhood, feminism and power: from Africa to the diaspora*. Trenton: African World Press, 1998. p. 1-38.
- NUTTAL, Sarah. *Entanglement*. Literary and reflections on post apartheid. Duke University Press/Wits University Press, Johannesburg. 2007, 198 p.
- OLABISI, Aina. "African women at the grassroot, the silent partner of the women movement" en Obioma Nnaemeka, *Sisterhood, feminism and power; from Africa and the diaspora*, Trenton, African World Press, 1998, pp. 88-100.
- OLCKERS, Ilze. Gender neutral truth- a reality shamefully distorted. *Agenda*, 31, p. 62-67, 1996
- OLDFIELD, Sophie, Elane SALO and Ann SCHLYTER. [Editorial] Body politics and the gendered crafting of citizenship. *Feminist Africa*, 13, Ciudad del Cabo, 2009. Pp.1- 10
- OLDFIELD, Sophie; SALO, Elaine. "Nurturing researchers, building local knowledge, the body politics project". *Feminist Africa*, v. 13, p. 87-94, diciembre 2009.
- OYEWUMI, Oyeronke. "Conceptualizando el Género". En *Afrikaneando. Revista de actualidad y experiencias*. Numero 4, 4to trimestre 2010. Pp. 25-35.
- OYEWUMI, Oyeronke. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. University of Minnesota Press, EEUU, 1997.
- PATEMAN, Carole. *El contrato sexual*. Barcelona, Athropos, 1995. Pp. 320
- PETERSEN, Robin, M. Discourse of difference and sameness in South Africa: race, racism and non-racialism. In: COCHRANE James R; KLEIN, Bastienne, (eds.) *Sameness and Difference: Problems and Potentials in South African Civil Society: South African Philosophical Studies*. Disponível em < <http://www.crvp.org/book/Series02/series-II.htm> >. Acesso 20 julho 2012.
- POSEL, Debora. 'Getting the nation talking about sex': reflections on the discursive constitution of sexuality in South Africa since 1994. *Agenda*, 62, p 53- 63, 2004.

\_\_\_\_\_. "Race as a common sense: Racial classification in Twentieth- Century South Africa", *African Studies Review*, vol. 44, No. 2, 2001, pp. 87-113, 2001.

\_\_\_\_\_. *The making of apartheid 1948- 1961*. Conflict and compromise. South Africa: Oxford University Press, 1991. 297 p.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" In: LANDER, Edgardo (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, julio 2000a, p 122-151.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *Journal of world-systems research*, vi, 2, p. 342-386, summer/fall 2000b. [Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein]

RAMPHELE, Mamphela. *A bed called home*. Life migrant Labour Hostels of Cape Town. Cape Town: David Philip, 1993. 159 p.

ROSA CARVALHO, Marcelo. "Mas eu foi uma estrela do futebol. As incoerências sociológicas e as controvérsias sociais de um militante sem terra sul-africano" *Mana*, 17, 2, p. 365-394, 2011.

ROSS, Fiona *Raw life, new hope: Decency, Housing and Everyday Life in a Post-Apartheid Community*. Cape Town: United Nations University Press 2010. 248 p.

ROSS, Fiona. *Bearing witness*. Women and the truth and reconciliation commission in South Africa. Londres: Pluto Press, 2003. 240 p.

ROSSOUW, Rehana. *What will people say? A novel*. Jacana: Sudáfrica. 2015

RUFER, Mario A. *La administración del pasado. Memórias Publica, Nação y Produção de Historia en Contextos (Pos) Coloniales*. Tese (Doctorado en Estudios de Asia y África. Especialidad: África) 520 p. El Colegio de México, México, 2008.

SAID, Edward W. *Orientalismo*. O oriente como invenção do ocidente. Editora Schwartz, São Paulo, 1978. 528 p.

SALO, Elaine. "Coconuts do not live in townships, cosmopolitanism and its failures in the urban peripheries of Cape Town" *Feminist Africa*, 13, [Body politics and citizenship], Ciudad del Cabo, 2009, Pp11-21.

\_\_\_\_\_. Women in Academy. In: RUITERS, G. (ED.) *Gender Activism: Perspectives on the South African Transition, Institutional Culture and Everyday Life*. Grahamstown: Rhodes University Institute of Social and Economic Research, 2008, p.200-211.

\_\_\_\_\_. *Respectable Mothers, Tough Men and Good Daughters: Producing Persons in Manenberg Township*, unpublished PhD dissertation, Emory University. 2004a, 728p.

\_\_\_\_\_. Negotiating gender and personhood in the New South Africa: Adolescent women and gangster in Manenberg township on the Cape Flats. Paper presented at the New Social Formations seminars series, Department of Sociology, Stellenbosch University, 3 September 2004b.

\_\_\_\_\_. Taxi queens and gangsters. Negotiating personhood in a post Apartheid Manenberg. Paper presented at the Centre for African Studies Seminas, University of Cape Town, 14th May 2003.

\_\_\_\_\_. "South African feminism – a coming of an age?" en Amrita Basu (ed.). *The age of Feminism local feminisms. Women movement in global perspective*, San Francisco y Oxford, West View Press, 1995, pp. 29- 55.

\_\_\_\_\_. South African Feminism: Whose struggles, Whose Agendas. South African and contemporary history seminar. Organizado pelo: Institute for historical research e Department of History, University of Western Cape, 12 de abril, 1994.

SANGER, Nadia. Linking the popular, the personal and the political: compulsory heteropatriarchy in mainstreaming magazines. In: RUITERS, G. (Ed.) *Gender Activism: Perspectives on the South African Transition, Institutional Culture and Everyday Life*. Grahamstown: Rhodes University Institute of Social and Economic Research, 2008, p. 214-221.

SCANLON, Helen. *Representation and Reality*. Protraits of Women's lives in the Western Cape 1948-1976. HSRC, Cape Town, 2007. 318 p.

SCOTT, Joan. El género: una categoría útil para el análisis histórico. In LAMAS, Marta (comp.). *El género: la construcción cultural da diferencia sexual*, Distrito Federal, México: PUEG, 1996, p. 265-302.

SEGATO Rita Cuatro Consideraciones sobre la violencia de Género. Conferencia magistral no Coloquio internacional *Gênero, cidadania y violência*. Realizado en la Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco, México Distrito Federal, Mayo 2010.

\_\_\_\_\_. *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de política de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007. 349 p.

\_\_\_\_\_. "O Édipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça". *Série Antropologia*, v. 400, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2006A.

\_\_\_\_\_. Raça é signo. Palestra lida na Mesa Redonda "Uma agenda política e temática para a inclusão social: a contribuição das abordagens pós-estruturalistas" na Universidade Federal de Pernambuco durante o Seminário Internacional *Inclusão Social e as Perspectivas Pós-estruturalistas de Análise Social* realizado no Recife, entre os dias 28 e 30 de junho de 2005

\_\_\_\_\_. Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. In: INSTITUTO NACIONAL DE LAS MUJERES (Org.). *Ciudad Juárez: de este lado del puente*. México: Epikéia, 2004. p. 113-131

\_\_\_\_\_. *Las estructuras elementales de la violencia*. Ensayos sobre género, entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos. Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes. 2003. 261 p.

SEIDMAN, Gary. Gendered citizenship. South African's Democratic Transition and the construction of a gendered state. *Gender & Society*. 13, 3, p. 287-307. Junho 1999 a.

\_\_\_\_\_. Is South Africa Different? Sociological Comparisons and Theoretical Contributions from the Land of Apartheid. *Annual Review Sociology*, 25, p. 419-440, 1999b.

SHEFTALL, Beverly Guy. African feminist discourse a review essay. *Agenda*, V. 17, I 58, p. 31-36, 2003.

- SIDERIS, Tina. Rape in war and Peace: some thoughts on social context and gender roles. *Agenda*, V. 16, I 43, p. 41-45, 2000.
- SOFOLA, Zulu. Feminism and African womanhood. In: NNAEMEKA, Obioma. *Sisterhood, feminism and power: from Africa to the diaspora*. Trenton: African World Press. 1998, p. 51-64.
- SPIVAK, Gayatri. *In Other Worlds. Essays in Cultural politics*, Nueva York, Methuen. 1987
- STATE OF THE XENOPHOBIA [Feature] (Junio-Julio de 2015). *Amandla*. Issue. Nro. 39. Ciudad del Cabo, Alternative Information & Development Centre. Pp. 16, 17.
- SUTNER, Raymond. Legacies and meanings of the United Democratic Front period for contemporary South Africa. In: HENDRICKS, Cheryl; LUSHABA, Lwazi. *From national liberation to democratic renaissance in Southern Africa*. Dakar: CODESRIA, 2005. p. 59-80.
- TAMALE, Sylvia. "Researching and theorising sexualities in Africa". In: TAMALE, Sylvia (Ed.) *African sexualities. A reader*, Kenia: Pambazuka Editores, 2011, p. 11-36.
- THEIDON, Kimberly. *Entre prójimos*. El conflicto armado interno y la política de reconciliación en el Perú, Instituto de Estudios Peruanos: Lima, 2004. 283 p.
- THIERRY, Jean. Attacks against Nationals. Carta de Lector, revista *Amandla*, Issue nro. 39, Junio-Julio 2015, Ciudad del Cabo, Alternative Information & Development Centre. pp. 4.
- THIPE, Thuto. *A Rock Strikes Back: Women's Struggles for Equality in the Development of South African Constitution*. Tese (Master in Political Science) Departament of Political Cience, University of Cape Town, Sudáfrica. 2010. P.130
- THOMAS, Kylie. "Profile: Digital Visual activism: A profile of Inkanyso". *Feminist Africa* v. 18, p. 79-81, diciembre 2013.
- TSHOAEDI, Malehoko; HLELA, Hlengiwe. The marginalisation of women unionist during South african democratic transition. In: BUHLUNGU, Sakhela. *Trade unions and democracy*. CoSATU workers political attitudes in South Africa, 2006, pp. 97- 114
- VANZYL, Mikki. "Escaping Heteronormative Bondage, Sexuality in Citizenship". In: GOUWS, Amanda (ed.). *(Un) Thinking Citizenship. Feminist Debates in Contemporary South Africa*, Ciudad del Cabo: UCT Press, 2005, p. 223-252.
- WALKER, Cheryl, *Landmarked*. Land Claims and Land Restitution in South Africa. South Africa: Jacana Media, 2008. 292 p.
- \_\_\_\_\_, *Women and Resistence in South Africa*. Londres: Onyx Press, 1982. 390 p.
- WALSH, Denise The liberal movement: women and the just debate in South Africa. 1994-1996. *Journal of Southern African Studies*, 32, 1, p. 84-105, Março 2006.
- WALSH, Denise. Citizenship, gender and civil society in South Africa. In BRITON, Ana; FISH, Jeniffer; MEINTJES, Sheila. *Women ativism in South Africa*. Working across divides. Scotsville: University of KwaZulu Natal Press, 2009. Pp. 43-72

WELLS, Julia. Are we nation building yet. The role of oral historians in documenting the transition out of apartheid. In: DENIS, Philippe y NTSIMANE Radikobo. *Oral History in a Wounded Country*. Durban: University of KwaZulu Natal Press, 2008. Pp. 22- 44

\_\_\_\_\_. Maternal politic in organizing black South African women: the historical lessons. In: NNAEMEKA, Obioma. *Sisterhood, feminism and power: from Africa to the diaspora*. Trenton: African World Press. 1998, p. 251-261.

\_\_\_\_\_. *We now demand: the History of Women's Resistance to Pass Laws in South Africa*. Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1993. 184 p.

WELZ, Betty. White women in Umkhonto We Sizwe, the ANC army of liberation: traitors to race, class and gender. In: NNAEMEKA, Obioma. *Sisterhood, feminism and power: from Africa to the diaspora*. Trenton: African World Press. 1998, p. 251-261.

WILDERSON, Kamogelo Lekubu. The Women's Convention. Change in social practice. *Agenda* nro 36, 1997. Pp. 68-71.

WILSON, R. *The politics of truth and reconciliation in South Africa*. Legitimizing the post-apartheid state. Cambridge e New York: Cambridge University Press, 2001. 296 p.

WOLPE, Harold. *Race, class and the apartheid state*, Trenton: Africa World Press, 1990. 118 p.

WORBY, Eric, Shireen HASSIM y Tawana KUPE (2008) "Introduction. In: HASSIM et al. Go Home or Die Here. *Violence, Xenophobia and the reinvention of difference in South Africa*. Johannesburgo: Wits University Press. Pp. 1-27.

WORDEN, Nigel. *The Making of Modern South Africa: Conquest, segregation and Apartheid*, Oxford, Cambridge: Blackwell, 1994. 204 p.

ZUERN, Elke. Elusive boundaries. SANCO, the ANC and the post apartheid South african state. Pp 179-201 In: BALLARD, Richard; HABIB Adam; VALODIA Imraam. *Voices of Protest*. Social movements in post-apartheid South Africa. Poetermaritzburg: University of Kwazulu Natal Press, 2006. p. 179-201.

### Entrevistas<sup>268</sup>

ALBERTUS, Katherine (Aunty Khaterine), 60 anos. Mitchell's Plain, Setembro 2015. Ex-Integrante do New Women's Movement

BARRY Shelley. Woodstock, 45 anos. Novembro 2015 Ativista da luta contra o apartheid, LGTBI e Disabled People. Ex- Funcionária pública durante o governo de Thabo Mbeki e Diretora de cinema.

BERNADEE, Retha, 50 anos. Observatory. 18 de Julio 2015. Integrante de Inclusive Affirmative Ministries. Pastora no ordenada a causa de su orientación sexual.

CLASEEN, Bahia, 52 anos. Parade, Centro, Agosto 2015. Activista comunitaria y residente de Delft, y de Right to Know Campaign.

DARS, Kathleen, 55 anos. Observatory, Junho 2015. Diretora de *Rape Crisis*. A organização brinda atenção psicológica para mulheres ou crianças vítimas de estupro e abuso sexual, é a mais antiga da cidade.

---

<sup>268</sup> Todas las entrevistas fueron realizadas como parte de mi trabajo de campo, a excepción de la realizada a Funeka Soldaat (2014), que estuvo a cargo de Mónica Inés Cejas, a quién acompañé para tal ocasión.

DAVIES , Ann, 32 anos. Clearmont, Maio 2015, Ativista de JASS. ONG internacional com sede na Cidade do Cabo, atende países do Sul do continente, excluído Sudáfrica.

DEYI, Busisiwe Ncaye. 30 anos. Julio 2015, Observatory. Assistente jurídica e Investigadora de Gender Dinamix (ONG enfocada en personas trans).

EDWINA Smith. 65 anos. Belville, Outubro 2015. Diretora de escola retirada e ex integrante do New Women's Movement.

FARENFORT, Pat, 67 anos. Observatory, Outubro 2015. Ex- Obrera industrial e secretaria. Escritora da sua autobiografia *Spanners at Work* (2015).

FERRUS, Diane, 66 anos. Campus da University of the Western Cape (Belhar- Belville). Agosto, 2015. Ex-ativista do Black consciousness e poetisa. Autora do poema "I come to bring you home", famoso por ter acompanhado o debate parlamentar francês onde decidiu-se a restituição do corpo de Sarah Bartman. Diane acompanhou o processo de restituição. Atualmente performa publicamente, coordena oficinas de escrita para mulheres negras e trabalha como administrativa na UWC.

FUNDA, Ndumie, 34 anos. Observatory, 6 de Noviembre de 2015. Activista comunitária y LGTBI en Delft integrante ou apoiadora do partido Democratic Alliance.

HELLZERA, Marion, 32 anos. Media Manager de Mustadafin Foundation

JOHNSTONNE, Ghairunisa, 57 anos. Belgravia, Athlone, Abril, 2015. Directora de Mustadafin Foundation y una de las fundadoras de la organización en 1986 en Hannover Park, Ciudad del Cabo. MF es una de las organizaciones sin fines de lucro más grandes de la provincia Western Cape, integrada por mujeres islámicas voluntarias o contratadas, y atiende las comunidades de Delft South, Khayelitsha, Mitchell's Plain, Manenberg, entre outros.

LANGE, Joy, 56 anos. Woodstock. Diretora do refugio para mulheres em situação de rua que sofrem violência de gênero

LATOYA, Lasola, 21 anos. Escritório de Bush Radio em Salt River, Agosto 2015. Ex-ativista da juventude do New Women-s Movement, feminista e mulherista.

MADLALA ROUTLEDGE, Nozizwe, 64 anos. Woodstock, Novembro 2015. Uma das lideranças da Federação de mulheres do natal (NOW) nos anos 80s- Atualmente é diretora da ONG Inhyatelo (focada em programas para a juventude) e anteriormente dirigia Embracing Dignity (focada na luta contra a trata de mulheres).

MAKAN, Vainola, 50 anos. Belville. Febrero 2015 y mayo 2015. Actual organizadora provincial de Right To Know Campaign, foi ativista e empregada do New Women's Movement y activista de United Women Congress durante os anos 80s

MATEBENI, Zethu Noviembre 2015, Hidding Campus UCT, Centro, Ciudad del Cabo. [Cafetería]. Profesora investigadora en el Centre of Humnities, UCT; activista negra y queer, aliada de Free Gender, lider durante los meses iniciales del movimiento estudiantil Rodhes Must Fall, co-fundadora del Trans-collective (UCT) y lider de la reciente agrupación Black Academics, entre otras.

MBAYO, Nomamcebo, 25 anos. Biblioteca pública de Site C, Khayelitsha, 25 de agosto de 2015. Ativista do Waste Pickers e do Right to Know Campaign, atualmente também é parte do staff administrative de R2K.

MCELEZILE, Mama Leticia, 60 anos. Gugulethu, ex activista del New Women's Movement e ativista comunitária.

MEYER, Arnelle, 30 anos, Julio 2015, Observatory (Coffee Shop), Encarregada de Media e Comunicação da organização MOSAIC

MSWANE, Pumla, 36 anos. Biblioteca Pública do Site C, Khayelitsha. Residente de Site C, activista de múltiples organizaciones de base.

OCTOBER, Denise, 50 anos Belhar, Ciudad del Cabo [domicilio particular de la entrevistada]. 1ro de mayo 2015. Residente de Belhar, Sindicalista de SAWTU (indústria têxtil ), afiliada ao ANC.

PENKEUR, Wendy, 30 anos. Subúrbios de Stelembosh, Julio, 2015. Integrante de Women Rural Assembly. Sindicato de Trabajadoras rurales.

RODHES, Glynis, 52 anos, 13 de Noviembre de 2015, Observatory. Staff de la Western Cape Network Against Violence Against Women [Red contra la violencia contra las mujeres del Western Cape].

ROSS, Bernardette, 47 anos. Manenberg, Agosto 2015. Coordinadoras do Sartjie Baartman Women's and Children Centre.

SEPTEMBER, Ann, 54 anos, Observatory. November 2015. Ativista comunitária de East Reach, Mitchell's Plain e do Right to Know Campaign.

SINDIWE E GLORIA, (52 e 48 anos) Salt River Community House, Junho 2015, representantes de SADSAWU, sindicato de trabalhadoras domésticas, ex- trabalhadoras domésticas.

SIWISA, Sivu Onesipho y TSHEFU, Sandiswa (30 e 35 anos). Observatory, Noviembre 2015. Activistas LGTBI. Sivu foi organizadora do Khumbulani Pride e do Alternative Inclusive Pride. Tshefu é diretora de cinema e organizadora do evento Kasi to Kasi, o qual reuniu diretoras e diretores dos townships de Cape Town, cujos documentários e produções foram apresentado em Harare Square, Khayelitsha.

SOLDAAT, Funeka, entrevista realizada por Mónica Cejas, agosto 2014, en Makhaza, Khayelitsha. Líder y fundadora de Free Gender Khayelitsha<sup>269</sup>.

TASMYANA, Mama Darlena, 65 anos. Observatory y Belville, ex- activista del New Women's Movement, October, 2015.

TASMYANA, Darlena, MCELEZILE, Mama Leticia, ALBERTUS, Katherine, Auntie Leticia, MAKAN, Vainola. Belville. Ultimo Boarding Group del New Women's Movement, entrevista coletiva, October, 2015.

TENGA, Ruvimbo, 26 anos Observatory. marzo 2015, [Oficinas de la organización] Encargada de Medios y comunicación de Sisonke SWEAT (Sindicato de Trabajadorxs Sexuales) y migrante de Zimbabwe.

THAFENI, Sindiswa, Mowbray [Oficinas de la organización]. Julio 2015. Staff de Triangle Project. Activista feminista. Participó en la organización de talleres para la creación del presupuesto de las mujeres en el primer gobierno democrático.

---

<sup>269</sup> Todas las otras entrevistas fueron realizadas como parte de mi trabajo de campo de doctorado en Ciudad del Cabo, Sudáfrica.

## Documentales

BBC WORLD NEWS. "Is Homosexuality un-African" [TV Program]. Johannesburgo, Sudáfrica, 2010 [Re-emitido por South African Broadcasting Corporation en "The Big Debate" en 2013]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=xL7EIO4lOv8>. Acceso en 03/10/2015.

FLETCHER, Laura, (Directora) (2014) "African Pride" Documental 59 min.

MKHOSI, Andi. "Camps Bay Suburb (Alternative Township) Tour". 2015 [Documental, 12 min. Ciudad del Cabo]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=8HotF17LhN0>. Acceso en 15/01/2016.

MUHOLI. "Enraged by the picture", [documental corto part 2, 3.30 min] (s/f). Disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=pMXOCKP6Lqc&list=PLB3D19ED0BABAB14F&index=9>. Acceso en 10/01/2016.

\_\_\_\_\_. "Difficult Love" [Programa de televisión, 55 minutos] 2013. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=gUoDcLqoQP4>. Acceso en 10/01/2016.

\_\_\_\_\_. (4 de octubre de 2011), Difficult Love, Difficult Truth [Documental, ] [https://www.youtube.com/watch?v=z5IZES\\_4ZmQ](https://www.youtube.com/watch?v=z5IZES_4ZmQ)

\_\_\_\_\_, Enraged, part 2, 3.30 min documentary. <https://www.youtube.com/watch?v=pMXOCKP6Lqc&list=PLB3D19ED0BABAB14F&index=9>

\_\_\_\_\_. "We live in Fear", [documental corto, dirigido por Fairfax Zanele Muholi,] 2013. Disponible en: <http://mg.co.za/multimedia/2013-11-26-zanele-muholi-we-live-in-fear>. Acceso en 10/01/2016.

SOLDAAT, Funeka (14 Abril 2012) "I am a Women", programa especial de Leap Of Faith, SABC, [TV program Season 1, Episode 2, Act I]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=DTCejdVGFIA>, Act II <https://www.youtube.com/watch?v=DTCejdVGFIA>. Acceso en 10/12/2015.

\_\_\_\_\_. (s/f). "Ndim, Ndim (It's me, it's me)". Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=D-ncFD2QxTw>. Acceso en 10/01/2016.

## Documentos electrónicos

BUTHELEZI, Mangosuthu [Ministro del interior]. Discurso introductorio al debate sobre el presupuesto en la Asamblea Nacional. 17 de abril de 1997

CHIGUVARE, Bernard "Operation Fielá, "I saw soldiers moving towards my stall, says trader", 2 July 2015, [http://groundup.org.za/article/operation-fielá-i-saw-soldiers-moving-towards-my-stall-says-trader\\_3088](http://groundup.org.za/article/operation-fielá-i-saw-soldiers-moving-towards-my-stall-says-trader_3088) Consultado 15 Julio 2015.

COMBAHEE RIVER COLLECTIVE. A black feminism statement, Avril 1977. Disponível em < <http://circuitous.org/scraps/combahee.html> >. Acesso em 03 de fevereiro de 2014.

CURTIS, Elissa. Faces and Phases: Portraits from South Africa's Lesbian Community. 21 de Mayo de 2012, <http://www.newyorker.com/culture/photo-booth/faces-and-phases-portraits-from-south-africas-lesbian-community> Consultado 30 de diciembre de 2012.

**ESSOP, Hasan y ESSOP Husain.** *Night before Eid*, [FOTOGRAFÍA] Pigment print on cotton rag paper 64 x 92 cm. Edition of 5. Goodman Gallery. Serie: Halaal Art. 2009. Disponible en <http://www.goodman-gallery.com/artists/hasanhusainessop>

**ESSOP, Hasan y ESSOP Husain.** *Azaan*, Lightjet C print on Fuji Crystal Archive Paper 70 x 123cm Edition of 8. Goodman Gallery. En *Photography* (2007) Disponible en <http://www.goodman-gallery.com/artists/hasanhusainessop>

FORCED MIGRATION STUDIES PROGRAM. "Population Movememnts in and to South Africa" University of Witwatersrand, Johannesburg. 2010. Disponible en <http://www.cormsa.org.za/wp-content/uploads/2010/07/fmsp-fact-sheet-migration-in-sa-june-2010doc.pdf> Consultado el 18 de diciembre de 2015.'

GEVISSER, Mark, "No respite for African transgender poster girl", Sudáfrica, Mail and Guardian. 5 Dec 2014, <http://mg.co.za/article/2014-12-05-no-respite-for-africas-transgender-poster-girl> Consultado 15 Julio 2015.

GLOBAL LEGAL RESEARCH CENTRE. "Laws on Homosexuality in African Nations", 2014. Disponible en <http://www.loc.gov/law/help/criminal-laws-on-homosexuality/homosexuality-laws-in-african-nations.pdf>. Acceso en 10/12/2015.

GQIRANA, Thulani Failure to manage inflow of immigrants cause of violence – MP 25 de abril de 2015, Disponible en <http://mg.co.za/article/2015-04-29-parliamentarians-departments-tackle-the-foreigners-issue> Acceso en 10/12/2015.

HAITH, Chelsea. "Enough is kwanele for Gay Pride", *The Journalist*, Ciudad del Cabo: Mayo, 2015. Disponible en: <http://www.thejournalist.org.za/spotlight/enough-is-kwanele-for-gay-pride>. Acceso en 10/12/2015.

INTERNATIONAL LESBIAN AND GAY ASSOCIATION. "79 Countries where homosexuality is illegal". 2015. Disponible en: <http://76crimes.com/76-countries-where-homosexuality-is-illegal/>. Acceso en 10/12/2015.

INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION (IOM) Desk study undertaken by: Céline Mazars. The Well-Being of Economic Migrants in South Africa: Health, Gender and Development. 2013. Disponible en: [https://www.iom.int/files/live/sites/iom/files/What-We-Do/wmr2013/en/Working-Paper\\_SouthAfrica.pdf](https://www.iom.int/files/live/sites/iom/files/What-We-Do/wmr2013/en/Working-Paper_SouthAfrica.pdf) consultado 3 octubre de 2015.

MAREGELE, Bárbara. Most people unsafe in Khayelitsha, Surrey shows. Ciudad del Cabo: *Ground Up website*, 17 de diciembre de 2015. Disponible en [http://groundup.org.za/article/most-people-feel-unsafe-khayelitsha-survey-shows\\_3607](http://groundup.org.za/article/most-people-feel-unsafe-khayelitsha-survey-shows_3607). Acceso en 10/02/2016.

MAROMO, Jonisayi The numbers behind Operation Fiela. Mail and Guardian, Sudáfrica. (07 SEP 2015) Disponible en: <http://mg.co.za/article/2015-09-07-the-numbers-behind-operation-fiela> Consultado el 15 de noviembre de 2015.

MATEBENI Zethu. "The more things change, the more they stay the same. The curious case of black women and queer life at UCT". 2015. *Thoughtleader*.

<http://thoughtleader.co.za/blackacademiccaucus/2015/09/11/the-more-things-change-the-more-they-stay-the-same-the-curious-case-of-black-women-and-queer-life-at-uct/>

Rape? Looks more like genocide. *Mail&Guardian*, 6 September 2013. <http://mg.co.za/article/2013-09-06-00-rape-looks-more-like-genocide>

MBEKI, Thabo. Discurso del presidente de Sudáfrica durante el Tributo Nacional en conmemoración de las víctimas de los ataques a extranjeros, Tshwane (Pretoria). 3 de julio de 2008. Disponible en: <http://www.thepresidency.gov.za/show.asp?typebn> Acceso 3 junio 2015

MORRIS Mariska. Is Operation Fiela to be Extended? *Ground Up*, 7 July 2015. Disponible en: [http://groundup.org.za/article/operation-fiela-be-extended\\_3101](http://groundup.org.za/article/operation-fiela-be-extended_3101) Consultado 3 de Agosto de 2015.

MUSTADAFIN Community Builder of the Year 2015. (Nov. 2015) Disponible en: <http://www.mustadafin.org.za/news/72/success-stories/community-builder-of-the-year-2015>

MWITI, Lee Seven of the biggest myths about South Africa and xenophobia - and how they drive attacks. *Mail and Guardian*. (22 de abril de 2015). Disponible en: <http://mgafrica.com/article/2015-04-22-six-huge-myths-about-south-africas-xenophobia> Consultado el 25 de Noviembre de 2015.

NHI white paper: the good and the bad (18 December 2015 )` [http://groundup.org.za/article/nhi-white-paper-good-and-bad\\_3611#sthash.gCSYhFbl.dpuf](http://groundup.org.za/article/nhi-white-paper-good-and-bad_3611#sthash.gCSYhFbl.dpuf)

NKOSI, Lindokuhle *Writing the City in a Different Script*. Disponible (June 9, 2015) en: <http://chimurengachronic.co.za/writing-the-city-in-a-different-script/> Consultado el 3 de febrero de 2016.

ONISHI, Norimitsu South Africa Moves to Quell Anti-Immigrant Violence. *New York Times*. (17 abril de 2015) Disponible en [http://www.nytimes.com/2015/04/18/world/africa/south-africa-moves-to-quell-anti-immigrant-violence.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2015/04/18/world/africa/south-africa-moves-to-quell-anti-immigrant-violence.html?_r=0) Consultado el 3 de noviembre de 2015.

Police raids accused of being ‘state-sponsored xenophobia’ 09 mayo, 2015 RDM News Wire <http://www.timeslive.co.za/local/2015/05/09/police-raids-accused-of-being-state-sponsored-xenophobia>

ROBERTS, Cheryl. *Middle Class/ professional women Activist must be Authentic about their Activism*. Blog de Cheryl Roberts. African women warrior Cheryl Roberts, 2015. Disponible en: <https://africanwomanwarrior.wordpress.com/2015/02/16/middle-class-professional-women-activists-must-be-authentic-about-activism-by-cheryl-roberts-2/> Acceso en 10/12/2015.

SEFALI, Pharie. “‘This is what Pride should be!’ - Gays and lesbians march through Khayelitsha” Ciudad del Cabo: *Ground Up website*, 18 de mayo de 2015. Disponible en: [http://groundup.org.za/article/what-pride-should-be-gays-and-lesbians-march-through-khayelitsha\\_2948](http://groundup.org.za/article/what-pride-should-be-gays-and-lesbians-march-through-khayelitsha_2948) Acceso en 10/12/2015.

\_\_\_\_\_. “Gays and lesbians will march in Khayelitsha”. *South African Breaking News*, 14 de mayo de 2015. Disponible en: <http://www.sabreakingnews.co.za/2015/05/14/gays-and-lesbians-will-march-in-khayelitsha/> Acceso en 10/12/2015.

SOUTH AFRICAN GOVERNMENT NEWS AGENCY Inflow of migrants pushes population to 53 million – Stats SA. (2015) Disponible en: <http://www.sanews.gov.za/south-africa/inflow-migrants-pushes-population-53-million-%E2%80%93-stats-sa> Consultado el 3 de noviembre de

STINSON Kathryn y Writing Group for the People's Health Movement South Africa (18 December 2015) "NHI white paper: the good and the bad". Disponible en: [http://groundup.org.za/article/nhi-white-paper-good-and-bad\\_3611#sthash.gCSYhFbI.dpuf](http://groundup.org.za/article/nhi-white-paper-good-and-bad_3611#sthash.gCSYhFbI.dpuf) Consultado el 3 de noviembre de 2015.

THE SCALABRINI ORTIZ INSTITUTE OF HUMAN MOBILITY IN AFRICA (SIHMA) The cessation of the international protection of Angolan refugees in South Africa. (2015). Disponible en <http://sihma.org.za/reports/cessation-of-the-international-protection-of-angolan-refugees-in-south-africa-3/> Consultado 3 de Noviembre 2015.

WASHINYIRA, Tariro "Anxiety grows among Zimbabweans while Home Affairs says do not panic". (24 June 2014) Disponible en [http://groundup.org.za/article/anxiety-grows-among-zimbabweans-while-home-affairs-says-do-not-panic\\_1921#sthash.zpt2OwjH.dpu](http://groundup.org.za/article/anxiety-grows-among-zimbabweans-while-home-affairs-says-do-not-panic_1921#sthash.zpt2OwjH.dpu) Consultado 3 enero 2015.

WILKISON, Kate Do five million immigrants live in South Africa? En Mail & Guardian, (6 Mayo de 2015) disponible en: <http://mg.co.za/article/2015-05-06-do-5-million-immigrants-live-in-sa> Consultado el 15 de mayo de 2015.

ZULU, Lindiwe Lindiwe Zulu to foreigners: share your ideas with local business owners. *702 radio station*. (28 de enero Enero 2015) Disponible en <http://www.702.co.za/articles/1505/zulu-foreign-business-owners-must-share> Consultado el 30 de enero de 2015.

ZWELETHINI kaBhekuzulu, Goodwill (16 de abril de 2015). [Discurso del Rey Zulu en isiZulu con subtítulos en inglés] <http://www.timeslive.co.za/local/2015/04/16/listen-to-exactly-what-king-goodwill-zwelithini-said-about-foreigners> Consultado 15 Julio 2015.

### **Eventos públicos citados**

FOOD, STORY, SONG AND DANCE Connecting the Global South. Domingo 5 de Julho. 3 Trill Road, Observatory.

PUBLIC CONVERSATION with Muholi, Zanele, Funeka Soldaat, Yonela Nyumbuka y Zethu Matebeni (Agosto, 2015) Conversación pública. [En ocasión de la presentación del libro *Faces and Phases*]. Public Conversartion Between Black Lesbians Activist, Zanele Muholi y Free Gender . organizado por el Centre for African Studies Gallery, Harry Oppenheimer Institute Building, Engineering Mall, University of Cape Town, Upper Campus <https://www.facebook.com/events/1375286016129444/>

THE INVISIBLE HANDS: Women in Marikana. 17 de agosto 2015. Azania House, Avenue Hall, Mowbray organizado por UCT Rodhes must fall <https://www.facebook.com/events/1605455523036833/>

## Sitios web

CAPE TOWN PRIDE. Página de internet, <http://www.capetownpride.org/> consultado el 15 de noviembre 2015.

FREE GENDER KHAYELITSHA, Página de Facebook. Em: <https://www.facebook.com/freegender.gender?fref=ts>. Acceso en 10/12/2015.

FREEGENDER BLOG. Disponible en [www.freegender.wordpress.com](http://www.freegender.wordpress.com). Acceso en 10/12/2015.

GROUND UP FACEBOOK <https://www.facebook.com/GroundUpNews/>  
<http://www.saartjiebaartmancentre.org.za>

INKHANYISO. Página de internet. Disponible en: <http://inkanyiso.org/about/>. Acceso en 10/12/2015.

JASS JUSTICE ASSOCIATION FACEBOOK PAGE  
<https://www.facebook.com/JASS4justice/?fref=ts>

KHUMBULANI PRIDE. Página de Facebook. Disponible en: <https://www.facebook.com/Khumbulani-LGBTI-Pride-1403022153354164/>. Acceso en 10/12/2015.

MOSAIC PÁGINA WEB [www.mosaic.org.za](http://www.mosaic.org.za)

MUSTADAFIN FOUNDATION FACEBOOK  
<https://www.facebook.com/MustadafinFoundation/?fref=ts>

RIGHT TO KNOW CAMPAIGN FACEBOOK <https://www.facebook.com/Right2Know/>

ROBERTS, Cheryl. Página de Facebook. Disponible en: <https://www.facebook.com/cheryl.roberts.9828?fref=ts>. Acceso en 10/12/2015.

SARA BAARTMAN WOMEN AND CHILDREN CENTRE PÁGINA WEB

SISONKE SWEAT Página de Facebook. En: <https://www.facebook.com/Sisonke-144299332431443/?fref=ts>. Acceso en 15/07/2015.

## Documentos jurídicos e políticos consultados

SUDÁFRICA **Immigration Act 13 (2002)**, <http://www.migrationlawyers.co.za/immigrations-act-2014-changes> , consultado 3 octubre de 2015.

SUDÁFRICA **Immigration Amendment Act Nro 3 (2011 y 2007)**, <http://www.migrationlawyers.co.za/immigrations-act-2014-changes> , consultado 3 octubre de 2015

SUDÁFRICA **Regulations of Gathering Acts 205, 1993**. Consultado el 18 de mayo de 2015, disponible en [http://www.saflii.org/za/legis/num\\_act/roga1993250/](http://www.saflii.org/za/legis/num_act/roga1993250/)

SUDÁFRICA **Regulations of the Immigration Amendment Act 13**, (26 de mayo de 2014, <http://www.migrationlawyers.co.za/immigrations-act-2014-changes> , consultado 3

octubre de 2015.

SUDÁFRICA, **Immorality Amendment Act No 21, 1950** Disponível em: <[http://www.disa.ukzn.ac.za/index.php?option=com\\_displaydc&recordID=leg19500512.028.020.021](http://www.disa.ukzn.ac.za/index.php?option=com_displaydc&recordID=leg19500512.028.020.021)>. Acesso em 20 de julho 2011.

SUDÁFRICA, **Population Registration Act No. 30, 1950.** Disponível em <<http://www.disa.ukzn.ac.za:8080/DC/leg19590619.028.020.045/leg19590619.028.020.045.pdf>>. Acesso em 20 de julho 2011.

SUDÁFRICA, **Prohibition of Mixed Marriages Act No. 55, 1955.** Disponível em <[http://www.disa.ukzn.ac.za/index.php?option=com\\_displaydc&recordID=leg19490708.028.020.055](http://www.disa.ukzn.ac.za/index.php?option=com_displaydc&recordID=leg19490708.028.020.055)>. Acesso em 20 de julho 2011.

SUDÁFRICA,. **Pan South African Language Board Act nro 59, 1995.** Disponível em <<https://www.dac.gov.za/sites/default/files/Legislations%20Files/a59-95.pdf>>.

SUDÁFRICA, Lei número 67, 1952, **Abolition of Passes and Co-ordination of Documents Act No 67.** Disponível em <[http://www.disa.ukzn.ac.za/index.php?option=com\\_displaydc&recordID=leg19520711.028.020.067](http://www.disa.ukzn.ac.za/index.php?option=com_displaydc&recordID=leg19520711.028.020.067)>

SUDÁFRICA. **Interim Constitution Act t 200 of 1993 [Constitution of the Republic of South Africa Act 200 of 1993]:** promulgada em 25 de janeiro de 1994. Disponível em: <<http://www.gov.za/documents/constitution/93cons.htm>>. Acesso em: 3 de fevereiro de 2014.

SUDÁFRICA. **Constitution of the Republic of South Africa Act 108 of 1996:** promulgada em 16 dezembro de 1996. Disponível em: <<http://www.justice.gov.za/legislation/acts/1996-108.pdf>>. Acesso em 3 de julho de 2009.

SUDÁFRICA. **Promotion of National Unity and Reconciliation Act, No 34, 1995.** Página do Departamento de Justiça e desenvolvimento constitucional do governo de Sudáfrica. Disponível em: <<http://www.justice.gov.za/legislation/acts/1995-034.pdf>>. Acesso em 3 de julho de 2012.

AFRICAN NATIONAL CONGRESS (ANC), 26 de abril de 1969, First National Consultative Conference: Report on the *Strategy and Tactics* of the African National Congress. [Documento resultante da Conferencia del ANC en Morogoro, Tanzânia 25 de abril ao 1ro de Maio de 1969]. [Página oficial del ANC] Disponível em: <<http://www.anc.org.za/show.php?id=149>>. Acesso em: 15 de fevereiro.

FEDERATION OF SOUTH AFRICAN WOMEN (FedSAW). 17 de abril, 1955. *Women's Charter*, [Página do ANC]. Disponível em: <<http://www.anc.org.za/show.php?id=466628>>. Acesso em: 2 de Julho 2012

FREEDOM CHARTER, 26 de junho de 1955. [Página oficial do ANC]. Disponível em: <<http://www.anc.org.za/show.php?id=28>>. Acesso em: 15 de fevereiro DE 2014.

GOLDBLATT, Beth y Sheila MEINTJES, *Gender and the Truth and Reconciliation Commission. A submission to the Truth and Reconciliation Commission.* University of Witwatersrand, Centre for Applied Legal Studies, 1996. Disponível em <<http://www.doj.gov.za/trc/submit/gender.htm#>>. Acesso em 20 de julho 2011.

KHULUMANI SUPPORT GROUP. Sitio oficial de Khulumani. Disponível em <<http://www.khulumani.nt>>. Acesso em 20 de julho 2011.

SOUTH AFRICAN STUDENTS ORGANIZATION (SASO), Policy Manifesto. *SASO newsletter*, 1,3, (agosto 1971). Página de DISA Disponível em: <[http://www.disa.ukzn.ac.za/index.php?option=com\\_displaydc&recordID=pol19710709.032.009.746](http://www.disa.ukzn.ac.za/index.php?option=com_displaydc&recordID=pol19710709.032.009.746)>. Acesso em 27 julho 2012..

WOMEN'S NATIONAL COALITION (WNC) , 27 de Fevereiro 1994. *Women's Charter for Effective Equality*. Consultado 28 Julio 2012. Disponível em <http://www.kznhealth.gov.za/womenscharter.pdf>>. Acesso em 28 Julho de 2012.

## Anexo I: Mapas

### Mapa da divisão política da África do Sul

Em: ROAD ATLAS OF SOUT AFRICA

Disponível em: [http://www.midstream.co.za/Images/Map\\_SA.jpg](http://www.midstream.co.za/Images/Map_SA.jpg)



## Mapa da região do Cabo e as suas linhas de comunicação principais.

En Atlas der Welt [página web]. Disponível em: [https://www.welt-atlas.de/karte\\_von\\_kapstadt\\_2-613](https://www.welt-atlas.de/karte_von_kapstadt_2-613)



## Mapa da distribuição racial na Cidade do Cabo

Conforme a auto declaração da população no censo 2011. Produzido por Adrian Frith em 2014 e colocado online. Hoje em dia não é possível encontrar o site interativo e só estão disponibilizadas imagens fixas como essa, no Facebook de Ndifuna Kwazi

Disponível em:

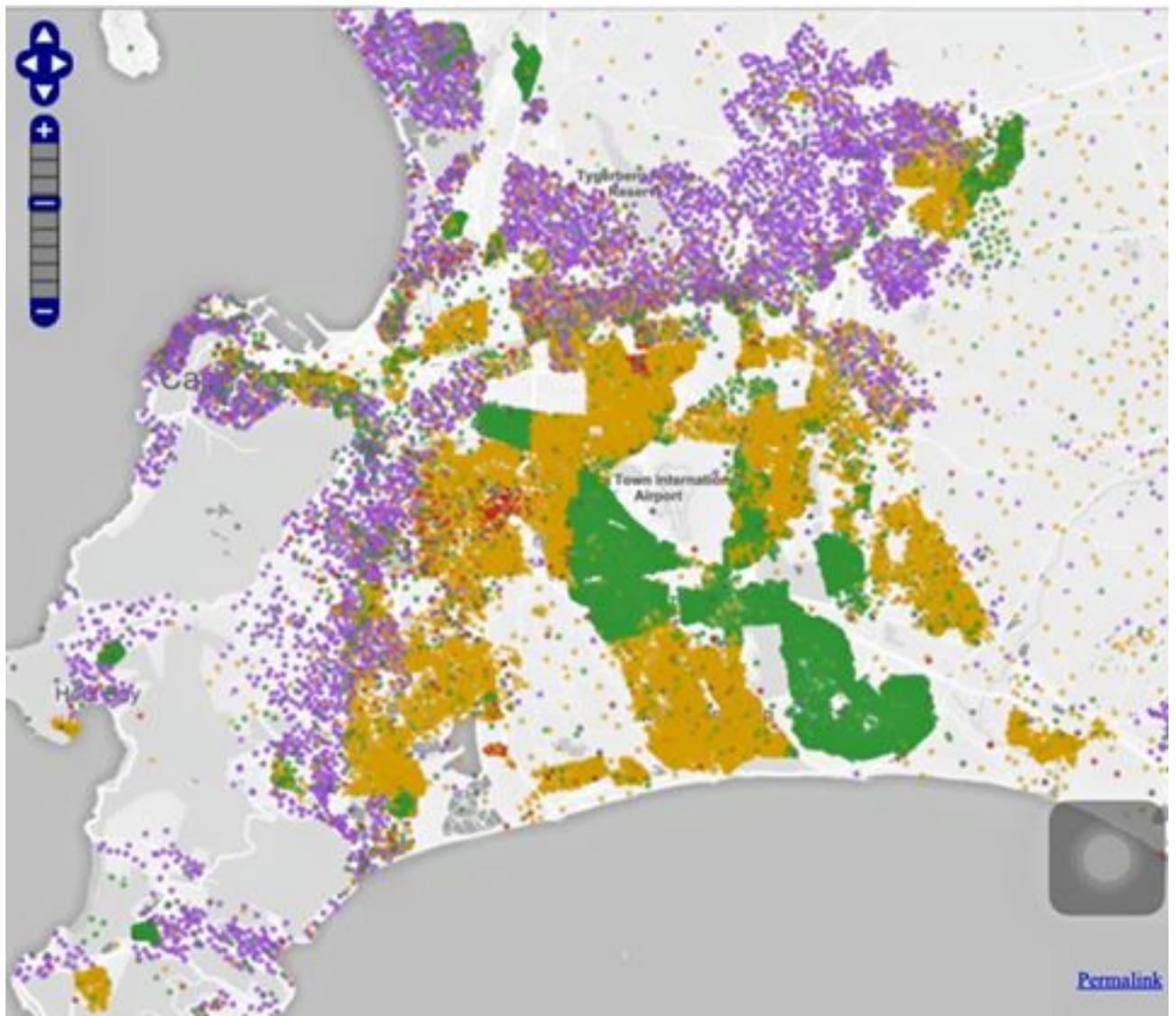
<https://www.facebook.com/NdifunaUkwazi/photos/pcb.1079749258710327/1079709155381004/?type=3&theater>

Roxo: população branca

Verde: população negra

Amarelo: população coloured

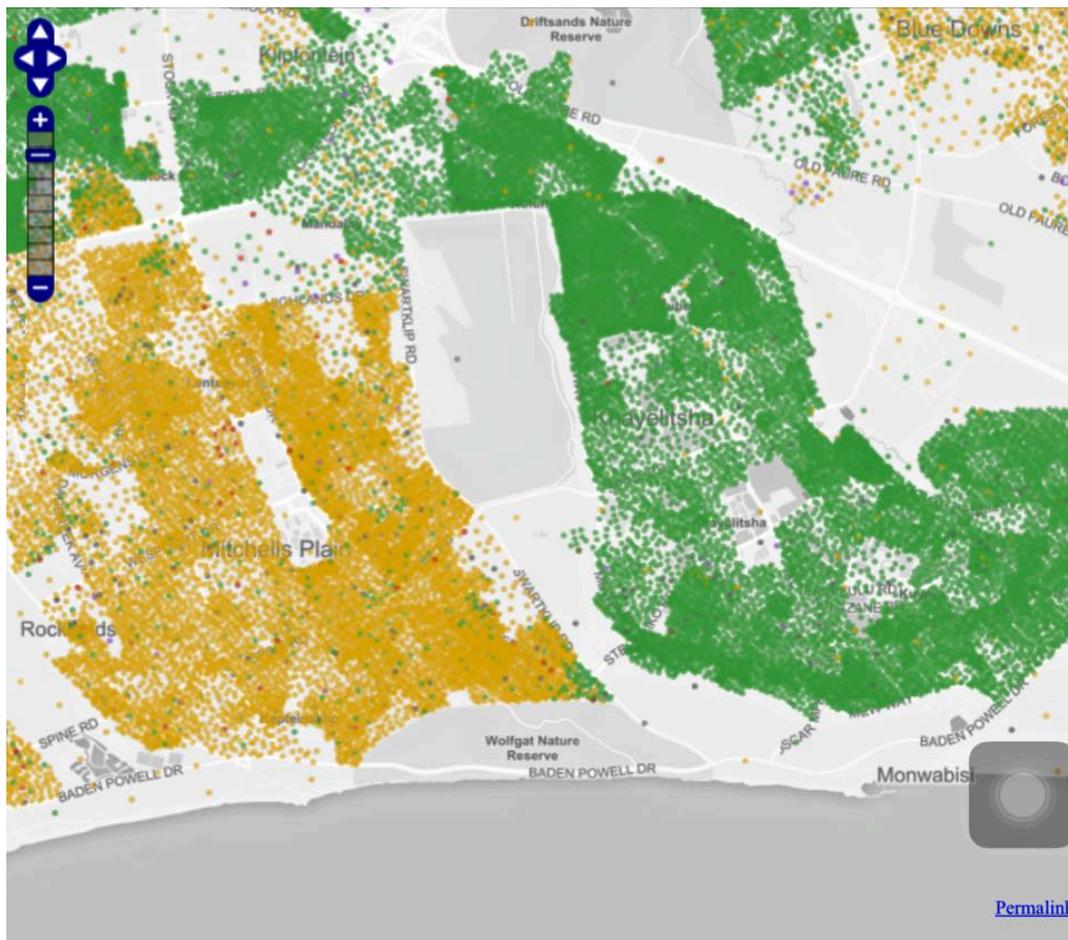
Vermelho: população indiana



## Mapa da Segregação nos Cape Flats

Nótese nesta imagem a concentração de população coloured em Mitchell's Plain (amarelo) e de população negra em Khayelitsha (verde)

<https://www.facebook.com/NdifunaUkwazi/photos/pcb.1079749258710327/1079709275380992/?type=3&theater> Mapa da divisão política da África do Sul



[Permalink](#)