Narrando com cabras: a importância dos ancestrais no cotidiano em KwaZulu-Natal (África do Sul)

Máira Cavalcanti Vale

Universidade Estadual de Campinas

Campinas – São Paulo – Brasil

vale.maira@gmail.com

Resumo: Pretendo, a partir da experiência de campo de três meses com mulheres falantes de *isiZulu* e moradoras da zona rural de KwaZulu-Natal, na África do Sul, refletir acerca do regime do *apartheid* através das histórias que essas mulheres me contaram ao longo do período em que estive em suas casas. A intenção é trazer as narrativas sobre ancestralidade como um dos principais pontos afetados pela política segregacionista naquele país. Tais narrativas aqui terão como ponto de partida as cabras, único animal que se acredita serem capazes de se comunicarem com os ancestrais. Diante das restrições legais instituídas aos não-brancos por tal governo, muitas pendências rituais não puderam ser feitas, estas eram destinadas às pessoas que morreram longe de suas casas. Na temporalidade da ancestralidade, no entanto, o que ficou, retorna ao presente em formas de desavenças pelas quais as pessoas estão passando. Dessa forma, os vivos retornam constantemente ao passado e agem como se fossem agentes do tempo, completando o que passa a ser visto como fraturado por uma ausência¹.

Palavras-chave: África do Sul. *Apartheid*. Cabras. Ancestrais. Terra.

Introdução

Este artigo busca refletir sobre as influências diretas do regime do *apartheid* sul-africano no cotidiano das pessoas falantes de *isiZulu*² e nos elementos cosmológicos que mobilizam e mobilizaram o seu dia-a-dia. Para tanto, abordarei a partir da importância da cabra enquanto um animal ritual o entrelaçamento entre as noções de tradição e modernidade, em oposição a dicotomização dos termos. As ideias aqui expostas são fruto das reflexões tecidas na minha dissertação de mestrado (VALE, 2013), cujo trabalho de campo foi realizado na região de

¹ Uma versão anterior, intitulada “De cabras, ancestrais e telefones celulares”, foi apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, em 2014.

² Opto aqui por manter a grafia original para me referir à língua Zulu.

KwaZulu-Natal, África do Sul, de abril a agosto de 2011. Ao transitar pelas ruas, cidades e campos daquele país, usando o transporte público e andando a pé, pude perceber que a segregação do *apartheid* ainda está presente na vida das pessoas. Seus resquícios estão presentes no cotidiano e nos ambientes ainda separados de acordo com a cor.

Quando estive na comunidade de Roosboom, primeira grande área restituída no governo democrático, conheci o Senhor Nyambe. À época, ele me perguntou o que eu fazia ali e em que poderia me ajudar. Disse-lhe que estava ali para escutar as histórias que as pessoas queriam contar. Começou a me descrever, então, a remoção pela qual passou no período do *apartheid* e foi logo dizendo como tinha sido: eles chegavam com os tratores, antes de derrubarem as casas, arrancavam os tetos de ferro para jogá-los nos caminhões junto aos poucos pertences do interior da morada que eram jogados de qualquer jeito para dentro do transporte. O governo realizou tal remoção alegando que a área de Roosboom era um *blackspot*³. Foram levados a eZakheni, uma *township*⁴ nos arredores da pequena cidade de Ladysmith. Nessa *township*, não havia casas. Apenas barracos muito pequenos feitos de *ferro ondulado*, paredes e teto; formados por apenas um cômodo, sem divisões. Devido ao formato, chamavam os barracos de *caixa de fósforos*, fazendo referência ao seu tamanho tido como tão pequeno que eles tinham a impressão de se estar dormindo com os pés para fora de casa. Passariam a pagar aluguéis mensais, mesmo sem possuir renda.

Ele falou que desde então estão lutando. Hoje sabem que os *blackspots* eram áreas rodeadas de fazendas de brancos: a mancha negra representava uma ameaça. Contou com tristeza que depois que os removeram, não fizeram nada com a terra. Um ou outro fazendeiro branco a usou para benefício próprio. O *cattle* (gado) e as cabras se perderam. Hoje algumas pessoas conseguiram seus lotes restituídos, mas não têm como pagar a volta, ainda moram, portanto, em eZakheni. Quando ele voltou para a terra, veio sem seu gado e sem suas cabras, nunca recuperadas da remoção.

É importante aqui perceber a ênfase dada aos animais na narrativa do Senhor Nyambe. Ainda hoje, os moradores (negros) de fazendas (em sua maioria propriedade branca) têm de lidar com a apreensão de seus animais por parte dos donos da terra que os usam como estratégia no que é chamado de *constructive eviction*: uma saída forçada da terra, mas construída de uma

³ As áreas de população negra que ficavam em meio às áreas brancas eram chamadas de “manchas negras” (*blackspots*).

⁴ As *townships* foram criadas pelo governo do *apartheid* como destino das pessoas não-brancas removidas por esse sistema, eram locais longe dos centros das cidades – muitas vezes localizadas depois de uma zona industrial. Os centros citadinos, por sua vez, passavam a ser ocupados apenas por brancos.

forma que pareça “espontânea” dos moradores ao impossibilitar a sua sobrevivência, tanto física como cosmológica – apreendendo seus animais, cortando a água, o acesso à estrada, o acesso ao terreno onde os ancestrais estão enterrados, etc. (BORGES, 2011).

Isso tem a ver com o que disse Marcelo Rosa (2009, p. 89) acerca das zonas rurais que

têm sido marcadas por um aprofundamento da presença do Estado, na forma da regulação jurídica de quase todas as relações sociais – inclusive das chefias tradicionais e pela ação empresarial e ao mesmo tempo violenta de fazendeiros brancos. São áreas nas quais, sabemos, há direitos, mas não somos capazes de reconhecer formas políticas que não sejam as legadas pelo epistemologicamente intangível padrão narrativo liberal.

Desta forma, tanto no passado, como no presente, há desencontros nas linguagens cotidianas entre o estado e as pessoas. No passado, o estado legalmente removia as pessoas de suas casas, separando-as também de seus espaços sagrados (em que os animais são abarcados) destinados à comunicação com os ancestrais – cujo caminho aberto e bem cuidado é essencial para uma vida sem problemas; no presente, a separação é construída de forma a continuar limitando as pessoas a realizarem seus rituais de forma que elas próprias deixem a terra por não poderem viver de acordo com a sua cosmologia.

O *apartheid* como sistema legal

Para tanto, é preciso minimamente conhecer os argumentos e motivações de um regime que durou décadas, cujas raízes vinham desde o período colonial. A ideia de *apartheid* foi posta em circulação pelo africâner Gert Cronjé e depois instituída pelo Partido Nacionalista em 1948, após vencerem as eleições pela segunda vez. A palavra em *afrikaans* significa separação, separatividade ou caráter do que é separado. O sistema tinha como argumento a necessidade da não convivência entre pessoas de diferentes raças, com a justificativa de que elas pudessem se desenvolver de acordo com os seus próprios costumes, sem qualquer influência externa. A mistura, pois, era entendida como completamente nociva.

O ponto de partida das leis segregacionistas na África do Sul costuma ser apresentado pela literatura a partir do *Native Land Act*, de 1913, que deu início à violação institucionalizada de direitos através da racialização da terra, da segregação na zona rural e da proibição da compra de terras por *africanos* (BEINART & DUBOW, 1995, p. 3-4). Monteiro (2010, p. 17), no entanto – ela por sua vez baseada na leitura dos autores sul-africanos Ntsebeza e Hall (2007)

– nos fala que, ainda no período colonial, no fim do século XIX, foi promulgada a “primeira lei de cunho racista, o Glen Grey Act (1894). Este ato proibiu os africanos de comprar e titularizar terras que estivessem fora do montante de 7% reservado à ocupação da população negra”. O *Native Land Act*, por sua vez, foi promulgado no período da já criada *União Sul-Africana*, em 1910⁵, e regulamentava sobre a propriedade de terra no país, destinando apenas 13% delas aos negros e os proibindo de adquirir qualquer propriedade a partir de sua implementação. O ato de 1913 possuía algumas *provisões* do seu antecessor, *Glen Grey Act*.

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

O sistema se consolidou através de seus atos institucionais que removiam e restringiam os direitos dos ‘não-brancos’ em cada esfera da vida possível (BEINART & DUBOW, 1995, p. 3). O sistema dividiu a população entre quatro raças (categorias): Bantu (negro africano), brancos, *coloured* e outros, a partir de 1950 com o *Population Registration Act* [Ato de registro populacional]. Isso determinava os lugares por onde as pessoas andariam, a escola que frequentariam e quem dividiria uma casa.

Um dos aspectos distintos da segregação sul-africana foi o alcance e a extensão das suas leis discriminatórias. Muitos serviços – como educação, saúde, transporte – foram progressivamente sendo restringidos e divididos por uma base racial. Até as relações sexuais e maritais entre as pessoas de diferentes cores foram oficialmente proibidas. Mais do que um conjunto de legislações restritivas, o sistema era referência a uma complexa ideologia somada à uma série de práticas que visavam legitimar diferenças sociais e desigualdades econômicas em todos os aspectos da vida cotidiana (BEINART & DUBOW, 1995, p. 4).

O controle territorial, por sua vez, ganhou força em 1936 pelo *Development Trust and Land Act*, que autorizava o Departamento de Desenvolvimento Bantu a declarar certas áreas negras rodeadas por fazendas brancas como *Blackspots* (manchas negras) e, também, de remover essas áreas em caso de ameaça à segurança branca. Essas regiões eram consideradas perigosas

⁵ Em 1910 foi criada a União Sul-Africana após a Guerra Anglo-Bôer, cuja vitória inglesa conferiu o Domínio do Império Britânico sob a União recém criada. A partir daí o poder branco foi usado para forjar uma das mais extremas formas de discriminação racial no mundo do século XX (BEINART & DUBOW, 1995).

por se tratarem de regiões onde moravam pessoas não-brancas, algumas delas proprietárias de terras – pois adquiriram os títulos antes das proibições sintetizadas em 1913 –, com uma estrutura básica já estabelecida como escolas, comércio, igrejas, postos governamentais, tornando-se uma contradição dentro do próprio sistema.

Além de se constituírem uma ameaça, as áreas demarcadas como *Blackspot* eram ofensivas ao *apartheid* dos nacionalistas que consideravam a África do Sul um território *branco*, tendo que ser retiradas. Não era permitido ser um negro independente na *Afrika* (África em *Afrikaans*). Aquela lei também criou o

The South African Development Trust (SADT), organização que podia, nos termos da lei, adquirir terras em cada uma das províncias para assentar negros; sua função era adquirir e administrar todas as terras “libertas” [o que estes *blackspots* representavam] (MONTEIRO, 2010, p. 19-20).

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

Apesar de terem sido classificadas em 1936, foi em 1956 que o governo começou a remover as pessoas das regiões que tinham sido demarcadas como *Blackspots* e taxadas para serem reassentadas. Essas terras haviam sido compradas legalmente pelos negros que esperavam, ao possuírem os seus títulos, garantir a posse de suas propriedades. No entanto, um pedaço de papel, título de posse absoluta, não foi legítimo contra outro papel que decretava que os negros não tinham direito à propriedade. Foram declarados 350 *blackspots* em todo país, sendo 250 só em KwaZulu-Natal. Pela lógica do governo, aquelas eram pessoas de cor vivendo em uma área errada, elas tinham de sair, de ser removidas para alguma *location (township)*, alguma fazenda de branco ou um bantustão, para que assim fosse exercida a supremacia branca, possibilitando aos negros viverem *de acordo com os seus próprios costumes*. Em relação à criação das *townships*, Borges (2009, p. 32) afirma que elas não foram uma demanda da população negra:

Todos foram forçados a abandonarem suas casas urbanas [e também nas áreas rurais] (postas abaixo como no célebre episódio de Sophiatown), obrigados a venderem suas propriedades por valores irrisórios (no caso daqueles que eram proprietários) e a se mudarem compulsoriamente para uma casa popular – chamada criticamente de caixa de fósforo – em um loteamento feito sobre terra arrasada.

Como dito acima, Roosboom foi um desses locais categorizados como *Blackspots*, cujos moradores foram posteriormente removidos. Houve por lá uma tentativa de resistência à remoção material iniciada em 1975, com a liderança de Eliot Mngadi⁶. Ele ajudou a formar a *Northern Natal African Land-owners Association* para que os proprietários de terra pudessem se organizar e resistir às remoções, tornando-se o secretário da Associação. Em 1960, foi preso com base na legislação do estado de emergência, ano em que foi instituído pela primeira vez. Quando do decreto do *Expropriation Act*, recusou a oferta do governo pela sua terra. O Estado, como posto acima no trecho destacado de Borges, oferecia pequenas quantias para as pessoas que removia, quando elas eram proprietárias da terra. Esse valor era tão pequeno que nem é possível mensurar a porcentagem em relação ao valor real dessas propriedades. Ele recorreu à administração local, até lhe oferecerem uma quantia maior referente à compensação.

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

Mngadi estudou em uma escola da região, St. Hilda's College, fundada por uma voluntária inglesa, Ellen Margaret Cooke. Essa escola não era apenas uma *Day School*, mas também escola intermediária e *High School*, além de ser uma escola doméstica com departamentos de ensino de costura, cozinha e aulas para as meninas locais aprenderem a fiar e a tecer. A instituição era uma referência regional, não apenas na província de Natal, como também no Transvaal e no Orange Free State. Em 1959, foi visitada pelo primeiro ministro Verword que decretou o seu fechamento e a introdução da educação Bantu, assim como do pensamento Africâner em seu ensino. Ela foi destruída durante a remoção. Devido ao aprendizado em tal lugar, o ativista era fluente em inglês e, quando terminou o estudo primário, foi para Johannesburgo trabalhar. Nos

⁶ Membro do Partido Liberal e dono de um dos lotes de Roosboom. A terra em questão lhe foi herdada do pai. Este era membro do grupo, de pessoas negras, que se juntou antes de 1913 para conseguir comprar a extensão de terras, a qual, mais tarde, ficou conhecida como Roosboom. A terra sempre foi um bem caro, portanto era necessário se reunir em um grupo para acumular o valor suficiente para arrendar um terreno extenso.

anos 40, retornou a sua terra natal, casado e obteve o emprego de *messenger of the court* para o distrito de Ladysmith, que largou para se organizar contra as políticas do *apartheid* de remoção e reassentamento. Em 1964, organizou uma conferência, assistida por mais de 1.000 delegados de *blackspots* de Natal, que resultou no envio de um apelo ao governo para que se parassem as remoções. Como resposta, teve o seu banimento decretado, ficando confinado ao distrito de Ladysmith.

Para o funcionamento de tamanho abuso, em 1956 foram proclamados os *Natives (Prohibition of Interdicts) Act*, que proibia que as pessoas negras recorressem aos tribunais contra as remoções forçadas, e o *Roitous Assemblies Act* que “proibia, se considerados ameaças à paz pública pelo Ministro da Justiça, encontros ao ar livre e definiu o banimento como forma de punição” (MONTEIRO, 2010, p. 24).

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

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

Após a revolta de Soweto, em 1976, ficou cada vez mais difícil para o Estado conter os protestos e as insurreições. O período de reforma, portanto, pode ser visto também como uma resposta aos protestos negros e à ameaça que eles causaram à política branca hegemônica. Devido à maior movimentação de grande parte da população, foi aumentada a dificuldade governamental de conter as revoltas: “atos de uma violência brutal acompanharam as reformas

de Botha” (BEINART & DUBOW, 1995, p. 20).

O processo se intensificou mais especificamente a partir de 1989, no governo de Fredrik de Klerk, quando medidas fundamentais foram tomadas, como a soltura de Nelson Mandela da prisão em fevereiro de 1990, juntamente com a suspensão de banimento do ANC e outros movimentos de libertação (BEINART & DUBOW, 1995). Ainda em 1990, foi permitido aos moradores de alguns *blackspots* retornarem às suas terras para reconstruírem as suas vidas. Uma delas era Roosboom.

Em 1992, um plebiscito foi realizado apenas para brancos, cuja pergunta consistia em questionar a continuação do *apartheid*, tendo 69% votantes favoráveis ao fim do regime (MONTEIRO, 2010). “Entretanto ainda levou mais de quatro anos numa torturante negociação e elevados níveis de violência até que a eleição não-racial pudesse ser realizada em abril de 1994 e o poder formalmente transferido” (BEINART & DUBOW, 1995, p. 20). Nas primeiras eleições multirraciais, elegeu-se o primeiro presidente negro da África do Sul, Nelson Mandela.

As cabras

A primeira vez que entendi a importância das cabras na vida das pessoas foi na casa de Zodwa Mbogwa, em Roosboom. Em um dos dias em que voltei à sua casa, suas cabras sumiram e passaram a noite fora. Esse acontecimento causou-lhe uma grande ansiedade, apaziguada apenas após o aparecimento dos animais no dia seguinte, que haviam ido dormir na beira da montanha, por detrás de sua casa. Suas cabras possuíam uma casa feita de ferro conjugado, a qual ela trancava todas as noites com corrente e cadeado, sendo que a porta da casa onde ela dormia não era trancada nunca. Ainda em sua casa, diferentemente dos outros bichos, uma de suas cabras, a quem ela se refere como ‘ele’, era a única que entrava na casa ou na cozinha quando estávamos presentes. Além disso, Zodwa possui várias fotos desta cabra em seu celular e, ao mostrá-las, demonstrava orgulho.

A antropóloga Julie Archambault (2009) fez pesquisa na cidade de Inhambane, em Moçambique, acerca do uso de telefones celulares entre jovens de um dos bairros periféricos da cidade. Seu trabalho argumenta que o celular acompanha um momento em que os relacionamentos íntimos, a formação de famílias e as hierarquias de gênero estão sendo redefinidas, juntamente com a mudança dos padrões de consumo, sendo o telefone visto por

muitos como uma intensificação dessas transformações. As práticas de telefonia móvel são, na verdade, tanto reflexivas quanto constitutivas dessas reconfigurações socioeconômicas mais amplas e podem, portanto, servir como um caminho original para explorar dinâmicas sociais. Ela ainda explicita que

em Inhambane como na maior parte da África Subsaariana, a infraestrutura telefônica a fio continua fracamente desenvolvida e a maioria das pessoas passou a ter “de nenhum telefone a um celular” (ORLOVE, 2005, p. 699). Desta forma, um telefone celular não é uma ferramenta melhor de telecomunicação, mas sim uma ferramenta que faz a telecomunicação possível muitas vezes pela primeira vez, abrindo então novos espaços e possibilidades (ARCHAMBAULT, 2009, p. 6).

Esta é uma realidade que se aproxima da África do Sul. Na zona rural, os telefones celulares aparecem como o primeiro meio de comunicação acessível a todas as pessoas. Ainda é comum ter em algumas casas um telefone fixo, que na verdade torna-se um telefone público, administrado muitas vezes por mulheres (caso de Zodwa), como coloca Jonathan Donner (2009, p. 47-48):

O sistema fornece empréstimos a empreendedores individuais, geralmente mulheres, para a compra de um aparelho e crédito. As mulheres, então, usam seus aparelhos como telefones públicos, prestando serviços de telecomunicações às suas aldeias ou bairros. Em todo o mundo, mercados menos formais, como as "umbrella ladies" (SEY, 2006) e outros operadores independentes, revendem crédito em ligações a partir de telefones compartilhados.

Para além de figurarem fotos nos modernos celulares (lembrando que ainda não se trata dos *smartphones*) que possibilitaram uma nova forma de comunicação para essas pessoas até então mais isoladas por habitarem a zona rural, as cabras são extremamente importantes por que se acredita que elas têm o poder de falar com os ancestrais, em oposição às vacas, por exemplo, que servem apenas de alimento nos rituais. Esses rituais recebem o nome de *umsebenzi* (também chamados de *function* em inglês), a mesma palavra é utilizada para se referir a trabalho, e são muito frequentes nos meses de junho e julho, época do ano na qual foram realizados meus trabalhos de campo. Nesses eventos, as cabras são inicialmente sacrificadas para comunicar aos ancestrais acerca do ritual e os motivos de sua feitura. Aina Azevedo (2013, p. 170) apresenta um diálogo em sua tese acerca da diferenciação entre os animais sacrificados: “Thabile: “Só o *imbuzi* [cabra] tem o poder de *falar* com os *amadlozi* [ancestrais]”. “E a vaca?” - eu perguntei. “A vaca é só para comer” - ela respondeu”.

Azevedo (2013, p. 70) ainda conceitua um *umsebenzi*⁷:

⁷ “Na maioria dos *umsebenzi* de que participei, uma cabra era sacrificada na quinta-feira e compartilhada com a família

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* [ancestrais] 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.

Os rituais para os ancestrais feitos hoje em dia estão, muitas vezes, relacionados às pendências deixadas pelo passado de remoção em que se perdiam parentes sem os enterrar devidamente e sem fazer os rituais após um ano da morte. Tais pendências são relacionadas àquelas pessoas da família de quem nem se tinha mais notícias – que foram removidas para lugares diversos, que saíram em busca de emprego nas cidades, etc. Os ritos são realizados quando as pessoas estão passando por sucessivos problemas que não conseguem solucionar.

Diante de tais situações, procura-se um especialista (*sangoma* ou *diviner*), para dialogar com os ancestrais, que indicará o caminho acerca do que deve ser feito. A partir daí toda uma estrutura é montada para a realização do ritual aos ancestrais para que a pendência seja resolvida. Esta estrutura consiste em adquirir os animais sacrificados (cabras para se comunicar com os ancestrais e vacas para alimentar as pessoas), os alimentos oferecidos ao longo da cerimônia, o aluguel de tenda e de cadeiras. Para tamanho custo (tanto dos rituais, quanto dos constantes funerais), muitas mulheres se reúnem em grupos de apoio, *Women's Club*, e, quando solicitados, cada uma das participantes fornece uma quantia específica para a solicitante. Há ainda os grupos mistos, conhecidos como *Burial Societies*, cujos fins são os mesmos. Durante o meu trabalho de campo, pude acompanhar diversas reuniões desses grupos.

Hylton White, ao realizar a sua pesquisa, deparou-se com uma estória relacionada à falta do corpo de um ancestral na terra da família. Ao longo do seu trabalho de campo na região de KwaZulu-Natal, White foi chamado a presenciar um *umsebenzi* realizado pela família de seu interlocutor em campo, S'khumbuzo, após ele ter se envolvido em uma briga num bar da *township* próxima à sua casa. Diante do episódio, no qual S'khumbuzo levou algumas facadas, sua família decidira que era necessária uma consulta aos ancestrais para resolver o que estava acontecendo. Após procurar uma *sangoma*, a irmã do rapaz teve o diagnóstico de que as suas

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" (AZEVEDO, 2013, p. 170, nota 156, grifos da autora).

facadas haviam vindo como um sinal enviado por um dos espíritos da família, um irmão do seu avô que a mais de trinta anos havia deixado a região em busca de trabalho nas minas de Johannesburgo para o norte e de quem não se ouviu mais falar. Segundo a pessoa que diagnosticava, este parente, que era seu tio avô, teria sido assassinado com facadas e enterrado em uma das *townships* de Johannesburgo, em uma cova não identificada (WHITE, 2001, p. 462).

Por conta do lugar inapropriado de enterro, naquele momento ele estava tentando fazer com que os vivos soubessem o que aconteceu com ele, porque o seu espírito errante não conseguia voltar ao local onde os ancestrais estão enterrados até que uma série de ritos mortuários fossem performados em seu nome. Não seria possível achar o seu local de enterro atual, mas duas cabras deveriam ser sacrificadas: uma para limpar a família da cicatriz espiritual resultante da sua violenta morte, para que isso não continue ocorrendo, como no recente caso com S'khumbuzo; a segunda para torná-lo bem-vindo à casa após o filho de seu irmão mais velho sobrevivente ter o trazido de volta do exílio.

Por fim, os discursos proferidos durante o *umsebenzi* pediam para que, agora que o parente mais velho havia retornado para casa, pudesse ajudar S'khumbuzo a achar um emprego mais duradouro. O descontentamento do tio avô não estava relacionado apenas à briga no bar, portanto, mas também aos outros problemas que S'khumbuzo enfrentava, como a falta de emprego. Diante destas palavras, o autor conclui que este último ponto é especialmente importante, porque juntamente com o diagnóstico causal das facadas, o acontecimento fez com que o próprio curso da vida de S'khumbuzo fosse ressignificado como uma manifestação empírica das relações do irmão do seu avô com a família (WHITE, 2001, p. 462). Após alguns meses da realização deste ritual, S'khumbuzo permaneceu sem conseguir um emprego, o que levou os seus familiares a concluir que alguma coisa havia faltado em relação ao ritual feito para o ancestral falecido na cidade. Outro *diviner* foi procurado e o erro cometido, encontrado: deveriam ser três cabras, no lugar de duas, a serem abatidas e oferecidas ao tio avô. A primeira abriria o canal de comunicação e as duas outras lhes seriam oferecidas como comida. Outro *umsebenzi* tomou lugar.

Enquanto eu estava em sua casa, Zodwa fez um *umsebenzi* de frangos (algo incomum) para os seus ancestrais em sua casa redonda (*urondo*). Esta, como muitas outras na região, tem ossos no teto perto da entrada, além do típico chifre de boi no telhado acima da porta. Enquanto preparava o terreno para cozinhar a sua cerveja tradicional, para o ritual, e depois fazer o *umsebenzi*, ela colocou um pedaço de *ferro ondulado* do lado de fora da casa. Neste momento, o

vento soprou mais forte derrubando a lâmina de ferro, e eu pude ver que havia nele sangue e um pedaço de osso envelhecido. Na parede oposta à porta, havia um saquinho de plástico com ossos – as mesmas pequenas sacolas plastificadas que ela usava para colocar biscoitos que vendia para as crianças. Na hora de acender o fogo para cozinhar a comida, colocou junto às madeiras uma cabeça de cabra. Perguntei por que tinha resolvido preparar o ritual, ela me disse então que o *umsebenzi* é quando se dá um prato para cada um de seus ancestrais. Portanto, ela colocaria o prato para a sua *granny, granny, granny* (avozinha, em inglês) enquanto recitaria: *gogo, isto aqui é para que possa abrir os meus caminhos da sorte*⁸.

Ainda ao longo da minha dissertação, as inspirações trazidas pelo livro *There was this goat* (KROG, MPOLWENI & RATELE, 2009) também despertaram a minha atenção para as cabras, presente não apenas no título, mas como fator fundamental da falta de comunicação entre dois mundos ao longo da narrativa desenvolvida pelos autores. Esta consiste na empreitada de três acadêmicos de diferentes áreas para tentar entender o testemunho da senhora Notrose Nobomvu Konile no dia 23 de abril de 1996 pela Comissão de Verdade e Reconciliação. Sua fala que começou apontando para um sonho que teve de uma cabra em uma posição incomum.

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

O depoimento analisado se deu no segundo dia da segunda semana das audiências da Comissão. Esse fora destinado aos testemunhos das mães do caso que ficou conhecido como *Gugulethu Seven*: por volta das 7h30 do dia 3 de março de 1986, sete jovens foram assassinados

⁸ Neste dia, ela me soletrou sorte como *intlandla*. No entanto, ao ler a primeira versão da minha dissertação, Azevedo me chamou a atenção que *Inhlanhla é sorte, por exemplo: ngikufisela inhlanhla: te desejo boa sorte*, em suas palavras. Isso foi comum em minha estadia, por diversas vezes as pessoas me disseram formas diferenciadas de soletrar as palavras em *isiZulu*. Neste caso, o sufixo *ndla* vem de poder.

na *township* que dá nome ao episódio, ao redor da Cidade do Cabo. O desfecho desse assassinato foi gravado e exibido no telejornal do canal sul-africano SABC (South África Broadcasting).

Apenas quatro das sete mães foram encontradas e contatadas para realizarem o testemunho sobre o sumiço seguido da morte dos seus filhos. A Senhora Konile foi a quarta e última mãe a testemunhar sobre o incidente. Começando com um *Então Deus me ajude*, ela foi chamada a falar sobre a morte do filho Zabonke. No entanto, o seu era o único dos quatro testemunhos que divergia dos demais, ricos em emoção, comoção e reforço dos discursos que colocavam os sete assassinados como heróis na luta contra o *apartheid*. Konile parecia não estar falando da militância de seu filho, mas de coisas desconexas que envolviam uma cabra, carvão e pedras, tendo o seu testemunho sido considerado como incoerente.

O que há de diferente em sua fala é que ela traz elementos da vida cotidiana numa vila rural para dentro de um tribunal na cidade. As outras mães eram moradoras de *townships* e tiveram contato com todo um ambiente de ativismo e mobilização, além de terem tido acesso ao vídeo da morte de seus filhos antes da audiência. A Senhora Konile começa nos contando que teve um sonho que lhe trazia maus pressentimentos. Nele, havia uma cabra que ficava sobre as suas duas patas traseiras fitando-a na porta de sua cozinha e ao lado de uma árvore. Além disso, seu objetivo em relação ao tribunal era achar formas de poder trazer o corpo de seu filho para a terra a qual ela havia passado a chamar de casa, a vila Indwe, longe da cidade em que se encontrava.

É importante, portanto, ressaltar que ser enterrado ao lado de seus ancestrais é uma forma de assegurar o canal de comunicação entre o ente que faleceu recentemente e os ancestrais, de forma que esta pessoa seja por eles protegidas (KROG, MPOLWENI & RATELE, 2009, p. 92). Além disso, tê-los por perto também garante o acesso a esse canal sempre que preciso para se realizar um *umsebenzi* quando algo não vai bem.

É importante saber para, minimamente, tocar o que a Senhora Konile tentava dizer, que a cabra aparecida em seu sonho está associada à relação com os ancestrais. Portanto, os estranhos sentimentos que persistiam e a estranha postura da cabra (apoiada nas patas traseiras) poderiam ser “as técnicas dos ancestrais para prepará-la emocionalmente ao receber as más notícias sobre seu filho: a cabra surge então como um pressentimento da morte deste” (KROG, MPOLWENI & RATELE, 2009, p. 55).

Os sonhos são parte dos aparatos existenciais que muitas pessoas se utilizam não apenas para significar suas vidas e as dos outros, mas na verdade para viver e ir de um dia a outro. O

sonho mostrou que os ancestrais não estavam longe dali, da sua realidade vivida (KROG, MPOLWENI & RATELE, 2009, p. 57-58). Esses episódios nos demonstram que, em virtude da história sul-africana, a questão ancestral (e ritual), de extrema importância para as pessoas negras em seu cotidiano, tornou-se também uma questão política.

Considerações finais

Temos aqui como ponto de partida a importância dos rituais para os ancestrais não apenas na cosmologia local, mas também advindos de conflitos relacionados às diversas remoções e assassinados não enterrados devidamente em virtude do regime segregacionista do *apartheid*. As cabras, assim, além de mensageiras dos ancestrais, aparecem em celulares e como argumento político contra um regime que além de violentar corpos, também violentou mortos. Nestes exemplos, as cabras se apresentam tanto como mensageiras de um evento trágico – o assassinato do filho da Senhora Konile – como no cotidiano como um bem precioso e objeto de orgulho, demonstrando o quão complexas as relações podem ser, explicitando uma divisão não dualista dos acontecimentos.

Esses exemplos também nos mostram que o passado é presente. Essas remoções e necessidades de se mudar implicaram o trânsito entre corpos, ancestrais e obrigações rituais para com eles, amplamente influenciadas e por vezes impedidas pela legislação que ia a cada ano diminuindo a possibilidade de locomoção dos negros. “*Quantas pessoas não devem ter morrido tentando atravessar fazendas brancas, em áreas brancas, para falar com seus ancestrais e trazê-los para os novos locais de morada?*” (indagou uma vez Borges em campo). E quantos não foram os casos como o do Senhor Nyambe em que cabras e gados foram perdidos em remoções e nunca mais restituídos?

Diante das restrições legais, muitas pendências foram deixadas para trás. Na temporalidade da ancestralidade, o que ficou retorna ao presente em forma de desavenças pelas quais as pessoas estão passando. A questão na maioria destes rituais, portanto, é que algumas adversidades e infortúnios estão relacionados a omissões que tenham sido descobertas em um momento anterior. Dessa forma, os vivos têm que retornar sempre ao passado e agir como se fossem agentes do seu presente, completando o que agora é visto como se tivesse sido fraturado todo o tempo por uma ausência (WHITE, 2001, p. 464).

Todos esses exemplos mostram que em um contexto colonial muitas coisas se tornam

políticas. A separação “tradição *vs* modernidade” já não cabe, se é que já coube, nestas experiências vividas, já que uma cabra, utilizada em rituais para se comunicar com os ancestrais, é trazida tanto para um tribunal nos moldes modernos e cristãos de reconciliação, quanto para um dos vários celulares de Zodwa Mbogwa.

Assim, tanto o *apartheid* como as políticas atuais não mobilizam apenas esse mundo que cabe nas leis, mas todo um cosmouniverso que comunica muito mais com a modernidade do que a modernidade de fato conversa com ele. Dessa forma, em um mundo em que a temporalidade é constantemente revista por conta de pendências rituais, as cabras são fundamentais para que seus *umsebenzi* continuem a serem realizados em uma lógica composta por cabras, galinhas, vacas, tribunais, celulares e pessoas, vivas e mortas.

Todo esse universo – que é formado por pessoas, animais e coisas (KROG, MPOLWENI & RATELE, 2009, p. 62) – foi perdido, em termos de acesso, de certa forma, na implementação de um sistema de segregação, remoção e violência: o que o racismo, o *apartheid* e o colonialismo fizeram (e ainda fazem) é destruir esses valores específicos porque costuma ser incompreensível que uma pessoa viva para as outras (KROG, MPOLWENI & RATELE, 2009, p. 60-61). Ou mesmo que tais comportamentos pareçam incompreensíveis. Mas o que aprendemos com as pessoas na África do Sul é que, apesar de, essa não é a única narrativa que podemos fazer do seu cotidiano.

NARRATING WITH GOATS: THE IMPORTANCE OF ANCESTORS IN THE KWAZULU-NATAL DAILY (SOUTH AFRICA)

Abstract: Departing from the experience of three-month of fieldwork with *isiZulu* speakers women, residents of the rural province of KwaZulu-Natal, South Africa, I intent to reflect on the *apartheid* regime through the stories that these women told me over the period in which I was in their homes. The intention is to bring the stories about ancestry as one of the main points affected by the segregationist policy in that country. Such narratives here have as a starting point the goats, the only animal that communicates with the ancestors. Given the legal restrictions imposed to non-whites by such a government, many rituals process for persons who died far from home could not be made. In the temporality of ancestry, however, what happened, returns to the present in forms of disagreements, which people are going through. Thus, the living must always return to the past and act as if they were agents of the time, completing what is seen as fractured by an absence.

Keywords: South Africa. *Apartheid*. Goats. Ancestors. Land.

Referências

ARCHAMBAULT, J.S. Being cool or being good: researching mobile phones in Mozambique. *Anthropology Matters Journal*, Vol 11, nº 2, pp. 1-9, 2009. Disponível em: http://www.anthropologymatters.com/index.php/anth_matters/article/view/161/289. Acesso em 30 de outubro 2015.

AZEVEDO, A. G. *Conquistas Cosmológicas: pessoa, casa e casamento entre os Khubeka de KwaZulu-Natal e Guateng*. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 2013, Brasília. Disponível em: http://www.dan.unb.br/images/doc/Tese_118.pdf. Acesso em 30 de outubro 2015.

BEINART, W.; DUBOW, S. (Ed.). *Segregation and Apartheid in twentieth-century South Africa*. Londres: Routledge, 1995.

BORGES, A.M. Explorando a noção de etnografia popular: comparações e transformações a partir dos casos das cidades-satélites brasileiras e das townships sul-africanas. *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, nº 29, pp.23-42, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/pdf/cas/n29/n29a02.pdf>. Acesso em 30 de outubro 2015.

_____. Sudáfrica hoy: sus perros y sus demonios. *Escenarios XXI*, Cidade do México, Ano I, nº. 9, Mai-jun. 2011. Disponível em: <http://escenarios21.net/sudafrica-hoy-sus-perros-y-sus-demonios/#sthash.hkGSugpq.dpbs>. Acesso em 30 de outubro 2015.

DONNER, J. Mobile-based livelihood services in Africa: pilots and early deployments. In: FERNANDEZ-ARDEVOL, M.; HIJAR, A.R. (Ed.). *Communication Technologies in Latin America and Africa: A multidisciplinary perspective*. Barcelona: IN3. 2009, cap. 1, pp. 37-58. Disponível em: http://in3.uoc.edu/opencms_portalin3/opencms/IN3/communication-technologies-in-latin-america-and-africa/. Acesso em 30 de outubro 2015.

KROG, A.; MPOLWENI, N.; RATELE, K. *There was this Goat*. Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press, 2009.

MONTEIRO, P.P. *Desafiando o direito de propriedade: O embate entre diferentes concepções de direito à terra no contexto de reforma agrária sul-africana*. Monografia (Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, 2010, Niterói.

NTSEBEZA, L.; HALL, R. *The Land Question in South Africa: the challenge of transformation and redistribution*. Cape Town: HRSC Press, 2007.

ROSA, M. C. Estado e ações coletivas na África do Sul e no Brasil: por uma sociologia contemporânea dos países não exemplares. *Sociologias*, Porto Alegre, Ano 10, nº 20, pp.292-318, jul. /dez. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/soc/n20/a13n20.pdf>. Acesso em 30 de outubro 2015.

_____. Espectros de Mamdani: desafios de uma sociologia da vida política rural na África do Sul contemporânea. *Estudos de Sociologia*, Recife, vol. 15, nº 2, pp.69-91, 2009.

_____. Mas eu fui uma estrela do futebol! As incoerências sociológicas e as controvérsias sociais de um militante sem-terra sul-africano. *Mana*, Rio de Janeiro, vol.17, n.2, pp.365-394, 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132011000200005&script=sci_arttext. Acesso em 30 de outubro 2015.

VALE, M. C. *Prosa que tece a vida, estórias de mulheres em KwaZulu-Natal, África do Sul*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2013. Campinas.

WHITE, H. Tempora et Mores: Family Values and the Possessions of a Post-Apartheid Countryside. *Journal of Religion in Africa*, vol. 31, Fasc. 4, Pp. 457-479, Nov. 2001. Disponível em: http://thenewschoollhistory.org/wp-content/uploads/2014/07/Hylton_White.pdf. Acesso em 30 de outubro 2015.

SOBRE A AUTORA

Maíra Cavalcanti Vale é doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

Recebido em 08/08/2015

Aceito em 15/10/2015