

HOSPITALIDADE E ANTROPOLOGIA NA ÁFRICA DO SUL CONTEMPORÂNEA^{1,2}***HOSPITALITY AND ANTHROPOLOGY IN CONTEMPORARY SOUTH AFRICA******HOSPITALIDAD Y ANTROPOLOGÍA EN ÁFRICA DEL SUR CONTEMPORÁNEA.***

ANTONÁDIA BORGES

Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília (UNB)

Professora do Departamento de Antropologia da UNB.

Brasília, DF – Brasil

antonadia@uol.com.br

Resumo: Na África do Sul contemporânea, a circulação de pessoas negras entre muitas casas é não raramente entendida como um traço atávico, ao qual não se deve dar maior atenção. Um paradoxo, no entanto, se estabelece, a despeito dos efeitos do colonialismo e sobretudo do regime do apartheid. Sobre a mobilidade, as ciências sociais, e mais especialmente a antropologia, construíram análises, mesmo que com fins heurísticos, que versavam sobre agrupamentos isolados. Em nossa experiência de pesquisa, no entanto, a circulação de pessoas – vivas e mortas – entre as diversas casas não obedece a um fluxo meramente imposto pelos governos autoritários e pelo capital. Andar, acolher e ser recebido constituem experiências fundantes da construção de si; sendo o seu oposto a intolerância e a segregação.

Palavras-chave: África do Sul. Etnografia. Hospitalidade.

Abstract: In contemporary South Africa the movement of black people within many homes is not rarely understood as an atavistic trait, to which should not be given more attention. However, despite the non-negligible effects of colonialism and especially the apartheid regime on mobility, social sciences, and more particularly anthropology, have built analyses with heuristic purposes that focused on isolated groups. In our ethnographic experience, the moving of people - living and dead - among the various homes has not been led only by a flow imposed by authoritarian governments and the capital. Wandering, hosting and being a guest are foundational experiences of person transformation, being intolerance and segregation its opposite.

Keywords: South Africa. Ethnography. Hospitality.

Resumen: En África del Sur contemporánea, la circulación de personas negras entre muchas casa no es raramente comprendido como un rasgo atávico, que no se debe dar atención. Sin embargo, un paradojo se establece, a pesar de los efectos del colonialismo y sobretudo del régimen del apartheid sobre la movilidad, las ciencias sociales, y más especialmente la antropología, fueron construidos análisis, aunque con fines heurísticos, que versaban sobre agrupamientos alejados. Investigamos que la circulación de personas vivas o muertas, entre las diversas casas, no obedecen a un flujo impuesto por los gobiernos autoritarios y por el capital. Caminar, recibir y ser recibido constituye experiencias de la construcción de si, considerando la existencia de su opuesto a intolerancia y a la segregación.

Palabras clave: África del Sur. Etnografía. Hospitalidad.

¹ Artigo submetido à avaliação em fevereiro de 2015 e aprovado para publicação em junho de 2015.

² Este artigo traz reflexões sobre um processo de pesquisa que tem como tema a noção de terra como lar para os vivos e para os mortos na África do Sul contemporânea, para o qual colaboram pesquisadores acadêmicos e não-acadêmicos, a quem devo meus diálogos e aprendizados. Se não fosse ter participado do III Neafrica em 2014, quando apresentei ideias embrionárias do que desenvolvo neste artigo, não estaria neste dossiê. Agradeço a Tatiana Reis e a Viviane Barbosa por ambos convites.

Há uma apreciação analógica do mundo, tediosa e entediante, e a nosso ver muito daninha à produção contemporânea de conhecimento em antropologia, tanto por seus efeitos quanto por seus princípios que, todavia, persiste nos terrenos acadêmicos dedicados à pesquisa, dentro e para além do continente africano. Referimo-nos à afirmação – por nós bastante ouvida na África do Sul – de que “as coisas sempre foram deste jeito”, literalmente, quando em inglês, *things have been always like that/like that for ages/since time immemorial* ... A despeito das controvérsias crescentes, acerca de uma *expertise*, ancorada no conhecimento minucioso e reverenciador de produções intelectuais coloniais, alguns acadêmicos que, orgulhosamente, autoproclamam-se africanistas, não poupam comentários acerbos, a qualquer pesquisador (sul-africano ou não) que ouse dedicar-se – em termos etnográficos – a temas que, ao seu ver, “já foram esgotados pelos clássicos”.

Em seu livro *Define and Rule*³, Mamdani nos dá algumas boas pistas para entender tal efeito esterilizador das ciências sociais sobre elas mesmas em contextos (pós-) coloniais. A produção antropológica “clássica” teria criado, concomitantemente, o objeto de sua estupefação (o nativo, o Outro) e sua própria razão de ser (o conhecimento dos ‘usos e costumes’ do Outro). Encarcerados na jaula do relativismo e da diversidade, os nativos foram, segundo Mamdani, congelados no tempo e no espaço, para garantir a soberania dos estados coloniais e mesmo pós-coloniais, “democráticos” ou não, e suas governamentalidades. As ciências dedicadas a fundamentar esse isolamento e a perenidade dos aspectos culturais coletados nos encontros fundacionais (leia-se, a antropologia ou a história) teriam *pari passu* lançado os alicerces para sua própria entronização. As verdades eternas que as etnografias proclamavam, somadas à mão de ferro (mesmo que aparentemente invisível) do *indirect rule*, forneceram as condições ideais para um conhecimento sobre o nativo, imutável e refratário a críticas, um conhecimento que, uma vez alastrado, tornar-se-ia mais real que a própria realidade.

A partir de um tema que interessa, nos dias de hoje, à nós e aos nossos interlocutores principais na África do Sul – a hospitalidade – desenvolvemos, no presente, um argumento etnográfico, contra tal senso comum, a respeito do persistente aprisionamento colonial da realidade. Para enfrentar os comentários analógicos que dizem ou “ter sido tudo sempre deste jeito” ou que “em tal lugar as coisas também são assim”, precisamos iniciar nossa reflexão sobre o verbo SER dessas últimas afirmações. Sustentamos o caráter mais duradouro ou passageiro de nossas teorias etnográficas por conta de sua maior ou menor

³ MAMDANI, M. *Define and Rule: native as political identity*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

verossimilhança em relação a um suposto real, a uma realidade lá fora – ao que Law ironica e criticamente chama de *out-there-ness*⁴? Se sim, quanto esforço empreendemos para que tais realidades sigam imutáveis, a fim de que nossos argumentos permaneçam válidos? O quanto contribuímos para que, quanto mais as coisas mudem, mais elas permaneçam como estão? E, se não, como desafiar aqueles e aquelas que afirmam, por exemplo, quando o assunto é hospitalidade, que sempre houve migração, trânsitos entre várias residências, que sempre as pessoas buscaram abrigo umas nas casas das outras, que sempre isto ou sempre aquilo, a despeito de que nossas interlocutoras consideram suas experiências singulares, dedicando-lhes grandes esforços analíticos, somados a pesquisas históricas nos arquivos pessoais e institucionais e memórias daqueles de quem são próximas, sobre casos anteriores (raramente considerados idênticos), a fim de buscar saídas para os problemas e os enigmas que vivem contemporaneamente?

#

A centralidade de certos assuntos na vida das pessoas é o que nos inspirou e segue nos inspirando a constituir nossos temas de investigação. Nas palavras de Peirano, essa seria a força motriz da boa antropologia⁵. Nessa chave, nosso texto tem como mote as visitas que as pessoas na África do Sul prestam-se mutuamente. “Visitas” referem-se a múltiplas maneiras de acolher e ser recebido, e subentendem conjecturas, hipóteses, cálculos, planos e balanços retrospectivos que se intercalam, constantemente, pressupondo uma locomoção nem sempre fácil ou mesmo desejável para muitas pessoas negras – estejam vivas ou mortas, como esclareceremos adiante – na África do Sul pós-apartheid. Ao longo dos últimos anos, o tema das visitas – central na vida local – foi se constituindo como legítimo e crucial para o desenvolvimento atual e ulterior do nosso trabalho etnográfico. A observação das experiências daqueles que foram nossos anfitriões – entendidas aqui como ações que emergem junto a teorias e hipóteses suas, em constante controvérsia e transformação – aprofundam um debate teórico acerca da constituição de espaços e tempos que, não somente resistem às convenções e constrangimentos, mas que neles se infiltram, se inserem, literalmente criando, inventando possibilidades de existência que seria errôneo entendermos como quiméricas.

⁴ LAW, J. *After method: mess in social science research*. Londres: Routledge, 2004.

⁵ PEIRANO, M. Os antropólogos e suas linhagens. In: _____. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

A casa que se pode visitar ou alguém que se possa receber é mais que uma expectativa, uma possibilidade, uma virtualidade. Trata-se de um recurso ativamente usado na transformação de si e do mundo, em especial, no que tange a constrangimentos relativos ao aonde e ao até quando os sujeitos são autorizados a ir e a permanecer. Tomemos o romance *A vida de Michael K*, de Coetzee⁶. Nele, vejo uma interpelação da relação entre a ideia de indivíduo dotado de livre arbítrio e sua prerrogativa de ir e vir. É na caminhada, aparentemente a esmo, do personagem que dá título à obra, ora associada à liberdade, ora à fuga do encarceramento, que o autor suscita muitas interrogações a respeito dessa equação cristalina. Nas páginas que seguem, procuramos discutir essa definição de liberdade a partir da possibilidade de movimento individual, atentando para o caráter colonial e “científico” dessa estabilização analítica e conceitual. Colonial porque toma o sujeito governável como aquele que se governa de forma independente, ou seja, que responde, isoladamente, por seus atos. E científico, porque restringe a observação ao alcance de nossos aparatos conceituais, ignorando uma infinidade de associações em jogo, forçosamente dotando de caráter heurístico a noção de indivíduo isolado e independente.

A visita – o visitar e o ser visitado – constitui matéria de reflexão daqueles com quem fazemos pesquisa, sobre a qual depositam suas inquietações a propósito do violento embate em que diariamente se envolvem para assegurar sua liberdade⁷. Da relação entre reciprocidade/trocas de dons e construção da pessoa, um *topos* clássico nos estudos antropológicos, destacamos duas construções que julgamos exemplares. Ao debater a mutualidade, alguns autores buscam forjar uma saída analítica e política, conciliadora, quiçá capaz de superar dicotomias persistentes, como o são, todavia, aquelas em que se opõem singularidade à pluralidade, ou particularismo a universalismo⁸. Em outra linha de reflexão, trabalhos antropológicos, igualmente recentes, encontram no termo hospitalidade um terreno fértil para discutir questões bastante próximas àquelas que construímos a propósito da visita na África do Sul⁹. Dentre outros inúmeros temas levantados nessa literatura, fazemos notar a

⁶ COETZEE, J. M. *Life and times of Michael K*. Londres: Secker & Warburg, 1983.

⁷ DAS, V. *Life and words: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley: University of California Press, 2006. DERRIDA, J. Hospitality, justice and responsibility: a dialogue with Jacques Derrida. In: KEARNEY, R.; DOOLEY, M. (Ed.). *Questioning ethics: contemporary debates in philosophy*. London: Routledge. 1998. p. 65-83.

⁸ CABRAL, João de Pina. The two faces of mutuality: contemporary themes in anthropology. *Anthropological Quarterly*, v. 86, n. 1, p. 257-276, 2013.

⁹ CANDEA, M.; DA COL, G. The return to hospitality. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), S1-S19, 2012; YOUNG, S. Hospitality in a Postapartheid Archive: reflections on there was this goat and the Challenge of Alterity. *Research in African Literatures*, v. 43, n. 2, p. 115-137, summer 2012.

relação entre convidado e anfitrião e sua relação com a pesquisa etnográfica¹⁰, a construção da expectativa de reciprocidade ou seu rechaço, o intercâmbio de substâncias e seu potencial transformador, seja na *everyday visiting* ou na *formal hospitality* e os efeitos políticos da acolhida na constituição de reputações¹¹.

Em consonância com as discussões que temos mantido com os interlocutores, em campo, esses debates recentes, em teoria antropológica, indicam o potencial analítico de estudos voltados (i) para os limites e alcances dos recursos conceituais modernos e, no caso sul-africano, concomitantemente modernistas¹² e (ii) para outras possibilidades analíticas mais adequadas aos desafios que a vida das pessoas lançam aos nossos modos de conhecimento e formas de existência.

#

O foco de nossa atenção, neste momento – as visitas – emerge na esteira do tema anterior de investigação, a saber, a distribuição governamental de moradia e de terra e as lutas por demandas, não somente para vivos, mas também para os mortos (podemos dizer que esse interesse pela oferta de casa e terra como meio de reparação estatal de despejos forçados pelo próprio Estado nos acompanha desde os tempos de nossa pesquisa no Brasil, embora, ao contrário da África do Sul, em nosso país, a ideia de “reparação” seja quase residual, dada a hegemônica controvérsia, envolvendo noções diversas de autoctonia e de direito à propriedade, que enfrentamos).

As adequações e as recusas aos termos legais, em que a restituição ou a redistribuição foram concebidas e impostas pelo Estado no pós-apartheid, expressaram-se em reivindicações por ter de volta um lar (uma casa, uma terra /home-ekhaya-indlu-hlaba) não como lugar apenas para os vivos viverem, mas em demandas por terras como lugares para morrer, para ser enterrado, para poder estar próximo aos ancestrais – lugares que possam ser visitados¹³. Os cemitérios, onde famílias negras enterravam seus mortos, nas fazendas em que trabalharam durante o apartheid, expressam tanto suas relações, na época, quanto suas

¹⁰ BORGES, A. 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*, v. 29, p. 23-42, 2009.

¹¹ ALLERTON, C. Making guests, making ‘liveliness’: the transformative substances and sounds of Manggarai hospitality. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. S49-S62, 2012; CASH JR. Performing hospitality in Moldova: ambiguous, alternative, and undeveloped models of national identity. *History and Anthropology*. v. 24, n. 1, 56-77, 2013; ROZAKOU, K. The biopolitics of hospitality in Greece: Humanitarianism and the management of refugees. *American Ethnologist*. v. 39, n. 3, p. 562-577, 2012.

¹² GESCHIERE, P; MEYER, B; PELS, P (Ed.). *Readings in modernity in Africa*. Bloomington: Indiana University Press, 2009.

¹³ BORGES, A. Sem sombra para descansar: etnografia de funerais na África do Sul contemporânea. *Anuário Antropológico*, v. 2010, p. 215-252, 2011.

relações com as sombras (vulgarmente entendidas como ancestrais, mas que compreendem também outros mortos ou Amadlozi e outros seres humanos ainda por nascer, em suas aparições sob formas humanas e não-humanas, como quando vistos qual cobras ou outros répteis). Relações essas que, como falaremos adiante, fazem colapsar qualquer arquitetura linear de tempo, em que, ao passado, segue-se o presente e a este, o futuro. As formulações teóricas de nossos anfitriões sugerem que passado e futuro são momentos que se encontram à frente das experiências vividas atualmente, tendo em vista que sempre poderão ser interpelados e ritualmente transformados.

Ao servirem de documentos em processos de restituição, esses lugares-eventos passaram a permear a ordem do discurso burocrático, na África do Sul, e a implicar uma forma contemporânea distinta de politização dos laços coletivos¹⁴. Em outras palavras, no processo de fabricação do ituna/local de enterro (dizemos isto porque raramente se tratam de túmulos com lápides como tendemos a imaginá-los¹⁵, a não ser em townships urbanos) como espécies de documentos eficazes, na obtenção de determinadas terras, tanto os limites da casa se expandiram para além de um suposto utilitarismo, dirigido às agruras dos vivos nos tempos que correm, como também se transformaram, drasticamente, os trâmites burocráticos, sua dinâmica e seus objetivos¹⁶.

As políticas de housing e de land, dos governos, têm replicado orquestrações alcançadas em situações plurais, para as quais concorrem movimentos sociais (em especial o Landless Peoples Movement), ONGs (cujas atuações mesclava-se com a dos partidos – desde o Congresso Nacional Africano ao Inkhata) e ainda instituições religiosas locais, sem mencionar os próprios funcionários negros que trabalham para o Estado atualmente¹⁷.

¹⁴ PEIRANO, M. *Teoria vivida e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006

¹⁵ BUNN, D. The sleep of the brave: graves as sites and signs in colonial Eastern Cape. In: LANDAU, Paul; KASPIN, Deborah (Ed.). *Images and empires: visibility in colonial and postcolonial Africa*. Berkeley: University of California Press, 2002.

¹⁶ BORGES, A. Sem sombra para descansar: etnografia de funerais na África do Sul contemporânea. *Anuário Antropológico*, v. 2010, p. 215-252, 2011.

¹⁷ GOTLIB, J. *Getting land back to the people: a interdependência entre Governo e Ongs na produção de beneficiários por terra da província de KwaZulu-Natal, África do Sul*. 2010. 157f. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Direito) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010; HUCHZERMEYER, M. Housing rights in South Africa: invasions, evictions the media, and the courts in the cases of Grootboom, Alexandra and Bredell. *Urban Forum*, v. 14, n. 1, p. 80-104, 2003; HUCHZERMEYER, M. Unlawful occupation: informal settlements and urban policy in South Africa and Brazil. Trenton: Africa World Press, 2004; RUZINDANA, J. C. *A critical analysis of the policy advocacy role of civil society organizations in land reform issues: a case study of the Association for Rural Advancement in the land redistribution programme in Kwazulu-Natal*. MA thesis: University of Kwazulu-Natal, 2011.

Apostando que a pesquisa etnográfica deve manter-se atenta aos objetos e eventos presentes e de suma importância para aquelas pessoas que conhecemos¹⁸, temos, mais recentemente, tentado seguir etnografando os encontros que se dão na circulação entre “lares”, nas visitas e na busca por habitar uma casa onde se possa receber convidados e de onde também se possa ficar protegido de visitas indesejadas. Para tal, temos aprofundado a atenção aos eventos experimentados por nossos anfitriões, moradores do distrito de Amajuba em KwaZulu-Natal.

#

Npssa pesquisa tem como cenário o distrito de Amajuba, mais especialmente o município de Newcastle, localizado na província de Kwazulu-Natal, África do Sul. Segundo dados demográficos de 2008, divulgados pelo governo local, o município tem uma população de aproximadamente 300 mil pessoas, 90% negras e falantes de Zulu, como primeira língua. Desse total, a maioria declara residência em townships, especialmente em Madadeni. Nossos principais interlocutores, ao longo dos sete últimos anos, possuem, vivem e circulam entre casas em Madadeni e no vilarejo rural de Ingogo.

Nossos estudos etnográficos têm-se dado, portanto, junto a pessoas que – por razões e meandros distintos – envolvem-se em embates diversos, a fim de alcançarem e garantirem um lar¹⁹. Lar que, embora não se restrinja a uma casa, tampouco existe, a despeito de uma miríade de casas onde as pessoas moram ao longo da vida e depois de sua morte. A circulação constante, por casas diferentes, no cotidiano de vivos e mortos, indica uma relação particular e necessária entre movimento e constituição da pessoa, para aqueles com quem fazemos pesquisa em Amajuba, demonstrando a importância da visita no repertório local de ações relevantes, atividade à qual é dedicada muita energia e empenho. Nessa constituição relacional de si e dos outros, para visitar ou ser visitado, é fundamental que, aos sujeitos – vivos ou que já morreram – seja assegurada a mobilidade no espaço e a manipulação do tempo. Os trânsitos, no dia-a-dia, ao longo da vida e depois da morte, compõem-se de maneira complexa, tendo em vista ainda o fato de darem conta, não somente de movimentos desejados pelos sujeitos, mas também de mudanças compulsórias e constrangimentos vários que, mesmo no pós-apartheid, seguem ocorrendo.

¹⁸ TAMBIAH, S. A performative approach to ritual. In: _____. *Culture, thought and social action*. Cambridge: Harvard University Press, p. 123-166, 1985.

¹⁹ AZEVEDO, A. *Mulheres de Zuluness: casa e casamento entre a família Khubeka falante de isiZulu na África do Sul*. 2013. [345] f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2013; BORGES, A. *Land as ground: the living and the dead in ritual conversations*. Africa (no prelo), 2015; ROSA, M. ‘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, v.17, n. 2, p. 365-394, ago. 2011.

A centralidade do par movimento/imobilização na definição dos sujeitos, revela-se, na África do Sul, uma porta de entrada analítica, extremamente produtiva, na medida em que conjuga, no tempo presente, aspirações e imaginações acerca de um mundo que se almeja e que se constrói, constantemente (*e.g.* a visita que se pode receber ou a casa que se pode visitar). No tempo passado, a história constitutiva de cada um e do país, foi marcada pela segregação e controle dos movimentos e inscrições, no tempo e no espaço, dos sujeitos, a partir de um sistema classificatório racista, que levou à constituição de bantustões, de townships e de casarios rurais, no interior de fazendas de proprietários brancos, onde era autorizada a moradia de trabalhadores rurais.

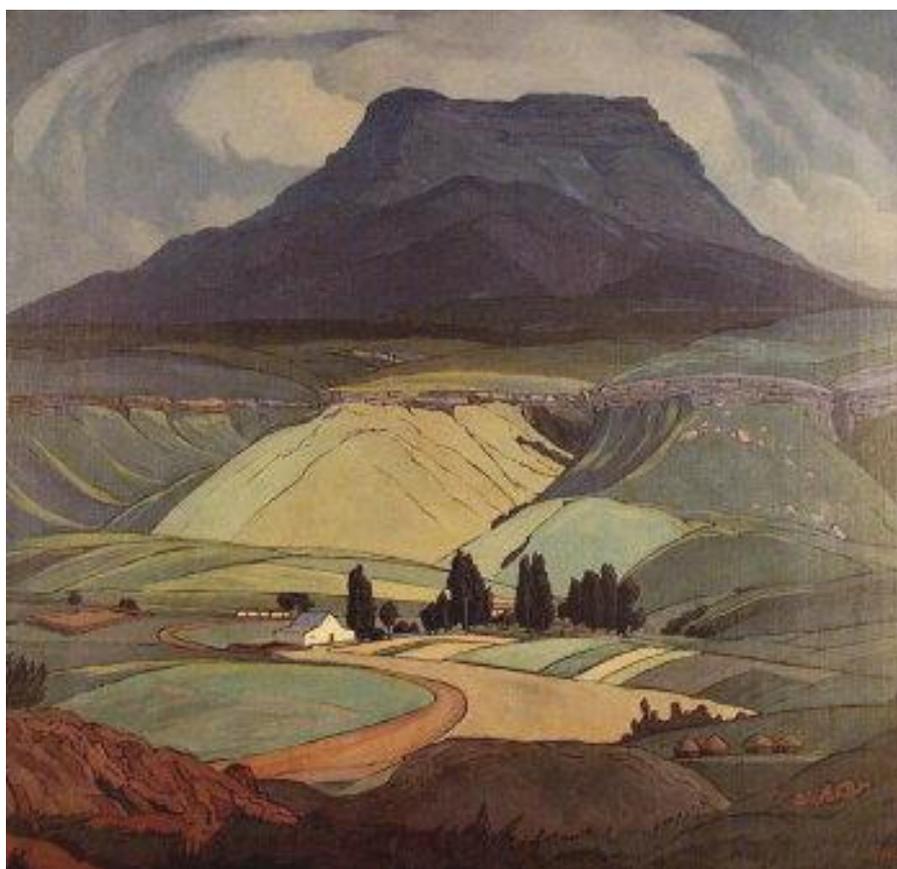


Figura 1: Majuba
Fonte: PIERNEEF, JH., 1932.

Olhando para a tela de JH Pierneef de 1932 intitulada Majuba – em referência à montanha ao fundo – é possível observar a centralidade concedida à casa de linhas retas – do proprietário branco – em relação ao conjunto de choupanas arredondadas dos trabalhadores negros – localizado à direita e abaixo.

Em nossas primeiras incursões, nessa região, aturdiá-nos, ver as pessoas “moradoras de fazenda” atrás de arames farpados e portões cadeados, sem poder burlar aquela barreira imposta pelos fazendeiros, como índice de que ali, no interior de sua propriedade, o trabalhador poderia seguir morando (pois os despejos já não eram mais legais), mas sem o direito de receber visitas (alguns fazendeiros brancos viravam esses sequestros de ponta a cabeça, dizendo que o faziam pelo bem daquelas velhas e velhos, que, outrossim seriam dilapidados pelos seus parentes jovens; porém, como começamos a entender, esses jovens, embora viessem; às vezes para pilhar suas velhas avós, na maioria das vezes; chegavam em suas casas, já bastante adoentados em decorrência do HIV ou da Tuberculose (nunca despertadas sem a interferência de “feitiçaria”), para recobrar suas forças ou, no pior dos casos, para morrer²⁰.

Ao longo do último século, na região rural de Amajuba, conhecida como Ingogo,, as pessoas negras que lá permaneceram o fizeram mantendo alguma função laboral em fazendas usurpadas e tornadas propriedade privada de brancos. As demais foram removidas ou se mudaram “por espontânea vontade”²¹, para townships próximas, como Madadeni ou mais distantes, como Thokosa, nos arredores de Johannesburgo. Qualquer movimentação entre um e outro lugar – para visitar alguém – fez-se, invariavelmente, de forma clandestina, já que as autorizações para transitar entre um ponto e outro só eram emitidas legalmente – sem a necessidade da escaramuça ou da oferta de propina aos órgãos de vigilância – para movimentos com fins laborais²². As orientações que criaram as townships (conjuntos habitacionais segregados para abrigar a força de trabalho de não brancos) e os bantustões (como territórios “independentes”, organizados a partir dos chamados “costumes nativos”) tiveram um duplo e perverso efeito para a pessoa negra, considerada “estrangeira”, sempre que apanhada fora do território a ela destinado. Falando do espaço urbano, em especial, devemos ter em mente que, toda e qualquer cidade era, por princípio território branco, tornando qualquer pessoa negra nesses espaços um alienígena. Transformando em migrantes todos os trabalhadores negros que circulassem em terras sul-africanas, exigindo-lhes vistos,

²⁰ FERGUSON, J. How to do things with land: a distributive perspective on rural livelihoods in Southern Africa. *Journal of Agrarian Change*, v.13, n.1, p.166–174, 2013.

²¹ SIGAUD, L. *Os clandestinos e os direitos*: estudo sobre trabalhadores da cana-de-açúcar de Pernambuco. São Paulo: Duas Cidades, 1979.

²² Lembremos que o Abolition of Passes and Co-ordination of Documents (conhecido como The Blacks Act) Act No 67 of 1952 (commenced 11 July), recrudescido com o The Native Administration Amendment Act No 42 de 1956 [segundo o qual o governo poderia banir e exilar os negros para áreas rurais remotas, longe de suas casas], estendeu a todos os negros, homens e mulheres, trabalhadores ou não, a obrigação de trazer consigo seus passaportes com a devida autorização ao seu movimento. Estes atos foram apenas em 1986 substituídos pelo Identification Act No 72. Resistências diversas a essas medidas tiveram lugar, como a marcha das mulheres aos Union Buildings em Pretória em 9 de agosto de 1952 e o massacre de Sharpville em 21 de março de 1960.

passaportes e demarcando, violentamente, seus espaços e tempos de permanência nos territórios do país branco, essas políticas excluía os negros da cidadania sul-africana²³.

O controle do movimento não incidia ou incide apenas sobre as pessoas vivas. Quem faleceu nessas décadas, com sorte, pode ter sido “trazido para casa”, ou seja, enterrado ao lado dos seus parentes mortos, caso assim tenha assentido o proprietário branco das terras; em casos de pior augúrio, normalmente quando a morte aconteceu fora do espaço da fazenda, várias pessoas não tiveram garantido seu enterro junto aos túmulos dos ancestrais, cavados costumeiramente ao pé das casas redondas²⁴.

Em não raros casos, sucedeu o mesmo que passou a Sesi, esposa de meu amigo Mangaliso Khubeka: depois de falecer em uma colisão que envolveu a van²⁵ que os transportava para visitar parte de sua família, que vive em Thokosa, no fim dos anos 90, Sesi perdeu-se. Depois do acidente automobilístico, embora seu corpo tenha sido enterrado aparentemente de forma adequada, junto aos ancestrais do marido, em várias oportunidades, ela se manifestou, explicando que estava vagando e suplicando por rituais que a conduzissem, de fato, ao mundo das sombras, dos que estão em baixo²⁶. Após o infortúnio, seus parentes vivos – especialmente marido e filhas – fizeram tudo ao seu alcance para, com a ajuda “daqueles que estão embaixo”, “trazê-la de volta para casa”, o que só aconteceu recentemente e, não por acaso, após a família Khubeka ter recebido uma pequena fazenda do governo, em resposta a um pedido de reparação que haviam, há muito, interposto²⁷. A nova morada e tudo o que ela implica, em termos de potencialidade de acolhida aos visitantes vivos e mortos, lhes possibilitou cumprir com uma série de obrigações rituais, dificilmente possíveis de serem desempenhadas quando viviam às voltas com a manutenção diária de sua existência, entre Ingogo (em choças de pau-a-pique, na fazenda de um branco, que os ameaçava constantemente de morte) e Madadeni (em um barraco de um cômodo, coberto com chapas de zinco, onde passavam fome)²⁸.

²³ HART, G. *Disabling globalization: places of power in post-apartheid South Africa*. Pietermaritzburg: University of Natal Press, 2002.

²⁴ BORGES, A. Sem sombra para descansar: etnografia de funerais na África do Sul contemporânea. *Anuário Antropológico*, v. 2010, p. 215-252, 2011.

²⁵ LEE, R. ‘Death in Slow Motion: Funerals, Ritual Practice and Road Danger in South Africa’. *African Studies*, v. 71, n.2, p. 195-211, 2012.

²⁶ BORGES, A. *Land as ground: the living and the dead in ritual conversations*. Africa (no prelo), 2015.

²⁷ GOTLIB, op. cit.; CHITONGE, H.; NTSEBEZA, L. ‘Land reform and rural livelihood in South Africa: does access to land matter?’, *Review of Agrarian Studies*, v. 2, n. 1, p. 87-111, 2012; FERGUSON, J. How to do things with land: a distributive perspective on rural livelihoods in Southern Africa. *Journal of Agrarian Change*, v. 13, n. 1, p. 166-174, 2013.

²⁸ BORGES, Land as Ground...op. cit.

A literatura clássica, sobre a “cosmologia” zulu (entendida em um sentido igualmente clássico), sustenta que o local de nascimento, assim como o lugar de enterro – em especial quando os dois coincidem – constituem o vértice, o ponto de encontro, entre o mundo de cima/da luz/dos vivos e o mundo das sombras/dos mortos ou dos que ainda não nasceram/daqueles que estão em baixo²⁹. Segundo Ngubane, a mulher – que tanto dá à luz como prepara a cova da pessoa morta – seria uma espécie de portal entre esses mundos: uma pessoa potencialmente perigosa, atuando em uma fronteira igualmente perigosa³⁰. O lugar de enterro das pessoas de quem falo na região de Amajuba é uma fazenda de propriedade de brancos, na região rural de Ingogo. Embora, devido aos violentos movimentos que os conduziram às townships de Madadeni e Thokosa, nem todos – especialmente os mais jovens – tenham nascido na fazenda, é ali que querem ser enterrados, pois ali estarão acompanhados e ali serão visitados. Contra essa leitura, por assim dizer “naturalista”, que trata dos ritos de nascimento e morte e sua importância, considerada crucial na constituição simultânea da casa e das pessoas, erguem-se vozes contemporâneas, chamadas de “liberais” no cenário acadêmico atual.

O argumento mais notório, a tal respeito, é aquele propalado por Jean e John Comaroff (conhecidos como white liberals) acerca das “quimeras capitalistas” – das quais a mais notável seria a figura do zumbi³¹. Embora afirmem que os clássicos da antropologia, no sul da África, sigam imaculados, segundo esses autores, trata-se de um equívoco político sustentar que esquemas analíticos, viáveis em outros momentos (como na época em que ISchapera, MWilson ou MGluckman fizeram seus trabalhos de campo), continuem tendo validade diante das “incertezas” do presente (uncertainty é um termo onipresente em seus escritos). Para o casal de antropólogos, assim como para outros acadêmicos, tributários de sua obra, as relações de exploração e opressão, em um contexto capitalista como o do pós-apartheid, não deixam margem para apostas dessa ordem³².

Para esclarecer o caráter pernicioso de tal argumento, que à primeira vista soa “de esquerda”, engajado e até mesmo pós-colonial, mencionamos a posição de outra antropóloga

²⁹ BERGLUND, A. I. *Zulu Thought-Patterns and symbolism*. Uppsala: Swedish Institute of Missionary Research, 1976; NGUBANE, H. *Body and mind in Zulu Medicine*. London: Academic Press, 1977.

³⁰ NGUBANE, H. The consequences for women payments in a society with patrilineal descent. In: PARKIN, D. J.; NYAMWAYA, D. (Ed.). *Transformation of African Marriage*. Manchester: Manchester University Press, 1987.

³¹ COMAROFF, J.; COMAROFF, J. Alien-Nation: zombies, immigrants, and millennial capitalism. *The South Atlantic Quarterly*, v. 101, n. 4, p. 779-805, 2002.

³² WHITE, H. Outside the dwelling of culture: estrangement and difference in Postcolonial Zululand. *Anthropological Quarterly*, v.83, n.3, p. 497-518, 2010.

também considerada nos meios acadêmicos como liberal. James³³ sustenta que, em função de serem transladados, ritualmente, para quaisquer das casas em que os vivos passem a viver, não existiria uma “verdadeira” importância dos locais onde estão enterrados os mortos, ou seja, seus túmulos, para o culto dos ancestrais; em última instância, não haveria “razão” para que os burial sites fossem acionados como evidências nas demandas daqueles que, no pós-apartheid, lutam por ter suas terras de volta (caso dos *restitution claimants*) ou por tê-las, em função das violentas usurpações a que foram submetidos (caso dos *redistribution claimants*, como a família Khubeka acima mencionada)³⁴. Em outras palavras, a despeito de as pessoas afirmarem que determinada terra é importante porque nela estão os túmulos, os restos mortais de seus parente, tal reivindicação incorreria em uma incoerência cosmológica, tendo em vista que a topografia “mundana” não corresponderia ao “real” apartamento dos mundos dos vivos e dos mortos. James³⁵ aposta na convivialidade que, de fato, existe entre vivos e mortos a despeito do local do enterro, sem entender, no entanto, o quanto as pessoas prezam a visita aos túmulos, a liberdade de ir e vir e conseguir chegar a esses locais (como procuramos mostrar em trabalhos sobre os funerais). *Menos que um lugar de abrigo, a casa – para os vivos e para os “de baixo” – é um lugar por onde passam outras pessoas e substâncias, sendo por meio dela – aberta e transitável – que os sujeitos se compõem.*

O trecho acima ilustrado, assume uma posição política, que se crê combativ,a em relação à segregação racial e espacial que, todavia impera na África do Sul. Por temor à etnização exotizante ou à exotização etnicizante, autores como os Comaroffs³⁶ terminam por reiterar a cosmovisão capitalista como a única “real”, sem perceber que tal postura reedita o modo de existência colonial, destruidor de outros regimes de verdade que não o da política representativa e da ciência moderna³⁷. Diante desse quadro, é-nos autorizado afirmar que a insegurança fundiária e habitacional, vivida como segregação racial e espacial e como impossibilidade de trânsito entre lugares, segue sendo um dos mais persistentes e funestos legados do apartheid, nos tempos que correm, tanto para as pessoas negras, em sua vida

³³ JAMES, D. *Gaining ground? rights and property in South African land reform*. New York: Routledge Cavendish, 2007.

³⁴ BORGES, Land as ground... op. cit.

³⁵ JAMES, op. cit.

³⁶ COMAROFF; COMAROFF. *Alien-Nation...* op. cit., p. 779-805; Id. *Ethnicity: inc*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

³⁷ LATOUR, B. *From realpolitik to Dingpolitik or how to make things public*. In: LATOUR, B; WEIBEL, P. *Making things public: atmospheres of democracy*. Cambridge: MIT Book Press, 2005.

cotidiana, como para acadêmicos profissionais, às voltas com a tarefa de esculpir novos aparatos conceituais, que não sejam reedições de procedimentos analíticos assimétricos³⁸.

Contrastando este segundo *corpus* de controvérsia acadêmica com as investigações que até agora temos levado a cabo, interessa-nos compreender o persistente menosprezo com que são tratadas facetas de suas experiências ainda hoje pouco tangíveis e, conseqüentemente, traduzíveis (como o são, por exemplo, as relações com os ancestrais ou o cotidiano de racismo, desigualdade e exclusão), diretamente ligadas às dificuldades de lidar com as incertezas da vida, quando não se tem garantido um solo sob os pés e um teto sobre as cabeças, quando não se tem o direito de andar ou de repousar livremente e, menos ainda, de acolher e ser acolhido – quando vivo ou após a morte.

Nessa altura de nosso convívio, permitimo-nos afirmar que as formulações teóricas de nossos interlocutores, os enfrentamentos e lutas em que estes se engajam, não se restringem aos âmbitos temporais, como o são convencionalmente compreendidos os governos, os partidos políticos, os movimentos sociais e o Estado – como insistem autores que trilham caminhos analíticos similares aos mencionados. A visita – seu planejamento, sua execução, sua experiência, sua lembrança – constitui matéria viva exemplar de um tipo de engajamento que sugerimos ser não menos político. Como afirmado, anteriormente, junto à família Khubeka descobrimos uma transformação na dinâmica das visitas – aos mortos e aos vivos – por meio da redistribuição de terras. Benefícios pecuniários, recebidos do governo, conhecidos como *social grants* (da aposentadoria ao *child grant*), também alteram fortemente a composição de uma visita, de quem vai visitar ou ser visitado, assim como empréstimos e outras formas de endividamento, junto a conhecidos ou a instituições financeiras³⁹.

Passar na casa de um vizinho, no caminho entre o ponto onde se baixou da van e a própria casa; viajar em um feriado para a zona rural; abrigar-se na cidade à época de exames médicos (como acontece com pessoas que vivem com HIV), para estar presente em uma corte, durante um julgamento, para participar de alguma manifestação política – conhecida como *toyitoyi*, para ajudar alguém conhecido a resistir a um despejo; mudar-se para a cidade ou para o campo, a depender do parecer moral que a família faz, a respeito do comportamento de moças e rapazes jovens, para afastar-se de feitiçaria, para garantir uma educação melhor, para buscar um emprego; viajar longas distâncias para acudir a um funeral, para preparar um

³⁸ AZEVEDO, op. cit.; BORGES, Land as ground...op. cit.

³⁹ BÄHRE, E. Liberation and redistribution: social grants, commercial insurance, and religious riches in South Africa. *Comparative Studies in Society and History*, v. 53, n.20, p.371-392, 2011; FERGUSON, J. Formalities of poverty: thinking about social assistance in neoliberal South Africa. *African Studies Review*, v. 50, n. 2, p. 71-86, sept. 2007.

casamento, para participar, nos fins de semana, de celebrações religiosas, quando se é membro ativo de uma igreja – são algumas dentre as mais costumeiras viagens que levam as pessoas a passar uma temporada – mais ou menos longa – na casa de outrem.

Em quaisquer desses casos, para além das oposições entre sujeito e objeto, que normalmente nos obrigam a trilhar o caminho sociológico da estratégia como saída conceitual para lidar com o que sucede diante de nossos olhos, vale a pena apostar naquilo que alguns autores chamam de *associações de efeitos*⁴⁰. Para o que acabamos de mencionar, tal postura implica, basicamente, levar a sério, e com acurácia quem se move, como se move, para onde se move, o que o leva, como chega, e assim por diante, sem priorizar nenhum dos “efeitos”, sob pena de imprimirmos, outra vez, uma teleologia modernista sobre as pessoas e seus movimentos, o que tanto as oprimiu e segue oprimindo, diariamente.

Na região de Amajuba, onde fica o vilarejo rural de Ingogo, fica também o grande “bairro” de Madadeni, township que, em seus primórdios, abrigava grupos inteiros, removidos de zonas rurais para o trabalho fabril e nos serviços urbanos, assentados em casas uniformizadas, qual conjuntos habitacionais, e também em albergues (*hostels*), onde viviam homens, cujas famílias permaneciam nas reservas rurais ou bantustões⁴¹. Em suma, uma cidade planejada para fins de segregação e contenção da população negra, forçadamente tornada fornecedora de mão-de-obra às indústrias, instaladas nas margens dos territórios brancos⁴²

Quarenta anos depois da segregação planejada, a vida local se constitui como um mosaico de relações sociais que – a exemplo da clássica advertência de Clyde Mitchell – não nos permite tratar esse universo como um “sistema social isolado”⁴³. Dentre as várias transformações que se pode destacar, atualmente, na África do Sul, presencia-se a emergência de discursos que defendem uma “nostalgia da vida na township”, sustentando que, ao lado da segregação espacial, tenha havido uma espécie de educação sentimental, responsável por uma socialidade sul-africana contemporânea, capaz de lidar, sem arrivismo e com eficácia política, com o fardo do apartheid⁴⁴.

⁴⁰ LAW, J. Actor-network theory and material semiotics. TURNER, BS. (Ed.) *The new Blackwell companion to social theory*. Singapore: Blackwell, 2009.

⁴¹ MAMDANI, M. *Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

⁴² HART, G. *Disabling globalization: places of power in post-apartheid South Africa*. Pietermaritzburg: University of Natal Press, 2002.

⁴³ MITCHELL, J. Clyde Theoretical orientation in African urban studies. In: BANTON, M (Ed.) *The social anthropology of complex societies*. London: Tavistock, 1966.

⁴⁴ DLAMINI, J. *Native nostalgia*. Johannesburg: Jacana, 2009.

Essa “native nostalgia” parece ser um dos fluidos identificados pelas pessoas com quem pesquisamos, ao falar da “vida na township”, mesmo quando lá já não moram. Em Madadeni, já não vivem aqueles que de lá se mudaram, desde o fim do apartheid, porque ascenderam (isto é, como no caso da Senhora Sibongile Mbatha porque acumularam recursos financeiros suficientes para comprarem uma casa fora da township, nos antigos territórios restritos aos brancos). Essas pessoas são chamadas, de forma derogatória, de “black diamonds” ou de coconut e seu consumo “conspícuo” é veementemente criticado no senso comum e nas publicações acadêmicas⁴⁵.

E aqui, um parêntese, para indicar que, na literatura sobre “precariedade” ou sobre “human economy” ou sobre “conspicuous consumption”, capitaneada por colegas como Deborah James ou os Comaroff (i), as pessoas que consomem, para além do que ganham, se vão endividar, o que é uma tragédia (ii). As pessoas que não têm emprego e vivem ou de *social grants*, de pequenos crimes ou de esmolas, tampouco os deixam tranquilos e (iii) quem muito prospera, a despeito de não trabalhar, como supostamente o fazem os brancos, exploram sujeitos invisibilizados, que os negros trabalhadores, enganados em sua superstição, acham tratar-se de zumbis⁴⁶. Para aqueles que medem e entendem a realização das “faculdades” humanas, em termos de dedicação ao trabalho e ao consumo, qualquer um que refute um desses termos – mas especialmente o primeiro – é considerado um desajustado, uma chaga social que deveria ser curada, com a ajuda especializada de acadêmicos de boas intenções.

Voltando a Madadeni, lá tampouco moram aquelas pessoas que não conseguiram manter-se em suas casas, depois que foram à bancarrota as fábricas têxteis, de proprietários orientais (de Taiwan, especialmente), que as empregavam em condições próximas às de escravidão, durante os anos de embargo ao regime nacionalista e racista. Algumas dessas, foram buscar abrigo em outras antigas townships – de cidades grandes como Johannesburg ou Durban, onde presume-se haver mais oportunidades de trabalho precário e informal – ou nas zonas rurais, de onde foram expulsas, desde os anos 50. Todos que, pelas mais diversas razões já não vivem em Madadeni, passam por lá, de vez em quando, para fazer uma visita.

Vemos, nessas associações entre pessoas, lugares e eventos, uma profusão de discursos, planos, arranjos, expectativas, fabulações, em torno das viagens – curtas ou longas, e das visitas diárias, sazonais, cíclicas, extemporâneas ou convencionais. A imagem onírica

⁴⁵ POSEL, D. Races to consume: revisiting South Africa's history of race, consumption and the struggle for freedom. *Ethnic and Racial Studies*, v.33, n. 2, p. 157-175, 2010.

⁴⁶ JAMES, D. Citizenship and land in South Africa: form rights to responsibilities. *Critique of Anthropology*, v. 33, n.1, p. 26-46, 2013; COMAROFF; COMAROFF, op. cit. p. 779-805.

de um lugar onde “todos se conhecem” e “se cumprimentam”, onde todas as portas estão abertas é recorrente e quase sempre recordada com pesar, por quem já não mais vive na roça ou na township, ou anunciada como uma realidade contemporânea (que quem quer que vá a uma township, certamente a verá): gente se cumprimentando, ouvindo música, jogando bola – pura alegria, mas também solidariedades menos edulcoradas, como aquela que autoriza os vizinhos a lincharem criminosos que atentem contra a paz nas townships – eivadas de TIC, tráfico de drogas, polícia corrupta, racismo e feitiçaria⁴⁷.

Depois de acumular recursos financeiros e se mudar para subúrbios outrora restritos a brancos, há quem volte a viver na township. Outros, por razões diversas, voltam da cidade para a área rural: jovens com problemas de saúde ou sem emprego; crianças, cujos pais falecem e passam a viver com os avós, pessoas de qualquer idade que precisem passar por rituais que seriam oficiados por quem vive na roça. Além desses movimentos constantes, invariavelmente, viagens de “férias” são viagens para visitar parentes – na roça ou em periferias urbanas, onde já se morou. Sem mencionar, as viagens para acudir a rituais (de casamentos e funerais, passando pelo “coming of age”/Umemulo). Pessoas que saíram da township e hoje vivem nos subúrbios ou em *gated communities*, visitam a township, especialmente se são mais velhas, para atender a reuniões que congregam vivos e mortos, para oferecer conselhos a quem enfrenta problemas (com álcool, com o casamento, com o emprego), pois, tais problemas, jamais são destacados como uma responsabilidade do indivíduo, isoladamente. Pessoas que se mudaram para outras províncias, voltam às duas cidades natais, periodicamente, com diversos propósitos, como Sibongile Khubeka, jovem neta de Mangaliso, a primeira, em sua família, a frequentar uma universidade, que nos enviou um *e-mail* com o seguinte convite: “Halo there, its me Bongwiwe from Ingogo. Just wanted to say hi and i'd like to invite u to my Umemulo (coming of age ceremony) in december. I'd really love to spend this day with you and other. Thank you and have a nice day.”

Essa série de engajamentos intelectuais e afetivos, de que se necessita para construir uma visita, nos desafia a reconceitualizar nossos termos analíticos, se quisermos nos aproximar de tais experiências de vida, marcadas pela circulação constante e fluida de um lugar a outro, de uma cidade a outra, de uma casa a outra – consideradas essenciais (tanto para os jovens como para gerações mais velhas), à construção de uma pessoa apta a viver.

⁴⁷ ASHFORTH, A. *Madumo: a man Bewitched*. Chicago: University of Chicago Press, 2000. OLDFIELD, S. Intertwining lives and logics: Household and informal economies in Cape Town. *Urban Challenge*, v. 25, n.36, p. 46, 2014; SALO, E. Respectable mothers, tough men and good daughters: producing persons in Manenburg Township, South Africa. 2004. 371 f. Tese (Doutorado) -Emory University, Atlanta, Georgia.

A tão alastrada circulação de crianças, por exemplo, sugere que as pessoas em formação (que são todas, o tempo todo, mas especialmente os mais jovens) são afetadas pelas casas onde vivem e por aquelas que visitam. Um bebê que nasce, muito em seguida ao anterior, suscita uma situação análoga à de gêmeos. Nesses casos, o bebê mais velho, normalmente, é levado a viver longe do recém-nascido, para não competirem entre si. Mães que criam seus filhos sem um marido ou companheiro presente, podem ficar com as meninas perto de si e conduzir seus filhos homens a viverem com algum irmão ou pai classificatório. Crianças órfãs são igualmente levadas a viver com pais e mães classificatórios. A circulação de crianças, entre as casas, parece ser um elemento fundamental na constituição de pessoas e lares permeáveis, maleáveis, mas nunca (isso não se deseja), vulneráveis⁴⁸.

#

A aptidão para viver parece-nos relacionada, justamente, à capacidade de receber e ser recebido (hipótese que discutimos recentemente com as pessoas com quem fazemos pesquisa, em Kwazulu-Natal), de ser um bom anfitrião e de ser um bom hóspede, de ser bem-recebido e acolhido quando vivo, ou depois da morte, junto aos que estão embaixo (Abaphansi), além da capacidade essencial de saber esquivar-se de visitas inoportunas e agourentas. A visita nos parece, atualmente, um objeto para nossos anfitriões, em que se conjugam reflexões diversas, dentre as quais, constantemente, as “políticas” se fazem presentes [querendo nós aqui dizer que reflexões políticas nos falam de disputas acerca do mundo em que vivemos e de utopias a propósito de outros mundos possíveis] – na medida em que as categorias de tempo e espaço, que informam a possibilidade de visitar e ser visitado, não têm existência *a priori* ou, melhor dizendo, a despeito de constrangimentos vários, que violentam a liberdade de movimento das pessoas negras, na África do Sul. Uma de suas emergências ou constituições se dá na suspensão da “soberania” de que nos fala Derrida: ao adentrar a casa alheia, não é a visita a única não-soberana; quem a recebe também deixa de ter apenas em suas mãos sua “propriedade” e assim, na transformação de ambas, se ensaiam relações políticas plásticas e vivas.

Nesse ambiente intelectual, próprio das visitas, propõem-se hipóteses sobre os constrangimentos do apartheid e do pós-apartheid e perspectivas a respeito de um futuro mais ou menos opressor – a depender da possibilidade de visitar e de hospedar. O contexto atual de

⁴⁸ FONSECA, C. Quando cada caso NÃO é um caso: pesquisa etnográfica e educação. *Rev. Bras. Educ.*, n.10, p. 58-78, 1999.

nossa pesquisa deve ser, portanto, apreciado, a partir de uma série de especificidades que o marcam, dos anos 1990, em diante. Desde então, direitos iguais, a todos os cidadãos, são reconhecidos como legalmente válidos. É preciso enfatizar que, durante os períodos mais tenebrosos do apartheid, programas habitacionais floresceram, a fim de abrigar, nas regiões periféricas dos grandes centros urbanos, uma população disponível para vender sua força de trabalho para a produção fabril e mineira⁴⁹. E as casas sempre foram teorizadas como lugares para reprodução dessa força de trabalho, alheias ou “exógenas” ao modo de vida “africano”. Porém, se retomarmos a etnografia primorosa de Archie Mafeje e assinada por Monica Wilson, no apartheid, deu-se uma guinada de 180 graus para o entendimento de uma inadequação ou inaptidão “atávica” dos negros às casas europeias, especialmente aos “modos de usá-las”⁵⁰.

Nota final

No último verão, conversamos,, em Cape Town, com Yandiswa, enquanto chacoalhávamos, no transporte público – ela voltando para casa e eu indo para a Universidade. Ela deve ter uns 30 anos e mora com sua mãe e o irmão mais novo, em Philipi. Passa boa parte do tempo com seu namorado. Tem planos de casar e ter filhos. O namorado também não tem *children of his own*. Na páscoa, vai visitar a mãe dele, em Queenstown. Seu pai nasceu em King Williams Town e sua mãe em Adelaide. Todas, cidades com nomes vitorianos, no Eastern Cape. Ela mesma nasceu e cresceu em Cape Town e não numa *rural area*. Em nossa conversa, trocamos impressões sobre lá e cá – Brasil e África do Sul. Aos poucos, ela começou a falar da singularidade de quem vivia em township e, logo em seguida, de *we, black people*. Falamos do tempo e ela dizia que o pior era o vento, pois cobria tudo de areia. Aqui, não existiria *proper soil, but sand*. Ela lembrou, então, que a casa dela está sempre de portas abertas, para a entrada de qualquer vizinho. Vizinho não é apenas aquela pessoa *next door*, mas qualquer um que viva naquela *area*. Essa é a terceira casa onde ela viveu e lá já mora há 12 anos. Lembrou-se de uma amiga – *I still call her my friend although we don't see each other any longer*. A amiga não começou a estudar na universidade ou a trabalhar quando acabou o *Matric* (algo como o vestibular) e caiu no álcool. É muito fácil. Por

⁴⁹ DONHAM, D. *Violence in a time of liberation: murder and ethnicity at a South African gold mine 1984*. Durham: Duke University Press, 2011. HART, G. *Disabling globalization: places of power in post-apartheid South Africa*. Pietermaritzburg: University of Natal Press, 2002.

⁵⁰ BORGES, A. et al. *Pós-Antropologia: as críticas de Archie Mafeje ao conceito de alteridade e sua proposta de uma ontologia combativa*. Sociedade e Estado (no prelo), 2015.

isso, ela não toma cerveja. Porque numa township, sempre alguém está tomando uma *big bottle* de cerveja e oferece um copo para você. Lá, tampouco, as pessoas avisam que vão passar para fazer uma visita. Na casa da mãe dela, sempre tem alguém, pedindo um conselho, trocando uma ideia. Ela se ressentida de ter pouco tempo para receber visitas e para ir à casa dos vizinhos, por causa do trabalho. Os funerais acabam sendo as ocasiões para ela reencontrar e se reunir com pessoas de quem sente falta. Quando uma pessoa morre, se a família demora a ter dinheiro para o enterro, durante os dias de espera, sempre algum vizinho fará uma visita para confortar a família em luto. Ela, no entanto, sabe que é melhor encontrar as pessoas em *happy moments*. Ela adora encontrar-se com os parentes que vêm do Eastern Cape. Especialmente, uma tia, que fica deitada, toma banho e relaxa, completamente, enquanto ela, Yandiswa, cozinha e *bake*. Porém, com a rotina de trabalho puxada, muitas vezes os parentes chegam em mau momento. E ela fica muito chateada de ter que sair para o trabalho enquanto eles ficam na sua casa. Ela já disse para eles avisarem, para ela poder se planejar, mas eles não fazem isso. Sempre chegam sem avisar. Não é propriamente uma surpresa, porque não há outro modo de fazer visitas, ou seja, um modo agendado/planejado. Em suma, sendo toda a visita uma surpresa, nenhuma visita é uma surpresa.

Mesmo que se trate de regra de etiqueta, de um discurso quase fático, os encontros que temos, com nossos amigos negros, são marcados por comentários pesarosos, a respeito da rapidez de nossa estada. Bongani, filho de Mangaliso, sempre diz que a gente deveria ficar por um ano, com eles. Nós nunca avisamos que vamos chegar e, ao mesmo tempo em que ninguém se apoqueta com isso, as pessoas param o que estão fazendo para nos receber com calor e alegria. Para estar de portas abertas, como solicita Yandiswa, é preciso ter portas e tudo o mais que uma casa merece.

Basicamente, a hospitalidade – pensada a partir dos dilemas vividos por pessoas que têm uma ocupação formal (seja trabalhando ou mesmo estudando), isto é, que têm um horário a cumprir – revela-nos um tempo entendido como espaço, como ambiência, com extensão, largura e profundidade (qual um grande salão). Não dispor de tempo, como nos disse Yandiswa, é o mesmo que não dispor de um lugar para acomodar as pessoas que venham nos visitar. Tempo e Lugar (poderíamos dizer “espaço”) se confundem. Se se reconhece, na África do Sul, uma expropriação de terra e de espaço, é preciso que passemos a entender o quanto esta é, também, ou a esta se soma, também, uma expropriação de tempo. Em outras palavras, é preciso reconhecer o tempo no espaço e o espaço no tempo. No caso da reparação com extensões de terra, com casas, o que é devolvido – nunca inteiramente – às

peçoas, é um determinado domínio sobre ou com o Tempo. A visita que chega – porque logrou tal feito – força a expansão, o dilatamento do tempo, para que nele, ela, a visita, possa caber – e também o dilatamento do espaço: onde dormem dois, dormem três; onde sentam dois, sentam três. Uma atenção analítica, à hospitalidade e à hostilidade, ajuda-nos a enfrentar dualismos e aporias, herdadas da antropologia clássica e das políticas estatais coloniais. Indica um caminho conceitual distinto, daqueles a que estamos mais cotidianamente habituados a recorrer para lidar com a complexidade do mundo em que nos enredamos quando fazemos etnografia. Com esses elementos, tendo a África do Sul em mente, devemos refletir sobre a política de segregação, sobre o Estado impedindo a hospitalidade, com os passaportes e as permissões de residência e trabalho e sobre as pessoas desafiando o Estado, em cada vez que recebiam “clandestinamente” alguém em suas casas (que nunca terminavam de ser suas, tendo em vista os contratos de leasing ou empréstimo por 99 anos).

De algum modo – mesmo na superfície mais superficial, como em nossa conversa com Yandiswa, ou nesses flashes rápidos, de cidades sul-africanas grandes, que nós e nossos amigos conhecemos pouco – a casa aparece, para os negros, como um espaço público. Seja como pessoa benquista ou como inimigo, a visita ocupa nosso lugar, nos ocupa, nos invade, toma nosso tempo e nosso espaço. Aventamos, aqui, a possibilidade de que, ao receberem, as pessoas com quem fazemos pesquisa, na África do Sul, não deixam de ser “elas mesmas”, mas se tornam mais elas mesmas, ou melhor, se tornam elas mesmas. Algo de certa forma inimaginável, tanto na literatura clássica, que os tribalizava, quanto na literatura contemporânea, que os olha com uma mirada nostálgica e fatalista. Se, para elas, o “real” de suas vidas não se isola das idas e vindas, das situações particulares de encontro e dos deslocamentos, é preciso que nos sensibilizemos, de igual maneira, tornando-nos capazes de refletir sobre a antropologia que podemos fazer quando nos damos conta, seriamente, de que as pessoas com quem fazemos pesquisa são fluidas, e avessas a fronteiras e encapsulamentos.