

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Conquistas Cosmológicas:
pessoa, casa e casamento entre os Khubeka de Kwazulu-Natal e Guateng

Aina Guimarães Azevedo

Brasília
2013

Conquistas Cosmológicas:
pessoa, casa e casamento entre os Khubeka de Kwazulu-Natal e Guateng

Aina Guimarães Azevedo

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Antropologia Social da Universidade de Brasília
para obtenção do título de Doutora em Antropologia Social

Orientadora: Profa. Dra. Antonádia Monteiro Borges

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Jacques Depelchin (UEFS)

Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz (UNICAMP)

Prof. Dr. Marcelo Rosa (SOL/UnB)

Profa. Dra. Lia Zanotta (DAN/UnB)

Suplente:

Profa. Dra. Marcela Stockler Coelho de Souza (DAN/UnB)

Para os Kubheka

Para Mangaliso e Sesi

Para Danisile e Asebonge

Para os nossos mais recentes *amadlozi* [ancestrais]:

meu titio Antônio Paulo (julho/2010),

meu pai Gil (março/2012) e nossa *uAnti* Fikile (outubro/2012)

Agradecimentos

Agradeço a todos os Kubheka por me receberem em suas casas sempre com generosidade e alegria, a começar por Mangaliso e Sesi, a quem devo a oportunidade desse acolhimento. À Danisile agradeço por me ensinar a tomar banho, na noite em que cheguei, e com isso dar início a todo o cuidado e carinho que mantivemos uma pela outra. Agradeço especialmente à Thabile, Thembeni, Zanele, Bongani, Bongwiwe, Ketha, Nomvula, Nkosana, Zithulele, Siphwiwe e Sibongile por me ensinarem tantas coisas através de uma convivência fraterna. Agradeço à saudosa *uAnti* Fikile pela generosidade em cuidar do mundo inteiro – contamos ainda com você! Agradeço ao Mlamuli e ao Ntuthuko por terem sido os irmãos de Mateo. Às outras crianças – Sihle, Sanele, Sizwe, Ayanda, Bandile e Sibongakonke – agradeço igualmente pela amizade com meu filho. Entre os pequenos, agradeço especialmente à Asebonge pela existência e pelo prazer de tê-la nas costas e à pequena Gugu pela sapiência. Além dos Kubheka, não poderia deixar de agradecer à Thobekile Radebe pelos encontros carregados de emoção e por ter também me recebido com carinho em sua casa.

Ao meu pai agradeço pelo apoio ao longo do caminho. Na hora em que você começou a partir, essa caminhada se tornou escura – agora já sei que você está novamente ao meu lado. À minha mãe agradeço por também ser minha guia, pessoa que faz da vida algo compartilhado. Agradeço a ela por ter cuidado sempre do meu filho quando eu faltei. Agradeço ao Pablo por ter cuidado do nosso pai de um modo carinhoso e forte – o que você fez não há gratidão que possa expressar. À minha irmã, Nara, agradeço pelo carinho, amizade e palavras de encorajamento. Ao Antônio agradeço pela confiança em me deixar sair por aí com nosso filho e pelo cuidado e amor que você tem por ele. Ao Mateo agradeço por ser quem é: uma criança corajosa. Você foi a melhor companhia ao longo desses anos.

Às amigas de Brasília agradeço especialmente à Marina Mendes da Rocha e a Elena Morena – por serem a minha casa e família nessa terra. À Clarisse Drummond agradeço pela amizade, irmandade e prontidão de tantos anos. À Naraína Melo pela amizade e perseverança em realizar os sonhos. À Julia Otero pela afinidade e conversas infinitas que me dão tanta saudade. À Máira Vale sou grata por transformar uma experiência

solitária – o trabalho de campo e a escrita – em algo compartilhado. Além disso, agradeço por você ter cuidado de mim em Maputo, desde ali, você se tornou *o meu lugar seguro*.

Ao Luis Cayón, agradeço por ser esse amigo eterno. Ao Roger Campos, ao Pedro MacDowell, à Carmela Zigoni e à Paula Balduino agradeço pela diversão em assuntos sérios.

Agradeço ao Guilherme pelo tempo em que caminhamos juntos – fomos bem longe, para as bandas austrais do mundo. Obrigada pela força e pela firmeza.

Aos amigos de Cape Town agradeço por me acolherem em suas casas: Lina Taing, Knut Schreiber e Marlen Fröhlich. Agradeço à Kinha Costa por me receber sempre que precisei em sua casa em Johannesburgo. Aos amigos de Pium – da Vila Feliz – sou grata pelos almoços, praias e cuidados com meu o filho: Maria Fernanda Cardoso, Maurício Panella, Maria Morena, Maria José Freire, Edmundo Pereira, Aninha e Claudía Corrá. Agradeço à Kelly pelo abraço na última hora.

Ao Mario Ivo agradeço pelo cuidado comigo e com as palavras. Sem você o último ano teria sido muito mais solitário e difícil. Obrigada por todos os momentos que passamos juntos e me desculpe pelos momentos em que ficamos separados.

Minha gratidão às mulheres – doutoras da alma e do corpo – é imensa. Agradeço às feministas Gigi e Ana Bosh pelo cuidado com o corpo da mulher, à Dra Wilza Villela pela amizade, atenção, cuidado e incentivo, à Margareth Menezes pelo ouvido atento e pelas perguntas milagrosas e, finalmente, à Dra Celeste Ribeiro pelas poções mágicas.

Agradeço aos professores do Departamento de Antropologia da UnB pela formação. Especialmente, agradeço pelas aulas de SAT II com Lia Zanotta – não poderia haver um modo mais inspirador de finalizar a pós-graduação.

Agradeço à Antonádia Borges pelo convite e incentivo a fazer pesquisa na África do Sul. Essa experiência transformou definitivamente a minha vida. A dívida que tenho contigo é eterna. Obrigada pela orientação em meio ao meu caos pessoal e pela amizade

sincera que fez com que eu não desistisse. Agradeço igualmente ao Marcelo Rosa pela confiança em compartilhar conversas e amigos de tamanha importância.

Ao professor Lungisile Ntsebeza sou grata por me receber na University of Cape Town. As conversas que mantivemos foram fundamentais para a realização desse trabalho.

Em nome da Rosa, agradeço aos funcionários do Departamento de Antropologia da UnB. Obrigada por entenderem dessa coisa chamada burocracia.

Agradeço aos membros da banca por aceitarem o convite de participar dela: Jacques Depelchin, Omar Ribeiro Thomaz, Lia Zanotta, Marcelo Rosa e Marcela Stockler Coelho de Souza.

Por fim, agradeço à Capes e ao CNPq pelas bolsas concedidas.

“[...] the ordinary day-to-day lives of people
should be the direct focus of political interest
because they constitute the *very contend* of the struggle,
for the struggle involves people not abstractions.”

Njabulo S. Ndebele, *The Rediscovery of the Ordinary*

1986, p. 156

Resumo

Nesta tese, a casa é analisada a partir da experiência de desterro da família Kubheka – falante de *isiZulu* – nas províncias de Gauteng e KwaZulu-Natal, África do Sul. Em busca de um lugar seguro para viver desde o *apartheid* até os dias atuais, a conquista de uma casa é expressa pela oportunidade de realizar rituais dos quais participam também os seus ancestrais. A experiência de morar em diversos lugares ao longo de muitos anos não serve como pano de fundo de uma experiência pregressa; é atualizada constantemente em rituais de aviso de mudança de casa e de casamento, quando os lugares pretéritos e ancestrais deixados no caminho são revisitados e convocados a constituírem os novos espaços de morada.

Esta tese é principalmente uma etnografia de dois rituais de casamento, cujas descrições e análises indicam a centralidade das mulheres na produção das casas e das pessoas que moram nelas. A produção das mulheres é analisada em termos dos presentes trocados por ocasião do casamento, quando o *saber-fazer* feminino é performatizado. Desse modo, “Mulheres de *zuluness*” fala sobre uma qualidade relacional, e não intrínseca, das mulheres que são imprescindíveis na constituição das casas e das pessoas que nelas moram.

Palavras-chave: Casa, casamento, ritual, zulu, mulheres

Abstract

In this thesis, the zulu home is examined from the exile experience of Kubheka's family – *isiZulu* speaker – in the provinces of Gauteng and KwaZulu-Natal, South Africa. Looking for a safe place to live since the *apartheid* era to the present day, the conquest of a house is expressed by the opportunity to perform rituals which also involve their ancestors. The experience of living in various places over many years does not serve as a backdrop of a past experience; it is constantly updated in acknowledgment rituals of house moving and marriage, when the previous places and ancestors left along the way are revisited and summoned to institute the new places of living.

This thesis is primarily an ethnography of two wedding rituals, whose descriptions and analyzes indicate the central position of women in the production of homes and people who live in them. The women production is analyzed in the terms of the exchanged gifts during the wedding, when the feminine *know-how* is performed. Thus, “Mulheres de *zuluness*” talks about a women relational quality – not intrinsic – that is essential in the constitution of the homes and the people who live in them.

Keywords: house/home, marriage, ritual, zulu, women

Sumário

Prólogo	16
1. Apresentação.....	16
2. <i>Mlunguness</i> , políticas da fala e umamaMateo.....	22
3. Desenhos, fotografias e cabelos.....	25
4. Gênese – diversos lugares para viver e um para morrer.....	28
5. A <i>casa</i> – categoria analítica e algumas definições.....	30
6. Estrutura da tese.....	36
Parte I –	
Casas, Ancestrais e Rituais	
Capítulo I – Tomato Farm	41
1. Introdução: Tomato Farm.....	42
2. <i>Apartheid e Land Reform</i>	43
3. Muitas casas, muitas mudanças.....	49
4. A primeira vez na <i>Tomato Farm</i>	57
5. <i>Sheeps gardeners, Wood to Japan e Dog’s funeral</i>	60
6. De volta à Tomato Farm.....	64
Capítulo II – Amadlozi e Umsebenzi	70
1. Introdução.....	70
2. Ancestrais e Rituais.....	71
3. <i>Amadlozi e Umsebenzi</i>	74
4. <i>Pessoa, casa e casamento no tempo e no espaço</i>	81
Parte II –	
Técnicas Corporais, Adornos, Rituais de Casamento e “Presentes”	
Capítulo III – Do corpo à casa	88
1. Introdução.....	88
2. Notas sobre técnicas corporais e o uso de certos adornos.....	88
Capítulo IV – O umshado Sipheriwe	99
1. O <i>umshado</i> de Sipheriwe.....	99
2. “The colours of the day”, convites e convidados.....	102
3. Casa, baús e barraco.....	110
4. <i>Negotiation (lobola) e umembheso</i>	118
5. <i>Hair Salon e amakhekhe</i>	121
6. <i>White wedding</i> e Sebokeng.....	124

7. <i>Umabo e hall</i>	130
8. <i>Brekfeast para omama</i>	133

Capítulo V – O *umabo* de Sesi através de Bongiwé..... 136

1. O <i>umabo</i> de Sesi através de Bongiwé.....	136
2. A gênese de um ritual e <i>white wedding</i>	135
3. Sesi, Thokosa, funerais, Umkhamba e Mangaliso.....	143
4. Doze anos depois do <i>white wedding</i>	148
5. Umkhamba e <i>amadlozi</i>	150
6. “I’m a makoti!”.....	154
7. <i>Umsebenzi</i> em Madadeni.....	156
8. Bottle Store e telhados que voam e chovem.....	160
9. Preparação da <i>umqobothi</i>	162
10. <i>Amalist</i>	163
11. A manhã de um <i>umsebenzi</i> – abate da vaca, cozinhas e tenda.....	167
12. <i>Uphi Sesi?</i>	169
13. O cortejo da <i>makoti</i> e o <i>umabo</i>	171
14. <i>Itiye</i> para Mangaliso.....	174
15. Portas abertas.....	177
16. <i>Umsebenzi to clean</i>	178
17. A “insuficiência” ritual.....	180
18. O gênero ancestral da <i>casa</i>	182

Capítulo VI – Mulheres de *zuluness*..... 186

1. Notas sobre o <i>umshado</i> de Siphilwe e o <i>umabo</i> de Sesi.....	186
2. O <i>saber</i> das mulheres.....	193

Parte III –

Lobola

Capítulo VII – O *lobola* do desejo..... 195

1. Introdução.....	195
2. Casar sem <i>lobolar?</i>	197
3. <i>Lobola</i> : gado por mulheres.....	199
4. Princípios estruturais, organização social e a perspectiva jural.....	202
5. 11 vacas, o “preço da virgindade” e o “preço da criança”.....	205

Considerações Finais..... 212

Epílogo..... 216

Anexo I – Glossário Geral..... 218

Anexo II – Glossário de Nomes..... 227

Anexo III – Lista de presentados do <i>umabo</i>	230
Genealogia das principais pessoas citadas nos Capítulos I e V.....	232
Genealogia das principais pessoas citadas no Capítulo IV.....	233
Mapa I – África do Sul.....	234
Mapa II – Os lugares onde os Kubheka viveram.....	235
Mapa III – Tomato Farm, Ingogo (área central), Newcastle e Madadeni.....	236
Mapa IV – Área Central de Ingogo.....	237
Mapa V – Thokosa e Sebokeng (Gauteng).....	238
Referências bibliográficas.....	239
Caderno de Imagens.....	246

Convenções

Nesta tese as relações de parentesco são descritas seguindo a notação inglesa e surgem entre parênteses após o nome das pessoas. Desse modo, temos F: “father”, M: “mother”, B: “brother”, Z: “sister”, S: “son”, D: “daughter”, H: “husband”, W: “wife”, ZS: “sister’s son”, ZSW: “sister’s son’s wife”, etc. As letras minúsculas **e** e **y** significam “elder” e “younger”, e são posicionados à esquerda do marcador, por exemplo, eD: “elder daughter”.

Grafia

Nesta tese os termos ou expressões em *isiZulu*, bem como em outras línguas como o inglês e o africâner, à exceção dos nomes próprios, são distinguidos em itálico e traduzidos entre colchetes. De modo geral, a grafia das palavras em *isiZulu* segue a precisão do dicionário “English-Zulu Zulu-English Dictionary” (Doke et al., 2008). As exceções correspondem a palavras correntemente empregadas pelos falantes de *isiZulu* com quem trabalhei que, no entanto, não constam naquele dicionário.

Fazem parte das exceções tanto alguns neologismos como *amaproblems* [“problemas”, do inglês *problem*], quanto termos locais como *umqobothi* [cerveja caseira de sorgo ofertada aos ancestrais]. Em todos esses casos, sigo a grafia informada pelas pessoas com quem trabalhei, embora quanto aos neologismos seja necessário esclarecer que, usualmente, sua grafia não corresponde simplesmente a uma apropriação de um termo exógeno ao qual é acrescido um prefixo que indica o estrangeirismo, como no exemplo de *(ama)problems*.

Geralmente, a grafia desses termos é absolutamente recriada, quando as novas palavras passam a seguir a correspondência do som das letras do alfabeto em *isiZulu*, além do prefixo *i* ou *ama* que indica o singular e o plural, respectivamente, e, ainda o pertencimento do termo a uma classe de palavras cunhadas de línguas de origem europeia, como o inglês ou o africâner. Um exemplo disso é *ithekisi*, neologismo de *taxi* [como são chamadas as vans de transporte alternativo].

O *isiZulu* tem 12 classes de substantivos, distinguidos através do uso de prefixos específicos que indicam o singular/plural de cada uma das classes. Desse modo, um substantivo que em sua forma pura é grafado como *-phepha*, com os prefixos que lhe distinguem ficaria *iphepha* [jornal] e *amaphepha* [jornais]. Nesta tese, opto por usar os termos de uma forma simplificada que, no entanto, não obedece à regra gramatical. Em alguns casos, uso uma palavra com o prefixo, embora em outros, mesmo quando uso a palavra em sua forma simplificada abdicó do sinal (–) que indicaria isso.

Prólogo

1. Apresentação

Esta tese¹ se baseia em pesquisa etnográfica realizada ao longo dos anos de 2010 e 2011² especialmente na região rural de Ingogo, localizada no noroeste da província de KwaZulu-Natal, África do Sul³. A família Kubheka, de origem *amaSwazi* e atualmente falante de *isiZulu*⁴, foi minha anfitriã naquele país e é quem protagoniza grande parte dos eventos aqui narrados. Conduzo a investigação sobre a constituição da *pessoa*, casa e casamento a partir da história de vida dos Kubheka, marcada como é por deslocamentos – de vivos e ancestrais – que remontam da época do *apartheid* até os dias de hoje⁵.

Centralizada na figura de Mangaliso, sua esposa e seus filhos, bem como em uma de suas irmãs e seus filhos, a história de vida da família Kubheka ultrapassa os limites de Ingogo. Outros lugares compõe a etnografia, como Thokosa e Madadeni – *townships*⁶

¹ Agradeço à Capes e ao CNPq pelas bolsas de doutorado concedidas e que foram fundamentais para a realização desta tese. Também contei com uma bolsa sanduíche (PDEE) da Capes durante oito meses, quando pude pesquisar na África do Sul e dialogar com o professor Lungisile Ntsebeza e seu grupo de pesquisa – “Land Question in South Africa” – na University of Cape Town – a quem aproveito a oportunidade para agradecer. Ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília – DAN/UnB – também agradeço a concessão de um “mini-auxílio de pesquisa”. Por fim, agradeço ao CNPq pelo financiamento de dois projetos coordenados pela minha orientadora, Antonádia Monteiro Borges – “Terra para viver e para morrer: etnografia de conflitos fundiários na África do Sul contemporânea” (2008-2010) e “As idades da casa” (iniciado em 2011) – que também contribuíram financeira e intelectualmente para o desenvolvimento da presente tese.

² Em 2010, fiz trabalho de campo nos meses de junho, julho e outubro; e, em 2011, de janeiro a agosto.

³ Ver Mapa I e II.

⁴ Diferencio a língua zulu – *isiZulu* – das pessoas de origem zulu – *amaZulu*. O termo *zulu* (em itálico) é usado para designar um adjetivo ou um modo de vida. O mesmo procedimento é feito com relação a outras línguas e povos africanos, bem como para as qualidades a eles associadas. No entanto, quando estou dialogando ou citando algum autor, procuro não modificar o modo como este emprega os termos, sendo que apenas nestes casos escrevo “os zulus”, ao invés de “os *amaZulu*”.

⁵ Ao longo do texto, as palavras e expressões estrangeiras são grafadas em itálico, com exceção de nomes de pessoas, lugares, marcas e siglas. O itálico é também utilizado para enfatizar alguma palavra ou expressão. As aspas são empregadas para indicar que aquele termo/expressão é utilizado por outra pessoa, ou remete a um autor ou a uma categoria específica. As frases das pessoas com quem trabalhei vêm entre aspas, embora isso não signifique que se trate de uma citação/tradução *ipsis litteris*. Eventualmente, as aspas podem indicar que o termo está sendo empregado em um sentido não literal.

⁶ *Township* é o nome genérico dos locais criados durante o *apartheid* na África do Sul para a residência da população classificada como não branca – negros, indianos e *coloureds*. As *townships* geralmente são cidades afastadas dos centros urbanos, como cidades-satélite, quer seja das capitais ou das cidades do interior. Muitos desses locais padeciam e padecem ainda da falta de parte dos serviços públicos básicos, como saneamento, eletricidade e água. Apesar de geralmente associadas a lugares violentos e precários, é necessário lembrar que as *townships* são os locais de moradia de grande parte da população sul-africana, onde existem muitas outras coisas além da violência, da falta de saneamento, etc.

nos arredores de Johannesburg (província de Gauteng) e de Newcastle (província de KwaZulu-Natal), respectivamente –, já que os Kubheka também viveram, e alguns membros da família ainda vivem, nestas localidades. Este trânsito entre *townships* e área rural marca não somente um tempo pregresso, como também o momento presente, quando a família dispersada se movimenta por ocasião de visitas ordinárias, casamentos e outros rituais dedicados aos ancestrais.

O foco da análise, no entanto, é quase sempre Ingogo: lugar de origem dos Kubheka – onde estão os túmulos dos seus ancestrais – algo que evoca, no mínimo, um retorno, afetivo e virtual, constante ao lugar. Ingogo é também a região rural onde a maior parte da família mora há uma década e onde localiza-se, inclusive, a fazenda “redistribuída” pelo governo sul-africano aos Kubheka através do programa de *Land Reform* em 2009. Essa fazenda não corresponde à sua terra ancestral, chamada de Umkhamba: é uma fazenda originalmente de “fazendeiros brancos”, disponível no mercado de terras à época em que foi possível contemplar as reivindicações dos Kubheka.

O que é central nesta tese é *a casa*. Ou melhor, *as casas*. Ao relatar os deslocamentos dos membros da família Kubheka, através de diversas casas em diferentes lugares, procuro mostrar como a definição de suas vidas depende desses movimentos, recapitulados em rituais dedicados aos ancestrais e rituais de casamento que denotam os contornos de sua experiência atual.

O objetivo é demonstrar que não são apenas as pessoas que transitam e se modificam de casa em casa, mas também as casas que adquirem a forma de suas vidas – quer se trate de uma casa decadente (cujas paredes sem sustentação projetam as pessoas para a busca de melhores condições de vida) ou de uma bela sede de “fazenda de brancos” “redistribuída” a uma família negra (onde a prosperidade se expressa através da realização de rituais “pendentes” e não através de jardins e piscinas bem cuidados – temas e assunto que, como pode soar ao leitor, foram igualmente enigmáticos para mim no início desta pesquisa).

O percurso de vida da família Kubheka tem início em Umkhamba, sua “casa ancestral” em Ingogo, ainda durante o *apartheid*, quando a posse da terra era negada a pessoas negras e as relações de trabalho para o “fazendeiro branco” conformavam os *agreements* [acordos], que concediam o direito de morar em pequenos sítios. Ali, Mangaliso nasceu em 1950, mas logo foi levado pela avó paterna para viver em Thokosa, nos arredores de Johannesburg. É em Thokosa que Mangaliso casa com Sesi Mollo e tem quatro filhos. Indicativos como infraestrutura básica (água encanada e luz elétrica), escola para as crianças e emprego compõem o cenário em que a família Kubheka prospera, vivendo em casa própria de alvenaria e possuindo uma frota de *taxis* [vans de transporte coletivo e alternativo].

Às vésperas da democracia, conflitos entre partidários do ANC – African National Party – e do IFP – Inkatha Freedom Party – levam à expulsão dos Kubheka de Thokosa para Ingogo. De volta à Umkhamba em KwaZulu-Natal, o acesso à escola é o propulsor de uma nova mudança em direção a Madadeni (*township* distante cerca de 50 quilômetros de Ingogo), onde as crianças – que neste momento são inúmeras (filhos, netos e sobrinhos de Mangaliso) – vão estudar. Eventos como a morte trágica de Sesi, esposa de Mangaliso, e a impossibilidade de custear a vida naquela *township* levam os Kubheka novamente de volta à Umkhamba – a casa de seus ancestrais em Ingogo.

Mesmo com o fim do *apartheid* e a implantação da democracia, os *agreements* entre “moradores de fazenda” e “fazendeiros brancos” não se mostram mais favoráveis aos primeiros. É neste momento que a família Kubheka passa uma longa temporada (quase uma década) em Umkhamba sob severas condições: sem energia elétrica, longe de fontes de água, proibidos de possuírem o número de cabeças de gado que consideravam imprescindível, e proibidos, ainda, de cruzar a propriedade dos “fazendeiros brancos”, dificultando o caminho das crianças à escola.

O longo percurso em busca de um lugar para viver chega ao fim na Tomato Farm [Fazenda de Tomates], uma “fazenda de brancos” “redistribuída” aos Kubheka, à qual são incorporados alguns benefícios pelo programa de *Land Reform*, como estufas (nas quais atualmente cultivam tomates orgânicos sob a supervisão de um “fazendeiro branco” da região) e um rebanho de ovelhas (já que a fazenda originalmente estava organizada para a criação desses animais). Vale notar que, apesar de toda a

infraestrutura do lugar – como piscina e *cold room* [câmara fria] –, falta água nas dependências da casa e a energia não é suficiente para manter o *cold room* gelado.

Estas mudanças de casas e lugares são acompanhadas também pelas mudanças dos ancestrais dos Kubheka: mesmo enterrados em Umkhamba, eles devem sempre ser avisados sobre o novo lugar de morada por meio de um *umsebenzi* [ritual dedicado aos ancestrais]. O *valor* atribuído aos novos lugares resulta não apenas das possibilidades de vida ali encontradas, mas também da possibilidade de realizar rituais que satisfaçam os ancestrais.

Sempre lembrados nas mudanças, os ancestrais não são meramente *avisados, levados e trazidos*. A não realização de um ritual pode ser tida como a fonte de problemas vividos pela família. Apesar de nunca ter deixado de avisar os ancestrais a respeito do novo lugar de morada, durante muito tempo a família Kubheka se viu impedida de finalizar um importante ritual de casamento: o *umabo* – quando a noiva presenteia o noivo e seus parentes com esteiras, cobertores, travesseiros e *ukhamba* [potes de barro]. Embora Mangaliso tenha pago o *lobola* de Sesi e feito o *umembheso*⁷, a noiva ainda deveria fazer o *umabo* – que não tinha sido realizado, entre outros motivos, devido ao seu falecimento trágico e prematuro.

O caso dos Kubheka, embora muito particular – mas não único – não deixa de ser exemplar: ao não finalizarem um ritual de casamento – o *umabo* – devido ao falecimento de Sesi e aos imponderáveis de vidas marcadas por dificuldades, *uma ancestral ficou no caminho*. Sem ter se misturado apropriadamente aos Kubheka, a

⁷ O *lobola*, o *umembheso* e o *umabo* são prestações matrimoniais efetuadas pelos *amaZulu*. O *lobola* pode ser definido brevemente como as 11 vacas (ou uma quantia similar em dinheiro) dadas pelo noivo para a família da noiva, enquanto o *umembheso* se refere aos “presentes” do noivo dados à noiva e sua família, especialmente roupas.

Ao contrário da diferença usualmente feita entre *lobolo* (substantivo) e *lobola* (verbo), nesta tese uso o termo *lobola* (substantivo) – com a mesma grafia de *lobola* (verbo) –, ao invés de falar em *lobolo*. O emprego do mesmo termo – *lobola* – para designar tanto o substantivo –*lobolo*, *ilobolo* ou *ililobolo* (conforme Doke et al. 2008, p. 461), quanto o verbo *lobola* (*ibdi.*, p. 460) era corrente pelas pessoas com quem trabalhei, seja quando falavam ou quando escreviam. Eventualmente escrevo *lobolo* quando dialogo com algum autor que diferencia o verbo *lobola* do substantivo *lobolo*.

esposa⁸ de Mangaliso era avisada, bem como os outros ancestrais dos Kubheka, sobre os novos locais de morada, mas permanecia sozinha.

As mudanças de casas dos Kubheka, ocorridas por motivos diversos, têm uma singularidade que as aproxima das singularidades encontradas nas experiências de outras tantas famílias negras. Quer tenham iniciado seu desterro familiar devido aos *forced removals* [remoções forçadas deflagradas durante o regime do *apartheid*], pela simples busca da sobrevivência ou devido a conflitos políticos que inflamavam o país na antessala da democracia, o fato é que a quase todas as pessoas negras sul-africanas o direito de morar foi negado, subtraído ou controlado durante praticamente todo o século XX. Impressa na vida dessas pessoas ficou a sensação de desterro familiar, “diáspora interna”⁹, insegurança e “pendência” em realizar rituais para aqueles que são imprescindíveis: seus ancestrais.

Nesta tese, a relação entre casas, pessoas e ancestrais é descrita especialmente através do casamento. Com este evento-chave, que ocorre em partes bastante espaçadas no tempo e no espaço da vida dos Kubheka, costuro as histórias que conectam as mudanças de casas ocorridas em suas vidas ao momento presente, quando finalmente assentam em uma “fazenda de brancos” e realizam o *umabo*.

No *umabo*, a esposa de Mangaliso, enterrada em Umkhamba, deve ser levada à Tomato Farm onde seu marido mora atualmente. Para tanto, o caminho que conectará esses dois lugares será ritualmente homólogo ao caminho de suas vidas, e passará por Thokosa e Madadeni. Nesse percurso, há um retorno virtual a Thokosa – lugar de origem da esposa de Mangaliso, Sesi Mollo –, que ocorrerá, efetivamente, em Madadeni, onde a filha mais velha do casal mora atualmente. Além de as casas atuais fazerem as vezes de casas pretéritas, durante o ritual as pessoas *se transformam* em outras – uma neta protagoniza a avó falecida e parentes consanguíneos se passam por afins – para que todos, vivos e ancestrais, possam finalmente estar com propriedade na casa que, finalmente, conquistaram.

⁸ Sesi era esposa de Mangaliso. Porém, com relação ao *umabo* – quando cabe à noiva dar “presentes” para o noivo e sua família –, Sesi volta ser a *makoti* [noiva]. Portanto, a troca de termos – noiva/esposa – ao longo da tese expressa essas diferenças/mudanças e não qualquer confusão.

⁹ “Diásporas internas” é uma expressão empregada por Vale para definir o sofrimento que marca as mudanças, mortes e abandonos das mulheres com quem a autora trabalhou nas áreas rurais de KwaZulu-Natal (2009, p. 73).

Um outro casamento relacionado à família Kubheka é igualmente descrito em detalhes. Nesse caso, trata-se do *umshado* [casamento] de um dos filhos de uma das irmãs de Mangaliso que mora em Thokosa. Diferente do *umabo* “tardio”, o *umshado* de Sipiwe ocorreu “a um só tempo” e, aparentemente, em um espaço mais restrito, quando foi finalizada a *negotiation* [negociação] do *lobola*, realizados o *umembheso* e o *umabo*, bem como o *white wedding* [casamento na igreja] e as festas/recepções por parte das famílias dos respectivos noivos. Diferente também do *umabo*, nesse caso, a noiva e o noivo estavam vivos.

Mesmo assim, a relação entre casas, pessoas e ancestrais é absolutamente fundamental e conforma alguns dos rituais que ainda são acrescentados a esse *umshado* – como o convite aos ancestrais, o aviso de mudança de casa e a transferência de um objeto “esquecido” (o *ibhokisi* da *makoti* [o baú da noiva]) que relaciona a mãe do noivo à casa que é sua desde o seu próprio casamento, realizado muitos anos antes. Mais uma vez, as mudanças pretéritas marcam a vida das pessoas no presente, relacionando-as aos seus lugares de origem, às casas onde viveram e aos seus ancestrais.

O *corpo*, seus *adornos* e as *técnicas corporais* – especialmente das mulheres, mas não somente delas – atravessam todas as discussões relacionadas à casa, aos rituais de casamento e à constituição da *pessoa*. Há uma homologia entre *corpo* e *casa*, percebida nas técnicas que relacionam cotidianamente as pessoas as suas casas (dormir, comer, carregar bebês, tomar banho, arrumar a cama etc.) e que se revela especialmente através dos “presentes” que compõem as trocas matrimoniais. As roupas, cobertores, esteiras e *ukhamba* [potes de barro] trocados no casamento contêm as expectativas dos doadores e dos receptores – quando os “presentes” dizem o que é preciso *saber fazer* para se tornar uma *pessoa* relacionada a outra(s) pelo casamento. Por outro lado, os “presentes” constituem os doadores e os receptores – que através deles demonstram sua capacidade de produzir as *coisas* trocadas e as relações sociais.

Por fim, além do casamento estar presente através dos rituais que descrevo, encontra ainda em uma das prestações matrimoniais que o compõe – o *lobola* – a fonte das reflexões acerca das formas de pertencimento. Definido como as 11 vacas que o noivo deve dar à família da noiva para que esta se mude para a casa do noivo e tenha com ele

filhos, cujo sobrenome será o paterno, o *lobola* ainda conta com duas prestações correlatas – o “preço da criança” e o “preço da virgindade”. Tanto a negociação sobre o valor das vacas, quanto a participação de prestações correlatas, modifica o número de vacas a serem transferidas e transformam a aritmética do *lobola* em algo bastante particular. Discutido na vida cotidiana com certa persistência, o *lobola* transcende o casamento e motiva diversas especulações, expectativas e desejos sobre as relações produtivas de parentesco. Neste sentido, esta prestação matrimonial é tratada nesta tese como um artefato do pensamento, ou um “mito” que enseja as reflexões sobre as possibilidades de pertencimento a uma *casa/família*.

Nessa tese, procuro mostrar que morar não é meramente habitar uma determinada casa em algum lugar, mas praticar certos rituais, certas técnicas corporais e lidar com certas possibilidades ontológicas e cosmológicas capazes de configurar o morar bem – o que, no caso dos Kubheka, falantes de *isiZulu*, guarda profunda relação com os seus ancestrais e com as mulheres que são fundamentais à produção dessas casas e das pessoas que nelas moram.

2. *Mlunguness*, políticas da fala e umamaMateo

A intimidade e a confiança construídas e mantidas durante anos entre Antonádia Borges e Marcelo Rosa e Mangaliso, selava com um abraço carinhoso o meu primeiro encontro com esse homem – descrito por Máira Vale como alguém com “brilho nos olhos” –, que me recebia de braços abertos, naquela noite fria de junho de 2010, em Newcastle, como se nos conhecêssemos de longa data¹⁰. Depois de irmos ao supermercado, onde Mangaliso comprou suprimentos para a casa e café solúvel para mim – num gesto generoso de reconhecimento e respeito às nossas diferenças¹¹ – pegamos a estrada no seu Sonata¹², à noite, com destino à Ingogo – à Tomato Farm.

¹⁰ Antonádia Borges é professora no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília e Marcelo Rosa é professor no Departamento de Sociologia na mesma universidade. Ambos são amigos íntimos de Mangaliso, com quem trabalham desde 2005. Máira Vale é antropóloga e fez pesquisa de campo na África do Sul em dois momentos (2009 e 2011), quando teve a oportunidade de conhecer Mangaliso e sua família. O segundo momento da pesquisa de Máira coincide com o meu próprio trabalho de campo, quando mantivemos contato contínuo, o que foi fundamental para a realização dessa tese.

¹¹ Na África do Sul, as pessoas não têm particularmente o hábito de tomar café, e sim, chá preto com leite e açúcar.

¹² Modelo de automóvel tipo sedã da marca sul-coreana Hyundai.

Meu trabalho de campo em Ingogo tem início com as sensações de acolhimento e familiaridade descritas acima, apesar de eu nunca ter estado lá e tampouco conhecer os Kubheka antes. Foi na casa deles, a Tomato Farm, que passei a maior tempo. Os outros lugares que visitei foram as casas de seus familiares em Thokosa, Madadeni e na área central de Ingogo, bem como a casa de Thobekile Radebe – uma grande amiga da família Kubheka – no Reino dos Amahlubi, próximo à cidade de Estcourt em KwaZulu-Natal.

Além disso, o primeiro momento que passei em campo, após três meses em Cape Town, corresponde ao período em que a África do Sul sediava a Copa do Mundo – junho e julho de 2010 –, quando ser brasileira referenciava a minha *mlunguness*¹³ – alteridade branca – a uma querida cumplicidade futebolística.

Depois desse primeiro momento, voltei ao Brasil com planos de retornar imediatamente à Tomato Farm, dessa vez na companhia de meu filho, Mateo. Porém, em agosto de 2010, meu pai ficou gravemente doente, o que alterou, então, indefinidamente nossos planos. Mesmo assim, ainda tive a oportunidade de viajar à Ingogo em outubro daquele mesmo ano para o aniversário de 60 anos de Mangaliso.

Foi somente num terceiro momento, em janeiro de 2011, que retornei à Tomato Farm para uma estada mais longa. Acompanhada de Mateo, à época com 6 anos, ficaríamos na fazenda de janeiro a agosto. Mais uma vez, no entanto, nossos planos foram modificados: durante o mês maio – princípio do inverno e do *fever time* [tempo de febre] – contraímos a “febre do carrapato”, o que impossibilitou que Mateo ficasse comigo até o final. Permaneci sozinha na Tomato Farm de junho à agosto de 2011, quando encerrei o trabalho de campo.

Entre as muitas determinantes que caracterizaram esse período de pesquisa no campo, com certeza a questão da língua mostrou-se fundamental. Mangaliso, bem como sua família, falam *isiZulu* e dominam o inglês. Esta última língua é acionada politicamente

¹³ Faço aqui um trocadilho com as qualidades relativas à *zuluness* e à *whiteness*, que informam sobre as diferentes relações que *coisas*, *pessoas* e *animais* têm e propiciam a depender do modo como são produzidas e consumidas (White, 2011). No caso da *mlunguness*, traduzo a qualidade de “cor” *white* para o *isiZulu*. Nessa língua, a “cor branca” é denominada por *hlophe*, porém, em se tratando de pessoas, é pejorativamente indicada como *mlungu* – que denota uma diferença marcada pela história colonial e pelo *apartheid*, onde a *whiteness* – ou a *mlunguness* – constitui, ainda no pós-*apartheid*, fonte de perigo.

em espaços que a requerem. O meu “idioma comum” com eles era, portanto, uma língua desconfortável para ambos: o inglês, que eu, na prática, estava efetivamente aprendendo a falar com os Kubheka¹⁴, embora eles mesmos optassem por não se comunicar entre si nessa língua¹⁵.

Embora Mateo tenha sido profícuo em sua aprendizagem do *isiZulu*, o mesmo não se deu comigo. As lacunas da comunicação neste idioma e as tentativas de superá-las eram marcadas igualmente por episódios felizes – quando eu realmente conseguia entender aquilo que as pessoas diziam, mesmo que não dominasse o conteúdo *strictu sensu* das conversas – e por outros desastrosos. Certa vez, quando perguntei sobre o motivo de se colocar sal ao redor das oferendas para os ancestrais na casa redonda, tive como resposta *intuthwane* – que, apressadamente, num gesto de exotismo, interpretei como alguma espécie de feiticeiro, quando na verdade, se tratava, apenas, de *formigas*.

Com o tempo e o meu próprio conhecimento do *isiZulu*, as pessoas pareciam se sentir mais seguras para falarem em seus próprios termos e enunciarem os seus mundos. Dessa forma, ao invés de usarem o termo em inglês *ancestors*, se antecipavam e diziam confortavelmente: “Oh, you know *amadlozi!*” [“Oh, você conhece os ‘ancestrais!’”]. Esse reconhecimento mútuo, além de me proporcionar uma sensação de alívio, indicava a entrada em um mundo nem sempre aberto à visitação. Entretanto, afirmo que o meu conhecimento do *isiZulu* era rudimentar, baseado em termos que, pouco a pouco, eram

¹⁴ Embora eu soubesse ler em inglês, jamais tive a experiência de falar essa língua cotidianamente, algo que ocorreu somente na África do Sul e especialmente em Ingogo.

¹⁵ Thomaz et al. (2009) escreve sobre a pretensa unicidade que poderia haver entre o português falado em distintos países africanos e o *nosso* português brasileiro, e questiona se, de fato, há uma vantagem em pesquisar países estrangeiros onde o português é uma das línguas faladas. Este autor reverte então a questão e pergunta: “em português nos entendemos?”, ao que responde negativamente (*ibdi.*, p. 15). Entre os motivos que elenca para sustentar seu argumento está a ideia de que a “[...] existência de uma língua comum é, na verdade, profundamente autoritária, pois nos fecha para a singularidade do uso do português nestes contextos (...)” (*ibdi.*, p. 16).

No contexto sul-africano, o idioma pretensamente comum é desafiado pela opção política das pessoas de não se comunicarem em inglês e também pela não familiaridade de pesquisadores brasileiros com essa língua. Como escreve Vale (2013) sobre sua experiência com falantes de *isiZulu* no interior de KwaZulu-Natal:

“Era estranho para as pessoas o fato de eu ser branca e não ser inglesa. No terceiro dia em que estava lá, conversava com a noiva de um sobrinho da Sonto que, ao perceber o meu não entendimento acerca do que ela falava, por não saber certa palavra em inglês, exclamou num tom de surpresa: *você não fala inglês!*” (*ibdi.*, p. 28).

conhecidos por meio da experiência, dos gestos, das explicações em inglês, da repetição etc., o que não significa um domínio da língua¹⁶.

Minha experiência em campo foi fundamentalmente marcada pela presença de meu filho, que aprendeu, muito mais do que eu, a se comunicar em *isiZulu* e, ao meu lado, transformou um pouco da minha *mlunguness* em algo mais familiar: umamaMateo [mãe do Mateo]. Em todos os lugares por onde andávamos, o carinho despertado em qualquer falante de *isiZulu* por uma criança branca, que engatinhava em seu idioma, abriu as portas para uma passagem fraterna por aquela terra, onde o conhecimento da língua (do *mundo*), compartilhado entre nossas crianças, nos pareceu a melhor forma de ultrapassar as barreiras erguidas com base na “cor”¹⁷.

Isso não significa, no entanto, que as relações raciais não foram percebidas, nem problematizadas, nem sentidas por mim e pelas pessoas com quem convivia. Certa noite, em Ingogo, após uma partida da Copa do Mundo – quando jogávamos sinuca no Post Office [correios] –, um rapaz me abordou e disse que gostaria de saber como a polícia faria, acaso chegasse, para discriminar nós todos que estávamos igualmente bebendo cerveja de modo ilícito. Este e inúmeros outros episódios foram marcantes ao longo do trabalho de campo, e me faziam lembrar, constantemente, que a minha *mlunguness* – suavizada pela presença de meu filho – não se referia a uma questão racial do passado, e ainda era sentida na pele das pessoas de *zuluness*.

3. Desenhos, fotografias e cabelos

Uma das formas de conhecimento e registro que empreguei ao longo de todo o trabalho de campo foi a imagem, seja através do desenho, seja através da fotografia. O desenho, inicialmente, foi a melhor maneira de *narrar* aquilo que eu percebia – embora não

¹⁶ Esta tese conta com um Glossário Geral – Anexo I, que pode ser usado como um modo de familiarizar o leitor com alguns termos correntemente empregados pelas pessoas com quem trabalhei e que estão presentes no texto ou me pareceram importante citar. No entanto, não pretendo com isso reduzir ou culturalizar o universo linguístico dos falantes de *isiZulu*. Produzido como um anexo da tese, considero esse glossário como um documento de consulta, assim como o Glossário de Nomes – Anexo II e a Lista de presenteados do *umabo* – Anexo III.

¹⁷ Vale notar que este reconhecimento não é gratuito, nem demonstra uma mera simpatia. Na África do Sul, dificilmente uma pessoa que não seja negra fala alguma língua de origem africana. Por sua vez, as pessoas negras podem falar, além de sua língua materna, alguma outra língua africana, o inglês e, às vezes, o africâner.

pudesse ainda descrever o que via com nomes, nem fosse capaz de escrever sobre as relações, eu podia desenhar *coisas* vistas, apreendidas e sentidas em diversos momentos. O instante cristalizado no desenho não revelava *coisas* que talvez fossem percebidas depois e, sim, *coisas* percebidas no momento em que foram desenhadas e que se revelavam, pois, nos desenhos.

Esses desenhos, portanto, não são tentativas de entender algo que só seria compreensível por meio de análises produzidas posteriormente. Grande parte dos desenhos que fiz são formas genuínas de apreensão do mundo que eu começava a enxergar, cada vez mais profundamente, com novos e renovados olhos, junto com os movimentos dos gestos, das técnicas corporais, dos rituais, das casas, das mulheres, das paisagens e dos animais.

A perspectiva dos meus desenhos assemelha-se à proposta por Ingold quanto a uma *graphic anthropology* (Ingold 2011a) (Ingold 2011b) – que não opõe a antropologia visual à escrita etnográfica – e na qual o autor diz que:

“If there is a hiatus at the heart of ethnography, it is not then between participation and observation, for these are in truth aspects of one and the same movement. It is rather between observation and description. How might they be rejoined? One way to do so might be to think of description in the first place as a process of line-making rather than verbal composition. And this leads us back to drawing.” (Ingold, 2011b, p. 9).

O desenho é uma forma de conectar as experiências de observação e de descrição que, em geral, encontram-se separadas – temporal e espacialmente – na produção final de nossos trabalhos. É ainda uma maneira de costurar o que produzimos, dando-lhe uma tessitura particular, onde as imagens – desenhos e fotografias – não são meras ilustrações de uma narrativa, mas são, em si mesmas, verdadeiras *composições narrativas*. Por todos esses motivos, optei por fazer um Caderno de Imagens separado do corpo do texto. Neste caso, ainda, a separação tem propósitos de conectividade: as imagens e o texto podem ser lidos “simultaneamente”¹⁸.

¹⁸ Ao longo do texto indico a correspondência entre texto e imagem me referindo a alguma Parte específica do Caderno de Imagens ou alguma Prancha do mesmo. Sobre a organização desse Caderno, eu não poderia deixar de mencionar o trabalho de Sautchuk “O Arpão e o Anzol” (2007) que me inspirou. E, sobre a produção de desenhos, trago como referência fundamental o trabalho de Salavisa, “Diários de Viagem” (2008), que prescreve o desenho como forma de registro e de conhecimento, mesmo a quem se acha incapaz de desenhar.

O desenho e a fotografia foram, também e sobretudo, instrumentos de diálogo e de conhecimento. Tanto as pessoas se interessavam pelas imagens que eu fazia – o que ensejava diversas conversas –, quanto eu sempre busquei os registros fotográficos dos Kubheka. As fotografias antigas da família foram fundamentais para esta pesquisa, pois revelavam momentos, pessoas, rituais e lugares que eu não poderia conhecer de outro modo¹⁹.

Infelizmente, os Kubheka não desenhavam, com exceção das crianças, que passaram a produzir desenhos da nova família da Tomato Farm composta por duas pessoas muito diferentes: Mateo e Aina – sempre distinguidos por suas cabelereiras. O interesse por nossos cabelos – demonstrado especialmente pelos menores, mas também pelos adultos –, informavam sobre a possibilidade de reconhecimento mútuo, adquirido por uma percepção visual que desejava sair de sua posição segura de distanciamento e, *tocando-o*, alcançar o outro.

Assim como eu me “arriscava” – desajeitada – a trançar o cabelo das mulheres com quem convivi – o que terminava por nos aproximar de um modo descontraído, mas, ao mesmo tempo, indicando confiança e cumplicidade –, as pessoas também se aproximavam de mim por meio dos meus cabelos. Muitos episódios com as crianças foram marcados por conversas ou gestos em que os cabelos figuravam como aquilo que havia de mais misterioso em nossas diferenças [Prancha 26]. A oportunidade de tocar o cabelo do outro foi, para ambos os lados, uma maneira curiosa de criar um espaço de convívio, carinho e intimidade.

As fotografias – que suscitavam conversas sobre o passado e o futuro, ou sobre as pessoas, suas relações, suas técnicas corporais e seus rituais –, os desenhos – por vezes insondáveis para um *outsider*, mas cheios de familiaridade para as pessoas que viviam os movimentos desenhados – e os cabelos – com suas diferentes texturas que podiam ser sentidas – formaram um conjunto heteróclito de formas de conhecimento em que o olhar era convidado a se implicar naquilo que via. Nesse sentido, esta tese – apresentada com palavras e imagens –, teve como gênese uma comunicação verbal que, embora rudimentar, trazia consigo outras percepções que lhe emprestavam sentido, ao mesmo

¹⁹ Agradeço aos Kubheka por permitirem que eu reproduzisse as suas fotografias antigas.

tempo em que transformavam uma outra percepção, aquela do olhar, em um gesto de troca e de reconhecimento mútuos.

4. Gênese – diversos lugares para viver e um para morrer

Antes de ir pela primeira vez à África do Sul, a luta por *terra* e por *casa* naquele país tornou-se uma questão conhecida por mim através dos trabalhos de Borges (2008a, 2008b, 2008c, 2008 *no prelo*, 2012), Rosa (2008), Vale (2009), Gotlib (2010), Monteiro (2010) e Ntsebeza (2010)²⁰, bem como dos diálogos mantidos com esses pesquisadores. Com exceção de Ntsebeza²¹, todos os outros autores – brasileiros – desenvolviam suas pesquisas especificamente entre os falantes de *isiZulu* em áreas rurais de KwaZulu-Natal. Sob a coordenação de seus orientadores – Antonádia Borges e Marcelo Rosa, que fazem pesquisa na África do Sul desde 2005 –, todos esses pesquisadores se dedicavam de algum modo à posse/expulsão de terras de mulheres/“moradores de fazenda”/“trabalhadores de fazenda” e suas relações com “fazendeiros brancos”/Estado sul-africano/movimentos sociais, entre outros assuntos relacionados.

A “ideia” de pesquisar as *casas* na África do Sul ganhou seus primeiros contornos em 2009 e foi delineada a partir dos trabalhos e dos diálogos mantidos com os pesquisadores acima referidos. Destaco particularmente “Sem sombra para descansar” (2011a) como o artigo que inspirou a *gênese* dessa tese, em que Borges explicita uma relação bastante definidora das experiências de muitas pessoas sul-africanas e cujas implicações motivaram essa tese:

“O caso de Gracie replicava inúmeras outras histórias que ouvimos, histórias vividas por pessoas reais, histórias que as tornavam complicadas diante dos estritos sistemas classificatórios orquestrados pelo Estado sul-africano a fim de lidar com os problemas sociais herdados do *apartheid*, que insistiam em se agravar. Ela, como quase todas as pessoas adultas que conhecemos, viveu por

²⁰ As datas dos trabalhos citados correspondem a suas datas de publicação, embora eu tivesse acesso a eles muito antes disso, como são os casos das monografias de Vale, Gotlib e Monteiro – que foram discutidos em suas versões preliminares em um encontro ocorrido no Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília – SOL/UnB em 2009, que contou com a interlocução do professor sul-africano Lungisile Ntsebeza, meu co-orientador na University of Cape Town. O artigo “Sem sombra para descansar: etnografia sobre funerais na África do Sul contemporânea” (Borges, 2011a), também já havia sido apresentado e discutido em sua versão preliminar, em 2008, no Congresso Latinoamericano de Antropologia em San José, Costa Rica, sob o título “Sem sombra para descansar: práticas, crenças, representações e outros males que acometem o Outro” (Borges, 2008c).

²¹ Ntsebeza é sul-africano, falante de *isiXhosa*. Professor no Department of Sociology da University of Cape Town, mantém o grupo de pesquisa “Land Question in South Africa” que dedica-se à questão da terra em todas as províncias da África do Sul.

algum tempo de sua vida em Johannesburgo. Lá obtiveram empregos e alguma fonte de rendimento. Assim como Gracie, em outras situações, as pessoas acabavam por ter também uma casa em uma *township*, além da casa no interior da fazenda de um proprietário branco. Essas três casas (nas grandes capitais, na *township*, na fazenda) remetem a eixos de orientação presentes na vida de quase todos.” (*ibid.*, p. 239).

O caleidoscópio de vidas marcadas pelos constantes movimentos entre um lugar e outro(s) – casas em *townships*, grandes capitais e áreas rurais – evidenciava tanto os distintos “eixos de orientação” concatenados por esta experiência compartilhada de desterro, como também toda a sua controversa complexidade. O caso do Sr. Khunene, descrito por Borges também no mesmo artigo, é exemplar dos significados que morar em diversas *casas* podem ter para as pessoas sul-africanas, especialmente as falantes de *isiZulu*. O Sr. Khunene faleceu quando visitava familiares em uma *township* e, apesar de ter sido contemplado no processo de *Land Reform*, o desejo dos seus familiares não era de enterrá-lo naquela terra “restituída”, e sim, onde trabalhara ao longo da vida e onde estavam enterrados os seus ancestrais: no interior da propriedade de um “fazendeiro branco” (*ibid.*, p. 232-233).

Os conflitos motivados pelo desejo de realizar funerais em terras que foram usurpadas, eram trazidos à tona por Borges na descrição de embates judiciais e enterros que relacionavam as *casas* à “economia” da morte e à “economia” jurídica sul-africana. A luta por *terra* e *casa* na África do Sul, “amparada” por seu complexo compêndio de categorias e leis, não se traduzia na luta por *moradia* e *trabalho* – como talvez seja o caso deflagrado por movimentos sociais como o MST no Brasil (Rosa, 2012a); embora, também no Brasil, os movimentos indígena e quilombola sejam exemplos que transcendam a homologia entre *terra-moradia-trabalho*.

Na África do Sul, a luta por *terra* e *casa*, apresentava-se profundamente relacionada ao direito sobre a morte e sobre os lugares onde estão enterrados os ancestrais. O acesso aos túmulos indicaria a imprescindibilidade de realizar determinados rituais, tanto para os que morreram, quanto para aqueles que desejariam que seus próprios funerais fossem realizados igualmente nestes lugares. As noções de pertencimento das pessoas que lutavam por “um bom lugar para viver” eram constituídas pelas experiências de viver em diversos lugares, em várias *casas* e, ainda, pela experiência relacionada a uma *casa*

específica – o único lugar para morrer – onde os ancestrais estavam enterrados (Borges, 2011a).

Referência permanente em face às mudanças, o lugar ou a *casa* onde estão os túmulos dos ancestrais é hierarquicamente marcado em relação a outros lugares e outras *casas* em que se vive²². A conexão com essa “casa ancestral” revela-se tanto nos ritos funerários, quanto em outros rituais, como os avisos de mudança de casa e os casamentos, quando é necessário *levar* ou *avisar* os ancestrais sobre esses eventos. Isso significa que mudar de casa, quer seja devido às “remoções forçadas”, à conquista de uma casa através do programa de *Land Reform* ou ao casamento – quando a noiva se muda para a casa do noivo –, é uma ocasião que se refere tanto às pessoas quanto aos seus ancestrais, cujas dimensões temporais e espaciais não cabem em uma definição cartesiana e adquirem uma complexidade particular no contexto histórico e político sul-africano do *apartheid* e do pós-*apartheid*.

Essa tese surge como uma investigação acerca da *casa*, ou melhor, das diferentes *casas* experimentadas pelas pessoas com quem trabalhei que, em busca de uma *casa* para morar, também estão em busca de “sombra para descansar”.

5. A *casa* – categoria analítica e algumas definições

A literatura sobre a antropologia da casa – em que se destaca a coletânea “About the house” (1995) – traz importantes considerações sobre a *casa* em termos da diversidade de enfoques possíveis e da relevância analítica dessa categoria. Hugh-Jones & Carsten (1995) destacam a priorização das “categorias nativas” (*ibdi*, p. 20) – quando a *casa* pode ser umas dessas “categorias indígenas” importantes (*ibdi*, p. 22) – e a percepção da *casa* como uma “forma específica de organização social” (*ibdi*, p. 01).

Essa *antropologia da casa*, é inspirada na noção *lévi-straussiana* das *sociétés à maison*, onde a *casa* é definida por esse autor como

²² Agradeço à professora Lia Zanotta, que esteve na defesa do projeto de doutorado dessa tese, e contribuiu para a percepção de que os lugares/casas poderiam ser vistos em sua dimensão hierárquica. Esta ideia é fundamental para o entendimento dos deslocamentos e das relações mantidas com os diversos lugares em que se vive.

“[...] pessoa moral detentora de um domínio, que se perpetua pela transmissão de seu nome, de sua fortuna e de seus títulos em linha real ou fictícia, considerada legítima somente na condição de que essa continuidade possa se expressar na linguagem do parentesco ou da aliança e, na maioria dos casos, das duas em conjunto.” (Lévi-Strauss, 1991, p. 186).

As “sociedades de casas” ganhariam essa distinção pela ausência de regras rígidas de residência e descendência, ou pela coexistência de princípios tidos como antagônicos pelas teorias do parentesco, como filiação e residência, endogamia e exogamia (*ibid.*, p. 185-187). Conforme Gordon (1996), as “sociedade de casas” “são formas ‘híbridas’, nas quais os interesses políticos e econômicos que começam a invadir o campo social são obrigados a se expressar, na falta de um próprio, no único idioma possível, o do parentesco, terminando por subvertê-lo.” (*ibid.*, p. 192).

A crítica feita em “About the house” à definição *lévi-straussiana* vem para expandir o argumento desse autor, quando se reconhece, a partir de Lévi-Strauss e, ao mesmo tempo, alternativamente a ele, uma abordagem mais “holística” da casa, que irá conjugar uma antropologia da arquitetura a uma antropologia do corpo. Desse modo, “The house is an extension of the person; like an extra skin, carapace or second layer of clothes, it serves as much to reveal and display as it does to hide and protect.” (Hugh-Jones & Carsten, 1995: 02).

Em “About the house”, a *casa* ganha o status de “entidade dinâmica”, que compartilha com as pessoas que moram nelas o mesmo “processo de vida” (*ibid.*, p. 37) – o que significa uma abordagem que não considera a transitoriedade das pessoas em relação às *casas*, e sim, também, a própria transitoriedade das *casas*, que devem ser apreciadas sob a mesma perspectiva que a de seus moradores²³.

Nesse sentido, algumas *casas* podem ter o mesmo tempo de vida que os seus habitantes, quando são destruídas ou abandonadas depois da morte de seu dono – como é o caso das malocas Tukano (Árhem, 2000, p. 58). Enquanto outras *casas*, consideradas

²³ Outros autores advogam perspectivas semelhantes a essa, como é o caso de Kopytoff (1991), que escreve sobre a “biografia das coisas” e considera que “coisas” e “pessoas” têm “biografias” e devem ser tratadas simetricamente. Além da simetria, Kopytoff escreve sobre as expectativas ensejadas pela “biografia das coisas” nas pessoas – caso exemplificado com as expectativas em torno dos usos da “cabana” entre os Suku do Zaire com quem trabalhou. A estimação do tempo de vida da “cabana” revela seus usos específicos e, também, a correspondência entres esses usos – devidos ou indevidos – e os status das pessoas.

permanentes, imprimem na paisagem – como os túmulos dos ancestrais – a continuidade dos grupos ao longo do tempo, apesar da transitoriedade dos vivos.

Tratar casas e pessoas sob uma mesma estrutura analítica significa que a *casa* deixa tanto de ser o anteparo da vida doméstica, quanto suas qualidades o reflexo dos processos vivenciados pelas pessoas. A maloca Tukano, que *morre*, as casas Langkawi, que *andam* (Carsten, 1995, pp. 105-128), são todos exemplos de uma consideração da *casa* que compartilha com os seus habitantes os mesmos “modos de vida”.

Há uma relação entre pessoas e casas cuja ordem não é a da representação; as *casas* não estariam refletindo os momentos específicos da vida das pessoas. A vida das *casas*, sendo constitutiva da vida das pessoas, contribui para a definição de quem sejam essas pessoas (e, também, essas casas). Nas *casas* e com as *casas*, as relações sociais são efetivadas e percebidas.

Em constantes mudanças de casas – como é o caso na África do Sul –, as relações das pessoas com as mesmas podem ser percebidas em termos do que levam ou deixam para trás – pessoas, objetos, relações, ancestrais etc. – e o que fazem para doravante se sentirem parte integrante de um novo lugar – rituais, reformas, relações etc. O *valor* das *casas*, será expresso não só em sua forma arquitetônica – uma “casa quadrada” ou outra “redonda” –, como também naquilo que é criado com os rituais e as relações sociais ali efetivadas.

Nesse sentido, a “perspectiva da morada” desenvolvida por Ingold (2000, p. 172-188) é fundamental para o entendimento de que as *formas* das *casas* revelam-se quando privilegiamos o “aspecto processual e criativo” na geração das mesmas. Há uma preeminência daquilo que se *pratica* nas *casas* sobre o *valor* que lhes é atribuído. Conforme este autor, “as formas construídas pelas pessoas surgem apenas nas suas atividades correntes de vida, em contextos relacionais específicos de engajamento prático com o entorno.” (*ibdi.*, p. 186). É assim que a *forma* das *casas* de que se ocupa esta tese é desafiada pelo olhar que nela enxerga somente uma “casa quadrada” – onde, na verdade, as práticas rituais criam “espaços arredondados” – e que igualmente só enxerga seus moradores vivos – onde há também ancestrais.

A noção de casa *lévi-straussiana* – que inspira a noção mais “holística” da casa –, também é fundamental nessa tese quando o autor defende que há “formas embrionárias da casa”, como as expressas por povos da Nigéria e outros da África, onde vê-se emergir “um tipo de instituição que transcende as categorias tradicionais da teoria etnológica” (Lévi-Strauss, 1991, p. 233). Nela, os princípios descritos pela teoria do parentesco como antagônicos são subvertidos e encontram o seu lugar, mesmo que essas casas não correspondam à definição *stricto sensu* que Lévi-Strauss faz das *sociétés à maison*.

Além dos desdobramentos trazidos por Hugh-Jones & Carsten (1995) e outros autores para pensar em uma antropologia da casa, a própria noção *lévi-straussiana* é aberta o suficiente para que, nela, “estruturas sociais” aparentemente solidificadas, encontrem expressão quando se mostram contraditórias, ambíguas ou simplesmente operacionalizadas de um modo não tão coerente quanto talvez fossem outrora. Embora nessa tese não haja a intenção de definir uma “sociedade de casas”, de fato, as relações sociais entre as pessoas, seus ancestrais e suas casas não se conforma tão facilmente às regras do parentesco coerente que definem os *amaZulu* estritamente como exogâmicos, patrilineares e patrilocais.

O modo fragmentário, usurpador e disperso como a *casa* foi vivida durante o *apartheid* e também no pós-*apartheid*, equivale e expressa a disjunção das relações sociais de famílias que outrora viviam juntas e podiam praticar os rituais que consideram imprescindíveis. Estas famílias, embora orientadas pelo desejo de seguirem fazendo aquilo que consideram correto – onde o parentesco coerente jamais deixa de estar presente –, foram obrigadas a percorrer novos caminhos que imprimiram necessidades diversas em suas vidas.

No caso específico dessa tese, a conquista de um lugar para viver é expressa especialmente pela realização de um ritual de casamento, quando a noiva – “estrangeira” e que faz o elo da patrilinearidade²⁴ – é a *pessoa* considerada fundamental

²⁴ Gluckman aponta que o princípio da patrilinearidade entre os zulus – sucessão de status e propriedade, bem como filiação – são direitos reconhecidos através de “uma mulher não aparentada consanguineamente” (1982, p. 222). Radcliffe-Brown, por sua vez, endossa essa mesma observação e escreve que os nuer, bem como os zulus tem a “posição social do filho” determinada pela mãe, embora ambas as sociedade sejam “profundamente patrilineares” (1982, p. 89). Gluckman e Radcliffe-Brown

para que aquela *casa* adquira os contornos prósperos da nova vida da família²⁵. Com isso, sublinho que são as relações e os rituais que concernem à *casa* e ao “grupo doméstico” ou à “família” – e não à “linhagem” ou ao “clã” – o foco dessa tese²⁶.

Desse modo, a maior parte das referências que faço aos Kubheka denota uma família que se define por Mangaliso, sua esposa, seus filhos e netos. Esses “Khubeka” também são expressos pelos irmãos/irmãs consanguíneos de Mangaliso, seus respectivos cônjuges, filhos e netos que mantêm relações muito íntimas com Mangaliso e sua *casa* – a Tomato Farm –, sendo que a família à qual me refiro se encerra aí. Ou seja, as relações de parentesco que são o foco dessa tese estão na *casa* em que essas pessoas vivem e na “casa ancestral” a que se reportam como o seu lugar de origem, onde estão enterrados os seus ancestrais. Esta “casa ancestral” é chamada em *isiZulu* de *ekhaya kamkhulu* ou *kukamkhulu* [lar do avô], ou ainda *ekhaya elidala* [velho lar] ou simplesmente em inglês *home* ou *big home* [lar ou grande lar] – um lugar em Ingogo que tem como referência uma árvore: Umkhamba (*acacia sieberiana*).

seguem a observação de Evans-Pritchard de que “o princípio social da filiação agnática [...] se traça através da mãe” (cf. Gluckman, 1982, p. 222).

²⁵ A centralidade das casas e das mulheres – notadamente esposas – na organização social dos zulus é reconhecida desde Krige (1977, pp. 176-183), Gluckman (1982) e Kuper (1982, 1993), quando todos escrevem sobre o “house property system” [“sistema de propriedade da casa”] e Kuper, particularmente, sobre a organização do que chama “homestead pan-Nguni” (1993, p. 487). Krige, Gluckman e Kuper se referem a casamentos poligâmicos, onde a organização do “sítio”, com casas construídas separadamente para cada uma das esposas e seus respectivos filhos, denota que cada casa tem sua propriedade particular. Embora as esposas não sejam proprietárias do gado, nem da terra, é através delas e de suas casas que os direitos dos seus respectivos filhos são assegurados.

²⁶ Isso não significa que ignoro a “linhagem” ou o “clã”. Os inúmeros funerais dos quais Mangaliso participou enquanto eu morei na sua fazenda, são exemplos das relações mais abrangentes mantidas com referência ao seu “clã” – demarcado por seu *isibongo* [sobrenome]: Kubheka.

Conforme Koopman (2008), o *isibongo* – traduzido como sobrenome –, “funciona” enquanto sobrenome no contexto ocidental europeu de documentos administrativos, porém é, na verdade, um “nome clânico”. A diferença está em que um *isibongo* indica a “pertença a um clã”, marcada pela descendência comum do seu fundador. As relações entre os descendentes é reforçada pelo uso comum de “clan praises”, a identificação a um área geográfica específica e o compartilhamento de características semelhantes como as escarificações (*ibdi.*, p. 442).

Por sua vez, o termo “linhagem” é empregado quando trato das relações de pertencimento e descendência propiciadas pela ausência/presença de prestações matrimoniais e outras prestações correlatas. Porém, nesses casos, como ao longo de toda a tese, o foco não é a relação de pertencimento que uma pessoa, em uma sociedade patrilinear, tem com os seus ascendentes masculinos traçados em linha direta. O foco das relações de que trato continua sendo a *casa* e a “família” que nela mora, simplesmente porque essas eram as relações evocadas e importantes para as questões que constituem as investigações a que se dedica o presente trabalho: a consituição das pessoas em suas casas.

De todo modo, para uma crítica ao emprego dos termos “clã” e “linhagem” em relação aos chamados grupos Banto Meridionais, ver Kuper (1982, pp. 43-58).

Esta última *casa* é distinta e conforma diferentes relações daquela que é a “casa ancestral do clã dos Kubheka”²⁷, ou, nas palavras de Mangaliso, da “Kubheka tribe” – uma montanha chamada de Ingweni [leopardo], localizada também em Ingogo. É também distinta da *casa* que funda os Kubheka emigrados – uma montanha chamada de Intombazani [garota] – onde é “criado” o “sobrenome” Kubheka. E, por fim, é ainda distinta de sua “casa primordial” – a Suazilândia – de onde os Kubheka são originários e que lhes confere a sua identidade ancestral de *amaSwazi* [pessoas de origem *swazi*].

Todas essas *casas*, embora fundamentais para a identidade dos Kubheka, não são igualmente trabalhadas nesta tese. Desse modo, me refiro à relação hierárquica entre as casas em que os Kubheka moraram durante seu desterro familiar e que têm como referência fundamental Umkhamba, onde estão enterrados os seus ancestrais. Com o foco nessas *casas*, são as relações de pertencimento que concernem a elas, e especialmente à casa onde finalmente podem morar com segurança – a Tomato Farm – que constituem o cerne das questões trabalhadas aqui.

Se, por um lado, a exogamia, a patrilocalidade e a patrilinearidade são fundamentais para o entendimento do casamento entre os *amaZulu* – que se traduz pela proibição do casamento entre pessoas que compartilham o mesmo sobrenome, a mudança de casa da noiva para a casa do noivo e a produção de filhos com o sobrenome paterno –, por outro lado, a noção de pertencimento à *casa* em que se vive é relacionada à mulher. Não qualquer mulher, mas aquela que é a “mãe” daquela casa.

Conforme me explicou Mangaliso Kubheka em certa ocasião, sob uma perspectiva masculina, a casa em que um homem vive pertence a seu pai, no sentido de que tudo aquilo que um homem faz, é feito para o seu pai – o que significa que este mesmo homem somente terá uma casa através das casas de seus filhos. Já sob uma perspectiva feminina, a casa em que uma mulher vive pertence a ela – desse modo, os filhos têm sua relação de pertencimento a uma casa através de suas mães (sejam elas casadas ou não). Essas diferenças se refletem na linguagem, quando apenas a mulher pode chamar o lugar onde vive de *my place* [meu lugar]. Já para um homem, o único lugar que lhe

²⁷ Nesse caso, prefiro usar o termo “clã” por estar de acordo com a terminologia empregada pelo próprio Mangaliso que, em inglês, usava correntemente o termo *clan* e, às vezes, *tribe*.

pertence não é aquele que “constrói com as próprias mãos”, e sim a casa de seu próprio pai (ou seja, dos seus ancestrais) que, neste caso, é chamada de *home*.

São as relações que concernem à Umkhamba (a *home* dos Kubheka), e especialmente à casa onde moram atualmente (a Tomato Farm, que deve ser transformada em *my place* do ponto de vista de Sesi, a falecida esposa de Mangaliso), que delineiam as noções trabalhadas nesta tese: a casa, os rituais de casamento, a constituição da *pessoa* e as relações com os ancestrais.

6. Estrutura da tese

Essa tese se divide em três partes: (I) Casas, Ancestrais e Rituais; (II) Técnicas Corporais, Adornos, Rituais de Casamento e “Presentes”; e (III) *Lobola*. A Parte I é composta de dois capítulos: (I) Tomato Farm e (II) *Amadlozi e Umsebenzi*. No primeiro deles, apresento o contexto histórico e político do regime segregacionista e racista do *apartheid* – particularmente os “atos” definidores dos locais de moradia de pessoas classificadas como “não brancas” – e a política de reparação de direitos usurpados/negados relativos à terra em que se vive/viveu, desenvolvida pelos governos democráticos a partir de 1994 – a *Land Reform*. A partir disso, contextualizo a experiência da família Kubheka que se torna beneficiária do programa de “redistribuição” da terra. Para tanto, recupero os caminhos de suas vidas – as diversas casas em que viveram em diferentes lugares –, bem como os eventos trágicos e as lembranças dolorosas que marcaram seu desterro familiar até conquistarem/chegarem à Tomato Farm.

A relação entre casas, identidade, ancestralidade e terra é discutida em face às mudanças experimentadas pelos Kubheka e tem como contraponto a visão de “fazendeiros brancos” sobre a *Land Reform* na África do Sul. As noções que orientam o entendimento dos próprios Kubheka acerca do que seja conquistar um lugar para viver são finalmente trazidas na forma dos rituais dedicados aos ancestrais – quer seja o aviso de mudanças de casa ou o casamento.

No segundo capítulo, *Amadlozi e Umsebenzi*, quem são os ancestrais e o que os rituais dedicados a eles comunicam são questões discutidas com autores como Fortes, Kopytoff,

Berlund e White, e apresentadas a partir daquilo que as pessoas com quem trabalhei informavam. Os princípios ontológicos da cosmologia *zulu* definem os ancestrais como *amadlozi*: uma classe de agentes capaz de influenciar a vida das pessoas e com quem é ainda possível “falar” através de um ritual de comunhão chamado de *umsebenzi*. Os diferentes tipos de *umsebenzi* trabalhados nessa tese criam relações que se referem à casa, ao casamento e à constituição da *pessoa* – viva ou morta.

Embora haja uma classe especial de agentes no mundo dos mortos – os seniores de uma família –, eles não são os únicos a influenciar o mundo dos vivos e, menos ainda, os únicos a quem são dedicados rituais. Procuo demonstrar, então, que os *umsebenzi* são sobretudo rituais de comunicação com os *amadlozi* e não de adoração, e que os *amadlozi* de uma *casa* – quer sejam mães que morreram jovens ou homens que morreram velhos – precisam dos vivos e das relações mantidas com eles para se constituírem, tanto quanto os vivos precisam desses mesmos *amadlozi* e dessas mesmas relações de reciprocidade para igualmente se constituírem.

A interação entre vivos e ancestrais se torna visível na Parte II – Técnicas Corporais, Adornos, Rituais de Casamento e “Presentes” –, quando o corpo como local da cultura, a casa como extensão do corpo e os adornos corporais enquanto elementos que compõem a *pessoa*, trabalham, juntos, nas relações que dão forma às pessoas e às casas através dos rituais e dos “presentes” trocados por ocasião do casamento.

Dividida em quatro capítulos, a Parte II é inaugurada com o Capítulo III – Do corpo à casa, que se dedica à descrição de algumas técnicas corporais e ao uso de certos adornos. Partindo de práticas cotidianas como dormir, carregar bebês, tomar banho, usar *blankets* [cobertores] etc., procuro descrever o modo como os falantes de *isiZulu* produzem, conduzem e fabricam os seus corpos e as suas relações por meio de técnicas corporais e adornos específicos. A partir dessas observações, diversas distinções são traçadas, como aquelas relativas ao comportamento de respeito e evitação – o olhar voltado para o chão – e à singularidade do uso de adornos – os *blankets* – que comunicam “estados rituais”. A centralidade de “coisas” aparentemente menos importantes – como a cama, o modo de tomar banho e o uso de *blankets* para carregar bebês – dá início a uma perspectiva que atenta para o cotidiano antevendo o

extradordinário: quando essas mesmas “coisas” – “objetos”, adornos e técnicas corporais específicas – são transformadas em “presentes” trocados no casamento.

Nos capítulos seguintes, O *umshado* de Sipiwe e O *umabo* de Sesi, dois rituais de casamento são descritos. Essas descrições não se limitam ao instante em que as prestações matrimoniais são trocadas – o *lobola*, o *umembheso* e o *umabo* –, nem ao *white wedding* ou as festas nas casas dos respectivos noivos. A oportunidade de conhecer a gênese desses rituais revela que a confecção dos mesmos é tão extraordinária quanto a sua realização, quando, muito tempo antes das datas marcadas para os eventos centrais, as pessoas já se dedicam a eles.

Por um lado, os motivos dessa dedicação se mostram tão nobres quanto o convite aos *amadlozi* [ancestrais] ou a ida à Umkhamba para *pegar* uma *idlozi* [ancestral] e levá-la à *sua casa* de origem. Por outro, se referem a atividades aparentemente menos importantes, como assar *amakhekhe* [biscoitos] ou costurar roupas e fazer compras que, no entanto, mostram um pouco do *saber fazer* próprio das mulheres. O modo como a comida, os “presentes”, os rituais, a cerveja e os lugares são produzidos informam sobre a capacidade dos envolvidos em confeccionar aquilo que se espera receber/dar nas trocas matrimoniais.

Nesses rituais de casamentos, os ancestrais também estão presentes e a interação com os mesmos se torna visível quando um espaço arredondado é criado na *casa* que abrigará a todos os participantes do evento – vivos e mortos; quando o *corpo* demonstra respeito aos *amadlozi* [ancestrais] e aos mais velhos por meio de alguma vestimenta ou comportamento específico; quando a noiva falecida sofre a transformação ontológica de se tornar uma *idlozi* [ancestral] não somente na *casa* em que morava com sua família, como também na *casa* em que estavam os outros *amadlozi* [ancestrais] do seu marido, com quem ela afinal se mistura.

A descrição desses rituais de casamento, termina por mostrar que são as mulheres – especialmente as *omakoti* [noivas] – que precisam modificar as suas qualidades para que o seu pertencimento à sua nova casa seja efetivado – um pertencimento do qual dependem os seus filhos e o seu marido. Nesse sentido, as *omakoti* não surgem individualizadas, e sim, nutrindo expectativas em todos os envolvidos nas trocas

matrimônias, em que tanto doadores quanto receptores de “presentes” se constituem como novas *pessoas* relacionadas pelo casamento.

Em Mulheres de *zuluness* – o último capítulo da Parte II –, as principais relações descritas nos capítulos dedicados ao casamento são retomadas. O *saber fazer* específico das mulheres é então analisado como algo extremamente valorizado através dos “presentes” que, ao serem trocados, colocam em movimento as expectativas sociais das pessoas relacionadas pelo casamento. Essas expectativas dizem respeito especialmente ao que se espera da *makoti* que entra na nova *casa/família*: que saiba preparar a cama, o banho, o chá, a cerveja ofertada aos ancestrais, ou seja, que saiba criar uma *casa* – um espaço de convívio e descanso daquela família e de seus ancestrais.

Finalmente, a Parte III encerra essa tese com um único capítulo, *O lobola* do desejo. Embora o *lobola* componha as prestações matrimônias do casamento praticado pelos *amaZulu*, sua análise é feita aqui separadamente. Apresentado como um “mito” – já que a aritmética que compõe o seu *valor* é permanentemente discutida pelas pessoas –, o *lobola* participa das formulações acerca das formas de pertencimento, manifestas através do *desejo* de estabelecer relações com outrem.

Nesse capítulo, discuto algumas noções da literatura antropológica associada ao *lobola*, como o *bridewealth* ou o “preço da noiva” e a “legitimidade” dos filhos que supostamente é garantida por esta troca matrimonial. O intuito é perceber o que o *lobola* – enquanto uma prestação imaginada em termos de 11 vacas – significa e comunica. Com efeito, discuto igualmente algumas prestações correlatas, como o “preço da virgindade” e o “preço da criança”. Procuro mostrar que as trocas pensadas em termos de vacas indicam as possibilidades de pertencimento a uma casa – quer se trate da mudança de casa da noiva ou da mudança de casa de uma criança. Essas formas de pertencimento são informadas pela capacidade exclusiva das mulheres de *gerar* filhos, quando as trocas com gado se fazem necessárias para os homens, para que eles tenham sua paternidade social reconhecida, o que de outro modo não ocorre. Isso significa que sem essas trocas as mulheres *geram* e também *produzem* crianças com exclusividade. Mais uma vez, é a centralidade das mulheres nessas casas que se torna manifesta.

A partir da experiência dos Kubheka em diversas *casas*, esta tese se dedica ao modo como essas pessoas entendem e produzem os lugares que consideram bons para viver e também bons para morrer. É por meio de certos rituais que as pessoas e as casas são constituídas com as formas apropriadas. Essas formas, tanto quanto esses pertencimentos são fundamentalmente relacionados às mulheres.

PARTE I –
Casas, Ancestrais e Rituais

Capítulo I:

Tomato Farm

“Os cadáveres não suportam ser nômades”

Tomaz Eloy Martínez

1. Introdução

Neste capítulo introduzo o contexto histórico e político que origina o regime racial e segregacionista do *apartheid* – particularmente as leis que passam a ditar os locais de moradia das pessoas classificadas como “não brancas”. Depois, apresento os programas que compõem a *Land Reform*, iniciados em resposta ao regime do *apartheid*, já no primeiro governo eleito democraticamente em 1994. Então, trato especificamente do caso dos Kubheka, de reivindicação à terra, e do programa de “redistribuição” da terra, do qual esta família passa a ser beneficiária.

Depois disso, percorro com alguns membros da família Kubheka as suas memórias sobre o passado de mudanças. As casas em que viveram em Thokosa, Umkhamba e Madadeni são revisitadas e os motivos das mudanças lembrados. Algumas dessas casas são visitadas *in loco*. Este percurso chega ao fim na Tomato Farm – fazenda em que os Kubheka vivem atualmente em Ingogo – quando introduzo brevemente seus moradores, as instalações da fazenda e a produção de tomates.

Em seguida, narro três eventos que ocorreram ou guardam alguma relação com a Tomato Farm – são eles: *Sheeps gardeners*, *Wood to Japan* e *Dog’s funeral* [Ovelhas Jardineiras, Madeira para o Japão e Funeral de Cachorro]. Tais eventos tratam da relação entre *white farmers* [fazendeiros brancos]²⁸ e pessoas negras na área rural e dos olhares dos primeiros sobre a *Land Reform*.

²⁸ Ao longo do texto usarei algumas palavras, categorias e expressões em sua língua original, quer se trate do inglês, do *isiZulu* ou do africâner, devido à sua carga semântica, poder evocativo ou mesmo dificuldade de tradução.

Encerro o capítulo com uma nova visita à Tomato Farm, sob a perspectiva de quem mora nela, em contraposição às versões de *white farmers* sobre os usos e significados da terra. Aqui surge a relação entre terra, casa e ancestralidade na forma de rituais que as pessoas com quem trabalhei consideram imprescindíveis realizar para morar bem em algum lugar.

O *ego* desse capítulo é Mangaliso, o *baba* [pai]²⁹ da Tomato Farm. As pessoas que surgem com mais frequência são seus filhos Thembeni (eD), Danisile (D) e Zanele (yD); seu neto Khetha (eDeS); sua irmã Thabile (Z); e sua esposa Sesi (W)³⁰.

2. *Apartheid e Land Reform*

Ao longo do século XX, leis segregacionistas passaram a discriminar pessoas consideradas não brancas na África do Sul³¹. Entre os atos legislativos mais importantes – e que se referem aos locais de moradia – destaco o *Native Land Act*, promulgado em 1913, responsável “por criar as ‘Reservas’, posteriormente chamadas de ‘Bantustan’ ou ‘Homelands’, que se referem, *strictu sensu*, a espaços territoriais reservados à ocupação de população negra [...]” (Monteiro, 2010, p. 18) – e que, além disso, proibia essa mesma população de adquirir terras e restringia sua ocupação a apenas 7% do território nacional³²; o *Native Urban Areas*, de 1923, que segregava a população não branca nos arredores dos centros urbanos – o que seria a face urbana da segregação mencionada nas áreas rurais; e o *Development Trust and Land Act*, de 1936, que transformava os ocupantes de terras não brancos em ocupantes ilegais ou invasores, que perderiam o

²⁹ O termo *baba* significa mais que “pai” em *isiZulu* e outras línguas *nguni*. Poderia ser traduzido pela relação de respeito e afetividade entre uma pessoa mais jovem e outra mais velha. O parentesco não é necessariamente explícito, como tampouco o é a relação biológica (Richer & Morrell, 2006, p. V). No caso, trato aqui Mangaliso de *baba* me referindo a “pai” para destacar que, embora ele seja também um *babamkhulu* [“avô”] na família Kubheka, nas histórias que se seguem sua relação como pai e marido se destacam.

³⁰ Ver Genealogia das principais pessoas citadas nos Capítulos I e V.

³¹ Circunscrevo esta análise historicamente ao período que se inicia antes do *apartheid* (o chamado pré-*apartheid*, que vai de 1910 a 1948) e vem até os dias atuais, mas é importante lembrar que a segregação tem raízes coloniais. Detenho-me na forma “moderna de segregação”, nascida como resposta à industrialização iniciada com a descoberta e exploração de ouro e diamante a partir de 1860 (Beinart & Dubow, 1995, p. 1). Essa distinção remete também ao caráter excepcional do *apartheid*: “(...) in the democratization post war world and at the time of decolonization, apartheid began to stand out internationally as an immoral system in a way that its predecessor had not.” (*ibid.*, pp. 12-13).

³² Em 1923, uma extensão desse ato aumentou o percentual de terra destinada à população não branca para 13% (Monteiro, 2010, p. 18).

direito à terra em que estavam (Borges, 2008a, p. 6), ou seja, autorizava-se a eliminação dos chamados *black spots* [pontos negros] – propriedades de negros que estivessem ao redor de propriedades de brancos (Monteiro, 2010, p. 19).

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

“[...] compõe o sustentáculo do regime segregacionista que já se institucionalizava. Tanto é que, a partir de 1948, com a formalização do Apartheid, muitos Atos nascidos nesta época nada mais fazem do que reproduzir o conteúdo de Leis anteriores, por vezes, estendendo o seu alcance.” (*ibid.*, p. 20).

Em 1950, o *Population Registration Act* passa a classificar racialmente a população em quatro categorias divididas hierarquicamente: brancos, indianos, *coloureds* e negros (Borges, 2008a, p. 6). Data também desse mesmo ano o *Group Area Act*, que incrementa os *forced removals* [remoções forçadas], “consideradas de fundamental importância no recrudescimento da segregação” (Borges, 2011a, p. 220).

O desterro e a subsequente imposição de lugares determinados para viver reconfiguraram a topografia social da África do Sul, de modo que, desde 1994, os governos democráticos procuram reverter o legado racial e segregacionista. O programa de *Land Reform* é uma das políticas orquestradas a fim de reverter os “erros” e as “injustiças” do passado. Voltado para a reparação e restituição de direitos, esse programa toca naquilo que pode ser considerado o “idioma da cidadania” na África do Sul negra: a terra, que ao longo do século XX foi negada à maioria da população (James, 2007, p. 10).

A *Land Reform* seria o equivalente brasileiro para a Reforma Agrária, caso não houvesse diferenças substanciais entre esses processos. No Brasil, a Reforma Agrária não se refere a uma “cor” específica, tendo inclusive um passado de movimento social relacionado a “colonos brancos” do sul do país, ainda que a digressão cronológica dessa luta não exclua uma origem relacionada às resistências “indígenas”, “negras”, “sertanejas” etc. A Reforma Agrária brasileira baseia-se na elaboração de um novo modelo agrícola que tem o “latifúndio” como maior inimigo e o “trabalhador agrícola

sem-terra” como principal beneficiário. Os termos fundamentais dessa luta são “trabalho”, “agrícola”, “agrário”, “latifúndio” e “sem-terra” que, no entanto, não encontram a mesma ressonância, nem são veiculados do mesmo modo na luta por terra na África do Sul (Rosa, 2012).

A *Land Reform* visa a reparação de direitos sociais negados por políticas raciais e segregacionistas, que remetem e, ao mesmo tempo, antecedem o *apartheid*, ultrapassando a “cronologia da nação” e encontrando o colonialismo como fundador de despossessões sistemáticas (*ibid.*, p. 107). De algum modo, todos os sul-africanos negros seriam potenciais beneficiários de políticas relacionadas aos direitos à terra – *negros*, não *indígenas*. Apesar da referência ao colonialismo, que obviamente afligiu de modo irrestrito os negros africanos que se encontravam primordialmente no que viria a ser a África do Sul, reivindicações como o pertencimento autóctone e indígena deram lugar a “princípios legais liberais” (James, 2007, p. 16).

James encontra várias motivações para o não desenvolvimento do que chama de *indigenous land rights* [direitos indígenas à terra]. Historicamente, não haveria “ocupação ancestral de longo prazo” que remetesse as populações negras aos territórios em disputa nos dias atuais:

“Lands were contested, defended and lost; and such mobility has not lent itself to strongly-felt discourses of autochthony, indigenous origin or long-term ancestral possession in the present day. Where stories of lives lived on the soil have been told or features of the landscape invoked to endorse claims to particular farms or clusters of territory, these tend to highlight moments in the experience of the claimants’ or tellers’ own childhoods or to emphasize the burial sites of their own parents rather than stressing long-term occupancy of the land.” (*ibid.*, p. 16).

A decisão de tomar uma referência histórica como marco para as restituições subsequentes ocorre com a primeira legislação relacionada à terra – *The Restitution on Land Rights* – que entra em vigor em novembro de 1994, no primeiro governo democrático, de Nelson Mandela (1994-1999). Naquele momento, os critérios para ser um “demandante por restituição” ainda eram amplos, mas marcavam o ponto de partida dos reivindicantes: ter sido expropriado após 1913 (quando a legislação discriminatória racial – o *Native Land Act* de 1913 – restringiu a posse de terras pelos não brancos) e não ter recebido compensação adequada do Estado (Gotlib, 2010, p. 42).

A restrição do escopo das restituições – marcada pela referência às desposseções posteriores a 1913 – foi tomada considerando a infinidade de reivindicações que poderiam surgir. O que prevaleceu foi a conceitualização dos direitos em termos informais (“*informal rights*”) – ao invés de “direitos indígenas” (James, 2007, p.16) –, marcada pelo “legado legal liberal”:

“The legal framework within which challenges to the authoritarian apartheid state were mounted, and which continues to provide vigilance on elaboration of human rights, was a liberal one (Abel 1995; Chanock 2001) (...) ‘Rights’ are forward-looking; they allow for the aspirational envisioning of a modern future.” (*ibid.*, p. 17).

Se no início da elaboração do programa de *Land Reform* há um beneficiário genérico – expropriado depois de 1913 –, ao longo do tempo categorias específicas foram surgindo para dar conta da pluralidade de experiências de expropriação. Concomitante à vigência da Constituição sul-africana de 1996 (que substituiu a Constituição interina de 1993), foi promulgado o *Land Reform (Labour Tenants) Act*, que possibilitava, além da “restituição”, a “redistribuição” e a “posse” da terra (Gotlib, 2010, p. 47-48).

Os beneficiários do programa de “restituição” eram aqueles que poderiam comprovar o pertencimento a uma determinada porção de terra: os *former owners* – que detinham o título da terra por meio da compra – e os *former tenants* – sem título de propriedade, mas cuja posse pudesse ser comprovada pelo tempo de permanência na terra, pelo vínculo de trabalho com o “fazendeiro branco” e pela descendência. O demandante deveria fazer o pedido até dezembro de 1998 e poderia ter a devolução da terra em questão, uma outra terra ou compensação financeira (*ibid.*, p. 18 e p. 48).

Já o programa de “redistribuição” – semelhante a uma política reparatória – regulamentado no *White Paper on Land Reform* de 1996, seria endereçado a pessoas historicamente desprivilegiadas. As terras disponíveis no mercado (pelo sistema de *willing-seller, willing-buyer*³³) seriam destinadas a famílias fora do mercado de trabalho que necessitassem de terras (*ibid.*, p. 19): “pobres”, *labour tenants*, “trabalhadores de

³³ Este sistema, criticado por Ntsebeza (2010), privilegia a propriedade privada e torna a *Land Reform* dependente da vontade do “fazendeiro branco” de vender suas posses. Os preços altos cobrados pelos fazendeiros e a dificuldade de expropriação são alguns dos motivos que justificariam a quase irrelevante transferência de apenas 5% das terras de brancos para negros durante 15 anos de liberdade (*ibid.*, p. 88).

fazendas” (*farmworkers*), “mulheres” e “fazendeiros emergentes”³⁴. Através de subsídios do governo, pessoas tidas como “em desvantagem” eram transformadas em pequenos agricultores (*ibid.*, p. 53).

Por sua vez, o programa de “posse” da terra beneficiaria “moradores” e “trabalhadores de fazenda” ameaçados de expulsão pelo “fazendeiro branco” e que não haviam sido contemplados pelo programa de “restituição” de terras. As categorias de beneficiários, nesse caso, eram o *labour tenant* (tal qual definido no *Labour Tenant Act* ³⁵) que deveria se alistar no programa até dezembro de 2001 (*ibid.*, p. 17), e o *occupier*, definido no ESTA – Extension on Security of Tenure Act de 1997 – como “a person residing on land which belongs to another person and who has or on 4 February 1997 or thereafter had consent or another right in law to do so.”³⁶.

As inúmeras categorias presentes nos programas de *Land Reform* tentam dar conta da pluralidade de experiências a que a população foi submetida. Se tantas leis e planos foram forjados para sujeitar essa população, a necessidade de desfazer esses esquemas requeria, inversamente, a produção de outros tantos planos e leis (James, 2007, p. 3).

³⁴ Segundo o *White Paper on Land* publicado em 1996,

“The purpose of the land redistribution programme is to provide the poor with access to land for residential and productive uses, in order to improve their income and quality of life. The programme aims to assist the poor, labour tenants, farm workers, women, as well as emergent farmers. Redistributive land reform will be largely based on willing-buyer willing-seller arrangements. Government will assist in the purchase of land, but will in general not be the buyer or owner. Rather it will make land acquisition grants available and will support and finance the required planning process. In many cases, communities are expected to pool their resources to negotiate, buy and jointly hold land under a formal title deed. Opportunities are also offered for individuals to access the grant for land acquisition.”

³⁵ A categoria *labour tenant* é legitimada no *Labour Tenant Act* ampliando os reivindicantes à terra:

(xi) “labour tenant” means a person

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

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

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

³⁶ Promulgado em 1997, o ESTA legitimava a categoria de *occupier* procurando assegurar seu direito à posse e à permanência na terra (Gotlib, 2010, p. 54), embora este Ato, juntamente com o *Labour Tenant Act*, seja criticado como intensificador das expulsões (James, 2007, p.145).

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

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

De acordo com Rosa:

“Quando o pai faleceu, há cerca de uma década, a defesa da terra, das covas de seus familiares ali enterrados e das casas de seus irmãos, coube ao primogênito Mangaliso. Desde que tomou a frente do *homestead* de sua família ele enfrenta todo o tipo de cerceamento por parte dos proprietários. A estrada que liga sua casa à rodovia principal não recebe manutenção, suas fontes de água foram danificadas e parte de seu gado foi confiscado pelo fazendeiro porque pastava fora dos limites estabelecidos.” (*ibid.*).

No final da década de 1990, Mangaliso se inscreveu no DLA – *Department of Land Affairs* [Departamento de Assuntos Fundiários] – para garantir o direito de propriedade sobre Umkhamba – direito assegurado pelo tempo de residência e de trabalho de seu pai e avô naquele pedaço de terra. No entanto, a terra que ele viria a receber não era a mesma que reivindicava.

Havia anos o processo de Mangaliso se encontrava parado, à espera da decisão do fazendeiro de vender suas terras para o Estado. Nesse meio tempo, um funcionário do DLA planejou uma estratégia alternativa: comprar uma fazenda que já estava à venda nas proximidades da terra reivindicada por Mangaliso. Tal manobra foi possível com a justificativa de que a terra reivindicada era infértil e, portanto, improdutiva. O funcionário “transformou Mangaliso em beneficiário por meio da redistribuição, qualificando o líder como um futuro agricultor, deixando de lado, naquela situação

específica, a reivindicação de Mangaliso como *labour tenant*” (Gotlib, 2010, p. 130-131).

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

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

Com a *expertise* desenvolvida como ativista do *Landless People’s Movement* (LPM)³⁷, Mangaliso forma uma *family trust* e recebe em 2009 uma fazenda de 80 hectares pelo programa de “redistribuição” de terras, em vez de, na condição de *labour tenant*, retornar para Umkhamba, onde seus ancestrais viveram e estão enterrados. Essa transformação de Mangaliso Kubheka em “pequeno agricultor”, como escreve Gotlib, é assentida pelo governo sul-africano, que procura desenvolver estratégias alternativas para a efetivação da transferência de terra, quer se trate de casos como o exemplificado aqui ou das chamadas *overlapping claims* [sobreposição de reivindicações] (2010, p. 128-129).

3. Muitas mudanças, muitas casas³⁸

i. Suazilândia e Umkhamba

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

³⁷ Mangaliso foi um membro ativo do LPM durante uma década. Sobre a sua atuação nesse movimento social, ver Rosa, 2011.

³⁸ Ver Mapa II e Parte I do Caderno de Imagens.

Originários da Suazilândia, os Kubheka vieram para a África do Sul por volta do século XVIII. Mangaliso conta que o sobrenome real na Suazilândia – Nkosi – se tornou predominante e ninguém mais podia se casar. O rei fez então um *umsebenzi* [ritual dedicado aos ancestrais], e algumas famílias tiveram que deixar a Suazilândia e escolher seu próprio sobrenome. Zanele, filha de Mangaliso, conta que o sobrenome Kubheka surgiu quando seus ancestrais se depararam com uma montanha chamada Intombazane [garota]. À procura de um lugar para viver, passaram a se chamar Kubheka, que significa *look for* [procurar].

Segundo Mangaliso, Ingogo é a região da “Kubheka *tribe*” [da tribo Kubheka, ou, em *isiZulu*: *siswe sakwa Kubheka*], e foi na montanha Ingweni [leopardo], nos arredores de Newcastle, próximo a Ingogo, que o primeiro ancestral dos Kubheka foi enterrado. Tanto o pai quanto o avô (FF) e o bisavô (FFF) de Mangaliso moraram em Ingogo, especificamente na região outrora conhecida como a terra dos *amaSwazi* [pessoas de origem *Swazi*], e que, posteriormente, passou a ser chamada de Umkhamba – uma árvore muito comum na região (*acacia sieberiana*) e que se desenvolveu mais que as outras, dando nome ao lugar. É em Umkhamba que se localiza o que chamam em *isiZulu* de *ekhaya kamkhulu* ou *kukamkhulu* [lar do avô], ou ainda *ekhaya elidala* [velho lar] ou simplesmente *home* ou *big home* [lar ou grande lar].

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

ii. Thokosa, Sabi Street³⁹

No início dos anos 1990, quando irromperam os conflitos entre os partidários do IFP (*Inkatha Freedom Party*) e do ANC (*African National Congress*), na transição para a democracia⁴⁰, Mangaliso tinha uma frota de *taxis* – como são chamadas as vans de transporte coletivo – em Thokosa, enquanto Sesi trabalhava como empregada doméstica em Johannesburg. Mas a família se viu obrigada a deixar a *township*: a Sabi Street, onde moravam, ficava a apenas quatro ruas da Khumalo Street, palco dos confrontos mais severos entre os partidários rivais naquela *township*. Tanto a violência dessa situação quanto a perseguição a Mangaliso – que, embora praticante do que chama de *zulu culture*, não apoiava o IFP – motivaram a saída da família.

Thabile, irmã de Mangaliso, também estava com eles na Sabi Street – ela e suas crianças. Antes do anoitecer, Buthelezi – marido de Thabile, de origem *amaZulu* – ia dormir na casa de outros familiares⁴¹. Esse casal deixara a sua própria casa, também em Thokosa, pois sobre Buthelezi não recaía nenhuma dúvida: era *umZulu* (singular de *amaZulu*), associado instantaneamente pelos partidários do ANC ao partido rival, o IFP.

Aos *amaSwazi* – “identidade ancestral” dos Kubheka – restava a escolha: apoiar os *amaZulu* (IFP) ou os outros (ANC). Mangaliso diz que hoje fala *isiZulu* e pratica o que chama em inglês de *zulu culture*, mas que ninguém deixa de ser o que é, e ele é *amaSwazi*⁴². De todos modos, enquanto a maioria dos *amaZulu* apoiava o IFP, Mangaliso apoiava o ANC.

³⁹ Prancha 1.

⁴⁰ O momento histórico que precede as eleições democráticas na África do Sul é marcado por conflitos entre partidos apoiados pela população negra, como o ANC e o IFP. Esses conflitos, iniciados na década de 1980, ocorreram em todas as *townships* sul-africanas e até mesmo nas áreas rurais. O crescimento das rivalidades entre um partido de base étnica zulu – o IFP, encabeçado pela controversa figura de Mangusuthu Buthelezi, “chefe tradicional” do bantustão KwaZulu no *apartheid* – e outro mais universalista – o ANC de Mandela – desmantelava as possibilidades de transição para a democracia por meio de um “poder negro”.

⁴¹ Não obtive nenhum esclarecimento acerca dos motivos que levavam Buthelezi a não dormir na casa de Mangaliso. Posso avarar apenas a possibilidade de que ele, enquanto marido de Thabile, não fazia parte daquela *casa/família* Kubheka e não era conveniente, mesmo naquela situação, pernoitar ali.

⁴² Embora pratiquem o que chamam em inglês de *zulu culture*, os Kubheka se definem como “estando” *zulu* nesse momento de suas vidas, o que denota o caráter fluido de sua identidade, que pode ser acionada diversamente segundo diferentes critérios, a depender da situação.

Zanele e Danisile, filhas de Mangaliso, que na época desses conflitos tinham 4 e 8 anos, respectivamente, lembram que, no final do dia, antes de escurecer, cobertores eram colocados nas janelas da casa na Sabi Street, para dar a impressão de que não havia ninguém em seu interior. Se recolhiam cedo e não ousavam acender as luzes. À noite era pior, quando era comum ouvir muitos tiros, pois a polícia deixava de passar pelas ruas. Danisile recorda uma vez em que ela e os irmãos foram comprar sorvete e ouviram tiros: saíram correndo, sem saber se mataram o sorveteiro – deixaram os sorvetes caídos no chão e simplesmente correram. Era comum acordarem de manhã e diante da casa verem corpos estendidos na rua.

Certo dia, partidários do IFP foram em busca de Mangaliso. Aflito com a perseguição, ele foge para Umkhamba – a casa de seus pais e de seus ancestrais em Ingogo. As mulheres – Sesi (W) e Thabile (Z) – e as crianças ficaram no hospital – um lugar considerado seguro –, onde passaram dois dias dormindo no frio, vendo as pessoas chegarem sangrando e queimadas com gasolina. Danisile (D) diz que não lembra de nada desse período passado no hospital – apenas que dormia muito. Foi Zanele (yD) quem recordou o sangue, o frio e o cheiro de gasolina.

Quando Mangaliso retornou a Thokosa, considerou que sua família não poderia mais viver ali. Sesi continuou trabalhando como empregada doméstica em Johannesburgo, onde passou a dormir, e Mangaliso seguiu com sua frota de *taxis* – dormindo onde encontrava abrigo. As crianças – filhos e netos de Mangaliso e Sesi, bem como de Thabile (Z) e Buthelezi (ZH) – não podiam mais frequentar a escola porque estava situada em território inimigo, e foram levadas para Umkhamba, em Ingogo, no final de 1993, onde moraram por quase um ano sem seus pais, na companhia dos avós (F) (M). Dessa época e dos anos seguintes, Zanele (yD) lembra que “eles eram muitos” (muitas crianças, ao todo onze)⁴³ [Prancha 2].

⁴³ Bongani, o primogênito de Mangaliso e Sesi foi o único filho do casal que não foi levado para Umkhamba. Deixado sob os cuidados de parentes, Bongani cresceu em uma *township* nos arredores de Johannesburgo.

Não foi possível identificar exatamente todas as onze crianças. Tenho certeza apenas de serem: Thembeni (eD) e sua filha Bongiwe (eDeD), Danisile (D), Zanele (yD). Os outros eram filhos e netos de Thabile (Z) – entre eles Sipiwe (ZS), Nomvula (ZeD) e seu filho, Nkosana. Os pais dos filhos de Thembeni e Nomvula foram assassinados nos conflitos em Thokosa.

A casa em Thokosa na Sabi Street ainda pertence aos Kubheka, e é onde atualmente Zanele, a filha mais nova de Mangaliso e Sesi, de 22 anos⁴⁴, vive sozinha e estuda. A casa de alvenaria tem cozinha, sala, dois quartos e um banheiro com banheira, sem chuveiro. Há eletricidade e a água corre nas torneiras, mas o banho é tomado como nas áreas rurais: em uma bacia com água aquecida.

No *backyard* [quintal nos fundos da casa], duas famílias alugam duas *shacks* [barracos]. Cada família paga 140 Rands [cerca de 35 Reais] por mês. Com esse dinheiro, Zanele paga a luz e a água – 100 Rands [25 Reais] no total – e fica com o restante: 180 Rands [45 Reais]. É o que ela tem para viver regularmente, ainda que conte com a ajuda de seu pai e de sua irmã mais velha, Thembeni.

Zanele diz que ama viver em Thokosa, sempre amou. Quando ainda era bem pequena, não gostava nem de visitar os parentes em KwaZulu-Natal. Depois que a família saiu de Thokosa, embora ela tenha morado bastante tempo em Madadeni e em Umkhamba com a família, assim que teve a oportunidade – quando concluiu os estudos – voltou a morar na Sabi Street.

Nessa casa, outros filhos do casal, como Bongani (eS) e Danisile (D), também viveram em algum momento de suas vidas. Bongani foi quem morou mais tempo ali. Foi o único filho de Mangaliso e Sesi que, quando criança, não se mudou para KwaZulu-Natal nos anos 1990 com a família. Levado para outra *township*, cresceu nos arredores de Johannesburg sob os cuidados de parentes. Já adulto, morou na casa da Sabi Street. Somente quando tinha mais de 30 anos e ficou gravemente doente é que deixou Thokosa. Sua saída repentina da Sabi Street ficou marcada nas paredes da casa: os dois cômodos daquele habitação são interligados por um vão que devia dar lugar a armários que, no entanto, Bongani não teve tempo de instalar. Sua ida para KwaZulu-Natal coincidiu com o momento (2009) em que os Kubheka foram contemplados pelo programa de “redistribuição” da terra. Foi na casa da Tomato Farm que pôde receber os cuidados da família e recobrar a sua saúde.

⁴⁴ As idades das pessoas se referem ao ano de 2011.

iii. Madadeni: *four room house*, “barracos” e RDP house⁴⁵

Em 1994, no primeiro ano após a saída de Thokosa, os filhos de Mangaliso e Sesi viveram em Umkhamba com os pais de Mangaliso. Depois, passaram mais três anos em Mandadeni (*township* nos arredores de Newcastle), onde foram estudar, sem a companhia dos pais. Somente quando as crianças se mudaram para a *four room house* [casa de quatro cômodos], em Madadeni, que Sesi (W), então, veio de Gauteng. Ao todo, os filhos do casal viveram quase seis anos em três casas diferentes alugadas em Madadeni: na primeira, sozinhos; na segunda, com a mãe; e, na terceira, já com Mangaliso.

Quando finalmente deixaram Thokosa e se reuniram com seus filhos, Sesi e Mangaliso estavam desempregados. Durante o período que passaram em Madadeni, o recurso financeiro fixo da família vinha do aluguel da licença para circular com os *taxis* em Gauteng.

Não conheci a primeira casa em que viveram em Madadeni e da qual se mudaram porque o dono a pediu de volta. Mas visitei a segunda e a terceira na companhia de Zanele (yD). Essas duas casas ficam na mesma rua, uma de frente para outra, na *Section 3* de Madadeni, onde a filha mais velha de Mangaliso, Thembeni, mora até hoje.

Zanele comparava a segunda casa em que moraram com a atual de Thembeni, dizendo que aquela era bem maior: uma *four room house*. Thembeni vive em uma RDP house – como são chamadas as casas de baixo custo construídas a partir de 1994 pelos governos democráticos através do RDP (*Reconstruction and Development Programme*) que lhes empresta o nome. Uma casa feita de *bricks* [blocos de cimento pré-moldados], telhado de zinco e sem divisórias internas, além do banheiro – de onde corre a única fonte de água interna. Há ainda uma torneira do lado de fora da casa.

Sesi, mãe de Thembeni, havia se inscrito para receber uma casa do governo. Quando os Kubheka se mudaram de Madadeni, Thembeni permaneceu em um “barraco” com a

⁴⁵ Prancha 3.

filha recém-nascida, Sihle, à espera da casa. No lugar do antigo “barraco” é onde Thembeni mora até hoje na sua RDP house, uma “casa de mulheres” – como denomina o lugar, por não contar com a presença de seu filho, Ketha, mas somente de suas filhas, Bongwiwe, Sihle e Sanele.

Da *four room house*, os Kubheka mudaram-se para um “barraco” em frente, pelo mesmo motivo que os levara a sair da primeira casa que alugaram em Madadeni: o dono pediu a casa de volta. Atualmente, no terreno do “barraco” há uma casa construída pelos novos moradores – naquela época, era apenas o “barraco” e a casa redonda, onde dormiam Mangaliso e Siphwiwe, um dos filhos de Thabile (Z). Sesi, suas filhas e Khetha – o mais novo neto da família (eDeS) – dormiam no barraco. Essa foi a última casa em que moraram em Madadeni, e dali seguiriam para Thokosa.

iv. Umkhamba: *uguqa* e casas redondas⁴⁶

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

Diferentemente das casas nas *townships*, em Umkhamba não havia água nem eletricidade (e assim segue até os dias de hoje). As filhas de Mangaliso recordam-se de ir pegar água e lenha, longe, quase diariamente. Lembram-se, ainda, das longas caminhadas para a escola: duas horas e meia para ir, duas horas e meia para voltar. Umkhamba fica a apenas 2km da escola de Ingogo, mas as crianças não podiam seguir por esse caminho curto, porque cruzariam a propriedade de um *white farmer*, que não permitia a passagem (como não permite até os dias de hoje). Davam a volta e iam pela N11 – rodovia nacional que corta o noroeste da província de KwaZulu-Natal até

⁴⁶ Prancha 2.

Botsuana e que liga Ingogo a Newcastle. O *white farmer* também só lhes permitia ter 8 cabeças de gado – mas eles tinham 32.

A mãe de Mangaliso havia falecido em 1994, e o pai dele, que ainda estava vivo quando retornaram a Umkhamba, viria a falecer em 2004. Apesar de uma irmã de Mangaliso, Nomthandazo (Z) e seus filhos também viverem lá – assim como os filhos de uma outra irmã, Nomusa (Z) –, o núcleo familiar de Mangaliso sempre se manteve independente dos demais. Danisile (D) lembra que em Umkhamba tinham a sua própria cozinha, diferentemente dos filhos de Nomusa, que viviam lá sozinhos, mas compartilhavam a cozinha com a tia, Nomthandazo (Z), e seus filhos. Danisile enfatiza a independência de sua *família* e o prazer em estarem em sua própria *cozinha*. Disse que não é bom quando são muitos, porque você não tem as coisas na hora em que deseja.

Em Umkhamba havia três casas redondas: uma pequena – onde as crianças brincavam –, uma média – onde, às vezes, se cozinhava – e uma grande, com um fogo central – onde a avó, antigamente, dormia. Danisile diz que havia muitas casas redondas, porque em Umkhamba há muitos ancestrais. Além dessas casas, também havia uma *uguqa* – casa redonda construída inteiramente com *utshani* [capim usado atualmente somente na confecção dos telhados das casas, especialmente das redondas]. A *uguqa* tem uma porta bem baixinha, o que obriga a pessoa a se agachar para poder entrar, embora lá dentro seja amplo, possibilitando ficar em pé. Danisile conta que, um dia, a *uguqa* pegou fogo: as crianças (filhas de Nomusa) estavam brincando e tocaram fogo na casa, que queimou rapidamente. Quando Mangaliso chegou, perguntou o que havia acontecido, mas não brigou com ninguém. Afinal, eles eram crianças.

Além das casas redondas havia as “casas-cozinha”, as “casas-quarto” e o banheiro – todas construções independentes feitas de *udaka* [mistura de terra e esterco de vaca], com exceção do banheiro, que tem suas paredes e telhado feitos de pedaços de telha de zinco. O *umuzi* ou “sítio”, conhecido na literatura como *zulu homestead*, independentemente de ser composto por uma família poligâmica, é construído dessa forma, com diversas “casas-quarto” – ambientes únicos que contam geralmente apenas

com camas – onde os moradores se dividem por sexo, idade e relações de casamento⁴⁷. O que define se há mais de uma família no *umuzi*, no *homestead*, são as “casas-cozinha”. Geralmente há apenas uma “casa-cozinha” que alimenta todo o *homestead* e é também chamada de *umlilo indlu* [casa do fogo] – onde as pessoas se aquecem durante o inverno. No caso de Umkhamba, a existência de mais de uma “casa-cozinha” indicava não apenas a independência do núcleo familiar de Mangaliso, como também o desafeto entre ele e sua irmã (Nomthandazo).

O *umuzi/homestead* de Umkhamba também contava (e conta ainda) com o *isibaya*, conhecido na literatura como *kraal* [curral]. Nos dias atuais, o *isibaya* não se localiza necessariamente em uma posição central e pode estar nos fundos das casas⁴⁸. De todo modo, independentemente da disposição, esses “sítios” contam sempre com “casas-quarto”, “casa(s)-cozinha”, banheiro, “casa redonda” e curral [Prancha 9].

4. A primeira vez na Tomato Farm⁴⁹

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

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

⁴⁷ Há diversas configurações possíveis: um exemplo pode ser expresso por um casal – os pais da família – que dorme em uma “casa-quarto”, enquanto os filhos homens e mulheres se dividem em outras duas “casas-quarto”. Se um dos filhos é casado, ele e sua esposa, bem como seus filhos, dormem em outra “casa-quarto”.

⁴⁸ Em sua análise da “casa” e da “estrutura política zulu” no século XIX, Kuper (1993) escreve sobre a organização do *homestead* com casas construídas separadamente para cada esposa e seus herdeiros, e divididas nos lados esquerdo e direito, com o *krall* no centro da ferradura – padrão designado por arqueólogos de “Southern Bantu Cattle Pattern” (*ibid.*, p. 474).

⁴⁹ Prancha 4 e 5.

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

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

Diferentemente da RDP House de Thembeni (eD), em Madadeni, a Tomato Farm é uma “casa de homens”. Ketha, filho de Thembeni, cujo pai morreu em decorrência de alguma doença, foi levado para crescer sob os cuidados dos homens da família, Mangaliso e Bongani, enquanto suas filhas permaneceram em Madadeni, onde a própria Thembeni cuidaria delas e as ensinaria “coisas de mulheres”.

Não é desejável que uma criança ou um jovem cresça sozinho. Na ausência de irmãos consanguíneos, outros parentes são convidados – não há imposição – para lhes fazer companhia. Não por acaso, há uma grande circulação de crianças entre as casas, o que muda a configuração de seus moradores rapidamente. Os “sobrinhos” de Mangaliso fazem companhia a Ketha no caminho até a escola de Ingogo (cerca de 7 km) e nas outras atividades que desempenha quando tem tempo livre, como cozinhar, limpar a casa e o terreno, cuidar da bebê de Dansile, além de passear pelas redondezas com outros jovens. O mesmo se dá com Mlamuli que, desde que chegou à Tomato Farm, teve a companhia de Ntuthuko para ir à escola à pé (a cerca de 2 km), alimentar as galinhas, engraxar os sapatos, jogar o lixo fora e brincar, além de dormir e tomar banho.

Embora a Tomato Farm seja uma “casa de homens”, nela não poderia faltar uma mulher. Danisile é responsável pela limpeza da casa (que é bastante grande), pelos cuidados com as roupas e por arrumar a cama de Mangaliso, bem como pela janta – a refeição principal, compartilhada por todos da casa e composta de *papa* [farinha de milho branco cozida] e alguma carne (como frango comprado no supermercado ou sardinha enlatada) ou *amazi* [leite azedo], acompanhado de *itiye* [neologismo para *tea*, chá].

Além da própria fazenda (que é composta de sua sede, casa redonda⁵⁰, jardim, garagem, *cold room* [câmara fria], estrutura de curral para a criação de ovelhas, piscina e casa de bonecas), os Kubheka foram beneficiados ainda com ovelhas e bezerros, seis estufas e, em agosto de 2011, uma *white baakie* [caminhonete branca].

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

Mas, apesar da produção de tomates ter sido satisfatória, o retorno econômico não foi significativo. Houve dificuldade para escoar a produção (afinal, a caminhonete chegou apenas depois do inverno de 2011, quando as estufas estavam em fase de preparação da terra para o subsequente plantio) e para fazer o *marketing* do negócio (para quem vender os tomates etc.). Além disso, os gastos domésticos – como comida, eletricidade e gasolina – foram pagos com o dinheiro da venda dos tomates. Outros membros da família – filhas e netas de Mangaliso que não residem na fazenda e moram em *townships* onde estudam ou trabalham – também receberam algum tipo de ajuda financeira da fazenda. Em termos de *agribusines*, a fazenda dos Kubheka *ainda* não pode ser considerada um modelo de sucesso.

⁵⁰ A casa redonda fica nos fundos da sede da fazenda e foi construída pelos donos anteriores para os seus empregados negros. Em uma área remota da propriedade também há túmulos de pessoas negras que trabalharam lá.

5. *Sheep Gardeners, Wood to Japan e Dog's funeral*

i. *Sheep Gardeners* [Ovelhas Jardineiras]

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

O *white farmer* não acredita que ninguém fará efetivamente alguma coisa com a terra enquanto receber tudo de graça, e acha que a África do Sul ficará sem comida num futuro próximo. Na sua opinião, a situação das pessoas negras atualmente é pior que durante o *apartheid*. Naquela época, cada pessoa tinha o direito de criar 7 cabeças de gado. Não tinham touros, mas podiam usar os melhores reprodutores dos *white farmers*. Trabalhavam nas plantações de *Millie Mill*⁵¹ e tinham direito, por mês, a umas 20 sacas (não lembra bem do número exato). Todos os meses o fazendeiro abatia uma vaca e distribuía a carne – então, as pessoas tinham carne para comer. Acrescentou ainda que, naquela época, embora as pessoas negras não tivessem direitos – e isso tenha sido uma coisa “errada” que eles, *brancos*, fizeram – hoje, nas áreas rurais, a situação é bem pior, “porque as pessoas estão magras”.

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

⁵¹ Plantações do milho branco do qual é feita a farinha que, cozida, se transforma em *papa* – a base da alimentação das pessoas negras na África do Sul.

ii. *Wood to Japan* [Madeira para o Japão]

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

Reclamaram, ainda, da atual situação da África do Sul e disseram temer o próprio futuro. Um deles teve o pai assassinado no início dos anos 2000, e tentava me convencer, dizendo que meu pai estava vivo, não havia sido morto por uma *black person* [pessoa negra]. Compararam a África do Sul com o Zimbábue, tementes de que uma *Land Reform* semelhante ocorresse ali⁵². Afinal, o que seria daquele país sem eles? Não haveria *nada*, concluíram.

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

⁵² Como escreve Moyo sobre a *Land Reform* no Zimbábue:

“In Zimbabwe, before the fast track land reform programme, most of the freehold lands were in the hands of 4500 whites (comprising 0.03% of the population) and located in the most fertile parts of the country, with the most favorable climatic conditions and water resources. White farmers controlled 31% of the country’s freehold land or about 42% of the agricultural land, while 1.2 million black families subsisted on 41% of the country’s area of 39 million hectares. **This has since been reversed by the Fast Track Land Reform Programme, where only 1,300 white farmers remain, and they control less than 10% of the land.**” (Moyo & Sukume, 2004, *apud* Moyo, 2004, pp. 30-31; grifo meu).

iii. *Dog's funeral* [Funeral de cachorro]

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

Na manhã seguinte, Satan apareceu morto perto da garagem em frente à casa. Khetha cavou a cova no local e o enterrou. Naquele mesmo dia, um *white farmer afrikaner* – que assessorava nas estufas de tomate – passou pela Tomato Farm na sua *white bakkie*. Ao ver o cachorro morto e sua cova, disse, sarcasticamente, que teríamos, enfim, um funeral!⁵³

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

⁵³ Borges (2011b) escreve sobre as relações entre cachorros e pessoas brancas e negras na África do Sul, especialmente nas áreas rurais, no artigo em que compara algumas situações de seu trabalho de campo com aquelas apresentadas no livro *Disgrace* de Coetzee. Borges menciona Satan e algumas observações feitas a respeito de seu comportamento: um cachorro que pode ser ágil, porém, normalmente encontra-se lânguido, contemplando ao redor; pode também acompanhar o seu dono em alguma caçada – quando adverte sobre algum perigo (como um porco-espinho) –, porém nunca ataca humanos. Enquanto os cachorros da protagonista daquele romance são *watch dogs* [cães de guarda]. Conforme Borges, Mangaliso dizia que os brancos atribuíam as mesmas qualidades dos cachorros a seus donos negros.

mais lucrar com a terra. E, na terceira narrativa, um *white farmer* faz uma piada ao ver que um cachorro morreu e que, portanto, a família negra terá um *funeral*.

O *white farmer* que vê a reforma da terra como um fracasso – já que as pessoas “não cuidam do que têm” – toma a si mesmo como modelo de referência. Nesse caso, não percebe que a terra tem, sim, valor para as pessoas que a ocupam – e que os valores são outros, não relacionados ao idílio vitoriano: nem jardins, nem ovelhas. Os jovens brancos que comungam o temor de ver a África do Sul sem comida dentro de pouco tempo – já que sem a produtividade, a modernidade e o progresso dos brancos nada existiria naquele país –, não diferem tanto assim das pessoas negras que usam a terra como bem entendem. Uns fazem funerais, outros exportam madeira para o Japão. Ou melhor, uns plantam tomates orgânicos e os vendem em Ingogo durante o *Pension Day* – dia de pagamento de pensões e outros benefícios do governo – para a população local. Isso pode não parecer um grande negócio para a África do Sul, mas certamente não é um grande negócio para o Japão, nem para um único *white farmer*.

Já o conhecimento que informa e autoriza um *white farmer* a fazer um comentário como o do *dog's funeral* tem uma natureza dupla: ao mesmo tempo em que é extremamente racista (ao aproximar os negros de animais), é também condescendente com aquilo que ele está cansado de ver e negar: os rituais para os ancestrais e, por conseguinte, a importância da terra para as pessoas que os praticam. Terra é sinônimo de ancestralidade, vinculada ao cotidiano das pessoas por meio de persistentes rituais – como os funerais e outros –, cuja pertinência é reconhecida pelo *white farmer* – ainda que, para tanto, transforme cachorros em futuros ancestrais de pessoas negras⁵⁴.

Ainda: terra não é sinônimo de ovelhas bem tosadas, nem de jardins e piscinas mantidos por mão de obra mal paga. Tampouco é sinônimo de inferno (“the place where devil got

⁵⁴ Borges (2012) escreve sobre o modo como as pessoas negras são vistas pelas pessoas brancas – sejam elas ativistas, militantes de ONGs ou fazendeiros brancos – em suas relações com a burocracia estatal, o que é estendido aqui para o entendimento que uns e outros podem ter da *Land Reform*:

“Muitas vezes ouvimos declarações do tipo: ‘Vejam só o tipo de política que eles fazem. Isso é porque vivem às voltas com questões como família, ancestrais e, mesmo, acreditando em bruxaria’. Obviamente esses brancos que conhecemos também vivem para suas famílias e etc., só que no caso deles, isso não afetaria sua compreensão e adequação ao que é burocrático e, por vezes, democrático (Ferguson, 1994). Com esta atitude, promovem constantemente a ‘nativização’ dos negros com o propósito de esclarecer, como me disse um fazendeiro branco que vendeu suas terras ao Estado que, por sua vez, as restituiu à família negra que de lá fora expulsou em meados do século 20: ‘eles, os africanos, não pensam como nós.’” (*ibid.*, p. 480).

lost”). É claro que isso não implica negarmos as possibilidades de *agrobusiness* por parte de novos *black farmers* [fazendeiros negros], nem de ovelhas bem tosadas, mas o modo como isso pode ocorrer segue caminhos singulares.

Há tantas diferenças no modo como podemos indagar sobre a prosperidade de mundos que não conhecemos bem como há muitos modos, também, de encontrar respostas. Se, para olhares desavisados (ou racistas), a visão da Tomato Farm reflete inconformidade, falta de água, jardins decadentes, casa de bonecas que é canil, e toda sorte de coisas que só podem dar errado porque são interpretadas como pobreza e falta de desenvolvimento, para a família que lá mora aquele é o lugar onde a vida prospera de uma forma como há muito não prosperava. Para essas pessoas, o que fazem e como fazem não tem nada a ver com pobreza. Aliás, como nos ensinou Bongiwe, neta mais velha de Mangaliso, *poverty* [pobreza] é o nome de um *snack* [salgadinho] que se compra quando não se tem nem mesmo um único Rand⁵⁵: *poverty* pode ser comprada por 0,50 *cents*⁵⁶. E de *amapoverty* [pobrezas] e *amaproblems* [problemas], eles estão fartos – como insistem em repetir⁵⁷ [Prancha 7].

6. De volta à Tomato Farm

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

⁵⁵ Um Rand equivale a 0,25 centavos de Real.

⁵⁶ *Poverty* é o nome dado em inglês por falantes de *isiZulu* a um salgadinho que também é chamado na língua materna dessas pessoas de *amashuwamushwamu* – onomatopeia do som produzido ao mastigá-lo.

⁵⁷ Em *isiZulu*, o plural das palavras é indicado por um prefixo. As palavras de origem inglesa ou africâner incorporadas a este idioma geralmente compõem a classe em que o prefixo para o plural é *ama* e para o singular é *i* – ainda que essa classe contenha exceções, como *iqanda* (ovo), de origem nguni (Munnik et al., 2008, p. 22).

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

Se o ato de fazer rituais para os ancestrais, atender suas demandas, prestar-lhes homenagens, ou enterrar os mortos perto de seus túmulos, são práticas fundamentais para os falantes de *isiZulu*, quando eles são impossibilitados de realizá-las, seus mundos colapsam. Bastante conhecida é a sua luta para fazer funerais, ou qualquer outro ritual, para os ancestrais, especialmente em terras que lhes foram expropriadas ou onde moraram durante grande parte de suas vidas e das quais foram expulsos (James, 2007, Borges, 2011a). Os túmulos dos ancestrais constituem a “bandeira política” do ativismo pela *Land Reform* (James, 2007), o que denuncia a íntima relação entre ancestralidade e terra. Em muitos momentos, falar sobre *Land Reform* é falar sobre a necessidade de ter acesso aos ancestrais. Na definição de Ntsebeza (2010), terra é sinônimo de identidade devido à profunda relação que guarda com a ancestralidade.

Como observa Ntsebeza, a terra foi um divisor de águas para a questão indígena entre o rural e o urbano, sendo o rural dividido entre fazendas de brancos e bantustões, e o urbano entre subúrbios de brancos e *townships* de negros. Nesse sentido, as reivindicações por terra são sinônimo de agricultura, tanto para o governo, quanto para os estudos sociológicos que denominam o rural de agrário. No entanto, para as pessoas negras da África do Sul, a terra não é índice apenas de agricultura, mas de casa e identidade. Os barracos colados uns nos outros são evidências dos sem-terra, e não estão presentes somente nas *townships*, mas também nas áreas rurais⁵⁸.

O caso dos Kubheka, tratado aqui, remete a uma reivindicação pela terra onde estão enterrados os seus ancestrais, o que, no entanto, culmina com a conquista de um lugar diverso, a Tomato Farm. O esforço em apagar a dissonância entre os lugares

⁵⁸ Essas observações correspondem à palestra “Dilemas da cidadania na África do Sul pós-*apartheid*: a questão da terra”, proferida pelo professor sul-africano Luginile Ntsebeza, realizada no Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília (20/08/2009).

encontrados para viver e o único lugar possível para morrer, embora motive a luta pela terra, nem sempre é realizado com sucesso.

Um dos legados dessa ruptura são os rituais de aviso aos ancestrais sobre os novos destinos dos vivos. Sempre que ocorre uma mudança de casa é preciso comunicar aos ancestrais sobre a nova morada – e a eles é dedicado um *umsebenzi* [ritual para os ancestrais].

Há mais de um ano, a irmã mais velha de Mangaliso, Fikile (eZ), já morava com dois de seus filhos e cerca de dez netos em uma casa na área central de Ingogo, onde se aglomeram o posto policial, a venda do indiano, um posto da Vodacom⁵⁹, o correio e duas escolas. Sua nova casa, também concedida na forma de *family trust* pelo governo sul-africano, pertencia originariamente a brancos. A casa é composta de diversos quartos, salas, banheiros, jardins internos, cozinha, garagem, e rodeada por um vasto jardim. A pouca eletricidade, que eventualmente ligava a televisão, vinha de um gerador, e a fonte de água continuava sendo uma alta caixa d'água que, ao sangrar, abastece parte da população que reside nessa área central de Ingogo.

Apesar da demora, finalmente Fikile teve condições de avisar a seus ancestrais sobre a mudança de casa. Sacrificou um bode e fez um *umsebenzi*. No dia do ritual, fui surpreendida com a transformação de uma das salas da casa, que passou a fazer as vezes de casa redonda. Organizados defronte à entrada do recinto, a *umqobothi* [cerveja caseira de sorgo ofertada aos ancestrais], a carne sacrificial e o *imphepho* [erva queimada para se comunicar com os ancestrais] dedicados aos antepassados copiavam o ângulo da casa redonda chamado de *umsamo*, onde são postas as oferendas aos ancestrais. Daquele dia em diante, a sala quadrada/casa redonda passou a abrigar utensílios como *ukhamba* [pote de barro para a *umqobothi*], *umcenge* [bandeja de madeira para a carne ritual] e o *umuthi* [ervas medicinais] de Fikile, para espantar raios e enxergar melhor os sonhos. Os seus ancestrais agora conheciam a nova casa e tinham lá o seu recinto [Prancha 6].

⁵⁹ Maior empresa de telefonia celular da África do Sul.

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

A relação entre pessoas, casas e ancestrais guarda uma referência essencial à hierarquia entre a *home/ekhaya* [onde estão enterrados os ancestrais] e as demais casas, experienciadas ao longo de vidas marcadas por mudanças. Os rituais de aviso de mudança de casa aos ancestrais se inscrevem, criativamente, nas práticas de morada, que subvertem a forma dos ambientes em que as pessoas passam a viver (como foi o caso da transformação de uma sala quadrada em casa redonda na casa de Fikile), para que essas novas casas, cujas formas diferem das anteriores, possam abrigar todos aqueles que são realmente imprescindíveis: as pessoas e seus ancestrais.

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

Esses argumentos divergem, aparentemente, de leituras como as de White (2010) e Ferguson (1985), que tratam da relação entre moradias rurais e urbanas através do trabalho migrante oriundo dos bantustões (White), ou de Lesoto (Ferguson), país que também serviu, assim como os bantustões, de reserva de mão de obra para a indústria mineradora sul-africana. Nesses casos, trata-se de uma polarização entre o rural e o urbano, que enfeixa também as oposições entre tradição e modernidade, homens e mulheres, nas quais as casas nas áreas rurais surgem como “locais da cultura” (White, 2010, p. 511), e em que o gado – ou a “mística bovina” – expressa a presença, o prestígio, bem como a futura aposentadoria de homens ausentes devido ao trabalho nas

idades (Ferguson, 1985, p. 663). Mais que isso, na análise de White, “a estrutura temporal do trabalho migrante” fazia da cultura uma “forma tardia de vida” adquirida apenas na morte – ao que o autor acrescenta: “In the social field structured by labor migrancy, ethnoculture was necroculture: the form of life on the other side of the grave.” (White, 2010, p. 511).

Nos casos analisados nessa tese, embora eu considere a importância dessas leituras, entendo que não se trata da mesma dinâmica social encontrada nas relações advindas do trabalho migrante. O que se segue, portanto, não chega às mesmas conclusões. A experiência de Mangaliso com a sua casa na área rural – Umkhamba – remete à experiência dos “moradores de fazenda” (como eram seu avô e seu pai) que, depois de viverem durante gerações no mesmo lugar (que coincide com o local dos túmulos de seus ancestrais), são impedidos de terem acesso a esses espaços do modo como desejariam. Essa ruptura ensejará a luta por direitos sobre a terra e pelo direito de praticar alguns rituais.

Isso aponta para a relação hierárquica entre uma casa na área rural e outras em espaços urbanos, e não, simplesmente, para a sua polarização. As mudanças constantes de um grupo familiar – não somente dos trabalhadores migrantes – e o modo como essas mudanças são relacionadas nas vidas dessas pessoas a seus ancestrais e ao devir ancestral, embora guardem, talvez, alguma semelhança com a ideia de “*necroculture*”, parecem informar não só sobre “uma forma tardia de vida adquirida apenas com a morte”, mas também sobre a própria ideia de vida e morte, sobre transformações das formas encontradas para viver, transformações ontológicas e a constituição da *pessoa*.

Os túmulos dos ancestrais pertencem a um determinado lugar – porém, mesmo que não seja possível levar os ancestrais a cada mudança de casa, sempre se pode avisá-los sobre os novos destinos. Embora ainda se ressentisse da distância de sua *ekhaya* [lar], Mangaliso jamais fora negligente quanto aos avisos – o que indicaria que sua família e seus ancestrais agora estavam descansados das incertezas, dos sofrimentos e das ameaças que os afligiam há tempos. Em resumo, estariam todos bem na Tomato Farm.

Foi a realização da parte “pendente” do casamento de Mangaliso com sua falecida esposa que agregou, de modo particular, a mudança de pessoas/ancestrais à mudança de

casas. Se nas mudanças tratadas até agora os ancestrais devem sempre ser avisados sobre a nova morada, no casamento, a transferência de casa da noiva (chamada de *makoti*) e sua incorporação na família do noivo implicam em complexas trocas rituais, envolvendo pessoas, gado, “presentes” e ancestrais. Como ficará claro nos capítulos IV, V e VI desta tese, as mudanças de casas experienciadas pelos Kubheka ao longo de suas vidas não são meros cenários que compõem um passado de memórias longínquas, pois as relações de pertencimento mantidas com as casas atuais dependem de movimentos pretéritos para ganharem, enfim, as formas desejadas.

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

O modo como *white farmers* falam sobre a vidas das pessoas negras na área rural de Ingogo demonstra as diferenças com que uns e outros percebem a *Land Reform* e se relacionam com seus lugares de morada, e também salienta que essa diferença – traduzida como uma subversão das formas por parte dos Kubheka – permanece invisível para os que entendem a terra como sinónimo de *agrobusiness*.

Capítulo II – *Amdlozi e Umsebenzi*

1. Introdução

As primeiras seções deste capítulo dedicam-se à apresentação de duas noções fundamentais à compreensão da ontologia e cosmologia *zulu*: a de *idlozi* [ancestral] e a de *umsebenzi* [ritual dedicado aos ancestrais]. Nos próximos capítulos, irei me referir diversas vezes aos *amadlozi* [plural de *idlozi*] e descrever vários *umsebenzi*⁶⁰, por isso é necessário um esclarecimento maior acerca desses termos antes mesmo de vê-los em ação.

Os princípios ontológicos que ancoram a cosmologia *zulu* definem os *amadlozi* como uma classe de agentes que pode influenciar positiva ou negativamente a vida dos vivos. Embora sua intenção seja sempre a de criar harmonia nas relações sociais entre os vivos, bem como entre os vivos e os mortos, quase sempre os *amadlozi* chamam a atenção dos vivos através de doenças, fracassos e toda uma série de infortúnios. Se comunicam com os vivos através de sonhos, presságios e animais – como cobras – e são acessados pelos vivos por meio de um *umsebenzi*, quando é possível “falar” com eles.

Um *umsebenzi*, por sua vez, pode ser definido brevemente como um ritual de propiciação que conta com o sacrifício de um animal (geralmente um bode ou uma cabra), o endereçamento de certas falas aos *amadlozi* e o compartilhamento de comida e bebida entre vivos e mortos. Além de promover a comunicação entre os vivos e os seus *amadlozi*, durante a confecção e a realização de um *umsebenzi* as pessoas que atendem ao ritual têm suas posições distinguidas pelo trabalho que executam e pela classe de comida e bebida que compartilham. Desse modo, um *umsebenzi* não trata somente da interação entre os vivos e os seus *amadlozi*: é também um ritual que cria, define e confere posições sociais a todos os sujeitos envolvidos, vivos e mortos.

⁶⁰ Não conheço o plural de *umsebenzi*, portanto opto pela utilização do termo sempre no singular. Nenhuma definição do dicionário de Zulu-English corresponde à acepção do termo tal qual utilizada aqui. *Umsebenzi* é traduzido apenas como *trabalho, emprego, ocupação*, e, nesse caso, o plural é *imisebenzi* (Doke et al., 2008, p. 725) que não me recordo de ter ouvido.

Na primeira seção deste capítulo, exploro diferentes concepções teóricas do que seja um ancestral e dos modos como procurou-se definir a interação com eles. Na seção subsequente, descrevo as noções específicas de *amadlozi* e *umsebenzi* dos falantes de *isiZulu* com quem trabalhei. E, na última seção, recapitulo essas noções, conectando-as especificamente aos rituais de aviso de mudança de casa e aos rituais de casamento que desafiam o tempo, bem como o espaço cartesiano e que têm tanto na casa do *apartheid* como na do pós-*apartheid* o lugar que inspira a constituição da *pessoa*.

2. Ancestrais e Rituais

Fortes (1966, p.122) escreve sobre o “culto aos ancestrais” enquanto uma característica presente em muitos sistemas religiosos da África subsaariana que, comparativamente, teriam uma estrutura uniforme. Ao buscar distinguir o culto aos ancestrais do culto aos mortos, Fortes define um ancestral como “[...] a named, dead forebear who has living descendants of a designated class representing his continued structural relevance” (*ibid.*, p. 124).

Este autor aponta ainda que, embora a morte seja necessária e preceda a ancestralidade, não é condição suficiente para conferi-la (*ibid.*, p. 125 e 128), sendo indispensável alguns rituais específicos:

“The dead has first to be ‘brought back home again’, re-established in the family and lineage, by obsequial rites, and will even then not receive proper ritual service until he manifests himself in the life of his descendants and is enshrined (cf. Forte, 1949, p. 329)” (*ibid.*, p. 129).

Na concepção de Fortes, o “culto aos ancestrais” é um culto da “linhagem” e não do “grupo doméstico” – onde, nesse último caso, tanto o lado paterno quanto o materno contariam. Assim, somente aqueles que têm autoridade nas relações entre as sucessivas gerações é que seriam transformados em ancestrais (*ibid.*, p. 130).

Kopytoff (1971), por sua vez, reconhece a importância do trabalho de Fortes em traçar uma “matriz estrutural” do “culto aos ancestrais” que, em suas palavras, pode ser assim resumido:

“Ancestors are vested with mystical powers and authority. They retain a functional role in the world of the living, specifically in the life of their living kinsmen; indeed, African kingroups are often described as communities of both

living and the dead. [...] In general, ancestral benevolence is assured through propitiation and sacrifice; neglect is believed to bring about punishment. Ancestors are intimately involved with the welfare of their kin-group but they are not linked in the same way to every member of that group. The linkage is structured through the elders of the kin-group, and the elder' authority is related to their close link to the ancestors. In some sense, the elders are the representatives of the ancestors and mediators between them and the kin-group.” (*ibid.*, p. 129).

Posto isso, Kopyttof parte de sua própria pesquisa com os Suku de Kinshasa no Congo para criticar o uso do termo “ancestral” como algo que limitaria, através do *nosso* etnocentrismo, a concepção que os *outros* têm daqueles que cultuam. Para Kopytoff, de acordo com os conceitos ocidentais, o termo “ancestral” prescreve a ideia de um ascendente já falecido e admite uma distância entre esse e os vivos. Portanto, seria de se esperar, etnocentricamente, que esse ascendente que já faleceu – pertencente ao mundo sobrenatural – estivesse imbuído de “poderes extraordinários”. Conforme o autor, na *nostra* concepção ocidental não haveria dificuldade em aceitar esse tipo de “crença” sobre os mortos em geral, quando, aliás, seria considerado bem-vindo um “culto” a esse tipo de morto (*ibid.*, p. 136-137).

O argumento que Kopyttof usa para rebater o etnocentrismo com que tratamos a ancestralidade dos *outros*, vem através da assimetria com que lidamos com um outro termo: *elders* [“os mais velhos”, “seniores”]. Ao contrário dos mortos/ancestrais, em *nostra* percepção cultural os vivos não têm “poderes místicos” apenas por serem pessoas mais velhas – como acontece entre os Suku. E o modo que encontramos para lhes conferir legitimidade é pela derivação de um poder que advém dos ancestrais (*ibid.*, p. 136-137).

Para desfazer esse imbróglio em que *nos* colocamos, Kopytoff argumenta que os ancestrais africanos são sobretudo *elders* [“seniores”], entendidos nos mesmos termos da categoria dos *living elders* [“seniores vivos”] (*ibid.*, p. 138). Os Suku, inclusive, não teriam um termo que possa ser traduzido por ancestral. Os que já morreram são chamados *bambuta*, assim como aqueles que estão vivos – pessoas que atingiram a maturidade e têm “autoridade legal e mística” sobre os mais novos da sua “linhagem” (*ibid.*, p. 131). Ainda: a “associação semântica” entre “ancestrais” e “seniores” não seria

uma exclusividade das línguas Banto e estenderia-se também a outras línguas africanas (*ibid.*, p. 136).

Berlund (1989), por sua vez, trabalhou especificamente com os *amaZulu*⁶¹ e, assim como Kopytoff, é crítico ao uso do termo “ancestral”, posto que este não descreveria os “conceitos” dos *amaZulu* que expressam uma relação de “intimidade” e de “proximidade” entre os que ficaram e os que partiram. Todavia, haveria uma diferença entre vivos e mortos – e o termo “sombas”, para este autor, serve para diferenciar aqueles que são os “mais velhos” em suas “linhagens” e não têm mais formas humanas visíveis (*ibid.*, p. 29 e 30).

Na contracorrente de Fortes e Kopytoff, Berlund defende que os *amaZulu* não praticam qualquer culto às “sombas” que defina-se pela veneração e, se o fazem, o endereçado não é nenhuma “sombra” e sim o “Lord-of-the-Sky”. Para esse autor, o que ocorre com as “sombas”, “[...] is an association, a togetherness, which takes the honour and respect of seniors for granted but allows for intimacy and an atmosphere of mutual trust as expressed and experienced in the sharing of food”. Berlund ainda sustenta que não há uma reza endereçada às “sombas” – o que há é uma “fala” (*ukuthetha*) direcionada a elas: “[...] a ‘telling them everything.’” Portanto, ao invés de *worship* [culto, veneração], Berlund prefere a expressão de Kenyatta⁶²: “communion with ancestors” (*ibid.*, p. 28).

O termo *amadlozi* [ancestrais], tal qual usado pelas pessoas com que trabalhei, aproxima-se da definição de Berlund sobre as “sombas”, que, à primeira vista, restringe-se aos “seniores” falecidos que ocupam um lugar privilegiado no panteão da ancestralidade. Entretanto, como ficará claro na seção seguinte, inclusive através do diálogo que faço com Berlund, todas as pessoas são “sombas em potencial” (*ibid.*, p. 119), e sua influência não é restrita somente aos seus descendentes. Cônjuges, irmãos,

⁶¹ Com largo conhecimento etnográfico e da produção bibliográfica sobre os *amaZulu*, Axel-Ivar Berlund também dominava o *isiZulu*. Filho de missionários, e ele mesmo também um missionário, cresceu em KwaZulu-Natal, onde fez trabalho de campo em diversas regiões daquela província, especialmente entre 1959 e 1970, quando escreveu “Zulu Thought-Patterns and Symbolism” (1989 [1976]). Em se tratando da cosmologia e da ontologia Zulu, Berlund e Eileen Jensen Krige – antropóloga sul-africana, com seu trabalho etnográfico e de revisão documental intitulado “The social systems of the Zulu people” (1977 [1936]) – são as fontes mais completas a que me refiro.

⁶² Jomo Kenyatta é autor de “Facing Mount Kenya” (1938). Foi orientado de Malinowski na London School of Economics (LSE) e primeiro presidente do Kenya (1964-1978). http://en.wikipedia.org/wiki/Jomo_Kenyatta

ou mesmo os pais de uma pessoa falecida, precisam lidar com aqueles que partiram. O que significa, entre outras coisas, que mesmo os que não têm descendentes, nem são os “seniores” de suas famílias, também tornam-se *amadlozi*. Embora sua influência no mundo dos vivos seja distinta da dos “seniores” de uma família, não é menos importante, e a esses *amadlozi* também são dedicados *umsebenzi*.

O *umsebenzi*, por sua vez, é muito mais um ritual de “comunhão”, como afirma Berlund, que de veneração aos *amadlozi*. E há diversos motivos para dedicar um *umsebenzi* aos *amadlozi*. Esses motivos não restringem-se às influências que os *amadlozi* da “linhagem” paterna têm no mundo dos vivos. Ao contrário do que afirma Fortes sobre o “culto aos ancestrais”, em um *umsebenzi*, muitas vezes os *amadlozi* propiciados podem referir-se aos *amadlozi* do “grupo doméstico” (para usar o mesmo termo que Fortes) – ou seja, à família paterna tanto quanto à materna. Os motivos de um *umsebenzi* compreendem a morte, os rituais de limpeza, o casamento e o aviso de mudança de casa, entre outros.

Através da exposição das relações que particularizam o universo ontológico, cosmológico e ritual dos *amaZulu*, retomarei, a seguir, os pontos da presente seção que reverberam na compreensão dos *amadlozi* e do *umsebenzi* daqueles com quem trabalhei.

3. *Amadlozi* e *umsebenzi*

As pessoas com quem trabalhei referem-se aos seus antepassados, em inglês, como *ancestors* [ancestrais], e, em *isiZulu*, como *amadlozi* [ancestrais]. Desse modo, opto pela tradução, quando necessária, do termo *amadlozi* por “ancestrais”⁶³. Conforme Berlund, o nome mais comum das “sombras” é *idlozi* (1989, p. 89). A *pessoa* é composta de “corpo” (*umZimba*), bem como “espírito” (*idlozi*) e não há divisão entre ambos (*ibdi.*, p. 82). O “espírito” seria o princípio vital que sobrevive depois da morte e chama-se *idlozi* (*ibdi.*, p. 85-86).

⁶³ Conforme Doke et al., *-dlozi* (*i(li)dlozi*, *amadlozi*) significa: “1. Human spirit or soul. 2. Departed spirit (so called before it has gained entrance into the body of the *amathongo*, ancestral spirits, by the *ukubuyisa* ceremony). 3. Guardian spirit. 4. Idiom.: *ukubonga amadlozi* (to thank one’s luck stars).” (2008, p. 161).

Há ainda outros termos para as “sombras” cotados por Berlund⁶⁴. Entre eles, destaco *abaphansi*. De acordo com esse autor, *abaphansi* são “aqueles que estão embaixo da terra”. Associados à *brancura*, assim como os *amadlozi*, só podem ser vistos de noite – por contraste –, particularmente em sonhos (*ibid.*, p. 90).

Abaphansi, termo correntemente empregado pelas pessoas com quem trabalhei, às vezes designava os ancestrais, mas seu emprego referia-se sobretudo a tabus de comportamento que relacionavam as pessoas a seus *amadlozi*. Desse modo, sentar-se no chão sobre uma *icansi* [esteira] ou manter o olhar voltado para baixo, por exemplo, são todos comportamentos de respeito aos *amadlozi* que moram no *phansi* [chão, abaixo]. Não por acaso, *phansi* também é um termo da linguagem *hlonipha* de evitação⁶⁵ e significa “terra” (Doke et al., 2008, p. 647).

Jamais percebi o emprego direto do termo *amadlozi* para designar os “seniores vivos”, como salienta Kopyttof (1971) e Berlund (1989, p. 89) – este último autor sustenta que entre os *amaZulu* as pessoas mais velhas são também chamadas de *amadlozi*⁶⁶. Desse modo, o uso que faço do termo *amadlozi*, bem como do termo “ancestrais”, restringe-se à designação das pessoas que já morreram – o que não implica na falta de reconhecimento e, inclusive, de percepção da co-extensividade entre os “seniores vivos” e os *amadlozi*. Esta co-extensividade, embora não percebida nas palavras, foi sensível aos gestos, posturas e relações capazes de distinguir o status dos “seniores vivos” enquanto “quase ancestrais”.

Por outro lado, a associação entre idade avançada e *idlozi* não significa que pessoas mais jovens não tornem-se também *amadlozi*. Como afirma Berlund, todos os seres humanos são “sombras em potencial”, porém, sua importância para os vivos varia conforme o “status social”, a “idade” e o “número de filhos” deixados (*ibid.*, p. 119). As crianças, por exemplo, são consideradas “sombras” e tornam-se “sombras” quando

⁶⁴ Berlund descreve as seguintes “sombras” e suas atuações: *ithongo*, *abaphansi*, *umhlabathi*, *isithutha*, *umlwane*, *umzimu*, *unkulunkulu*, *inkosi*, *abakithi*, *isithonga*, *isithoza*, *isithinzi* e *unyanya* (1989, p. 89-93).

⁶⁵ Voltarei ao tabu linguístico de evitação – *hlonipha language* – em outro momento, bastando agora dizer que os termos *hlonipha* ocupam-se em nomear algo que não deve ser diretamente mencionado em certos momentos.

⁶⁶ Conforme Berlund, a associação entre *idlozi* e “idade” tornaria possível que uma pessoa velha agisse como *idlozi* antes da morte. Inclusive, a ênfase na idade seria maior que no ritual *ukubuyisa* de “trazer de volta à casa” aquele que morreu (1989, p. 89).

morrem, mas não necessitam do ritual *ukubuyisa* para “trazê-las de volta” para casa. Quando tornam-se *amadlozi*, permanecem crianças e, tal qual crianças – sem poder no mundo dos vivos –, seguem assim após a morte (*ibdi.*).

De acordo com Berlund, a questão que parece ser mais importante para os *amaZulu* não é se alguém torna-se ou não uma “sombra”, e sim, que influência pode ter uma “sombra” no mundo dos vivos (*ibdi.*, p. 120). Nesse sentido, os “seniores” que ocupam em vida uma posição privilegiada de autoridade, têm, de fato, seu status replicado na morte através de seu prestígio ancestral – quando são impreterivelmente consultados, homenageados e avisados por seus descendentes sobre qualquer assunto, fazendo ainda parte do mundo dos vivos.

A influência que uma “sombra” pode ter no mundo dos vivos é bastante relacionada ao que Berlund chama de “padrões de pensamento” acerca da morte. Esse autor elenca dois tipos de morte. A primeira – chamada de “morte oportuna” – pressupõe um número de descendentes que irão fazer os rituais necessários quando a pessoa se for. Com efeito, a morte de pessoas mais velhas não é algo necessariamente relacionado à “feitiçaria” e à “bruxaria”. Os termos usados para esse tipo de morte expressam “passagem”, bem como “continuação”. São eles: *ukugoduka*, *ukudlula*, *ukuhamba* e *ukuqubeka* (*ibid.*, p. 79-80).

O segundo tipo de morte é a “intempestiva”, vista como uma séria interferência na vida humana. A morte antes da maturidade é automaticamente associada à “feitiçaria” e à “bruxaria” (*ibid.*, p. 79-80). Como certa vez me disse um médico falante de *isiZulu*, “in Africa a man never dies, he is killed” [na África um homem nunca morre, ele é morto]. Os termos que descrevem a “morte intempestiva” implicam em um “rompimento” na vida. São eles: *ukufa*, *ukubhubha* e *ukugqibuka* (*ibid.*, p. 79-80).

O modo como compreende-se a morte é crucial para o entendimento da influência que um *idlozi* pode ter na vida dos vivos. Dessa forma, não importa a idade (com exceção das crianças), nem o gênero do falecido. Todos podem “obrigar” os vivos a fazer os rituais que lhes são necessários e, como ficará claro, há diferentes necessidades.

White (2001) – que faz pesquisa em uma periferia rural no norte de Kwazulu-Natal – descreve um evento em que a influência de um dos “avós” falecidos sobre o seu “neto” é tida como a causa dos infortúnios que esse vinha sofrendo. A vida do jovem S’khumbuzo era dificultada pela falta de emprego e, além disso, certa noite, ele foi atacado em uma briga de bar. Esses infortúnios fizeram com que a família consultasse um adivinho, pois notavam que o problema não relacionava-se somente a uma dificuldade financeira e material. A conclusão do adivinho era de que o ataque sofrido por S’khumbuzo era um sinal enviado por um “espírito familiar” – o “irmão” de seu “avô” que, mais de trinta anos antes, foi procurar emprego nas minas em Johannesburgo e nunca mais voltou. O adivinho dizia que aquele homem fora agredido até a morte e seu corpo enterrado em alguma *township* daquela cidade. Agora, o falecido estaria tentando informar aos vivos que seu “espírito” errante não estava apto a retornar à casa até que um conjunto de ritos mortuários fosse feito em seu favor (*ibid.*, p. 462).

Conforme Fortes (1966, p. 129) e Kopytoff (1971, p. 129), os “africanos” (em geral) teriam uma “cosmografia” do “mundo espiritual” pouco elaborada. O interesse das pessoas seria menos sobre “como vivem os mortos” e mais sobre “como os mortos afetam os vivos”. Berlund, por sua vez, compartilha dessa ideia e evidencia que, embora as pessoas saibam como fazer as coisas – o *how* [como] –, “dogmas”, “interpretações”, “palavras” e “coisas” envolvidas nos acontecimentos – o *why* [por que] – não são igualmente conhecidos (1989, p. 21). Sendo assim, em histórias como a descrita acima por White, as pessoas investiriam em uma compreensão de sua relação com os *amadlozi* por acreditarem que assim terão seus destinos assegurados. Em outras palavras, se os *amadlozi* não estão “bem”, os vivos sofrem suas influências negativas.

Entretanto, nas narrativas das pessoas com quem trabalhei, o conhecimento sobre os como “vivem” os *amadlozi* – ou sobre diversos outros assuntos – evocava uma experiência, lembrada através de uma história cujo sentido nem sempre era explícito para mim. As pessoas dificilmente falavam sobre qualquer assunto de modo conceitual, ou, para usar as palavras de Berlund, “dogmático”, especialmente em se tratando dos *amadlozi*. O que não significa dizer que não tenham conceitos ou uma “cosmografia” do mundo ancestral com o qual se relacionam. Conforme defendido por Lévi-Strauss desde *O pensamento selvagem* (2010), seria errôneo pensar que uma descrição extensa (de uso aparentemente “prático”/experencial) não encerra uma formulação ontológica e

epistêmica da mesma ordem do conceito, tal qual o conhecemos na ciência, como se o conhecimento “mágico” não se baseasse nas mesmas “operações mentais” que o “científico”.

Em suma, contrariando as teorias anteriores, ao que tudo indica, as teorias das pessoas com quem trabalhei denotam uma preocupação genuína em entender a socialidade dos mortos – entre si e para com aqueles que ainda não morreram. A experiência de cada *idlozi* em seu caminho para encontrar-se em harmonia com os outros *amadlozi* torna-se o foco da atenção dos vivos que não podem negligenciar o modo como os mortos “viverem”.

O modo como “viverem” os *amadlozi* compreende as particularidades de sua vida terrena, bem como as fatalidades que os levaram à morte. Esses eventos singularizam as experiências de cada um e transformam a relação dos vivos com os seus *amadlozi* em algo que não é prescrito, nem premeditado. Se, muitas vezes, as pessoas dizem não saber qual a maneira correta de lidar com uma situação inesperada, revelada em sonhos, é porque elas de fato *não sabem*. No entanto, se não sabem enunciar de antemão um protocolo sobre como devam agir, isso significa apenas que há uma relação em jogo, onde a agência de *outros* é tão importante quanto a própria. Há, posteriormente, uma elaboração singular acerca do modo como aquele *idlozi* “vive”, que irá informar que tipo(s) de *umsebenzi* é(são) necessário(s) para apaziguá-lo.

Posto isso, chego à definição do que seja um *umsebenzi*. Para denominar os rituais dedicados aos *amadlozi* – que Berlund (1989) trata como “comunhão” e Fortes (1966) como “culto aos ancestrais” – as pessoas com quem trabalhei empregam correntemente o termo *function* [cerimônia], em inglês, e *umsebenzi*, em *isiZulu*. Literalmente traduzido como trabalho, nesse caso específico, *umsebenzi* tem a conotação de cerimônia/ritual dedicado aos antepassados.

O *umsebenzi*, pode ser definido, como fez Berlund, como uma *togetherness*, uma “comunhão” com os ancestrais, na qual compartilha-se comida e endereça-se a eles determinadas falas (1989, p. 28). As práticas que marcam e definem qualquer

*umsebenzi*⁶⁷ são o sacrifício de um animal, geralmente um bode ou uma cabra, muitas vezes seguido do abate de uma vaca; a produção de *umqobothi* [cerveja caseira de sorgo ofertada aos *amadlozi*]; o aluguel de uma ou mais tendas; um pequeno *braai* [churrasco], bem como a cocção da maior parte da carne; a preparação e o consumo da comida de *umsebenzi* – tipicamente composta de *papa* ou arroz e carne cozida, legumes e vegetais, bem como purês e feijões, seguida de *amakhekhe* [biscoitos] e acompanhada de *cold drink* [refrigerante] –; a criação de um *umsamo* no chão [espaço das “oferendas” para os *amadlozi*], onde coloca-se o sangue sacrificial e alguns órgãos do animal, bem como a sua carne sobre o *umcenge* [bandeja de madeira], rapé, *imphepho* [erva queimada para falar com os *amadlozi*], *ukhamba* [pote de barro cozido, arredondado e preto, onde coloca-se *umqobothi*]⁶⁸ e ainda outras variações de “oferendas”.

A depender das motivações de um *umsebenzi* – que incluem funerais, “casamentos”, festas de graduação, aniversários, ritos de passagem, avisos de mudança de casa, rituais de limpeza, homenagens etc.⁶⁹ –, ocorrem variações no ritual, bem como em sua magnitude. No entanto, conta-se sempre com a presença dos familiares que moram na mesma casa que oferece o *umsebenzi*, assim como conta-se também com a presença de parentes que moram perto (em ocasiões imperdíveis, como o são os funerais, “casamentos” e aniversários, participam também os parentes que moram longe, até mesmo em outras províncias) e dos vizinhos (mesmo que estes não sejam necessariamente considerados “amigos”).

As pessoas que atendem a um *umsebenzi* compõem um grupo heterogêneo que diferencia-se através das relações de comensalidade. O modo como a comida e a bebida é produzida, bem como compartilhada, distingue e demarca as relações de gênero, de grupos de idade e de proximidade/distância. Ao “homenagear” os *amadlozi*, marcam-se

⁶⁷ Ver Parte III do Caderno de Imagens.

⁶⁸ Armstrong analisa os “potes de cerveja” e informa que esses são pretos porque os *amadlozi* preferem os lugares “escuros” e “frios” (2008, p. 415), e ainda que os “potes” são colocados no chão, nunca em cima de uma mesa, para permitir que os *amadlozi* – conhecidos também como *abaphansi* – tenham acesso constante às vasilhas. (*ibid*, p. 416).

⁶⁹ Krige (1977, p. 289) distingue duas classes de motivos para o sacrifício de animais como meio de entrar em contato com os “espíritos ancestrais”: o *ukubonga* ou agradecimento – quando alguma coisa boa acontece (prosperidade, saúde e realizações) – e o *ukhuthetha* ou repreensão – quando alguém morre ou algo não vai bem.

as relações entre vivos e mortos e, ainda, as relações dos próprios vivos entre si, que têm suas posições distinguidas através desse rito de “comunhão”.

Um exemplo dessas distinções é o consumo da *carne assada* durante o *umsebenzi*. Preparada pelos homens em um *braai* logo após o abate do animal, somente as pessoas da casa – os familiares mais íntimos que amanhecem na casa e produzem o ritual – a compartilham. Os outros convidados – entre eles, familiares que chegam apenas quando o *umsebenzi* está quase pronto – consomem apenas a *carne cozida* preparada pelas mulheres, que é compartilhada com todos os convidados, inclusive os vizinhos que comparecem ao ritual.

Geralmente, um dos “seniores” da família é quem queima o *imphepho* [erva] e “fala” com os *amadlozi* na casa redonda, acompanhado ainda de outros homens – usualmente sem a presença de mulheres –, quando informa aos antepassados os motivos daquele sacrifício e do *umsebenzi*. Quando trata-se de um ritual de limpeza, por exemplo, o *inyongo* [bílis] do animal abatido é passado no corpo da pessoa que precisa ser purificada para que os *amadlozi* saibam exatamente a quem devem ajudar⁷⁰. Além disso, em qualquer *umsebenzi*, a pessoa que o realiza, ou a quem é dedicado, geralmente usa a *isiphandla* [pulseira confeccionada com o couro do animal abatido]. Essa pulseira indica para os *amadlozi* que o *umsebenzi* relacionava-se especialmente àquela pessoa. A expectativa é de que a *isiphandla* caia somente depois de perder os pelos, sendo o contrário considerado um mau sinal – quando inclusive um outro *umsebenzi* pode se fazer necessário.

⁷⁰ Passar o *inyongo* no corpo da pessoa que necessita de um *umsebenzi* é uma prática bastante descrita na literatura. Krige escreve que, no caso de uma pessoa doente, o *inyongo* deve ser passado em seu corpo para que os ancestrais “lambam” o paciente e façam-no sentir-se bem (1977, p. 296). Lugg escreve que a vesícula biliar pode ser usada como um talismã por aquele que recebeu um ritual (1945, p. 24). Hammond-Tooke, ao escrever sobre o “simbolismo” do gado, opõe a comida humana à comida das “sombras”, esta última devidamente associada à bílis que é amarga (2008, p. 66). Berlund, por sua vez, acrescenta ainda que há uma relação entre a vesícula biliar, o útero e a “choupana” (entendida aqui como “casa redonda”) que sublinha os “sentimentos” dos *amaZulu* sobre a “prosperidade” e a “fertilidade”. Todos esses “lugares” seriam “casas” para as “sombras”. Com uma entrada, mas sem saída, são “lugares” escuros, onde as “sombras” gostam de estar. Do mesmo modo, é na vesícula biliar dos humanos que as “sombras” também gostam de morar. O vômito induzido pela administração de ervas é um modo de “limpeza”, quando coloca-se para fora aquilo que possa estar perturbando as “sombras” e fazendo mal à pessoa. Outras partes do corpo humano associadas aos lugares de moradia das “sombras” são a cabeça – onde as “sombras” causam os sonhos –, bem como os ombros, o peito e as costas – onde as “sombras” causam dores (1989, p. 110-119).

Como dito anteriormente, há diversas razões para a realização de um *umsebenzi*, com isso, a exposição feita aqui compreende apenas algumas relações persistentes que definem um *umsebenzi* de modo bastante genérico. A mesma observação é válida para a definição dos *amadlozi*, pois há inúmeras singularidades concernentes a um *idlozi* em particular, que levam os viventes a lidar de modo criativo com as situações com que se deparam.

4. Pessoa, casa e casamento no tempo e no espaço

A história de S'khumbuzo (White, 2001), narrada na seção anterior, revela ainda pontos cruciais para a compreensão dos *umsebenzi* e dos *amadlozi* que têm relevância para essa tese e conectam-se ao seu tema, a casa, o casamento e a constituição da *pessoa*.

O conjunto de rituais que S'khumbuzo deveria fazer para que ele mesmo pudesse seguir seu caminho com tranquilidade, remetia ao “espírito familiar” que há muito tempo havia partido. Sem conexão aparente com o presente, o modo como esse “espírito” viveu, morreu e seguiu a sua existência nômade vinha à tona e era apontado pelo “adivinho” como a fonte dos infortúnios que acometiam S'khumbuzo. Ao invés de uma história mau assombrada por um “espírito errante”, o que a história de S'khumbuzo revela é que os *umsebenzi* são sempre eminentes, porque a *pessoa* nunca termina, mesmo quando já morreu.

A eminência dos *umsebenzi* inscreve-se em uma temporalidade e uma espacialidade que não são lineares, cartesianas. Uma pessoa falecida há muito tempo e em um lugar distante ou mesmo desconhecido, pode ser conduzida à sua casa, caso os ritos mortuários não tenham sido realizados propriamente na ocasião da morte – como conta a história do familiar de S'khumbuzo. Além disso, mesmo que uma pessoa tenha recebido o tratamento que lhe é adequado na morte, ainda podem surgir infortúnios que são interpretados pelos viventes como eventos que guardam relação com algum(ns) de seus *amadlozi*.

A relação entre os viventes e seus *amadlozi* nunca chega a um termo, pois a qualidade da *pessoa* – compreendida como um *continuum* entre os vivos e os *amadlozi* – nunca se estabiliza. Assim, o modo como “vivem” os *amadlozi* é crucial na vida dos viventes,

que constantemente se angustiam por considerarem que há sempre um *umsebenzi* por fazer, quer se trate de uma “homenagem”, um “funeral” ou de um casamento, por exemplo.

“Unfinished business” talvez seja a melhor expressão para designar essa relação de incompletude que não se traduz por insuficiência, e sim, por esperança e continuidade, *como se* sempre fosse possível intervir em uma situação considerada penosa, mal-sucedida ou simplesmente inacabada.

Em sua revigorada *Antropologia da Arte*, Gell (1998)⁷¹ usa a expressão acima para descrever a complexidade dos “padrões decorativos” como análoga às “relações de troca”, quando ambas geram “[...] relations *over time* between persons and things, because what they present to the mind is, cognitively speaking, always ‘unfinished business’” (*ibid.*, p. 80). A razão da analogia entre os “padrões decorativos” e as “relações de troca”, está em que ambas se inscrevem no tempo e não podem ser fixadas, nem tidas como acabadas:

“The essence of exchange, as binding social force, is the delay, or lag, between transactions which, if the exchange relation is to endure, should never result in perfect reciprocation, but always in some renewed, residual, imbalance. So it is with patterns; they slow perception down, or even halt it, so that the decorated object is never fully possessed at all, but is always in the process of becoming possessed” (1998, p. 81)⁷².

A relação dos viventes com os seus *amadlozi* é de reciprocidade, se inscreve no devir e faz da qualidade da *pessoa* algo inacabado. A profusão de *umsebenzi* exigidos pelos *amadlozi* e o anseio constante dos viventes em realizá-los significam que uma *pessoa* nunca está completa e que os *umsebenzi* são sempre necessários.

Aqui chego à oportunidade de definir os *umsebenzi* de que se ocupam essa tese: os rituais de aviso de mudança de casa e os rituais de casamento. Os rituais de aviso são

⁷¹ A *antropologia da arte* proposta por Gell aponta para um engajamento teórico que entende a antropologia como o estudo das “relações sociais”. Desse modo, o autor pretende elevar a teoria antropológica da arte a uma teoria perceptível enquanto antropológica pela definição de sua perspectiva ou apreciação teórica e não de seu objeto: “The simplest way to imagine this is to suppose that there could be a species of anthropological theories in which *persons* or ‘social agents’ are, in certain contexts, substituted for by *art objects*” (*ibid.*, p. 5). Ou seja, compreende-se que o *outro* com quem se relaciona não seja, necessária e, exclusivamente, um ser humano (*ibid.*, p. 17).

⁷² Conforme Gell, os *padrões decorativos* são “cognitivamente resistentes à análise”, pois não conseguimos alcançar de maneira conclusiva as relações entre os motivos que o compõe, pois essas relações – que se repetem por reflexão, translação, rotação – são inesgotáveis (*ibid.*, p. 81).

feitos para informar e levar os *amadlozi* para os novos lugares de morada. Embora os *amadlozi*, bem como os vivos, tenham uma relação hierarquicamente marcada com a sua *ekhaya, home* [lar onde encontram-se os túmulos dos *amadlozi*] – que não é substituída pelas outras casas em que as pessoas chegam a morar –, mesmo assim, é necessário um *umsebenzi* em qualquer mudança. E as mudanças não são poucas, de acordo com o contexto histórico e político sul-africano.

A relação mantida pelos vivos com suas casas é sublinhada pela relação dos *amadlozi* com as mesmas. Ao serem avisados da mudança, os *amadlozi* também “se mudam” – como os próprios vivos. Nas “casas quadradas” das *townships* ou em qualquer outro lugar, como uma ex-fazenda de brancos, são criados espaços arredondados para os *amadlozi* que independem da forma original da casa – pois o ambiente é criado através de práticas rituais que têm lugar ali, bem como da produção de um *umsamo* [espaço das “oferendas” dos *amadlozi*].

Em situações de insegurança quanto à moradia – como é o caso da experiência de grande parte da população sul-africana falante de *isiZulu* –, não somente os vivos sofrem com as mudanças e buscam uma casa que os possa abrigar com tranquilidade, os *amadlozi* também (Borges, 2011a). Isso significa, igualmente, que as casas onde as pessoas moram não se definem por sua localização em um tempo presente, em um espaço objetivo e somente pelos seus habitantes vivos. Compreende os *amadlozi* e os vivos em um processo de mudanças que parte sempre da casa ancestral [a *ekhaya, a home*] em direção às demais casas onde se viveu/vive. Os caminhos percorridos nas mudanças não são apagados para os vivos, nem, tampouco, para os seus *amadlozi*.

A outra classe de *umsebenzi* que se destaca nesse trabalho são os rituais de casamento. Suas relações com a consituição da *pessoa*, a casa, o tempo e o espaço são particularizadas ao longo da tese, bastando agora dizer o que é relevante para o presente capítulo. Os rituais de casamento guardam uma relação íntima com os *amadlozi*, que atuam tanto positivamente – trazendo prosperidade à união –, quanto negativamente – causando infortúnios quando acontece de “faltar” algum ritual considerado imprescindível. Neste último caso, o tempo linear dos acontecimentos é sobrepujado, quando é possível retornar ao passado ou atualizar o futuro e realizar o ritual

“pendente”, tanto em se tratando do casamento entre os vivos, quanto do casamento entre pessoas que já faleceram.

O caso de “O *lobolo* de meu amigo Jaime” (Granjo, 2004), ocorrido em Moçambique em 2003 e descrito em pormenor por Granjo (2005) em “Lobolo em Maputo – Um velho idioma para novas vivência conjugais”, é exemplar da relação de reciprocidade inscrita no devir mantida entre os vivos e seus “antepassados”, bem como da originalidade com que as pessoas lidam com as situações com que se deparam.

Jaime e Elsa – um casal com filhos e que morava junto há doze anos –, sentiram que os problemas conjugais que enfrentavam decorriam do não pagamento do *lobolo* por parte do noivo anteriormente: “[...] a sorte a que tinham direito – individualmente e como casal – estava a ser ‘congelada’ pelos espíritos dos antepassados, devido a estarem em falta para com eles” (*ibdi.*, p. 58). O casal então decide que ambos (e não somente o noivo) irão juntar dinheiro para pagar o *lobolo*, a fim de encontrar a sorte que tanto almejam.

Na história de Jaime e Elsa, a transformação ritual é do próprio casal. Trajando sua roupa nova, Jaime participa de uma festa, após o pagamento do *lobolo*, quando é apresentado à família da noiva “[...] não enquanto pessoa abstrata, mas enquanto a nova pessoa em que se transformou”. E Elsa, a noiva, só é “entregue” na casa do marido no dia seguinte, pois ainda receberia de sua mãe e de outras mulheres mais velhas conselhos sobre sua “futura” vida de casada (*ibdi.*, p. 42).

Em outras ocasiões, a transformação ritual é das pessoas falecidas, quando os vivos colocam-se no lugar de *outros* ausentes, sobrepujando o tempo e o espaço, a fim de realizar aquilo que seus ancestrais não puderam fazer em vida. Como explica White, retomando a história de S’khumbuzo e acrescentando um “ritual de casamento”:

“Looping or collapsing time is in fact a very common theme in the temporality governing rites of passage in these parts, where life cycles and their ritual representations are more often out of step than contemporaneous. (...) The issue in almost all such events is that some sort of misfortune draws attention to an omission that has hollowed out an earlier moment in time. (...) Some or even all of the people implicated within that original moment might be dead, and then the living have to take their places in time and to carry their absent bodies through the motions of an appropriate performance. A young man might thus find

himself, quite literally, following in his late grandfather's footsteps as he faces his elderly grandmother in a dance to recapitulate a wedding that first happened fifty years before he was born" (2001, p. 464).

Nesses casos, não se trata somente de uma dificuldade enfrentada pelos vivos – como na história de Jaime e Elsa que vêem a necessidade de casar e transformar a sua própria condição perante seus familiares e seus antepassados –, se trata da própria insatisfação dos ancestrais em relação à incompletude de rituais considerados fundamentais para eles mesmos enquanto *pessoas*. No caso do “espírito familiar” de S’khumbuzo, era necessário “refazer” virtualmente os caminhos que o levaram à morte – o trabalho nas minas em Gauteng durante o *apartheid* – e conduzi-lo à sua casa em KwaZulu-Natal.

A história da família Kubheka que representa o foco das análises dessa tese, destaca-se pelas inúmeras mudanças de casa ao longo de sua vida, bem como pela “falta” de uma das partes que compõe o casamento entre os *amaZulu*. Quando os Kubheka têm a oportunidade de realizar a parte “pendente” do ritual, além da noiva já ter falecido – o que significa que *outros* devem estar em seu lugar –, os protagonistas do evento recapitulam os caminhos percorridos pela noiva quando estava viva e os caminhos que a levaram ao seu túmulo, para finalmente conduzi-la à casa do seu noivo.

O que o caso de S’khumbuzo, o da família Kubheka e provavelmente muitos outros revelam é que a constituição da *pessoa* não se refere somente à coerência do parentesco que relaciona S’khumbuzo a seu ancestral em linha paterna, bem como os Kubheka a essa mulher que é noiva (ou seja, uma estrangeira que precisa ser “domesticada” através do casamento) e, ao mesmo tempo, ancestral (a mãe dos descendentes dos Kubheka). Se esses mortos requerem rituais para que *suas* noções de pertencimento, bem como a de seus descendentes ganhem os contornos desejados, esse pertencimento relaciona-se também às casas experimentadas durante o *apartheid* e o pós-*apartheid*.

A referência ao *apartheid* e seu legado de mudanças de casas, não são meros cenários ou lembranças das quais é possível se livrar tão facilmente. E, na verdade, o que a realização de rituais como esses mostra é que as próprias pessoas não parecem querer se despir dos sujeitos históricos que são, *como se* somente o parentesco coerente pudesse salvá-las. Ou seja, não é possível a um morto que se perdeu no caminho, ser honrado sem refazer virtualmente o percurso que o levou à morte incerta e que o trará de volta a

sua casa. Como também não é possível finalizar um casamento como se isso fosse um capricho e não uma conquista cosmológica que relaciona um tempo de mudanças, sofrimentos e perdas a uma nova casa, a uma nova vida, onde finalmente, vivos e ancestrais podem morar com tranquilidade.

Os *umsebenzi* são rituais dedicados aos *amadlozi* – em que o intuito não é o culto, nem a adoração, e sim a comunicação e a comunhão. Isso evidencia a natureza plástica da socialidade ancestral que depende de incessantes interações com os pares mortos e também com os pares vivos. Por sua vez, os viventes dependem igualmente das relações com seus pares vivos ou mortos que inscrevem a constituição da *pessoa* numa relação sempre inacabada.

PARTE II –
Técnicas Corporais, Adornos, Rituais de Casamento e “Presentes”

Capítulo III – Do corpo à casa: cobertores e mulheres

1. Introdução

Este capítulo, que dá início à Parte II, começa pelo corpo como local da inscrição de práticas específicas – técnicas corporais – e o uso de certos adornos que compõe esses corpos. A partir das descrições feitas aqui, elementos que irão se revelar persistentes nos próximos capítulos – quando são descritos dois rituais de casamento – se tornam conhecidos em seu movimento cotidiano. Introduzo a centralidade das mulheres nas trocas matrimônias através da produção de seus corpos com o uso especialmente dos cobertores, que informa igualmente sobre a produção das casas que delas dependem para serem consideradas lugares apropriados para se viver.

2. Notas sobre técnicas corporais e o uso de certos adornos⁷³

O desenho inaugural das viagens que fiz à África do Sul corresponde a uma cena – aparentemente banal – que presenciei no aeroporto de Johannesburgo quando desembarquei pela primeira vez naquele país. Uma mulher negra carregava o seu filho nas costas, preso por um pano colorido. Me aproximei e ingenuamente perguntei como ela conseguia fazer aquilo, se não havia risco da criança cair. Ela estava em conexão para Angola e seguia apressada pelos corredores internos da área do desembarque. Mesmo assim, foi solícita e me disse simplesmente que era daquele jeito mesmo, que a criança não caía, e ainda questionou: de outro modo, como poderia ter as mãos livres para carregar a bagagem? [Prancha 17].

O interesse por cenas como essa não pode ser considerado uma mera curiosidade exótica que, com o tempo, se revela banal pelo lugar comum. Nunca deixei de observar o modo como as crianças permaneciam coladas aos corpos de suas mães, os materiais utilizados para acomodá-las, nem as diferentes técnicas para carregá-las. Ao invés de uma familiaridade que naturaliza o ordinário, o que normalmente acontecia com o

⁷³ Ver Parte IV do Caderno de Imagens.

passar do tempo era justamente a complexificação do conhecimento sobre essa técnica corporal e os adornos relacionados a ela.

O pano colorido usado por aquela mulher no aeroporto para carregar o seu filho, por exemplo, indicava que ela provavelmente não era da África do Sul, onde normalmente se usam cobertores ou toalhas para esse fim. Ela poderia então ser confundida com uma moçambicana, pela semelhança entre o tecido que utilizava e uma *capulana*. Porém, naquela época, eu não entendia nada de cobertores, muito menos de *capulanas*⁷⁴.

A mulher que abordei *ainda* não me oferecia nenhum índice de pertencimento que a particularizasse entre outras africanas. Tanto é que fiquei bastante surpresa quando ela me respondeu em português angolano. Carregar uma criança nas costas, embora uma prática corriqueira, é uma técnica que particulariza de forma sutil suas praticantes. E vale notar que nenhuma pessoa branca na África do Sul carrega o bebê nas costas.

Carregar crianças é uma técnica corporal utilizada fora e também dentro de casa. Em atividades domésticas, como cozinhar e varrer, não é raro que as crianças estejam nas costas de suas mães. Avós e irmãs da mãe também têm o hábito de carregar as crianças. Meninos podem ser solicitados para a tarefa no âmbito doméstico que, embora apreciada, é sempre executada com risos.

As próprias crianças, por sua vez, se acostumam ao balanço dos corpos das mães. Para que durmam ou simplesmente se acalmem, a solução mais comum é acomodá-las nas costas. Mas quando os bebês ainda são muito pequenos e sem firmeza no pescoço são carregados junto ao peito da mãe. Essa cena é bem menos comum que a de crianças trazidas nas costas, pois em geral evita-se sair com o bebê de casa antes que ele complete três meses. Além disso, alguns bebês mostram-se desde cedo prontos para ficar nas costas das mães – como foi o caso de Asebonge Langelihle Kubheka, que nasceu durante o meu trabalho de campo e com um mês de idade já andava nas costas de sua mãe, Danisile Kubheka.

⁷⁴ As *capulanas* são panos coloridos usados particularmente pelas mulheres negras moçambicanas como vestimenta ou para carregar bebês.

No caso de um bebê, a mãe pode precisar de alguma ajuda para colocá-lo nas costas ou para certificar-se que ele está devidamente acomodado. Mas, normalmente, essa é uma técnica desempenhada pela mãe e pela criança, juntas. A mãe se curva e posiciona a criança nas costas, algo que requer equilíbrio de ambas as partes e é facilitado quando a criança é maior, pois suas pernas pendem ao longo da cintura da mãe. Ainda curvada, a mãe joga o cobertor sobre as costas e a criança, depois transpassa as duas pontas em frente ao peito e as amarra – como quando usamos a toalha ao sair do banho. Após isso, fica na posição ereta, e procede do mesmo modo com as pontas do cobertor no lado inferior, na altura da cintura. O processo é finalizado com um alfinete colocado na parte de cima do cobertor, junto ao peito, o que confere mais firmeza à amarração. Já presa nas costas da mãe, a cabeça da criança ficará logo abaixo do pescoço da mãe e o cobertor na altura do pescoço da criança. Quando a criança ainda é pequena, nem braços, nem pernas aparecem fora do cobertor – somente quando crescem é que seus pés e mãos começam a apontar. As crianças podem ser carregadas assim até os quatro anos de idade, a depender de seu peso [Prancha 18].

Na África do Sul, durante o inverno e a primavera, utiliza-se um cobertor para carregar a criança, que aquece tanto o filho quanto a mãe. Durante o inverno, ou quando chove, é comum ainda que, ao sair de casa com uma criança nas costas, um outro cobertor ou toalha seja posto nas costas cobrindo a cabeça da criança, e preso com alfinete acima do peito da mãe. Durante o verão e outono, utiliza-se uma toalha para carregar a criança, seguindo o mesmo procedimento descrito acima.

O acoplamento da criança nas costas da mãe envolve ainda uma adaptação do corpo materno para que ocorra com mais eficácia, e é favorecido pelas características corporais das mulheres sul-africanas, que têm seios e nádegas proeminentes, mas não se justifica somente por isso. Há também mulheres magras – sem seios ou nádegas proeminentes – que carregam seus filhos com a mesma desenvoltura que as grandes *omama* [mães]. Aprende-se a moldar o corpo de modo a ser possível carregar devidamente as crianças. Mais que uma nádega proeminente, é preciso educar o corpo – aprender a girar o quadril confortavelmente – para carregar uma criança.

E, embora existam mulheres magras, é bastante comum observar que mulheres magras na juventude tendem a engordar com o passar do tempo, especialmente quando têm

filhos. Muitas garotas me comentaram esse fato, ao observar a si mesmas, uma irmã ou uma parente, acrescentando que era desejável tornar-se uma *big mama* [grande mãe], pois as pessoas não são respeitadas quando pequenas e magras. A mesma relação entre tamanho físico e respeito é observada entre os homens, que engordam com a idade e exibem suas barrigas como índices de poder e respeito.

Tanto cobertores quanto toalhas são usados pelas mulheres mesmo que não carreguem crianças. Usados nas estações frias, os cobertores – que têm diferentes padrões de estampa – são colocados nas costas e presos acima do peito com um alfinete; também podem ser usados sobre as saias e presos na cintura somente transpassando suas pontas. Nos tempos de calor, as toalhas – geralmente lisas – são usadas pelas mulheres em volta das pernas, sobre as saias, presas na altura da cintura e nunca são usadas nas costas. Cobertores e toalhas compõem a vestimenta de mulheres mais velhas que moram em áreas rurais e em *townships*. Mesmo durante o rigoroso inverno, elas não abdicam de suas saias e o uso de calças é incomum. Entretanto, as mulheres com menos de 40 anos, tanto em áreas rurais quanto em *townships*, usam cotidianamente calças, enquanto cobertores e toalhas como parte da vestimenta não são observados com tanta frequência, somente como suporte para as crianças.

Esses cobertores usados para carregar crianças podem ser estampados com motivos infantis, como ursinhos, bichinhos e personagens de desenhos animados. Podem ainda apresentar os padrões utilizados cotidianamente pelas mulheres, como o quadriculado e os motivos florais [Prancha 19]. Além desses padrões usados na vida ordinária ou particularizados quando envolvem crianças, ainda existem os padrões específicos dos cobertores denominados de *itshali* [xale], usados pela *makoti* [noiva].

O *itshali* é um cobertor mais fino que o usado cotidianamente nas costas ou para dormir. Também é pequeno – menor que um cobertor de solteiro. Quando é quadriculado com cores escuras, como azul marinho, preto e vermelho, pertence ao “padrão tradicional”. Já o *itshali* de listras finas ou quadrados pequenos, de cores claras como bege, branco e verde claro, fazem parte dos novos padrões – chamados de “modernos” – utilizados pela *makoti* [noiva]. Faça calor ou frio, o *itshali* é usado por ocasião do casamento.

O *itshali* e o *hlonipho* são adereços usados por mulheres para indicarem algum tipo de “estado ritual”. Se o *itshali* é usado sempre para indicar um casamento, no caso do *hlonipho* seus usos variam. O *hlonipho* é um pano fino, de forma retangular, que cobre metade das costas e é amarrado na altura dos ombros na parte frontal do corpo. Pode ser o índice de que haverá algum ritual na casa – como o casamento de algum filho – e, de modo mais ordinário, indica simplesmente que uma mulher é casada. Pode ainda indicar o estado de luto de uma mulher, embora para os casos de falecimento do marido seja usado o *inzilo* [traje preto completo: saia, blusa e um grande *hlonipho*] até que se complete um ano da sua morte [Prancha 20].

Tanto o *itshali* quanto o *hlonipho* são definidos como vestimentas que devem ser usadas em respeito às pessoas mais velhas e aos *amadlozi* [ancestrais]. São índices de que a mulher que o traje encontra-se em um “momento ritual” de sua vida, ou seja, em um momento delicado, que pode ser de transição/movimento, como em caso de luto ou casamento. A *makoti*, por exemplo, deixa de usar o *itshali* quando se muda para a casa de seu noivo, onde é comum que viva também a sua sogra. Ali, ela passa a usar um lenço que cobre a cabeça. Esse lenço somente pode ser retirado pela sogra, que determina seu tempo de uso, que pode levar anos.

Ordinariamente é comum que as mulheres sem aplique ou tranças no cabelo também usem lenços cobrindo a cabeça, especialmente se não são jovens. Entre as mulheres, a cabeça e os cabelos são foco de atenção. Se é comum meninas usarem os cabelos raspados e mulheres mais velhas colocarem um lenço para cobrir os cabelos curtos quando saem de casa, as mulheres com mais de 18 anos e que não estão usando aplique, sempre penteiam as suas perucas para que fiquem bonitas nas suas cabeças antes de saírem de casa. Mulheres com mais de 18 anos evitam sair de casa sem algum tipo de elaboração em suas cabeças, quer se trate de apliques ou perucas.

Durante o inverno, os cobertores são essenciais para dormir. Desde o nascimento, os bebês aprendem a dormir completamente cobertos – incluindo a cabeça. Nas casas em *townships* ou áreas rurais das pessoas que convivi, o aquecimento proporcionado pela queima da parafina geralmente é desligado na hora de dormir e o frio torna-se mais intenso. Em raros casos é usado um aquecedor elétrico – porque consome muita energia. Além da falta de aquecimento, as casas, tanto em *townships* quanto em áreas rurais,

geralmente têm o telhado de zinco, sem forro. Quando o dia amanhece, a umidade da respiração começa a condensar e “chove dentro de casa”. No entanto, as pessoas não dormem com a cabeça coberta necessariamente por isso, pois mesmo em casas com telhado de palha ou telha de cerâmica e forro – onde “não chove dentro de casa” – observa-se essa prática. Já eu, que não estava particularmente acostumada a dormir assim, não encontrei outra alternativa que não fosse tapar a cabeça, quando passava noites debaixo do telhado de zinco.

Desde criança também se aprende a compartilhar a cama. Os bebês dormem junto com suas mães, e não têm berço. Não vi nenhum casal com um bebê recém-nascido, mas é possível que, mesmo nesses casos, o bebê durma na cama dos pais. Convivi com crianças de até 5 anos que compartilhavam a cama com seus pais ou mães solteiras.

É raro e indesejável que uma criança cresça sozinha – sem alguma outra criança de idade próxima. Desse modo, é comum, quando uma criança não tem irmãos que algum parente de mesma idade seja convidado a morar na casa, como foi o caso de Ntuthuko – cuja mãe falecera deixando cinco filhos – que foi morar na Tomato Farm para fazer companhia a Mlamuli. Os meninos, ambos com 7 anos em 2011, faziam tudo juntos: desde caminhar até a escola, alimentar os bichos, levar o lixo, engraxar os sapatos, até raspar os cabelos, comer, tomar banho e dormir – dividiam um colchão de solteiro e banhavam-se simultaneamente, cada um em sua bacia, lado a lado [Prancha 23].

Em uma cama de solteiro podem dormir até quatro crianças, e em uma cama de casal, quatro adultos. Esse modo de dormir, embora não seja usual no cotidiano, é sempre fundamental em dias de “festa” ou *umsebenzi* [rituais para os ancestrais], quando qualquer casa, por maior que seja, passa a contar com mais gente do que colchões. As pessoas dormem em “valete”, em posições alternadas: duas com as cabeças para um lado, duas com as cabeças para o outro, alternadamente [Prancha 23].

Normalmente, os cobertores usados nas camas são muito grandes, grossos e macios, com estampas diversas. Em qualquer casa, há tantos cobertores quanto for possível e, por mais humilde que seja a casa, as camas são cuidadosamente arrumadas, com os cobertores, um sobre o outro, bem estendidos. Arrumar a cama é uma tarefa desempenhada com mais esmero pelas mulheres, mas pode ser bem desempenhada

também por homens solteiros. No caso de um casal, é a mulher quem vai arrumar a cama, e, no caso de um viúvo, alguma mulher presente na casa – como uma namorada ou uma filha. Ouvi algumas vezes Mangaliso reclamar, em tom de brincadeira, que não iria mais morar naquela casa – na Tomato Farm – porque, como ninguém tinha arrumado a sua cama, significava que não o queriam mais ali.

Ao contrário dos cobertores usados pelas mulheres para carregar bebês ou sobre a vestimenta, as toalhas não se distinguem quanto ao seu padrão – são apenas lisas e muito grandes. O que há de particular nelas é que trata-se de um acessório exclusivamente feminino, utilizado sobre a vestimenta – como os cobertores, porém somente sobre as saias – ou para carregar bebês. Não se usa toalhas para secar o corpo após o banho – o que se usa é uma toalhinha, correspondente à metade do tamanho de uma toalha de rosto, que serve para esfregar e retirar o sabonete do corpo.

Quer seja nas *townships* ou nas áreas rurais, o banho é tomado em uma bacia – em água parada –, e as toalhinhas são acessórios imprescindíveis tanto para homens quanto para mulheres. Em qualquer banheiro encontra-se uma porção dessas toalhinhas. Se não há banheiro, as toalhinhas surgem penduradas pelos quartos, onde se toma o banho de bacia.

Para tomar banho, primeiro se deve esquentar a água (se há eletricidade, usa-se o *kettle* [chaleira elétrica], se não, aquece-se a água no fogo), que é temperada então com água fria. Ajoelha-se na frente da bacia e lava-se primeiro o rosto. Depois disso, entra-se na bacia e fica-se de cócoras. A toalhinha é molhada na água da bacia e usada tanto para esfregar o sabonete no corpo, quanto para retirá-lo. Durante o banho, mergulha-se a toalhinha na água da bacia várias vezes, com sabonete e depois sem o sabonete. O banho começa pelo rosto, pescoço, braços, costas. Ao longo do processo, a pessoa começa a se levantar e a lavar as pernas. Depois de lavar o corpo, lava-se as partes íntimas. Ao mesmo tempo que retira o sabonete a toalhinha seca o corpo aos poucos e, enquanto se esfrega as pernas, a parte de cima do corpo fica seca. Algumas pessoas levam uma xícara com água para o banho e, depois do asseio, escovam os dentes com a água da xícara e a cospem na água do banho, que é dispensada no vaso sanitário – quando há um –, ou no terreno da casa – na sua ausência.

Os cabelos, se raspados, são sempre lavados com sabonete no momento em que se lava o rosto, ou seja, no início do banho. Se o cabelo é mais comprido, lava-se apenas de vez em quando. Se a pessoa tem aplique no cabelo, deve-se secá-lo com secador e, nesse caso, as lavagens são ainda mais raras.

Esse modo de tomar banho com água *parada* é observado mesmo onde há água *corrente* mas não existem chuveiros. E mesmo onde existe água *corrente* na pia, o modo de lavar a louça é o mesmo de quando a água vem de fontes distantes. A louça suja é organizada dentro da pia vedada, onde recebe água fervente para depois ser ensaboada. Depois disso, a louça é novamente organizada dentro da pia, quando recebe mais água fervente a fim de retirar o detergente.

Apesar das mulheres ficarem de cócoras durante o banho, não ficam nessa posição em outros momentos. As mulheres mais velhas, especialmente, têm o hábito de sentar no *phansi* [chão] sobre uma *icansi* [esteira] com as pernas estendidas e as costas eretas. Já os homens só sentam com as pernas estendidas e as costas eretas quando estão na casa redonda e falam com os *amadlozi* [ancestrais], momento em que também recobrem as costas com um paletó e queimam *imphepho* [erva queimada para “falar” com os ancestrais]. Quando os homens bebem *umqobothi* [cerveja artesanal de sorgo ofertada aos antepassados] no *isibaya* [*kraal*, curral], observam estritamente o comportamento de ficar de cócoras para receber a bebida e só se levantar depois de passá-la para outra pessoa. Quando a *umqobothi* é bebida fora do *isibaya*, os homens sentam em cadeiras ou bancos [Prancha 21 e 22].

Ficar de cócoras para beber *umqobothi*, bem como se agachar na casa redonda e manter o olhar voltado para baixo, para o *phansi* [chão], são comportamentos observados em respeito aos mais velhos e aos *amadlozi* [ancestrais, também chamados de *abaphansi*], e compõem as observações comportamentais denominadas de *hlonipha* [tabu comportamental, verbal e de vestimenta].

Os cobertores podem ser comprados, mas compõem a classe especial dos “presentes”, e são índices de que algum *umsebenzi* [ritual para os ancestrais] foi feito. Há diferentes tipos de *umsebenzi* e diferentes tipos de “presentes”. Em um aniversário, mesmo que o aniversariante seja homem – como foi o caso de Mangaliso e sua festa de 60 anos em

2010 –, os “presentes” recebidos são majoritariamente *coisas* para a *casa*, como louça e cobertores. Todas as pessoas têm muitos cobertores em suas casas, assim como várias peças de louça – isso é particularmente notável em ocasiões como um *umsebenzi*, quando se recebe muita gente para dormir e comer, e sempre há cobertores para as visitas e dificilmente são usados copos, pratos ou talheres descartáveis.

Nos “presentes” de casamento, os cobertores destacam-se. Há duas classes de prestações matrimoniais em que os cobertores surgem: o *umembheso* e o *umabo*. No *umembheso*, os “presentes” dados pelo noivo para as mulheres da família da noiva incluem roupas e *amatshali* [xales] de padrão liso. A noiva é presenteada com um *shweshwe* e um cobertor particular – o *itshali* da *makoti* [noiva]. Os homens da família recebem calça, paletó e chapéu. Já no *umabo*, os “presentes” da noiva para a família do noivo são quase os mesmos para homens e mulheres: cobertores, travesseiros e *amacansi* [esteiras]; os homens, além disso, recebem *ukhamba* [pote de barro para colocar *umqobothi* – a cerveja ofertada aos ancestrais]. O noivo, por sua vez, ainda recebe sapatos, jogo de chá e bacia para o banho. Os “presentes” trocados, tanto no *umembheso*, quanto no *umabo* falam sobre as expectativas que todos nutrem nas relações criadas através do casamento. Essas expectativas se inscrevem no corpo por meio de roupas e técnicas corporais, se inscrevem na casa por meio dos objetos/adornos relacionados as atividades desenvolvidas no âmbito doméstico.

Começar pelo corpo como local da cultura foi algo inevitável. Além de mulheres carregando crianças nas costas, era impossível ignorar as burcas pretas usadas por mulheres indianas muçulmanas nos supermercados em KwaZulu-Natal [Prancha 27]. Sobre as burcas, eu continuei sem qualquer ideia que fosse além do clássico encontro *olhos nos olhos* que elas emolduram. Já sobre carregar crianças, pude aprender algumas coisas, a começar pelo dia do aeroporto: de que outro modo aquela mãe teria as mãos livres para carregar a bagagem?

A atenção às “técnicas corporais”, enunciada por Mauss (2003a) como “as maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo” (*ibdi.*, p. 401) não reduz o corpo somente ao seu substrato

biológico. Considerado junto com os objetos ou ambientes com que interage, Mauss diferencia as “técnicas corporais” em fenômenos sociais como a *marcha* e o *nado*, bem como o uso de *berço* em determinadas sociedades ou a sua ausência. Desse modo, o autor ainda escreve que “É preciso ver técnicas e a obra da razão prática coletiva e individual, lá onde geralmente se vê apenas a alma e suas faculdades de repetição.” (*ibdi.*, 404).

A perspectiva *maussiana* sublinha uma relação entre interior e exterior que não remonta a uma construção simbólica. Certas coisas são introduzidas na subjetividade pelas técnicas corporais – que podem ser entendidas em termos da habilidade (*skill*) *ingoldiana* (2000), do *saber-fazer* descrito por Lagrou (2007) sobre a *forma* dos corpos *kaxinawa*, ou do processo cognitivo implicado na relação perceptiva que nos revela o mundo⁷⁵.

Toalhas e cobertores, se observados com atenção, dizem muito sobre as mulheres na África do Sul – nesse caso específico, sobre mulheres falantes de *isiZulu*. Ter as mãos livres para carregar “coisas” é essencial na vida das mulheres que conheci. Elas buscam água e lenha nas áreas rurais, bem como compram comida na cidade. Se comprar comida não é uma atividade exclusivamente feminina, certamente elas o fazem com mais constância que os homens; enquanto carregar água e lenha são definitivamente tarefas femininas. E a situação não muda quando elas têm filhos, pois seguem desempenhando diversas atividades dentro e fora de casa [Prancha 28].

Além disso, como exposto aqui, cobertores e toalhas não se relacionam somente a carregar crianças. Relacionam-se às idades das mulheres, locais de residência, adornos na cabeça e práticas cotidianas – como tomar banho e preparar uma cama para dormir – assim como a tabus comportamentais e de vestimenta. Relacionam-se sobretudo ao modo como as mulheres *sabem fazer* as coisas. Esse *saber fazer* poderia ser reduzido ao *saber* se portar, *saber* cuidar da casa e das pessoas que nelas moram. Entretanto, o que este *saber fazer* na verdade indica é um *saber* se portar que as constitui enquanto *pessoa*

⁷⁵ A relação entre técnica corporal como modo de subjetivação do mundo e construção da pessoa pode ser apreciada no capítulo “Artesãos do imaginário” – *As Lanças do crepúsculo* – de Descolá (2006) , quando o autor relaciona o conhecimento aprendido pelo xamã a técnicas corporais. E ainda no trabalho de Sautchuck sobre pescadores, quando este autor atenta para o corpo como ‘instrumento de investigação’ e ‘vetor do conhecimento’ ([Wacquant, 2002: 15] Sautchuck, 2007, p. 21).

e um *saber* cuidar que produz uma *casa* com relações sociais específicas na qual não estão presentes somente os vivos, como também os ancestrais.

Capítulo IV – O *umshado* de Siphwe:

“Why are we going to sleep? There is a wedding!”

1. O *umshado* de Siphwe⁷⁶

Ao interesse que eu mantinha pelas casas onde os Kubheka tinham morado, se somava o interesse que as pessoas revelavam sobre o casamento, as prestações matrimoniais e outras prestações correlatas. Todos esses assuntos guardavam uma referência bastante particular à *casa*, visto que casar entre os *amaZulu* implica na mudança de casa da noiva para a casa do noivo. Desse modo, as histórias e os arranjos que povoavam as conversas dos meus interlocutores sobre o *lobola*, o “preço da criança” e o “preço da virgindade”, se constituíram, desde o início de meu trabalho de campo, em um tema desta tese (Parte III).

Eu não imaginava, entretanto, que teria a oportunidade de participar de dois rituais de casamento – o *umshado* de Siphwe e o *umabo* de Sesi, descritos neste capítulo e no seguinte. Embora o *umshado* de Siphwe não se refira diretamente aos Kubheka que moram atualmente na Tomato Farm, em Ingogo, foi durante este evento que os assuntos “abstratos” relacionados ao casamento começaram a tomar forma. Se por um lado a descrição do *umabo* de Sesi se conecta mais diretamente aos assuntos desta tese, a descrição do *umshado* de Siphwe também informa sobre as relações mantidas entre as pessoas e seus ancestrais com referência as casas em que viveram, vivem ou para onde estão em vias de se mudar, por ocasião do casamento.

O *umshado* de Siphwe ocorreu três meses antes do *umabo* de Sesi. Desse modo, opto por seguir a cronologia linear dos eventos e iniciar a descrição dos rituais de casamento dos quais participei a partir daí. O *umshado* foi realizado nas *townships* de Thokosa e Sebokeng, ambas na província de Gauteng, em março de 2011⁷⁷. Chamo o evento de *umshado* (em *isiZulu*), porque este era o termo utilizado pelas pessoas para denominar a ocasião, embora *umshado* seja literalmente traduzido para o inglês como “Christian

⁷⁶ Ver Parte V do Caderno de Imagens.

⁷⁷ Ver Mapa V – Thokosa e Sebokeng (Gauteng).

marriage, marriage by civil rites” e é uma aquisição estrangeira, cunhada do inglês ou do africâner (Doke et al., 2008, p. 730).

Notadamente, a data que figurava no convite para o *umshado* era 19 e 20 de março, final de semana em que ocorreram o *white wedding* [casamento na igreja] e as “festas” em Sebokeng e no *hall* [casa de recepções] em Thokosa. Além disso, outros rituais precederam estes eventos ou ocorreram naquele mesmo fim de semana: a *negotiation* do *lobola*, o *umembheso* e o *umabo*. O *umshado* descrito aqui, se refere, portanto, ao conjunto de rituais matrimoniais, e não apenas ao final de semana para o qual fora marcado, o que denota a descentralização do evento que conta com vários rituais, todos imprescindíveis.

Feita essa observação, mesmo assim, há ainda uma ambiguidade no texto que ora evoca o termo *umshado* para designar somente o final de semana do evento, ora evoca-o para tratar do conjunto de rituais. Isto significa que o termo é usado pelas pessoas tanto para especificar alguns eventos – como o casamento cristão ou civil, incorporados às práticas matrimoniais das pessoas falantes de *isiZulu* –, quanto para englobar vários rituais matrimoniais, como o *white wedding*, o *lobola*, o *umembheso* e o *umabo*⁷⁸.

A dificuldade em esclarecer os usos do termo *umshado* decorre de sua própria versatilidade. Portanto, sua definição só pode ser feita aqui circunstancialmente e sem pretensões generalizantes. Evito usar o termo casamento e pontualmente falo em *wedding*, para salientar que não se trata de outra coisa, senão do “*umshado* de Siphwe”.

Embora o *umshado* seja de Siphwe e Sibongile, optei por escrever sobre o evento do modo como os meus interlocutores mais íntimos se relacionavam a ele. Os Kubheka da Tomato Farm fazem parte da família materna do noivo, o que sugere que de seu ponto de vista se tratava do “*umshado* de Siphwe” e não do “*umshado* de Sibongile” – a noiva.

⁷⁸ O termo *umshado* engloba outros termos relacionados aos rituais matrimoniais mas não é englobado por nenhum. No capítulo seguinte, o evento descrito corresponde somente à entrega dos presentes do *umabo* e o termo *umshado* não foi utilizado, prevalecendo o nome particular desta prestação matrimonial.

Os Kubheka podem ser “mapeados” a partir de Mangaliso e suas relações familiares, pois foi através dele que cheguei a todas as outras pessoas, ainda que ele mesmo estivesse ausente deste evento em particular. Thabile, irmã de Mangaliso, mora em Thokosa (Gauteng), é a mãe do noivo deste *umshado* e figurará como o *ego* do presente capítulo. Thabile é casada com Buthelezi e seus filhos têm o sobrenome paterno (Buthelezi). O *umshado* de Sipiwe é, então, um evento que, teoricamente, diz mais respeito aos Buthelezi que aos Kubheka. Porém, como ficará claro, ambas as famílias – paterna e materna – do noivo compõem e confeccionam o *umshado*⁷⁹.

Neste *umshado* minha percepção foi totalmente parcial – tudo o que eu percebia partia da casa de Thabile e de seus familiares mais próximos. Eu não tinha nenhuma intimidade com a família paterna de Sipiwe e menos ainda com os parentes da noiva. Nos momentos em que estávamos fora da casa de Thabile era difícil reconhecer as pessoas que compunham os eventos, bem como era impossível me inteirar da confecção dos mesmos. Desse modo, enquanto algumas descrições ganham em detalhes, outras ficam apagadas, insondáveis.

Ao longo do texto, uso muitas palavras em *isiZulu* e outras em inglês, quase sempre traduzidas para o português entre colchetes. Somente depois de usar várias vezes alguns termos é que abduco de sua tradução. Trazer essas palavras na sua língua original significa que, por exemplo, quando as pessoas falam em *makoti*, elas estão falando de *makoti* e não de noiva ou esposa. Conhecer as palavras é uma forma de conhecer as pessoas que as falam. Os termos mais elaborados no texto pretendem ganhar vida própria e ter seus significados emancipados da tradução.

O *umshado* de Sipiwe contou com um esforço notável para que vários rituais fossem realizados a um só tempo e num espaço – aparentemente – restrito, quando poderia ter se estendido igualmente no tempo e no espaço, perpassando gerações e a vida do próprio casal – como é o caso bastante explícito e, nem por isso inverossímil, do *umabo* de Sesi, a noiva falecida de Mangaliso. Nem sempre um casal faz o *umembheso*, o *umabo*, o *white wedding* e as “festas” nas casas dos respectivos noivos “ao mesmo

⁷⁹ Ver Genealogia das principais pessoas citadas no Capítulo IV

tempo”. E nem sempre, também, a *makoti* [noiva/esposa] é tão rapidamente *fully loboled* [integralmente lobolada], sem que reste alguma parcela a ser paga.

A “rapidez” com que este *umshado* foi realizado não é casual e concorre com outras versões do casamento entre os *amaZulu*, quando a delonga na conclusão das trocas matrimoniais – quer se trate do *lobola*, do *umembheso* ou do *umabo* – denota a perpetuação do vínculo entre os doadores e os receptores de “presentes” e, ao mesmo tempo, o caráter instável dessas relações⁸⁰.

Embora a finalização do *umshado* não exclua as relações entre os noivos e suas famílias, bem como com os seus ancestrais – especialmente no que tange a relação da noiva com a família do noivo –, certamente traz certa estabilidade a elas. Com o fim do *umshado* e, tendo em vista ainda que são ambos os lados – o da noiva e do noivo – que terão demonstrado a sua habilidade em aceitar/prover “presentes”, não é uma dívida que se estabiliza: são as posições dos envolvidos que passam a ser criadas através das trocas de “presentes”.

Se aceitar uma “dádiva” é contrair uma dívida (Mauss, 2003b), dar um “presente” é propiciar uma relação. Findas estas negociações, entende-se que todos estão de acordo com a união, um acordo selado por “presentes” que falam através das *coisas* – sejam vacas, dinheiro, cobertores, travesseiros, potes para cerveja etc. – sobre as expectativas das relações sociais que eles contêm.

2. “The colours of the day”, convites e convidados

Em Ingogo, dois meses antes do *umshado* de Siphwe, algumas mulheres da família Kubheka – Fikile (eZ), Thembeni (eBeD), Danisile (eBD), Zanele (eByD) e Bongwe (eBeDeD) – estavam sempre conversando sobre o evento, marcado para meados de março (2011), em Thokosa. O principal motivo das conversas girava sempre sobre a roupa que iriam vestir naquela ocasião. Zanele e Bongwe preparavam-se para usar a

⁸⁰ Autores como Kuper (1982), Krige (1977), Posel & Rudwich (2011) salientam a demora que caracteriza o casamento entre os *amaZulu* e suas implicações nas relações sociais.

“roupa tradicional *zulu*” – que descreviam como uma espécie de canga, uma blusa da cor de sua predileção e um par de sapatos preto. O maior problema era a roupa de Danisile, que estava grávida. Fikile, sua *anti* (neologismo de *aunt* [tia]), disse que confeccionaria um vestido para ela, caso conseguisse o pano. Haveria ainda uma outra roupa que deveria ser roxo e/ou cinza. Além disso, poderia ser usado o *shweshwe* – “roupa tradicional *sotho*” feita com o tecido da marca Three Cats. Assim como as mulheres *zulu* consideram o *shweshwe sotho* feito com o tecido Three Cats uma roupa que se tornou “tradicional” *zulu*, conforme Khau (2012) os *basotho* consideram o *seshoeshoe* (*shweshwe* em sua língua) uma vestimenta com *design basotho* feita com tecido alemão que passou a ser considerada uma roupa tradicional das mulheres *basotho* (*ibid.*, nota 2, p. 109).

Demorei muito tempo para compreender a complexidade do que falavam, pois não se tratava de uma única roupa, mas de várias, para diferentes ocasiões. Diziam que no dia de ir à igreja deveriam vestir *phepuli* e *grey* [roxo e cinza], pois essas cores figuravam no convite do *umshado* e significavam que os noivos as usariam. *Phepuli* e *grey* eram o que chamavam em inglês de “the colours of the day” [“as cores do dia”]. Além dessa roupa, de cores específicas, deveriam usar a “roupa tradicional *zulu*” em outro momento – pois “Siphiwe é *zulu*”, diziam, e assim estaria vestido. Como elas mesmas se relacionavam ao *umshado* através de Siphiwe, deveriam usar as mesmas roupas que ele. O *shweshwe* parecia ser uma alternativa à “roupa tradicional *zulu*”, considerado igualmente “tradicional”, sendo comumente usado e confeccionado por mulheres mais velhas.

O *frisson* das roupas se revelava também na angústia de Fikile. Um mês antes do *umshado*, quando lhe perguntei quando viajaria para Thokosa, ela me disse que já deveria estar lá para ajudar Thabile – a mãe do noivo e sua irmã – na confecção das roupas. Mas, infelizmente, não tinha dinheiro para ir e aguardava alguma carona.

A carona veio de Thokosa, quando o “filho” mais novo de Thabile, Nkosana (eDeS)⁸¹, viajou da província de Gauteng para KwaZulu-Natal, acompanhado de um vizinho, por precaução, pois nunca havia dirigido na estrada. Embora jovem (20 anos), Nkosana

⁸¹ Nkosana nasceu quando sua mãe biológica, Nomvula, filha de Thabile, tinha apenas 16 anos, por isso ele chama Thabile de *umama* [mãe] e diz que Nomvula é como uma *usisi* [irmã].

tinha seu próprio carro, comprado com as economias do tempo em que trabalhou no supermercado Pick n Pay⁸².

Fikile, Nombulelo (BD)⁸³, Mateo (meu filho) e eu, além do próprio Nkosana e seu copiloto, viajamos para Thokosa no dia 9 de março, dez dias antes do *umshado*. O carro não estava apenas lotado de pessoas: transportávamos várias *ukhamba* [pote de barro usado para colocar a *umqobothi*] e *umcenge* [bandejas de madeira para servir carne durante o *umsebenzi*]⁸⁴.

Chegamos à Thokosa tarde da noite. Antes de estacionarmos na casa de Thabile, Nkosana começou a buzinar e aumentou o volume do som do carro⁸⁵. Fomos recebidos pelas pessoas da casa com muita alegria, ao som do *ukukikiza* – também chamado de *ukukikilizela* [ululação]. Thabile estava vestida com o *hlonipho* nas costas. Era quarta-feira e ela usava o *hlonipho* desde a segunda-feira. O *hlonipho* é um pano usado nas costas somente pelas mulheres em momentos rituais. Sinal de respeito em relação aos ancestrais e às pessoas mais velhas, este pano tem o corte retangular e é preso nas costas por tiras acima do peito. Suas cores variam conforme o motivo de seu uso, como é o caso do preto, quando o *hlonipho* compõe o *inzilo* [traje preto usado por um ano pelas viúvas após o falecimento do marido]. *Hlonipho* ou *hlonipha* designa também um tabu verbal, espacial, comportamental e de vestimenta.

Apesar de eu ter achado o anúncio de nossa chegada estridente para o avançado da hora, só notei que o *umshado* vindouro já começava a se fazer visível e audível quando Nkosana tratou de relacionar a vestimenta da mãe com a buzina do carro e o *ukukikiza*. Todos eram sinais de que algo especial estava para acontecer naquela casa: o *umshado*.

Esses sinais exteriores materializavam a chegada do evento, nomeavam o movimento da casa, que passava a abrigar pessoas, coisas e animais vindos de outros lugares para

⁸² O Pick n Pay é a segunda maior rede de supermercados na África do Sul, encontrada também em outros países do sudeste africano. http://en.wikipedia.org/wiki/Pick_n_Pay_Stores

⁸³ Nombulelo é filha de Bafana – irmão de Thabile – e de sua esposa Ndlangamandla.

⁸⁴ Em seu trabalho sobre os “potes de cerveja”, Armstrong informa sobre o plural de *ukhamba*, que seria *izimkhamba* (p. 414, 2008), no entanto, opto por usar este termo no singular por não reconhecer seu uso no plural quando fazia trabalho de campo. O mesmo acontece com *umcenge*, termo que não figura no dicionário e cujo plural não se conformou em uma diferença para mim.

⁸⁵ No carro, em geral, ouve-se e canta-se música gospel em *isiZulu* e outras línguas africanas, como o *seSotho*.

confeccionar e compor o *umshado*. Embora eu não estivesse em Thokosa antes e desconhecesse a existência de outros sinais⁸⁶, é notável que ao vestir o *hlonipho* duas semanas antes do evento, Thabile – a *mother of the house*⁸⁷ que iria receber a *makoti* [noiva] – inaugurava um “momento ritual” que se perpetuaria até a consolidação do *umshado* de seu filho.

Nesse entretempo, o *ukukikiza* e as buzinas também não mais cessariam, bem como as portas da casa não mais se fechariam. O movimento de pessoas – vindas principalmente do interior de KwaZulu-Natal –, o movimento de objetos rituais – os potes de cerveja e as bandejas para a carne – e o movimento de animais – as cabras e ovelhas sacrificiais – só aumentariam naquela casa.

Quando chegamos à Thokosa, o *umshado* se tornava iminente. Antes disso, porém, outros movimentos foram feitos. Infelizmente, não participei das negociações do *lobola* (somente de sua finalização, que será descrita posteriormente). Mas estava em KwaZulu-Natal quando os convites do *umshado* foram distribuídos, ainda em janeiro – o que causou *frisson* entre as mulheres a respeito das roupas que usariam: “the colours of the day”, traje tradicional *zulu*, *shweshwe* etc. Naquela ocasião, outras “pessoas” eram especialmente convidadas – os *amadlozi* [ancestrais] dos Buthelezi.

⁸⁶ Isso significa assumir que o mundo dos *outros* não começa quando a antropóloga chega – esses outros não são “abstratos” ou “a-históricos” (Clifford, 1998a, p. 19) – e que o meu olhar é e será sempre parcial, situado, marcado e definidor de uma narrativa que não deseja ser totalizante, e nem é. Em tudo que escrevo há margem para imaginar que existiam outras coisas acontecendo, além daquelas alcançadas pela minha percepção e pela minha narrativa.

Conforme Clifford:

“Uma vez que se reconhece, no processo etnográfico, sua plena complexidade de realizações dialógicas historicizadas, o que anteriormente pareciam ser relatos empíricos/interpretativos de fatos culturais generalizados (declarações e atribuições relativas aos !kung, samoanos etc.) agora aparecem como apenas um nível da alegoria.” (1998b, p. 79).

Ainda: o compromisso em não congelar a vidas dos outros a um “instante simbólico”, que é psicologicamente satisfatório para quem o pensa, está na insuficiência que este instante revela para os sujeitos que são pensados (Crapanzano, 1985, p.32).

⁸⁷ A primeira vez que fui a um *umsebenzi*, Danisile me introduziu a uma mulher denominando-a de *mother of the house*, o que se repetiu em algumas outras ocasiões. Em todos os casos, como também no *umshado* de Siphwe, é notório que a autoridade da mulher que é a “dona” da casa se relacione à maternidade, não no sentido “natural” que atribuímos à geração de filhos, e sim no sentido da *produção* de pessoas e relações que passam a compor aquela *casa*/família.

Sobre a produção de “bebês”/pessoas como evidência da socialidade, ver Strathern (2006), quando a autora escreve que os melanésios entendem que um bebê só pode ser produto das relações e não de uma entidade individual não relacionada. A criança melanésia é antecipada como um “objeto social” e seu nascimento evidencia a socialidade necessária para a sua produção (a relação entre homens e mulheres) (*ibid.*, p. 456).

Em janeiro, numa manhã de domingo, Sipiwe – o *groom* [noivo]⁸⁸ –, Mbongiseni (seu irmão), Buthelezi (seu pai) e Mangaliso (seu tio materno) apareceram repentinamente na Tomato Farm. Mangaliso havia viajado para o Zimbábue⁸⁹ e ao retornar foi direto do aeroporto para Thokosa, de onde pegou carona com Sipiwe para KwaZulu-Natal. Esses quatro homens iriam resolver assuntos referentes ao *umshado*. Eles deveriam visitar parentes paternos de Sipiwe e comunicar aos *amadlozi* de que a festa seria realizada em Gauteng e não na província de onde são originários (KwaZulu-Natal).

Precisavam, portanto, visitar muitos lugares. Da Tomato Farm, por onde passaram rapidamente, seguiram para a *ekhaya*, a *home* [lar] de Buthelezi. Sempre encontrei Buthelezi em Thokosa e esta foi a única ocasião em que o vi em KwaZulu-Natal. Anteriormente, em dois importantes eventos ocorridos na Tomato Farm, por se tratarem de assuntos dos Kubheka – família de sua esposa –, quem se deslocou de Thokosa para Ingogo foi sua família (esposa, filhos e netos). Já no *umshado*, cabia ao próprio Buthelezi voltar à sua terra de origem em KwaZulu-Natal e convidar a sua família, bem como os seus *amadlozi*, pois o parentesco e o pertencimento acionados por Sipiwe no *umshado* remetiam ao lado paterno e ao sobrenome Buthelezi que seria empregado pela futura *makoti*, bem como pela filha dos noivos.

Na noite em que chegamos a Thokosa, Fikile (eZ) e Nombulelo (BD) ficaram na casa de Thabile – onde todos jantamos. Mateo e eu fomos dormir na casa de Zanele, filha mais nova de Mangaliso. Zanele morava sozinha na Sabi Street, em Thokosa – na mesma casa onde todos viveram, juntos, antes que os conflitos entre partidários do IFP e ANC os obrigassem a se mudar para KwaZulu-Natal. A primeira coisa que Zanele fez em sua casa foi me mostrar os vestidos que comprara para si mesma e sua irmã, Danisile. Me disse que mudara de idéia e não iria mais vestir *pephuli* e sim *grey*. Os vestidos eram feitos de tafetá.

⁸⁸ Embora noivo em *isiZulu* seja *umyeni*, é notável que ele seja chamado bastante comumente de *groom*, enquanto a noiva é normalmente chamada de *makoti* e, poucas vezes, de *bride*. Isso denota a relevância de um termo (*makoti*), para o qual há poucos substitutos, e que indica relações que não se encerram nos rituais do *umshado*. Ser uma *makoti* é muito mais que atuar como uma noiva no dia do seu casamento.

⁸⁹ Nesse momento, Mangaliso se afastava do *Landless People's Movement* – o que não o impedia de continuar sendo uma liderança dos *farm dwellers* na África do Sul constantemente convidada a representar o seu país em eventos nacionais e internacionais sobre a questão da *terra*, como foi o caso da viagem ao Zimbábue. Sobre esta viagem em particular, ver Borges (2012), onde a autora compara a burocracia do Estado à bruxaria, tomando como mote um sonho comunicado a Mangaliso antes que ele pegasse o voo para Harare.

Na manhã seguinte, Mateo e eu fomos a Johannesburgo com Nkosana (eDeS) e Thabile comprar tecidos na especializada Market Street, localizada no centro da cidade. Thabile, uma costureira profissional, além de costurar as roupas do *umshado* de seu filho, estava extremamente atarefada com uma encomenda, também especial: as roupas de outro *umshado* que ocorreria um final de semana antes do evento de sua própria família. Por isso a ajuda de Fikile (eZ) – outra experiente costureira – era fundamental.

Entramos em várias lojas em busca de um tecido amarelo para finalizar os vestidos encomendados, que deveriam ficar prontos na manhã seguinte, um sábado. Thabile estava em dúvida quanto à cor, pois havia trazido, por engano, um pedaço de tecido de um amarelo diferente do que deveria usar. Ela dizia que aquelas pessoas a estavam deixando louca: na véspera do *umshado* não haviam gostado do amarelo que ela escolhera. O amarelo em questão era como o *phepuli* e o *grey* do *umshado* de Siphwe – “the colours of the day”, ou seja, figuraria nos vestidos e ternos usados pelos noivos e suas famílias.

Visitamos ainda algumas lojas de cortina e Thabile comentou como eram lindas as cortinas cheias de camadas, babados e laços, assim como as roupas de cama e os cobertores expostos na vitrine. Passamos ainda por lojas que vendiam “roupas tradicionais” – em uma delas havia o “traje *zulu* completo”: saia preta plissada com miçangas bordadas, blusa preta coberta por um pano azul, também bordado com miçangas, e, ainda, cinto, bracelete e colar grosso usado na testa – todos feitos com miçangas –, além de um chapéu preto com detalhes igualmente bordados com miçanga. O preço do “traje *zulu* completo” saía por 750 Rands (185 Reais). Winters analisa os bordados com miçangas como uma linguagem que se traduz em “cartas de amor” (2008, p. 418). Embora esse não seja o caso das roupas aqui descritas, a referência a estas mensagens contidas nas miçangas se mostra presente na valorização das miçangas – essas “reproduções autênticas” atuam como “genuine fakes” que, conforme Comaroff e Comaroff (2009), “tend to underscore the uniqueness of the original.” (*ibdi.*, p. 20).

Fiquei impressionada com o traje e me perguntava se as mulheres iriam usar todos aqueles adereços no *umshado*. E, caso usassem, quando exatamente isso ocorreria? Eu realmente não conseguia entender, ou melhor, imaginar. Mas como Siphwe iria “se

vestir de *zulu*”, o “ideal” então era que usassem “roupas *zulu*”. Se antes eu me perguntava como era a tal “roupa *zulu*”, me deparar com o traje completo me deixou ainda mais intrigada. Essa roupa parecia “exótica demais”⁹⁰, ao contrário do *shweshwe*, usado diariamente e que poderia surgir na forma de um vestido ou saia e blusa com cortes especiais, tornando-se uma roupa “mais apropriada” para ser usada no *umshado*⁹¹.

Em outra ocasião – quando estive em Johannesburgo junto com Fikile, Mangaliso e Thobekile⁹² para o *Annual General Meeting* do LPM (*Landless People Movement*), em 2010 –, também fomos ao centro da cidade e entramos em uma loja de tecidos e cobertores. Havia uma variedade enorme de tecidos com estampas que eram descritas como *ndebele*, *sotho*, *swazi* etc. O *material* ou *fabric* [tecido] chamado de *zulu* era monocromático, sem estampas e com cores fortes – características que não chamavam muito a atenção, ao contrário dos outros, notoriamente mais desejados e usados pelas mulheres *zulu*, especialmente os tecidos *sotho* da marca Three Cats, que constituem as roupas chamadas *shweshwe*.

Associado aos *amaZulu*, havia também os panos em forma de canga com estampas de escudos, dos Big Five⁹³ ou de animais como leopardo, de figuras como Shaka Zulu⁹⁴, Nelson Mandela e até mesmo Jacob Zuma. Embora bastante usados no cotidiano, esses tecidos figuravam como as toalhas – sobrepostos às saias – e não eram comprados para a confecção de nenhuma vestimenta, ao contrário dos outros tecidos vendidos por metro e chamados de *material* ou *fabric*. Desde então, eu não questionava qual seria uma vestimenta “tipicamente *zulu*”, já que o *shweshwe* feito com o tecido Three Cats –

⁹⁰ A única ocasião em que havia visto pessoas “vestidas de *zulu*” – com tangas e escudos confeccionados com couro – fora em uma apresentação para turistas em uma praça em Durban.

⁹¹ Coincidentemente, durante o *umshado*, lemos uma reportagem no jornal que mostrava as roupas de uma estilista local, apresentadas durante a Johannesburg Fashion Week. Estas roupas eram *shweshwe* da alta costura.

⁹² Thobekile Radebe é uma ex-ativista do LPM que compartilhou com Mangaliso muitas experiências na luta por terra na África do Sul e no exterior. É ainda uma grande amiga da família Kubheka.

⁹³ Os Big Five são os cinco grandes mamíferos – rinoceronte, leopardo, hipopótamo, búfalo e elefante – associados às *game farms* [reservas de caça]. Sua simbologia ultrapassa esses espaços e é associada aos *safaris* [reservas turísticas de animais] e ao *marketing* turístico em geral na África do Sul.

⁹⁴ Shaka Zulu tornou-se líder dos zulus em 1816 e estabeleceu um governo descrito como despótico e tirano. Foi temido em toda a África austral. Sua estratégia militar de conquista tornou-se famosa e prescrevia o ataque em forma de meia-lua, quando os inimigos eram cercados e totalmente exterminados. Diversos clãs foram conquistados por Shaka Zulu e os que conseguiram escapar foram obrigados a emigrar (Krige, 1977, p. 9-17) (Omer-Cooper, 1966, p. 24-48).

associado a uma vestimenta “tipicamente *sotho*” – era considerado pelas mulheres *zulu* como uma roupa que se tornara “tradicional *zulu*” [Prancha 24].

No entanto, por ocasião do *umshado*, a dúvida continuava a me assaltar: como será que as pessoas iriam “se vestir de *zulu*”? O que era uma “roupa *zulu*”? Inicialmente, a “roupa tradicional” fora descrita para mim como uma saia preta, uma blusa da cor predileta, uma canga nas costas e sapatilhas pretas. Depois, foram acrescentados acessórios, como cinto, bracelete e colar na testa. As sapatilhas foram substituídas por sandálias feitas de couro com pelos e, “idealmente”, por botas de couro. Nas lojas que percorremos na Market Street, encontramos ainda o conjunto de acessórios – cinto, bracelete e colar – vendidos por 100 Rands (25 Reais). Entretanto, Nkosana (eDeS) me aconselhou a não comprar nada, pois Nomvula (eD) havia comprado os adereços em Durban por um preço mais em conta⁹⁵.

De volta à Thokosa, fomos ao Pick n Pay – supermercado próximo à casa de Thabile –, onde compramos dois pacotes de frango⁹⁶ e salada. Cozinhei a janta na casa de Thabile

⁹⁵ Durban, capital da província de KwaZulu-Natal, onde a maior parte dos falantes de *isiZulu* vive, é a cidade na África do Sul em que a comoditização da etnicidade surge através do comércio massificado de produtos *étnicos* – como é o caso das miçangas, que encontra ali o seu entreposto comercial de maior destaque (Winters, 2008, p. 419) –, bem como do consumo de espetáculos – como as danças tradicionais *zulu* encenadas para turistas.

A despeito do caráter comercial que os *objetos etnicizados* podem apresentar – como é o caso dos adereços feitos com miçanga –, Comaroff & Comaroff (2009) escrevem que eles “resistem à racionalidade econômica” e que o status do que chamam de “embodied ethnic subject” são fonte e meios de “identidade” (*ibid.*, p. 20).

⁹⁶ O frango é comprado em pacotes que contêm diversas partes da ave, como coxa e sobrecoxa. Jamais um frango é comprado inteiro. O consumo do frango com todas as suas partes ocorre somente quando esta ave é criada em casa. Neste sentido, as observações de White (2011) sobre a comida derivada de animais como uma esfera saliente da distinção do que chama de *zuluness* e *whiteness* é fundamental aqui e esclarece a controversa relação que as pessoas mantêm com os frangos de casa (frangos de *zuluness*) – aquelas que geram pintinhos e dificilmente são consumidos – e os frangos congelados (frangos de *whiteness*) que fazem parte do menu cotidiano, inclusive nas áreas rurais, quando é necessário “viajar” até a cidade para comprá-lo.

De acordo com White, o frango de *whiteness* – comprado congelado no supermercado – é preparado a partir de variações da culinária européia e asiática e servido simultaneamente a todos da casa em pratos individuais, onde a divisão das porções depende mais do gosto que do status. Enquanto o frango de *zuluness* percorre o caminho das interações domésticas distintas – onde entram como pintinhos, presentes, *commodities* – e se tornam expressões das trocas locais.

Com isso, White escreve que há diferentes “estruturas de personalidade e proximidade” na comida de *zuluness* e *whiteness*. A primeira produz sinais na comensalidade que distinguem as pessoas por gênero, geração e casamento; na segunda, as pessoas se individualizam como separadas, porém similares enquanto sujeitos. As duas comidas – diferenciadas em sua produção e consumo – se apresentam em diferentes ocasiões para o mesmo grupo, conformando diferentes relações (*ibid.*, p. 105-107).

Essas diferenças são absolutamente fundamentais no que tange os *umsebenzi*, quando o animal abatido e consumido, embora proveniente de alguma fazenda – onde é comprado –, recebe toda uma atenção (que vai desde o modo como será sacrificado, esfolado, repartido, cozido ou assado, servido etc.) que

junto com Nokhutula (yD), que fez o arroz. Nokhutula preparou os pratos – mais de quinze – e eu servi aos mais velhos – Fikile (eZ), Thabile e Buthelezi (H) – enquanto os outros pegavam seus pratos na cozinha por conta própria.

Apenas durante as jantãs, e quando tomávamos café⁹⁷, Fikile e Thabile saíam da frente da máquina de costura. Nesses únicos e breves momentos podíamos conversar com certa tranquilidade. O trabalho delas ao longo das duas semanas que antecederam o *umshado* foi incessante [Prancha 30]. Na véspera de entregar os vestidos encomendados, Thabile quase não dormiu, e se o fez, foi por poucas horas. O mesmo ocorreu na outra sexta-feira, véspera do dia de ir à igreja para o *umshado* de Siphwe.

Comentei com Zanele que nunca havia conhecido alguém como Thabile – que contasse com tanta força e disposição para o trabalho. Ela disse que sua outra *anti* [tia], Fikile, também era assim. Conversamos sobre como o corpo das mulheres parece não se cansar com a idade e, ao contrário, amadurece e adquire ainda mais força. Contei a ela o que Neli (a namorada de Mangaliso na época) disse sobre a casa da Tomato Farm e sobre Danisile: uma casa muito grande para uma mulher muito jovem cuidar sozinha. Zanele apenas concordou.

3. Casa, baús e barraco

A casa de Thabile, que há um ano estava sendo reformada, continuava *crescendo* [Prancha 29]. Antes, a sala de jantar é que era pequena e alvo de ampliação. Agora, era o quarto de Siphwe que estava em fase de expansão para receber a sua futura *makoti*. O quarto precisava ficar pronto a tempo – faltava pouco mais de uma semana para Sibongile ir morar entre os Buthelezi. A casa se transformava para receber as novas mudanças, as paredes tinham sido pintadas de verde claro e a cerca de arame farpado que circundava a casa foi substituída por um muro baixo.

transforma a sua *whiteness* em *zuluness* (para usar as expressões de White), ao contrário do que ocorre com o frango da janta cotidiana na casa de Thabile.

⁹⁷ As pessoas com quem convivi na África do Sul não têm o hábito de tomar café – eventualmente tomam café instantâneo (o Ricoffe). O que tomam cotidianamente é chá preto com açúcar e leite, normalmente substituído por um similar de leite em pó. Algumas mulheres, entretanto, gostavam muito de tomar café comigo, especialmente Fikile e Danisile.

Na casa principal do terreno de Thabile existe uma cozinha, um banheiro, uma sala de jantar, o quarto dos pais da família (Thabile e Buthelezi) e o quarto das duas filhas solteiras com seus respectivos filhos (Guguletho e Lethabo, filhos de Nomvula, e Nathi, o bebê de Nokuthula). Do lado de fora da casa há uma sequência de quartos e um banheiro, colados uns nos outros e onde moram os filhos homens: Mbongiseni e Zenzi (sua *makoti*) e a filha deles, Lindokuhle; Siphawe – que aguardava a chegada de sua *makoti*, Sibongile, e da filha, Lindoguhle; e Nkosana, solteiro. Há ainda dois outros filhos, que não moram na casa⁹⁸.

Comentei com Thabile que sua casa era organizada como os *umuzi* [*homesteads*, sítios] das áreas rurais, com quartos separados para os pais da família, para seus filhos/as solteiros/as, bem como para os filhos casados com suas respectivas *omakoti* [noivas/esposas]. Observei apenas que, talvez, quando há um novo casal na família, ele poderia ter a sua própria cozinha. Ela foi taxativa e disse que não havia necessidade de outra cozinha, pois “quando *eles* estiverem com fome lá, *nós* também estaremos aqui”. Nos *homestead/umuzi*/sítios nas áreas rurais, o número de famílias que moram ali pode ser distinguido através da quantidade de “casas-cozinha”, de *fogos* – se há um novo casal na família, ele tem seu próprio fogo, sua própria cozinha, sua própria comida e suas relações particularizadas. Mas o que Thabile reforça com a sua indisposição para a presença de um novo *fogo* em sua casa, é a sua própria autoridade. Conforme Krige (1977), durante os primeiros anos de um casamento, a noiva vive sob o controle de sua sogra – “having no fire in her own hut” (*ibdi.*, 155).

Mbongiseni, um dos filhos de Thabile que mora no terreno de sua casa, não é casado, embora viva com sua *makoti*, Zenzi. Quando perguntei a Thabile se essa situação era correta, ela respondeu que não, mas que, no entanto, não havia problema, pois metade do *lobola* fora pago e eles, com certeza, pagariam o restante. A situação de Zenzi durante o *umshado* de Siphawe era estranha, como se ela não estivesse feliz – algo percebido por todos.

Como dizia Zanele (eBD), Mbongiseni não tinha como pagar o *lobola* e fazer o *umshado* – “sequer tem um carro!” –, ao contrário de Siphawe, que tem seu próprio

⁹⁸ Mduduzi vive na casa onde Mangaliso e Thabile cresceram em Thokosa, e Sandile mora e estuda em Johannesburgo.

carro e trabalha na Unilever. A situação de Mbongiseni – um homem que deseja pagar o *lobola*, mas não encontra os meios de fazê-lo – é bastante comum na África do Sul dos dias atuais, quando as expectativas em torno de um mundo pós-fordista não se realizam e as pessoas não encontram emprego (White, 2012, p. 400). Ao mesmo tempo, a situação de Mbongiseni pode ser historicizada através das transformações pelas quais o *lobola* passou: de um pagamento promovido pelos pais ou pessoas mais velhas da família do noivo, para um pagamento individualizado na própria figura do noivo⁹⁹.

Siphiwe é motivo de orgulho para toda a família. Quando querem explicar onde ele trabalha, procuram algum produto de limpeza para mostrar o nome da multinacional, estampado em diversos produtos. A primeira pessoa que me mostrou um produto com o nome Unilever foi Danisile, ainda em Ingogo; já em Thokosa, Nkosana fez o mesmo gesto antes de pronunciar o nome Unilever¹⁰⁰. Thabile diz que não pode fazer nada a respeito do *umshado* de Mbongiseni com Zenzi, pois não tem dinheiro agora, tudo vem de Siphiwe. Nas suas palavras, até mesmo quando precisam de dinheiro para o pão, pedem para Siphiwe.

Além da reforma do quarto de Siphiwe – feita ininterruptamente até a véspera do *umshado* pelos homens da família e pelo próprio *groom* –, restavam ainda outras providências a serem tomadas em relação à casa para a recepção da *makoti*. Tendo em vista que ao fim do *umshado*, no domingo seguinte, Sibongile viria para a casa dos Buthelezi trazendo o seu baú, Thabile precisava estar com o seu em casa, deixado anteriormente em KwaZulu-Natal por ocasião de uma de suas mudanças.

O *ibhokisi* [baú da noiva] é o objeto levado pelas noivas quando se mudam para a casa de seus noivos. A *makoti* só entra na nova casa com o seu *ibhokisi*, e só pode sair com ele quando for enterrada. O *ibhokisi* é constitutivo da *makoti* – esta mulher que vem *de fora* para morar na casa de *outra* família. Como Sibongile poderia entrar na nova casa

⁹⁹ Diversos autores (Kuper 1982, p. 27; Ferguson, 1985, p. 662) escrevem sobre a relação entre o trabalho migrante masculino na indústria mineira sul-africana e a individualização no pagamento do *lobola*. Sobre diferentes entidades “pagadoras” do *lobolo* em Moçambique, ver Granjo (2005). E, para um argumento que dissocia o trabalho migrante nas minas como motivado exclusivamente pelo pagamento do *lobolo* em Moçambique, ver Thomaz, que considera e analisa a “decisão individual de se deslocar às minas.” (2012, *no prelo*, p. 4).

¹⁰⁰ Unilever é uma multinacional líder em vendas de bens de consumo, como produtos alimentícios, de higiene e de limpeza. <http://pt.wikipedia.org/wiki/Unilever>

com o seu *ibhokisi*, se Thabile – outrora ela também uma *makoti*¹⁰¹ – não estava com o seu próprio *ibhokisi* em casa?

O *umshado* de Sipiwe retomava assuntos familiares “pendentes” que, até aquele momento, não haviam motivado nenhuma atitude, mesmo que pudessem incomodar de alguma forma. Com a chegada de Sibongile, a propriedade de outras relações era contestada, ou melhor, reclamada. A entrada da nova *makoti* na família dizia respeito a rituais que os noivos deveriam fazer – e estavam fazendo –, bem como a rituais pretéritos que outros membros da família deixaram de realizar.

A condição de *makoti* de Thabile era reavivada ao se deparar com a sua futura *makoti*. Enfim, algo que denotava a sucessão de rituais pelos quais as mulheres passam ao longo de suas vidas e que constituem a sua própria *pessoa*. Esses rituais não dizem respeito a indivíduos singulares, mas relacionam as mulheres aos *outros* e aos *amadlozi* [ancestrais] por meio de objetos rituais e animais sacrificiais. Se Thabile teria uma *makoti* em sua casa, sua autoridade sobre ela somente poderia se concretizar quando ela mesma fosse uma *makoti* com o seu *ibhokisi* – e todos os rituais que ele guarda – para, posteriormente, tornar-se quem finalmente era: a atual *umama* [mãe] daquela casa (*the mother of the house*), maKubheka para os parentes de seu marido¹⁰² e futura *umamezala* [sogra] de Sibongile.

Apesar da noiva ser de Sipiwe, a condição de *makoti* (como o próprio trânsito do termo indica: *makoti de Thabile, makoti de Sipiwe*) é de alguém que passa a “pertencer” à nova família/*casa*. Não se trata de posse, mas de uma pessoa que é

¹⁰¹ Embora *makoti* seja um termo que se refira à noiva e também à esposa, no caso de uma mulher mais velha, casada há bastante tempo, como é Thabile, talvez apenas indiretamente a família de seu marido se refira a ela dessa maneira. Impreterivelmente, quem recebe esta tratativa são as jovens esposas ou as recém-casadas. Aquela que está em vias de se casar também é sempre chamada de *makoti*. Conforme Doke et al. (2008), no dicionário de zulu/inglês, *makoti* significa “Bride, affianced or married; term used by husband’s people of married woman” (*ibid.*, p. 479). Por sua vez, o termo *wife* é traduzido na versão inglês/zulu como “umfazi, umka; young wife: umakoti, umlobokazi” (*ibid.*, p. 561) – ou seja, é especificado que uma “jovem esposa” é particularmente chamada de *makoti*. Já o termo *bride* é traduzido de modo mais restritivo, somente como “umakoti, ulobokazi” (*ibid.*, p. 51).

¹⁰² A família do noivo/marido evita falar o nome da noiva/esposa. Uma jovem noiva/esposa é chamada de *makoti* pela família do noivo/marido e pode demorar bastante tempo para que seja chamada pelo seu sobrenome precedido do prefixo *ma-*, como no caso de Thabile que, há muito, é maKubheka perante os parentes de seu marido. Conforme Koopman (2008, p. 442), o prefixo *-ma* se refere à origem e indica, então, que Thabile é uma filha dos Kubheka e não a *-mama* (“mãe”) dos Kubheka.

incorporada por aquela família, que irá trabalhar nos rituais daquela família e que vai produzir pessoas que pertencerão àquela família¹⁰³.

Thabile e Buthelezi eram casados há muitos anos, porém em suas mudanças de casa deixaram de trazer o *ibhokisi* de Thabile de KwaZulu-Natal. Buthelezi, por sua vez, também deixara seus *amadlozi* naquela província – por este motivo, em janeiro, ele viajara até a sua *ekhaya*, sua *home* [lar] para avisar e convidar os *amadlozi* para o *umshado* que seria realizado em março em Thokosa. Quanto ao *ibhokisi* de Thabile, para que saísse de onde estava, um bode deveria ser sacrificado e, para chegar a Thokosa, outro bode também seria sacrificado. Com efeito, só assim a nova *makoti*, Sibongile, poderia entrar na nova casa com o seu próprio *ibhokisi*.

Nkosana (eDeS) falava sobre esses assuntos com evidente satisfação, pois estava feliz por seus pais resolverem fazer as coisas do modo correto. Disse ainda que foi um “tio” dele – que vive na terra de seu pai – quem os advertiu sobre a realização do *umshado* em Thokosa: os *amadlozi* deveriam ser convidados e o *ibhokisi* de Thabile *não* poderia faltar.

No início da semana que antecedeu o *umshado*, o *ibhokisi* de Thabile foi levado à sua casa em Thokosa e ficou em seu quarto. Embora fosse um objeto de tamanha importância, não havia nada de especial “visível” dentro dele. Por ser um lugar seguro, quase intocável, foi elegido para guardar o meu computador, bem como os *amakhekhe* [biscoitos] que começavam a se multiplicar e se amontoar pela casa.

Na quarta-feira antes do *umshado*, chegaram de KwaZulu-Natal, Nomusa (irmã de Thabile), duas de suas filhas, mais os filhos e netos de Mangaliso: Danisile (eBD), Bongani (eBeS), Mlamuli (eBeSS), Nthuthuko (eZDS), Sanele (eBeDD) e Sihle (eBeDyD). Thembeni (eBeD) e Mangaliso (B) não puderam participar do *umshado*, pois se ocupavam de atividades políticas¹⁰⁴.

¹⁰³ Essa observação também é feita por Granjo: “quando se diz da noiva que passou a ser ‘dos Zucula’, se está a expressar uma situação de pertença e não de posse.” (*ibbi.*, 39).

¹⁰⁴ Thembeni viajara para a França como uma representante feminina do LPM. Era a primeira vez que ela saía da África do Sul. Sua viagem coincidiu com a chegada de um novo cachorro na Tomato Farm, que foi chamado de Bonju em referência ao *bounjour* que Thembeni aprendeu. Este cachorro e os chapéus cônicos trazidos da China por Mangaliso eram exemplos da complexidade de suas vidas, onde o tradicional e o moderno, o local e o global, o purismo e o sincretismo, a luta familiar e a coletiva

De KwaZulu-Natal também vieram alguns parentes de Buthelezi: seu irmão mais velho e uma outra senhora. Ambos falavam somente em *isiZulu* e tinham todas as características de pessoas de origem e vivência rurais. O irmão passava todo o tempo sentado em um banco improvisado na frente da entrada da nova sala da casa. Fumava seu cigarro artesanal e bebia Castel¹⁰⁵. Posso dizer que ficou sentado ali durante toda uma semana, do dia em que chegou até o dia em que partiu. Já a senhora, de fortes traços Buthelezi, sentava-se em uma *icansi* [esteira] na sala de jantar onde Thabile passava os dias e as noites costurando. Às vezes, deitava-se na *icansi* e dormia. Também posso afirmar que ela permaneceu ali todos os dias, naquele mesmo lugar, até partir. Essas duas pessoas da família Buthelezi eram certamente os convidados mais importantes daquela família. Sua importância era visível não apenas pela sua idade, mas também pela sua inércia. Convidados de honra, eram quase como “enfeites” vindos dos recôncavos de KwaZulu-Natal. Faziam a ponte humana entre os *amadlozi* [ancestrais] por excelência e os *amadlozi* “em potencial”. Com isso, asseguravam que o *umshado* fosse realizado sob a tutela de *quem sabe como as coisas devem ser feitas*.

Uma mulher da família Buthelezi também se destacou entre os membros da família paterna de Sipiwe – que eram muito poucos se comparados aos Kubheka, a parte materna de sua família que se mobilizara majoritariamente para a confecção do

convíviam de um modo que desafiava qualquer tentativa de enquadramento. Os dilemas da complexidade de vidas como a de Mangaliso – ativista político e ao mesmo tempo responsável pela sobrevivência de sua própria família – são particularmente analisados por Rosa (2011).

Acrescento ainda aqui um episódio que tonifica a ambiguidade da vida dessas pessoas. Certa vez, fiquei na estrada com Thobekile Radebe – ex-ativista do LPM e uma grande amiga de todos os Kubheka – aguardando uma carona para Estcourt, cidade próxima ao Reino dos Amahlubi, onde ela vivia. Curiosamente, o papel que ela sacou da bolsa para identificar o seu destino com a sigla em vermelho NE (Natal Eastcourt) para os carros em movimento, era a sua passagem de avião do Mali para o Senegal. Naquele simples papel estavam o verso e reverso de sua vida: caronas nas estradas de seu próprio país e aviões quando viajava para o exterior.

¹⁰⁵ Castel é uma cerveja industrializada sul-africana. Apesar da *umqobothi* – cerveja feita artesanalmente com sorgo por mulheres mais velhas, ofertada aos ancestrais e bebida geralmente somente por homens (ainda que não seja interdita às mulheres) – ser a cerveja que jamais deva faltar em qualquer ritual, é comum que cervejas industrializadas, como a própria Castel ou a Black Label, também sejam consumidas em garrafas grandes ao longo do ritual e, especialmente, nos momentos – ou dias, como no caso do *umshado* – em que se trabalha na preparação do evento. O trabalho ritual masculino, marcado especificamente pelo sacrifício de animais, é geralmente desempenhado enquanto se consome cerveja industrializada, mesmo que este consumo seja feito disfarçadamente, por exemplo, atrás de uma árvore.

McAllister (2001) faz uma análise importante da relação entre o consumo de cerveja, a agricultura, o trabalho e a construção do *homestead* entre falantes de *isiXhosa* em Shixini no Transkei – província de Eastern Cape (África do Sul). O consumo da bebida e o abate de animais em rituais dedicados aos ancestrais são ali igualmente associados à “construção do *homestead*”, quando o autor considera que os atos de produção devem ser vistos também como atos de consumo, que encontram na cerveja artesanal – que não é comoditizada – a expressão de relações de solidariedade no trabalho (*ibidi*, p. 6-14).

umshado. Seu nome era Thogo, e durante os preparativos do *umshado* foi ela quem produziu a *umqobothi* [cerveja artesanal de sorgo ofertada aos ancestrais].

A chegada do *ibhokisi* de Thabile, bem como dos *amadlozi* dos Buthelezi, foi marcada pela transformação de um “barraco”, nos fundos do terreno da casa de Thabile, em *casa redonda*. O *umbuku* [barraco] servia como depósito de coisas velhas, esquecidas e amontoadas. De repente, ele foi aberto, retiraram todas as coisas lá de dentro e o limpavam.

Antes do *umshado* de Siphiwe não havia nada que fizesse as vezes de *casa redonda* na casa de Thabile. Afinal, não havia *amadlozi* [ancestrais] em Thokosa – eles haviam sido deixados em KwaZulu-Natal. Tanto na casa de Thabile, quanto na casa de Fikile em Ingogo, a chegada dos *amadlozi* transformou os espaços. Os lugares criados para a sua recepção – embora não fossem redondos, nem com telhados feitos de *utshani* [capim alto], como apreciam os *amadlozi* – subvertiam as formas quadradas das casas das *townships* e das casas de brancos [Prancha 30].

Atualmente é muito comum que as casas nas áreas rurais assemelhem-se às casas nas *townships*, cujas paredes são erguidas com *bricks* [tijolos de cimento pré-moldado] e os telhados feitos de chapa de zinco, chamado em *isZulu* de *amathayela*, neologismo da palavra inglesa *tile* [telha]. Entretanto, quer seja nas *townships* ou nas áreas rurais, prefere-se construir a casa redonda com *udaka* [mistura de esterco e terra] e telhado de *utshani* [capim alto], pois dizem que os *amadlozi* só conhecem esses materiais. As pessoas também preferem as casas construídas assim, pois mantêm o calor no inverno e não esquentam no verão, ao contrário das feitas com tijolo pré-moldado e chapa de zinco. White (2010) acrescenta que as casas quadradas, com telhado de zinco e divididas internamente, são chamadas de *iflethi* [anglicismo de *flat* (plano)] em oposição as casas *isikwele* [circulares], sem divisões. As diferenças na forma são relacionadas por White a diferenças na denominação, onde as casas nomeadas através do anglicismo seriam mais distantes da *zuluness* (*ibdi.*, p. 512). Embora haja uma preferência – conforme informam meus interlocutores – por certos tipos de casas e seus materiais, White perde a oportunidade de perceber que a forma das casas independe de sua arquitetura – e que umas não são mais “originais” que outras. A *zuluness* das casas

está principalmente no modo como as pessoas vivem o espaço, e este espaço é o da imaginação, e não o da reminiscência de um passado inalcançável.

Essa transformação dos espaços corresponde ao caso de Fikile citado no capítulo I, que passou a morar em uma casa anteriormente de brancos e criou uma *casa redonda* onde havia uma *sala quadrada*. Essas transformações subvertem as formas pretéritas dos lugares de tal maneira que é possível falar em criação de um espaço redondo e não somente de transformação, já que este independe das paredes circundantes ou do teto, pois é performativamente fabricado e constantemente vivido, seja pelas pessoas ou por seus *amadlozi*.

Conforme Ingold (2000, p. 172-188), em sua análise sobre a “morada”, há práticas que constituem o “morar”: o que fazemos e que constituem os espaços em que vivemos em nosso lares. Estas práticas se diferenciam da ideia simples de “habitar” um espaço já construído. Nesse sentido, os espaços arredondados seriam literalmente criados, não estariam ali antes, porque sua existência é constituída pelas práticas de “morada” que, nesses casos, dizem respeito não somente às práticas do vivos, como também de seus *amadlozi*. Nessa relação, o fogo parece ser um elemento essencial – assim como os elos criados por animais e plantas – para que vivos e *amadlozi* se enxerguem mutuamente. As práticas de “morada” dos *amadlozi* que chegam e passam a estar presentes nesses espaços se torna visível pelo modo como *eles* fazem as coisas: vivem no *phansi* [chão], sua bebida (*umqolbothi*) e sua comida (bíles) devem ser postas à seu alcance. Gostam de morar em lugares onde se sintam protegidos: com uma entrada, mas sem saída – defronte à porta, no *umsamo*.

O *umbuku* da casa de Thabile foi ocupado especialmente por Thoko, que preparou a *umqobothi* [cerveja ofertada aos ancestrais] e a deixou fermentar dentro de grandes galões azuis. Ela dizia que o lado Buthelezi era o encarregado de fazer a *umqobothi* e isso era uma “lei”. Ali se passou a cozinhar usando um fogão industrial à gás, enquanto no espaço aberto do terreno se cozinhou com as grandes panelas pretas sobre o fogo no chão.

Em frente à porta do *umbuku* foram colocados os potes com sangue fresco sacrificial e as *ukhamba* [potes de barro], onde borbulhava a *umqobothi*. O *umsamo* [espaço das

“oferendas” para os ancestrais] estava, assim, criado – e instituía o ângulo da casa redonda que lhe é comumente reservado.

4. *Negotiation (lobola) e umembheso*

No fim da tarde da quinta-feira, antes do final de semana para o qual estava marcado o *umshado*, fomos à casa de Sibongile (a *makoti*) em Sebokeng (uma *township* nos arredores de Johannesburgo, a quase uma hora de carro de Thokosa). Na verdade, esta não era a sua casa e sim a de sua mãe e avós maternos. A própria Sibongile vivia em Thokosa com uma tia.

A comitiva saiu de Thokosa em quatro carros: o de Siphwe (o *groom*) e de seus irmãos – Nkosana e Mdudizi –, mais uma camionete de alguém que eu não conhecia. Além do *groom*, seus irmãos motoristas e sua irmã – Nokuthula –, fomos Mateo e eu, bem como parte da família materna do *groom*: Fikile (eZ), Bonkosi (B), Danisile (eBD), Nomusa (Z) e suas duas filhas, além de outros.

Ao chegarmos na casa da família de Sibongile, saímos dos carros. As pessoas se organizaram umas atrás das outras e começaram a cantar que *iriam entrar na casa bem devagar*, que Buthelezi as tinha mandado. Para minha absoluta surpresa e também de outros, uma ovelha foi retirada do porta-malas do carro de Mduduzi e todo o movimento da dança, que ritmava os nossos passos em direção ao portão da casa, foi tonificado pela presença do animal, preso entre as pernas de um dos rapazes que avançava lentamente com ela.

A família de Sibongile – ou melhor, as mulheres da família – nos receberam também cantando. Todos cantavam músicas diferentes ao mesmo tempo: elas do lado de dentro do terreno e nós do lado de fora. Sibongile, a *makoti*, não estava entre as mulheres que nos recepcionavam. Por outro lado, Siphwe, o *groom*, nos acompanhava. Depois de cruzarmos o portão – com a ovelha e as sacolas de roupas –, fomos recebidos na sala pelos avós maternos de Sibongile. Sentamos em cadeiras, arrumadas em torno de um centro vazio – onde outrora havia uma mesa –, junto aos avós de Sibongile. Naquela sala quadrada de uma casa na *township* criava-se um espaço arredondado, apropriado para o encontro e o reconhecimento mútuo entre as diferentes famílias e seus

respectivos *amadlozi*. Algumas pessoas do nosso grupo saíram do recinto – e, entre elas, o *groom*. A família de Sibongile ficou dentro da casa, espreitando do corredor o que ocorria na sala. A ovelha ficara amarrada no terreno, debaixo de uma chuva fina.

Em momento algum eu tinha ideia do que iríamos fazer em Sebokeng – aliás, ir a Sebokeng fora algo bastante casual, já que não havia tantos carros e, muitas vezes, a minha participação na confecção ou composição de algum evento dependia da sorte – ou da “oportunidade”, como dizem os Kubheka – de estar no lugar certo e na hora certa para ser colhida pelo “acaso”¹⁰⁶. Além disso, quando eu perguntava para alguma pessoa mais jovem o que faríamos, era comum responderem laconicamente, como se elas mesmas não soubessem exatamente do que se tratava.

Quando chegamos a Sebokeng, me disseram que aquele era o momento da *negotiation*. Muitas vezes as pessoas (jovens ou mais velhas) evitam usar palavras em *isiZulu* para denominar o que fazem, optando por falar em inglês. Com isso, elas demonstram a ignorância dos outros (ou seja, dos brancos), incapazes de compreender o que elas realmente estão falando ou fazendo – e, ao mesmo tempo, protegem-se do julgo alheio que as exotiza. Mesmo a intimidade conquistada com as pessoas com quem trabalhei não evitava totalmente esse crivo linguístico, como se, além da barreira da língua, agravada também pela *cor*, existisse um outro mundo sem ruídos. Muitas vezes, *amadlozi* era *ancestors*, *makoti* era *bride*, *umsebenzi* era *function*, *lobola* era *damage* ou *agreements* – e, neste caso específico, falava-se em *negotiation*.

Fikile (eZ) inaugurou a *negotiation*. Depois, foi a vez de Nokhutula (yD) falar e entregar 2.500 Rands (625 Reais), seguida por Bonkosi (B), que falou e também entregou uma certa quantia. O avô de Sibongile foi quem recebeu o dinheiro e falou. Os Kubheka me diziam que estava tudo correto, não havia problema da parte da família de Sibongile em receber o dinheiro.

Depois da rápida *negotiation*, as roupas costuradas por Thabile e Fikile protagonizaram a cena. As mulheres da família de Sibongile – entre elas, sua mãe e sua avó – receberam

¹⁰⁶ Falo aqui em oportunidade, termo usado por Mangaliso para se referir ao tempo como uma categoria que não é dada *a priori*. Essa ideia será melhor trabalhada no capítulo seguinte, mas sugere, de antemão, que o tempo não independe da ocasião, da oportunidade.

cada uma um *shweshwe* [vestido *sotho* confeccionado com o tecido Three Cats] e um *itshali* [xale feito com tecido liso, felpudo e macio]. Os homens também receberam roupas: calça, paletó e chapéu¹⁰⁷.

Cada pessoa era chamada para receber a sua roupa e a colocava sobre o corpo, como se a estivesse vestindo. Um tio ausente foi representado por uma mulher que, sob o riso de todos, recebeu as roupas desproporcionais e inadequadas ao seu corpo. Por fim, Sibongile recebeu a sua roupa e, ao contrário dos demais, foi vestir-se no quarto com a ajuda de outras mulheres. Voltou trajando o seu *shweshwe* e o *itshali* de padrão quadriculado [xale próprio da *makoti*]. Sentou-se no centro da sala, onde foi recebida ao som do *ukukikiza*. A partir daquele momento, seu olhar voltou-se para baixo, para o *phansi* [chão], ou para os *abaphansi* [*amadlozi* que vivem no chão] – um modo de agir característico de quem deve observar o tabu de comportamento *hlonipha*.

Após a entrega dos presentes, fomos embora – já era tarde da noite quando deixamos Sebokeng. Para nossa infelicidade, quando Nkosana passou por um buraco no meio da chuva, o pneu do carro estourou. Os estepes, tanto o do seu carro quanto os dos outros, eram grandes demais e não podiam substituir o pneu furado. As mulheres pularam para outro carro e os homens ficaram no meio do nada, em um lugar sombrio nos arredores de Johannesburgo, entre Sebokeng e Thokosa, à espera do resgate que viria somente quando nós chegássemos na casa de Thabile. Ao menos não estávamos mais com a ovelha no porta-malas, deixada como um dos “presentes” em Sebokeng.

Naquela tarde, tínhamos ido a Sebokeng para fazer a *negotiation*, ou seja, finalizar o pagamento do *lobola* – que já havia sido quase totalmente pago, restando apenas uma pequena parcela. Esta parcela parecia figurar como um pagamento “simbólico”, no sentido de seu efeito ser menos econômico e mais de constituir os pagadores do *lobola* – representados naquele momento por vários Kubheka (os tios maternos de Sipiwe) e alguns Buthelezi (como a irmã de Sipiwe que entregou a maior soma de dinheiro) – e

¹⁰⁷ Granjo (2005) descreve os “presentes” que acompanham a entrega do dinheiro do *lobola* de seu amigo Jaime, que são semelhantes aos aqui elencados e que, neste caso, compõe o *umembheso*:

“Só as roupas constituíam uma lista comprida. A do pai inclui camisa, gravata, sapatos e fato, a que ele preferiu o tecido respectivo e os honorários do alfaiate. A mãe tem direito a capulana, blusa, lenço, chinelos e um pano longo, de atar bebês às costas, onde durante a cerimônia deverá colocar a garrafa de vinho branco. A roupa da noiva fica ao critério da sua nova família, mas manda a dignidade desta que incluía vestido, roupa interior, sapato, anel, pulseira, brincos e fio de ouro.” (*ibdi.*, p. 26).

os doadores da *makoti* – a mãe e os avós de Sibongile –, bem como colocá-los em relação.

As roupas compunham o *umembheso* – “presentes” que o noivo dá à família da noiva. Notadamente, a sua entrega foi muito mais elaborada ritualmente que a *negotiation do lobola*, e ocorreu integralmente naquele momento. As roupas confeccionadas por Thabile e Fikile eram “presentes” que informavam sobre a vestimenta que a família de Sibongile deveria usar quando fosse à casa onde a *makoti* passaria a morar, ou seja, a casa de Thabile. Especialmente sobre a sua *makoti*, Thabile dizia que era com aquele *shweshwe* que ela deveria ir a sua casa, era daquela maneira que ela deveria se vestir, acrescentando ainda que ela *não* deveria usar calça.

5. *Hair Salon e amakhekhe*

Zanele (eByD) já fazia mistério sobre o seu cabelo¹⁰⁸ há algum tempo, diferentemente de sua irmã, Danisile, e uma “prima” delas, que teriam os cabelos trançados e “aplicados” em casa – pela própria Zanele. Durante a manhã de sexta-feira, na véspera

¹⁰⁸ Em texto seminal sobre o cabelo, Leach (1983a) chama a atenção para a análise dos *rituais do cabelo*, quando lhes confere um status comunicativo semelhante ao atribuído por Malinowski à linguagem – que defende que as palavras não servem simplesmente para comunicar algo, elas alteram o estado das coisas (*ibdi.*, p. 140). Independentemente das analogias tecidas por Leach entre os *rituais de cabelo* e a *sexualidade*, o “Cabelo mágico” contribui para o reconhecimento do *cabelo* como foco de elaborações rituais em diversas sociedades, cujos “significados”, no entanto, somente podem ser percebidos junto a essas mesmas sociedades.

Neste sentido, o recente trabalho de Cruz (2012) sobre os cabelos em Moçambique ecoa na centralidade dos mesmos entre as pessoas com quem trabalhei na África do Sul. Em primeiro lugar, o modo como os cabelos se destacam nas práticas corporais dessas mulheres não deve ser entendido sob a mesma perspectiva dos cabelos de “afro-descendentes” no contexto americano. Portanto, não se referem à “alteração” e “insatisfação corporal” inseridos na discussão sobre as “relações raciais” onde os cabelos “deveriam ser algo que expressam o ‘ser’ (no caso, ‘ser negro’).” Embora a África do Sul seja marcada por um contexto de hierarquização racial, assim como Maputo, o foco nos cabelos não diz respeito à “reprodução de padrões de beleza dominantes.” (*ibdi.*, p. 2).

Cruz (2012) analisa as técnicas corporais relacionadas ao cabelo das mulheres de Maputo, quando inventaria diversas técnicas, como a “tissagem” (trança) e os “apliques” (naturais ou sintéticos) e as relaciona ao investimento financeiro e temporal depreendido na confecção dos cabelos, bem como às diferenças elencadas por suas interlocutoras entre os cabelos que “crescem” e os que não “crescem”, “cabelos pesados” e “cabelos leves”. Por fim, esta autora considera que para aquelas mulheres o foco das elaborações é a cabeça – “*locus* corporal privilegiado para investimentos estéticos” –, enquanto os cabelos são os “adornos fundamentais para a construção de um corpo bonito” (*ibdi.*, p. 60).

Considero de fundamental importância a mudança de foco – do *cabelo* à “estética da cabeça” – a que Cruz é conduzida por suas interlocutoras e que, provavelmente, tem ressonância entre as pessoas com quem trabalhei. No entanto, opto por seguir falando sobre a *elaboração dos cabelos*, não das *cabeças*, por considerar que o foco aqui estava tanto no corpo, quanto na cabeça – tanto nas roupas, quanto nos cabelos.

do *umshado*, Zanele preparou o cabelo das garotas – que diziam que ela trançava bem, porém devagar. Nos cabelos curtos eram feitas tranças rente ao couro cabeludo e, depois, as mechas de cabelos sintéticos, também curtos, eram “costuradas” às tranças.

À tarde, foi a vez de Zanele ir ao Hair Salon [cabelereiro] para “aplicar” o cabelo que havia recebido de presente do namorado. O salão escolhido era uma extensão da casa da proprietária e ficava na mesma rua de Thabile. Passamos a tarde nesse vai-e-vem – ajudando nos preparativos do *umshado* e espiando como estava o “aplique” surpresa de Zanele, que, afinal, demorou horas até ser definitivamente incorporado. No seu cabelo natural curto foram aplicadas longas mechas sintéticas que chegavam até o meio de suas costas.

No *umshado* de Siphwe os cabelos receberam tanta atenção quanto as roupas e foram os protagonistas da sexta-feira, véspera de irmos à igreja. Todas as mulheres tiveram seus cabelos elaborados, seja através de um “aplique” ou de uma peruca, seja com um simples enfeite sobre os cabelos sintéticos. Normalmente, na África do Sul, as mulheres elaboram os seus penteados antes de sair de casa, e isso é bastante notório nas áreas rurais, quando, antes de ir à cidade, por exemplo, as mulheres se reúnem no quarto e criam o seu “salão de beleza particular”. Mesmo as perucas, aparentemente postas e retiradas com mais facilidade, recebem os cuidados da “chapinha”, quando são escovadas com esmero, para que fiquem lisas.

Para o *umshado*, as mulheres dedicaram-se excepcionalmente aos seus cabelos, como foi o caso de Zanele, que ganhou de presente um cabelo sintético comprido e pagou para que este fosse “aplicado” – algo bastante extraordinário entre as mulheres com quem trabalhei que, geralmente, contavam umas com as outras para a confecção de seus próprios penteados, feitos de tranças, perucas ou “apliques” curtos. As meninas – que normalmente mantêm seus cabelos naturais, curtos ou apenas trançados – também receberam “apliques” ou tiveram suas trancinhas feitas com mais elaboração, além de ganharem enfeites nos cabelos. Os meninos, tanto quanto os homens, mantiveram seus cabelos absolutamente raspados, como usam normalmente. Porém, um dos rapazes – Nkosana (eDeS) – teve o seu penteado elaborado.

Na noite de sexta-feira, uma das mulheres que veio para a festa, ficou dentro da casa de Thabile, no quarto de Nomvula, com o secador ligado, preparando os cabelos de várias pessoas. Quando já era bem tarde, Nkosana começou a destrançar o seu cabelo – comprido quando comparado aos de outros homens. Depois de destrançar e desembaraçar o cabelo, ficou com um penteado *black power*, algo extremamente incomum. Andou de um lado para outro da casa, mas logo foi para o quarto de Nomvula, onde teve os cabelos secados e novamente trançados, prontos para o *white wedding*. Quando a mulher com o secador me viu, disse que na sequência iria preparar o meu cabelo, mas eu falei que já estava tarde demais e precisávamos dormir para estar bem na manhã seguinte. Ela contra argumentou: “Why are we going to sleep? There is a wedding!” [“Por que vamos dormir? Há um casamento!”].

Se quando cheguei a Thokosa, dez dias antes do *umshado*, havíamos preparado mais de quinze pratos para a janta, na véspera de irmos ao *white wedding* a quantidade de gente trabalhando na finalização do quarto de Siphilwe, elaborando os cabelos, costurando de madrugada, fazendo *umqobothi* [cerveja artesanal], preparando *amakhekhe* [biscoitos], comendo e dormindo, enfim, era incalculável.

Há alguns dias que a janta – refeição principal – era preparada do lado de fora da casa: no terreno sobre o fogo no chão e no *umbuku* [barraco]. A carne das ovelhas sacrificiais, que vieram com os *amadlozi* [ancestrais] e com o *ibhokisi* [baú], era cozida e servida com *papa*. Para o café da manhã, em vez dos costumeiros pães de forma branco e os ovos mexidos, eram servidos os *amakhekhe*.

Feitos em grande quantidade em qualquer *umsebenzi* [ritual dedicados aos ancestrais], os *amakhekhe* normalmente são servidos, nestes rituais, como uma “sobremesa” após a refeição principal. Oferecidos em abundância depois de uma refeição igualmente abundante, são comumente levados para casa pelos convidados. Preparados com farinha, margarina, ovos e leite, levemente doces e perfumados com essência de baunilha, os *amakhekhe* são como bolachas, porém mais grossas. Para o *umshado* foram especialmente decorados com granulados ou cerejas [Prancha 15].

A produção de *amakhekhe* tomara conta da cozinha da casa de Thabile há dias – ali, sua massa era preparada, estendida na mesa, cortada na largura da boca de um copo e, por

fim, assada no forno elétrico. Sempre que os *amakhekhe* são feitos, as pessoas da casa ficam ansiosas para consumi-los e, caso não sejam guardados, logo desaparecem. Apesar de seu preparo ser motivado para o consumo no dia principal do *umsebenzi* – quando é servida a “comida ritual tradicional” aos visitantes –, o imenso trabalho das mulheres nas cozinhas – a cozinha da casa, o fogo no chão e o fogão na casa redonda – termina modificando a alimentação usual de todos os envolvidos na confecção do ritual, que passam a comer *amakhekhe* inclusive no café da manhã.

O trabalho das mulheres na cozinha, além de preceder qualquer *umsebenzi*, é igualmente um modo de “preparar o terreno” para a chegada dos *amadlozi* [ancestrais]. A transformação dos alimentos através do fogo – nas diversas cozinhas (com fogo, fogão e ainda forno elétrico) – é simultânea à criação dos espaços arredondados, onde as mulheres cozinham ao redor do *fogo*. Ambas as atividades – transformação/criação do alimento e do espaço – prefiguram e preparam o encontro entre vivos e *amadlozi*.

Os *amakhekhe* em consórcio à janta de *papa* e carne sacrificial anunciavam a chegada do *umshado* – marcada pelo ritmo frenético da casa, que não podia mais parar para as refeições cotidianas, nem mesmo para dormir. Denunciavam também que a confecção de um ritual era tão extraordinária quanto o próprio ritual – ou já era o próprio ritual. Na noite que antecedeu o *white wedding* aqueles que conseguiram dormir por poucas horas tiveram que dividir a cama “em valete” com outras pessoas.

6. *White wedding* e Sebokeng

Quando os *taxis* e os carros particulares se juntaram na porta da casa de Thabile, naquela manhã nublada de sábado, a máquina de costura ainda trabalhava nos últimos acertos dos ternos que seriam usados pelos irmãos do *groom*. As mulheres colocavam seus vestidos *grey*, calçavam sandálias altas prateadas e aplicavam enfeites de flores nos cabelos, já devidamente elaborados. Muitas levavam bolsas grandes e casacos para o frio – que poderia chegar a qualquer hora de um dia sem hora para terminar [Prancha 31].

Assim que ficavam prontas, as pessoas seguiam para a igreja em Sebokeng nos carros disponíveis. O *groom* foi no carro de Nkosana (eDeS) – todo enfeitado com balões

coloridos – juntamente com seus irmãos. Mais uma vez, Buthelezi (H), Thabile e todas as outras pessoas mais velhas da família ficaram em casa e não participaram da cerimônia. Enquanto o restante da família não parava de se movimentar – levando cabra e presentes para Sebokeng, indo à igreja etc. –, a inércia do “irmão mais velho” de Buthelezi – sempre sentado a um banco e bebendo cerveja –, bem como da senhora gorda de fortes traços Buthelezi – sentada na *icansi* [esteira] – indicava que ali na casa de Thabile alguns deveriam permanecer perto do *phansi* [chão] e do *umlilo* [fogo], garantindo que os *amadlozi* [ancestrais] fossem bem recebidos, acolhidos, a qualquer hora que chegassem.

Chegamos à igreja antes da *makoti*. Algumas pessoas já se encontravam no terreno da igreja junto com a banda de música. Havia pessoas vestidas com “trajes tradicionais”, com roupas feitas de tafetá nas cores *grey* e/ou *phepuli*, mulheres usando *shweshwe* e pessoas usando roupas menos elaboradas, além de outras pessoas que não faziam parte da cerimônia e vestiam roupas comuns, mas se somavam, curiosas, em torno da igreja [Prancha 32].

A igreja¹⁰⁹ – decorada discretamente com flores no altar e laços *phepuli* em volta de cadeiras de plástico revestidas por panos brancos – estava vazia até que o *groom* e sua família se prepararam para ocupá-la. Formou-se uma fila de casais encabeçada pelo *groom* e sua irmã – que puxava o canto¹¹⁰. O *groom* vestia-se de terno branco, sapatos de bico fino preto, camisa e gravata de tecido brilhante *grey*, enquanto a irmã diferenciava-se das demais mulheres pelo enfeite *phepuli* que trazia nos cabelos. Logo a seguir, vinham três casais, formados por homens e mulheres, jovens e solteiros e perfeitamente alinhados com seus ternos e vestidos *grey*. Os homens usavam sapatos preto de bico fino e as mulheres sandálias altas prateadas, bolsinhas prateadas nas mãos e enfeites *grey* no cabelo. Em seguida a esses três casais, havia mais duas duplas – uma composta por um homem e uma mulher e a outra por duas mulheres –, com roupas mais coloridas, que assemelhavam-se às “cores do dia” ou eram totalmente diversas – como laranja –, além do rapaz vestido simplesmente com calça social preta e camisa de manga comprida branca. Por último, finalizavam o cortejo uma senhora vestida com *shweshwe*

¹⁰⁹ A igreja era católica apostólica.

¹¹⁰ Essa irmã de Sipiwe não é filha de Thabile, somente de Buthelezi. A conheci rapidamente no *umshado* – única ocasião em que a vi.

e duas mulheres mais velhas¹¹¹ vestidas com o “traje tradicional *zulu*” completo – saia, blusa e sapatilhas pretas, enfeitadas com miçangas, colares, cintos e brincos coloridos de miçanga, capas vermelhas decoradas com miçangas e chapéus pretos igualmente adornados com miçangas.

As inúmeras roupas para diversas ocasiões que tanto me confundiram, apareciam ali, na igreja, como em nenhum outro momento do *umshado*, todas juntas, sem significar confusão para aqueles que as usavam. É curioso que isso tenha ocorrido justamente no lugar onde talvez a expectativa em torno da “tradição” e da “cultura” seja desafiada, colonizada e esfacelada. Este evento me faz recordar a famosa inauguração da ponte descrita por Gluckman, quando o autor busca alcançar um *continuun* de “padrões de comportamento zulu-europeus” (*ibdi.*, 1987, p. 242) através das roupas compartilhadas por *amaZulu*, esquecendo de mencionar que os europeus não se vestiam com roupas *zulu*. O *continuun* que Gluckman percebe tão bem nos *amaZulu* acontecia de fato na inauguração da ponte na zululândia moderna e na igreja em Sebokeng, mas certamente não se tratava de um “padrão de comportamento zulu-europeu” e sim de uma demarcação, bastante nítida, de todo o universo social dessas pessoas através de suas opções estéticas.

Todos cantavam e as mulheres ainda entoavam o *ukukikiza* enquanto andavam ritmadamente. Quando cruzaram a porta da igreja, um homem tocou o sino do lado de fora. A família seguiu o cortejo até o altar, onde estava o padre. O *groom* ficou do lado esquerdo do altar junto com alguns parentes, enquanto o restante das pessoas dispersou-se e sentou-se.

O carro que trazia a *makoti* chegou, enfeitado com balões coloridos e acompanhado por mais outros quatro carros. O som das buzinas misturava-se e cedia espaço ao som da banda de instrumentos de sopro que começava a tocar. Diferentemente do *groom*, a *makoti* não entrou na igreja com a sua família, somente com o seu tio materno que lhe dava o braço¹¹². Atrás deles, havia uma mulher vestida de *phepuli* que levantava o

¹¹¹ Uma dessas mulheres é amiga e vizinha dos Kubheka em Thokosa, ela é a mãe de uma das filhas de Mangaliso: Ntombi – que tem praticamente a mesma idade de Zanele, a filha mais nova de Mangaliso com Sesi.

¹¹² Os pais de Sibongile não são casados, além disso, seu pai não participa da sua vida. Entretanto, é notório que quem a acompanhe seja o tio materno, quando poderia ser o seu avô, por exemplo. Há aqui

vestido branco da *makoti* e um menino carregando um bastão da igreja decorado com fitas brancas e azuis. Os músicos seguiram o casal tocando. Alguns deles, bem como a própria *makoti*, usavam uma faixa azul escuro cruzando o dorso – uma faixa da igreja a qual pertenciam.

A *makoti* vestia-se toda de branco e usava um véu. Trazia ainda um buquê de flores brancas presas a um pequeno bastão decorado com fitas *phepuli*. O tio vestia terno preto e uma camisa *phepuli*. Ambos dançavam animadamente ao som da banda e do *ukukikiza* a caminho da porta da igreja, aonde entraram seguidos pelos músicos. O tio dançava de modo tão descontraído que causava riso nas outras pessoas e na própria *makoti* [Prancha 32]. Por último vieram os convidados e familiares de Sibongile.

Na igreja, o tio materno entregou a *makoti* ao *groom*. Durante toda a cerimônia, o casal permaneceu do lado esquerdo do altar, junto a outros parentes do *groom* e ao tio materno. Do lado direito estava a banda e alguns familiares de Sibongile. A pequena igreja estava lotada.

No final da cerimônia, os noivos saíram precedidos pelas crianças que, até então, não haviam participado do *white wedding* – embora estivessem vestidas especialmente, as meninas como “damas de honra” – com vestidos brancos e laços *phephuli* na cintura (também confeccionados por Thabile) e cabelos elaborados – e os meninos vestidos com ternos brancos [Prancha 32]. Entre as crianças estavam: a filha dos próprios noivos, Sinenhlanhla, a filha de um irmão do *groom*, Lindokuhle, e dois meninos. Atrás dos noivos vinha a banda, que tocava animadamente, seguida por todos os presentes, que cantavam e faziam o *ukukikiza*.

Uma chuva fina caía quando houve a dispersão em frente à igreja. Os noivos ficaram sob um guarda-chuva, enquanto as outras pessoas organizavam-se nos carros que surgiam para ir à casa da família da *makoti* em Sebokeng. Mateo, eu e mais oito mulheres da família Kubheka pegamos carona na caçamba fechada de uma caminhonete, onde nos esforçamos para nos acomodar do melhor jeito possível, ou seja,

uma referência à equivalência do grupo de irmãos, onde o tio materno, ou o *malume* (literalmente “mãe masculina”) descrito por Radcliffe-Brown (1979), é central na vida dos filhos da irmã. Embora respeitado, o *malume* é indulgente e comporta-se mais livremente que o pai (*ibdi.*, p. 32-34).

agachadas – mesmo com todos os penteados, unhas postiças e saltos alto. Da igreja, os noivos seguiram para um determinado lugar, onde tirariam fotografias. Por isso, demoraram bastante para chegar à casa da *makoti* em Sebokeng.

Ao contrário da igreja pela manhã, à tarde, nos arredores da casa da família da *makoti*, havia tanta gente quanto era possível. Além das famílias dos respectivos noivos (com a exceção, mais uma vez, dos parentes mais velhos de Siphwe, tanto os Kubheka quanto os Buthelezi), somavam-se os amigos e uma imensidão de vizinhos. Não havia lugar para todos sentarem nas cadeiras e mesas espalhadas pelo terreno da casa. Embora duas tendas tivessem sido alugadas para abrigar os convidados, a maior parte das pessoas aglomerava-se na rua sem calçamento, agora enlameada pela chuva. Os homens aproveitavam a ocasião festiva para beber cerveja industrializada – alguns ostensivamente, outros discretamente dentro de seus carros.

A demora dos noivos e da própria preparação da “festa” foi enorme – todos já estavam “starving!” [“famintos”], como costumam falar, especialmente durante um *umsebenzi* ou, no caso particular de Mangaliso, quando participa de intermináveis encontros políticos – os *meetings*. Estar “starving!” não significa somente que as pessoas estão com fome, mas que certas coisas, como os rituais dedicados aos antepassados, bem como os rituais políticos, levam algum tempo para acontecer. Essa delonga, que irrita especialmente quem não aprendeu a controlar o corpo desde criança – a fome e/ou o sono – é essencial para a eficácia de qualquer um desses rituais – que não seriam os mesmos, caso as coisas fugissem às expectativas e ocorressem na hora marcada, com rapidez.

Entrei na casa da família da *makoti* – contrariando qualquer “expectativa ritual” – e pedi algo para meu filho comer¹¹³. As mulheres da casa, totalmente desconhecidas por mim,

¹¹³ Essa aprendizagem que passa por uma educação do corpo sobre o controle da fome foi uma das “dificuldades” que tive em campo com meu filho, uma criança de 7 anos que não havia aprendido a ter o jantar como refeição principal. Cotidianamente eu cozinhava na Tomato Farm, algo bastante apreciado por toda a família e especialmente por Ntuthuko e Mlamuli, ambos da mesma idade que Mateo. Na hora do “almoço brasileiro”, as crianças apenas me viam e diziam: *ngilambila!* [estou com fome!].

Essa “dificuldade” que eu enfrentava nunca foi vista como um capricho. Mangaliso, em especial, sempre considerou as diferenças entre nós de um modo bastante sincero e respeitoso, colocando-se no lugar do outro sem necessariamente acatar ou fazer o que o outro faz, ou, ainda, fazer dessa diferença uma curiosidade vexatória. Simplesmente Mangaliso considerava que eram as nossas diferenças que nos tornavam semelhantes.

estavam ocupadas com as panelas de comida. Mesmo assim, nos serviram um prato de *papa* e carne de bode (esta carne certamente era fruto de algum sacrifício feito pela família da *makoti*).

Quando os noivos chegaram, a família de Siphwe os acompanhou em um cortejo no qual todos dançavam e cantavam ao som de uma música eletrônica americana [Prancha 33]. Em fila, mais uma vez, os mesmos casais de homens e mulheres e jovens e solteiros imitavam os movimentos que Zanele endereçava ao grupo guiado pelo *groom* e pela *makoti*. A rua, que antes já estava cheia de gente, foi completamente tomada nesse instante.

Depois disso, os noivos dirigiram-se para uma das tendas e acomodaram-se na cabeceira de uma mesa comprida, onde parte da família do *groom* também sentou-se. A maioria das pessoas não tinha lugar onde sentar e se misturava aos vizinhos na rua. Quando a comida finalmente começou a ser servida, a parte da família de Siphwe que não coube na mesa debaixo da tenda, foi acomodada na casa de uma vizinha. Lá, comemos a tradicional comida de *umsebenzi* [ritual para os ancestrais]: salada de beterraba, arroz, carne de vaca e purê de abóbora.

Já saciados, ficamos mais um tempo ali, ao som de grandes caixas de som que entoavam música americana e *kwaito*¹¹⁴ em alto volume. Embora a festa fosse continuar ainda por bastante tempo, parti com Danisile (eBD) e as crianças (Mlamuli, Nthutuko e Mateo) no carro de Mangaliso, dirigido por Bongani (eBeS), já tarde da noite.

Certa vez, quando lhe perguntava sobre o conhecimento de algum mito de criação do mundo, sob uma perspectiva *zulu*, ele me respondeu que não sabia de nenhum. Somente sabia que Deus (*God*) criou as pessoas, depois elas foram aprendendo a fazer as coisas ao seu modo e que isso era a cultura de cada povo. Simetricamente, também me falou sobre o carnaval para explicar o que foi que cada um criou de modo particular, explicando que aquilo era “cultura”, algo que nos diferenciava em nossa humanidade comum.

¹¹⁴ O *kwaito* é assim definido por Nuttall (2008):

“South Africa’s globally recognized local music form a potent blend of city and township sound that emerged after the democratic transition in 1994, mixing the protest dancing and chanting known as *toyitoyi* with slow-motion house, local pop (known as ‘bubblegum’), and a dash of hip-hop.” (*ibid.*, p. 94).

7. Umabo e Hall

No domingo, amanheci na casa de Zanele (eByD) e, depois de comprar café da manhã no *shop* de indianos muçulmanos ao lado, fui com meu filho para a casa de Thabile, levando o meu *shweshwe* na bolsa e minha roupa *phepuli* e *grey*. A área de Thokosa entre as casas de Zanele e Thabile já era familiar para mim. Eu podia pegar o *ithekisi* [van de transporte alternativo, chamada em inglês de *taxi*] sem a companhia de algum conhecido – o que era facilitado pela presença de meu filho, que parecia provocar, na maioria das pessoas que cruzávamos na rua, algum tipo de simpatia à nossa presença, especialmente em um lugar onde não havia outras pessoas brancas. No domingo em Thokosa o clima também era mais agradável, quando avistávamos o caminhão de sorvete nas ruas e as crianças que se agrupavam ao seu redor.

Ao chegarmos na casa de Thabile já havia muito trabalho motivado pela preparação da comida, que seria servida no *hall* no fim do dia. A área externa, onde cozinhava-se com o fogo no chão, fora coberta com uma tenda improvisada devido à chuva fina que insistia em continuar. Naquela ocasião, era o lado do *groom* o encarregado de preparar a “festa”. As mulheres mais velhas, tanto as Buthelezi quanto as Kubheka, dividiam-se no preparo dos alimentos, bem como na logística da organização daquilo que seria levado pronto e do que seria deixado para preparar no local alugado para o evento.

A reforma no quarto de Siphwe já estava quase finalizada e, naquela manhã, as paredes estavam sendo pintadas por homens jovens vestidos de guerreiros *zulu*. Parte das mulheres jovens da casa recebia colares e braceletes de miçangas e sandálias de dedo feitas de couro com pelos, enquanto vestiam suas roupas (saias e blusas de cores variadas) no quarto de Nomvula, dentro da casa de Thabile. Neste momento, as mulheres disseram que eu também deveria trocar de roupa e vestir o *shweshwe*.

Entre homens e mulheres jovens solteiros, havia mais de dez pessoas com roupas e adereços *zulu*: as mulheres com adereços de miçangas e sandálias de couro com pelos, bem como os homens com tangas, escudos e adornos na cabeça, feitos igualmente de couro com pelos. O *groom* estava com um colete de couro com pelos e alguns dos outros homens com blusa estampada de oncinha. Outras pessoas usavam simplesmente

um *shweshwe* ou algum outro adereço *zulu*. Depois de devidamente vestidas, todas as pessoas se dirigiram para a frente da casa, na rua, onde uma pequena aglomeração de familiares se formou em torno dos dançarinos que, a esse ponto, chamavam atenção com seus cantos, o *ukukikiza*, a dança, as roupas e a *gida* [dança ritual em que se joga uma das pernas até a altura da cabeça e que, ao descer, finaliza o movimento com uma forte pisada no chão, sincronizada a uma batida das palmas]. Aos poucos, uma multidão de amigos e vizinhos invadia a rua para ver os dançarinos, que abriam espaço para uma pessoa no centro da roda fazer a *gida* ao som das palmas coletivas.

Passado algum tempo, a *makoti* chegou, acompanhada de outras mulheres. Surgiram de uma das extremidades da rua e andavam em meio às pessoas, que abriam espaço para que elas passassem e alcançassem os dançarinos *zulu*. Para minha surpresa, elas estavam vestidas com adornos *ndebele* – com colares de argolas douradas no pescoço –, embora a língua materna da *makoti* fosse *seSotho*. Disseram-me que seu pai é *amaNdebele* e ela havia escolhido vestir-se assim – apesar de seu pai não ser casado com sua mãe, nem ter participado de nenhuma das cerimônias durante o *umshado*, o que denotava o caráter “estético” de sua escolha.

O encontro dos *amaZulu* e das *amaNdebele* foi marcado por uma dança em que os grupos rivalizavam-se, como se disputassem a *makoti*¹¹⁵. Depois de performatizada a disputa, a *makoti* e suas acompanhantes entraram na casa de Thabile com o *umabo* – os “presentes” da *makoti* para a família do *groom*: *amacansi* [esteiras], *blankets* [cobertores] e *pillows* [travesseiros]. Os Buthelezi e Thabile estavam na sala, e a *makoti* sentou-se no chão, enquanto chamavam as pessoas para serem presenteadas. Do lado de fora da casa, a dança dos guerreiros *zulu* continuava, sob o olhar da multidão de amigos e vizinhos.

Ao fim do *umabo*, os homens e as mulheres que iriam acompanhar os noivos trocaram as suas roupas pelos ternos *grey* e por vestidos *phephuli*, confeccionados com tecidos brilhantes por Thabile. Os noivos colocaram novamente as roupas brancas usadas no dia anterior – o *groom* agora estava de chapéu e a *makoti* ainda trazia o buquê nas mãos

¹¹⁵ Conforme Kuper (1982), no casamento entre os *amaZulu*, a expectativa é de que os dois grupos envolvidos tenham um status social igual. No entanto, se acredita na superioridade de uns sobre os outros, o que incita os grupos a se mostrarem superiores nas “danças de casamento” (*ibdi.*, p. 136).

[Prancha 33]. Os noivos saíram dançando da casa de Thabile, mais uma vez seguidos pelos casais jovens e solteiros da família do *groom*. Ainda havia muita gente na rua, mas os carros particulares e os *taxis* já começavam a levar as pessoas para o *hall* ao som das buzinas e do *ukukikiza*.

Além do *umabo*, este era o segundo momento em que Thabile – vestida com um *shweshwe* e seu *hlonipho* – compunha (e não somente confeccionava) algum dos eventos do *umshado*. No carro de Mangaliso, dirigido por seu filho, fomos, Thabile e eu, para o *hall*, juntamente com as crianças da família: Sanele, Sihle, Mlamuli (netos de Mangaliso), Ntuthuko (neto de Fikile), Lindokuhle, Sinenhlanhla, Nathi (netos de Thabile) e meu filho, Mateo.

O *hall* era um espaço para a recepção de eventos nas redondezas de Thokosa. Havia lugar para mais de duzentas pessoas. Todas podiam sentar nas cadeiras em volta de mesas redondas, cobertas com tecido branco e decoradas com fitas *phephuli*, distribuídas nas laterais do grande salão. Na entrada, havia um palco, onde o DJ colocava o som. Os noivos sentaram-se, junto com os outros casais jovens que os acompanhavam, em uma mesa comprida no lado oposto ao DJ. A área central do salão serviu de palco para os noivos, que levantaram-se de seus lugares reservados e foram os primeiros a dançar, sozinhos, ao ritmo de uma música pop americana que abafava o *ukukikiza*.

Na cozinha do *hall*, o trabalho com a comida seguia a todo vapor. Além de finalizar o que havia sido começado na casa de Thabile, ainda era necessário fazer os pratos dos convidados e servi-los. Grande parte das mulheres jovens da família do *groom* (notadamente aquelas relacionadas ao lado Kubheka) usava o mesmo modelo de vestido *phephuli* confeccionado por Thabile (mais simples que aqueles usados pelas mulheres que compunham os casais e acompanhavam os noivos). Além disso, elas eram as encarregadas de servir aos inúmeros convidados.

As roupas eram interpretações estéticas das relações que as pessoas mantinham no *umshado* e que se modificavam de momento a momento. Ora as pessoas se trajavam como acompanhantes dos noivos, ora como “rivais da *makoti*” e, por fim, como “garçonetes” na recepção oferecida pelo *groom*.

Depois da janta composta da tradicional comida de *umsebenzi*, a festa se desenrolava ao som de *kwaito*, muita dança e bebidas alcoólicas – especialmente cerveja industrializada. Os noivos tinham trocado mais uma vez de roupa: o *groom* substituíra o terno por um colete preto abotoado sob a camisa social branca, permanecendo com a gravata, a calça e o chapéu *grey*, enquanto a *makoti* trajava um vestido de alça estampado em tons marrom [Prancha 33]. Ela estava com os olhos vermelhos – como quem não dorme há muito tempo. Perguntei se finalmente iria dormir naquela noite e, apesar de responder afirmativamente, acrescentou que na manhã seguinte, bem cedo, tinha que preparar o *breakfast* para *omama* [café da manhã para as “mães”].

A noite avançava e fazia frio. Grande parte dos convidados partia com as caronas que surgiam, embora alguns tenham seguido para um bar em Thokosa – como a moça que pegou o buquê e foi deixada na porta da casa de Zanele, na Sabi Street, sob os primeiros raios de sol da segunda-feira.

8. *Breakfast* para *omama*

Na tarde depois do *umabo*, a *makoti* deveria fazer o *itiye* [chá] para as mulheres mais velhas (*omama*) da família de Sipiwe, porém, como fomos para o *hall* e voltamos já de madrugada, esta parte do ritual foi postergada e transformou-se em *breakfast*. Só então, a *makoti* preparou *itiye* e mingau de *fine mabele*¹¹⁶ para *omama*.

Thabile explicou que, no *umabo*, a *makoti* poderia ter trazido *ukhamba* com *umqobothi* [pote de barro com cerveja artesanal] para dar a Buthelezi (H). Mas dizia que “certas coisas são caras e não há problema se não é feito tudo”. A tolerância de Thabile relacionava-se ao fato de que nenhum ritual nunca é completado – pois os *amadlozi* podem entrar novamente em contato, apontando alguma lacuna, falha ou novo

¹¹⁶ Esta classe de farinha de sorgo é usada também para fazer um suco chamado *umdoko*. Considerado “tradicional” pelas pessoas, o *umdoko* é ofertado a uma visita para que, quando ela parta, tenha *amadla* [poder, força] em seu caminho. Tanto o suco quanto o mingau são cozidos e acrescidos de açúcar. O primeiro, mais ralo, é servido frio, e o segundo, mais grosso, é servido quente.

acontecimento que complexifica a composição do “fato”, do “evento”, abrindo-o para novas intervenções e ações.

Thabile falava sobre as *ukhamba* e a *umqobothi*, tanto quanto sobre o *breakfast* e os presentes do *umabo* (*blankets, pillows e amacansi*), como tudo aquilo que a *makoti* deve dar para demonstrar que é uma mulher de verdade: que *sabe fazer umqobothi, sabe fazer comida e sabe preparar* um lugar para dormir. Todas essas técnicas, próprias das mulheres, tinham relação com a *casa*, ao modo como uma *casa* deve ser para receber as pessoas, bem como os seus *amadlozi*.

Durante o *breakfast*, os portões da casa de Thabile estavam fechados – finalmente, a *makoti* havia chegado –, o som do *ukukikiza* dera lugar ao silêncio e Thabile estava triste pela partida de todos. Ela mesma iria conosco para KwaZulu-Natal por ocasião de um funeral. No carro de Nkosana (eDeS), eu seria a motorista tendo a *big mama* [grande mãe, grande mulher]¹¹⁷ Thabile ao meu lado, Mateo no colo de Nkosana atrás, junto com Fikile (eZ) e Nombulelo (BD), que levavam as bagagens no colo, enquanto o porta-malas era todo ocupado por uma máquina de costura movida a pedal que Thabile dera de presente para Fikile (embora a casa de Fikile, em Ingogo, seja uma *mansão*, não dispõe de eletricidade).

Antes de partirmos, eu ainda consegui comer um último e inusitado *ikhekhe* [biscoito – *amakhekhe* – no singular] – que não imaginava mais encontrar na casa. Comentei com Sibongile que estava especialmente gostoso, ao que a *makoti* respondeu que também tinha sido ela que o havia preparado para o *breakfast*. Ao chamá-la por seu nome, como usualmente, Sibongile me advertiu que, daquele momento em diante, deveríamos nos dirigir a ela por *mamaNhlanhla* (mãe de Hlanhla, a abreviação de *Sinenhlanhla*, filha dela e Siphilwe) ou pelo seu sobrenome de solteira precedido pelo prefixo *-ma*. Falava isso em tom de brincadeira, embora fosse, de fato, verdade. Na despedida,

¹¹⁷ Mulheres grandes e gordas – como Thabile – são chamadas, às vezes, de *big mama*, algo que indica não apenas o tamanho de seus corpos, como também sua autoridade e respeito. Em conversas entre mulheres, era comum avaliarem os seus próprios corpos e os de suas parentes, quando concluíam que alguma delas parecia estar se transformando em uma *big mama*. Este era o caso de Nomvula, filha de Thabile que há dez anos era magra e, aos poucos, foi se transformando em uma *big mama*. Embora ainda não fosse uma pessoa gorda, como são as *big mama*, Nomvula já exercia uma autoridade notável sobre as mulheres de sua faixa etária.

mamaNhlanhla me deu um pires e uma xícara em agradecimento por ter estado lá e ajudado em seu *umshado*.

Forni (2007) escreve sobre os potes *babessi* de Camarões como “containers da vida”, das relações sociais. O modo como são produzidos, usados e trocados, fazem com que estes potes deixem de ser meros objetos ordinários e tornem-se objetos dotados de uma “força indecifrável”. Conforme a autora,

“the agency of a pot is enhanced by its ability to contain and transform, through the cooking process, culturally significant ingredients. The range of substances that might be contained and cooked physically and metaphorically is broader than that generally defined as ‘food’.” (*ibdi.*, p. 48).

A xícara e o pirez que recebi de mamaNhlanhla faziam parte da classe especial de “presentes” que compõe as trocas matrimônias – mas não só elas – e, naquele caso específico, o *breakfast* para *omama*. Muito mais que simples objetos, neles as relações sociais se tornavam visíveis: a da *makoti* com sua sograria. Por outro lado, todos esses “presentes” após serem trocados tornam-se “enfeites”: adornos de cristaleiras e adornos da camas (no caso dos *blankets*) – quando as relações sociais pretéritas e que consituem a *pessoa* surgem nas formas de xícaras cuidadosamente guardadas ou de coberores milimetricamente estendidos.

Na manhã em que partimos, o dia não estava sequer nublado. O *umshado* havia terminado e com ele também a chuva. Como dizia Mangaliso, parecia que alguém havia comido na panela... Sempre que Mangaliso está com fome, gosta de comer “a rapa da *papa*” – chamada em *isiZulu* de *isikhokho* – que fica grudada no fundo da panela. Enquanto se delicia sozinho com uma colher, diz que nós – jovens que ainda não casamos – não podemos comer a rapa da *papa*, senão vai chover no dia do nosso *umshado*.

Capítulo V
O *umabo* de Sesi através de Bongiwe –
Sempre que alguém pode fazer um casamento, faz

*Somehow you find a way
to stitch the textures
of home and exile together.*

John Matshikiza, *Instant City*

1. O *umabo* de Sesi através de Bongiwe¹¹⁸

O presente capítulo descreve a realização de um ritual matrimonial denominado de *umabo*, quando os parentes da noiva presenteiam os parentes do noivo. Este ritual é aqui descrito com exclusividade não por uma opção analítica, e sim de acordo com o imperativo de sua realização, que se deu separadamente das outras prestações matrimoniais.

O *umabo* é uma das prestações matrimoniais que selam o *umshado* [casamento] realizado entre os falantes de *isiZulu*. Em consórcio ao *lobola* – prestação bastante conhecida e bem documentada – e ao *umembheso*, o *umabo* celebra o que poderia ser chamado de “casamento tradicional *zulu*”. No entanto, é necessário esclarecer que não há uma preeminência de “rituais tradicionais” sobre outros “coloniais”, nem vice-versa. Como escreve Borges a respeito do *umabo*, “Besides the so-called traditional wedding [...], it is imperative to perform the colonial ceremony in a context where everyone is simultaneously Christian as Traditionally Zulu.” (Borges, *no prelo*, p. 9).

O *umabo*, o *lobola* e o *umembheso* – as prestações efetuadas entre os grupos de parentes dos noivos –, assim como o *white wedding* e o casamento civil – “rituais coloniais” – estão todos presentes nas práticas matrimoniais dos falantes de *isiZulu* nos dias atuais, como foi o caso descrito no capítulo anterior. Neste momento, me detenho no que seria chamado de “casamento tradicional”, ou seja, nas práticas matrimoniais particulares aos

¹¹⁸ Ver Parte VI do Caderno de Imagens.

amaZulu que, no entanto, não devem ser essencializadas e pensadas a partir de um registro que as encerre em uma tradição incólume à historicidade.

Me detenho aqui particularmente no *umabo* de Sesi, quando descrevo a realização absolutamente diacrônica e difusa desse ritual, ao contrário do capítulo precedente, em que descrevi o *umshado* de Siphwe, no qual os rituais do *lobola*, do *umembheso*, do *umabo* e do *white wedding*, bem como as festas, foram realizados em um bloco temporal consecutivo e com pouca dispersão espacial.

Ainda assim, mesmo naquele caso, a sincronia e a pouca fragmentação espacial eram apenas aparentes. Os deslocamentos vivenciados pelos pais do noivo, que experimentaram, ao longo de vidas marcadas por mudanças, a particular topografia social segregacionista da África do Sul que lhes infligiu sua diáspora familiar foram recordadas naquele ritual. Por consequência do *umshado* do seu filho, Thabile e Buthelezi tiveram que reconectar-se a tempos pregressos e a espaços distantes – como a província de KwaZulu-Natal, lugar de origem dos Buthelezi e dos Kubheka, onde haviam deixado os seus *amadlozi* [ancestrais] e o *ibhokisi* da *makoti* [o baú da noiva].

No *umabo* de que se ocupa este capítulo, o diacronismo e a difusão são mais que evidentes, enquanto “performatizados”. Realizado doze anos após o falecimento de Sesi (a *makoti*, a noiva), o *umabo* conta com a neta do casal, Bongwe, para ocupar o lugar da avó fisicamente ausente, e ainda com a performance de parentes consanguíneos – filhos e netos do casal – que passam-se por afins, representando a família da *makoti*.

Bongwe percorrerá os caminhos que levam a *makoti*, de sua casa de origem em direção ao seu destino – a casa do noivo –, acompanhada de seus parentes e dos “presentes” do *umabo*. Tudo se passa através de uma atualização virtual que transforma as pessoas em “outros”, bem como os lugares e as casas em que moram atualmente em lugares e casas tão distantes quanto pretéritas. Para que o caminho encontre seu destino, é preciso recorrer à origem, voltar virtualmente ao passado e reconectar os nós que tecem a história da família Kubheka.

O *ego* desse capítulo é Mangaliso, o noivo. As pessoas que surgem com frequência são seus filhos, em especial Thembeni (eD), Danisile (D) e Zanele (yD); seus netos,

particularmente Bongiwe (eDeD), filha de Thembeni; suas irmãs, notadamente Fikile (eZ) e Thabile (Z); além de sua falecida esposa/noiva, Sesi (W)¹¹⁹. Os lugares mencionados são Ingogo, Newcastle e Umkhamba – na província de KwaZulu-Natal – e Thokosa – na província de Gauteng.

Durante o *umabo*, embora em alguns momentos eu não pudesse estar em dois lugares ao mesmo tempo, era possível inteirar-me mais particularmente do que acontecia em cada lado do ritual – o lado de Sesi (W), a *makoti*, e o lado de Mangaliso, o noivo. Isso tornou-se possível não só pela grande familiaridade que tinha com as pessoas envolvidas no ritual, mas também pelo fato de que os responsáveis pela confecção e composição do evento, de ambos os lados, serem praticamente os mesmos. Havia ali a oportunidade de uma perspectiva privilegiada, em que os “doadores” e os “receptores” do *umabo* “eram os mesmos”, ainda que estivessem no lugar de “outros”.

Por fim, o mesmo esclarecimento quanto ao uso de palavras em inglês ou em *isiZulu* empregado no capítulo anterior é válido para este. O único termo que merece mais atenção é o próprio *umabo* que, embora signifique a “Distribution of wedding gifts by the bride to the bridegroom’s people” (Doke et al., 2008 p. 2), às vezes, é utilizado no texto com a mesma ambiguidade denotada no uso do termo pelas pessoas com quem trabalhei – ou seja, para denominar os próprios “presentes”.

2. A gênese de um ritual e *white wedding*

Numa ocasião, a monotonia na Tomato Farm fez com que Danisile (D) e eu – acompanhadas de meu filho – decidíssemos visitar Thembeni, sua irmã mais velha, em Madadeni (*township* nos arredores de Newcastle). Fortuitamente, a pequena casa estaria livre, nos avisou Thembeni pelo celular, contente com a expectativa da nossa chegada. Era a última sexta-feira de janeiro de 2011. Suas filhas mais novas – Sihle e Sanele – passariam o fim de semana fora, junto a parentes paternos¹²⁰, e sua filha mais velha –

¹¹⁹ Ver genealogia das principais pessoas citadas nos Capítulos I e IV.

¹²⁰ O pai de Sihle e Sanele faleceu, mas a família dele – que mora em Madadeni – eventualmente fica com as meninas.

Bongiwe – viajara para Thokosa a fim de resolver assuntos relacionados ao seu futuro estudo em Johannesburgo¹²¹.

Como não houve planejamento em nossa saída repentina e Mangaliso não estava na fazenda com o carro, arriscamo-nos a pegar carona, com a pressa de alcançarmos o *taxi rank*¹²² de Newcastle antes do anoitecer. Saímos por volta das quatro horas da tarde e, na estrada de terra que liga a fazenda à rodovia N11, pegamos carona com policiais falantes de *isiZulu* e fomos sacudindo no camburão que faz a ronda na região rural de Ingogo por quase 7 quilômetros. Já na rodovia, seguimos até Newcastle em uma caminhonete preta cabine dupla dirigida por um homem negro – por este percurso de cerca de 25 quilômetros, os *taxis* [vans] cobram 13 Rands e as caronas pagas¹²³, 10 Rands (2,50 Reais)¹²⁴.

Chegamos a Newcastle antes do pôr do sol. Filas infinitas estendiam-se pelo *taxi rank* onde as únicas pessoas brancas eram meu filho e eu. Munidas de sacolas de supermercado – especialmente do Spar¹²⁵ situado nas proximidades –, as pessoas, em sua maioria mulheres, esperavam pelos *taxis* que as levariam de volta a suas casas nas distantes *townships* de Madadeni e Osizweni¹²⁶, bem como nas áreas rurais ao redor de Newcastle. Cogitamos a hipótese de ir ao supermercado Spar comprar alguma comida, mas a quantidade de gente no *taxi rank* nos fez perceber – para minha absoluta surpresa

¹²¹ Bongiwe concluíra o ensino médio em 2010. Como tinha excelentes notas, buscava algum curso técnico (college) em Johannesburgo.

¹²² *Taxi rank* são as centrais de *taxi* – as vans de transporte coletivo.

¹²³ Na África do Sul, as caronas pagas são meios tão comuns de viajar quanto os *taxis*, ambos transportes utilizados majoritariamente por pessoas negras, mas também por *coloureds* ou indianos. Há pontos nas estradas em que os viajantes aguardam as caronas pagas com papéis onde escrevem as siglas das cidades de destino. Pessoas brancas, muitas delas estrangeiras, usam os *taxis* em cidades turísticas como Cape Town, mas dificilmente viajam de *taxi*.

¹²⁴ Ver Mapa III – Tomato Farm, Ingogo (área central), Newcastle e Madadeni.

¹²⁵ O Spar é uma rede de supermercados presente em toda a África do Sul. No caso específico dessa loja – localizada nas proximidades do *taxi rank* –, somente pessoas negras o frequentam, diferentemente do Checker's e do Pic n Pay – outros dois supermercados de Newcastle –, distantes do acesso aos *taxis* e frequentado por uma maioria branca, bem como alguns negros. Quando íamos à cidade de carro com Mangaliso, era comum que fizéssemos as compras indiscriminadamente em qualquer desses supermercados, embora Mangaliso preferisse o Spar, entre outros motivos, para comprar ovos em grande quantidade (caixas com 60 unidades que não eram vendidas nos demais estabelecimentos) e pela socialidade que ele mantinha nas proximidades do *taxi rank*. Sempre que retornávamos de Newcastle, passávamos nos arredores do *taxi rank*, onde Mangaliso encontrava pessoas conhecidas e oferecia caronas, especialmente às mulheres sempre carregadas de sacolas. Dificilmente o percurso Ingogo-Newcastle, Newcastle-Ingogo era feito sem alguma companhia colhida na estrada ou nas imediações do Spar.

¹²⁶ Madadeni localiza-se a mais ou menos 20 quilômetros de Newcastle. Osizweni localiza-se a aproximadamente 24 quilômetros de Newcastle (<http://en.wikipedia.org/wiki/Osizweni>).

e decepção – que o supermercado já havia fechado¹²⁷. Então, resolvemos pegar um *taxi* o quanto antes.

Ao chegarmos na casa de Thembeni, localizada na *Section 3* de Madadeni, já passava das 19 horas. Próximo à casa vimos um *shop* – um “puxadinho” todo gradeado, onde vende-se balas, chicletes, salgadinhos, leite longa vida, pão de forma, ovos, cigarros, bananas etc. Um homem forte estava na porta, fazendo a segurança local, e o atendente era um indiano. Fomos até lá, comprar pão de forma branco para compor o jantar: *chips and bread* [sanduíche recheado com batatas fritas].

Depois do jantar, ficamos vendo fotografias antigas – há algum tempo eu procurava pelas fotos do *white wedding* de Mangaliso com sua neta Bongiwe, a filha mais velha de Thembeni. Este evento, desconhecido por mim ao longo da primeira parte do meu trabalho de campo no segundo bimestre de 2010, veio à tona durante a festa de 60 anos de Mangaliso (outubro de 2010), quando viajei à África do Sul especialmente para aquela ocasião.

No dia da festa, Mangaliso transitava entre os convidados, enquanto o evento era preparado. Em certo momento, recolheu-se em seu quarto para tomar banho, quando me avisaram que a festa começaria e que eu deveria filmar Mangaliso saindo do quarto e indo para a tenda, onde os convidados o aguardavam. Quem o acompanhou neste percurso foi sua neta, Bongiwe, que permaneceu ao seu lado enquanto os convidados proferiam suas homenagens ao aniversariante.

Não havia nada especialmente destoante no fato da neta e do avô estarem lado a lado naquele momento, mas me pareceu curioso¹²⁸. Foi então que me explicaram: como a

¹²⁷ O horário de funcionamento dos estabelecimentos na África do Sul reflete o *temor* das pessoas em relação à noite e à escuridão. Muitos estabelecimentos abrem antes das 8h e fecham antes das 18h. A hora do *rush* nas grandes cidades inicia às 16h e não às 18 h, como acontece, por exemplo, no Brasil. No sol poente, vê-se as últimas pessoas caminhando nas ruas que ficam desertas à noite. No *taxi rank* de Newcastle não é diferente. O movimento frenético que lhe dá vida durante o dia inteiro, cessa ao anoitecer. O Spar (maior supermercado da área) e as pequenas vendinhas fecham as suas portas por volta das 17h, quando a maioria das pessoas já está à caminho de suas casas.

¹²⁸ Conforme Radcliffe-Brown, o “princípio estrutural” fundamental aqui é o de que com o tempo uma geração é substituída pela de seus netos. A estrutura social baseada em gerações diz que a relação entre as gerações imediatas é de desigualdade social, autoridade, proteção, respeito e dependência. Já a relação entre as gerações alternadas é de familiaridade, cordialidade e igualdade. Avôs e netos se incluem na

esposa de Mangaliso falecera, Bongwiwe – sua neta mais velha – deveria estar ao seu lado em eventos como aquele. Ainda curiosa, perguntei se o mesmo aconteceria caso ela fosse criança, e me responderam que sim, tal qual ocorrera no *white wedding* realizado logo após a morte de Sesi – esposa de Mangaliso – quando Bongwiwe tinha apenas 6 anos.

Na noite em que fomos dormir em Madadeni, encontramos as relíquias fotográficas desse *white wedding* [Prancha 34]. Há duas imagens do evento realizado em 1999 em Umkhamba – a *ekhaya*, a *home*, o lar dos Kubheka onde estão enterrados os seus ancestrais. Na primeira imagem, Mangaliso – de terno e gravata – está de mãos dadas com Bongwiwe – de vestido branco e enfeite na cabeça – e Khetha (eDS)¹²⁹ – vestido normalmente. Ketha também dá as mãos a Fikile (eZ) – vestida de terninho rosa, saia e chapéu pretos. Eles caminham em direção ao *ibhokisi* da *makoti* [o baú da noiva] falecida, que está coberto por um *blanket* [cobertor] de padrão quadriculado vermelho – “tradicionalmente” associado ao *blanket* usado pela *makoti* quando ela participa de algum ritual relacionado ao seu *umshado* [casamento]. Outras pessoas aparecem atrás, acompanhando-os.

Na segunda imagem, um grupo de pessoas posa para o retrato, cujo autor perdeu-se na memória. Mangaliso e Bongwiwe estão sentados no *ibhokisi* da *makoti*. Imediatamente atrás deles, as três meninas que surgem da esquerda para a direita são as filhas de Mangaliso: Danisile (D), Thembeni (eD) e Zanele (yD). Atrás de Zanele, de chapéu, aparece Fikile (eZ) novamente. O homem de terno e chapéu à esquerda de Mangaliso é seu pai, Mponjwane Kubheka¹³⁰.

O *white wedding* realizado em Umkhamba difere de outros *white weddings* de que participei e tive conhecimento. Usualmente esse evento é associado especialmente ao vestido de noiva e ao dia em que as pessoas vão à igreja – como foi o caso do *white*

mesma geração mediante essa “fusão das gerações alternadas”, quando surge a possibilidade do casamento (*ibdi.*, p. 39-41).

¹²⁹ Khetha é o segundo filho de Thembeni e o único menino. Era ele quem estava com Sesi no acidente de *taxi* em que ela faleceu.

¹³⁰ Nesta fotografia aparecem outras pessoas da família Kubheka. A primeira pessoa do canto esquerdo é Nomvula (ZeD) (filha de Thabile – irmã de Mangaliso); logo abaixo de Mangaliso, sentada, está Nelisiwe (yZ) (a irmã mais nova de Mangaliso que era cega); ao lado de Mangaliso está o filho de um irmão de Mponjwane (FBS); e no fundo, atrás de um rapaz de chapéu claro, está Bongikosi (B) – irmão de Mangaliso – de cavanhaque.

wedding do *umshado* de Siphwe, descrito no capítulo anterior. No *white wedding* realizado em Umkhamba, o ritual não ocorreu em nenhuma igreja, mas Bongiwe estava vestida de noiva.

Além dessas relíquias fotográficas do *white wedding* de Mangaliso e Bongiwe, havia outras imagens preciosas, como a de um casal de noivos vestidos de branco que realizavam o casamento de seus avós falecidos [Prancha 35]. Aparentemente essa imagem representava um casamento comum, porém – como explicou Thembeni (eD) – os ramos de árvores que os noivos traziam nas mãos indicavam que ambos realizavam o casamento de outras pessoas já falecidas. Segundo Thembeni, após a cerimônia os ramos deveriam ser colocados na casa redonda, junto às “oferendas” para os ancestrais. Em outra fotografia desse mesmo casamento, o *ibhokisi* da *makoti* era carregado por homens seguidos pelos noivos e outras pessoas.

Ver casamentos de pessoas falecidas realizados através de “outros” era absolutamente surpreendente para mim. Perguntei se isso era comum para Thembeni (eD) e Danisile (D), que responderam afirmativamente – afinal, “sempre que alguém pode fazer um casamento, faz”, acrescentaram.

Thembeni comentou que no ano corrente (2011), se tudo desse certo haveria dois casamentos na família. Todos sabíamos do *umshado* de Siphwe (ZS), marcado para o mês de março em Thokosa e que já criava expectativas e movimentações desde o início de 2011, tanto pelos preparativos em relação às roupas, quanto pela viagem de convite aos *amadlozi* [ancestrais]. Além desse evento notório, Thembeni revelou o seu desejo de realizar a parte faltante do casamento de seus pais.

O casamento de Mangaliso e Sesi (W) ainda não havia sido concluído. A morte trágica da *makoti* não anulava a eminência dos rituais – como fora o caso do *white wedding*, doze anos antes, quando Bongiwe, ainda criança, fora vestida de noiva no lugar da avó. E, para a minha surpresa, ainda faltava algo mais, *algo* que continuava a se estender no tempo e no espaço: Thembeni dizia que faltava presentear a família Kubheka e que ela havia tomado para si essa responsabilidade. Nas suas contas – feitas naquela noite conosco –, 52 pessoas deveriam ser presenteadas com *blankets* [cobertores], travesseiros e *amacansi* [esteiras]. O *blanket* custava 130 Rands cada, os travesseiros saíam por 120

Rands a dúzia, e a *icansi* a 100 Rands cada. O valor total dos presentes era de 12.480 Rands (3.120 Reais).

Thembeni imaginava que em junho ou julho daquele ano conseguiria fazer o evento que, até aquele momento, ainda não tinha nome específico para mim, e que, à primeira vista, parecia um tanto distante do horizonte das realizações possíveis. Além das pessoas da família de Mangaliso, os Kubheka, três familiares de sua mãe (W), os Mollo, que vivem em Thokosa, deveriam comparecer. Thembeni disse que faria o evento na Tomato Farm. Para tanto, mataria uma vaca que seria comida com *papa* – algo simples, segundo ela.

Seu desejo em concluir o casamento de seus pais relacionava-se não apenas ao fato de sua mãe ter falecido e não poder realizá-lo por si mesma: dizia respeito também à sua filha, Bongwiwe, para quem prometera um *umsebenzi* [ritual para os ancestrais] ao final de tudo. Neste último caso, segundo Thembeni, uma cabra seria suficiente.

3. Sesi, Thokosa, funerais, Umkhamba e Mangaliso

O primeiro *lobola* que Mangaliso pagou foi o de Linda. Com ela, ele teve o seu primeiro filho, Donald. Mas desde que o casal foi morar junto, a relação tornou-se conflituosa, cheia de brigas, e Mangaliso optou pela separação. Ele pegou Donald e o levou para Umkhamba – a *ekhaya*, a *home* [lar] dos Kubheka –, onde a criança cresceu sob os cuidados de sua *gogo* [avó], a mãe de Mangaliso, sem que Linda jamais o procurasse¹³¹.

Depois da separação, Mangaliso conheceu Elizabeth Mollo (W), chamada carinhosamente de Sesi – apelido cunhado de *usisi* [neologismo para *sister*, irmã]. A língua materna de Sesi era o *seSotho* e ela era originária de Thokosa, onde morou com Mangaliso por mais de dez anos desde que ele pagou pelo seu *lobola*. Juntos, tiveram quatro filhos: Bongani, o primogênito e único filho homem do casal, cujo nome

¹³¹ Ao completar 15 anos, Mangaliso levou Donald a Thokosa para conhecer a sua mãe, quando ele chegou a passar algum tempo com ela e manifestou o desejo de colocar o seu sobrenome na identidade. Mangaliso argumentou que não havia problema, pois agora ele havia crescido e poderia fazer o que quisesse. Mas a relação com a mãe não foi tão boa assim, especialmente com o padrasto, e Donald retornou para Ingogo.

significa “eles devem agradecer”; Thembeni, que significa “depende”, a filha mulher mais velha; seguida por Danisile, nome na verdade incomum, aparentemente de origem *isiXhosa* e que, nas palavras de Mangaliso significa “desapontamento” (“quando você espera uma coisa e vem outra” – pois o casal desejava outro menino); e, por fim, a caçula Zanele, que significa “o suficiente”, “chega”¹³².

Sesi, uma mulher urbana, gostava muito de Thokosa. Entre as fotografias de Thembeni (eD) vistas na noite em fui com Danisile (D) e meu filho a Madadeni, há muitas de Sesi, que sempre aparece bonita e bem vestida, visivelmente fazendo pose e orgulhosa. No início dos anos 1990, quando os conflitos entre ANC e IFP obrigaram os Kubheka a saírem de Thokosa, Sesi trabalhava em Johannesburgo como empregada doméstica. Passados quase quatro anos desde que os seus filhos mudaram-se para KwaZulu-Natal (com exceção do mais velho, Bongani, que permaneceu em uma *township* em Gauteng com parentes), Sesi foi para Madadeni. Quase um ano mais tarde, foi a vez de Mangaliso juntar-se à família depois que seus *taxis* foram incendiados.

Os tempos difíceis em Thokosa, no entanto, não apagavam o desejo de Sesi de retornar para aquela *township*. Sempre que podia ia para lá. Quando o *taxi* em que viajava para Thokosa capotou na N11 (rodovia que liga Newcastle a Johannesburgo), ela preparava-se para uma nova mudança: depois de anos vivendo em KwaZulu-Natal, a família voltaria para a Sabi Street – onde ficava a casa que ainda pertencia à família Kubheka.

Sesi morreu repentinamente em um domingo de 1999. Faleceu na local do acidente. Foi a única vítima fatal, embora estivesse com o seu neto de 2 anos no colo, Khetha (eDS), que não sofreu nenhum arranhão. Por coincidência, Khetha é o apelido de Khethokuhle, que significa *bom caminho*. Mangaliso só ficou sabendo da tragédia na segunda-feira, quando seus antigos companheiros de profissão, os *taxi drivers* [motoristas] o localizaram¹³³.

¹³² Conforme Koopman (2008), o *igama lasekhaya* (literalmente o nome usado em “casa”, o nome “real”) contém importantes mensagens sociais que podem expressar gratidão e esperança dos pais, assim como seus desejos sobre o comportamento futuro da criança e ainda podem refletir a ordem de nascimento dos filhos (*ibidi.*, p. 439-441). Sobre os nomes dos Kubheka e seus significados, ver Anexo II – Glossário de Nomes.

¹³³ O modo como Mangaliso narrou linearmente o seu conhecimento a respeito da morte de Sesi naquele momento, não exclui outras *narrativas* sobre a morte, quando os sonhos são elementos chave na comunicação com os *amadlozi* [ancestrais]. De acordo com Borges (*no prelo*), em outra ocasião, Mangaliso falou sobre o conhecimento que teve da morte de Sesi através de um sonho premonitório.

Durante a semana em que Sesi morreu, Mangaliso teve que ir e voltar várias vezes de KwaZulu-Natal para Gauteng, a fim de resolver as burocracias que lhe permitiriam fazer o funeral da esposa em Umkhamba, em Ingogo. O corpo de Sesi fora levado para um *mortuary* [mortuário, onde os corpos aguardam para serem enterrados] em Gauteng e, somente no sábado, quase uma semana após o seu falecimento, é que o funeral foi realizado em KwaZulu-Natal.

Mangaliso me falou sobre esse funeral com muita tristeza, pois além de perder a esposa, ainda teve que lidar com uma enorme burocracia em um momento de intensa dor. Nessa conversa, referiu-se a outros funerais da família: o de seu pai e o de sua mãe. Mponjwane Khubeka, seu pai, morreu em uma quarta-feira de 2004 e seu corpo foi diretamente encaminhado pelo hospital para o *mortuary* de Newcastle. Mangaliso estava fazendo um curso de computação em Pietermaritzburg (KwaZulu-Natal), mas voltou para Newcastle naquele mesmo dia. Na quinta-feira, ele preparou toda a documentação e na sexta-feira enterrou o seu pai, apesar de seus familiares insistirem para que o funeral fosse realizado mais tarde.

O tempo que o corpo espera para ser enterrado era considerado penoso por Mangaliso, que achava que hoje em dia as coisas estavam mudando – a demora está aumentando – e

Então, quando os taxistas o avisaram do fato, era como se ele já soubesse do ocorrido. Em outro momento, Borges (2012) também descreve um sonho que chegou a Mangaliso através de um *cousin* [primo] – na verdade, um parente muito íntimo –, que anunciava, senão a sua própria morte, os riscos que a sua vida corria.

A relação entre sonho, verdade, realidade e conhecimento é exaustivamente trabalhada por Krog et al. (2009). Nesse caso, trata-se do depoimento da Senhora Konile – colhido na Comissão de Verdade e Reconciliação sul-africana, em 1996 – acerca do brutal assassinato de seu filho, no evento que ficou conhecido como *Gugulethu Seven Killings* (*ibdi.*, 1). A liberdade de finalmente falar – em sua língua materna – sobre os massacres perpetrados no regime do *apartheid*, é desafiada pelo depoimento da Senhora Konile. Traduzido para o inglês de forma “descontextualizada” e cheia de lacunas, seu relato surge absolutamente inverossímil. “There was these goat” (2009) é um esforço de encontrar o sentido da fala da Senhora Konile que mesclava aquilo que ela já sabia – revelado através de um sonho com uma cabra – com aquilo que lhe foi dito –, quando Pheza, um amigo de seu filho, lhe avisou que ele havia sido morto. O depoimento, aparentemente desconexo, demonstra, na verdade, que:

“The sequence of forebodings every time Mrs Konile saw Pheza, plus the story of the goat dream, indicated that culturally these two incidents were connected for her. Mrs Konile was communicating a message to the Truth Commission audience that effectively said, ‘Long before I heard of my child’s death, I was already in pain through the premonitions and the bad dream.’” (*ibdi.*, p. 54).

que, antigamente, enterrava-se o quanto antes – antes que *as lágrimas secassem*¹³⁴. Comparou a triste experiência que teve com o funeral de sua esposa com o funeral de sua mãe que, nas suas palavras, havia ocorrido da melhor maneira possível. Linah Khumalo faleceu em Umkhamba – a *ekhaya*, a *home* [o lar] dos Kubheka – no dia 24 de dezembro de 1994. No dia 25, a família permaneceu com seu corpo em casa. Perguntei se não a enterraram naquele dia porque era Natal, mas Mangaliso negou: era para que eles pudessem ficar mais um dia velando-a. No dia seguinte a enterraram.

Desde quando a família de Mangaliso fora obrigada a deixar Thokosa, ele trazia memórias ruins daquela *township* e a evitava ao máximo. Com o falecimento de Sesi – que ocorreu a caminho de lá –, o sentimento ruim que já tinha, só aumentou.

Por ocasião de uma das viagens de Mangaliso a Gauteng, Danisile (D) me falou sobre a relação de seu pai com aquela província. Não me recordo o motivo que o levara para lá daquela vez, mas suas obrigações rituais familiares, bem como sua atividade política frequentemente o faziam viajar.

Em um sábado à noite, Danisile me disse que iríamos à igreja na manhã seguinte, como fazíamos todos os domingos durante o primeiro período de meu trabalho de campo em 2010¹³⁵. Comentei que Mangaliso voltaria cansado da viagem e que, naquela altura da noite, eu desconfiava, inclusive, que ele poderia não voltar e acabar dormindo por lá. Mas Danisile disse que aquele era o Big Sunday – encontro da igreja metodista que

¹³⁴ Conforme Borges (2011a) em conversas com Mangaliso Kubheka e Sibongile Mbatha, se o corpo demora para ser enterrado, *as lágrimas secam* – o que não deve ser confundido com o fim da dor:

“para Sibongile, o pior de tudo isso é que ao longo da espera – pela chegada dos parentes, pelos recursos para pagar as despesas funerárias, pela autorização do fazendeiro para deixar que o corpo seja depositado no mesmo sítio onde jazem os outros falecidos – *as lágrimas secam*. A esta constatação Mangaliso acrescenta sua preocupação primordial: a espera e os traslados podem confundir a pessoa morta em sua condução a casa e, conseqüentemente, confundir os vivos, que acabam acreditando que tanto o enterro no solo quanto a condução da pessoa morta a casa aconteceram de modo preciso.” (*ibdi*, p. 225).

¹³⁵ As temporadas mais longas que passei em campo remetem ao segundo bimestre de 2010 e primeiro semestre de 2011. Em 2010, íamos sempre à igreja metodista com Mangaliso e eu cheguei a participar de um encontro do LPM (*Landless People's Movement*) com ele em Johannesburg. Já em 2011, não fomos nenhuma vez à igreja e Mangaliso participou pontualmente de encontros relacionados ao LPM. Sua atividade, em 2011, voltava-se inteiramente para sua candidatura à *counselor* (um espécie de vereador) do *ward* 1 de Newcastle (que corresponde basicamente à área rural de Ingogo e de Charlestown) e para a resolução de conflitos entre *white farmers* e *farm dwellers* [moradores de fazenda] naquela mesma região.

ocorre de três em três meses na escola secundária de Ingogo¹³⁶ – e que Mangaliso voltaria, sim.

Danisile falou que seu pai não gostava de Gauteng e sempre que precisava ir até lá, procurava abreviar a sua estada: viajava de manhã e voltava à noite (ao todo, oito horas dirigindo na estrada). Nesse momento, Danisile lembrou a Tribal War – como chamam em inglês os conflitos entre partidários do ANC e do IFP no início dos anos 1990¹³⁷ – quando muitas pessoas foram assassinadas em Thokosa. Depois, falou de sua mãe, que gostava muito de Thokosa e insistiu em viajar sozinha para lá no dia em que morreu no acidente de *taxi*. Por esses motivos, Mangaliso não gostava de pernoitar em Gauteng.

O conjunto de sentimentos difíceis de administrar em relação à Thokosa juntamente com a complicada situação financeira que Mangaliso, já viúvo, enfrentava com seus filhos e netos, transformaram a sua vida urbana em uma realidade do passado. Desde o falecimento de Sesi (W), foi morar em Umkhamba, na região rural de Ingogo, onde permaneceu por cerca de oito anos, até mudar-se para o que futuramente seria a Tomato Farm.

Antes da conquista dessa fazenda, porém, Mangaliso envolveu-se profundamente com a luta pela terra na África do Sul junto ao LPM. A luta – manifesta em seu ativismo político – encontrava nos contornos de sua própria constituição de vida sua maior inspiração: um homem que voltava a morar na terra em que nascera, onde seus antepassados viveram e estavam enterrados, mas que não lhe pertencia e era aterrorizada pelos fazendeiros brancos ao seu redor.

Suas posturas políticas adquiriam os contornos de seus sentimentos íntimos e Mangaliso pouco a pouco se transformava em uma liderança local, sempre acionada diante de

¹³⁶ O Big Sunday é um encontro da igreja metodista que ocorre de três em três meses na escola secundária de Ingogo ao meio-dia. Com exceção desse evento, íamos à igreja metodista aos domingos pela manhã em Newcastle. Tanto em Ingogo quanto em Newcastle, não havia a presença de nenhuma pessoa branca, com a exceção de mim mesma, que fui muito bem acolhida quando apresentaram-me como brasileira na véspera da Copa do Mundo de 2010.

¹³⁷ Estes conflitos são ainda chamados de East Rand War. Rand é como é conhecida a área nas cercanias de Johannesburgo, sendo assim, trata-se do lado oriental dessa zona, onde se localizam algumas *townships* bastante populosas, como Thokoza.

qualquer conflito com os *white farmers* através do *call me back* [me ligue de volta]¹³⁸, e, logo, em um representante internacional da luta pela terra na África do Sul – o que lhe proporcionou viagens para diversos países, como EUA, Índia, China e Brasil (onde esteve em cinco ocasiões), além de outros países do continente africano¹³⁹.

Enquanto ativista político, Mangaliso se “tradicionalizava” e efetuava conquistas cosmológicas frente ao Estado e à sociedade que durante tantos anos negara uma condição de vida digna e plena de realizações às pessoas negras da África do Sul. Diferente do Estado do *apartheid* – segregacionista, racalista e autoritário – o Estado do pós-*apartheid* – embora democrático, capitalista e liberal – é também africano, *black*, nacionalista e “tradicional”. Mangaliso, assim como o Estado sul-africano atual, podem ser considerados como entidades que se “tradicionalizam” em termos de sua complexidade “dialética”¹⁴⁰. Esta complexidade, apressadamente descrita como paradoxal, informa sobre os diversos códigos que as pessoas *black*, modernas, rurais, cosmopolitas e tradicionais criam para tratar de assunto igualmente diversos, sem que isso se revele como uma contradição entre termos.

4. Doze anos depois do *white wedding*

O desejo de Thembeni (eD) em realizar a parte pendente do casamento de seus pais permaneceu um assunto pouco mencionado ao longo dos primeiros meses de 2011, o

¹³⁸ Serviço gratuito oferecido pela Vodacom [empresa de telefonia] que permite que uma pessoa sem *airtime* [créditos para efetuar chamadas] avise – por meio da mensagem textual *call me back* –, que deseja se comunicar com outra.

¹³⁹ Sobre a atuação de Mangaliso no LPM e o *call me back*, Rosa (2011) escreve que:

“Nessa altura, Mangaliso, além de ser um dos membros, foi nomeado como o *national organizer* do movimento. Suas tarefas eram a mobilização das possíveis bases do LPM nas diversas regiões, e também a representação institucional em fóruns com o governo e na imprensa. Para esses afazeres, recebia o reembolso de seus gastos com deslocamento e com os créditos de seu telefone celular, que se tornaria uma espécie de linha de emergência para todo sem-terra de sua região denunciar abusos de fazendeiros brancos.” (*ibdi.*, p. 374).

¹⁴⁰ Uso o termo dialética como definido Wagner (2010), embora esse autor use essa noção para sustentar sua análise do que seja “cultura” – algo que diferencia de “tradição”. Posto isto, sigo com a definição de dialética de Wagner – diferente da formulação hegeliana e marxista –, que me parece necessária para o esclarecimento do conteúdo das afirmações no corpo do texto:

“[...] a de uma tensão ou alternância, ao modo de um diálogo, entre duas concepções ou pontos de vista simultaneamente contraditórios e solidários entre si. Como um modo de pensar, uma dialética opera explorando contradições (ou, como Lévi-Strauss as chamaria ‘oposições’) contra uma base comum de similaridade – em vez de recorrer à consistência contra uma base comum de diferenças, à maneira da lógica racionalista ou ‘linear’. Segue-se que culturas que convencionalmente difereciam abordam as ‘coisas’ com uma ‘lógica’ dialética, enquanto que aquelas que convencionalmente coletivizam (como a nossa própria tradição racionalista) invocam uma causalidad linear.” (*ibdi.*, p. 96).

que aumentava o sentimento de expectativa e dúvida quanto à sua realização. Enquanto trabalhava na construção civil em Newcastle, Thembeni silenciosamente juntava dinheiro e fazia empréstimos para realizar o casamento. Concomitantemente, esforçava-se para sustentar a filha mais velha, Bongwiwe, que passara a morar em Alberton (uma cidade-dormitório nos arredores de Johannesburgo e próxima à Thokosa), onde dividia um *flat* [apartamento] com outras garotas do interior do país que também foram estudar em Gauteng.

Somente em junho de 2011, Thembeni anunciou que o *umabo* seria realizado no dia 2 de julho. Naquela altura, eu já havia participado do *umshado* de Sipiwe e presenciado a entrega de “presentes” do *umabo* – exatamente o que estava para ocorrer na Tomato Farm, quando 52 pessoas da família Kubheka seriam presenteadas com *blankets* [cobertores], travesseiros e *amacansi* [esteiras].

Mangaliso já havia pagado o *lobola* de Sesi (W), feito o *umembheso* (quando o noivo presenteia, com roupas, a noiva e sua família) e o *white wedding*; não fora ao *umfundisi* [padre] – como falava a respeito da cerimônia na igreja –, mas havia ido ao *commisionary officce* [cartório], onde realizou o casamento civil¹⁴¹. Embora sempre procurasse fazer os rituais que lhe cabiam, Mangaliso não poderia dar presentes para si mesmo e o *umabo* deveria ficar a cargo de seus filhos.

Os “presentes” do *umabo*, o “gado/dinheiro” do *lobola* e os “presentes” do *umembheso* constituem a classe especial de “presentes” que comunicam relações. Como descrito no capítulo anterior, as coisas dadas e recebidas falam sobre as expectativas sociais contidas nos objetos trocados. Informam ainda sobre a capacidade de uns e outros receberem tanto quanto darem. No caso do *umabo*, se este evento tratasse simplesmente de “presentes” comprados e dados sem a intencionalidade de efetivar relações sociais e constituir as pessoas envolvidas, Mangaliso poderia, sim, dar presentes para si mesmo (para os Kubheka). No entanto, como será descrito aqui, não importa somente comprar – o que em si já denota um esforço e atesta uma capacidade relacionada à confecção e à

¹⁴¹ A regulamentação dos casamentos junto ao *commisionary officce* é uma das regras determinadas desde 1869, quando a administração colonial de Natal, através das *Instructions to Native Administrators in Natal* (No. 1 of 1869) decreta que todo casamento entre “nativos” deve passar pelo registro do Magistrado residente (Posel, 1994, p. 3).

Durante o *apartheid*, este tipo de união oficial era fundamental para a conquista de uma casa própria nas *townships*, quando o governo beneficiava pessoas casadas.

produção –, se trata igualmente de performatizar a troca de “presentes”, no caso a doação por parte de uns (os Mollo) e a recepção por parte de outros (os Kubheka). Ainda: a produção do *umabo* fica a cargo dos filhos de Mangaliso, porque são eles, assim como o próprio Mangaliso, os interessados em constituir a *pessoa* de Sesi. Suas vidas, suas casas e suas relações familiares dependem do bem estar dessa *idlozi* [ancestral] feminina.

No caso, a filha mais velha de Mangaliso e Sesi, Thembeni (eD), tomara para si essa responsabilidade porque, entre outras motivações familiares para a realização daquele ritual, havia uma que particularmente lhe interessava: sua própria filha, Bongiwe (eDeD), enquanto protagonista do casamento no lugar de sua *gogo* (“avó”), encontrava-se de alguma forma impedida de seguir a sua vida livremente.

Doze anos depois do *white wedding* realizado em Umkhamba, o *umabo* surgia no horizonte e começava a parecer possível. Bongiwe e Zanele (yD) viajaram de Gauteng para KwaZulu-Natal duas semanas antes do *umabo* e, para minha surpresa, uma semana antes do evento, no dia 24 de junho, uma sexta-feira, me disseram que deveríamos ir à Umkhamba – a *ekhaya*, a *home* [o lar] dos Kubheka.

Apesar da centralidade desse lugar na vida dos Kubheka, eu nunca havia estado lá. Conhecia apenas as histórias sobre os funerais da família e sobre as vivências dos filhos de Mangaliso, ali, quando eram pequenos, e tinha visto umas poucas fotografias do local. Mangaliso sempre prometia que me levaria à Umkhamba, mas logo desistia da ideia com a desculpa de que a estrada era muito ruim. Sua relação, ou melhor, sua relação em negativo com a parte brigada da família (uma irmã – nesse momento já falecida – e seus filhos que moram em Umkhamba), frequentemente o fazia se desviar desse lugar e de outras questões de sua vida.

5. Umkhamba e *amadlozi*

Mangaliso chegou à Tomato Farm na *white bukkie* [caminhonete branca] de Mahlaba (seu vizinho na Tomato Farm¹⁴²) por volta das 16 horas de uma sexta-feira. Veio nos

¹⁴² Mahlaba também havia sido contemplado pelo programa de *Land Reform* sul-africano.

buscar, já na companhia de Zanele (yD) e Thembeni (eD), para irmos à Umkhamba. De lá – depois de falarmos com os ancestrais – iríamos para Madadeni, onde dormiríamos, pois no dia seguinte haveria um *umsebenzi* [ritual para os ancestrais] na casa de Thembeni.

Quando perguntei para Mangaliso por quê o *umsebenzi* não seria realizado na Tomato Farm, ele respondeu sem titubear: já que não poderiam viajar para Thokosa depois de falarem com os *amadlozi* [ancestrais] em Umkhamba [lar dos Kubheka], o *umsebenzi* seria realizado na casa de Thembeni (eD) em Madadeni, que figuraria como a casa de seus *parents in law* [os pais de Sesi], em Thokosa. O primeiro movimento que Sesi (W) – enterrada em Umkhamba – deveria fazer, era ser direcionada à casa de seus próprios pais (WF e WM). Desse modo, o *umsebenzi* a recepcionaria na casa de Thembeni (eD) – *como se fosse* a casa de seus pais em Thokosa. Dali, Sesi (W) poderia seguir, *como se seguisse* de sua própria casa de origem em Thokosa, para a casa de seu noivo – a Tomato Farm –, com os “presentes” do *umabo*.

A realização do *umabo* “tardio” transgredia a pretensa linearidade da vida, quando a esposa continuava o seu casamento mesmo depois de falecida. A arquitetura modernista do *apartheid*, com sua segregação espacial, temporal e social, era revisitada e reconectada. Ao recapitular as mudanças, os caminhos de suas vidas eram percorridos novamente através de suas casas. O passado de desposições e o futuro de realizações a cumprir, encontravam-se no momento presente – o momento da oportunidade –, quando os protagonistas do *umabo* performatizavam os ausentes e percorriam, virtualmente, seus lugares de origem a fim de se encontrarem.

Antes de sairmos, Mangaliso e Thembeni (eD) enrolaram uma faixa na barriga de Asebonge, a filha de Danisile (D) que tinha nascido no dia 10 daquele mesmo mês (junho de 2011). Cobriram o seu umbigo para protegê-la, pois ela ainda não havia completado um mês de idade, quando então se coloca o *indweba* [cordão de proteção de bebês] para evitar que a criança inale *umuthi* [ervas medicinais ou remédio, neste caso, bruxaria] quando sai de casa.

Nos dividimos entre a *white bukkie* de Mahlaba e o *Sonata* de Mangaliso: eu, os filhos de Mangaliso e Sesi – Bongani, Thembeni, Danisile e Zanele –, três de seus netos –

Khetha, Mlamuli e Asebonge –, e o próprio Mangaliso. No entardecer, chegamos à “casa ancestral” dos Kubheka, aos pés de uma pequena montanha cheia das árvores que emprestaram seu nome ao lugar: Umkhamba [Prancha 36] .

De lá, avista-se o horizonte e suas montanhas, e, entre elas, a proeminente Amajuba. Em frente à Umkhamba passa a linha do trem e há uma represa dos *white farms* – que com isso se apossam do córrego. Logo depois, avista-se a área central de Ingogo que, de longe, com as luzes acesas, até parece uma cidade, quando, na realidade, não passa de uma rua¹⁴³ .

A filha de Nomthandazo, irmã de Mangaliso, nos recebeu em Umkhamba com a cara fechada. A própria Danisile disse que ficou surpresa por ela tê-lo cumprimentado: Nomthandazo – falecida recentemente – e Mangaliso não se davam bem há muito tempo, algo denotado, entre outras coisas, pela independência que Mangaliso e seus filhos tinham em relação à sua casa durante o longo período em que todos moravam em Umkhamba.

Passamos rapidamente pelas casas daquele *umuzi* [*homestead*, sítio] – onde havia um *isibaya* [*kraal*, curral] cheio de cabritinhos, algumas casas e apenas uma casa redonda caindo aos pedaços. Fomos diretamente para os *amathuna* [túmulos] dos ancestrais, marcados no chão por muitas pedras, postas por aqueles que compareceram aos funerais. Quando chegamos no alto da montanha, Zanele (yD) já estava com alguns ramos de árvore nas mãos.

Na luz do sol poente, nos sentamos próximos aos *amathuna*, com exceção de Mangaliso, que permaneceu em pé. As mulheres estavam vestidas de saia e cobriam a cabeça com um lenço ou com o capuz do casaco. Os homens estavam de calça e casaco. Mangaliso não cobria a sua cabeça, nem usava nenhum paletó. Bongani estava de gorro, e Khetha, com a cabeça descoberta. Fazia muito frio, como é típico nessa época do ano,

¹⁴³ Ingogo é o nome de uma região rural, que tem como ponto de referência central uma única rua, onde aglomeram-se casas e serviços públicos – como o Police Station, o Post Office e duas escolas – além do *shop* do indiano com uma bomba de gasolina. Desse modo, é comum ao se falar em Ingogo, referir-se na verdade a essa rua específica. Por exemplo, quando estamos na Tomato Farm – que também fica em Ingogo – e queremos ir até essa rua, dizemos que queremos ir à Ingogo. Além disso, qualquer *taxi* que sai de Newcastle e vai para Ingogo necessariamente deve passar por ali. Já para ir à fazenda é preciso pegar um *taxi* que vá para Ingogo e entre no *Valley Inn*, ou que vá para Ingogo por Memel, ao invés de ir pela N11. Ver Mapa IV – Área Central de Ingogo.

quando as temperaturas baixam, não há chuvas e o céu permanece sem nuvens e azul. O capim alto que cresce na região estava amarelado e seco e balançava com o vento gelado, fazendo desenhos na paisagem montanhosa.

Mangaliso começou a falar de pé enquanto andava para frente e para trás¹⁴⁴. Iniciou sua fala dizendo que ali [*lapha*], em Umkhamba, estavam seus “avós”, seus “pais”, suas “mães”, suas “tias”, seus “tios” e as crianças [*nabo oUmkhulu, nabo oBaba, nabo oMama, nabo oAnti, nabo oAnke* e *abantwana*, respectivamente]. Depois disse que as crianças (*abantwana*) estavam ali para fazer um *umsebenzi* [ritual para os ancestrais] – e que gostariam [*funa*] de fazer o *umsebenzi*, agora [*manje*] que têm a oportunidade [*khathi*].

O termo *khathi* [oportunidade] usado nesta ocasião por Mangaliso, talvez seja a chave para pensar nestes rituais que desafiam o tempo como uma categoria dada *a priori* e que não descrevem a relação que os falantes de *isiZulu* tem com o tempo quando performatizam rituais dessa ordem. A partir da “oportunidade”, é possível desfazer os imbrólios usados para descrever algo que não parece “colapsar o tempo” – como afirma White (2001, p. 464) em uma citação trazida inclusive no capítulo II desta tese – e, sim, depender de uma ocasião propícia.

Mangaliso continuava: *Amaswazi* [pessoas de origem *swazi*], eles vão fazer o *umsebenzi* amanhã [*kusasa*]. Aqui, dessa casa [*lapho leli ekhaya*], vamos para a nova casa [*hamba khayelitsha*]. Falamos com vocês [*khuluma nani*]. Aqui estão as crianças [*nabo abantwana*] e terá fogo hoje [*umlilo namhlanga*]. Os *amaSwazi* terão fogo e *umsebenzi*. Levantem-se [*phumelele*]. Vamos, aqui estão eles [*asambe, nayi*]. As crianças [*abantwana*] vão agora para Madadeni onde terão uma casa com fogo. Vamos para o fogo.

¹⁴⁴ O que se segue não é a tradução literal da evocação feita por Mangaliso e também não reflete tudo aquilo que ele falou. A partir do que eu compreendia e tomava nota, bem como do que as filhas de Mangaliso me esclareceram posteriormente é que esbocei uma aproximação do que ele dizia. Escrevo em português e coloco entre colchetes as palavras em *isiZulu* repetidas exaustivamente ou que me pareceram exemplares do que compreendi em seu discurso.

Mangaliso andou na nossa direção e parou entre Zanele (yD) e Thembeni (eD). Nesse momento, Thembeni – que estava sentada – ajoelhou-se, bem como Zanele. Juntas, ficaram uma de cada lado de Mangaliso, que se estendia entre elas. Mangaliso falou de Dudu (como chamam carinhosamente Thembeni) e disse que ela iria fazer o *umabo* em Madadeni. Dirigindo-se aos *amaSwazi*, disse para irem para o fogo que as crianças iam fazer um *umsebenzi*, iam fazer o *umabo*. *Amaswazi*, vamos [*asambe*]. Vamos agora [*asambe manje*]. As crianças [*abantwana*] vão fazer um *umsebenzi* – a criança [*untwana*] Dudu. Na casa terá fogo hoje.

Depois dessa evocação de Mangaliso, Thembeni tirou o sobretudo que vestia e o dobrou no chão. Zanele lhe deu os ramos de árvore que guardara consigo e Thembeni os enrolou cuidadosamente em seu casaco. Quando Thembeni terminou de enrolar o ramo, Mangaliso disse: vão agora, vamos [*hamba manje, asambe*]. Seguiu andando no caminho entre o capim alto, e todos os outros foram prontamente atrás dele. Mangaliso seguia falando: *sekuyisikhathi sokuhamba* [é hora de ir], vamos agora, vamos agora, vamos, haverá um fogo, haverá um *umsebenzi*.

6. “I’m a makoti!”

Já de noite, seguimos de Umkhamba para Madadeni. Quando lá chegamos, das chaminés da Arcelor Mittal (indústria metalúrgica) desprendia-se uma cortina de fumaça que, ao invés de separar aquela *township* do local de trabalho de muitos dos seus moradores, os envolviam em uma só atmosfera.

Em frente ao portão da casa de Thembeni (eD), Bongiwé (eDeD) nos recebeu, sentada no chão, com o olhar voltado para o *phansi* [chão], vestida com o *itshali* [xale] e com um pano cobrindo a cabeça. Uma vizinha e amiga de Thembeni (chamada de mamaRato) também nos aguardava com uma cabra branca amarrada do lado de fora do quintal da casa.

Thembeni dirigiu-se até a cabra e falou algumas coisas que não consegui compreender. Depois, ela e Bongani (eS) desamarraram a cabra e andaram com ela em direção à Bongiwé. Postaram-se no portão da casa, onde Thembeni entregou os ramos de árvore

para Bongiwe, que levantou-se. Os três se dirigiram para dentro da casa com a cabra, seguidos pelos outros.

Bongiwe sentou-se no chão, recostada a uma das paredes da casa, ao lado da *umqobothi* [cerveja ofertada aos ancestrais], e ali permaneceu por mais ou menos duas horas [Prancha 36]. Durante este tempo, a cabra foi sacrificada do lado de fora pelos homens – Mangaliso, Bongani e Khetha –, enquanto as mulheres e as crianças comiam *amakhekhe* [biscoitos] e tomavam *itiye* [chá] dentro da casa.

A cabra – com a cabeça decepada em uma bandeja, o corpo ainda preso às quatro patas e alguns órgãos depositados num pires – foi colocada no chão ao lado de Bongiwe. Sobre a cabra, uma sacola plástica branca guardava os ramos recolhidos em Umkhamba. No chão, havia ainda uma tina contendo o sangue sacrificial, uma caixa de fósforos com as cinzas de *imphepho* [erva para “falar” com os ancestrais] queimado e uma vela acesa (o *umlilo*, fogo, para *amaSwazi* de que Mangaliso tanto falara), a única luz a iluminar o recinto.

Enquanto eu fotografava Bongiwe, perguntei por quê ela usava o cobertor nas costas – ela respondeu: “I’m a makoti!” [“Eu sou uma ‘noiva!’”]. Prosseguiu, dizendo que, mesmo se fosse verão, estaria vestida com o *itshali* [xale] e que aquela vestimenta era diferente do *hlonipho* – também usado nas costas pelas mulheres. O *itshali*, feito com o mesmo tecido de um cobertor, porém de tamanho inferior, e com aquele padrão específico quadriculado, é a roupa da *makoti*, explicava ela. Bongiwe considerava especial o seu papel, porque sabia o quão especial era para a família o que estava acontecendo. A *razão prática* que poderia ser atribuída aos *blankets* é desfeita por Bongiwe que considera o *valor* dessa vestimenta na consituição da *pessoa*. Em seu trabalho sobre os “cobertores *sotho*” – os *Basotho blankets* –, Khau (2012) igualmente assevera o uso dos *blankets* mesmo no verão. Em suas palavras, “Blanket-wearing is as much part of being a Masotho as is speaking the Sesotho language.” (*ibdi.*, p. 99).

Naquela noite, havia mais de 15 pessoas na pequena casa de Thembeni – uma RDP house¹⁴⁵ de *one room* [único cómodo]. Além de nós, vindos de Umkhamba, algumas

¹⁴⁵ Como são chamadas as casas de baixo custo construídas a partir de 1994 pelos governos democráticos através do Reconstruction and Development Programme (RDP) que dá nome as casas.

amigas e vizinhas de Thembeni, que já haviam ajudado no preparo da *umqobothi* [cerveja ofertada aos ancestrais], estavam ali descascando legumes e limpando as tripas da cabra. Todos jantamos *papa* com o fígado da cabra e ali dormimos – Bongwiwe, Danisile e sua bebê (Asebonge), e eu, em “valete”, na cama de casal de Thembeni, enquanto Zanele, Bongani e seu filho (Mlamuli), bem como Thembeni e seus filhos (Khetha, Sihle e Sanele) estenderam-se em colchões no chão ao lado da cabra. Mangaliso retornou à Tomato Farm.

7. *Umsebenzi em Madadeni*

Mais uma vez, a presença dos *amadlozi* [ancestrais] em qualquer casa exigia uma transformação do espaço que independia de sua forma original. A casa quadrada de Thembeni assumia contornos redondos que abrigavam o *umsamo* [espaço das “oferendas” para os ancestrais]. O espaço reservado para a cabra recém-sacrificada, para o fogo propiciado pela vela, para a *umqobothi*, para os ramos trazidos de Umkhamba, assim como o *imphepho* e o sangue colhido no sacrifício, foi novamente transformado na manhã de sábado. Ali, o *umsamo* “improvisado” na noite anterior, onde a cabra “dormiu” com sua cabeça decepada, foi devidamente criado.

Os chifres da cabra e alguns de seus órgãos foram dispostos sobre *umcenge* [bandejas de madeira] e seu sangue permaneceu na tina onde já estava; agregou-se à caixa de fósforos e às cinzas do *imphepho*, um potinho de rapé; as *ukhamba* borbulhavam *umqobothi* e os ramos da árvore continuavam no saco plástico com algumas folhas à mostra; foram colocadas garrafas de Coca-Cola, Sprite e *brandy*, além de uma vasilha com salgadinhos industrializados (Nik Naks e Sheetos) e, em baixo dela, duas maçãs verdes; o candelabro que sustentava a vela – agora apagada – permanecia no *umsamo*.

O *umsamo* de Thembeni continha “oferendas” um pouco diferentes das que eu estava acostumada a ver. Quanto aos refrigerantes e salgadinhos, Thembeni disse que era possível colocar o que se desejasse no *umsamo*. Naquele dia, ninguém poderia comer as “oferendas”, mas no domingo, quando ela as retirasse do *umsamo*, as crianças pequenas poderiam comer os salgadinhos e os mais velhos poderiam tomar a *umqobothi* [Prancha 37].

Procurei saber sobre um nome específico para designar este conjunto de elementos dedicado aos *amadlozi* [ancestrais], porém sempre me falavam sobre o lugar, sobre o *umsamo*. Aparentemente, os termos que designam “oferenda” em *isiZulu* são *umhlabelo*, *umhlatshelo*, *umnikelo*. Entretanto, nenhum deles é usado para as “coisas” colocadas no *umsamo*. Conforme explica Thembeni, a qualidade de “oferenda” não parece estar dissociada do *umsamo*, essas “coisas” podem inclusive ser consumidas depois de um certo tempo, quando são retiradas do lugar que cria uma relação especial de comunicação com os *amadlozi*.

O couro da cabra estava esticado no chão do terreno e coberto com sal para espantar as formigas. Thembeni havia amanhecido com a *isiphandla* [pulseira feita com o couro, ainda com pelos, da cabra sacrificada] no pulso e disse que Bongiwe (eDeD) também iria colocar uma *isiphandla* – porém, na caso dela, isso aconteceria somente quando chegassem *in the other side* [do outro lado], lá na fazenda.

Ao longo da manhã de sábado, Bongiwe passou bastante tempo sentada nos fundos do terreno da casa de Thembeni, enquanto cuidava das porções da cabra que eram *assadas* no fogo feito no chão. Naquele momento, Bongiwe tinha 18 anos, enquanto no *white wedding*, contava com 5 anos. Disse que lembrava-se do evento passado, especialmente do vestido branco, mas, na ocasião, não sabia exatamente do que se tratava – não sabia que era um casamento. Se não estava enganada, ela lembra que mataram uma vaca e uma cabra para o *white wedding*.

Perguntei para Bongiwe se depois do *umabo* ela estaria livre para se casar, e ela respondeu que ficaria livre somente depois que sua mãe fizesse um *umsebenzi* [ritual para os ancestrais] *to clean* [para limpá-la], embora ninguém nunca lhe houvesse dito que ela estivesse impedida de qualquer coisa. Ela não sabia explicar com certeza, mas imaginava que “as coisas eram assim” e que depois do *umsebenzi* dedicado à ela, estaria, sim, livre.

A fugacidade da resposta de Bongiwe tem muito mais a ver com a pergunta que faço – “Você ficará livre para se casar?” – a uma pessoa que não se pensa enquanto um indivíduo não relacional e que entende a liberdade de uma maneira diversa daquela que

evoco. Bongiwe ficará livre, embora ninguém tenha lhe dito que não era. Bongiwe poderá finalmente se casar, ainda que não pense nisso. As conclusões a que Bongiwe chega com a minha pergunta são de que, aparentemente, “as coisas eram assim”. O que era assim? Para mim, de acordo com o conhecimento que tinha e das minhas próprias expectativas, depois do *umabo* Bongiwe teria cumprido a sua missão de avatar da avó, logo, ela mesma poderia seguir o seu caminho. Entretanto, Bongiwe jamais esteve presa ou impedida, ela e sua família entendem que o que Bongiwe faz não é cumprir com uma obrigação da qual é possível se livrar. Ser livre não diz respeito a chegar a um termo nas relações sociais por meio de rituais que, como se sabe, nunca terminam. Todas essas pessoas entendem que dependem umas das outras, umas dos rituais das outras para se constituírem enquanto *pessoa*.

No final daquela manhã, muitos convidados chegaram, especialmente mulheres. Nos organizamos na pequena cozinha da casa de Thembeni para servir os pratos de comida do *umsebenzi*. UmamaRato, a vizinha e amiga, foi incumbida de organizar a quantidade destinada a cada um – a depender se criança ou adulto – e a contabilizar os ausentes – para quem seriam preparados pratos que ficariam à espera no microondas. Quer seja em um *umsebenzi* ou em uma refeição cotidiana, sempre guarda-se a comida daqueles que deveriam estar lá, mas ainda não chegaram. Não há risco de perder um jantar na casa em que espera-se que você jante, bem como há pouco risco de que alguém pegue a comida guardada e destinada a outro. Essa prática revela que comer não é algo que se faça sozinho, de modo independente e que recaia sobre uma responsabilidade individual – as pessoas de uma casa compartilham a comida e isto significa que todas as pessoas daquela casa estão incluídas.

UmamaRato iniciava a feitura do prato com duas colheres de arroz amarelo, depois passava-o para Danisile, que acrescentava o purê de batata e outro de abóbora laranja, mais uma salada de repolho. Zanele servia o frango e uma salada de cenoura e repolho. Eu colocava a beterraba cozida, a salada de feijão apimentado e a maionese de macarrão com legumes. Por fim, Thembeni punha uma colher de plástico no prato que ficava pronto para ser servido.

Tipicamente, durante um *umsebenzi*, as mulheres comem na casa redonda e os homens ao ar livre, especialmente se o evento não conta com tendas alugadas. Embora essa

configuração não seja necessariamente observada por todos os convidados, as primeiras mulheres que chegam, em especial as mais velhas, são comumente convidadas a ficar na casa redonda, onde aguardam a comida ritual sentadas sobre *amacansi* [esteiras] no chão. Prescreve-se ali o olhar voltado para baixo (para o *phansi*, chão) e uma curvatura no corpo, que fica levemente agachado ao adentrar o recinto (ambos gestuais fazem parte do tabu comportamental de evitação denominado de *hlonipha*). A presença masculina na casa redonda ocorre somente quando algum homem deve pegar a *umqobothi*.

Na casa de Thembeni não foi diferente, ou melhor, o que houve de particular foi que Bongiwe recebeu o primeiro prato de comida do *umsebenzi*, seguida pelas mulheres que, assim como ela, sentavam-se dentro de casa, no chão, próximas ao *umsamo* [espaço das “oferendas” para os ancestrais] [Prancha 37].

A comida ritual típica do *umsebenzi*, embora apresente algumas variantes – como *papa* ao invés de arroz –, sempre conta com legumes e saladas – que não são cotidianamente consumidos, tal como os purês de abóbora e de batata. O frango pode compor a comida de *umsebenzi*, o que alguns descrevem como uma mudança devido a muitas dietas que evitam o consumo de carne vermelha. Ao contrário da alimentação cotidiana, que encontra no jantar a refeição principal, o *umsebenzi* é, invariavelmente, um *almoço tardio*.

Thembeni serviu sua comida de *umsebenzi* na louça que tinha em casa, mas, como cerca de 50 pessoas passariam por ali e a quantidade de louça poderia ser insuficiente, ela comprou pratos descartáveis e talheres plásticos, caso fosse necessário. A insuficiência de louça era não apenas um sinal de que naquela casa nunca tinha sido realizado um *umsebenzi*, mas também da juventude da anfitriã, uma mulher com menos de 40 anos – nas casas de pessoas mais velhas jamais faltam copos, pratos ou talheres, mesmo que 200 pessoas sejam recepcionadas, e sempre pode-se contar com a louça emprestada de algum parente. Os potes – neste caso, a louça – são “containers” das relações sociais (Forni, 2007). Índices dos “presentes” recebidos em diferentes ocasiões, afirmam a quantidade de *umsebenzi* realizado numa casa e, conseqüentemente, a extensão das relações sociais daquelas pessoas.

Ao final da refeição, chegou o momento de comer a carne de cabra *cozida*, que foi servida juntamente com o *ugeqe* [traduzido pelas pessoas como “pão tradicional”]. Uma parte da carne da cabra *assada* já havia sido posta sobre uma bandeja de madeira no *umsamo* e a outra fora consumida pelos familiares da casa antes que os vizinhos chegassem para o *umsebenzi*.

Por fim, vieram os *amakhekhe* [biscoitos] e o *pudding* [uma espécie de pão cozido na panela, como o *ugeqe*, mas doce, acrescido de canela e passas, ligeiramente semelhante a um panetone]. Para beber, foi servido um ponche, feito com vodka e *jusi* [neologismo para *juice*, suco], além da *umqobothi* [cerveja ofertada aos ancestrais] – que normalmente não é consumida acompanhada por nenhum alimento.

A maior parte dos convidados eram os vizinhos de Thembeni em Madadeni. E, com exceção das pessoas da casa, não havia nenhum outro Kubheka. Geralmente, os vizinhos participam do *umsebenzi*, mas nunca são os convidados por excelência. Naquela ocasião, no entanto, os papéis de todos estavam invertidos – os Kubheka na casa de Thembeni e os vizinhos eram os *parents in law* de Mangaliso, já que a casa de Madadeni era a casa dos pais de Sesi em Thokosa e Bongwiwe era Sesi.

8. Bottle Store e telhados que voam e chovem

No final da tarde de sábado, Mangaliso apareceu. Invariavelmente, ele costumava chegar em qualquer ritual quando todos estavam partindo, e sempre lamentava estar atrasado. Passou pouco tempo, e abraçou Bongwiwe carinhosamente quando partiu com Danisile (D) e Asebonge (DD) – que deveriam voltar à Tomato Farm pois não era prudente que a bebê dormisse mais uma noite na casa, onde o frio era intenso. Bongani (eS), Khetha (eDeS) e Mlamuli (eSS) também retornaram à fazenda.

Quando a noite caiu, algumas pessoas ainda bebiam *umqobothi* [cerveja ofertada aos ancestrais] dentro de casa de Thembeni e percebi que outras também tomavam Hansa [cerveja sul-africana]. Acompanhei-as na Hansa de 1,5 litro, que logo terminou. Para minha surpresa, quando perguntei se era possível comprar outra garrafa de cerveja àquela hora da noite, me responderam que ali a Bottle Store funcionava durante 24

horas¹⁴⁶. Fomos a uma casa bem próxima à de Thembeni, onde vendia-se bebida alcoólica clandestinamente.

Quando terminamos de beber e fomos dormir, o aquecimento promovido pela parafina foi apagado. Mais uma vez, nos deitamos todas juntas – só restavam mulheres na casa –, debaixo de muitos *blankets*. Não havia outro modo de suportar o frio a não ser cobrindo a cabeça. Além disso, ao amanhecer, o telhado de chapa de zinco, firmemente assentado com pedras para que não voasse, começava a pingar e a molhar a todos dentro de casa.

O frio me fazia recordar um comercial veiculado constantemente na TV sul-africana, onde a Eskom (a companhia energética estatal) advertia que o consumo excessivo de energia poderia causar algum blecaute na região. Na casa de Thembeni, como na maioria das casas de Madadeni, mantínhamos apenas uma luz acesa e a televisão ligada, nada mais. O aquecimento vinha da parafina queimada em uma lata, o que tornava o ar dentro de casa tão difícil de respirar quanto o ar gélido do lado de fora. Eu me perguntava que mais poderíamos desligar para poupar energia – chuveiros elétricos, aquecedores?

No domingo de manhã, alguns vizinhos ainda apareceram para terminar de beber a *umqobothi*. Sentaram-se em bancos no terreno enquanto as mulheres limpavam a casa. Bongliwe já havia saído de seu “estado ritual” e não usava mais o *itshali* [xale] nas costas.

Mal terminara o *umsebenzi* em Madadeni e os preparativos do *umabo* já começavam a movimentar novamente as pessoas, que discutiam sobre a organização do evento. Zanele (D) disse que iria para a Tomato Farm na segunda-feira e esperava que também Nokhutula (ZD) e Nomvula (ZD) chegassem no meio da semana à fazenda. As filhas de Thabile (Z), vindas de Thokosa, ficariam encarregadas de preparar a comida do *umabo*

¹⁴⁶ Em toda a África do Sul, o rigor quanto à venda de bebidas alcoólicas compreende locais, dias e horários específicos. Nos finais de semana, a partir das 16h de sábado e durante todo o domingo, os supermercados e as casas especializadas em bebidas (as Bottle Stores) ficam proibidas de vender bebida alcoólica. Para expandir o horário da venda, os estabelecimentos devem pagar por licenças especiais. Aos restaurantes e bares, no entanto, é permitida a venda durante todos os dias, quando o consumo é feito no local. O consumo de álcool na rua não é permitido.

na Tomato Farm. Zanele passaria a semana na fazenda organizando as coisas, mas na sexta-feira iria junto com os seus irmãos novamente dormir em Madadeni.

Zanele (D) dizia que o *umsebenzi* realizado em Madadeni avisava os *amadlozi* [ancestrais] que Sesi (W) saíra de Umkhamba e estava agora em Madadeni – como se estivesse na casa de seus pais em Thokosa. Outro *umsebenzi* era previsto em Madadeni na sexta-feira que antecedia a ida para o *umabo*, quando um novo aviso seria dado aos *amadlozi* sobre a partida de Sesi para a Tomato Farm. Por isso, Zanele e os irmãos dormiriam novamente em Madadeni, quando seguiriam juntos, no sábado, para a Tomato Farm. Apesar da Tomato Farm não substituir Umkhamba, era onde Mangaliso e sua família passaram a viver definitivamente, sem riscos de mudanças, nem ameaças de *white farmers*. Era para lá que Sesi deveria ser encaminhada.

9. Preparação da *umqobothi*¹⁴⁷

Na quarta-feira, já na Tomato Farm, Fikile, a irmã mais velha de Mangaliso, e as esposas de seus irmãos deram início ao preparo da *umqobothi* [cerveja ofertada aos ancestrais]. Na sombra da casa redonda, o *impuphu* [farinha crua usada para fazer *papa*] foi misturado à água fervida e ficou esfriando em panelas e bacias. Quando já estava frio, recebeu uma mistura mais grossa de grãos de milho branco. Posteriormente, o preparo foi levado para dentro da casa redonda e acrescido de *amabele* [sorgo], e toda a mistura foi despejada em um grande galão azul. No dia seguinte, a *umqobothi* seria coada e despejada em baldes, onde ficaria fermentando dentro da casa redonda até o sábado, quando aconteceria o *umabo*.

O trabalho das mulheres mais velhas era temporal e espacialmente distinto do trabalho das mulheres abaixo dos 40 anos. A casa redonda, bem como os seus arredores – onde as grandes panelas iriam cozinhar parte da comida no *fogo* no chão –, era reservado às mulheres mais velhas que, quatro dias antes do evento, já haviam dado início ao preparo da *umqobothi*. As mulheres mais novas, envolvidas nas compras dos ingredientes, ficariam na cozinha da casa no sábado, fazendo salada e cozinhando no fogão, como havia antecipado Fikile.

¹⁴⁷ Prancha 10.

10. *Amalist* [listas]

Na sexta-feira, Zanele (D), Zinhle (uma “prima”) e eu, fomos a Newcastle com Mangaliso para comprar os ingredientes do *umsebenzi* que ocorreria ao fim da entrega do *umabo*. A nossa primeira parada foi no Fruit and Veg – um mercado de produtos frescos no centro de Newcastle –, onde Mangaliso nos deixou enquanto foi resolver outros afazeres. Lá, Zanele abriu a *ilist* [lista] de compras de produtos perecíveis: batata, beterraba, abóbora, pimentão, pepino, cenoura, abobrinha etc. As batatas, beterrabas e abóboras foram compradas aos quilos e os outros ingredientes numa quantidade menor, mas ainda assim abundante. Enquanto pegava os produtos, Zanele fazia cálculos mentais para saber se o dinheiro que dispunha seria suficiente, ora optando por deixar alguma coisa de lado, ora privilegiando outras.

A maioria das pessoas que faziam compras naquele mercado preparava-se para um *umsebenzi*, tal como nós, que fazíamos as compras da comida que seria ofertada depois do *umabo*. Nossos carrinhos continham ingredientes semelhantes e tudo era levado em grande quantidade. Durante o inverno e ainda mais na véspera de um final de semana, não era estranho que essa coincidência ocorresse e se tornasse evidente nos carrinhos de compras: é nesta época do ano que a maioria dos *umsebenzi* ocorre.

O inverno é marcado por rituais para os *amadlozi* [ancestrais], e o frio permite que a carne dos animais abatidos nessas ocasiões possa ser conservada por mais tempo. Essa associação entre inverno e conservação da carne é comumente repetida pelas pessoas quando referem-se à profusão de *umsebenzi* nessa época do ano. Além disso, é no inverno também que há maior escassez de alimentos, quando a vegetação morre ou fica absolutamente seca, e o gado, sem pasto, fica magro. Assim, o *umsebenzi* de um certo modo compensa essa escassez, quando são ofertados verdadeiros banquetes não apenas aos familiares, mas também aos vizinhos. À esta razão prática são acrescentadas outras, como a do deslocamento, que é facilitado nessa época do ano, quando não chove.

Porém, neste caso, não se trata somente do deslocamento dos vivos, os *amaldozi* também *se deslocam com dificuldade quando chove*¹⁴⁸.

Quando terminamos as compras, Mangaliso apareceu no estacionamento do mercado com o carro cheio de pessoas que haviam chegado para o *umabo*, a quem ele daria carona para a fazenda. Levou os ingredientes que havíamos comprado e ficou de voltar para nos pegar em outro mercado, onde, com mais uma *ilist* à mão, compraríamos os ingredientes não perecíveis: *impuphu* [farinha para *papa*], arroz, açúcar, maionese etc.

Pensando que Mangaliso poderia se atrasar – afinal, ele teria que ir até a Tomato Farm, distante 36 quilômetros de Newcastle, e voltar – resolvemos deixar o mercado para mais tarde e fomos ao Mr. Price¹⁴⁹, onde Zanele compraria as roupas para o *umabo*. Mesmo com pouco dinheiro, Zanele conseguiu encontrar o que buscava: um vestidinho para Danisile e um casaquinho preto para usar com uma calça e uma blusa, também pretas, que ela já tinha. No *umshado* de Siphawe, ela também tinha providenciado a sua roupa e a da irmã. Essa capacidade de fazer o dinheiro render caracterizava Zanele e não à toa ela fora incumbida da responsabilidade de comprar os ingredientes do *umsebenzi*, fazendo assim “o milagre da multiplicação dos pães”.

Do Mr. Price seguimos para o mercado. Como previsto, Mangaliso se atrasou – aliás, superou nossa expectativa e, na verdade, não voltou a Newcastle. Depois das compras, carregadas de sacolas pesadas, tivemos que seguir para Madadeni de *taxi*, pois anoitecia e todos os estabelecimentos começavam a cerrar suas portas.

Na casa de Thembeni em Madadeni, ao contrário do programado, não ocorreu nenhum *umsebenzi* naquela sexta-feira: Thembeni disse que o dinheiro não tinha sido suficiente. Ainda assim havia uma grande agitação, tanto na sua casa, quanto na casa da sua vizinha e amiga, umamaRato. A casa da vizinha era chamada naquela noite de *baking house* [casa padaria], pois ali assavam-se os *amakhekhe* [biscoitos] que seriam levados para a fazenda no dia seguinte, junto com os presentes do *umabo* – que eram organizados na casa de Thembeni.

¹⁴⁸ Comunicação Pessoal com Antonádia Borges.

¹⁴⁹ O Mr. Price é uma rede de lojas sul-africana (presente também em outros países da África). As roupas vendidas nesta loja têm preços bastante acessíveis. Entretanto, na loja Mr. Price Home – especializada em utensílios doméstico – os preços podem ser bastante altos.

Blankets [cobertores], *pillows* [travesseiros] e *amacansi* [esteiras] eram contabilizados a fim de constatar se não havia faltado nada para ninguém¹⁵⁰. Além desses presentes, havia um item que Thembeni se esquecera de agregar aos primeiros cálculos do *umabo*: as *ukhamba* [potes de barro usados para colocar a cerveja ofertada aos ancestrais]. Naquele caso, não eram todas as pessoas que receberiam *ukhamba*, somente os homens, especialmente os seus *oBabamkhulu* [“avós”].

Uma outra *ilist* surgia nas mãos de Zanele, mas dessa vez tratava-se dos presenteados do *umabo*. Havia 50 pessoas nomeadas indiretamente ali. O primeiro nome da lista era o do pai de Mangaliso, Mponjwane Kubheka, tratado como *uBaba waseKhaya* [o pai do lar]; a segunda era a mãe de Mangaliso, Linah Khumalo, nomeada como *uMama waseKhaya* [a mãe do lar]; o terceiro era o próprio Mangaliso, chamado de *inkosazana* [príncipe, que neste caso tinha o sentido de “o primeiro filho homem”]; a quarta era Fikile, denominada de *inkosana* [princesa, também neste caso a primeira filha mulher]; seguidos deles estavam os outros irmãos e irmãs de Mangaliso e Fikile, indicados por seus nomes precedidos de *uBhuti* [neologismo para *brother*, irmão] ou de *uSisi* [neologismo para *sister*, irmã]: *uBhuti* Bafana, *uSisi* Thabile, *uSisi* Nomthandazo, *uBhuti* Bongikosi, *uSisi* Lethiwe, *uSisi* Nomusa, *uSisi* Nelisiwe.

Dessas pessoas, além dos pais falecidos de Mangaliso, havia também três *oSisi* [irmãs] falecidas: Nomthandazo, Lethiwe e Nelisiwe. Algum outro Kubheka iria representar os ausentes na recepção dos presentes do *umabo*. Nos casos de Lethiwe e Nelisiwe, que não tinham filhos, qualquer um seria incumbido para ocupar seus lugares. Mas quanto a Nomthandazo restava uma dúvida, pois ela era da parte brigada da família, e apesar de ter deixado filhos, ninguém sabia se algum deles compareceria ao *umabo*. De todo modo, os desafetos não alteravam a *ilist* do *umabo* e, caso nenhum representante de

¹⁵⁰ Em sua descrição do *lobolo* de seu amigo Jaime, Granjo (2005, p. 25) também fala da lista usada antes da entrega do *lobolo* quando a família de Jaime conferia se ali constavam todos os objetos e o dinheiro acordados com a família da noiva. No caso do *umabo*, não havia ocorrido nenhum acordo anterior. Os “presentes” correspondiam as expectativas mútuas – dos doadores e dos receptores – que poderiam ser frustradas ou não, como foi o caso do *umabo* entregue por Sibongile à família de Siphwe, onde não constavam as *ukhamba*. No *umshado* entre os *amaZulu*, a prestação matrimonial que é “negociada”, “contestada” e alvo de “especulação” mais acentuada é o *lobola*.

Nomthandazo comparecesse, seus presentes seriam guardados ou alguém poderia levá-los até Umkhamba [o lar dos Kubheka], onde seus filhos moravam¹⁵¹.

As outras pessoas eram nomeadas seguindo as denominações *uBaba* [para o homem mais velho do lar], *uMama* [a mulher mais velha do lar] e, posteriormente, *inkosazana* [o filho homem mais velho], *inkosana* [a filha mulher mais velha] e *uthumbu* [o filho mais novo, independente de ser menino ou menina]. Estas indicações eram seguidas por *waseNkosi* [que mora na rua Nkosi, em Thokosa], *waseKhumalo* [que mora na rua Khumalo], *waseShabalala* [que mora na rua Shabalala], *waseDube* [que mora na rua Dube, sempre em Thokosa], além de diversas outras, como *waseThekwini*, *waseHlongwane*, *waseDuduza* e *waseMadadeni*, a depender de onde moravam. Ou seja, a maior parte dos presenteados eram relacionados na *ilist* por meio dos lugares/ruas em que ficavam as suas casas e, nestas casas, as pessoas da família eram especialmente os pais das famílias, o casal de filhos mais velhos e o filho/a mais novo/a.

Havia ainda algumas especificações, como a de *uBaba waseDube*, que não era casado e era seguindo somente por *inkosana*, seu filho mais velho, os únicos daquele lar que receberiam os presentes do *umabo*. O filho mais velho da irmã mais velha de Mangaliso, Thulani, recebia uma denominação singular: *umtwana wekosazana* [a criança da princesa]. E, por fim, *uAnti* (alguma “tia”), *umkhulu* (algum avô/avó), *ugogo uManxumalo*, *ugogo uManyembe* (avós), *umkhongi* (aquele que participou das negociações do *lobola*).

Na casa de Thembeni (eD), Zanele (D) dormiria novamente, como na sexta-feira anterior, e também Bongani (eS) e Khetha (eDS), que chegariam ainda mais tarde em Madadeni. Somente Danisile (D) não viria dessa vez, em razão da sua bebê e do frio que fazia. Zinhle e eu saímos de Madadeni tarde da noite, de carona com o carro que levava as compras, a tenda e as mesas e cadeiras de plástico para a fazenda.

Quando chegamos á Tomato Farm, jantamos *papa* com carne de ovelha. A casa já estava cheia com a chegada de muitos convidados. Àquela hora da noite, a maioria das pessoas já se organizava nos cômodos da casa para dormir, quando compartilhavam as camas ou deitavam-se sobre os *blankets* no chão. Os homens jovens foram para o

¹⁵¹ Ver Anexo III – Lista de presenteados do *umabo*.

mezanino. Algumas mulheres que eu não conhecia ocuparam o quarto de Bongani (eS). As mulheres mais velhas da família – as *omama* [as “mães”] – deitaram-se na sala. Já as mulheres jovens acompanhadas de seus filhos acomodaram-se no quarto de Danisile (D). Ali dormimos Zinhle e eu (as únicas que não traziam crianças¹⁵²), Nomvula (ZD) e seus filhos – Lethabo e Guguletho –, Nokuthula (ZD) e seu bebê – Unathi –, Sibongile (ZSW) (a *makoti* de Siphwe) e sua filha – Sinenhlanhla –, Danisile (D) e sua bebê – Asebonge –, Ntombi (D)¹⁵³ e sua filha – Lungile.

Embora a casa da Tomato Farm fosse muito grande, Mangaliso comentava que preferia as casas construídas separadamente, como no *umuzi* [*homestead*/sítio], pois quando as visitas chegavam para um *umsebenzi*, sempre havia um lugar para acomodá-las. A questão que Mangaliso problematizava era de que nem sempre em uma casa grande haveria um modo de “separar” as pessoas que, apesar de juntas, deveriam manter uma certa distância. Naquela noite na Tomato Farm, as “casas-quarto” foram criadas. Pessoas como Thabile e sua *makoti* (Sibongile) permaneceram em recintos diferentes, assim como homens e mulheres, além de pessoas de diferentes idades.

11. A manhã de um *umsebenzi* - abate da vaca, cozinhas e tenda

Na manhã de sábado, os homens juntaram-se atrás da casa redonda, próximo ao curral das ovelhas, para abater a vaca. Na Tomato Farm, esse era o local sempre escolhido para o abate, quando amarrava-se a vaca a uma árvore, ou, naquele caso específico, a uma viga de metal. Desta vez, não presenciei o abate, que é precedido por um aviso aos *amadlozi* [ancestrais] sobre o sacrifício – quando um homem “fala” com os *amadlozi* na casa redonda sentado sobre *icansi* [esteira], com as costas cobertas por um paletó e queimando um ramo de *impheho*. O abate é feito por um homem usando uma pequena faca pontuda que perfura a nuca da vaca. O golpe é precedido pelo mugido do animal, que reage com violência e precisa ser segurado pelos outros homens, que o puxam por uma corda a fim de manter sua cabeça abaixada e imóvel, rente ao mastro ao qual é amarrado.

¹⁵² Meu filho retornou ao Brasil em maio de 2011.

¹⁵³ Ntombi é filha somente de Mangaliso (D) (e não de Sesi). Nasceu entre Danisile (D) e Zanele (yD). Ela está sempre presente nos rituais da família Kubheka e é muito querida por todos – não sei se ela tem o sobrenome Kubheka.

Quando o golpe é certo, a vaca simplesmente desaba no chão, enquanto outro homem colhe o sangue que jorra do pescoço. Outras vezes, pode haver dificuldade em acertar o golpe, mas o procedimento é o mesmo, até que a vaca esmoreça. Um homem mais experiente, ou que simplesmente saiba e deseje abater a vaca, é quem defere o golpe, enquanto homens mais jovens a seguram.

Naquele dia, cheguei quando os homens mais jovens já esfolavam a vaca sob a orientação dos mais velhos [Prancha 11]. Havia em média oito pessoas trabalhando. Às vezes, alguma criança aparecia para apreciar o evento que, com exceção da minha presença, não contava com nenhuma espectadora feminina. Depois de esfolada, a vaca foi desmembrada. Já com as suas partes separadas e penduradas nas vigas de metal, procedeu-se a limpeza das peças, que eram, então, encaminhadas para o *cold room* [câmara fria] da Tomato Farm.

As mulheres preparavam o café da manhã tardio – *itiye* [chá] e carne com *papa*. Algumas porções da carne da vaca também logo foram *assadas* e comidas com *papa*. Dentro de casa, as principais cozinheiras do *umsebenzi* eram Nomvula (ZD) e Sibongile (a *makoti* de Siphwe). Do lado de fora, como previu Fikile, estavam as mulheres mais velhas: as irmãs de Mangaliso – Fikile, Thabile e Nomusa –, as *omakoti* [esposas] de seus irmãos – maButhelezi, maNdlaglamandla – e outras. Elas cozinhavam nas grandes panelas de ferro pretas sobre o fogo no chão próximo à casa redonda [Prancha 13 e 14].

Havia uma grande movimentação na fazenda: todos procuravam contribuir para alguma parte do ritual, que não limitava-se somente à preparação da comida. Danisile (D) e Nokutuhula (ZD), ambas com seus bebês nas costas, foram para a tenda – que a essa altura da manhã já encontrava-se armada – para organizar as toalhas nas mesas e cobrir as cadeiras. Elas contavam com a ajuda dos netos de Fikile¹⁵⁴, que haviam chegado logo cedo de Ingogo na caçamba da *white bukkie* [caminhonete branca] de Mahlaba.

Nervosa com a organização do evento, Thabile (Z) me procurou e pediu o celular emprestado duas vezes (ela foi o único adulto que conheci durante o meu trabalho de

¹⁵⁴ Fikile (eZ) morava em Ingogo com mais de dez netos, sobretudo meninos, com exceção da pequena Gugu, que nesse momento já havia ido morar com a mãe em Madadeni. Essas crianças são filhas de Buyisiwe e de Phumzile, e ambas filhas de Fikile, falecidas em decorrência de tuberculose no final dos anos 2000.

campo que não dispunha de um telefone móvel). Da primeira vez, ela ligou para Thembeni (eD) e disse que eles não deveriam chegar cedo à fazenda, que deveriam chegar somente quando as coisas estivessem prontas e que ainda faltava muito para isso acontecer. O fogão industrial a gás, por exemplo, chegaria somente por volta das 10 horas da manhã. Da segunda vez, Thabile ligou para Mangaliso – que havia saído para resolver coisas pendentes. Thabile disse que ele deveria se apressar em voltar e trazer logo as coisas que faltavam para que o trabalho das mulheres pudesse ser executado.

12. *Uphi Sesi?* [Onde está Sesi?]

Ainda no final daquela manhã de sábado, encontrei as irmãs de Mangaliso – Thabile, Fikile e Nomusa – dentro do seu quarto. A cama de casal havia sido removida e Fikile trabalhava na máquina de costura, confeccionando o vestido da *makoti* [noiva], que seria dado a Bongwiwe (eDeD). Questionei a ausência da cama e elas responderam que estavam *preparando um lugar* para receber as meninas e a *makoti* quando chegassem.

Foi aí que Thabile externou suas dúvidas em relação à execução da *tradition* [tradição]. Thabile disse que algo estava errado, e mencionou a fotografia do *white wedding* que eu havia reproduzido e colado na parede¹⁵⁵. Aquela foto era a prova de que eles já haviam feito algumas coisas relacionadas ao *umshado* [casamento] de Mangaliso e Sesi, e que agora, portanto, não precisavam fazer *tudo*. O “tudo” a que ela se referia, correspondia, naquela dúvida repentina que a assaltava, à separação da *makoti*. Ela deveria ou não ficar separada dos Kubheka em outro quarto, restringida de ser vista, de entrar em contato com a família à qual em breve pertenceria?

A dúvida de Thabile aumentou quando ela se deu conta que Sesi (W) *já estava na fazenda*. Eu disse que tinha tido a mesma dúvida: quando fomos a Umkhamba e me disseram que iríamos pegar Sesi para levá-la a Madadeni e, posteriormente, à Tomato Farm, eu perguntei a Thembeni (eD) se Sesi *já não estaria na fazenda*, pois, como dizia Mangaliso, não apenas em relação à casa que finalmente conquistara, mas a respeito de todas as outras em que vivera, sempre que se mudou, ele levou os *amadlozi* [ancestrais]

¹⁵⁵ Por ocasião do *umabo* – quando muitas pessoas com quem eu havia convivido estariam na Tomato Farm – e também porque meu trabalho de campo chegava ao fim, preparei um mural na parede com fotografias da família Kubheka composto de fotografias antigas e das que eu havia tirado ao longo dos anos de 2010 e 2011.

para o novo lugar. Thembeni respondeu a minha dúvida dizendo que Sesi estava com os outros ancestrais dos Kubheka – quer se tratasse de Umkhamba ou da Tomato Farm –, mas que *estava sozinha entre eles, não havia se misturado*.

No veredito de Thabile, Sesi já estava na Tomato Farm e não havia a necessidade de tê-la levado para lá e para cá. Portanto, era dispensável a recepção no momento presente: ela já estava entre nós. Isso significava que Bongwiwe – enquanto Sesi – não encontrava-se num estado de interdição ritual – como uma *makoti* que “muda” de uma família para outra. Assim, ela não precisava ficar no quarto, separada dos demais.

Enquanto Thabile, Fikile e Nomusa discutiam calorosamente o assunto no quarto, Mangaliso – que já havia chegado à fazenda – foi chamado. Eu tentava captar o teor da conversa, mas Fikile, ao mesmo tempo em que discutia com os demais, não parava o seu trabalho na máquina de costura, fazendo um barulho incessante.

O que Thabile me disse depois sobre essa conversa foi que, segundo Mangaliso, Thembeni (eD) havia tomado a frente das coisas. Thabile falava em tom de reprovação, pois, na sua opinião, Thembeni não poderia fazer as coisas sem perguntar exatamente como deveria fazê-las. No veredito de Thabile, tudo estava errado. Ela ainda acrescentou: mesmo se aceitássemos que Sesi não estava aqui e que, portanto, viria hoje de Madadeni como se viesse de Thokosa, onde estava então o *imbuzi* [a cabra]? E enfatizava: “Só o *imbuzi* tem o poder de *falar* com os *amadlozi* [ancestrais]”. “E a vaca?” – eu perguntei. “A vaca é só para comer” – ela respondeu¹⁵⁶.

Essa discussão me lembrou o *umshado* de Siphwiwe, filho de Thabile. Naquela ocasião, muitos dos rituais feitos seguiram os “ditames” do irmão mais velho de Buthelezi, o pai do noivo. Nkosana, “filho” de Thabile, dizia que estava feliz por ver que naquele momento todos estavam fazendo as coisas do modo correto, tanto seu irmão quanto seus pais. Thabile estava completamente em débito: não havia levado os *amadlozi*

¹⁵⁶ Na maioria dos *umsebenzi* de que participei, uma cabra era sacrificada na quinta-feira e compartilhada com a família mais íntima – as pessoas da casa e alguns outros familiares. No sábado, dia central do ritual, quando a carne da cabra já havia sido consumida, uma vaca era abatida e sua carne *assada* era compartilhada com a família mais íntima da casa – que organizava o ritual – e, depois, sua carne *cozida* era compartilhada entre todos os convidados. Eventualmente, em um *umsebenzi* como o do aniversário de 60 anos de Mangaliso, somente uma vaca foi abatida. De todo modo, antes do abate da vaca Mangaliso foi até a casa redonda, onde queimou *imphepho* e falou com os *amadlozi* sentado sob uma *icansi* e com as costas cobertas por um paletó.

[ancestrais] para Thoskosa, nem o seu *ibhokisi* [baú], e por isso eles tiveram que arranjar tudo ao mesmo tempo – as suas obrigações pretéritas e as obrigações daquele momento presente para com a *makoti*.

Se Thabile tinha coisas por fazer, as fez do modo correto quando chegou a hora – ou, quando teve a “oportunidade”. Naquele caso, havia uma pessoa mais velha que dizia o que era correto fazer. Já no *umabo*, a maior parte das coisas que aconteciam partiam de Thembeni, uma mulher de 37 anos. Isso sugeria que entre o certo e o errado não havia uma “receita” a ser seguida ou um “protocolo ritual”, mas alguém que dissesse o que era correto fazer. Esse alguém poderia surgir em um sonho ou até ser uma cobra, ambos, com certeza, enviados pelos *amadlozi*. Mas, se fosse uma pessoa viva, deveria ser, no mínimo, alguém mais velho – talvez até mesmo uma mulher, como a própria Thabile.

13. O cortejo da *makoti* e o *umabo*

Os filhos de Mangaliso – Bongani, Thembeni e Zanele –, seus netos – Bongwiwe, Khetha, Sihle, Sanele e Mlamuli –, os familiares de Sesi (quatro mulheres e um de seus irmãos), assim como umamaRato (amiga e vizinha de Thembeni) e seus filhos, Antonádia Borges e Máira Vale (pesquisadoras brasileiras), além de outros, compunham o cortejo da *makoti*, que vinha em comboio de Madadeni. Os carros que chegaram à Tomato Farm trazendo as mais de 30 pessoas foram deixados próximo ao portão principal. O cortejo seguiu a pé e cantando, escoltado por uma caminhonete repleta de presentes do *umabo*.

O cortejo parou em frente ao segundo portão da fazenda – localizado próximo à piscina e à garagem. Danisile (D), que não havia dormido em Madadeni, juntou-se ao grupo com sua filha nas costas, presa a um cobertor. Antes do cortejo entrar na propriedade, umamaRato puxou uma canção que dizia: *chegamos, trouxemos a makoti* [Prancha 38].

Bongwiwe (eDeD) estava no centro do cortejo entre Thembeni (eD) e as quatro mulheres parentes de Sesi (W). Todas elas vestiam *shweshwe* [roupa tradicional *sotho*, e também *zulu*], cobriam a cabeça com um pano feito do mesmo tecido e traziam *blankets* nas costas. Apenas uma das parentes de Sesi, a mais velha, cobria a cabeça com um tecido branco e usava uma roupa mais comum. Bongwiwe vestia saia, blusa, casaco, uma boina

e um par de sapatos altos. Também cobria as costas e praticamente toda a vestimenta com um *blanket* (um cobertor comum, diferente do *itshali* que é um cobertor pequeno). Mal podíamos vê-la no meio do cortejo com a cabeça baixa, olhando para o chão. As outras pessoas estavam bem vestidas, mas não trajavam nada de especial, nem tinham as cabeças necessariamente cobertas.

A entrada na fazenda foi brevemente interrompida por Nkosana (ZeDS), que instruiu o grupo a deixar a caminhonete passar primeiro com os “presentes” do *umabo*. Neste momento, as mulheres mais velhas, que cobriam a cabeça – entre elas, Thembeni –, pegaram uma *ukhamba* [pote de barro] cada uma e a posicionaram sobre suas cabeças [Prancha 39]. Só então o cortejo seguiu – guiado pelos presentes ao som da buzina da caminhonete, do canto entoado em *seSotho* (a língua materna de Sesi)¹⁵⁷ e do *ukukikiza* [ululação] dos Kubheka que o recepcionava – em direção à casa, onde entrou pela porta que dava na sala de estar, poucas vezes utilizada e que servia de passagem somente em ocasiões festivas – nos dias comuns apenas a porta da cozinha era aberta. A sala de estar, denominada *lounge*, tinha carpete no chão e era onde ficavam os sofás, a televisão e uma mesa de centro. Para aquela ocasião, todos os móveis tinham sido afastados.

O cortejo da *makoti* ocupou a sala cantando e dançando em volta do centro. O espaço quadrado tornava-se circular para receber a *makoti*, que sentou-se sobre uma *icansi* [esteira] em um dos cantos da sala em frente à porta, replicando o *umsamo* [espaço das “oferendas” para os ancestrais] da casa redonda. Ao seu lado, no chão, foram postas as *ukhamba* carregadas pelas mulheres [Prancha 39].

Enquanto parte do cortejo permaneceu na sala cantando, o restante tratou de descarregar a caminhonete. Os presentes do *umabo* foram colocados no chão, próximo à outra porta da casa – a da cozinha –, diante da qual posicionou-se a família Kubheka. As mulheres mais velhas sentaram-se sobre *blankets* no chão, enquanto os homens, também mais velhos, sentaram-se em cadeiras. As crianças permaneceram em pé (embora houvesse uma discreta mistura nessa organização, que não era estritamente respeitada).

¹⁵⁷ Quem me alertou para o canto em *seSotho* foi Sihle, filha de Thembeni, de 11 anos. Ela comentou que as crianças foram orientadas a cantar nessa língua quando saíram de casa em Madadeni, bem como quando chegaram à Tomato Farm. Sobre o *umabo*, Sihle ainda disse que sua irmã, Bongiwe, estava “standing on behalf of her grandmother”.

O grupo que representava a família de Sesi – os Mollo –, saiu de dentro da casa em direção ao espaço onde organizava-se o *umabo*. A parte feminina mais jovem do grupo, ficou em pé, e as mulheres mais velhas sentaram-se sobre *amacansi* [esteiras] no chão. Os grupos de parentes, os Mollo e os Kubheka, estavam “separados” pelos “presentes” do *umabo*, que ocupavam o centro [Prancha40].

Bongiwe sentou-se sobre uma *icansi* no chão, acompanhada das parentes de Sesi no lado dos Mollo. Thembeni e umamaRato permaneceram em pé, junto aos presentes, que começavam a ser organizados: um *blanket*, uma *icansi* e um travesseiro para cada presenteado, mais uma *ukhamba* [pote de barro], caso se tratasse de um homem (todos os “presentes” estavam marcados por etiquetas).

A ordem dos presenteados não seguiu exatamente a *ilist* do *umabo*. Além disso, era difícil acompanhar quem recebia os presentes de fato, já que as pessoas falecidas ou mesmo ausentes, eram representadas por outros. Assim, algumas pessoas compareceram ao centro do evento mais de uma vez, quando se colocavam no lugar daqueles que não estavam presentes – como foi o caso de Fikile, a irmã mais velha de Mangaliso, que esteve no lugar de muitos outros, especialmente de suas irmãs falecidas.

Depois de estenderem uma *icansi* no chão e colocarem um travesseiro sobre ela, Thembeni ou umamaRato chamavam aquele que seria presenteado. A pessoa deitava-se sobre a *icansi* e era coberta, dos pés à cabeça, por um *blanket*. Depois disso, se descobria e levantava, evocando alguma canção, e dançava a *gida* [dança ritual em que joga-se uma das pernas até a altura da cabeça e, ao descer, o movimento finaliza com uma forte pisada no chão, sincronizada a uma batida das palmas], performatizava algo, ou simplesmente saía, levando consigo os presentes [Prancha 41].

O divertimento e bom humor davam o tom ao *umabo*. Bongikosi, irmão de Mangaliso, estava com a perna quebrada e usava uma muleta. Mesmo assim, não abdicou de ir ao centro, onde sentou-se em uma cadeira de plástico sobre a *icansi* e teve sua cabeça e seu corpo cobertos pelo *blanket*. Ao se levantar, pegou sua muleta e performatizou a *gida*, quando apontou a muleta para o alto como se fosse a perna que sobe e baixa ao solo com uma forte pisada. Fikile, a irmã mais velha de Mangaliso, também dançou a *gida*, embora já passasse dos 60 anos. Donald, o filho de Mangaliso com Linda – a primeira

mulher por quem ele pagou o *lobola* –, depois de se descobrir, espreguiçou-se, como se acordasse preguiçosamente. Demorou um tempo maior que os demais para levantar e, já ao som das palmas que incitavam a *gida*, frustrou a todos quando fingiu que iria dançar, mas não deu continuidade ao movimento.

A entrega do *umabo* seguia descontraidamente de acordo com a performance particular de cada presenteado. Ninguém hesitava em fazer algum tipo de graça e assim comover a platéia com risos de surpresa. O evento desenrolava-se ao som do *ukukikiza*, das palmas, da *gida*, das canções entoadas pela platéia e pelos presenteados, bem como dos muitos *aybo!*¹⁵⁸ proferidos por todos.

14. Itiye para Mangaliso¹⁵⁹

A penúltima pessoa a receber o *umabo* foi um dos irmãos de Mangaliso. Ele foi agraciado com uma *icansi* e duas pequenas painéis esmaltadas. A partir daquele momento, restavam poucos *umabo* [“presentes”] do lado dos Mollo. Os *blankets*, *amacansi* e travesseiros acumulavam-se, quase todos, ao lado dos Kubheka.

UmamaRato iniciou a modificação do cenário pela última vez e colocou uma cadeira no centro, ao invés de uma *icansi* [esteira], quando as pessoas começaram a cantar. O último presenteado do *umabo* dirigiu-se ao centro e sentou-se na cadeira, rindo. Era Mangaliso – que não estava no lugar de ninguém que não fosse ele mesmo: o noivo.

Zanele (D), Bongiwe (eDeD), Thembeni (eD) e umamaRato partiram do lado dos Mollo para o centro, carregando sacolas, o último travesseiro, o último *blanket*, bem como a última *icansi*. Bongiwe ocupou-se de estender a *icansi* próxima a Mangaliso, enquanto as demais organizavam os outros presentes. Depois de ter a *icansi* estirada, Bongiwe aproximou-se de Mangaliso e retirou os sapatos que ele usava. Pegou um par de pantufas em uma das sacolas e calçou seus pés novamente.

¹⁵⁸ *Aybo!* é uma interjeição proferida comumente pelos falantes de *isiZulu* e também por falantes de outras línguas africanas na África do Sul. Embora não tenha significado específico, pode ser usada diante de algum assombro ou de alguma surpresa alegre.

¹⁵⁹ Prancha 42.

Bongiwe levantou-se. Pegou nas mãos de Mangaliso e o convidou a levantar-se também. Depois o encaminhou para a *icansi*, sob o olhar atento dos Kubheka que começavam a se agitar e a apontar para o lado dos Mollo. Mangaliso se deitou enquanto Bongiwe abria o *blanket* para cobri-lo. Por breves instantes ele permaneceu deitado e coberto. Quando levantou-se, embora procurasse fazê-lo com agilidade, as mulheres que representavam os Mollo foram mais rápidas e o alcançaram.

UmamaRato, que desde sempre mantinha-se no centro, trazia nas mãos um punhado de pó branco e não foi difícil jogá-lo na cabeça de Mangaliso. As outras mulheres traziam finos paus de madeira nas mãos e deram tantas varadas quanto puderam em Mangaliso – que só encontrou refúgio quando cruzou a barreira onde estavam os seus próprios parentes.

Os participantes do *umabo* não escondiam o riso e davam gargalhadas com a cena perpetrada contra Mangaliso. Depois do ataque, o grupo de mulheres Mollo voltou à sua posição inicial, postando-se em pé atrás das mulheres mais velhas do seu grupo, que seguiam sentadas sobre suas *amacansi*, de onde observavam o evento.

Bongiwe (eDeD), Thembeni (eD) e umamaRato voltaram ao centro. Thembeni dobrava o *blanket* usado por Mangaliso, enquanto umamaRato e Bongiwe retiravam objetos contidos em uma bacia previamente levada ao centro dentro de uma das sacolas. Mangaliso voltou a sentar-se na cadeira e Bongiwe colocou a bacia, já vazia, entre os pés dele. De uma das sacolas, Bongiwe sacou uma toalha e um creme hidratante. Retirou os óculos de Mangaliso e preparou-se para passar o creme e esfregar a toalha em seu corpo, quando a platéia, mais uma vez, não escondia que considerava a cena hilária. Bongiwe untou as mãos dele e o seu rosto que, besuntado excessivamente pelo hidratante, ficou branco, assim como parte do cabelo, polvilhado anteriormente por umamaRato.

Na sequência, Thembeni ajudou Bongiwe a organizar uma bandeja, onde foram colocados um bule, uma xícara e um açucareiro. Bongiwe ficou de joelhos e voltou seu olhar para o chão, enquanto erguia a bandeja no colo de Mangaliso. De posse da bandeja, Mangaliso pegou o bule e depois de analisá-lo, emborcou o seu bico na boca, fazendo com que todos rissem do seu comportamento.

Bongiwe apropriou-se então de uma colher, colocou açúcar na xícara e a encheu com o conteúdo do bule. Finalmente, serviu o *itiye* (neologismo de *tea* [chá]) com propriedade para Mangaliso, que o recebeu procurando portar-se seriamente, embora forjasse, caricaturalmente, a existência real do líquido que consumia. Assim que tomou o seu *itiye*, Mangaliso levantou-se, batendo palmas e conclamando a todos para vê-lo dançar a *gida*.

Mas, ao invés disso, para a surpresa da plateia, Mangaliso desempenhou outra performance: colocou as mãos na cintura larga e deu uma rebolada. Ao som de muitos *aybo!*, Mangaliso deixou o centro e juntou-se aos outros Kubheka. Por sua vez, Bongiwe, acompanhada das mulheres Mollo e dos outros que compunham seu grupo, saíram do local do *umabo* em direção à tenda cantando.

Com o fim da entrega do *umabo*, Bongiwe retirou seu *blanket* das costas e passou a se comportar como se fosse ela mesma – não havia mais nenhuma observação ritual a ser seguida por ela a partir dali, e todos foram convidados a almoçar sob a tenda e arredores. O *umabo* havia terminado no meio da tarde e o almoço foi servido perto do sol poente. Os pratos recheados de comida de *umsebenzi* e de carne cozida – proveniente da vaca abatida naquele mesma manhã –, foram acompanhados de *jusi* [suco], bem como de *cold drink* [refrigerante], seguidos de *amakhekhe* e outras sobremesas. Mangaliso, como era seu hábito, reclamava que, apesar de tudo ter dado certo, eles haviam se atrasado muito.

Depois do almoço, deu-se início à festa, ao som do *kwaito* eletrônico, propagado em alto volume por grandes caixas de som. Crianças e jovens dançaram até tarde da noite no gramado que ficara livre com a retirada da tenda alugada. Muitas pessoas ingeriam bebida alcoólica, ainda que discretamente, dentro dos quartos, onde acumulavam-se *long necks* vazias de Savanna Dry, Hunter's [marcas sul-africanas de cidra] e Black Label [cerveja sul-africana]. Bebia-se também uísque Black and White.

15. Portas abertas

No dia seguinte ao *umabo*, enquanto a casa era arrumada e os familiares que moravam em outros lugares preparavam-se para a viagem de volta, ainda foi feito um *braai* [churrasco] com o restante da carne da vaca. Nesse momento, somente os familiares que dormiram na fazenda compartilhavam a carne *assada*.

Quando o domingo chegava ao fim, Mangaliso decidiu ir à cidade. Costumava ir quase diariamente a Newcastle, motivado por compromissos políticos, que podiam se transformar ainda em compras no supermercado, visitas, caronas etc. Naquele dia, embora nada em especial parecesse ocorrer – nenhum compromisso –, Mangaliso saiu da fazenda acompanhado de Antonádia Borges.

Retornaram tarde da noite, quando a casa já estava silenciosa e sem visitantes. Ao percebermos sua chegada, fomos recepcioná-los, mas nos advertiram sobre a delicadeza do momento. Bongiwe (eDeD) também estava no carro. Ao sair, cruzou a porta da casa – deixada aberta após sua passagem – e seguiu em silêncio diretamente para o quarto de Mangaliso, que a precedia no caminho. Quando chegaram em seu quarto, Mangaliso depositou no chão a sacola plástica que trazia nas mãos.

Somente depois que entraram no quarto é que pude entender o que estava acontecendo: Antonádia¹⁶⁰ relatou que foram a Madadeni, aparentemente para uma visita informal a Thembeni (eD). Mas, logo que chegaram à casa, foram recepcionados por Bongiwe, que abriu a porta para eles e, a despeito do frio, manteve-a aberta depois que entraram. Enquanto Thembeni e Bongiwe sentaram-se nas *amacansi* [esteiras] próximas ao *umsamo* [espaço das “oferendas” para o ancestrais], Mangaliso aproximou-se e em voz baixa dirigiu-se a Sesi (W), dizendo que: “[...] he would finally take her to the farm where he was living with his ancestors.” Sem voltar as costas para o *umsamo* – de onde pegou a sacola plástica com os ramos de árvore trazidos de Umkhamba –, saiu da casa continuando a falar com Sesi: “Now, we are getting in to the car.” Bongiwe sentou-se

¹⁶⁰ Em conversas informais, Antonádia compartilhou comigo a experiência que teve naquela noite junto com Thembeni, Bongiwe, Mangaliso e Sesi. O relato que apresento aqui, baseia-se tanto nessas conversas quanto no artigo “Ritual Production of Hope” (Borges, *no prelo*).

no banco de trás e Mangaliso colocou o saco plástico em seu colo, enquanto Thembeni assistia a partida deles, comovida (Borges, *no prelo*, p. 10).

Quando chegaram à fazenda, Mangaliso abriu a porta do carro para Bongiwe e pegou o saco plástico do seu colo. Mangaliso, Bongiwe e Antonádia entraram na casa silenciosamente e se dirigiram ao quarto de Mangaliso, deixando as portas abertas para a passagem.

Após a chegada definitiva de Sesi à Tomato Farm, Mangaliso amanheceu gravemente enfermo. Mesmo assim, não poupou esforços e resolveu comparecer ao escritório do ANC (*African National Congress*) em Newcastle, onde já desempenhava suas atividades de *counselor* [“vereador”]. Antonádia e eu o acompanhamos e, no final do dia, tivemos que levá-lo a uma clínica particular. O hospital público havia fechado e ele estava ardendo em febre.

Foi diagnosticado com início de pneumonia e saiu de lá tomando antibióticos. Em casa, permaneceu em repouso por dias, quando todos ficamos apreensivos. Afinal, Mangaliso jamais se deixava abater e, mesmo que se tratasse de uma pneumonia, a gravidade de sua situação parecia transcender a doença em si.

Quando recobrou a saúde, confessou para Antonádia: “You see. I really thought that the day after my marriage I would die and leave my wife widow!” Ao que Antonádia perguntou: “How could your dead wife became a widow?!” E ele respondeu: “How could she possibly be dead if just three days ago we finally got married?” (Borges, *no prelo*, p. 10).

16. *Umsebenzi to clean* [ritual de limpeza]

No final de agosto de 2011, quase dois meses após a realização do *umabo*, voltei a Madadeni para me despedir de Thembeni (eD) e suas filhas – eu estava encerrando meu trabalho de campo e precisava retornar ao Brasil. Enquanto estendíamos as roupas no varal do seu quintal, Thembeni lembrou as conversas que precederam o *umabo*,

quando havíamos contabilizado os gastos para a sua realização. Além de ter esquecido das *ukhamba* [potes de barro], ela também não tinha agregado o valor da cabra que foi sacrificada no *umsebenzi* em Madadeni.

As *ukhamba* custaram 30 Rands (7, 50 Reais) cada e foram dadas somente aos homens, cerca de 25. Thembeni disse que as mulheres não recebem *ukhamba* porque não bebem *umqobothi* [cerveja ofertada aos ancestrais] e que, desde criança está acostumada a ver as pessoas dando e recebendo esse tipo de presente. A cabra custou 1.100 Rands (225 Reais) e ela não teve dinheiro suficiente para comprar outra, como gostaria, para ser sacrificada antes de irem à Tomato Farm. Apesar disso, estava orgulhosa, pois ninguém acreditava que ela seria capaz de realizar o *umabo*.

Quanto ao *umsebenzi to clean* [ritual de limpeza] para sua filha, Thembeni pretendia realizá-lo em setembro ou outubro. A data dependeria do momento em que Bongive pudesse vir de Gauteng, onde estudava. Este *umsebenzi* poderia ser realizado em Madadeni ou na fazenda, pois, nas palavras de Thembeni, agora eles eram uma única grande família. Porém, como Bongive precisaria tomar um banho em espaço aberto, seria melhor que fosse realizado na fazenda. Este banho deve levar água, *umuthi* [ervas medicinais] e *inyongo* [bóles] de um *imbuzi* [bode, cabra] sacrificado para a ocasião.

A oposição entre espaço aberto/espaço fechado é coincidente com a oposição entre água *corrente*/água *parada*. Na vida cotidiana, as pessoas se banham e lavam a louça em água *parada* – contida em uma bacia e na pia. O banho em espaço abertos – seja no rio ou no mar – é temido a tal ponto que, geralmente, as pessoas não sabem nadar – o que justifica, por um lado, o “mau uso” da piscina na Tomato Farm. Vazia ou com sua água *parada* e não “cuidada”, a piscina, embora contenha a água, tem ainda características indesejáveis, como a profundidade. Desse modo, a piscina, assim como o rio ou o mar, assumem o lugar do perigo associado à água *corrente* que pode tragar as pessoas. Ao contrário dos banhos cotidianos em água *parada*, o *umsebenzi to clean* prescreve um banho que deve ser tomado em espaço aberto, ao ar livre, em água *corrente*. Krige (1968) descreve alguns rituais relacionados às mulheres que se encontram em algum estado de impureza e de iminente contágio, quando as mesmas devem tomar um banho no rio para se limpar ou não se contaminar. Estas relações entre água *corrente* e água *parada* são analisadas por Lévi-Strauss (2004) que finalmente sugere: “À diferença da

água parada, que é uma água neutralizada, a água corrente constitui, portanto, o termo marcado. É mais ponderosa e mais eficaz, mas também mais perigosa, habitada pelos Espíritos ou em relação direta com eles.” (*ibdi.*, p. 176).

17. A “insuficiência” ritual

A exaustão e o trabalho incessante durante a preparação de um *umsebenzi*, fazem parte de sua execução e de sua eficácia. Embora seja óbvio que as pessoas fiquem cansadas, seu entendimento do que fazem e como fazem, prescreve esse esforço que não é considerado penoso, como *nós* consideraríamos.

Durante o *umshado* de Siphwe, quando uma mulher me disse “Why are we going to sleep? There is a wedding!”, ela não narrava somente o trabalho e a exaustão, narrava principalmente a comoção, o envolvimento e o entusiasmo de todos na confecção daquele evento, quando um número enorme de pessoas se movimentava para receber a *makoti* em sua nova casa. Naquela noite, dormi por ser claramente alguém que jamais conseguiria seguir aquele ritmo, alguém que não aprendera, como *elas*, a se dedicar tanto assim aos *outros*. Alguém que não enxergava no mundo tantas *pessoas* – além daquelas de que se ocupa o *nosso* olhar – e não guardava com elas a mesma relação.

Durante o *umabo*, quando treze pessoas (mulheres e seus filhos) dormiram no quarto de Dansile (D), eu lhe perguntei se ela não se incomodava com tanta gente em seu quarto. Mas a pergunta, absolutamente descabida, foi recebida com uma resposta doce. Danisile não tinha do que reclamar, afinal, a alegria de estarem todos juntos – realizando aquele ritual – era muito maior que qualquer suposto desconforto.

No aniversário de Mangaliso na Tomato Farm em outubro de 2010, quando Danisile e eu preparávamos os *amakhekhe* [biscoitos] para a festa, Nomvula, filha de Thabile, veio verificar a quantidade de biscoitos que já havíamos assado. Estávamos exaustas. Além de já ser de madrugada, ainda teríamos que acordar cedo na manhã seguinte para dar prosseguimento ao trabalho. Mesmo assim, Nomvula considerou insuficiente a quantidade de *amakhekhe* e, para nossa surpresa, começou a preparar uma nova massa – que precisaria ser cortada, assada etc. ainda naquela madrugada.

Nós fomos dormir, mas Nomvula – enquanto a mulher que gerenciava a confecção da comida na cozinha interna (ou seja, a cozinha das mulheres jovens) – não se preocupava em dormir e sim em *fazer* as coisas do modo como devem ser feitas: mesmo que não haja tempo, mesmo que não haja descanso e mesmo que os *amakhekhe* nunca sejam suficientes, é necessário fazê-los.

Zanele (D), incumbida de comprar os ingredientes do *umsebenzi* do *umabo*, não é somente inteligente e esperta. Ela é alguém que *sabe fazer* as coisas do modo como as coisas devem ser feitas. Essas “coisas” dizem respeito a transformar o pouco em muito, o insuficiente em suficiente e o corpo em algo que nunca se cansa. Zanele não faz algo somente para si mesma. O *saber fazer* as coisas está também em transformar o pouco dinheiro que tem para as suas próprias roupas em uma quantidade suficiente que a transcende e contempla também a sua irmã – não faria sentido nenhum ela estar bem vestida e sua irmã não. Zanele pensa o mundo de forma relacional e des-centralizada. No mundo que vê, a sua *pessoa* está conectada a outras, depende de outras, assim como essas outras pessoas dependem dela. Nesse mundo também, as pessoas contam com a ajuda de muitos *outros*, além daqueles que *vemos*.

A *ilist* dos presenteados do *umabo* não poderia ser mais exemplar da conexão entre vivos e *amadlozi* [ancestrais], quando faz-se um ritual no qual aquela que dá os presentes já faleceu e muitos daqueles que os recebem, também. Ao invés do evento perder o seu sentido com a(s) morte(s), torna-se tanto ou mais imprescindível. Afinal, aquelas pessoas falecidas não deixam de participar ativamente no mundo dos vivos; e, inversamente, aquelas pessoas vivas não deixam de participar no mundo dos *amadlozi*.

Do mesmo modo que as pessoas temem os seus destinos quando percebem que algum ritual não foi cumprido, inversamente, em seu investimento em realizar algum ritual que poderia parecer impossível e irrealizável, contam também com a agência, força, presença de seus *amadlozi*. A reciprocidade mantida entre vivos e mortos é a mola da reciprocidade terrena, entre vivos e vivos, é o que ata os nós das relações sociais.

Essas pessoas – vivos e *amadlozi* – ocupam-se umas das outras, porque a *pessoa* não se inscreve no presente e desafia a noção cartesiana de tempo e de espaço. O casamento de pessoas mortas através de outros vivos não é uma exceção, nem parece inverossímil.

Tão comum quanto o casamento de pessoas vivas, o *umabo* que descrevi nesse capítulo demonstra que as relações dos vivos dependem das relações com os seus *amadlozi* e ainda das relações dos *amadlozi* com eles mesmos – como foi o caso do casamento dos avós falecidos apresentado na fotografia na casa de Thembeni em Madadeni. Pois as pessoas vivas estão implicadas em relações que as transcendem, as relacionam a *outros* e as inscrevem no processo de tornar-se, de vir a ser, do devir do qual participam também as pessoas que já morreram – os seus *amadlozi*.

A agência dos *amadlozi*, sua atividade e sua presença não se referem somente a alguma aparição em particular ou a algum tipo de castigo divino – embora cobras possam ser consideradas ancestrais e os infortúnios possam ser entendidos como causados por “débitos” rituais. Os *amadlozi* distribuem sua agência no mundo, onde as coisas parecem dar certo por ocorrerem em um “universo mágico” que conspira para isso.

A insuficiência de que falam, os atrasos na preparação dos eventos rituais, que Mangaliso insiste em reclamar, ou a reprovação de Thabile sobre o modo como o *umabo* foi executado não se referem nem à pobreza, nem à “ignorância” – onde sempre falta algum dinheiro, algum conhecimento, alguma “coisa”. A insuficiência indica a continuidade, a qualidade de tornar-se, de fazer, pois a *pessoa* – viva ou *idlozi* –, imersa como está nos rituais que a constitui e a conecta com os seus *outros*, parece nunca terminar.

18. O gênero ancestral da *casa*: retratos na parede e paredes como retrato

O mesmo retrato pendurado em duas paredes/casas distintas – primeiro na parede de Umkhamba e posteriormente na da Tomato Farm – expressa bem o que a realização do *umabo* significava para os Kubheka¹⁶¹. Na primeira situação, Sesi, já falecida, tem seu retrato pendurado na parede da casa em Umkhamba [o lar dos Kubheka], onde seu marido e seus filhos passaram a viver desde que lá realizaram o seu funeral. Essa parede – como a casa, feita de *udaka* [mistura de barro e esterco de vaca] – logo veio abaixo: paredes rachadas, que não sustentam sequer retratos de entes queridos, não poderiam

¹⁶¹ Nesse sentido, volto à “perspectiva da morada” trazida por Ingold (2000, p. 186), que privilegia o “processo” – o aspecto processual e criativo na geração de formas – no qual “as formas construídas pelas pessoas surgem apenas nas suas atividades correntes de vida, em contextos relacionais específicos de engajamento prático com o entorno”.

expressar melhor o desejo nutrido pela conquista de uma casa, capaz de abrigar solidamente as pessoas e seus sonhos de comunhão.

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

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

Não é à toa que os poucos retratos em qualquer parede nas casas de Ingogo são geralmente daquelas falecidas recentemente: *the mothers of the house* – aquelas que produziram as pessoas daquela casa e que são fundamentais para aquela casa. Subverte-se a temporalidade e a espacialidade das ausências, que se tornam presentes e próximas, mesmo quando ocorridas há muito tempo e em lugares distantes.

Certa vez, quando fiz uma visita ao *umuzi* [*homestead*] de Ellen Mkhali phe (uma mulher idosa e muito amiga de Mangaliso), perguntei a ela se aquela “casa quadrada” feita de *udaka* [esterco e terra], telhado de *utshani* [capim], e ainda com chifres de cabra sobre a porta, era a “casa redonda” de seu *umuzi*. Essa pergunta, aparentemente desconexa, advinha do aprendizado em experiências anteriores, quando meu olhar, ainda desavisado, objetificava as formas equivocadamente e não via “casas redondas” através das formas quadradas. Inúmeras vezes, depois de observar que em certo *umuzi* não havia uma “casa redonda”, perguntava pela sua ausência, quando me respondiam que uma “casa quadrada” em particular era, na verdade, a “casa redonda”.

Mas Ellen me disse que no seu *umuzi* não tinham casa redonda. Aquela sobre a qual eu indagava, era a casa de sua mãe. Me perguntou se eu a havia visto e eu respondi que não

– afinal, que eu soubesse, sua mãe havia morrido há muito tempo. Ela então me disse para entrar naquela casa, como se me convidasse para conhecer aquela pessoa. Quando entrei, dei de cara com um retrato: sua mãe estava pendurada na parede ao lado de um quadro preto com os dizeres: *Nkosi busisa lelikhaya usiphe ukuthula* [“Deus” abençoe esta casa com o silêncio]. No chão havia uma *ukhamba* e o pé de uma cabra.

Perguntei para Mangaliso se a mãe de Ellen era casada e ele respondeu que sim. Eu havia ficado curiosa em relação a isso, porque na casa onde a mãe de Ellen morava, sua fotografia era a única na parede, além do quadrinho preto com palavras escritas em letras coloridas. Mangaliso então me explicou sobre as casas, as mulheres e os homens.

Disse que um homem nunca tem sua casa, tudo aquilo que constrói pertence a seu pai. Já a mulher, ela, sim, pode dizer que tem uma casa. Diferenciou no inglês as palavras *place, house, home*. *My place* poderia ser usado pela mulher para se referir à casa que é sua. Já o homem jamais poderia falar dessa maneira. Ele pode falar em *home* que, no caso, não será a casa que ele construiu com as suas próprias mãos, mas a casa de seu pai. *House* foi usado para dizer que o homem está indo para sua casa, sendo que, neste caso, *house* não denominaria um lugar que lhe pertence, apenas o lugar de sua residência.

O retrato da mãe de Ellen na parede de sua casa, o de Sesi em Umkhamba e na Tomato Farm, o de Pumzile, a filha falecida de Fikile, em sua casa em Ingogo e o de Mambhele Hadebe, mãe de Thobekile também falecida evocam as imagens de mulheres que seguem presentes, com quem *ainda* se conversa e que, inclusive, podem *ainda* ser apresentadas aos outros – como foi o caso relatado acima no *umuzi* de Ellen [Prancha 43 e 44]. A interação das pessoas com quem trabalhei não pode ser reduzida àqueles que *nós* vemos. A reciprocidade existente nas relações sociais ocorre sobretudo entre vivos e mortos.

Mulheres mortas, há muito tempo ou recentemente, têm suas imagens guardadas nas paredes que evocam suas presenças e suas agências nesse mundo e, particularmente, nessas casas. São lembradas, respeitadas, consultadas, homenageadas e avisadas de qualquer assunto importante através de um *umsebenzi*, por serem ainda agentes

imprescindíveis na labuta diária pela manutenção da sorte da qual todos dependem em suas casas.

Capítulo VI – Mulheres de *zuluness*

1. Notas sobre o *umshado* de Siphiwe e o *umabo* de Sesi

Os rituais de casamento descritos nos capítulos anteriores, embora diferentes um do outro, eram ambos expressões das trocas matrimoniais efetuadas pelos falantes de *isiZulu*. Neste capítulo, retomo cada uma das prestações a fim de pontuar as relações apresentadas. Para tanto, retorno ao *umshado* de Siphiwe para depois recobrar o *umabo* de Sesi.

No *umshado* de Siphiwe foram realizados o *lobola*, o *umembheso* e o *umabo*. O *lobola* já havia sido negociado e pago quase integralmente, restando apenas uma pequena parcela para ser paga para a família da *makoti* [noiva]. O *groom* e seus irmãos estavam presentes em Sebokeng – a casa materna da *makoti* – quando a parcela restante foi entregue. No entanto, esses homens não participaram das negociações. Estas foram levadas à diante pelos parentes maternos do *groom*, bem como por uma de suas irmãs. A pessoa que iniciou a negociação foi a tia materna mais velha de Siphiwe, Fikile, e quem falava ativamente por parte da família da *makoti*, era seu avô materno. Porém, quem entregou o maior montante de dinheiro do *lobola* para o avô da *makoti* foi a irmã do *groom* – aquela que representava, de modo mais direto, a família paterna dele.

Não houve nenhuma tensão naquele momento. Todo o dinheiro foi recebido pela família da *makoti* sem contestação. Como dito, não se tratava de inaugurar as negociações de um pagamento, apenas de finalizá-lo. A negociação que levava à realização do *umshado* já havia sido feita antes. Isto significa que o *umshado* de Siphiwe foi precedido por outros rituais – como o pedido de casamento e os acertos sobre o *valor* que este noivo deveria dar para a família de sua futura esposa. Este *valor*, embora delimitado como o equivalente a 11 vacas é absolutamente variável. Entende-se, desse modo, que o *umshado* fora inaugurado com as negociações privadas do *lobola* e que os rituais subsequentes – estes, sim, públicos – conformavam o evento para o qual muitas pessoas foram convidadas a participar e a confeccionar. Conforme Kuper (1982), entre os zulus o pagamento matrimonial é um ritual privado, enquanto a transferência da

noiva para sua nova casa é publicamente celebrada (*ibdi.*, p., 127). Além de uma recepção elaborada, esta noiva – que é uma “estrangeira” – também experimentaria um período liminar marcado pelas observações do *hlonipha* até sua incorporação na nova casa (*ibdi.*, p. 138).

O pagamento final do *lobola* foi acompanhado da entrega dos “presentes” do *umembheso*. Naquele momento em Sebokeng – a casa materna da *makoti* –, este era o evento central. As roupas produzidas especialmente pela família materna do *groom* para a família da *makoti* e para a própria *makoti*, revelavam que era daquele modo que as pessoas presenteadas deveriam se vestir quando fossem na *casa* em que a *makoti* iria morar: a *casa* dos pais do *groom* – Buthelezi e Thabile – em Thokosa.

Os “presentes” para as mulheres incluíam *itshali* [xale] e *shweshwe* – roupas consideradas “tradicionais” e, naquele momento, associadas a um modo de se vestir que indicava respeito à família do *groom*, aos mais velhos e aos *amadlozi* [ancestrais]. Os “presentes” para os homens da família da *makoti* eram roupas, como paletó, e adornos, como chapéu. Do mesmo modo que as roupas femininas, esta vestimenta masculina se relacionava a um modo respeitoso de se vestir. O paletó, por exemplo, é pouco usado cotidianamente, mas é uma vestimenta imprescindível para “falar” com os *amadlozi* na casa redonda.

No caso específico da *makoti*, seu *itshali* [xale] feito de *blanket* – ou seja, o *itshali* próprio de quem é uma *makoti* – indicava ainda o “estado ritual” – demonstrado igualmente pelo seu olhar, voltado para o *phansi* [chão] – em que ela se encontraria durante a “passagem” de uma *casa* à outra. Este movimento da *makoti* não cessaria até que ela fosse incorporada na *casa*/família de seu *groom* – algo que independia de um tempo específico. Ficava a critério de sua sogra, Thabile, encontrar o momento oportuno, que poderia levar anos, para retirar os “adornos” da *makoti* – como o pano que iria cobrir a sua cabeça. Estes adornos indicavam que aquela pessoa era uma *makoti*: uma mulher que vinha de uma *casa*/família exterior e que, com o tempo, seria incorporada na *casa*/família de seu *groom*.

Conforme Khau (2012), as mulheres *zulu* usam roupas distintas para apresentar seus pensamentos e experiências de um modo que é não-verbal e sim visualmente descritivo,

bem como decorativo. A autora observa também que os *blankets* usados pelas mulheres Masotho podem ser entendidos do mesmo modo que as roupas *zulu*, além disso, no caso dos *blankets*, o estado marital, as experiências e a identidade das mulheres é comunicada (*ibid.*, 102). Através do modo como os *blankets* e os *amatshali* [xales] são apresentados nesta tese, não há dúvidas de que o seu uso tem um poder igualmente comunicativo.

As roupas feitas especialmente por Thabile, a mãe do *groom*, eram dadas pela família materna do *groom* para a família da *makoti*. A presença do lado paterno da família de Siphwe na entrega desses “presentes” era marcada somente pela irmã do *groom*, que havia desempenhado um papel central na entrega do dinheiro do *lobola*, mas não se destacava do mesmo modo no *umembheso*. Nesse momento em particular, eram os representantes da *mother of the house* – Thabile, a mãe do *groom* – que faziam da entrega do *umembheso* um evento que frisava as qualidades esperadas (as expectativas sociais) da família do *groom* com relação à família da *makoti* e, especialmente, as qualidades esperadas por Thabile no que tangia Sibongile, a *makoti*.

Inversamente, a família da *makoti* – representada somente pelo lado materno¹⁶² – também tinha, através dos “presentes”, expectativas quanto à capacidade da família do *groom* em produzir (ou mesmo comprar) roupas e adornos considerados adequados. Postos em relação por meio dos “presentes”, os doadores e os receptores mostravam, naquele momento, que o *umshado* não se referia somente à mudança de *casa* da *makoti* para a *casa* do *groom* (ou seja, à perda de uma filha, cuja “compensação” seria um *valor* específico nomeado como *lobola*).

Se o *lobola* permitia, de fato, que a *makoti* se mudasse para a *casa* do *groom*, bem como tivesse/produzisse filhos com o “sobrenome” do marido, para que o *umshado* fosse completo, as pessoas envolvidas nesta relação deveriam ter suas qualidades ativadas/modificadas. A *makoti* era especialmente constituída naquele evento como alguém que poderia ir para a *casa* do *groom*, contanto que usasse as roupas devidas: o

¹⁶² Somente a família materna de Sibongile participou desse evento, assim como de todos os outros, porque seu pai e sua mãe não eram casados e ela não tinha qualquer relação com ele. O que significa que as afirmações relativas à exclusividade da presença da família materna da *makoti* não indicam que em um caso diferente a participação da família paterna seria igualmente negativa.

itshali da *makoti* e o *shweshwe*. Os “presentes” trocados falavam tanto dos que recebiam quanto dos que davam.

Ainda durante o *umshado* de Sipiwe, o *umabo* de Sibongile – composto de “presentes” como *blankets*, travesseiros e *amacansi* [esteiras] – era também uma forma das pessoas envolvidas nesta troca se constituírem. Neste caso, frisava-se a qualidade da *makoti* em *saber fazer* uma cama – um lugar para descansar e um lugar de convívio das pessoas daquela *casa*, visto que a cama, embora seja um espaço “privado”, é igualmente um lugar onde se faz muitas coisas e onde podem dormir ainda muitas pessoas.

Aqueles que recebiam “presentes” na forma de *blankets*, travesseiros e *amacansi* eram comunicados, por meio deles, de que a *makoti* que os ofertava *sabia fazer/cuidar* de uma *casa*. Por sua vez, ao aceitar os “presentes”, a família do *groom* consentia com a entrada de uma nova mulher na *casa*, ao mesmo tempo em que depositava nela as expectativas sociais contidas nos “presentes”.

A falta de *ukhamba* [potes de cerâmica] e *umqobothi* [cerveja artesanal de sorgo] frustrava algumas expectativas – a de que a *makoti sabe fazer* cerveja para os *amadlozi* [ancestrais] e para a família paterna do *groom*. Porém, naquele momento, esta falta não constituía um grande problema.

O *umabo* de Sibongile deveria ser seguido por uma cerimônia de *itiye* [chá]. Porém, devido a outros eventos – como a festa no *hall* em Thokosa – o que ocorreu, na verdade, foi um *breakfast* para as *omama* [café da manhã para as “mães”]. As mulheres mais velhas da família materna de Sipiwe – sua mãe e as irmãs dela – receberam o *breakfast* composto de mingau de *fine mabele* [sorgo], *itiye* e *amakhekhe* [biscoitos]. Com isso, a *makoti* mostrava para aquelas mulheres que *sabia fazer* certas coisas – *sabia* cozinhar, ou seja, transformar, através do *fogo*, o *cru* em *cozido*, o espaço “quadrado” em “redondo”, e ainda outros elementos relacionados à produção das mulheres e que não se restringem à *comida* e à *cozinha*.

A *makoti* se esmerava em transformar uma refeição ordinária – o *itiye* cotidiano – em algo extraordinário. O *breakfast* para *omama* extrapolava as qualidades formais atribuídas a um café da manhã (desjejum, alimentação) e passava a relacionar, através

do ritual, elementos mais abrangentes da ontologia e cosmologia *zulu*, onde posições eram marcadas por meio das pessoas que se constituíam de modo relacional naquele momento. Ao se deliciarem e apreciarem o que a *makoti* lhes oferecia, as *omama* tinham as suas expectativas iniciais confirmadas – aquela mulher era apropriada, *sabia fazer* as “coisas” – e, ao mesmo tempo, reforçavam sua própria autoridade feminina sobre a nova mulher da *casa/família* que estaria ali para lhes servir quando fosse o caso.

Já no *umabo* de Sesi, os “presentes” trocados foram *ukhamba* [potes de barro], *blankets*, travesseiros e *amacansi* [esteiras]. Comprados por Thembeni, a filha mais velha de Mangaliso Kubheka e Sesi Mollo (a *makoti* falecida), estes “presentes” indicavam a capacidade dos Mollo em produzir relações com mais de 50 membros da família Kubheka.

Sesi¹⁶³, por sua vez, não estava sozinha na entrega dos “presentes”. Com a cabeça coberta por uma boina, as costas por um *blanket* e o olhar voltado para o *phansi*, demonstrava respeito ao tabu comportamental do *hlonipha* e o uso apropriado de vestimentas consideradas “tradicionais”. As pessoas que a acompanhavam pertenciam a sua família. Porém, no cortejo que adentrou a Tomato Farm – *casa* de seu *groom* –, ela era particularmente escoltada por mulheres mais velhas – suas irmãs, sua “mãe” e a mestre do cerimonial, uma amiga e vizinha. Estas mulheres se vestiam com *shweshwe*, *blanket* e cobriam a cabeça com um pano. Abriam o caminho, criavam os espaços redondos no *lounge* – de convívio entre vivos e mortos – e na área externa da fazenda que serviria para a entrega do *umabo* – onde os Mollo e os Kubheka ficariam face a face.

As pessoas presenteadas no *umabo* de Sesi eram os irmãos/irmãs de Mangaliso, bem como seus pais e avós paternos, além dos irmãos do pai de Mangaliso, suas esposas e seus filhos (cada casal de primogênitos, além do/a filho/a mais novo/a). Essas pessoas compunham os núcleos familiares dos Kubheka contidos em *casas* diferentes, nas ruas de Thokosa, Madadeni etc.

¹⁶³ Embora Bongiwe estivesse no lugar de Sesi durante o *umabo*, a partir daqui irei escrever diretamente sobre Sesi, já que era ela quem, na verdade, estava dando os “presentes” e se constituindo enquanto *makoti* [noiva/esposa] e *idlozi* [ancestral].

Todas essas pessoas, ao receberem seus “presentes”, performatizavam aquilo que eles continham: uma *casa*, uma *cama*, um espaço de descanso e de convívio íntimo entre as pessoas de uma família/*casa*. Naquele momento ritual – ao se deitaram sobre a *icansi* no chão, repousarem a cabeça sobre o travesseiro e se deixarem cobrir totalmente por um *blanket* – algo cotidiano (dormir, descansar) se tornava extraordinário. Às pessoas consideradas fundamentais na família Kubheka era demonstrado que Sesi Mollo *sabia fazer* as coisas: *sabia fazer* uma *cama*, *sabia fazer* uma *casa* para todos aqueles Kubheka, que poderiam, durante algum *umsebenzi* [ritual], se hospedar na *casa* que viria a ser *sua*. Os Kubheka assentiam através de uma performance o recebimento dos “presentes”, enquanto Sesi Mollo se constituía enquanto uma mulher especial – uma *makoti* – que *sabe fazer* as coisas.

Os “presentes” do *umabo* incluíam ainda *ukhamba* [potes de barro]. Estas indicavam para os homens da família Kubheka que Sesi igualmente *sabia fazer umqobothi* – cerveja compartilhada entre os homens e os *amadlozi* [ancestrais]. Neste caso, Sesi além de *saber fazer* as “coisas” para os vivos, demonstrava que *sabia fazer* as “coisas” para os mortos. Não somente a sua cerveja, como também tudo aquilo que se relaciona à sua produção e consumo: um *umsebenzi* [ritual em que vivos e mortos se comunicam] e os espaços arredondados criados para esta comunhão, como é o caso do *umsamo*, onde os *amadlozi* comem, bebem e vivem (no *phansi* [chão]).

Depois que todos os “presentes” do *umabo* foram entregues, restavam ainda os “presentes” especialmente dedicados a Mangaliso – o *groom*. Estes não eram somente compostos de travesseiro, *blanket* e *icansi*, contavam também com um par de pantufas, um conjunto de louça para servir *itiye* e bacia com hidratante para o banho. Sesi e Mangaliso performatizaram os atos de chegar em casa, dormir, beber chá e tomar banho.

Ao receber o *groom* em casa, retirar os seus sapatos, preparar a sua cama, o seu *itiye* e o seu banho, a *makoti* fabricava uma *casa* para ele, ao mesmo tempo, fabricava o *corpo* de seu *groom* através do casamento. Com efeito, Sesi demonstrava que *sabia fazer* as “coisas” e que estas “coisas” eram marcadas pelo modo de criar/produzir espaços/*casas* e corpos/*pessoas* de *zuhness*.

A fabricação/produção dos corpos e das pessoas por parte das mulheres/esposas é especialmente analisada por Ngubane (1976) quando trata do nascimento e da morte, considerados pela autora como faces da mesma moeda:

“When the widow delivers the corpse to the lineage men at the doorway, her action represents delivering a baby to the lineage at birth. The corpse is tied up in such a manner that more or less represents a foetus in the womb – with its knees and arms bent up.” (*ibdi.*, p. 276).

O nascimento e a morte seriam considerados fases de extrema “poluição”, pois associadas ao “outro mundo” – de onde se vem e para onde se retorna (*ibdi.*, p. 274). As mulheres/esposas seriam as “pontes” entre os mundos e seu poder nessas relações seria contraditório à ideia de submissão associada às mulheres (*ibdi.*, p. 281-282).

Os corpos que durante um *umsebenzi* [ritual] demoram para se alimentar (de comida e de sono) e são preenchidos pelas relações sociais produzidas na comunhão propiciada por estes rituais, indicam que algumas qualidades das *pessoas* de *zuluness* são constituídas desde a infância. Logo cedo, as pessoas aprendem a controlar seus corpos de um modo específico. Por outro lado, estes mesmos corpos também aprendem, desde cedo, os modos próprios de descansar – de conviver – e de se alimentar – de compartilhar – cotidianamente. Sesi, através da entrega do *umabo* para Mangaliso, se constituía enquanto uma mulher especial naquele *casa* que era *sua*. Ela não era qualquer mulher, constituía-se, naquele momento, como uma *makoti* que *sabe fazer* as “coisas”: produzir pessoas.

Sesi, ainda viva, havia produzido crianças com o “sobrenome” Kubheka através do pagamento do *lobola* – das relações que este pagamento matrimonial constitui entre as pessoas que ele transforma – e também havia modificado a sua qualidade enquanto mulher que se tornava a *mother of the house* dos Kubheka. Com a morte, Sesi além de ser a *mother of the house*, se tornava também uma *idlozi* [ancestral]. Entretanto, até a realização do *umabo*, seu pertencimento à família/*casa* Kubheka ainda não havia chegado a um termo considerado satisfatório. Faltava a essa mulher se constituir – através dos “presentes” que ela mesma dava e que os *outros* [a família Kubheka e seus *amadlozi*] aceitavam – com as qualidades que a tornariam uma *makoti* e, posteriormente, a *mother of the house* dos Kubheka não somente naquela *casa* que era

sua [a *casa* em Umkhamba ou a Tomato Farm] e sim no panteão da ancestralidade Kubheka.

2. O *saber* das mulheres

Na descrição dos dois rituais de casamento apresentados, as mulheres aparecem como aquelas que embora talvez *não saibam* falar, nem explicar o que fazem, nem o porquê de o fazer, são quem têm em seus corpos o conhecimento. Este conhecimento – o seu *saber fazer* – é visível nos “presentes” que as relacionam com os *outros*. Estes *outros* são homens e *amadlozi*, são também *outras* mulheres. Ao longo das trocas matrimoniais aqui descritas – e que não focalizam o *lobola*, particularmente – são as mulheres que demonstram de modo mais notável a sua capacidade de *saber fazer* as “coisas”, quer se trate de dar ou receber ritualmente e, ainda de produzir “coisas” – sejam elas, *amakhekhe* [biscoitos], camas, comida, *umqobothi* [cerveja], cabelos, roupas, *amadlozi*, crianças, pessoas, casas.

Para um argumento semelhante sobre a centralidade das mulheres nas trocas matrimoniais, cito novamente Ngubane (1987), quando a autora escreve sobre o “simbolismo das trocas matrimoniais” tanto do *lobola*, quanto do *umabo*. Os “presentes” que acompanham o *lobola* e que são dados para todas as “mães” da família da noiva, mesmo que estas sejam as esposas de seus “pais”, indicam um agradecimento, por parte do noivo, a essas mulheres pelo “nascimento” e o “cuidado” da noiva. Particularmente sobre o *umabo*, a autora observa que os “presentes” que a noiva dá para o noivo indicam que ela agradece aos mais velhos daquela família pela “concepção” do noivo. De acordo com o modo ativo como as mulheres de ambas as famílias participam da escolha, confecção, entrega e distribuição dos “presentes” de ambas as prestações, Ngubane salienta a centralidade delas nas trocas. Essas mulheres são representadas por todas as mães e esposas das famílias. Conforme a autora: “These wives all represent discrete households within the family lineage.” (*ibdi.*, p. 177-178).

O *saber fazer* das mulheres significa que seu *saber* inscreve em seus corpos, em suas práticas e na constituição da sua *pessoa* as qualidades da *zuluness*. Seu *fazer* se relaciona à produção/fabricação de outros corpos, pessoas, relações e “coisas” que terão igualmente as qualidades da *zuluness* – do que é ser *zulu*.

PARTE III –

Lobola

Capítulo VII –
O lobola do desejo:
“If u wanna lobola me...” [“Se você quiser me *lobolar*...”]

Dear boyfriends:
we dnt wnt KFC, pizza, nandos,
flowers, perfume, chocolate
also dnt wnt ipad, iphone,
blackberry's ths valentine's day.
Jst go n say hi to our parents
n begin wth Lobola negotiations.
Enjoy valentine's day.¹⁶⁴

Thandeka Radebe, *post* no Facebook
29/01/2013

1. Introdução

O presente capítulo é dedicado a uma das prestações matrimoniais que compõem o casamento entre os falantes de *isiZulu* – o *lobola*. Comparado ao *umembheso* e ao *umabo*, o *lobola* não se destacou entre as prestações descritas e discutidas até o momento, pois, de fato, não tive a oportunidade de presenciar esta troca matrimonial como as demais, ou seja, enquanto um ritual performatizado pelas famílias postas em relação através do casamento.

Entretanto, o *lobola* não esteve ausente do meu trabalho de campo. Sua centralidade na vida das pessoas com quem trabalhei surgia em diversos momentos, que transcendiam o casamento e faziam do tema *lobola* uma permanente negociação sobre os modos de pertencimento a uma *casa/família*.

¹⁶⁴ Tradução: “Queridos namorados: nós não queremos KFC (cadeia de *fast food*), pizza, Nando’s (cadeia de *fast food*), flores, perfume, chocolate e também não queremos *ipad*, *iphone*, *blackberry* (aparelhos eletrônicos de alto custo) neste dia dos namorados. Apenas vão e digam *oi* para nossos pais e comecem as negociações do *lobola*. Curtam o dia dos namorados.”

Os falantes de *isiZulu* comentam sobre o *lobola*, jocosamente, quando ofertam vacas por mulheres brancas estrangeiras; com ar de mistério, ao afirmarem que nunca viram ninguém pagar o *lobola* e “aprenderam isso” somente na escola; inquisitivamente, ao se surpreenderem com a ausência desse pagamento matrimonial em outros lugares; ou, ainda, com seriedade, quando fazem cálculos sobre o “preço da noiva” de acordo com as suas “características”, por exemplo, se é ou não virgem, se tem ou não filhos. Em resumo, entre os *amaZulu*, o *lobola* é sempre motivo de reflexão e especulação sobre a própria vida e a do *outro*¹⁶⁵.

As onze vacas, definidas inicialmente como o que o noivo deve dar à família da noiva para que esta se mude para a sua casa e produza crianças com o sobrenome paterno, são alvo de permanente especulação e negociação. O número 11 sempre constitui um número preliminar para uma aritmética posterior, da qual são subtraídas vacas a depender de uma série de fatores, que vão desde a virgindade, quantidade de filhos e idade da mulher, bem como seu status social. O valor de cada vaca varia igualmente com a flutuação do preço da arroba e as posses dos respectivos noivos ou de suas famílias, que negociam o *valor* do *lobola*. Embora o *lobola* seja usualmente pago em dinheiro, as vacas são a base para a formação dos cálculos e ainda servem como metáfora para as negociações e as formulações a respeito do seu *valor*, quando se fala das características esperadas de uma vaca – gorda, jovem, Nguni¹⁶⁶ etc¹⁶⁷ [Prancha 46].

O *lobola* é apresentado nesta tese de um modo bastante particular, com referência ao lugar privilegiado que esta prestação matrimonial ocupa na cosmologia *zulu*. Discutido no cotidiano dos falantes de *isiZulu*, o *lobola* é abordado como um artefato intelectual – ou um “mito”. Ou seja, uma maneira de refletir e criar a partir de um repertório específico de elementos prelimitados, que podem ser arranjados de maneira particular,

¹⁶⁵ O *lobola* é discutido em toda a África do Sul. Sua presença nesse país é notória desde a aterrissagem no aeroporto quando *outdoors* oferecem seguros pessoais que podem ter como finalidade pagar o *lobola* ou serviços funerários (Comunicação Pessoal de Antonádia Borges). Também é evidenciado em manifestações artísticas, como os diversos trabalhos de Nandipha Mntambo em couro de vaca formando corpos de mulheres (Mntambo & Buys, 2010, p. 107-117), no clipe da música *Phakade* da cantora Lira, em que diversos animais “saem da boca” do pretendente da cantora, entre eles, as vacas do *lobola* ([http://www.youtube.com/watch?v=\(PtZJUn8sF0\)](http://www.youtube.com/watch?v=(PtZJUn8sF0))) e no filme recém lançado *Fanie Fourie's Lobola* (<http://www.youtube.com/watch?v=ZHKxbP3ISiU>).

¹⁶⁶ A raça de gado Nguni é a mais apreciada pelos *amaZulu* porque, além de ser considerada resistente, apresenta um desenho simétrico em seu couro.

¹⁶⁷ Hammond-Tooke (2008) apresenta as características valorizadas pelos *amaZulu* nas vacas e que as individualizam: padrão de cor, forma do chifre, gênero, status e história (*ibid.*, p. 66).

cuja nova disposição sempre se refere, de algum modo, às disposições prévias (Lévi-Strauss, 2010, p. 15-50).

A aritmética do *lobola* corresponde, intelectualmente, a um modo de pensar acerca das possibilidades de pertencimento das pessoas (mulheres e crianças) a determinadas *casas*/famílias. O movimento de mulheres e crianças, pensado por meio da troca com vacas – o *lobola* e o “preço da criança” –, indica outras relações além daquelas mostradas através dos “presentes” trocados no *umabo* e no *umembheso*. É sobre estas relações que me detenho neste capítulo.

2. Casar sem *lobolar*?

Numa das primeiras conversas que tive com Mangaliso sobre casamento, ele me contou uma *estória* quando lhe perguntei a respeito do *lobola*. Como de praxe em seu modo de falar sobre as coisas, uma *estória* cheia de significados ocultos é sempre lembrada para responder a perguntas ansiosas por respostas taxativas que pretensamente encerrariam qualquer controversa.

A *estória* versava sobre um casal que morava na mesma *casa*, mas não era *casado*. Passados muitos anos desde que o casal vivia junto, o homem – que já tinha filhos de uma relação anterior – resolveu se separar da mulher, porque ela não lhe dava filhos. O fato é que, assim que houve a separação, a mulher ficou grávida. Segundo Mangaliso, o problema do casal era decorrente de um simples motivo: como o homem não tinha pago o *lobola*, eles não poderiam estar morando na mesma *casa*, nem terem filhos.

O caráter anedótico da *estória* contada por Mangaliso poderia soar, a princípio, como mais uma advertência em relação aos “bons costumes”, como se a exceção confirmasse a regra: se em outras histórias um casal que vivia na mesma *casa* tinha filhos sem pagar o *lobola*, esta *estória* específica deveria servir para enfatizar que não se podia prescindir tão facilmente do *lobola*.

Na verdade, embora possam existir casais morando na mesma casa sem pagar o *lobola* e com filhos, e existem, eu, particularmente, não conheci nenhum. Conheci, sim, casais que viviam na mesma casa sem ter pago o *lobola*, mas que curiosamente (?) não tinham

filhos. Mais comum e inumerável é a quantidade de casais de namorados que têm filhos, mas não moram na mesma casa, bem como mães ou pais solteiros morando cada um com seus respectivos filhos e, ainda, casais com/sem filhos morando juntos e que deram início à *negotiation* do *lobola* (ou seja, quando as primeiras parcelas do *lobola* já foram “pagas”). Esta pequena “amostra” de um vasto cenário social, informa, antes de tudo, que para um casal morar na mesma *casa*, é preciso pagar o *lobola*¹⁶⁸.

A *estória* contada por Mangaliso é bastante ilustrativa das relações encontradas – ao revés – no que concerne ao *lobola*: mudança da noiva para a *casa* do noivo mediante prestação matrimonial em que a prerrogativa é a produção de filhos que terão o sobrenome do noivo. Ao falar sobre o *lobola* através de sua *falta*, Mangaliso expõe as forças (des)ativadas nas relações sociais produtivas de parentesco através do casamento, cuja (in)eficácia depende do movimento de gado (sua transferência).

Ao invés de um retrato homogêneo do casamento como homólogo à prestação matrimonial do *lobola*, Mangaliso deixa entrever o significado do *lobola* e das prestações matrimoniais de um modo geral. Onde as prestações matrimoniais existem,

¹⁶⁸ Essa prerrogativa relacionada ao *lobola* faz parte das estatísticas relativas ao casamento e à coabitação que particularizam a província de KwaZulu-Natal no território nacional sul-africano:

“Almost half of all African men and women responded that they felt that *ilobolo* was the *main* reason why people do not get married these days. This attitude is more pronounced among isiZulu-speaking South Africans, particularly among young African men who are not yet married.” (Posel et al, 2011a, p. 109).

Conforme Posel et al., dados de 2008 registram que apenas um quarto das mulheres africanas entre 20 e 45 anos são casadas e os índices também mostram um crescente aumento de coabitação entre jovens africanos (*ibid.*, p.102). No entanto, especificamente em KwaZulu-Natal, onde a maior parte dos falantes de *isiZulu* se concentra e onde, portanto, se pratica largamente o *lobola*, dados de 1998 do KIDS [KwaZulu-Natal Income Dynamics Study] mostram um declínio substancial nas taxas de casamento entre africanos em comparação a outras províncias do país. Dados comparados ao KIDS sugerem que, de 1995 a 2008, as taxas de casamento caíram de 31% a 12% em KwaZulu-Natal entre africanos, enquanto no restante do país a queda foi de 38% a 24% entre africanos (*ibid.*, p. 105). Ainda assim, o número de pessoas coabitando é menor em relação à proporção de mulheres não casadas, sugerindo que a coabitação não seja uma forma alternativa aceitável ao casamento entre africanos (*ibid.*, p. 104).

“Two-thirds of unmarried isiZulu-speaking men aged 20 to 45 felt that *ilobolo* was the main constraint to marriage these days. These views do not imply that respondents would also reject the practice of *ilobolo*. On the contrary, it is perhaps precisely because the custom is so widely valued and resilient that high *ilobolo* payments would reduce the prospects of marriage among African couples.” (*ibid.*, p. 109).

Lembro-me de notar, no início do trabalho de campo que, apesar de se falar tanto em *lobola*, eu não conhecia mulheres com menos de 40 anos *loboladas* na área rural de Ingogo. As mulheres que conheci tinham filhos e os criavam na casa de suas próprias famílias, muitas vezes sem qualquer participação do pai – o que me causava certa indignação, como se a falta do *lobola* anulasse a responsabilidade paterna. As mulheres (e suas respectivas famílias) eram exclusivamente responsáveis por estas crianças – uma situação, ao menos economicamente, bastante difícil. Quando comentei isso com Jabo, vizinha da Tomato Farm, ela disse que antigamente era muito mais fácil pagar o *lobola*, e que, atualmente, mesmo sendo ainda difícil, elas não poderiam fazer nada a respeito – afinal, enfatizava ela: “This is our culture”.

sejam elas quais forem, há certamente um significado socialmente definidor das relações que elas propiciam, como foram os casos demonstrados nos capítulos anteriores.

Ficará claro nas páginas seguintes que o *lobola* é imprescindível para que a noiva passe a morar com o seu cônjuge e que não há qualquer “alternativa” à transferência de gado como propiciador dessa mudança. Portanto, o *lobola* é homólogo à mudança de casa da noiva. Como me disse Zanele, a filha mais nova de Mangaliso, para que ela fosse morar na mesma *casa* que o namorado não seriam necessárias todas as prestações matrimoniais. Para este fim, o pagamento do *lobola* era suficiente. Ela dizia isso enquanto manifestava certo repúdio ao seu próprio casamento, pois, entre outras coisas, não gostaria de se tornar uma verdadeira *makoti* [noiva/esposa]. Não gostaria de ser incorporada à família do noivo, nem desejava que os *amadlozi* [ancestrais] se misturassem. Ela dizia que queria continuar pertencendo à sua própria família.

Pontuar esta particularidade não significa negar que o *lobola* esteja intimamente relacionado à produção de crianças, como bem salienta Mangaliso em sua *estória*, mas que, esta prestação, ou melhor, sua *ausência*, impede que um casal more na mesma casa, sem contudo impedir que formas de descendência consideradas “legítimas” sejam traçadas sem a prerrogativa do casamento.

3. Lobola: gado por mulheres

A prestação matrimonial mais discutida na literatura antropológica sobre os *amaZulu* é o *lobola* (Krige, 1977) (Fuze, 1998) (Gluckman, 1982) (Ngubane, 1987) (Posel et al., 2011a) (Posel et al., 2011b), que se destaca também na literatura sobre casamentos africanos (Junod, 1962) (Radcliffe-Brown, 1982) (Kuper, 1982) (Comaroff, 1980) (Granje, 2004) (Pinho, 2011) e casamentos em geral (Lévi-Strauss, 2009)¹⁶⁹. De fato, a importância do *lobola* não é acentuada somente na antropologia. Entre os falantes de *isiZulu* que conheci, falar sobre o *lobola* é mais recorrente que falar sobre casamento – *umshado* – ou sobre qualquer outra prestação matrimonial – *umembheso* e *umabo*.

¹⁶⁹ A literatura sobre o *lobola* e casamentos africanos é vastíssima. Cito aqui apenas os trabalhos consultados nesta tese e que se relacionam diretamente ao tema do *lobola* entre os *amaZulu*, embora haja ainda outras discussões que se relacionam ao tema, como, por exemplo, Ferguson (1985) e Thomaz (2012, *no prelo*).

Praticado pelos falantes de *isiZulu*, o *lobola* é uma forma específica do que se consolidou chamar na literatura antropológica de *bridewealth* – categoria controversa em seus usos e definições. Comaroff (1980) critica particularmente as teses sustentadas por Spiro e Goody sobre a definição do *bridewealth* e do *dote*. A de Spiro se basearia na ideia de custo-benefício, onde as prestações – o *dote* e o *bridewealth* – seriam mecanismos de balanceamento das perdas econômicas ocasionadas pela saída de um membro da família por ocasião do casamento. Nesta classificação, sociedades que não correspondessem ao modelo (por exemplo: residência patrilocal e descendência patrilinear sem pagamento de *bridewealth*) ficariam de fora, bem como as contraprestações (*ibid.*, 4-6).

Goody, por sua vez, classificaria as prestações matrimoniais como mecanismos de redistribuição da propriedade, compreendidas em tendências organizacionais contrastantes. Assim, definiria o *bridewealth* como uma instituição tipicamente africana, pressupondo sociedades igualitárias e sistemas de descendência unilineais. O *dote*, em contraponto, estaria presente na Eurásia como algo típico de suas sociedades estratificadas, hipergâmicas e com sistemas bilineais de descendência (*ibid.*, 7-10).

Embora seja reconhecida a relação entre prestações matrimoniais e organização social – o que dá ensejo ao desenvolvimento da “teoria da aliança”, onde o *dote* é endêmico, e à “teoria da descendência”, onde predomina o *bridewealth*, a redução da variedade de manifestações a duas polaridades obscurece, conforme Comaroff, o fato de que nem todas as sociedades que praticam estas prestações estão organizadas da forma pressuposta. Ademais, ainda que se reconheça desde muito que as prestações matrimoniais têm valor econômico, elas não são necessariamente “motivadas economicamente”. Por fim, o que estas taxonomias – *dote* e *bridewealth* – revelam é a *fonte* e o *destino* das transferências, deixando vagos seus *conteúdos*, *contextos* e *significados* (*ibdi.*, p. 4-11).

Desse modo e conforme mostrado nos capítulos anteriores, mesmo em face do *lobola/bridewealth* há ainda um “fluxo de trocas” que é obscurecido por uma definição estrita das trocas matrimoniais, isto é, das relações constitutivas entre diversos pagamentos e os elementos do “sistema sociocultural” em que eles ocorrem (*ibdi.*, p. 7).

O *lobola* compõe a classe que Kuper (1982) denomina de “cattle-bridewealth systems” (*ibdi.*, p. 167), caracterizada pela troca de mulheres por gado¹⁷⁰. Fazem parte dessa classe as prestações matrimoniais efetuadas pelos chamados Banto Meridionais – Nguni, Sotho-Tswana, Venda e Tsonga – que inclui os falantes de *isiZulu*¹⁷¹. Essa troca tem como regra fundamental a transferência de gado em uma direção e, na outra, dos direitos maritais da esposa para o grupo de parentes do marido, particularmente o direito sobre os filhos (*ibdi.*, p. 26).

Como escreve Lévi-Strauss (2009), o *lobola* faz parte dos casamentos africanos denominados de “casamento por compra”, porém, essa prestação matrimonial não pode ser considerada como um pagamento – “[...] não será nunca consumido, exceto ocasionalmente e parcialmente, para fins sacrificiais” (*ibid.*, p. 509)¹⁷² – nem a noiva considerada um “objeto de apropriação” – “não pode ser vendida nem condenada à morte” (*ibid.*).

Outra autora que desfaz o imbróglio da relação entre as prestações matrimoniais e a compra é Strathern, que, embora trate dos melanésios, indica algo fundamental e geral: *a troca de mulheres é uma troca de dádivas*. Neste sentido, difere substancialmente das

¹⁷⁰ Nas últimas páginas de *Wives for Cattle*, Kuper (1982) lança mão de dados gerais – do *Atlas Ethnographic* – para comparar as sociedades em relação ao pagamento do *bridewealth* e observa que 82% das que combinam pastoralismo com agricultura e residência patrilocal no casamento, efetuam substanciais pagamentos de *bridewealth*; em relação ao total de sociedades que praticam o *bridewealth*, as que combinam pastoralismo com agricultura e residência patrilocal no casamento somam 42% delas. Isso o leva a distinguir uma categoria de “sociedades pagadoras de *bridewealth*” que incluiria a maiorias das sociedades, senão todas, que praticam o *bridewealth* com rebanho (“livestock”). Conforme Kuper, esta classificação, embora tentadora, é feita como uma orientação preliminar que não explicaria as formas variáveis de organização desses sistemas (*ibdi.*, p. 169).

Sobre a crítica da correspondência direta entre princípios estruturais e formas de pagamento matrimonial ver *The Meaning of Marriage Payments* – uma compilação de ensaios que demonstram etnograficamente a contradição de “concepções paradigmáticas” do *dote* e do *bridewealth* e a variação de práticas e significados das prestações matrimoniais. Um exemplo disso, seria a constatação da transferência do *dote* na África, lugar onde supostamente os princípios estruturais implicariam no *bridewealth* (Comaroff, 1980, p.13)

¹⁷¹ Em *Wives for Cattle*, Kuper (1982) analisa o *bridewealth* entre os Banto Meridionais (“Southern Bantu”) – classificação cultural baseada em classificação linguística – onde os seguintes subgrupos são congregados: Nguni, Sotho-Tswana, Venda e Tsonga. O subgrupo Nguni corresponde a cerca de 2/3 da população Banto Meridional, sendo o *isiZulu* uma das línguas Nguni (*ibdi.*, p. 05).

¹⁷² O interesse principal de Lévi-Strauss (2009) está em demonstrar que o “casamento por compra” é uma transformação do casamento por troca (*ibdi.*, p. 512). Na sua perspectiva, o *lobola* é essencialmente uma forma de “reinvestimento” – e não de pagamento –, pois será utilizado para a “compra” de uma esposa para o irmão ou primo da mulher. Nas palavras desse autor, “Como o fio que corre através do tecido, o *lobola* estabelece, portanto, uma série indefinida de conexões entre membros do mesmo grupo e entre grupos diferentes.” (*ibdi.*, p. 509). Desse modo, para Lévi-Strauss, o “casamento por compra” não constituiria uma contradição ao “casamento por troca generalizada.” (*ibdi.*, p. 513).

trocas mercantis, onde os “objetos” são produzidos para serem trocados, enquanto na troca de dádivas, os objetos/mulheres adquirem seu *valor* na circulação, ou seja, são produzidos *na* troca (*ibdi.*, 447-457)¹⁷³.

Ainda escrevendo sobre o *lobola*, Lévi-Strauss (2009) se pergunta, afinal: “Que é então o *lobola*?” E responde, salientando a relação dos Banto com o gado: “Na África do Sul consiste sobretudo em gado, e para os Banto ‘o gado é o intermediário essencial de todas as relações rituais entre grupos humanos’.” (*ibdi.*, p. 509). Desse modo, não seria estranho perceber que, além do *lobola*, prestações correlatas – como o “preço da virgindade” e o “preço da criança” – sejam igualmente pensadas em termos de gado. E ainda, que as demais prestações matrimoniais sejam sempre acompanhadas do sacrifício de algum animal (vaca/cabra), e que as alienações funerárias contem, igualmente, com o sacrifício de uma vaca e uma cabra. Embora o pagamento do *lobola*, nos dias atuais, seja efetuado em dinheiro, é notável que haja uma referência ao número de vacas que o compõe, quando há uma conversão em dinheiro do *valor* atribuído ao gado.

4. Princípios estruturais, organização social e a perspectiva jurial

Radcliffe-Brown, Gluckman e Kuper afirmam que os filhos gerados fora do casamento são considerados “ilegítimos”. Radcliffe-Brown (1982) relaciona o que denomina de “legalidade” nos casamentos africanos ao pagamento matrimonial (pagamento efetuado pela família do noivo para a família da noiva) (*ibdi.*, p. 57). Interessado nas relações de casamento e descendência como operadores do parentesco, o autor define o casamento como “uma convenção social através da qual um filho recebe uma posição legítima na sociedade” (*ibdi.*, p. 15). Portanto, à ideia de “legalidade” associada aos pagamentos matrimoniais é igualmente relacionada aquela de geração de filhos “legítimos” (*ibdi.*, p. 57).

¹⁷³ É digno de nota que o *lobola*, enquanto uma “transação” que envolve pessoas, acarreta atualmente inúmeros debates sobre os direitos humanos, especialmente os das mulheres, como foi o caso da *International Conference On Bride Price* de 2004, ocorrida em Uganda. Em países onde a violência doméstica é acentuada, levando inclusive a índices alarmantes de óbitos – como na África do Sul –, discute-se a troca de gado por mulheres como a fonte da legalização da violência contra a mulher e da “comoditização” das mulheres (Jeftha, 2004) (Kachika, 2004). A monetarização desta relação termina por ser interpretada como um distanciamento das raízes culturais que dariam algum tipo de sentido à prática do *lobola* (Jeftha, 2004, p.116) (Ngubane, 1987).

Por sua vez, Gluckman (1982) define os zulus como organizados em clãs exogâmicos de linhagem agnática, que realizam o casamento mediante a entrega de gado à família da noiva, o que daria direitos ao marido e a seus parentes agnáticos sobre os filhos da esposa (*ibdi.*, p. 190). Os filhos não teriam direitos na família da mãe, a menos que fossem “ilegítimos” e não redimidos; nestes casos, seriam considerados membros da linhagem agnática da mãe (*ibdi.*, p. 227). A remissão poderia ser lograda com gado pelo progenitor ou com casamento posterior com a mãe do(s) filho(s) “ilegítimo(s)” (*ibdi.* p. 210). Por fim, Gluckman considera a “ilegitimidade” como o “problema social” na Zululândia (*ibdi.*, p. 206).

Kuper (1982) encontra igualmente a “legalidade” do casamento e a “legitimidade” de filhos relacionadas à transferência de gado, porém acrescenta que a “fertilidade feminina natural” é propiciada por esta prestação (*ibdi.*, p. 21-22). A troca de mulheres e crianças por gado se daria no âmbito da oposição dos domínios (de trabalho) feminino e masculino, no qual o feminino estaria relacionado à agricultura, enquanto o masculino ao pastoralismo. A troca de mulheres por gado seria uma expressão da série de outras trocas ocorridas entre estes domínios (*ibdi.*). Nas palavras desse autor: “The appropriate exchange for cattle or cattle products is agricultural products – or, of course, women.” (*ibdi.*, p. 14).

Finalmente, a transferência de gado matrimonial seria imprescindível para o nascimento de uma pessoa “legítima”, já que o filho de uma mãe que não teve o *lobolo* pago, não é um “membro completo da comunidade.” O autor ainda acrescenta que “Cattle transfers are therefore essential both to natural female fertility and to legitimate female fertility” (*ibdi.*, p. 22)¹⁷⁴.

¹⁷⁴ Kuper (1982) acrescenta ainda que as trocas com gado também podem ser vistas como “trocas hierárquicas”, nas quais há “ancestrais nacionais” no topo, responsáveis por êxitos na guerra e na colheita, bem como pela chuva; os “ancestrais familiares” seriam responsáveis pela boa saúde e fertilidade. Estas trocas são fonte de fertilidade e, na “estrutura de transações”, gado e fertilidade viriam originalmente dos ancestrais, e de modo direto dos governantes e chefes de família. Somado a isso, há um sistema de oposições entre o “quente” e o “frio”. O “quente”, considerado perigoso e esterilizante – associado ao domínio feminino e à menstruação – estaria em oposição ao que é “frio”, tido como curativo e fertilizante – associado ao domínio masculino e ao gado. Neste contexto, o gado – “frio” e “doador de saúde” – seria associado positivamente ao parto (*ibid.*, p. 14-21).

Os três autores citados acima escrevem sobre a “legalidade” do casamento e a consequente “legitimidade” dos filhos gerados a partir dele. No entanto, considero que a ênfase na “legalidade” e na “legitimidade” esconde alguns aspectos importantes do modo como se efetivam as relações sociais produtivas de parentesco, quer seja através do *lobola* ou na sua ausência.

A formulação de Kuper sobre as forças relacionadas à produção de filhos é inegavelmente coerente com as concepções *zulu* a respeito do papel do gado, dos homens, das mulheres e dos ancestrais nas trocas matrimoniais. É coerente, inclusive, com a *estória* contada por Mangaliso, na qual um casal que coabita sem pagar o *lobola* não pode gerar filhos, ou, nas palavras de Kuper, não tem a “fertilidade feminina natural” assegurada. Porém, Mangaliso e outros falantes de *isiZulu* não enfatizam a “legalidade” proporcionada pelo *lobola* ou a “legitimidade” dos filhos, e sim a possibilidade de um casal morar na mesma casa.

A perspectiva jurial não elucida uma questão aparentemente contemporânea, mas que já era descrita por Gluckman em 1950 como o “problema social” na Zululândia: o grande número de filhos gerados sem a prerrogativa do casamento. Sugiro que diferentes relações participam na produção de filhos através das trocas matrimoniais e, por outro lado, sugiro igualmente que são outras relações que participam da produção de crianças na ausência de qualquer troca.

Filhos gerados através do *lobola* são produzidos pela colaboração de homens e mulheres e pertencem à família paterna. Apesar de nascidos do ventre de uma mulher “estrangeira”, o movimento de gado assegura o movimento das mulheres, e estes movimentos são suficientes para a produção de filhos para a família paterna. A mulher – aquela que detém a capacidade exclusiva de *gerar* bebês –, tem a sua fertilidade transferida para o domínio do parentesco de seu cônjuge mediante a transferência de gado, quando então passará a produzir pessoas para a família de seu marido. Já um filho produzido sem o pagamento do *lobola* ou do “preço da criança”, pertence à família materna e ganha o sobrenome da mãe (mesmo que este se refira ao seu sobrenome paterno).

Em um contexto onde o casamento é cada vez mais raro, há muito mais filhos produzidos “somente” por mulheres para suas próprias famílias. Embora o progenitor possa ser conhecido e inclusive participar de algum modo da criação dos filhos, sua paternidade social depende de certas prestações, como o *lobola* ou o “preço da criança”¹⁷⁵.

De um ponto de vista masculino, a expressão “cattle beget children” – “o gado engendra filhos”, usada por Gluckman [1982] e Kuper [1982] – enfatiza o fato de que, para os homens produzirem crianças, a troca com gado é indispensável. Mulheres são trocadas por gado e, como consequência dessa troca, sua capacidade de *gerar* crianças é transferida para a família paterna¹⁷⁶. Já sob o ponto de vista feminino, “o gado engendra filhos” *para* a família de seu cônjuge. Sem gado – ou seja, sem qualquer prestação –, as mulheres produzem crianças para suas próprias famílias.

5. 11 vacas, o “preço da virgindade” e o “preço da criança” – Considerações sobre o *lobola* nos dias atuais¹⁷⁷

Os *amaZulu* são definidos como exogâmicos, com descendência patrilateral e residência patrilocal por ocasião do casamento. Efetuam considerável prestação matrimonial – o *lobola* – do grupo de parentes do noivo para os parentes da noiva. Os filhos gerados em uniões consolidadas por este pagamento recebem o sobrenome paterno e residem com os parentes paternos, sem direitos junto aos parentes maternos. Em termos de princípios estruturais e organização social, os *amaZulu* não oferecem nenhum perigo às classificações sobre prestações matrimoniais e conformam um exemplo típico da “teoria

¹⁷⁵ Como escreve Leach em o “Nascimento Virgem” (1983b), o modo mais simples de explicar a não participação masculina na fecundação feminina é recorrer à ignorância daqueles que acreditam nisso – embora muitos acreditem no nascimento de Jesus sem intercurso sexual e isso não significa que não tenham conhecimento sobre a participação masculina na concepção. Em se tratando dos *amaZulu*, o modo mais simples de falar sobre filhos sem pais sociais é tratá-los como “ilegítimos”, já que, comparativamente, como faz Radcliff-Brown (1982, p 57) “nós”, assim como “eles”, temos uniões “regulares” e “irregulares” das quais nascem filhos “legítimos” e “ilegítimos”. Isso seria verdade se o casamento entre os *amaZulu* ou o *lobola* tivessem uma finalidade exclusivamente jurídica. Entretanto, o aspecto jural não parece explicar o modo como as relações de pertencimento a uma *casa/família* de fato ocorrem e que implicam em uma série de relações como o uso de certos sobrenomes e a distribuição da herança.

¹⁷⁶ Ao invés do *lobola* como “preço da noiva”, alguns autores falam do *lobola* como o “preço da criança” – “an exchange for woman’s reproductive capacity rather than the sale of woman.” (Hunter, 2006, p. 100).

¹⁷⁷ Prancha 46.

da descendência”, na qual o grupo familiar é privilegiado em detrimento do casal mediante a transferência do chamado *bridewealth* ou “preço da noiva”.

Essa breve definição dos princípios que estruturariam a prática do *lobola* entre os *amaZulu* é imprescindível para a compreensão geral do modo como aliança, prestações e descendência se encontram relacionados, embora isso signifique dizer, ainda, muito pouco sobre estas relações. Primeiro, porque a definição de uma ordem constitutiva dos princípios que dão forma a um universo sociocultural por si só não revela o conteúdo (*valor e significado*) dessas relações, nem suas conexões com outros elementos organizacionais. Segundo, porque uma definição exclusivamente normativa do *lobola* obscurece a dimensão “vívida”, com suas negociações, contradições e transformações. Como observa Pinho (2011), a respeito do trabalho de Granjo sobre o *lobolo* de seu amigo Jaime em Maputo, “o *lobolo* é uma instituição mutável e [...] está sendo usada como um antigo vocábulo para lidar com situações novas.” (*ibdi.*, p. 36).

Nos dias atuais, o casamento entre os *amaZulu* ocorre entre um homem e uma mulher com sobrenomes distintos, podendo ocorrer, inclusive, entre pessoas de diferentes grupos linguísticos. Embora somente o sobrenome paterno seja passado para os filhos, as relações sexuais com as pessoas que têm o sobrenome materno também são interditas. Além disso, se o pai é viúvo e casa novamente ou tem uma relação duradoura com outra mulher, as pessoas que têm o sobrenome dela também passam à interdição¹⁷⁸.

O *lobola* é negociado/pensado em vacas – 11, especificamente. No entanto, é normalmente pago em dinheiro ou depósitos bancários¹⁷⁹. Seu valor é flutuante, varia conforme o preço da arroba e as posses dos respectivos noivos que, em geral, casam no mesmo extrato social; varia também de acordo com fatores que contribuem para a subtração de vacas do *lobola* – como a não virgindade e o número de filhos de uma mulher. Quem provê o dinheiro é o noivo¹⁸⁰ e quem recebe é o pai da noiva (na falta

¹⁷⁸ Por falta de dados não poderia afirmar que o inverso é verdadeiro.

¹⁷⁹ O casamento de Nelson Mandela com Graça Machel é um exemplo de casamento entre pessoas muito ricas, no qual o *lobola* é entregue literalmente com gado (cf. Granjo 2004, nota 17, p 8).

¹⁸⁰ No caso do *lobolo* de Jaime realizado em Maputo, Moçambique, em 2003, Granjo (2005) apresenta a originalidade do *lobolo* nos dias atuais. Um casal com filhos, e que reside na mesma casa, sente que os problemas pelos quais passam decorre do não pagamento do *lobolo* anteriormente. A fim de resolver esta situação, o noivo e a noiva trabalham para juntar o dinheiro. O *lobolo* é entregue pelo noivo, alguns de seus parentes e amigos, para os parentes da noiva que, por sua vez, o recebem e o dividem entre a mãe e o

dele, a mãe ou os avós maternos), embora os respectivos grupos de parentes desempenhem papéis importantes nas negociações do *lobola*.

A noiva pode se mudar para a casa do noivo somente após a efetuação (completa ou incompleta) do *lobola*. Isso significa dizer, inversamente, que sem o *lobola* a coabitação não ocorre, ou melhor, se ocorre, traz consigo a ausência de investimento social e simbólico que caracteriza a sua transferência.

Os filhos decorrentes de uniões consolidadas pelo pagamento do *lobola* recebem o sobrenome paterno e residem junto a esta família. Porém, a descendência traçada com referência a este pagamento, longe de ser a regra, conforma a exceção, já que o *lobola* é cada vez menos pago devido à falta de dinheiro. Como alternativa, os homens efetuam o pagamento do “preço da criança” quando ela passa a morar com a família do pai do noivo e recebe o sobrenome paterno¹⁸¹. Na ausência de qualquer pagamento, a descendência se traça somente pelo lado materno, quando a criança recebe o sobrenome da mãe.

Segundo Krige (1977), “nos tempos antigos”, embora fosse uma honra dar tantos animais quanto fosse possível, as cabeças de gado nunca passavam de 4 ou 5 (*ibdi.*, p. 121). Já na época de sua pesquisa, ou seja, início do século XX, se considerava um insulto dar menos de 7 cabeças de gado como *lobola*. Esse valor só seria aceitável quando *inGquthu* – a vaca relativa à virgindade e dada para a mãe – não fosse pagável, ou seja, em casos de mulheres divorciadas, ou “em casos excepcionais” de mulheres com “filhos ilegítimos” (*ibdi.*, p.132). Em consonância, Lugg (1945) escreve que “A

pai da noiva que não eram casados. O *lobolo* é pago com os recursos do noivo e da própria noiva. Tão interessante quanto, é o mapeamento das diferentes entidades pagadoras do *lobolo* ao longo de quatro gerações da família de Jaime, a família Zucula: o povo, os seniores da família, o próprio noivo e, por fim, o casal de noivos (Granje, 2005, p. 55-61).

Na África do Sul, Posel et al. também observa o envolvimento das mulheres nas negociações ao contribuir para o pagamento, e considera isso uma novidade (Posel, 2011a, p. 108).

¹⁸¹ Sobre o “preço da criança”, Posel et al. (2011a) escreve que:

“Although some men pay *inhlawulu* (the traditional payment for a child out of wedlock) with the prospect of getting married to the mother of the child, for many men it is financially easier to claim traditional paternity by only paying *inhlawulu* rather than affording the high costs of *ilobolo* (*ibdi.*, p. 108).

seduced woman is not accorded the full wedding ceremonials enjoyed by a virgin [...].” (*ibdi.*, p.25).

Ainda conforme Lugg, quando os primeiros colonizadores chegaram a Durban Bay em 1823, o pagamento do *lobolo* para pessoas comuns não passava de algumas enxadas de ferro e 3 ou 4 cabeças de gado. Já para as pessoas de status elevado, a quantidade demandada poderia ser muita alta e chegava a centenas de cabeças, como no caso da filha de um chefe. Depois da ocupação britânica ocorrida em 1843, os “excessos” foram combatidos pela promulgação de Shepstone que, em 1869, considera necessário regulamentar os casamentos “nativos” e estipular o pagamento do *lobolo*. A partir daí, o número de cabeças de gado para as filhas de pessoas comuns não deveria passar de 10 (*ibdi.*, p.24-26) (Kuper, 1982, p. 167). Segundo Posel (1994), uma das condições do registro de casamento nesta época era “an official record [...] of the amount of lobola paid, the colonial state having stipulated a ceiling on the amount which could be paid under any circumstances.”(*ibdi.*, p.03).

Aparentemente, é a partir da promulgação de Shepstone que o número de vacas para o *lobola* passa a ser 10. Entretanto, nos dias atuais, é comum que se fale em 11 vacas, o que seria o número cheio, que inclui a vaca dada especialmente à mãe da noiva pelos cuidados com a filha. Esta vaca, denominada por Krige como *inGquthu*¹⁸², era chamada por minhas interlocutoras de *inkomo kaMama* – que significa, literalmente, “vaca para a mãe” e, na linguagem de evitação *hlonipha* se traduziria como “vagina da mãe” ou, metaforicamente, como “o *kraal* da mãe é a vagina da mulher”.

¹⁸² Krige (1977) nomeia e descreve 23 transações matrimoniais – que correspondem geralmente a vacas ou cabras. Algumas delas já estavam em desuso na época de sua pesquisa (início do século XX) ou eram específicas a determinadas regiões. Entre elas, a autora descreve aquela relacionada à virgindade:

“To the mother of the girl must always be given the *inGquthu* beast, for looking after her daughter and for her virginity. It is not part of the *lobola* and need not be handed over at any particular time, though it is generally sent before marriage, when the first *lobola* cattle are brought. This beast is the personal property of the mother of the girl, and is usually slaughtered and eaten by the women of the bride’s kraal, though the men may be invited to the feast. This beast has to be paid when a girl is seduced, even when the man does not marry her, so that it is quite separate from *lobola*. It can never be reclaimed in case of divorce.” (p. 132).

Autores como Lugg (1945, p. 24), Gluckman (1982, p. 221) e Fuze (1979, p.162) escrevem igualmente sobre uma vaca relacionada à virgindade e que surge fora ou não estritamente como parte das transações específicas ao casamento, ou seja, deve ser dada à mãe por aquele que *deflorou* a filha.

Esta metáfora, além de significar o incômodo em traduzir uma palavra ou expressão que ocupa-se justamente em evitar mencioná-la em termos *hlonipha* (vaca/vagina), implica ainda na existência do *kraal* da mãe, além do *kraal* do pai – este último associado à riqueza do *lobola* trazida pela mudança de casa da filha. Por sua vez, o *kraal* da mãe corresponde à vagina da filha, que lhe dá a sua vaca específica. Esta vaca distingue-se do gado do *lobola* e deve ser apontada como a vaca número 11, quando será posteriormente sacrificada e comida pelas *omama* [mães].

Entre as pessoas com quem trabalhei, quando alguém calculava o *lobola* de outrem, ter que pagar ou não a *inkomo kaMama* alterava a soma final. Nos casos de mulheres solteiras com filhos, o *lobola* não era calculado integralmente: subtraía-se do número 11 uma vaca pela *inkomo kaMama* e uma cabeça de gado por cada criança. Bastante comum, essa conta era sempre feita quando alguém formulava o *desejo* de casar com outrem. Além disso, algumas mulheres desejavam que o namorado ao menos pagasse a *inkomo kaMama* – para se “desculpar” por ter se relacionado sexualmente com ela antes do casamento.

Por outro lado, assim como pode ser subtraída uma vaca por cada filho que a mulher tem, um homem pode pagar o “preço da criança” para levá-la para morar em sua casa e usar o seu sobrenome. Nesses casos, é comum que se peça 5 vacas pela criança. Em uma formulação apresentada por um dos meus interlocutores sobre o seu *desejo* de pagar o “preço da criança”, o “preço” de seu filho seria de 2.500 Rands (625 Reais). Ele e a mãe da criança haviam chegado a um acordo e estipularam que cada uma das 5 vacas equivaleria a 500 Rands (125 Reais).

Embora o *lobola* seja normalmente pensado como 11 vacas, há uma variação correspondente à virgindade e ao número de filhos. Além disso, os cálculos são também modificados de acordo com o status da mulher – se é viúva, irmã de uma esposa falecida, jovem, de meia-idade ou idosa – o que transforma a especulação em torno dessa prestação matrimonial uma constante, consorciada igualmente pela variação conferida à conversão de gado em dinheiro e a prestações correlatas, como o “preço da criança”.

O caráter instável do *lobola* também é percebido na delonga com que é efetivada essa prestação – que quase sempre não é paga de uma única vez. Como afirmou Thandeka¹⁸³ na epígrafe desse capítulo, o que ela *deseja* no dia dos namorados é que seu pretendente “comece as negociações do *lobola*”, ou seja, que dê início a uma relação entre dois grupos de parentes. Conforme comenta igualmente Krige (1977), “as long as the father of the girl has been informed and negotiations are been made, or as long as something is being handed over towards *lobola*, everybody is quite satisfied.”(p.130). Os parentes comunicados nesta relação podem estar vivos ou mortos, o que significa que a negociação é uma entrada num amplo universo de comunicação. Nos dias atuais é bastante comum que 5 vacas sejam o suficiente para que a noiva possa se mudar para a casa do noivo: o resto viria com o tempo, como dizem, ou ainda, para usar um termo empregado por Mangaliso, dependeria da “oportunidade”.

É assim que o *lobola* de mulheres que já morreram pode ser efetivamente pago, o que agrava mais ainda as inúmeras afirmações a respeito da “ilegitimidade” ou da ausência de casamentos nos dias atuais. Estas afirmações não correspondem a todas as possibilidades que as pessoas atribuem às suas prestações matrimoniais e as relações que elas constituem. Parafraseando o provérbio *zulu*: “amakhoti akaqeda [lit.: ‘women do not get finished’, meaning, the payment for women never ends].” (Posel & Rudwich, 2011b, p. 16).

Como afirmado ao longo dessa tese, as prestações matrimoniais não são somente “presentes” trocados, e correspondem a diversas relações criadas a partir das trocas que modificam a qualidade das pessoas envolvidas. As pessoas e suas qualidades são constituídas pelas relações de reciprocidade, mantidas constantemente entre vivos e ancestrais através de rituais. A plasticidade dessa socialidade, que depende da oportunidade de realizar inúmeros rituais, não pode ser reduzida a uma temporalidade inscrita no presente.

¹⁸³ Thandeka é filha de Thobekile Radebe, amiga dos Kubheka que atuou no LPM (*Landless People Movement*).

O *lobola* foi descrito neste capítulo como um “mito”, por esta prestação matrimonial corresponder ao modo como as pessoas elaboram, desejam e pensam suas formas de pertencimento. Estas formas de pertencimento se relacionam à casa, à mudança de casa que uma mulher experimenta por ocasião do casamento ou, ainda, que um filho experimenta caso seja pago o “preço da criança”. Estas mudanças equivalem à incorporação em uma família, ao emprego de um sobrenome e às relações de descendência (no caso da criança, à família de seu pai, e, no caso da noiva, seu pertencimento passa a se relacionar à família de seu noivo – mesmo que sua incorporação, lenta e gradual, nessa família, só ocorra com a morte).

No entanto, o que procurei frisar a partir daquilo que as pessoas com quem trabalhei informavam, é que as possibilidades que constituem o pertencimento a uma determinada família são pensadas a partir das possibilidades de morar em uma determinada *casa*. O foco na casa traz a apreciação desse lugar como o espaço onde as relações entre os membros de uma família são constituídas e efetivadas, seja esta família patrilinear, onde a descendência é traçada através de uma esposa “estrangeira”, seja ela uma família igualmente patrilinear, onde, no entanto, a descendência é traçada através de mães solteiras. Em ambos os casos, as mulheres se mostram os pilares das casas e das relações que elas expressam.

Considerações finais

Os Kubheka, como tantas outras famílias negras na África do Sul, não têm somente uma casa como referência para suas experiências atuais. As relações familiares mantidas entre os falantes de *isiZulu* permitem um trânsito permanente entre a casa de um familiar e outro. Sendo que a localização dessas casas, em decorrência da força das condições políticas e históricas que constituíram a topografia sul-africana, é bastante dispersa, compreendendo *townships* e áreas rurais e ultrapassando, muitas vezes, os limites de uma única província. A isso se agrega também a relação mantida com os mortos – enterrados em lugares considerados imprescindíveis mesmo quando localizados em terras proibidas (de fazendeiros brancos) ou de difícil acesso (em meio a fazendas de brancos).

Assim, nota-se que o trânsito e o movimento são aspectos constitutivos das experiências dos falantes de *isiZulu*. Se mudar – seja forçadamente ou pela busca de melhores condições de vida – foi uma marca do século XX impingida pelo regime segregacionista e racista do *apartheid*, que não polpou esforços ao esquadrihar o país e definir planos para o controle dos locais de moradia, do trânsito e do movimento – como a lei dos passes, a criação de bantustões e de *townships*. Se mudar é ainda uma marca do tempo atual – democrático e livre –, seja pela conquista de direitos historicamente negados, como a restituição/redistribuição de terras, seja, mais uma vez, pela busca de melhores condições de vida, quando crianças, jovens e adultos se mudam constantemente para as casas de diferentes parentes a fim de encontrar cuidados, escola ou trabalho.

Falar em casa é falar em movimento. Tentar abarcar o “onde” de uma experiência atual, nos leva a percorrer caminhos e visitar casas distantes, temporal e espacialmente. O desafio, no entanto, não é somente metodológico. Se inscreve na diferença de uma experiência que congrega vivos e mortos, que constitui o tempo como o tempo da “oportunidade” e o espaço segregado do *apartheid* como conectado por relações sociais, objetos e rituais.

Ao tomar a experiência dos Kubheka como exemplar – tanto no que ela tem de comum, como no que tem de singular – esta tese buscou apreciar as noções de pertencimento a uma casa em face a tantas mudanças. A relação das pessoas com suas *casas* foi descrita através das mudanças experimentadas pelos Kubheka – família que finalmente conquistou um lugar seguro para viver, a Tomato Farm. Naquela *casa*, a prosperidade se tornou visível no momento em que essas pessoas tiveram a “oportunidade” de realizar um ritual de casamento.

A particularidade da experiência dos Kubheka – que realizam um casamento na sua nova casa – não se distancia de outras experiências, visto que a maior parte dos falantes de *isiZulu* mantêm relações permanentes com os seus mortos. Sempre que necessário e possível um ritual é feito, pois assim estabelecem-se os vínculos e mantêm-se as relações sociais consideradas imprescindíveis. Fazer um *umsebenzi* – ritual para os ancestrais, seja de casamento, enterro ou mudança de casa – não é uma consequência da prosperidade e, sim, uma condição da mesma.

Nesta tese, o modo como os rituais conectam as pessoas as suas casas foi apresentado através da descrição de dois rituais de casamento – o *umshado* e o *umabo* – e de rituais diversos – como o aviso de mudança de casa, o convite aos ancestrais e a transferência do baú da noiva esquecido em outra casa. Todos esses rituais se relacionavam ao modo como as noções de pertencimento a uma *casa/família* são constituídas entre os falantes de *isiZulu*. Aqui, o lugar central das mulheres se tornou evidente. Mesmo que, teoricamente, as mulheres sejam consideradas menos importantes em sociedade patrilineares, patrilocais e exogâmicas, elas são chamadas por meus interlocutores de *mothers of the house* – mães das casas. As mulheres são pessoas imprescindíveis na constituição daqueles que moram naquelas casas, quer se trate de famílias produzidas através do parentesco constituído com as trocas matrimoniais como o lobola, ou na ausência de prestações como essa, quando, mesmo assim, são as mulheres, sozinhas, que irão produzir crianças e serem as pontes que fazem a descendência nestas casas.

A descrição de algumas técnicas corporais e do uso de certos adornos relacionavam igualmente as pessoas as suas casas de um modo particular e anteviam a centralidade de certas “coisas” próprias do *saber fazer* das mulheres. Este *saber fazer* se transformaria em “presentes” e qualidades específicas constitutivas das mulheres durante o casamento. Os “presentes” das trocas matrimoniais foram descritos como relações, no sentido de conterem as expectativas dos doadores e receptores e, ao mesmo tempo, produzirem as pessoas comunicadas nessas trocas.

Por fim, o *lobola* – tratado como um “mito” –, novamente retomou o tema da casa e as noções de pertencimento, dessa vez, por meio das vacas. As noções de pertencimento sublinhadas por esta prestação matrimonial diziam respeito às mulheres de um modo diverso daquele mostrado ao longo da tese, porém, nele, o *saber fazer* feminino também foi percebido através da *produção* de crianças que, igualmente constitui as mulheres como pessoas especiais – enquanto mulheres de *zuluness*. Com o *lobola*, a centralidade das mulheres na constituição das *casas*/famílias se tornou solidificada pela percepção de que é através de trocas rituais realizadas com/através das mulheres que as noções de pertencimento são consideradas apropriadas.

Nesta tese, a *casa* foi analisada através da profunda relação que guarda com a ancestralidade e com a constituição da *pessoa*. As técnicas corporais e o uso de certos adornos, os rituais de casamentos com seus “presentes” e o *lobola* como um “mito” que fala sobre as possibilidades de pertencimento a uma família foram fundamentais para a compreensão da *casa* como uma categoria central relacionada a diversas noções da cosmologia e ontologia *zulu*.

Neste sentido, o que diferencia esta tese de outras análises é que com o foco na casa e nas relações imprescindíveis ali – e não especificamente na linhagem ou no clã – algumas pessoas como mulheres jovens se destacam entre os ancestrais daquelas casas. Ou seja, se em outras perspectivas, são os homens e os mais velhos que tem um lugar de destaque e poder nos rituais dedicados aos ancestrais, em se tratando das casas, são muitas vezes as mulheres ancestrais as endereçadas nos rituais.

Desse modo, defendi que o gênero ancestral da casa em que se vive é feminino e a importância dessas mulheres é visível quando falamos de casas que têm como referência

uma família mais limitada do que aquela compreendida pelo clã e pela linhagem. Obviamente, esta apreciação não exclui a importância dos ancestrais masculinos, nem dos homens nas relações sociais. A percepção de uma relação hierárquica entre as casas, marcada pela casa ancestral – (*ekhaya/home*) – como fonte de referência imutável diante das mudanças, demonstra o lugar de destaque bastante conhecido dos ancestrais masculinos. Ao mesmo tempo, permite o reconhecimento de que nas outras casas – aquelas onde se vive – são as mulheres ancestrais, as esposas ou simplesmente as mães que são fundamentais.

Em face a tantas mudanças e dificuldades, a história de vida dos Kubheka foi apresentada em termos de conquistas cosmológicas, no sentido de que essas pessoas finalmente encontram lugares seguros para viver: casas onde têm a “oportunidade” de praticar os rituais que os mantêm relacionados aos seus ancestrais. Estas práticas rituais criam nas casas espaços arredondados de convivência entre vivos e ancestrais e indicam que a casa é um lugar de imaginação e liberdade que independe da forma.

Epílogo

O que é a surpresa?
pássaro
que escapou da gaiola da realidade

Adonis, Poemas, p. 230

Escutando aos jogos da Copa do Mundo narrados em *isiZulu* no rádio do carro de Mangaliso, me dei conta de que o locutor sempre gritava o seu nome: “mangaliso!”. Curiosamente, embora eu conhecesse a maior parte dos significados dos nomes da família Kubheka, jamais havia perguntado pelo de Mangaliso. Foi aí que ele deu uma de suas risadas gostosas e disse: “Surprise, miracle!”

De jogador de futebol a operário em uma fábrica de lâmpadas – quando sua própria casa não dispunha de energia elétrica; de marido e pai de uma família unida em Thokosa [que significa *feliz*] a viúvo com várias crianças que dependiam dele em Umkhamba; de dono de uma frota de *taxi* em Gauteng a *farm dweller* em KwaZulu-Natal; de ativista local e internacional do LPM a pequeno agricultor beneficiado pelo programa de *Land Reform*; de linha de emergência – através do *call me back* – para todos os moradores de fazenda ameaçados de expulsão a *conselor* pelo ANC; de seu primeiro carro em 1975 – um *kadet* – a duas *white bukkies* em 2011 – o maior símbolo e, em dobro, do que é ser um *white farmer afrikaner*; e, finalmente, de viúvo a recém-casado. O que vem depois, Mangaliso?¹⁸⁴

Passados quase 2 anos desde que deixei a Tomato Farm pela última vez, mantenho sempre contato pelo Skype com Danisile. Me comunico com outras pessoas pelo Facebook, e Antonádia Borges e Marcelo Rosa também trazem notícias de lá quando os visitam.

Quando Fikile faleceu, no final de 2012, parte das crianças que morava com ela em Ingogo – os irmãos de Ntuthuko – foi viver na Tomato Farm. Bongani se mudou para o mezanino – o antigo “escritório” do LPM que eu havia transformado em um quarto para

¹⁸⁴ Rosa escreve sobre a múltipla trajetória de Mangaliso em “Mas eu fui uma estrela do futebol!” (2011)

mim e Mateo. O quarto vago de Bongani foi ocupado por Ketha, e o antigo quarto dividido por Ketha, outros adolescentes, Mlamuli e Ntuthuko, virou uma “casa-quarto” somente de crianças. A Tomato Farm segue se transformando, mas ainda é uma “casa de homens” e uma fazenda de tomates, mesclada agora com espinafres. Sipiwe e Sibongile moram atualmente em sua própria casa em Thokosa – que ficou pronta mais ou menos 2 anos após o *umshado*.

Todas essas novas mudanças na vida dos Kubheka me fazem lembrar da dificuldade que tive em querer montar o quebra-cabeça de suas vidas e de sua genealogia, tentando entender para onde se mudaram, quanto tempo permaneceram em cada lugar, quem ficou e quem partiu, quem estava vivo e quem estava morto... As peças são muitas e parece que nunca vão nunca se encaixar perfeitamente. Tanto melhor, pois sempre haverá um novo jeito de contar as histórias da família Kubheka, e eu espero que ela seja sempre tão cheia de *mangaliso* quanto essa.

Anexo I - Glossário Geral¹⁸⁵

Abaphansi

Ancestrais, aqueles que moram no *phansi* [chão]

Cobras que são ancestrais. Não são consideradas perigosas e não devem ser mortas: são cobras da casa – distinguem-se das demais pela sua coloração, que é geralmente marrom

Amabele

Sorgo

Amadlozi (singular: *idlozi*)

Ancestrais

Dicionário

–*dlozi* (*i(li)dlozi*, *amadlozi*): 1. Human spirit or soul. 2. Departed spirit (so called before it has gained entrance into the body of the *amathongo*, ancestral spirits, by the *ukubuyisa* ceremony). 3. Guardian spirit. 4. Idiom.: *ukubonga amadlozi* (to thank one's luck stars).” (p. 161)

Amagwinya

Bolinhos fritos feitos com farinha, açúcar, sal, fermento e água quente

Amakhekhe (singular: *ikhekhe*) (neologismo de *cake* [bolo])

Biscoitos assados feitos com farinha, margarina, ovos, leite, açúcar e baunilha

Amashuwamushwamu

Salgadinho industrializado de cor rosa – o nome é uma onomatopéia do som produzido por sua mastigação. Vendido em grande quantidade, é porcionado por um vendedor intermediário em pequenas embalagens plásticas, quando então chega ao consumidor pelo módico preço de 0,50 *cents* [0,12 centavos de Real], por isso também é chamado de *poverty* ou *amapoverty* [pobreza; pobreza]

Amasi

Leite azedo, uma espécie de coalhada ou iogurte sem adição de açúcar. Geralmente é consumido misturado com *papa*; é muito apreciado pelas crianças, mas também pelos adultos

Amathayela (*thayela*) (neologismo de *tile*[telha])

Telhado de zinco

¹⁸⁵ A maior parte das definições apresentadas aqui correspondem à versão dos meus interlocutores e à minha interpretação. Eventualmente faço referência ao Dicionário de Zulu/Inglês Inglês Zulu (Doke et al., 2008). Nestes casos, a definição do verbete é precedida por “Dicionário” e seguida pela indicação da página citada. Em um caso excepcional e devidamente referenciado me refiro à obra de Krige (1977).

Amathuna (singular: *ithuna*)

Túmulos dos ancestrais. As marcas que indicam um túmulo são pedras postas em volta do lugar onde o corpo foi enterrado. Essas pedras são colocadas pelas pessoas que compareceram ao funeral

AmaZulu (singular: *umZulu*)

Pessoas zulu

Angazi!

I don't know! Não sei!

Boerewors

Linguiça condimentada (um prato apreciado por todos os sul-africanos)

Ekhaya

Home, casa/lar

Ekhaya kamkhulu/kukamkhulu

Casa do avô

Ekhaya elidala

Casa velha; velho lar

Gida

Dança ritual em que joga-se uma das pernas até a altura da cabeça e que, ao descer, finaliza o movimento com uma forte pisada no chão sincrozizada à uma batida das palma

Hlaba to kill [matar] e ***Hlinza slaughter*** [abater]

Verbos que trabalham juntos para especificar o “sacrifício” de uma vaca ou uma cabra em um ritual para os ancestrais

Hlonipha/hlonipho

Tabu verbal, espacial, comportamental e de vestimenta.

Na linguagem, os termos *hlonipha* substituem, por meio de palavras, metáforas e circunlóquios, as palavras que devem ser evitadas por certas pessoas em relação a outras. O tabu espacial se refere à evitação de estar ou entrar em certos lugares. O tabu comportamental inclui certos gestos como manter o olhar voltado para o chão, não cortar unhas, nem cabelo dentro de casa etc. E o tabu de vestimenta prescreve o uso de roupas ou adereços específicos, como o pano que cobre a cabeça da noiva recém chegada na casa de seu noivo.

Hlonipho é igualmente o nome de um pano usado nas costas pelas mulheres que se encontram em algum estado ritual. Este pano pode ser de diversas cores. Feito com um tecido fino de algodão, tem forma retangular e é amarrado sobre a roupa, nas costas, através de dois fios que saem das pontas superiores do retângulo e cruzam o pescoço, na altura do peito

Ibhele (plural: *amabhele*)

Porção enrolada de capim alto que serve para fazer telhados

Ibhokisi (neologismo de *box* [caixa;caixote])

Báu de casamento da noiva/esposa. Levado pela noiva para a casa do noivo durante o casamento, a noiva só deve sair daquela casa com o seu *ibhokisi*, inclusive quando for ser enterrada

Icici (plural: *amacici*)

Brinco

Idombolo (ver *ujeqe*)

Igaraje (neologismo de *garage* [garagem])

Garagem

Ihaqa

Cordão usado em volta da barriga para proteção. Muito associado à proteção contra raios, é sempre usado por crianças. Os adultos também podem usá-lo e, a depender da cor, protege contra diferentes coisas

Ikamera

Quarto

Ikhati

Gato

Ikhekhe (ver *amakhekhe*)

Ikhishi (neologismo de *kitchen* [cozinha])

Cozinha

Ilanga

Sol

Ilanga lokuzalwa

Festa de aniversário

Ihulwane

Morcego

Imbuzi

Cabra

Imphepho

Erva queimada para se comunicar com os ancestrais. Quando usada para tal finalidade, a erva é seca, de cor verde acinzentada. Tem pequenas flores amarelas

Dicionário

-phepho (*imphepho*, *izimphepho*): 2. Species of small everlasting plants with a sweet smell, used for burning as an offering to the spirits. 3. Incense (p. 658)

Impuphu

Farinha de milho branco (*mielie meal*) usada para fazer *papa*

Incweba

Cordão usado na diagonal do tronco por bebês ou crianças de até 3 anos. No cordão há uma pequena bolsinha que contém *umuthi* [ervas medicinais com poderes de cura e proteção] para que a criança não inale *umuthi* [ervas medicinais com poderes maléficis] quando sai de casa. O *incweba* é feito por um *inyanga*

Indlu

Casa. Denominação de cada uma das diversas construções que compõem um *umuzi*/sítio/*homestead*

Indlu yokulala

Casa-quarto de um *umuzi* (literalmente, casa de dormir)

Indlu encani

Casa-banheiro de um *umuzi* (literalmente, pequena casa)

Indolobwane

Cotovelo. Conforme alguns de meus interlocutores, esta palavra foi usada durante os ataques xenofóbicos de 2008 em Thokosa para distinguir os estrangeiros. Quando esta parte do corpo era mostrada, perguntava-se pelo seu nome em *isiZulu*, caso a pessoa não soubesse era atacada

Inkomo kaMama

Vaca para a mãe; Vagina da mãe na linguagem de evitação *hlonipha*

Inkuku

Galinha

***Intaba* (plural: *izintaba*)**

Montanha

Intuthwane

Formiga

Inyama

Carne em geral

Inyanga

Curandeiro, médico tradicional. Mês, Lua

Inyoka

Cobra em geral (que não é ancestral)

Inyongo

Bilis

Inzilo

Roupa preta – saia, blusa e *hlonipho* – usada pela viúva durante um ano após o falecimento do marido. Algumas pessoas relatam que o *inzilo* é queimado no ritual dedicado aos ancestrais que marca um ano da morte do marido

Isanga

Árvore parecida com *umkhamba*

Isibaya

Kraal, curral

Isikhokho

Rapa da *papa* que fica grudada na panela e não deve ser comida por pessoas jovens

Isiphandla

Pulseira usada pela pessoa que faz um ritual dedicado aos ancestrais ou pela pessoa a quem os ancestrais devem ajudar no ritual dedicado a eles. A pulseira cai naturalmente, com o tempo, mas espera-se que ela caia depois que os pelos são perdidos. É um mau sinal se cai antes disso, quando um novo ritual pode se tornar necessário, pois entende-se que os ancestrais ficaram confusos e não têm certeza de quem é a pessoa a quem o ritual era endereçado

IsiZulu

Língua zulu

Ithekisi (neologismo de *taxi*)

Van de transporte coletivo

Ithoyilethi (neologismo de *toilet*)

Banheiro

Itiye (neologismos de *tea* [chá])

Chá

Itshali (plural: *amatshali*)

Xale feito de diversos tecidos e usado nas costas preso por um alfinete. O *itshali* da *makoti* é feito com um cobertor pequeno e apresenta padrões específicos que o distinguem dos demais *amatshali*

Izitina

Tijolo de cimento pré-moldado, chamado em inglês de *brick*

Izulu

Raio ou clima

Jusi (neologismo de *juice* [suco])

Suco

-Khathi

Oportunidade

Dicionário

i(li)khathi, amakhathi: I. Opportunity, chance, time for doing something (p. 384)

umkhathi, imikhathi: Space intervening between any two things, intervening distance. 2. Space between earth and heaven; firmament. 3. Duration, space of time between one specified point to another; interval (p. 384)

Makoti

Noiva/esposa

Dicionário

-makoti (umakoti, omakoti) 1. Bride, affianced or married; term used by husband's people of married woman (p. 479)

Wife: umfazi, umka; young wife: umakoti, umlobokazi (p. 561)

Bride: umakoti, ulobokazi (p. 51)

Mbamba

Cerveja feita com milho – *king korn* –, açúcar – *brown sugar* – e fermento industrializado. Seu preparo é rápido e ela pode ser consumida no dia em que é feita, diferentemente da *umqobothi*. A *mbamba* não é consumida durante os rituais dedicados aos ancestrais

Mdene

Família

Mielie Meal

farinha de milho da qual é feita a *papa*

Mpumalanga

Pôr-do-sol

Phansi

chão

Phephisa

I'm sorry, me desculpa. Expressão usada para expressar solidariedade

Phephuli

roxo

Siswe sakwa Kubheka

Tribo Kubheka

Shweshwe

Roupa tradicional *sotho* e considerada uma roupa que se tornou tradicional *zulu*. É feita preferencialmente com o tecido da marca Three Cats

Tankisi

Cordão usado por crianças no pescoço para que os dentes nasçam com facilidade

Ubuhlalo

Colar, miçanga

Udaka

Mistura de terra e esterco de vaca para construir casas

Uguqa

Casa redonda feita inteiramente de *utshani* [capim alto]

Ujeqe/idombolo

Pão chamado de tradicional, cozido dentro da panela em banho-maria

Ukhakhayi

Moleira. A moleira é associada à suscetibilidade dos bebês ao *umuthi* [ervas medicinais com poderes maléficos]

Ukhamba

Pote de barro cozido usado para conter a cerveja ofertada aos ancestrais. É geralmente preto, mas pode ser branco, por exemplo, quando feito de madeira. Geralmente apresenta desenhos geométricos

Ukuhleba

Fofoca (*they talk too much*)

Ukukikiza/ukulilizela

Ululação

Dicionário

Kikiza: Utter shrill cries of pleasure (by women). [cf. *kikiliza*.] *Isimame sikikiza kakhulu emshadweni* (The women-folk utter very shrill cries at a wedding) (p. 428)

Umabo

Ritual em que a noiva presenteia a família do noivo, bem como o próprio noivo. É igualmente o nome dos presentes trocados nessa ocasião que geralmente são cobertores, esteiras, travesseiros e potes de cerveja

Umcenge

Bandeja de madeira usada para servir carne durante um ritual dedicado aos ancestrais

Umdoko

Suco feito de sorgo (*fine mabele meal*). Chamado de suco tradicional, deve ser ofertado quando alguém recebe uma visita, pois se diz que o suco dá *amandla* [poder] para o caminho. Este suco é cozido e pode ser bebido frio ou quente; também pode ser feito mais grosso como um migal e comido com açúcar

Umembheso

Ritual em que o noivo presenteia a família da noiva, bem como a própria noiva. Geralmente os “presentes” são roupas

Umfundisi

Padre

Umkhukhu

Barraco

Umbbila

Milho

Umqobothi

Cerveja caseira, sem adição de fermento industrializado, feita especialmente de sorgo e ofertada aos ancestrais em qualquer ritual dedicado a eles

Umsamo

Espaço das “oferendas” dos ancestrais, localiza-se em frente à porta da casa redonda – ou do recinto que fará as vezes de casa redonda. É igualmente o lugar onde as pessoas se comunicam com os ancestrais. Oferenda em *isiZulu* é *umhlabelo*, *umhlatshele*, *umnikelo*, mas nenhuma dessas palavras é usada para denominar as *coisas* ofertadas aos ancestrais. Desse modo, é no *umsamo* que essas *coisas* adquirem a qualidade de oferenda

Umsebenzi

Ritual dedicado aos ancestrais, quando vivos e mortos entram em comunhão e se comunicam (literalmente, trabalho)

Umuthi

Ervas medicinais com poderes de cura e proteção. Remédio. Ervas medicinais com poderes maléficis associadas à bruxaria

Umuzi

Sítio onde se aglomeram várias construções independentes chamadas de casa-quarto, casa-cozinha, banheiro e *lounge*, e ainda casa redonda e curral. Também conhecido como *homestead*

Dicionário

–*zi* (*imizi*): 1. Kraal, village; collection of huts under the headman. 3. Family; members of the family. *Umuzi wakho uphila njani?* (How is your family getting on?)

E ainda, conforme Krige (1977, p. 39) “Kin forms the basis of Zulu village organization, the *umuzi* (village or kraal) usually consisting of the headman with his wives and children, younger brothers of his, with their wives and families, and often married sons too.”

UmZulu

Pessoa zulu

Umyeni

Noivo

Urondo (neologismo de *round house*)

Casa redonda

Utshani

Capim alto. Vegetação utilizada na construção de telhados

Anexo II - Glossário de nomes

i) Nomes de Lugares

Ingogo – “dinheiro”; nome dado ao dinheiro na época em que a moeda era *pound* (área rural nos arredores de Newcastle, KwaZulu-Natal)

Ingweni – leopardo (montanha onde o primeiro ancestral dos Kubheka foi enterrado; localiza-se próxima a Newcastle, KwaZulu-Natal)

Intombazane – garota (montanha onde os Kubheka criaram o seu sobrenome)

Madadeni – lugar com muitos patos; *idada* [pato] (*township* nos arredores de Newcastle, KwaZulu-Natal)

Thokosa – feliz (*township* nos arredores de Johannesburg, Gauteng)

Umkhamba – uma árvore: *acacia sieberiana* (lugar onde se encontram os túmulos dos ancestrais dos Kubheka em Ingogo, KwaZulu-Natal)

ii) Nomes próprios - *igama lasekhaya* [literalmente o nome usado em “casa”, o nome “real”]

- Avós paternos de Mangaliso:

Nkomane Kubheka (avô de Mangaliso) – (?)

Belina (primeira esposa do avô de Mangaliso) – (?)

Monase Nyembe (segunda esposa do avô de Mangaliso) – *grid* (?)

- Pais de Mangaliso:

Mponjwane Elijah Kubheka (pai de Mangaliso) – *small horne* [pequeno chifre]

Linah Khumalo (mãe de Mangaliso) – (?)

- Mangaliso e seus irmãos:

Fikile – *arrived* [chegou] (mulher)

Mangaliso Shadrack – *surprise* [surpresa] (homem)

Thabile – *happy* [feliz] (mulher)

Bafana Mishark – *boy* [menino, garoto] (homem)

Nomthandazo – *pray* [reza] (mulher)

Nomusa – *kindness* [bondade] (mulher)

Bongikosi - *praise God* [Deus seja louvado] (homem)

Lethiwe - *she came* [ela veio] (mulher)

Nelisiwe – *enough* [chega, suficiente] (mulher)

- Filho de Mangaliso e Linda:

Donald **Mkosinathi** - *God is with us* [Deus está conosco] (homem)

- Filhos e netos de Mangaliso e Sesi:

Bongani – [eles devem agradecer] (homem). Seu filho: **Mlamuli** – [aquele que vem e separa os que estão brigando] (homem)

Thembeni – *depends* [depende] (mulher). Seus filhos: **Sibongile** (apelido: Bongiwe) – *thank you* [obrigada] (mulher); **Khethokuhle** (apelido: Khetha) – *good way* [bom caminho] (homem); **Sihle** – *Beautiful gift* [presente bonito] (mulher); **Sanele** – *enough* [chega, suficiente] (mulher)

Danisile – *disappointment* [desapontamento] (mulher). Sua filha: **Asebonge Langelihle** – *gratèful* [grato, obrigado]; [luz bonita] (mulher)

Zanele – *enough* [chega, suficiente] (mulher)

- Filhos e alguns netos de Fikile:

Thulani – *be quiet* [ficar calmo, fazer silêncio] (homem)

Thokozani – *be happy* [ser feliz] (homem)

Dumisani – *to praise* [rezar] (homem)

Busisiwe – *blessed* [abençoada] (mulher; morreu quando tinha 9 meses)

Buyisiwe – *come back, brought back* [voltar, trazer de volta] (mulher)

Melusi – *the person who looks after the livestock on the field* [Aquele que cuida do gado] (homem)

Phumzile – *to rest* [descansar] (mulher). Seus filhos: **Sizwe** – *the nation* [a nação] (homem); **Ayanda** – *adding up something* [se somando algo] (homem); **Ntuthuko** – *Improvement* [melhoria] (homem); **Bandile** – *adding up* [se somando, acrescentando] (homem); **Sibongakonke** – *we thank everything* [nós agradecemos tudo] (homem); ? (o mais novo morreu; homem)

Mandla – *power* [poder] (homem)

Mlungisi – *professor, the person who does things on the right way* [professor, aquele que faz as coisas do modo correto] (homem). Sua filha: **Gugulethu**– [preciosa] (mulher)

Zithulele – *keep quite* [fique calado] (homem)

- Filhos e netos de Thabile (irmã de Mangaliso) e Fana Buthelezi:

Nomvula – *rain* [chuva] (mulher). Seus filhos: **Nkosana** – *the prince* [príncipe] (homem); **Gugulethu** – [preciosa] (mulher); **Lethabo** – *joy, happy* [alegria, feliz] (homem)

Mduduzi – *comfort* [conforto] (homem). Seus filhos: **Sihle** – *beautiful gift* [presente bonito] (mulher); **Nqobile** – *defeat something* [derrotar algo] (mulher); **Thando** – *love* [amor] (homem)

Mbongiseni – *thanks* [obrigado] (homem). Sua filha: **Lindokuhle** – *wait for God, happiness* [espera por Deus, felicidade] (mulher)

Siphiwe – *gift* [presente] (homem). Sua filha: **Sinenhlanhla** – *have luck* [tenha sorte] (mulher)

Sandile – *growth* [fatura, crescimento] (homem)

Nokuthula – *silence* [silêncio] (mulher). Seu filho: **Nkosinathi** – *Lord is with us* [Deus está conosco] (homem)

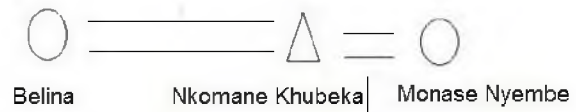
**Anexo III -
Lista de presentados do *umabo***

1. uBaba waseKhaya
2. umama waseKhaya
3. inkosazana
4. inkosana
5. uBhuti Bafana
6. uSisi Thabile
7. uSisi Thandazo
8. uBhuti Bongikosi
9. uSisi Lethiwe
10. uSisi Nomusa
11. uSisi Nelisiwe
12. uBaba waseNkosi
13. uMama waseNkosi
14. inkosazana waseNkosi
15. inkosana waseNkosi
16. uthumbu waseNkosi
17. ubaba waseKhumalo
18. umama waseKhumalo
19. inkosana waseKhumalo
20. inkosazana waseKhumalo
21. uthumbu waseKhumalo
22. ubaba waseShabalala
23. umama waseShabalala
24. inkosazana waseShabalala
25. inkosana waseShabalala
26. uthumbu waseShabalala
27. ubaba waseDube
28. inkosazana
29. umtwana wekosazana
30. ubabaomkhulu waseThekwini

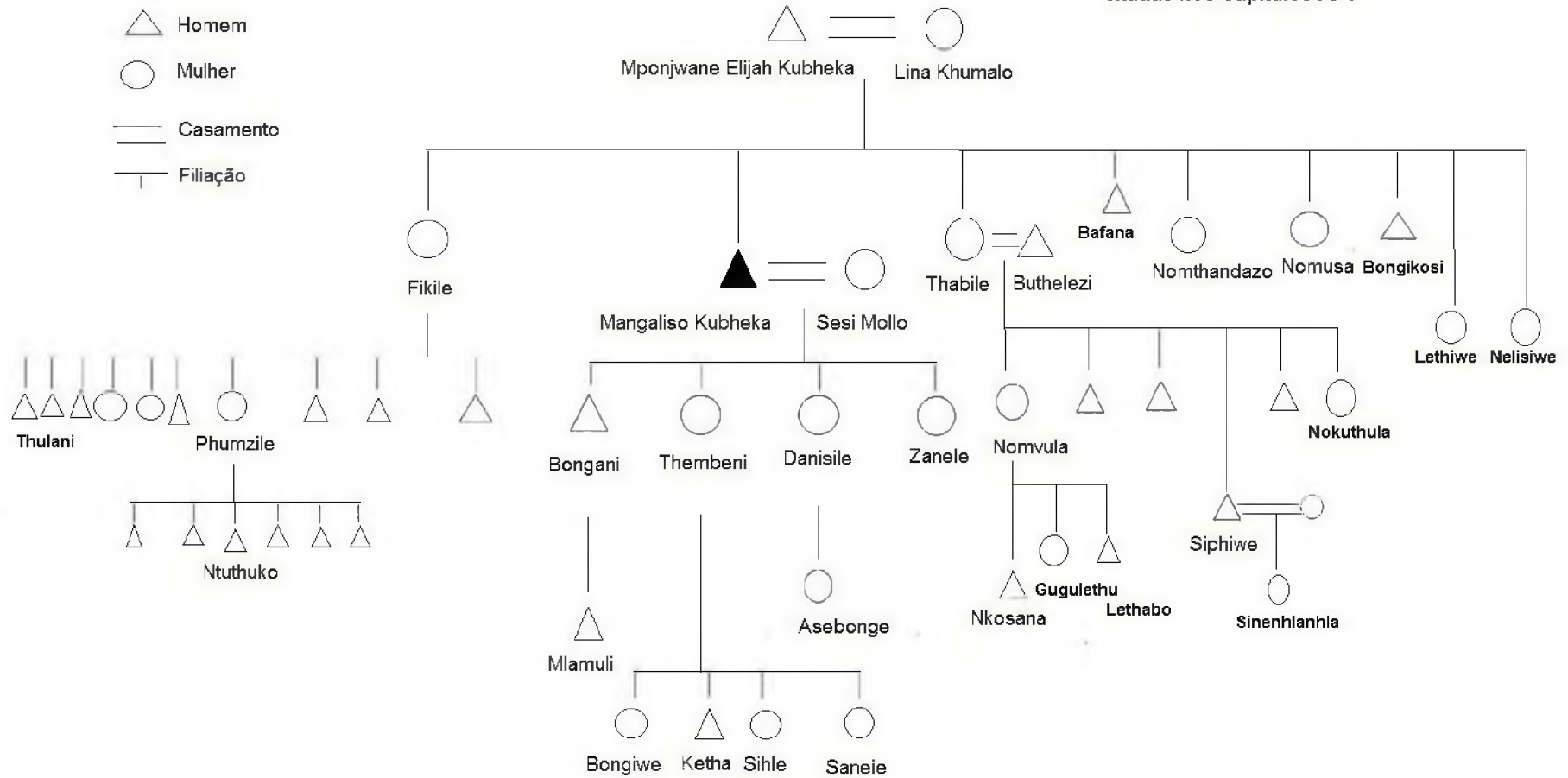
31. ubaba waseHlongwane
32. umama waseHlongwane
33. inkosazana waseHlongwane
34. inkosaza waseHlongwane
35. uthumbu waseHlongwane
36. ubaba wase Duduza
37. umama waseDuduza
38. inkosana waseDuduza
39. inkosazana waseDuduza
40. uthumbu waseDuduza
41. ubaba waseMadadeni
42. umama waseMadadeni
43. inkosana waseMadadeni
44. inkosazana waseMadadeni
45. uthumbu waseMadadeni
46. uAnti
47. umkhulu
48. ugogo uManxumalo
49. ugogo uManyembe
50. umkhongi

SÍMBOLOS

- ▲ Ego
- △ Homem
- Mulher
- ══ Casamento
- Filiação



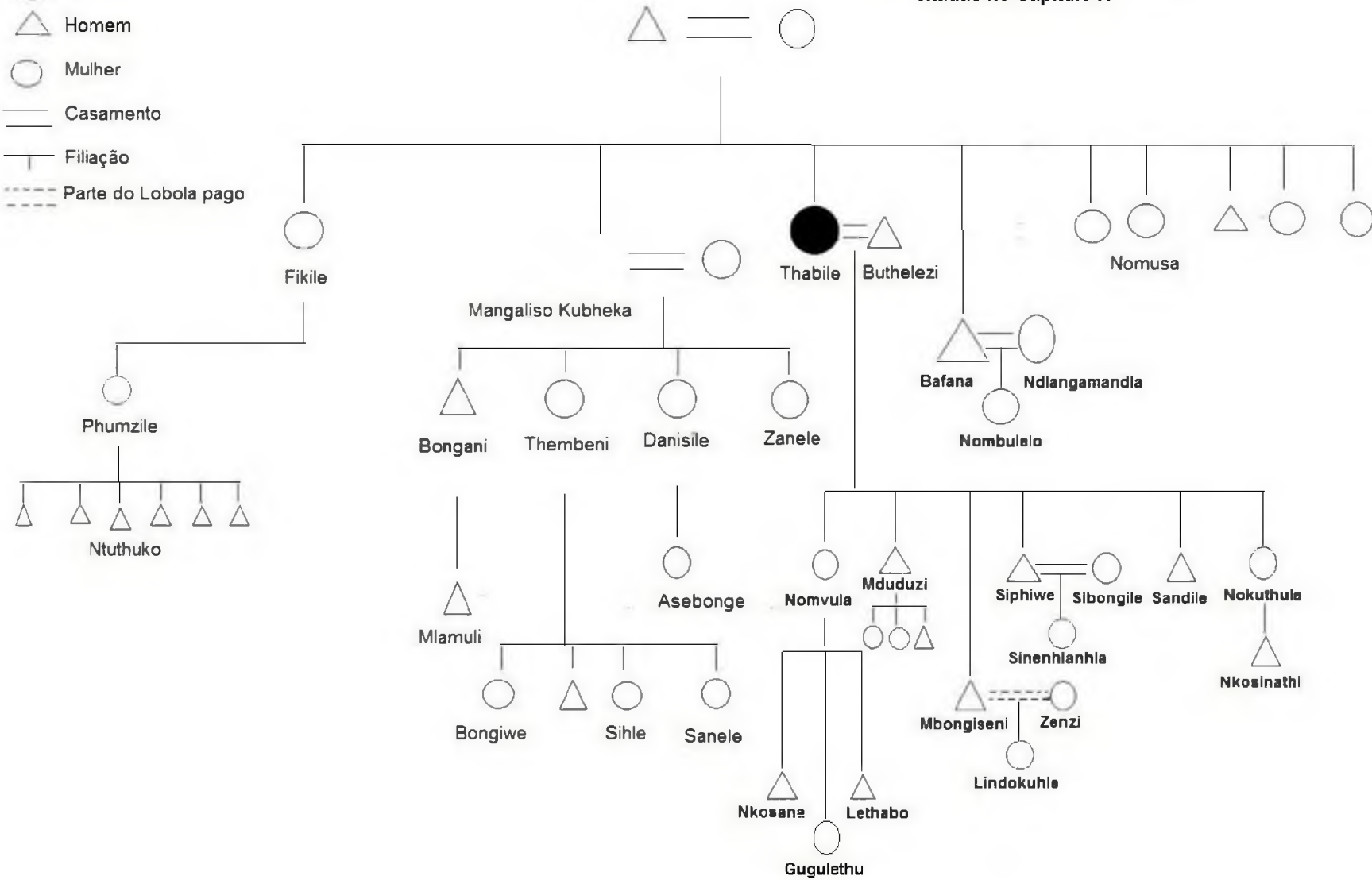
Genealogia das principais pessoas
citadas nos Capítulos I e V



SÍMBOLOS

- Ego
- △ Homem
- Mulher
- Casamento
- Filiação
- - - Parte do Lobola pago

Genealogia das principais pessoas citadas no Capítulo IV

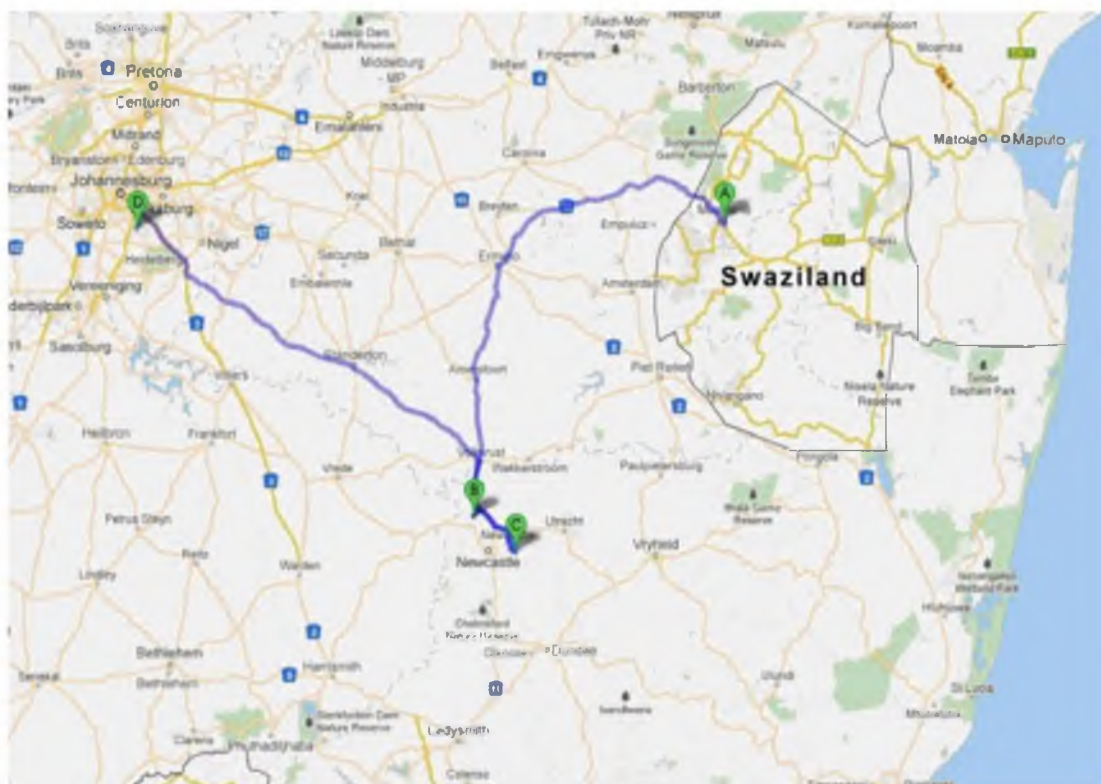


Mapa I – África do Sul



Fonte: Matrix, Michigan State University

Mapa II – Os lugares onde os Kubheka viveram: Suazilândia, Ingogo, Madadeni e Thokosa



Legenda:

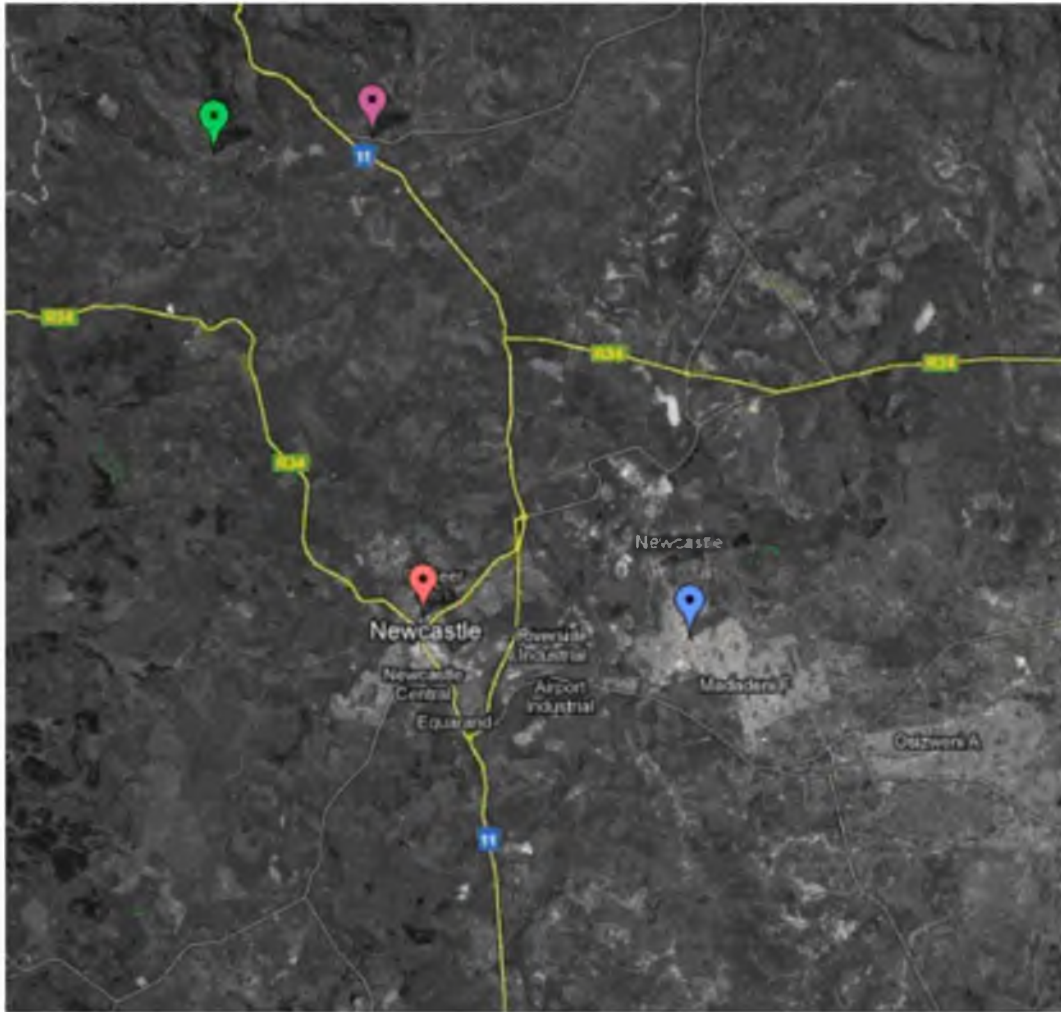
A: Suazilândia

B: Ingogo (KwaZulu-Natal)

C: Madadeni (KwaZulu-Natal)

D: Thokosa (Gauteng)

**Mapa III –
Tomato Farm, Ingogo (área central), Newcastle e Madadeni**



Legenda:

Verde: Tomato Farm
Rosa: Ingogo (área central)
Vermelho: Newcastle
Azul: Madadeni

Distâncias aproximadas:

Tomato Farm – Ingogo: 7 quilômetros
Ingogo – Newcastle: 25 quilômetros
Newcastle – Madadeni: 20 quilômetros

Mapa IV- Área Central de Ingogo



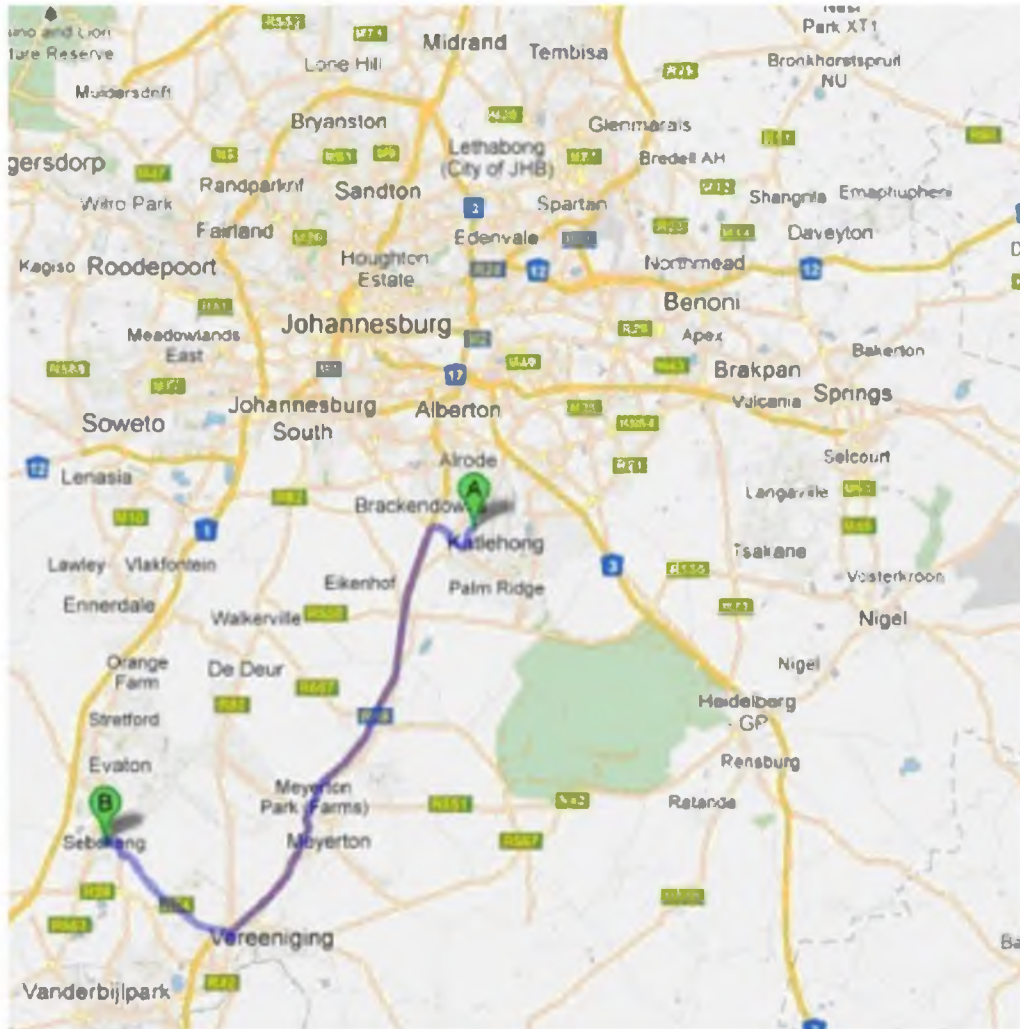
Legenda:

Vermelho: Casa de Fikile (irmã mais velha de Mangaliso)

Verde: Posto Policial

Azul: Loja do indiano

Mapa V – Thokosa e Sebokeng (Gauteng)



Legenda:

A: Thokosa

B: Sebokeng

Distância aproximada:

Thokosa – Sebokeng: 50 quilômetros

Referências Bibliográficas:

- ÅRHEM, Kaj. 2000. *Ethnographic puzzles – Essays on Social Organization, Symbolism and Change*. London & New Brunswick, NJ: The Athole Press.
- ARMSTRONG, Juliet. Cerimonial Beer Pots and their Uses. In: CARTON, B.; LABAND, J.; SITHOLE, J. *Zulu identities: being zulu, past and present*. Durban: University of KwaZulu-Natal Press, 2008.
- BERLUND, Axel-Ivar. *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*. Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis, 1989 [1976].
- BEINART, W.; DUBOW, S. Introduction: The historiography of segregation and apartheid. In: _____. *Segregations and Apartheid in twenty century South Africa*. Londres/Nova York: Routledge, 1995.
- BORGES, A. À Corte: notas etnográficas sobre conflitos fundiários na África do Sul. In: KANT DE LIMA, R; MOUZINHO, G. M. P. *Segurança pública e justiça criminal*. Niterói: Eduff, 2008a.
- _____. *Tsotsi and Yesterday: an anthropological appraisal*. Vibrant (Online), v. 5. 2008b.
- _____. *Sem sombra para descansar: práticas, crenças, representações e outros males que acometem o Outro*. In: Congreso Latinoamericano de Antropología, 2008, San José. *Antropología Latinoamericana: gestando un nuevo futuro*. 2008c.
- _____. *Domínios Reais: terras como lugares-eventos na África do Sul contemporânea*. (volume ainda sem título organizado por Emília Pietrafesa e John Sharp). 2008 *no prelo*.
- _____. *Sem sombra para descansar: etnografia de funerais na África do Sul contemporânea*. Anuário Antropológico. 2010-I, 2011a, pp. 215-252.
- _____. Sudáfrica hoy: sus perros y sus demonios. Escenarios XXI. Año I. Núm 9. May-Jun. 2011b.
<http://www.escenarios21.com/2011/0072.html>
- _____. Ser embruxado. Notas epistemológicas sobre razão e poder na antropologia. Civitas, Porto Alegre, v. 12, n. 3, 2012, pp. 469-488.
- _____. Land and the ritual production of hope: an ethnographic account on mutuality and conviviality among living and dead in South Africa. *Revista Africa, no prelo*.

- CARSTEN, J. Houses in langkawi: stable structures or mobile homes? In: Huge-Jones, S.; Carsten, J. *About the house – Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: University Press. 1995.
- CARTON, B.; LABAND, J.; SITHOLE, J. *Zulu identities: being zulu, past and present*. Durban: University of KwaZulu-Natal Press, 2008.
- CLIFFORD, J. Sobre a autoridade etnográfica. In: _____ A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 1998a.
- _____. Sobre a alegoria etnográfica. In: _____ A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 1998b.
- COMAROFF, J.L. Introduction. In: *The Meaning of Marriage Payments*. Ed. Comaroff, J.L. London: Academic Press Inc. 1980.
- COMAROFF, J. L. & COMAROFF, J. *Ethnicity, Inc*. The University of Chicago Press: Chicago. 2009.
- CRUZ, Denise Ferreira da Costa. Seguindo as tramas da beleza em Maputo. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, 2012.
- CRAPANZANO, Vincent. *TUHAMI – Portrait of a Moroccan*. Chicago & London: The University of Chicago Press. 1985.
- DESCOLÁ, Philippe. “Artesãos do Imaginário” In: *As lanças do crepúsculo*. São Paulo: Cosacnaify. 2006.
- DOKE, C. M. et al. *English-Zulu Zulu-English Dictionary*. Johannesburg: Witswatersrand University Press, 2008.
- FERGUSON, J. The Bovine Mystique: Power, Property and Livestock in Rural Lesotho. *Man*, New Series, vol. 20, N^o. 4, Dec. 1985, pp. 647-674.
- FORTES, Meyer. *Some reflections on ancestor worship in Africa*. In: African Systems of Thought – Studies presented and discussed at the third international African seminar in Salisburg, December 1960. Eds.: M. Fortes & Madame G. Dieterten. Oxford University Press: London. 1966 [1965].
- FUZE, M. M. *The black people and hence they came – a zulu view*. Lillie Campbell Africana Library: Durban. 1998 [1979].

- GELL, Alfred. 1998. *Art and Agency – An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- GLUCKMAN, M. Parentesco y Matrimonio entre los lozi de Rodesia del Norte y los zulúes de Natal. In: RADCLIFFE-BROWN, A. R.; DARYLL, F. *Sistemas Africanos de Parentesco y Matrimonio*. Barcelona: Anagrama, 1982, pp. 185-233.
- _____. Análise de uma situação social na zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, BELA. *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. SãoPaulo: Editora Global. 1987 [1958].
- GORDON Jr., Cesar. *About the house: Lévi-Strauss and Beyond*. Mana, Vol. 2, No. 2. 1996, pp. 192-195.
- GOTLIB, J. *Getting People Back to the Land: interdependência entre Governo e ONGs na produção de beneficiários por terra da província de KwaZulu-Natal*. Dissertação (Mestrado em Ciências Jurídicas e Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito, Universidade Federal Fluminense, Niterói. 2010.
- GRANJO, Paulo. *Lobolo em Maputo. Um velho idioma para novas vivências conjugais*. Ampo das Letras: Porto. 2005.
- _____. *O lobolo de meu amigo Jaime: um velho idioma para novas vivências conjugais*. *Travessias. Revista de ciências sociais e humanas em língua portuguesa*, No. 4/5. 2004, pp. 47-78.
- HAMMOND-TOOKE, W. D. *Cattle Symbolism in Zulu Culture*. In: *Zulu Identities – Being Zulu, Past and Presente*. Eds.: B. Carton, J. Laband & J. Sithole. University of KwaZulu-Natal Press: Durban, 2008.
- HUGH-JONES, Stephen & CARSTEN, Jane. Introduction. In: _____ *About the house – Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: University Press. 1995, pp. 1-46.
- HUNTER, Mark. *Fathers without amandla: Zulu-speaking men and fatherhood*. In: RICHER, L.; MORRELL, R. *Baba – Men and fatherhood in South Africa*. Cape Town: HSRC Press, 2006.
- INGOLD, T. 2000. *The Perception of the Environment – Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres e Nova York: Routledge
- _____. Part V – Drawing making writing. In: _____ *Being Alive – Essays on movement, knowledge and description*. Londres e Nova York: Routledge. 2011a, pp. 141-176.

- _____. Prologue. In: _____ *Redrawing Anthropology. Materials, Movements, Lines*. England: Ashgate. 2011b.
- JAMES, D. *Gaining Ground? 'Rights' and 'Property' in South African land reform*. Abingdon, Oxon: Routledge Cavendish, 2007.
- JEFTHA, Renée. 2004. Lobola And Gender Violence. In: *International Conference On Bride Price*, Uganda. 2004.
- JUNOD, H. A. D. Marriage. *The Life of a South African Tribe – I. Social Life*. University Books: NewYork. 1962, pp. 99-125.
- KACHIKA, Tinyade. 2004. Lobola in Southern Africa: Its Implications on Women's Reproductive Rights. In: *International Conference On Bride Price*, Uganda. 2004.
- KHAU, Mathabo. Gender and the politics of the Basotho blanket. In: MOLETSANE, R.; MITCHELL, C.; SMITH, A. *Was it something I wore? – Dress Identity Materiality*. Cape Town: HSRC Press. 2012.
- KOOPMAN, Adrian. Zulu Names. In: CARTON, B.; LABAND, J.; SITHOLE, J. *Zulu identities: being zulu, past and present*. Durban: University of KwaZulu-Natal Press, 2008.
- KOPYTTOF, Igor. *Ancestors as elders in Africa*. Africa, Vol 41, n 2, 1971.
- _____. La biografía cultural de las cosas: La mercantilización como proceso. In: Appadurai, A. (Ed.). *La Vida Social de Las Cosas – Perspectiva Cultural de las Mercancías*. México: Grijalbo. 1991.
- KRIGE, Eileen Jensen. Girls' Puberty Songs and Their Relation to Fertility, Health, Morality and Religion among the Zulu. *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 38, No. 2, Apr., 1968, pp.173-198.
<http://www.jstor.org/stable/1157245>. Accessed: 24/05/2012 13:49
- _____. *The Social System of the Zulu*. Pietermaritzburg: Shuter & Shooter, 1977.
- KROG, A.; MPOLWENI, N.; KOPANO, R. *There was this Goat – Investigating the Truth Commission Testimony of Notrose Nobomvu Konile*. Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press. 2009.
- KUPER, Adam. *Wives for cattle – Bridewealth and marriage in Southern Africa*. Routledge & Kegan Paul: London, Boston, Melbourne and Henley. 1982.
- _____. *The 'House' and Zulu Political Structure in the Nineteenth Century*. *The Journal of African History*. Vol. 34, N° 3 (1993). Cambridge University Press. 1993, pp. 469-487.

- LUGG, H. C. The practice of lobolo in Natal. *African Studies*, 4:1. 1945, 23-27.
<http://dx.doi.org/10.1080/00020184508706662>
- LEACH, Edmund Ronald. Cabelo Mágico. In: Edmund Leach 38 – Antropologia. Org.: Da Matta, Roberto. Ática: São Paulo. 1983a [1958], pp. 139- 169.
- LEACH, Edmund Ronald. Nascimento Virgem. In: Edmund Leach 38 – Antropologia. Org.: Da Matta, Roberto. Ática: São Paulo. 1983b [1958], pp. 116-138.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Papyrus Editora: São Paulo. 2010 [1962].
- _____. Clã, linha, casa. In: _____. *Minhas palavras*. Editora brasiliense: São Paulo. 1991[1986].
- _____. *As estruturas elementares do parentesco*. Editora Vozes: Petrópolis. 2009 [1967].
- _____. *Do mel às cinzas* (Mitológicas vol. 2). Cosac Naity: São Paulo. 2004 [1967].
- MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosacnaify. [1934] 2003a, pp. 401-424.
- _____. Ensaio sobre a dádiva – Forma e razão da troca nas sociedade arcaicas. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosacnaify. [1934] 2003b, pp. 185-318.
- McALLISTER, Patrick. 2001. Building the homestead – Agriculture, labour and beer in South Africa’s Transkei. Ashgate: Hampshire.
- MNTAMBO, Nandipha & BUYS, Anthea. I dreamt I saw a large herd of cattle In: ANDERS, Peter; KROUSE, Matthew. *Positions: contemporary artists in South Africa*. 2010.
- MONTEIRO, P. P. *Desafiando o direito de propriedade: O embate entre diferentes concepções de direito á terra no contexto de reforma agrária sul-africana*. Niterói. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal Fluminense. 2010.
- MOYO, S. *African Land Questions, Agrarian Transitions and the State: Contradictions of Neoliberal Land Reforms*. Dakar: African Institute for Agrarian Studies, CODESRIA Working Paper Series, 2004.
- MUNNIK, A.; ROOS, V.; GROGAN, T. *Learn Zulu today*. Pietermaritzburg, Cape Town, Randburg: Shuter & Shooter, 2008.

NDEBELE, Njabulo S. The Rediscovery of the Ordinary: Some New Writings in South Africa. *Journal of Southern African Studies*, Vol. 12, N. 2, 1986, pp. 143-157.

NGUBANE, H. Some notions of 'Purity' and 'Impurity' among the Zulu. *African Journal of the International Africa Institute*, Vol. 46, N 3. 1976, pp. 274-284.

_____. The consequences for women of marriage payments in a society with patrilineal descent. In: PARKIN, D.; PARKIN, N. *Transformations of African marriage*. Manchester University Press: Manchester. 1987.

NTSEBEZA, L. Reconciliation and the land question. In: DU TOIT, F.; DOXTADER, E. *In the Balance – South Africans debate reconciliation*. Johannesburg: Jacana, 2010.

NUTTALL, Sarah. Stylizing the Self. In: NUTTALL, S.; MBEMBE, A. *Johannesburg – The elusive Metropolis*. Wits University Press: Johannesburg. 2008.

OMER-COOPER, J. D. The Zulu Kingdom. In: _____. *The Zulu Aftermath – A Nineteenth-Century Revolution in Bantu Africa*. Longmans: London. 1966, pp. 24-42.

PINHO, Osmundo. 2011. *A antropologia na África e o lobolo no sul de Moçambique*. *Afro-Ásia*, 43. 2011, pp. 9-41.

POSEL, Deborah. 1994. *Traditions of power and the power of tradition: the state and African customary marriage in South Africa*. History Workshop at University of Witwatersrand, 13-15 July, 1994.

POSEL, D. & RUDWICK, S. *Marriage and ilobolo [Bridewealth] in contemporary Zulu Society*. Working Paper No. 60. ISBN 978-1-86840-714-9. December, 2011. <http://sds.ukzn.ac.za/files/WP%2060-Posel%20&%20Rudwick.pdf>

POSEL, Dorrit, RUDWICK, Stephanie & CASALE, Daniela. *Is marriage a dying institution in South Africa? Exploring changes in marriage in the context of ilobolo payments*, *Agenda*, 25:1. 2011, pp. 102-111 <http://dx.doi.org/10.1080/10130950.2011.575589>

RADCLIFFE-BROWN, A. R. O irmão da mãe. In: _____. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Editora Vozes: Petrópolis. 1979, pp. 27-45.

_____. Introducción. In: RADCLIFFE-BROWN, A. R.; DARYLL, F. *Sistemas Africanos de Parentesco y Matrimonio*. Barcelona: Anagrama, 1982, pp. 11-97.

- RICHER, L.; MORRELL, R. *Baba – Men and fatherhood in South Africa*. Cape Town: HSRC Press, 2006.
- ROSA, M. Estado e ações coletivas na África do Sul e no Brasil: por uma sociologia contemporânea dos países não exemplares. *Sociologias*. Porto Alegre Ano 10, N. 20, jul/dez. 2008, pp. 292-318.
- _____. Mas eu fui uma estrela do futebol! As incoerências sociológicas e as controvérsias sociais de um militante sem-terra sul-africano. *Mana*, vol. 17, n. 2, Rio de Janeiro, pp. 365-394, Aug. 2011.
- _____. Reforma agrária e land reform: movimentos sociais e o sentido de ser um sem-terra no Brasil e na África do Sul. *CADERNO CRH*, Salvador, v. 25, n. 64, pp. 99-114, jan./abr. 2012.
- SALAVISA, E. *Diários de Viagem – desenhos do cotidiano*. 35 autores contemporâneos. Quimera Editores: Lisboa. 2008.
- SAUTCHUCK, Carlos Emanuel. *O Arpão e o anzol – técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuriju, Amapá)*. Tese de Doutorado defendida no PPGAS/DAN da Universidade de Brasília. 2007.
- STRATHERN, M. *O Gênero da Dádiva – Problemas com as mulheres e com a sociedade na melanésia*. Campinas: Editora Unicamp. [1988] 2006.
- THOMAZ, O. R.; DIAS, J.B.; TRAJANO FILHO, W.; SILVA, K. C. Antropólogos brasileiros na África: algumas considerações sobre o ofício disciplinar além-mar. *Série Antropologia Vol. 430*, Brasília: DAN/UnB. 2009.
- THOMAZ, O. R. *Lobolo e trabalho migratório: reprodução familiar e aventura no sul de Moçambique*. Seminário: Travessias Antropológicas: estudos em contextos africanos (UnB). 2012, *no prelo*.
- VALE, M. *Transbordando Antropologias: mulheres, morte e poder na África do Sul*. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 2009.
- _____. *Prosa que tece a vida – Estórias de mulheres em KwaZulu-Natal, África do Sul*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2013.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- WINTER, YVONNE. The secrets os Zulu Bead Language and Proportion and Balance of the Zulu Headrest (*Isiqiki*). In: CARTON, B.; LABAND, J.; SITHOLE, J. *Zulu identities: being zulu, past and present*. Durban: University of KwaZulu-Natal Press, 2008.

WHITE, Hylton. Outside the Dwelling of Culture: Estrangement and Difference in Postcolonial Zululand. *Anthropological Quarterly*, vol. 83, n. 3, Summer 2010, pp. 497-518.

_____. A Post-Fordist Ethnicity: Insecurity, Authority, and Identity in South Africa. *Anthropological Quarterly*, vol. 85, n. 2, Spring 2012, pp. 397-427.

_____. *Tempora et Mores: Family Values and the Possessions of a Post-Apartheid Countryside*. *Journal of Religion in Africa*, Vol. 31, Fasc. 4. Nov., 2001, pp. 457-479. Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1581469> Accessed: 11/05/2010 09:04

Documentos Consultados:

República da África do Sul. *Labour Tenant Act*, 1996.

_____. *White Paper on Land Reform*, 1991.

_____. *White Paper on Land Reform*, 1996.

Referências na internet:

http://en.wikipedia.org/wiki/Jomo_Kenvatta

<http://en.wikipedia.org/wiki/Osizweni>

<http://pt.wikipedia.org/wiki/Unilever>

http://en.wikipedia.org/wiki/Pick_n_Pay_Stores

Filmografia:

Fanie Fourie's Lobola

(<http://www.youtube.com/watch?v=ZHKxbP3lSiU>)

Musicografia:

Phakade da cantora Lira

(<http://www.youtube.com/watch?v=tPtZJUn8sF0>)

Caderno de Imagens



Fotos e desenhos de Aina
Fotos antigas dos Kubheka

Parte I

As casas em que os Kubheka viveram

**Prancha 1 –
Thokosa (arredores de Johannesburg)**

Casa na Sabi Street – 2010

Foi nesta casa que a família Kubheka viveu unida até o início dos anos 1990. Atualmente, Zanele mora na Sabi Street sozinha.

Kubheka *Taxi* – anos 1990



Prancha 2 –

Ingogo (área rural de KwaZulu-Natal)

***Uguqa* e casa redonda em Umkhamba – anos 1990**

Esta antiga fotografia de Umkhamba mostra a *uguqa* – que depois pegou fogo – ainda em fase de construção. Nos fundos do retrato, à direita, está a montanha Amajuba e, no centro, Inkwelo. Nos pés dessa última montanha é onde se localiza a atual fazenda dos Kubheka – a Tomato Farm.

**Da época em que eram muitas crianças –
anos 1990**

Zanele, de blusa vermelha, segura o bolo de aniversário. Logo atrás dela, á esquerda, de blusa amarela e óculos, está Danisile.



Prancha 3 –

Madadeni (arredores de Newcastle)

Four room house

A segunda casa em que as crianças Kubheka moraram em Madadeni.]Foi nesta casa que se Sesi se reuniu novamente a seus filhos.

Casa redonda e barraco

A terceira casa em que os Kubheka moraram em Madadeni. Dessa vez, Mangaliso também estava junto.

RDP House de Thembeni

A “casa de mulheres” em que Thembeni mora atualmente com suas filhas.



**Prancha 4 –
Ingogo (área rural de KwaZulu-Natal)**

Casa da Tomato Farm

Sede da fazenda em que os Kubheka vivem desde 2009.

**Mateo e Mlamuli brincando na fonte
de água corrente da casa redonda**



Prancha 5 –

Tomates

Desenho da plantação de tomates

Estufas em fase de plantio

Tomato jam e tomato sauce

Bongani e seus tomates

Ntuthuko e a colheita



Prancha 6 – Casa da Fikile

“Casa redonda” de Fikile

Em sua casa quadrada, Fikile criou uma casa redonda desde que os *amadlozi* foram avisados, por meio de um *umsebenzi*, de que ali era a sua nova casa.

Fikile e seus remédios

Fikile aprendeu com o pai a usar *umuthi* para cuidar das pessoas, quer se trate de ervas que curam as dores no peito, ervas para enxergar melhor nos sonhos ou ainda para a proteção contra os raios.



Parte II

Desenhos de Casas

Prancha 7 –

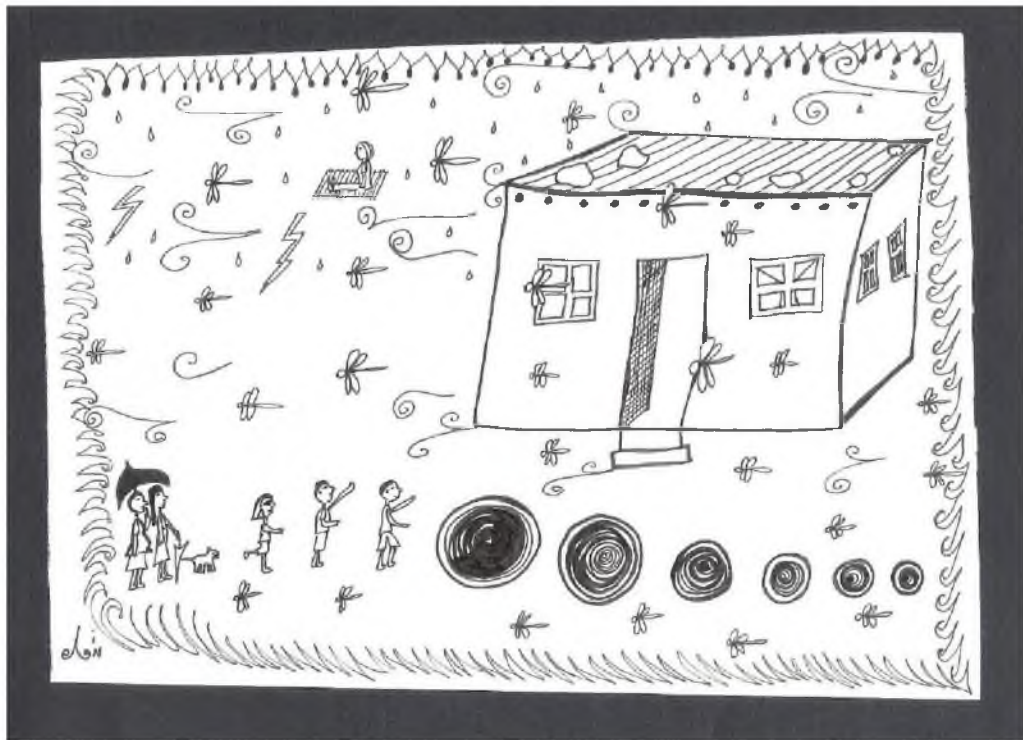
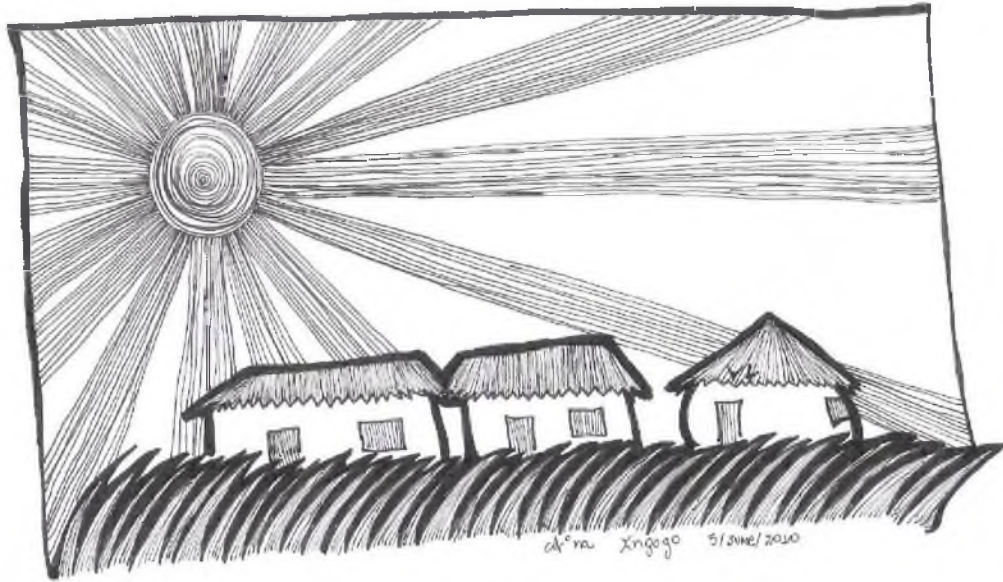
Casas

Casas na paisagem

Amapoverty

Nas áreas rurais, é comum que alguma casa das redondezas seja um “ponto comercial”, onde é possível comprar pão de forma, batata, sardinha enlatada, chocolate, salgadinho, refrigerante, cigarro etc.

Neste desenho, Danisile (grávida), Aina, Bonju (o cachorro), Mateo, Mlamuli e Ntuthuko estão indo comprar *amapoverty* na “venda-casa” de Adelaide – vizinha da Tomato Farm.



Prancha 8 –

Casas

Uma casa em Ingogo

Uma casa em Thokosa

Desenho de uma “parente” de Mangaliso que visitamos em Thokosa. Ela limpava as pernas de uma vaca para depois preparar uma sopa com elas.



Prancha 9 –

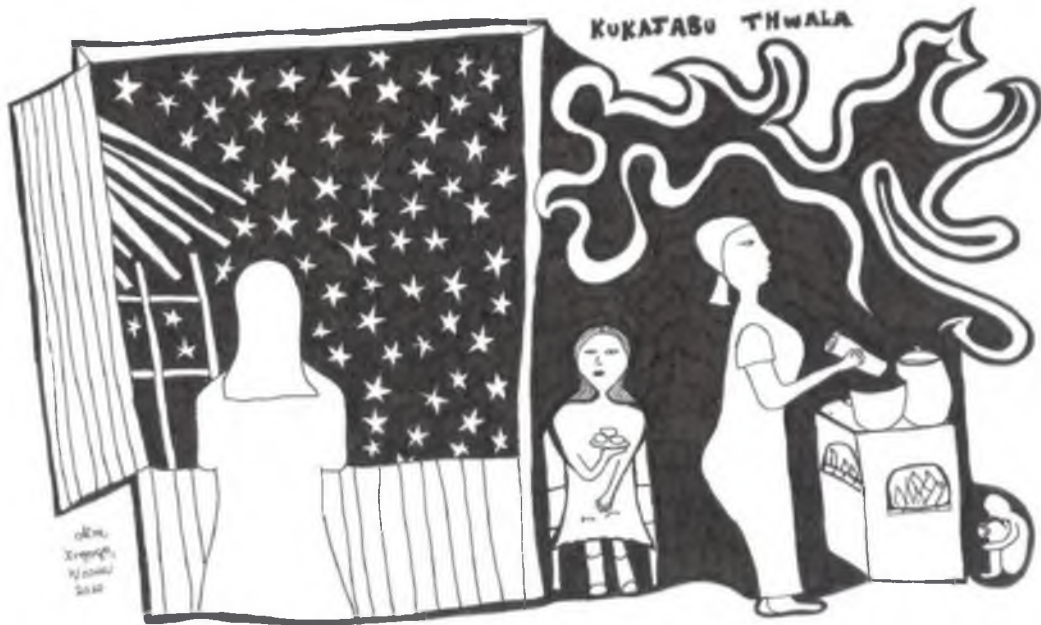
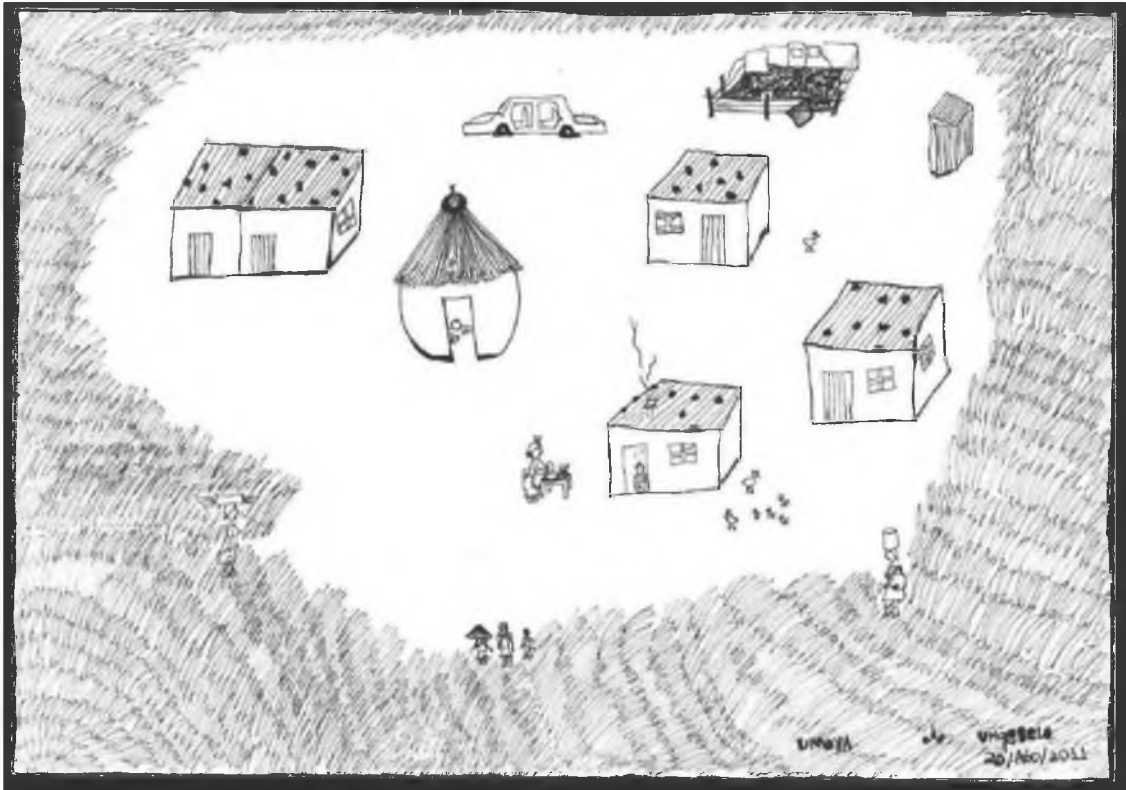
Casas

Um *umuzi* em Ingogo

O *umuzi* caracteriza-se pela construção de casas separadas: casas-quarto, casa redonda, casa-cozinha e banheiro, além do *isibaya* [*kraa*].

Casa de Jabo – vizinha da Tomato Farm

Em uma visita que fiz à casa de Jabo, junto com Danisile, ela nos recebeu com *amakhekhe* recém assados. Esta foi a primeira vez em que comi esses biscoitos.



Parte III

Umsebenzi

Prancha 10 –

Umqobothi

**Mulheres mais velhas preparando *umqobothi*
ao lado e dentro da casa redonda**

A *umqobothi* é a bebida dos *amadlozi* e sua preparação começa dias antes do *umsebenzi* – o que traz à casa que irá sediar o ritual, “aromas fermentados” de comunhão.



Prancha 11 – Sacrifício da vaca

Vaca amarrada à uma árvore

Depois do aviso aos *amadlozi* na casa redonda, esta vaca foi sacrificada por ocasião do aniversário de 60 de Mangaliso (2010).

O sangue sacrificial

O sangue que jorra da nuca do animal é colhido e colocado no *umsamo* para os *amadlozi*.

O trabalho dos homens

Sob a supervisão de um homem mais velho, os homens mais novos esfolam a vaca com perícia e a desmembram. Sua carne é consumida *assada* pelas pessoas da casa no momento seguinte ao abate. É comum que os homens sejam os encarregados de fazer o *braai*.



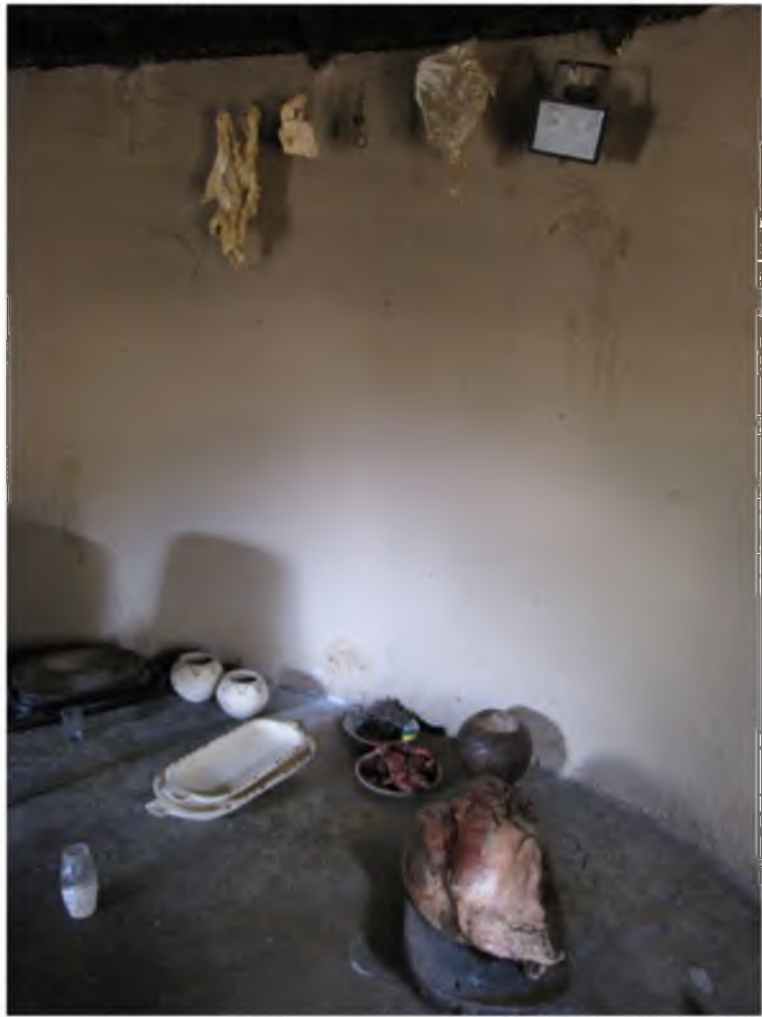
Prancha 12 –

Umsamo

O lugar dedicado às “oferendas” para os *amadlozi*

Quer seja na casa redonda ou em outro espaço, o *umsamo* pode ser criado defronte à porta de entrada do recinto – recostado a um canto ou à angulação da casa redonda. Ali, no chão, são colocadas as “coisas” que se transformam em “oferendas” para os *amadlozi*.

Neste *umsamo*, na casa redonda da Tomato Farm, há uma *umcenge* com um órgão da vaca sacrificada, uma *ukhamba* com *umqobothi*, *imphepho* e carne crua. Há igualmente *umcenge* e *ukhamba* vazias. Próximo ao telhado, a carne já seca está pendurada, assim como a vesícula biliar de algum animal sacrificado.



**Prancha 13 –
Cozinha das mulheres mais velhas**

Do lado de fora

Com fogo no chão



Prancha 14 -

A cozinha das mulheres mais novas

Dentro de casa



**Prancha 15 –
Comida de *Umsebenzi***

Amakhekhe

Carne assada com *papa*

Comida de *umsebenzi*



Prancha 16 –

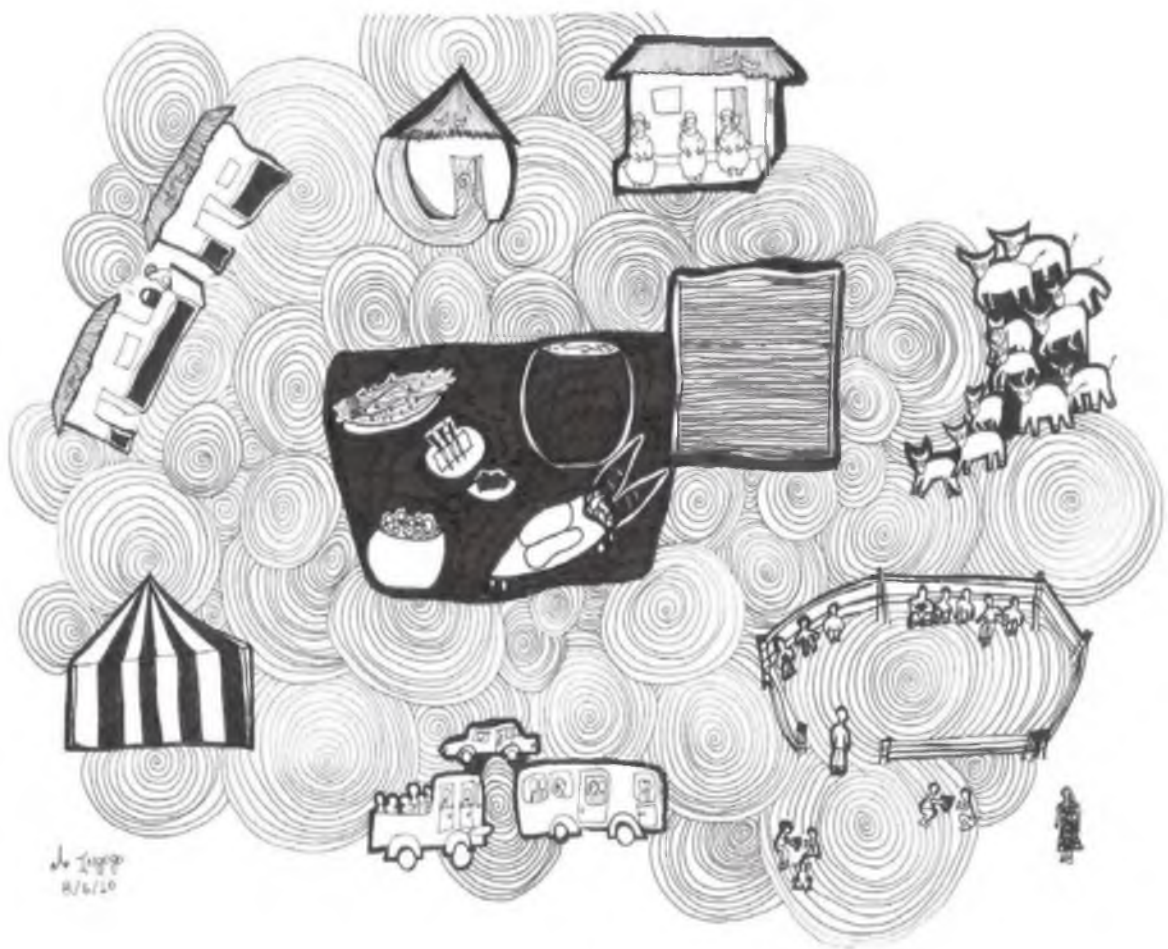
Umsebenzi

Este desenho foi produzido durante a primeira vez em que fui a um *umsebenzi* em Ingogo. No desenho há uma tenda, a casa da *mother of the house* – com três mulheres sentadas na porta -, uma casa-cozinha, pessoas chegando de *taxi* e carona, homens bebendo *umqobothi* no *isibaya* e as 11 vacas do *lobola*. No centro do desenho há uma *icansi* e o *umsamo* – com a carne e os chifres do bode, *ukhamba* com *umqobothi*, *papa*, *imphepho*, sangue e carne cozidos.

Comecei o desenho na quinta-feira, dia em que um bode foi sacrificado e apenas algumas pessoas próximas da família foram convidadas ao *umsebenzi*. Os outros elementos surgiram no sábado, dia em que a vaca foi sacrificada e inúmeros convidados compareceram ao ritual.

Quando mandei uma cópia desse desenho para o meu filho – que estava no Brasil –, ele desenhava a si mesmo no canto esquerdo, e me disse que queria estar nesse lugar comigo.

Eu estou no canto inferior direito.



Jo Jojojo
8/6/10

Parte IV

Técnicas corporais e adornos

Prancha 17 –

Mulher com bebê no aeroporto

O primeiro desenho que fiz na África do Sul



china GA 24/05/2010 Joburg - South Africa

Prancha 18 –

Colocando uma criança nas costas



**Prancha 19 –
Cobertores e Toalhas, mães e bebês**

Danisile e Asebonge

Nomvula e Lethabo

Nokuthula e Nkosinathi

Nomvula e Lethabo

**Desenho de Asebonge Langelihle
com poucos dias de vida**



Prancha 20 –

Inzilo

Roupa usada pelas viúvas até que se complete um ano da morte do marido.



Prancha 21 –
Homens bebendo *umqobothi*

**Homens bebendo *umqobothi*
no *isibaya* agachados**

**Homem bebendo *umqobothi*
sentado na cadeira**



**Prancha 22 –
Mulheres sentadas sobre *icansi***

Um desenho

Mulheres na casa redonda

Uma mulher em sua casa



Prancha 23 –

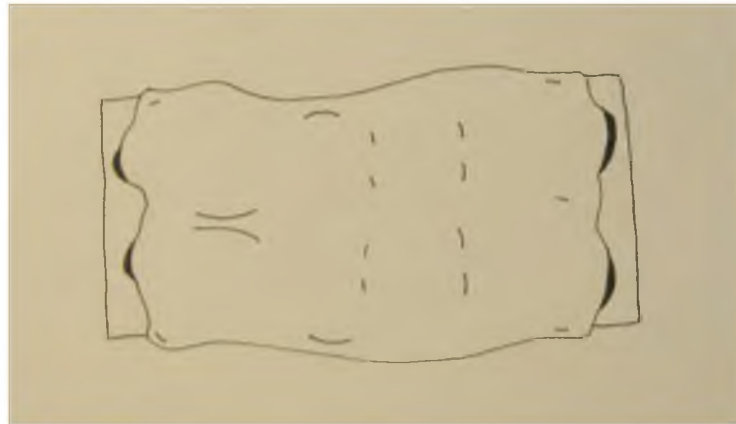
Crianças

Crianças dormindo em “valete”

Mlamuli e Ntuthuko tomando banho

Fotografia tirada por Mateo

Lethabo e seus cordões: *incweba* e *ihaqa*



Prancha 24 –

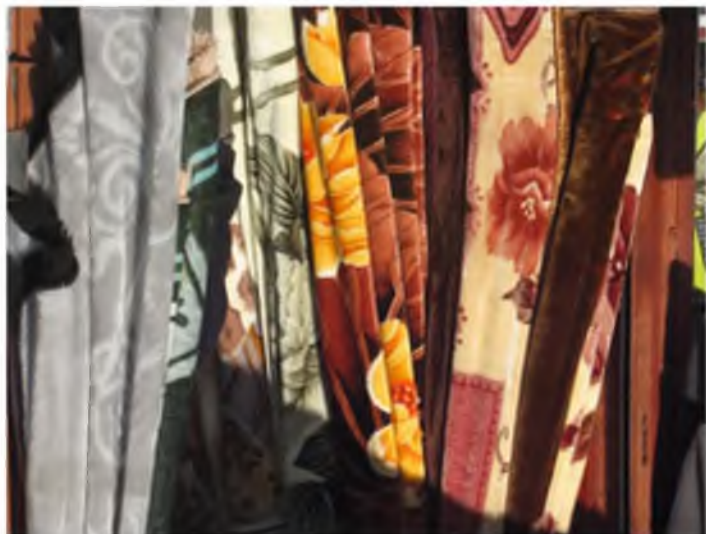
Adornos

Blankets

Tecido Three Cats

Tecido usado para confeccionar o *shweshwe*

Loja de tecidos no centro de Johannesburgo



Prancha 25 –

Cabelos

Perucas

Apliques

Tranças



Prancha 26 –

O cabelo mágico

Certa noite, eu brincava com as crianças na casa de Fikile, jogando-as para cima. Quando me cansei da brincadeira e sentei no chão, Gugulethu – a menor criança da casa e a única menina – se aproximou de mim e começou a pegar no meu cabelo, que estava preso. Logo o soltei. Gugulethu e as outras crianças começaram a alisar as mechas do cabelo e a me abraçar. Diziam que o meu cabelo era muito bonito e que eu deveria fazer tranças.



**Prancha 27 –
Indiana muçulmana no supermercado**



Prancha 28 –

Makoti



Parte V

O *umshado* de Sphiwe

**Prancha 29 –
Casa de Thabile**

Thabile e Fikile em frente à casa em reforma (2010)

Casa de Thabile reformada para o *umshado* (2011)



**Prancha 30 –
Casa de Thabile**

O *umsamo* de Thabile

**Couro de uma das ovelhas sacrificadas
durante o *umshado***

Thabile, sua costura e seu *hlonipho*



Prancha 31 –

The colours of the day

**Zanele com seu longo aplique no cabelo
e seu vestido *grey***

Danisile com enfeite *grey* no cabelo



**Prancha 32 –
Igreja em Sebokeng**

Damas de honra com vestidos feitos por Thabile

**Nkosana, Sandile e o *groom* – Siphiwe –
com os ternos costurados por Thabile**

A *makoti* – Sibongile – e seu tio materno



Prancha 33 –

Umsebenzi e festas

Os noivos chegando para o *umsebenzi* em Sebokeng

**Os noivos saindo de Thokosa (depois do *umabo*)
e indo para o *hall***

Os noivos com roupas de festa no *hall*



Parte VI

O *umabo* de Sesi

Prancha 34 –

White wedding

***White wedding* em Umkhamba – 1999**

Fikile – de terninho rosa e chapéu preto –, Ketha – escondido –, Mangaliso – de terno – e Bongiwe – com vestido de noiva – caminham de mão dadas em direção ao *ibhokisi* da *makoti*.

Mangaliso sentado com Bongiwe no *ibhokisi* da *makoti*



Prancha 35 –

Casamento de um casal falecido

Casamento de um casal falecido

Os ramos de árvores indicam que os noivos estão no lugar de outras pessoas.

O ibhokisi da makoti



**Prancha 36 –
Buscando Sesi**

Umkhamba

Caminhando com Sesi

Bongiwe/Sesi em Madadeni

Bongiwe transformada em Sesi, sentada ao lado do *umsamo* – com a cabra sacrificada e o *umlilo* para *amaSwazi* –, vestida com o *itshali* da *makoti* e a cabeça coberta.



**Prancha 37 –
Umsebenzi em Madadeni/Thokosa**

O *umsamo* de Thembeni

Assando a carne nos fundos da casa

A “casa redonda” de Thembeni



Prancha 38 –

O cortejo da *makoti*

Cortejo cantando no portão da Tomato Farm

A camionete com o *umabo*

Cortejo dentro da Tomato Farm



**Prancha 39 –
Thembeni e Bongive**

Thembeni com *isipandla* no braço, *ukhamba* e pano na cabeça

Bongive/Sesi com as *ukhamba*



Prancha 40 –

Umabo

**O lado dos Kubheka sentado na entrada da casa,
se preparando para receber o *umabo***

O lado dos Mollo, em pé, se preparando para dar o *umabo*



**Prancha 41 –
Recebendo “presentes”**

Nomvula deitando-se sobre a *icansi* e o travesseiro

Um dos presenteados sendo coberto com um *blanket*

Fikiie dançando a *gida* depois de receber os “presentes”



Prancha 42 –

Umabo

***Itiye* para Mangaliso**

**Quarto de Mangaliso repleto de *umabo* e
sua cama coberta por muitos *blankets***



Prancha 43 –

O gênero ancestral da casa

Phumzile Kubheka

Mambhele Hadebe

Desenho da casa da mãe de Ellen Mkhali



Prancha 44 –

Retratos na parede e paredes como retrato

**Mangaliso tocando o retrato de Sesi
na parede da casa em Umkhamba**

Sesi na parede da Tomato Farm



Prancha 45 – Sesi e Mangaliso

Sesi

Mangaliso



Parte VII

Lobola

Prancha 46 – Vacas

Vaca *Nguni* – a vaca simétrica

Riqueza

Como me explicou Zithulele, se a pessoa tem 35 vacas e subtrai 11 para o *lobola*, mais 4 para o *umshado* – pois na quinta-feira deve matar uma vaca e comê-la antes de ir na casa da *makoti*, lá deve comer outra, no sábado deve matar uma para a festa e, no domingo, mais outra para o *umabo* – ainda assim irão restar 20 vacas, ou seja, a pessoa continuará rica.

