



Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Sociais  
Departamento de Antropologia  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

**LIBERDADE É PRAZER (*enjoyment*).**  
CONCEPÇÕES DA CIDADANIA EM PHOMOLONG, ÁFRICA DO SUL.

Daniel Mendonça Lage da Cruz

Brasília,  
2017.

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UNB  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS - ICS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA - DAN  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL – PPGAS

Daniel Mendonça Lage da Cruz

**LIBERDADE É PRAZER** (*enjoyment*).  
CONCEPÇÕES DA CIDADANIA EM PHOMOLONG, ÁFRICA DO SUL.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Professor Doutor Luís Roberto Cardoso de Oliveira

Brasília, setembro de 2017  
DANIEL MENDONÇA LAGE DA CRUZ

**LIBERDADE É PRAZER (*enjoyment*).**  
CONCEPÇÕES DA CIDADANIA EM PHOMOLONG, ÁFRICA DO SUL.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Antropologia Social.

**Banca Examinadora:**

---

Professor Doutor Luís Roberto Cardoso de Oliveira (Orientador)  
Diretor do Instituto de Ciências Sociais da UNB

---

Professora Doutora Antonádia Monteiro Borges  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/DAN – UNB)

---

Professora Doutora Laura Moutinho da Silva  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo -USP

---

Professora Doutora Juliana Braz Dias  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/DAN – UNB)

Para Constance, Carol e Ângela

## **AGRADECIMENTOS,**

Ao querido professor Luís Roberto.

Ao professor João Antônio de Paula.

A minha mãe, ao meu pai, a Liz.

## RESUMO

Esta dissertação de mestrado decorre de pesquisa de campo conduzida em Phomolong, *squatter-camp* de Pretória, África do Sul, entre julho e agosto de 2015 e entre março e julho de 2016. O trabalho tem três objetivos. Primeiramente, investigo padrões de interação social entre *Whites* e *Africans* e *Africans* e *Pakistanis* numa ocupação informal, habitada pela assim chamada *underclass* do país. Segundamente, examino os sentidos locais de liberdade, palavra-chave do pós-apartheid. Terceiramente, analiso as relações entre a experiência da liberdade e o consumo intoxicante de bebidas alcóolicas, particularmente de cerveja. Por meio desses três eixos, proponho diferentes possibilidades de compreender como os habitantes de Phomolong formulam e expressam demandas de liberdade/cidadania. O registro histórico e o etnográfico constituem as duas principais orientações da dissertação.

## PALAVRAS-CHAVE

África do Sul. Cidadania. Liberdade. Prazer. *Underclass*. Ocupação informal. Cerveja.

## ABSTRACT

This dissertation stems from fieldwork conducted in Phomolong, a squatter-camp in Pretoria, South Africa, between July and August of 2015, and between March and July of 2016. The study is centred on three objects. Firstly, I investigate patterns of social interaction between *Africans* and *Whites* and *Africans* and *Pakistanis* in an informal settlement, inhabited by the country's so-called *underclass*. Secondly, I examine local meanings of *freedom*, the catchword of post-apartheid South Africa. Thirdly, I analyse the ordinary practice of excessive drinking and propose the existence of ties between the intoxicating consumption of beer and the experience of freedom. By these three means, I propose different possibilities of understanding how the dwellers of a South African squatter-camp conceive and express demands of freedom/citizenship. Historical investigation, together with ethnography, constitute the main axis of this work.

## KEY WORDS

South Africa. Citizenship. Freedom. Enjoyment. Underclass. Township. Beer

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	9-17
 <b>Capítulo I – Umlungu-Pakistani na Township</b>	
I.1 – Introdução ao Capítulo .....	18 - 21
I.2 – <i>When I see a White guy</i> .....	21 - 33
I.3 – <i>The Youth Day</i> .....	33 - 44
I.4 – <i>Looting my Shops</i> .....	44 - 60
I.5 – O Capítulo em Outras Palavras .....	60 - 71
 <b>Capítulo II – Freedom, essa Palavra</b>	
II.1 – Introdução ao Capítulo .....	72 - 79
II.2 – <i>Freedom</i> para Ir, Vir e Agir .....	79 - 98
II.3 – <i>Freedom &amp; welfare, freedom &amp; money, freedom &amp; enjoyment</i> .....	98 - 125
II.4 – O Capítulo em Duas Palavras .....	125 - 129
 <b>Capítulo III – Paraísos e Infernos Artificiais: Liquor Freedom e os Paroxismos da Vigília Etílica</b>	
III.1 - Introdução ao Capítulo .....	130 - 139
III.2 – Introdução à Questão Etílica na África do Sul .....	140 - 154
III. 3 – <i>Liquor Freedom</i> e a Vigília Etílica ( <i>Islala</i> ) .....	154 - 185
III.4 – O Capítulo em Algumas Palavras .....	185 – 192
 <b>Conclusão</b> .....	 193 – 204
 <b>Anexo</b> .....	 205 - 207
 <b>Bibliografia</b> .....	 208 - 216

*when we drink, we can compromise (May, 2016)*

*their wholle religion is a religion of compromise (Hellmann, 1934:103)*

## INTRODUÇÃO

Esta<sup>1</sup> dissertação<sup>2</sup> de mestrado<sup>3</sup> foi desenvolvida a partir da pesquisa de campo que conduzi em Phomolong, um *informal settlement* (ou *squatter-camp*) na capital administrativa sul-africana, Pretoria. Entre julho e agosto de 2015 e entre março e julho de 2016, convivi diariamente com cidadãos pertencentes ao mais baixo estrato do sistema de classes do país, a chamada *underclass*<sup>4</sup> (Wilson, 1987), (Seekings e Natrass, 2005). Em termos sumários, trata-se de gente submetida às seguintes condições: *a high rate of poverty (...), joblessness, teenage pregnancies, out-of-wedlock births, female-headed families, welfare dependency, frequent illness, early death* (Wilson, 1987:3). Fenômenos como o alcoolismo também fazem parte da vida desse segmento, que tende a reproduzir-se como *the truly disadvantaged* (Idem).

Ao longo do trabalho, procurei compreender o que essa gente, uma *plebs* (Thompson, 1974) entende por *citizenship* (Cardoso de Oliveira, 2013). Em campo, descobri que aquilo a que chamamos genericamente cidadania (direitos políticos, sociais e coletivos) se identificava localmente como *freedom*, noção que gostaria de distinguir em dois fenômenos conexos. Em primeiro lugar, *freedom* corresponde à passagem do regime do *apartheid* para uma democracia liberal. Em segundo, a palavra diz respeito ao universo de expectativas de sul-africanos pobres em relação às transformações esperadas com a emergência do Congresso Nacional Africano (ANC) ao poder. Noutros termos, liberdade, para meus interlocutores da *underclass*, marca uma mudança temporal em sentido forte, uma era de opressão que dá lugar ao tempo da promessa, da bonança, do gozo efetivo de coisas tais que saúde, educação, moradia, transporte, lazer, salários dignos.

Ora tento consultar na Internet informações básicas sobre Phomolong – número de habitantes, área ocupada - e nada encontro. Restam-me referências genéricas, minhas impressões e o registro memorial de meus interlocutores sobre o processo de habitação da área. Esse *informal settlement* situa-se em Mamelodi, *township* que começou a ser erguida ainda em 1953, para abrigar *Africans* removidos de áreas brancas da capital administrativa<sup>5</sup>. Estávamos no quarto ano do

---

<sup>1</sup> Este trabalho é fruto de um diálogo de quase quatro anos, isto é, do convívio repetido com o professor Luís Roberto

<sup>2</sup> Há dimensões importantes desta dissertação tratadas nas pesquisas de autores brasileiros, os quais, infelizmente, não pude incorporar a tempo.

<sup>3</sup> A grande maioria das citações bibliográficas e das falas de interlocutores não está traduzida para o português, porque o trabalho poderia alongar-se demasiadamente. Há, igualmente, muitas notas de meu caderno de campo tomadas em inglês e assim apresentadas neste trabalho.

<sup>4</sup> Nos Estados Unidos, o termo *underclass* tornou-se o epicentro de um embate entre pesquisadores no que diz respeito às causas profundas da reprodução social da pobreza (cf. Wacquant, 2007). Ora me limito ao emprego da categoria àquilo que tem de descritivo, isto é, quer às condições de existência que retrata (*joblessness* etc), quer ao nível de renda de um grupo situado no piso do regime distributivo sul-africano (cf. Seekings & Natrass, 2005).

<sup>5</sup> Informação Disponível em <http://www.sahistory.org.za/article/pretoria-segregated-city#Mamelodi> .

*apartheid*, início da implantação do Group Areas Act de 1950, o qual redefiniu em termos mais estritos a geografia da segregação no país. Em 2011, Mamelodi, distante 35km do centro de Pretoria, abrigava cerca de 350 mil pessoas. Os primeiros habitantes de Phomolong, ali chegados por volta de 2002, segundo meus interlocutores, provinham do centro decadente da capital – região de Marabastad. Tive a ocasião de atravessar o *squatter camp* a pé com meus companheiros sul-africanos. Saltou-me aos olhos a alta concentração demográfica nos dois ou três quilômetros que percorri. Imagino não haver menos de 10 mil habitantes no que, outrora, era um descampado pantanoso e adjacente a uma área de deposição de resíduos sólidos – vidro, plástico, ferro, eletrônicos, madeira, tecidos.

O que dizer sobre as condições de vida em Phomolong? Parte reduzidíssima de seus moradores tem acesso a energia elétrica com alguma regularidade. Não há sistema de esgotamento sanitário. As ruelas e caminhos são de terra batida. Faz-se a provisão de água por meio de algumas torneiras públicas, nas quais vizinhos vem encher seus baldes. A quase totalidade das habitações ergueu-se em placas de zinco, os chamados *shacks*. Esse gênero de moradia é particularmente precário, pela exposição ao vento, à chuva, aos buracos que os ratos cavam. Do lado de fora dos *shacks*, há banheiros, quer em estruturas de concreto – modalidade mais adequada -, quer em cubículos montados em zinco. Na paisagem geral, enfim, predomina o sentido de privação e de vulnerabilidade das formas materiais. Para um sujeito de classe média, a primeira vista daquele mundo foi sentida como uma espécie de cisma estético, como se então eu estivesse jogado num regime inteiramente novo de organização do visível.

Como fui parar em Phomolong? Em 2013, uma família branca e aristocrática de Pretoria, os Augustin<sup>6</sup>, tomou a decisão de instalar-se com suas duas filhas pequenas, por um mês, num *shack* vizinho àquele em que habitava sua empregada doméstica, Ana Nkhosi. Em entrevista a um canal de televisão sul-africano, Maria, esposa de Christian, explicou a surpreendente decisão de pôr-se naquele lugar: *we wanted to get out of our comfort zone, out of our middle-class bubble*. A empreitada do casal (ambos têm 35 anos), de Barbara (4 anos) e Lucy (2 anos) tornou-se notícia na África do Sul e no mundo anglófono. O *The New York Times*, por exemplo, reportou a iniciativa inaudita<sup>7</sup>. A partir da experiência em 2013, os Augustin decidiram envolver-se mais na vida de Ana Nkhosi e de sua família. Ajudaram a senhora a erguer uma casa de tijolos, em substituição ao antigo *shack*, e decidiram pagar a educação privada - na mesma escola de suas filhas - dos dois netos de quem a senhora toma conta, Mbali (4 anos) e Sizwe (6 anos). Conheço o estabelecimento escolar

---

<sup>6</sup> Há somente nomes fictícios nesta dissertação.

<sup>7</sup> Disponível em: <http://www.nytimes.com/2013/09/16/world/africa/trading-privilege-for-privation-family-hits-a-nerve-in-south-africa.html>. Consultado em 16/11/2017.

em que estudam as quatro crianças, instituição situada em área nobilíssima de Pretoria. Ali frequenta, certamente, parte dos filhos da elite, da *overclass*<sup>8</sup> local.

O envolvimento dos Augustin com a família de Ana Nkhosi não se limitou a tão notáveis decisões. Desde 2013, Christian passou a anunciar, num sítio mundial de locação de quartos em residências, a possibilidade de que viajantes interessados em conhecer o estilo de vida de uma *township* sul-africana passassem uma noite na casa de sua empregada doméstica. O dinheiro obtido têm sido usado para os trabalhos de finalização da casa de tijolos. Sei que alguns viajantes internacionais, não mais que 10, estiveram no lugar: neozelandeses, ingleses, alemães. Salvo eu, que decidi fazer pesquisa de campo em Phomolong, não tenho notícia de quem tenha passado ali mais de uma noite. Para minha sorte, pude participar dos melhoramentos da casa de Ana, trabalhos realizados com o dinheiro do aluguel que eu mensalmente lhe pagava – ZAR 3000, cerca de R\$ 750 reais.

A menção aos Augustin é essencial para definir tanto minhas possibilidades de permanência quanto minha estratégia de penetração etnográfica na *township*. Em primeiro lugar, a generosa família aceitou-me receber em sua casa regularmente, ao longo de meus dois períodos de campo. Sem o conforto de um quarto na casa de Maria, Christian, Barbara e Lucy, jamais teria suportado as condições de existência num *squatter-camp* sul-africano. Aproximadamente, a cada três ou quatro dias em Phomolong, passava um dia na confortável residência dos Augustin, onde coisas como privacidade, sensação de segurança e conexão com a Internet, por exemplo, jamais me faltaram.

Em segundo lugar, a referência a essa família é crucial, na medida em que posso atribuir-lhes comportamento mais conservador que o meu e o de meus interlocutores na *township*. Dou um exemplo disso: Christian e Maria não fazem ideia de que Ana, sua empregada doméstica – uma senhora religiosa, de 54 anos – é algo liberal no consumir álcool, tabaco e maconha, aspecto central da sociabilidade de *mama*, como é chamada na ruela e como às vezes a chamo nesta dissertação. Os Augustin, praticantes batista influenciados pelos *temperance movements*, são gente cosmopolita e com verdadeiros sentimentos em relação ao país e a seus compatriotas, mas sua postura diante de Ana revela alguma distância aristocrática e algum senso de hierarquia (Dumont, 1980) entre empregadores e empregados. Noutras palavras, não era como *bass*, ou *skoko* (patrão, *boss*) que eu desejava ser conhecido entre o círculo de frequentadores da casa de *mama*, razão por

---

<sup>8</sup> Estou partindo do pressuposto de que, em sociedades com uma *underclass*, existe algo como uma *overclass*, isto é, de que parte da referência necessária para compreender o prefixo *under* equivale ao prefixo *over*. Em suma, acredito que sub-classes e sub-cidadãos pressupõe sobre-classes e sobre-cidadãos, particularmente em sociedades com níveis radicais de assimetria, caso da África do Sul. Em grande medida, acredito que os Augustin, de um lado, e Ana Nkhosi, de outro, constituem exemplo da *under* e da *overclass* local. Sobre a *overclass* negra na África do Sul, cf. nota 11.

que me engajei nos excessos de sociabilidade, intoxicação e *enjoyment* a que a vida entre a *underclass* pode dar ocasião. Por meio dos Agustín, enfim, chego a um tema pervasivo nesta dissertação: o fato de que inclinações minhas e circunstâncias locais inspiraram-me, como estratégia de sobrevivência e pesquisa, o recurso continuado a boemia.

Em *Umlungu-Pakistani na Township*, capítulo primeiro, apresento dois retratos etnográficos de minha experiência em Phomolong, ora como homem branco (*umlungu*), ora como *Pakistani* (ou *Indian*) - um migrante qualquer do Subcontinente indiano. Na primeira parte do capítulo, argumento que uma e outra das identidades raciais que me foram atribuídas na *township* se vinculavam primariamente a meu fenótipo e, conseqüentemente, ao sistema de classificação econômico vinculado à etiqueta racial. Numa palavra, em vista de minha cor parda, uns me tomaram como branco, logo rico, e outros me tomaram como *Pakistani*, logo como dono provável de um dos pequenos armazéns (*spaza-shops*) onde se adquirem gêneros primários – suplemento alimentar de milho (*mielie-meal*), carcaça de frango, vegetais e alguns industrializados. Além de descrever possibilidades, riscos e amolações que senti pessoalmente como *umlungu* ou *Pakistani*, o capítulo tem outra pretensão: especular sobre a *qualidade do elo social* e dos *sentimentos morais e legais* (Cardoso de Oliveira, 2004:6, 2011:21) entre, na África do Sul, *Blacks* e *Whites*, de um lado, e *Blacks* e *Indians/Pakistanis*, de outro. Em todos os casos, estamos lidando com a problemática do reconhecimento entre os povos formadores do país. Refiro-me a concepção segundo a qual pessoas e grupos se instituem como tais, à proporção em que se vêem como merecedores de respeito e *consideração* – a atenção solidária àquilo que dá substância às identidades (Cardoso de Oliveira, 2011:18). Na África do Sul, o entrelaçamento entre as *duas* e indissociáveis *dimensões da cidadania* (Idem) - a titularidade de *direitos legais* e do *direito moral* (Idem) de ser tratado como sujeito *digno*, pessoa, em oposição a coisa - não parece bem equacionado. Isso decorre, creio, tanto de restarem muitas franquias e interesses a serem satisfeitos quanto da circunstância de nem todos os *Africans*, *Indians-Pakistanis* e *Whites* estarem convencidos de partilharem o comum status da *dignidade*, isto é, de constituírem gente na mesma medida. Por esse motivo, os temas do *insulto* (Cardoso de Oliveira 2011:19) e da desatenção aos aspectos *legais e morais* (2011:131-2) dos direitos dos cidadãos formam o primeiro ponto cardinal desta dissertação.

O segundo capítulo lida mais diretamente com o subtítulo do trabalho – Concepções da Cidadania em Phomolong. Abro a secção com o percurso no qual a percebi que, com meus interlocutores da *underclass*, convinha falar em *freedom*, não em *citizenship*. Alguns *encontros etnográficos* (Cardoso de Oliveira, 1990:74) revelaram-me mais: a gente pobre do lugar não tinha satisfeitas as demandas por *respeito* (...), *direitos legais*, *tratamento apropriado* e

*consideração* (Cardoso de Oliveira, 2011:161) profundamente vinculadas ao processo de libertação na década de 1990. Ora, *freedom* deveria ser o marco da passagem do tempo de *afrenta* e opressão ao tempo de respeito e bonança. No princípio do segundo capítulo, lancei-me ao exame histórico do parentesco conceitual entre *freedom* e *citizenship* (Pocock, 1995), (Arendt, 1998) e ao debate sobre duas formas tradicionais de pensar a liberdade, *positive and negative* (Cranston, 1953) (Berlin, 2002). Retomei a via etnográfica em busca dos sentidos primários atribuídos a *freedom* por meus interlocutores e amigos de campo e creio ter encontrado não apenas uma mistura singular de liberdades comumente associadas às noções de direito e cidadania, mas *sentidos locais* (Geertz, 1987), formas nativas de experimentar e traduzir as tantas possibilidades e expectativas que *freedom* suscita. Tal como no primeiro capítulo, especulei sobre a medida em que *expectativas normativas*<sup>9</sup> não satisfeitas, hoje e outrora, constituem *insultos ou afrontas* (Cardoso de Oliveira, 2011), índices<sup>10</sup> de imoralidade (Thompson, 1971) nas relações sociais entre gente rica e não rica, brancos e negros, caricaturalmente falando<sup>11</sup>. Além do vocabulário moral, vali-me de conceitos microeconômicos (*salário de reserva, preço de equilíbrio* etc) e jurídicos (*contrato, nota promissória* etc) para tentar compreender o jogo de *expectativas normativas* (Cardoso de Oliveira) entre livres e não-livres na África do Sul.

---

<sup>9</sup> Por meio da categoria *expectativa normativa* – a qual, neste momento, não posso atribuir senão genericamente ao trabalho de Cardoso de Oliveira - quero dizer o seguinte: o fenômeno normativo, *lato senso*, é composto tanto por regras jurídicas positivas quanto por interesses e direitos morais (respeito e consideração, por exemplo), cujo atendimento condiciona a formação e a qualidade do elo social entre pessoas e grupos em interação.

<sup>10</sup> Thompson (1971) fala da percepção de *immoralities* nas relações entre grupos sociais em oposição, plebeus e patrícios (1974). Na expressão *índice de imoralidade* tomei emprestada a ideia de *index*, de Charles S. Peirce, e a ideia de *empírico/material* (Cardoso de Oliveira, 2006) (cf. nota 74). Do autor estadunidense, chamo a atenção para o seguinte trecho: *Index, which is a Sign whose significance of its Object is due to its having a genuine Relation to that Object, irrespective of the Interpretant. Such, for example, is the exclamation "Hi!" as indicative of present danger* (The Electronic Edition of the Collected Papers, 1994:2.92). Limite-me a interpretar o trecho e a expressão índice de imoralidade nos seguintes termos: a abordagem sensível/material da gente de Phomolong a mim é indicativa, reveladora, de que as relações entre brancos-ricos e negros-pobres do país permanecem insatisfatórias, logo imorais, logo violentas (Cardoso de Oliveira, 2008b). Essa imoralidade/violência das relações entre *Africans* e *Whites* foi-me comunicada por formas (gestos, palavras etc) igualmente violentas, desmoralizantes e *materiais*. Pesou sobre mim, *sensorialmente*, o ressentimento de interlocutores *Africans*. Houve, entre os processos significativos por que fui informado de relações na África do Sul e conteúdos objetivos desses vínculos um lastro comum na violência/imoralidade, o qual pode ser percebido na empiria dos fatos morais. Pareceu-me, pois, haver a *genuine relation* entre processos significativos e o chamado *object*, o que me fez intuir a natureza *indexical* das modalidades de comunicação de que participei na condição de homem branco-rico. Tomei algum conhecimento dos *Collected Papers* há tempo e não pude reconsultá-los devidamente, razão por que na Bibliografia não há referência à obra, a qual pode ser acessada em <https://colorysemiotica.files.wordpress.com/2014/08/peirce-collectedpapers.pdf>. Consultado em 17 de novembro de 2017.

<sup>11</sup> Assim como há uma *overclass* branca, um segmento proporcionalmente pequeno, mas muito endinheirado, da população sul-africana, há segmentos *African, Indian* e *Coloured* igualmente endinheirados e, logo, igualmente *over* em relação a *underclass*. Nunca ouvi ninguém na *township* reclamar dos (muito) poucos negros ricos mencionados. Por isso, restrinjo a discussão de um problema - o regime distributivo da África do Sul, eminentemente concentrador, antes e depois do apartheid (Seekings e Nattrass, 2005) – à caricatura tradicional de uma sociedade dividida entre brancos ricos e negros pobres.

No último capítulo, *Paraísos e Infernos Artificiais: Liquor Freedom e os Paroxismos da Vigília Etílica*, procuro dar conta do que tenho por maior desafio teórico e metodológico desta dissertação: etnografar o costume, disseminado em Phomolong, de cruzar noite e alvorada a beber. Aos fins de semana, por exemplo, há quem passe acordado dois ou três dias seguidamente. Tenho três razões para considerar que a etnografia da bebedeira consiste na tarefa mais difícil – e discutível – deste trabalho. Em primeiro lugar, estar entre gente muito pobre e muito bêbada, isto é, em *regime de estupor continuado*, não constitui uma experiência à primeira vista agradável. Minha sensação imediata a essas circunstâncias foi rejeitá-las, visceralmente. Em segundo lugar, etnografei a vigília como participante, isto é, como mais um envolvido no processo coletivo de intoxicação, e vim a descobrir que vigília e violência não raramente se entrelaçam e expõe o participante à cruza de um mundo não redimido.

Os níveis de ingestão alcóolica em Phomolong, além de questão bioquímica e epidemiológica, constituem questão histórica. Não acredito possível compreender o fenômeno do alcoolismo na *underclass* sul-africana sem recorrer ao antigo e complexo sistema de *trocas* éticas entre brancos e negros. Nas duas seções iniciais do terceiro capítulo, tento, pois, lidar com aspectos morais, políticos e sociológicos da circulação de bebidas alcólicas na África do Sul dos últimos 160 anos. Na terceira subsecção do capítulo, abordo minhas experiências no que chamo *regime de estupor continuado*. Embora nessas ocasiões eu estivesse ébrio, argumento que não perdera a condição de etnógrafo. Como disse, presenciei tanto belas expressões de reconhecimento da *dignidade recíproca* dos envolvidos na fabricação alcóolica do *elo social* e na reinvenção do espaço-tempo da *township* quanto consequências nocivas da embriaguez demasiada. Não acredito, em suma, que seja possível participar de uma experiência tão extrema sem o que ora me limito a tratar como predisposição à constituição de laços sociais, à assunção de um *lugar ou função* no circuito *afetivo* local. Voltarei ao tema no fim deste trabalho.

Proponho, por ora, deter-me sobre dois outros aspectos da dissertação. Em primeiro lugar, minha confiança em que a história da África do Sul figura como referência incontornável para a inteligibilidade de alguns de seus *dilemas* atuais *de cidadania* (Cardoso de Oliveira, 2011). Em segundo, chamo a atenção para o seguinte: fiz uso espontâneo – *free-style*, por assim dizer – de conceitos ‘morais’, ‘econômicos’ e ‘jurídicos’. Com as aspas, quero observar que, depois de Mauss (2002, 1992), não convém separar fenômenos jurídicos, econômicos e morais. Por uso *espontâneo – free-style* –, reconheço que não sou propriamente especialista em nenhuma das províncias disciplinares em que me arrisquei. Com um e outro tema, termino, de certa forma, pondo o pé nalgumas das deficiências do trabalho.

Começo o final desta Introdução pela confiança em que a história, meio de que me vali para contar as minhas histórias, constitui modo essencial do entendimento possível de relações sociais nalgum canto do mundo. Tal como um professor meu, não penso haver muita distinção, particularmente, entre história social e etnografia. Fui alertado para que o registro dos modos de viver da gente no passado tem muito a dizer-nos sobre os contextos de hoje e, logo, sobre a longa duração da vida comum. Noutras palavras, comunicam-se conosco os nossos mortos, e somos todos testemunhos da ressurreição de lutas passadas (Benjamin, 1994)<sup>12</sup>. Na África do Sul, creio, esse parentesco entre etnografia e história, *struggle* de antanho e de agora, tem implicações diretas sobre as possibilidades de elaboração das circunstâncias sociológicas em que vivi. Limito-me a um caso ilustrativo das razões de acreditar que etnografia e memória registrada se enlaçam na compreensão de formas de vida.

Em 16 de junho de 2016, completavam-se 40 anos do *Soweto Uprising*, o levante mais brutalmente reprimido pela força armada do *apartheid*. Com a libertação, após 1990, o dia tornou-se feriado nacional, *The Youth Day*, quando o velho massacre ressurgiu fantasiado em colegiais, militares e polícia, personagens em que se veste a muita gente da *township* que sai a perambular (*jika-jika*) em Phomolong, de amigo em amigo, de parente em parente, de bar em bar. Nesse teatro, *Africans* apenas podem brincar de *Whites x Blacks*, não resta espaço cênico a um branco, localmente branco, como eu. Em 16 de junho de 2016, este *umlungu* experimentou parte dos dissabores – um e outro *insulto*, uma e outra ameaça - de ser positivamente identificado ao alçó de ontem. Quero, com a breve referência a esses constrangimentos, dizer que o embate de 1976 tem muito a dizer sobre os *sentimentos morais* (Cardoso de Oliveira, 2011:21) que ainda pesam sobre o *elo social* de brancos e negros. Há, na assertiva de que 16 de junho não vai tão cedo se apagar na memória *African*, alguma crença na força disciplinar da história e crença também em que histórias contadas, encenadas e ressentidas revelam o lastro do tempo nas relações sociais. Em todos os capítulos deste trabalho, história e histórias coalescem, de modo que, em havendo historicismo, espero que ‘etnografismo’ haja também.

Termino esta Introdução com o que chamei uso espontâneo de conceitos morais, jurídicos e econômicos. No que diz respeito a estes, gostaria de dizer o seguinte: meus interlocutores dão inteligibilidade a vida na *underclass*, hoje e ontem, por meio do recurso a lugares comuns da experiência e da mitologia econômicas, como *desemprego voluntário*, *oposição entre oferta e demanda*, *competição no mercado de trabalho*, *mercadores desonestos*, *expropriação e*

---

<sup>12</sup> *There is a secret agreement between past generations and the present one. Our coming was expected on earth. Like every generation that preceded us, we have been endowed with a weak Messianic power, a power to which the past has a claim. That claim cannot be settled cheaply. Historical materialists are aware of that* (Benjamin, 1940).

*exportação das riquezas nativas* etc. Esses temas e conceitos são ora acionados quase literalmente por meus interlocutores, ora acionados por mim como condição para compreender-lhes o discurso e a prática. Minhas referências pessoais de categorias econômicas remontam a dois universos: em primeiro lugar, àquilo que resta em minha memória de noções básicas de microeconomia<sup>13</sup>, tais que *preço de equilíbrio*, *salário de reserva*, *preferência dos consumidores* etc. Em segundo lugar, aproprio-me da ideia de *moral economy* (Thompson, 1971), segundo a qual os setores plebeus do Reino-Unido oitocentista conservavam a noção de *preço justo*, o qual decorria não da livre interação das forças anônimas de um mercado entregue a si, como queriam os clássicos, mas, sim, da observação às devidas *human reciprocities* (Idem) no comércio entre gente rica ofertante e gente pobre demandante. Numa palavra, o conceito de *moral economy* indica que o processo social elementar da formação de preços pode (e deve, para a *plebs*) ser pensado como decorrência das *expectativas normativas* (Cardoso de Oliveira, 2011) dos agentes de um mercado concebido não como entidade autorregulada, mas, sim, como *a social as well as an economic nexus* (Thompson, 1971).

O que fazer com conceitos que se contradizem? Em outras palavras, como conciliar os pressupostos de uma economia moral, na qual formação de preços, relações sociais e expectativas normativas se entrelaçam e os pressupostos de uma (micro) economia econômica, por assim dizer, na qual as relações de mercado são pensadas em decorrência de forças impessoais e racionalmente orientadas para a maximização de interesses? Apostei em valer-me simultaneamente dos dois pressupostos, isto é, reconhecer que meus interlocutores da *underclass* são *agentes de mercado*, *a social as well as an economic nexus*, racional e moralmente econômicos. Há um diálogo implícito nessa mistura de pressupostos. Parte da *overclass* com quem convivi considera muitos em Phomolong como *non entrepreneurial*, o que acredito reeditar, eufemisticamente, os lugares-comuns do *African choosy* ou *lazy* em relação ao mercado de trabalho e menos racional (*dom*) que *Whites (men)* em sua orientação para a vida em geral. Não penso, com efeito, que muitos interlocutores na *township* sejam particularmente empreendedores; não são, aliás. Acredito, contudo, que gente a recusar, por exemplo, o chamado *salário de equilíbrio* no mercado servicial doméstico de Pretoria está guiando-se em termos racionais, econômicos e morais que merecem mais consideração que lhes oferece a parte de seus compatriotas que não divisa racionalidade no chamado *desemprego voluntário*.

Ora penso que, talvez, uma deficiência deste trabalho seja a articulação iterativa de conceitos morais, econômicos, jurídicos, como se certo arsenal categórico combinado desse conta

---

<sup>13</sup> Como não tive tempo de reconsultar a literatura sobre micro e macro-economia, não há qualquer indicação bibliográfica sobre o tema.

de coisa tão delicada quanto a *qualidade do elo social* (Cardoso de Oliveira, 2009:11) e a *economia moral plebeia* num país como a África do Sul. A esse respeito, tenho duas considerações irremediavelmente finais. Em primeiro lugar, imagino que a recorrência à linguagem do direito, da moral e da economia trai excessos explicativos de quem já não está tão próximo dos dias em que viveu e, logo, das tantas possibilidades do contar. A noção de *opacidade do sujeito* (Favret-Saada, 2009) pode ser curiosamente explicativa desses excessos no formalizar, em jargões, o que há de inefável no vínculo *não voluntário* da comunicação humana (Idem). Historicismo, moralismo e jurisdicismo marcam, nessas páginas, as tantas limitações e vícios de origem nos quais incorre quem imagina ter algo a dizer. Segundamente, e em último lugar, proponho que isto de ter algo a dizer é consequência de ter *estado ali* e continuar-se imaginando em diálogo com uma gente, sinal de que acredito ter um dia assumido *status* em terra alheia, *posição* relativa num sistema de *estados-lugares* relativos. Ao dizê-lo, estou reclamando – como tantos o fazem – que a *presença* em Phomolong é a última razão do que passo a contar.

# CAPÍTULO I – UMLUNGU-PAKISTANI NA *TOWNSHIP*

*For no one knows better than the people, if it is wise, what its interests and its ideas are* (Mauss, 1992:202).

## I.1 - INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO

Neste capítulo, procuro entender minha experiência etnográfica em Phomolong, valendo-me da condição de dois entes da tipologia racial sul-africana, *umlungu*<sup>14</sup> (homem branco) e *Pakistani*<sup>15</sup>. Salvo a minha, não acompanhei a rotina de nenhum outro *umlungu* ou *Pakistani* entre os moradores do *squatter-camp*. Em outras palavras, vivi pessoalmente, em diversas ocasiões, sob uma ou outra condição racial. Sou eu, enfim, *umlungu* e *Pakistani*, porque fui, várias vezes, identificado pelos habitantes da *township* como um ou outro. Em decorrência disso, experimentei modos de interação, *sentimentos morais* (Cardoso de Oliveira, 2011), *afetos* (Favret-Saada, 2009) por meio dos quais amigos, interlocutores ocasionais e desconhecidos na *township* se comunicam com indivíduos classificados conforme esses dois tipos raciais. Como veremos, a tensão vinculada a minhas identidades locais reflete, em alguma medida, a dissonância entre *Africans*, *Whites* e *Indians/Asians* no que diz respeito ao reconhecimento de suas recíprocas identidades. Em circunstâncias de interação entre sujeitos desses grupos, a *dignidade* (Cardoso de Oliveira, 2011:77) de uns e outros parece estar constantemente ameaçada.

Nos termos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o tipo que melhor me define é *pardo*. Abreviemos o debate: minha pele é algo marrom, algo avermelhada; meus cabelos são pretos e não encarapinhados; meus lábios não são espessos; meu nariz é afilado; por fim – e, talvez, isto seja o mais importante -, conservei-me a barba durante a estadia na África do Sul. Já fui, na França, tomado por tunisiano e marroquino; na Bolívia, por indiano; e por indiano, novamente, numa fila de aeroporto, no Brasil, regressando de Phomolong. Não nos deve espantar que, numa *township* sul-africana, onde há alguns *Pakistanis* e nenhum brasileiro, e onde me

---

<sup>14</sup> Consulto dicionários *online* sobre o significado de *umlungu*. O *urban dictionary* diz-me o seguinte sobre a palavra: *Umlungu: White person. Used in Southern Africa by Black people. Contemptuous and offensive*. Disponível em <http://www.urbandictionary.com/define.php?term=Umlungu>. Consultado em 14 de agosto de 2017. Em campo, diziam-me que o nome não era depreciativo, mas já vi amigos repreendendo quem me chamava *umlungu*. Certa vez, numa taverna, um camarada meu interpelou quem assim me interpelava: *hey, he's not an umlungu, he's a man I know*.

<sup>15</sup> Na classificação oficial sul-africana (cf. nota 16), *Pakistanis* incluem-se no grupo *Indian/Asian*. Grande parte de meus interlocutores, contudo, vale-se do termo *Pakistani* para referir-se tanto a paquistaneses quanto a indianos residentes na África do Sul. Trata-se, para muitos deles, de uma gente só.

comuniquei regularmente em inglês, eu tenha sido enquadrado como membro de um dos grupos imigrantes - *Indian/Asian* - que compõe a população do país e a paisagem da *township*<sup>16</sup>.

*Pakistanis* são conhecidos, sobretudo, como proprietários de pequenos negócios em Phomolong. Numericamente, eles têm muito menos empreendimentos que os sul-africanos, basta recordar que a representação populacional de *Indian/Asian* é pequena no país. Lembro-me de ver, nas redondezas da casa de Ana, minha anfitriã na *township*, uma loja que reparava celulares e era dirigida por um homem de feições como minhas; vi, também, mais dois ou três *spaza-shops* (pequenos armazéns), os quais, segundo meus interlocutores, pertenciam a *Pakistanis*. Em geral, reclamava-se que esses imigrantes não empregavam sul-africanos e que enviavam dinheiro para o exterior, privando os legítimos donos da terra de recursos monetários que consideram seus. Comerciantes e ex-comerciantes, particularmente, queixavam-se de os paquistaneses praticarem *subpreço* em estabelecimentos onde se compra a alimentação diária: *mielie-meal* (suplemento alimentar de milho), carcaça de frango, refrigerantes, guloseimas. Mais de um interlocutor *African* e dono de negócio na *township* alegou não ter condições de competir com os paquistaneses, houve quem alegou ter fechado seu negócio em razão de *concorrência desleal*... O *Pakistani* com *poder de mercado* era, enfim, um lugar-comum na retórica negra na *township*, clichê repetido com frequência e amargor.

Consideremos a primeira identidade racial por meio da qual fui percebido e tratado, *umlungu*. Jamais me apresentei como branco na África do Sul, muito menos na *township*. Sempre me disse *a Brazilian coloured*. Inicialmente me espantou, contudo, o fato de meus interlocutores cotidianos em Phomolong – cerca de 20 pessoas que me conheciam a nacionalidade e sabiam das circunstâncias que me haviam levado ao seu país – continuarem a tratar-me como homem branco. *You'll always be a umlungu for us, my friend!*, contou-me um camarada dileto, pouco após minha volta ao Brasil. O fato de um auto-declarado *Brazilian coloured* ser percebido e tratado como branco decorria da notação de diferenças entre meu tom de pele e o matiz dos *Coloured sul-africanos*. Em conversa telefônica, já no Brasil, minha assistente de pesquisa, Lutendo, disse-me o seguinte: *if I take you to a Coloured community, you'll see that your skin colour is different*. Além disso, quando perguntada se habitantes da *township* me consideravam branco por suporem-me rico, a resposta foi positiva. *Yes, they think you're White, they think you're rich*. Acredito que, assim como no caso da identidade *Pakistani*, meus interlocutores, ao tratarem-me como *umlungu*, estavam

---

<sup>16</sup> De acordo com o órgão oficial, Statistics South Africa, a composição racial do país era a seguinte em meados de 2015: total de 54.956.900; 44.228.000 (80,5%) de *African*; 4.832.900 (8,8%) de *Coloured*; 1.362.000 (2,5%) de *Indian/Asian*; e 4.201.900 (8,3%) de *White*.

a considerar, simultaneamente, minha condição econômica privilegiada e um fenótipo que, ao fim e ao cabo, não se enquadrava na categoria *African*, o modelo local de homem.

A mistura de juízos econômicos e raciais – verem-me branco, por saberem-me rico e vice-versa - não deve causar-nos surpresa histórica. Segundo Seekings & Natrass (2005), o regime distributivo sul-africano, durante e após o *apartheid*, tem implicado sobre-representação do grupo branco no topo da pirâmide de riqueza e sub-representação na base. É natural, por assim dizer, que branquidade e riqueza permaneçam associadas para os *Africans*<sup>17</sup>, de modo que pensem o branco como rico e o rico como branco. Em termos etnográficos, a naturalidade da associação racial e econômica deixa de ser trivial, porque é ambivalente: ser branco e, logo, rico facilita o convívio, atrai gente que quer *comer o seu dinheiro* consigo<sup>18</sup>. Assim, apesar do ressentimento, cria-se uma possibilidade de relação social de que *Pakistanis* não parecem gozar. *Umlungus*, numa palavra, têm dinheiro a ser repartido, são compatriotas; *Pakistanis*, por seu turno, retiram dinheiro donde falta. A diferença, creio, é crucial e tem consequência sobre a integridade moral e física de uns e outros.

Como disse, sob a pele do *Pakistani*, fui tomado como dono de loja: *they don't employ people from the township*, disse-me um amigo. Vivi, portanto, como quem retira dinheiro dali sem a contrapartida em termos do recurso mais agudamente escasso no país, trabalho (Ferguson, 2015), e, segundo os comerciantes nativos, mediante a capacidade de praticar subpreço, *preço predatório*. Tudo bem considerado, o *status* de um *Pakistani* em Phomolong é bastante desconfortável: mais hora menos hora, você descobre não ser bem-vindo; ou melhor, descobre que a sua presença equivale a uma espécie de *afrota* (Cardoso de Oliveira, 2011) a muita gente. Na condição de *umlungu*, as experiências são polimorfas. Há quem diga, sinceramente, gostar de ver *a White man around*; há quem se sinta *insultado* (Idem); há quem se prontifique a pedir algo; há quem insista em fazê-lo; há quem dissimule o ódio; há quem não dissimule. Em qualquer dos casos, *umlungu* tem dinheiro e uma dívida a sanar com a gente dali. A recorrência, por vezes a hostilidade, com que fui demandado sugeriu-me que vários interlocutores estavam certos de que também este *umlungu* lhes devia algo. Eu estava, enfim, implicado num acerto de contas pendente, e seria inútil argumentar o contrário<sup>19</sup>.

Feitas essas considerações iniciais sobre a imbricação de aspectos raciais e econômicos na experiência etnográfica de um *umlungu-Pakistani* na *township*, segue um breve

---

<sup>17</sup> Conforme Seekings and Natrass (2005), a atual política de mobilidade social no país tem privilegiado a ascensão de uma pequena elite negra para os estratos mais elevados de riqueza.

<sup>18</sup> [To] *eat the money* é uma expressão local que me parece feliz por captar tanto a escassez (a fome) de dinheiro entre aquela gente quanto o prazer (alimentar, por essencial) de poder gozá-lo.

<sup>19</sup> Houve um homem que, quando tentava questionar-lhe minha condição de historicamente endividado na África do Sul – ora, sou brasileiro –, sequer me deu ouvidos e passou a referir-se expressamente ao fato de a exploração dos minérios, a maior riqueza nativa, ter sido controlada pelos brancos durante os séculos XIX e XX.

resumo deste capítulo. Na segunda subseção – *When I see a White guy...* – trato da centralidade de dinheiro, *beer e zolo* (cerveja e maconha) nas minhas relações com os moradores do *squatter-camp*. Na terceira subseção – *The Youth Day* – apresento uma etnografia das comemorações, em Phomolong, do feriado de 16 junho, a data em que ocorreu, há 40 anos, o *Soweto Uprising*. Na quarta subseção, contarei histórias sobre a rivalidade entre *Indians/Pakistanis e Africans* no país e tentarei etnografar atentados a lojas de paquistaneses, o que testemunhei durante uma onda de protestos contra uma decisão de cúpula do Congresso Nacional Africano (ANC), a qual desagradou suas bases em Mamelodi e Phomolong. Na última seção, recupero alguns conceitos de *Direito Legal e Insulto Moral* (Cardoso de Oliveira, 2011), com vistas a reforçar a dimensão normativa das relações sociais e os modos singulares com que razões, sentimentos e ressentimentos se articulam nos conflitos por direitos e reconhecimento (Idem).

## **1.2 - WHEN I SEE A WHITE GUY...**

*Umlungu* na township é ou missionário de Cristo ou dinheiro, *beer* (cerveja) e *zolo* (maconha). Os somente três ou quatro *umlungu*, a incluir-me, que vi em Phomolong eram isto ou aquilo. Por naturalidade e alguma vocação, com dinheiro, *beer* e *zolo*, tive amigos e fiz-me conhecer na vizinhança de Ana e nas mais três ou quatro ruelas em que quase diariamente circulava. É difícil definir-se e se explicar o ser *umlungu* em Phomolong sem recorrer a algo como nós versus eles. Há surpresa da parte deles: ‘como o sujeito veio parar aqui’ é a pergunta sincera que se fazem. Há cordialidade também, a começar pelas crianças, sempre a sorrir e correr para a novidade, e entre algumas mulheres e homens que saúdam ou vem dizer algo. Há, contudo, medo: uns desconfiam de você, querem intimidá-lo, outros observam-no hostilmente, outros, com ódio mesmo. Do lado de cá da fronteira – *partage*<sup>20</sup> da experiência sensível que separa eles e nós (Rancière, 1995, 2000) - há surpresa também: como se vive num cenário desses? Deve haver cordialidade, simpatia mesmo. Em muitas ocasiões, o medo predomina, porém. Isto de sabermos, eles e nós, que estamos em mundos irremediavelmente separados, assusta. Para conviver e desapertar-me, recorri a dinheiro, *beer* e *zolo*.

---

<sup>20</sup> O Conceito de *partage du sensible* compreende tanto a partilha de espaços comuns quanto a atribuição de espaços exclusivos no interior de uma comunidade, como se pode ver em: *J'appelle partage du sensible ce système d'évidences sensibles qui donne à voir en même temps l'existence d'un commun et les découpages qui y définissent les places et les parts respectives. Un partage du sensible fixe donc en même temps un commun partagé et des parts exclusives* (Rancière, 2000:12). Estou enfatizando o aspecto fraturado do espaço comum, a existência de *découpages*.

Lembre-mo-nos de *umlungus* que foram a Phomolong, como os *Augustin*, inspirados sobretudo no sentimento cristão de amor ao próximo, *empathy*. Não me digo isento disso; insisto, ao contrário, em que é difícil estar ali sem compaixão, solidariedade e um sentimento de que, apesar de tudo - e tudo é muito -, *we're all together*, como dizia um camarada querido. Eu desejava viver e deixar os habitantes de Phomolong dizerem-me como é sua vida, comunicar-me afetivamente com eles. Acima de tudo, não desejava o *status* de *skoko* (*boss*) tratamento que ouvi – e rejeitei - ainda na primeira noite ali. Por essas razões (e por falta de hábito mais ortodoxo), não me pareceu que um padrão de comportamento missionário, em sentido oficialmente cristão, como o dos *Augustin* e da meia-dúzia de outros brancos que vi no *squatter-camp*<sup>21</sup>, fosse a melhor avenida para gozar da intimidade dos meus interlocutores, sequer para gozar da intimidade de Ana, minha anfitriã, que tem lá os seus hábitos religiosos.

Cheguei à *township* no final de uma tarde de domingo. Um grupo de homens reunia-se quase em frente à casa de Ana. Cumprimentaram Christian, que me acompanhava, aproximaram-se de mim, disseram algo que absolutamente não entendi e, em pouco, veio a mim uma garrafa de cerveja. Declinei, atônito com o cenário geral de pobreza e embriaguez. Não tardou a que me solicitassem comprar-lhes *a beer*. Hesitei, disse ter fome; Zoe, a irmã de Ana e outra senhora, então me tomaram pelo braço, iríamos comer um *spattle*, o sanduíche local. Caminhamos 100 metros abaixo na ruela. Não tardou a que os passantes de domingo mirassem, surpresos, a novidade a caminhar. Garotas pediram para tirar fotos, vieram abraçar-me; outros me saudaram, ainda outros me fitaram. Um pouco além da casa de minha anfitriã, paramos em frente a uma taverna: minhas duas acompanhantes tinham sede. Pediram-me *beer*, aquiesci e lancei-me, com elas, no interior do bar, uma estrutura em zinco e madeira. Notaram-me, hostilmente, os rapazes da sinuca. Eu até tentara simular alguma naturalidade na primeira incursão a um espaço onde eu não era esperado: não tive êxito algum.

Cerveja em mãos, alívio no peito, ganhamos a rua novamente. Em um ‘quintal’ (*yard*) – entre tantos, colados uns aos outros -, ouvia-se o *R&B* (*rhythm & blues*) em muitíssimo decibéis, o bastante para quem quisesse e para quem não quisesse participar da festa. Minhas duas acompanhantes, Zoe e Nahse, dançaram e instaram-me a fazê-lo também. Menos desconfortável que no interior da taverna, ensaiei alguns passos. Houve quem riu da pouca graça do *umlungu* que tentava fazer-se familiar. Houve quem se limitou a observar, houve quem não gostasse do que via. Algo inquieto, pedi a minhas anfitriãs que não tardássemos a comer. Cruzaríamos mais duas ou três

---

<sup>21</sup> *Umlungus* cristãos que realizam trabalho de assistência social e religiosa a usuários de *nyaope* em Phomolong. Quanto à droga, trata-se de uma mistura potentíssima de substâncias, entre as quais: *heroin*, *dagga* (maconha), *anti-retroviral drugs*, *rat poison and pool cleaner*. Disponível em: <http://www.health24.com/Lifestyle/Street-drugs/News/Street-drug-nyaope-classified-as-illegal-20140403>. Consultado em 04/09/2017.

ruelas até chegarmos ao asfalto, onde estava meu sanduíche. No caminho de volta, é provável que tenhamos comprado mais cerveja.

Na casa de Ana, umas dez pessoas esperavam-nos junto a fogueira de inverno. Lutendo, minha assistente, a qual se tornaria amiga, introduziu-me ao fogo, apresentou-me aos presentes, propôs fotos, pousou ao lado de Ana, sorriu. Tentei comunicar-me com a muita gente que me interpelava, mas não compreendia senão o inglês da jovem mulher. As garrafas de cerveja iam e vinham, de mão em mão, de boca em boca. Confesso, conservei meu copo algum tempo, incerto sobre aqueles costumes e espantado com a vulnerabilidade das formas ao redor. Eu ainda não sabia, mas, em meio ao espanto e aos pedidos por mais *beer*, começava a brotar alguma intimidade com o *yard* e os vizinhos de Ana. Em volta da fogueira, tomando cerveja, eu experimentava, conquanto pasmo, um pouco de desafogo.

Seria abusar da boa-vontade do leitor dizer que, numa pequena volta à *township* e em mais algumas horas junto à fogueira, eu tivesse notado todo o complexo de sentimentos que viria a experimentar ao longo da minha convivência com os sul-africanos. Ora, *umlungu* eu sequer me sabia; tinha percebido, porém, que a presença de gente como a minha era coisa rara no lugar, razão da surpresa quase geral que haviam demonstrado ao ver-me. Percebera, igualmente, a animosidade dos rapazes na taverna, a curiosidade e o interesse das jovens e dos mais velhos. Não percebera, isto não, a centralidade de dinheiro e *beer* para a construção de formas comuns de sociabilidade e alívio das inquietações que o lugar suscitava. *Beer*, com efeito, viria a tornar-se um meio de afetar e ser afetado (Favret-Saada, 2009), comunicar-me e pôr-me em algum acordo com as formas de vida ao redor.

Assim se fez o convívio, tornei-me pessoa: *umlungu*, certamente, mas Daniel também. Consulto minhas notas de campo e vejo, dia após dia: *Thembi pede-me ZAR 2 para comprar um drink; Ana pede-me uma garrafa de cerveja; Thibos asks me to buy a beer; Zoe vem ao meu quarto, quer fumar zolo; Thibos diz que está com um problema e que posso ajudá-lo: pede-me uma cerveja.* Como disse, nós estávamos comendo – bebendo, precisamente – o meu dinheiro, processo no qual fui agente ativo e passivo, respondendo a demandas e, à minha maneira, criando-as também. Recorro novamente às notas e vejo coisas assim: *I'm cooking pasta, also bought some wine. Anyone can have both.* Sobre outro dia qualquer, leio: *resolvo ir comprar duas cervejas com Lutendo; começamos a beber com Thibos, que agradece; zolo circula novamente; Thibos conta um pouco de si, que vem do Lesotho, que está aqui há dois anos, que a filha estuda na Universidade e mora com a mãe, em Bloemfontein. O homem fala com orgulho.* Consideradas as minhas e as circunstâncias da gente em Phomolong, não sei se nosso comércio poderia ter outros termos de troca.

Sob esse modo do viver comum, alguns acontecimentos mais expressivos tiveram ocasião, quer pelos antagonismos suscitados, quer pelo prazer fruído, quer pela constituição de uma aliança com a gente ao redor. Recordo-me, por exemplo, do dia em que surpreendi minha anfitriã, Ana, a fumar *zolo*. Até então, uma ou duas semanas após minha primeira chegada à *township*, a senhora escondera seu hábito. Certa noite, cerca do fogo de inverno, notei que nem ela nem o costumeyro baseado noturno lá estavam. Desconfiado, entrei na casa, abri a cortina que separava o quarto de Ana da sala e lá vi a mulher, deitada, fumando gostosamente. Ela olhou-me, riu; estendi-lhe a mão, passou-me o *zolo*. Voltei à fogueira. Thibos, Lutendo, alguém mais, fizeram-se de desentendidos, de nada sabiam. Mirei-os bem, olharam-me, veio-nos uma ponta de sorriso à boca. Esqueitei as mãos na fogueira, era inegável o meu triunfo. Recorri ao meu bordão favorito:

*I'm not the German guys,  
I can feel it...*

*It*, no caso, referia-se à atmosfera de um lugar no qual muitos têm o consumo de *zolo* por recreio. Como disse na Introdução, *German guys* referia-se a alemães que, em 2014, haviam passado uma noite na *township*, levados por Christian em seu empreendimento com Ana. Ora, valime do exemplo de europeus que haviam resolvido passar uma noite na *township*, com vistas a afirmar aos meus interlocutores de dia e noite que meus modos eram diversos dos que me atribuíam; em resumo, eu não era *White*. Não sei se concordaram comigo, é provável que não. Prontificaram-se, fosse como fosse, a apontar-me o computador e aludir ao fato de que eu tomava notas. Preocupavam-se com o destino das informações. *Christian*, por exemplo, não deveria saber que Ana fumava *zolo*. Em meu segundo período de campo, a propósito, um amigo viria contar-me a opinião de gente branca sobre o consumo de maconha, tão frequente entre os plebeus daquelas terras:

*They [the Whites] don't trust anyone who smokes the zolo.*

Em sendo assim, a descoberta do pequeno segredo de Ana importava. Diante da fogueira de inverno, reconheci solenemente que meu negócio era, com efeito, registrar o que se passava na casa, hora após hora. Falei-lhes algo como *it's my business, it's my game*. Sim, era isso mesmo o que eu fazia ali. Anotava tudo (quase tudo) o que acontecia. Fazia-o, entretanto, abertamente, e pedi que o notassem. Em outras palavras, lá estávamos eu e meu computador à vista de todos os que quisessem comprovar a natureza de nossas atividades. Perguntei se queriam que eu apagasse as notas, disseram que não. Insisti na transparência do jogo proposto e, talvez mais importante que isso, afirmei e reafirmei que jamais delataria o ocorrido aos *Augustin*. Fui enfático,

tinha o coração aberto (Singaĩny, 2015), cagete não sou. Vi Thibos num canto do fogo, concordando vividamente com palavra e ênfase. Era, é o melhor amigo de *Ana*; àquela altura, o meu também.

Tomar notas deixou, em grande medida, de ser uma questão entre nós. Vez ou outra, em ambos os períodos em Phomolong, vinha alguém olhar-me os registros. Eu mesmo, intuindo um curioso por perto, oferecia de bom grado o computador ou o livreto de notas e limitava-me a perguntar se o escrito confirmava o vivido. Sempre recebi respostas afirmativas<sup>22</sup>, felizmente. Não tive a mesma sorte no que concerne aos protestos contra a condição de *umlungu* e a insistência, da parte de alguns frequentadores da casa de Ana, de tratarem-me como [a] *German guy*, o branco certo de sua branquidade cultural, na falta de melhor expressão. Dos vários incidentes a envolverem os *status* de *umlungu* ou *German guy*, dois me chamam a atenção. Deram-se, aliás, um em seguida do outro.

Sábado não figura entre os melhores dias para *umlungu* na *township*. Muita gente está bebendo desde sexta, e o ambiente geral torna-se combustível. É comum, por exemplo, que pequenas discussões terminem em enfrentamento físico, ou que venham à tona desavenças sub-reptícias, e o acerto de contas ganhe forma imponderável. Numa tarde de sábado, em fins de abril de 2016, três amigos, Dhaki, Francis e May, com quem eu estava formando um *drinking & ethnographic club*, convidaram-me para beber numa *tavern*, duas ruelas além da casa de Ana. Era território em parte conhecido, comprara cerveja ali algumas vezes durante a noite, embora jamais houvesse participado da roda de frequentadores. Desta vez, sentei-me entre os *habitués* do lugar, gente com quem meus três camaradas tinham trato, o que, vim a descobrir, não implicava simpatia *a priori* comigo. Cedo ouvi<sup>23</sup>, em tom pouco amistoso, de um dos presentes:

*So, where are you from?*  
I'm from Brazil.

*Are you working here?*  
No, I'm doing a research.  
*Do you speak an African language?*  
I'm trying to learn, but it's too difficult...

*In a township, a White must speak an African language.*  
I know, but I'm not a White. I'm a Brazilian coloured.

*How Blacks and Coloureds live in Brazil?*  
We live together, somehow.

---

<sup>22</sup> Em certos momentos, quando precisei tomar registro de questões como a violência de gênero e a hostilidade que alguns demonstravam em relação a mim, criei arquivos sigilosos em pastas remotas do computador.

<sup>23</sup> Transcrevo o que resta em minha memória da contenda.

*Here they live separated... Are you really a Brazilian, you don't look like one...*

I know I look like a *Pakistani*... But I'm a Brazilian, you can see my ID. (Fiz minha identidade circular entre os três ou quatro desconhecidos ao redor, que lhe dedicaram alguma atenção).

*So, boy, you're doing a research...*

(...)

*What are you researching, boy?*

(...)

*You, should learn an African language, boy...*

A insistência em chamar-me *boy*<sup>24</sup> irritou May, sentado à minha direita, o qual começou a resmungar e esfregar as mãos, embora ainda não interpelasse o sujeito. Francis, à minha esquerda, perguntava-me com alguma insistência se tudo ia bem: disse que sim, embora não estivessem. Vim a saber, ainda no mesmo dia, que *a debate* tinha lugar. Esse tipo de contenda com sinais nítidos de antagonismo entre os envolvidos parece coisa comum nas *taverns* sul-africanas. Fosse como fosse, a intensidade com que meu antípoda questionava minhas origens nacional e racial, bem como o domínio de algum idioma sul-africano - isto é, a insistência em opor-nos tão frontalmente em termos de proveniência e cultura – intimidou-me. Ainda arrisquei algo como *you could call me bra* [brother], *no?* Não sei o que respondeu e, sequer, se respondeu.

Pouco tempo contado passei na taverna; sei, porém, que a duração de tudo me excedeu desejo, expectativa e senso de segurança. Além de questionar identidades essenciais para mim e para si, o sujeito falava em tom provocativo e misturava, para o seu deleite, o inglês e um dos idiomas sul-africanos. A confusão resultante – ora, eu entendia apenas parte do que estava em jogo, e o que estava em jogo era sociologicamente sério – fragilizava minha posição na contenda, de modo a reforçar a condição que o homem me imputava, *boy*, menino, *little thing* (Fhatu), um menor em sentido moral. Esse jogo, de antemão estabelecido para diminuir minha capacidade de reação autônoma, foi, creio, o que revoltou meus parceiros e os fez intervirem em meu favor, interrompendo um círculo de questionamento e provocação que sempre terminava com o meu desajeito.

Felizmente, pouco antes de sair da taverna, eu deixara o centro das discussões, então conduzidas por Francis, malandro velho, May, indignado com termos e dinâmica por meio dos quais eu fora tratado, e meu antagonista. Àquela altura, a presença de *umlungu* já não importava tanto, eu me tornara tema, e não parte da querela, razão provável por que o debate corria na língua franca do lugar, que jamais compreendi. Além disso, Vuyo, o filho de Ana, havia apontado, viera

---

<sup>24</sup> Em comunicação pessoal, o professor Luís Roberto Cardoso Oliveira fez chamar-me a atenção para o fato de racistas estadunidenses costumarem desdenhar negros por meio do recurso à categoria *boy*.

chamar-me: esperavam-me em casa, para onde tratei de ir sem muita demora. Guardo do debate a impressão de existir um antagonismo elementar entre a minha e a humanidade de meu contendor, uma fratura moral, política, estética, a separar-nos e a nossos mundos.

Meu antagonista não me chamara *boy* acidentalmente, e May conhecia a violência do termo. Segundo Vincent Crapanzano (1986), na estrutura racial do apartheid, *man* estava para *Whites*, assim como *boy* estava para *Coloured*, assim como *skpsel* - ser, criatura -, para *Africans*. O contendor da taverna lançava mão, a seu modo, da fórmula política que organiza a escala decrescente da humanidade em seu país, num movimento de depreciação progressiva do outro racial em termos biológicos e morais. De *Whites* a *Africans*, passando por *Coloureds*, vai-se da maioria à minoria (Kant, 1784); da possibilidade de reconhecimento da substância moral da pessoa digna (Cardoso de Oliveira, 2011) à rejeição pura e simples de uma identidade proposta (*Brazilian coloured*). Ora, *a man*, um negro, numa *tavern* (território seu), numa *township* (território seu), não tem de levar em consideração *a boy*, jamais um senhor de si em terra alheia.

Uma diferença estabelecida no eixo da oposição entre seres dignos e não dignos (Cardoso de Oliveira, 2011) não poderia senão evidenciar a separação por princípio entre o *umlungu* que era eu e o *African* que ele era. Existia, como fato social daquele encontro, experiência sensível a todos os presentes e força motriz da interação, um cisma, diferença irreduzível (Rancière, 1995:34-5), entre meu antagonista e mim. O conceito de política como emergência do litígio entre não iguais (Rancière, 1995:59), experiência dissensual por excelência, tem algo a dizer sobre aquela situação, na medida em que se tratava [d'un] *conflit sur l'existence d'une scène commune, sur l'existence et la qualité de ceux qui y sont présents* (Rancière, 1995:49). Ao fim e ao cabo, meu opositor na taverna expressava sua divergência quanto a que *umlungu* figurasse na cena comum e ousasse enunciar, como se pudera inscrever-se como igual na comunidade de falantes. *Do you speak an African language, boy?*

*Il est de savoir si les sujets qui se font compter dans l'interlocution << sont >> ou << ne sont pas >>, s'ils parlent ou s'ils font du bruit. (...) La querelle ne porte pas sur des contenus du langage plus ou moins transparents ou opaques. Elle porte sur la considération des êtres parlants comme tels* (Rancière, 2000:79).

Se pensarmos a cena em termos da dinâmica comunicativa que parecia estar em jogo, temos um fosso estabelecido entre o sujeito da palavra (*logos*) e um sujeito do ruído (*bruit*), nos termos de Rancière (1995:44). Na condição de sujeito da enunciação precária, sem capacidade de argumentar e decodificar o litígio em toda a sua extensão, *umlungu/boy* permanecia à parte da comunidade simbólica (1995:45) da taverna. Ora, presidia à estruturação do diálogo o dissenso

(Ranci re, 1995, 1996, 2000, 2010) e a insistência na separação de mundos sensíveis, na distância polimorfa - nacional e est tica, linguística e racial - entre a *township* e o espaço adequado a um *umlungu* na África do Sul. Meu interlocutor conseguira, com efeito, reforçar a incomensurabilidade da nossa experiência e a desigualdade irredimível de nossos lugares de fala e ação. Pela via do debate truncado *a priori*, evidenciou-se, enfim, a inadequação da cena partilhada no contexto da taverna e, creio, no da *township* como um todo. Meu interlocutor sentia-se insultado (Cardoso de Oliveira, 2011) com a minha presença em terra sua.

Pela via da *consideração* (Cardoso de Oliveira, 2011:145), gostaria de pensar a cena na *tavern* por outra perspectiva. Tratar do dissenso, do litígio sobre a minha condição de intitulado  palavra e, por consequência,  existência social naquela comunidade, permitiu-me enfatizar tanto o fato moral imediatamente sentido da separação entre *Africans* e *umlungus* quanto a estratégia de meu antagonista, reatualizar a velha fórmula da política divisiva sul-africana, a atribuição reificante de maioridade/racionalidade para uns e de menoridade/irracionalidade para outros. Ao evocar o conceito de *consideração* - isto é, o de que sujeitos em interação mant m reciprocamente expectativas de reconhecimento do valor de suas identidades e formas de vida (Cardoso de Oliveira, 2011) -, gostaria de lançar vistas sobre o outro lado da ação puramente dissensual, sua dimensão insultiva (Idem), a recusa em ter em conta o fenômeno igualmente político e moral de que, no plano  tico, a experiência da dignidade depende de algum atendimento às expectativas normativas dos atores (Idem). Não quero insistir sobre os meus sentimentos pessoais na taverna, mas, sim, argumentar que eu também estava sendo insultado. Ora, um juízo *a priori* sobre a minha humanidade implicava desconsiderar-me *tout court* a personalidade proposta, *Brazilian coloured*. Eloquentemente, o antagonista afirmava que não éramos dignos do mesmo respeito (Cardoso de Oliveira, 2011).

Numa palavra, *umlungu* não passara no teste de inclusão na comunidade dos que têm direito à palavra e  existência na taverna. Por esse motivo, a súbita aparição de Vuyo para chamar-me de volta à casa de sua mãe deu-me a oportunidade de que eu necessitava para deixar justificadamente a contenda. Ao atender ao chamado, não estava fugindo do debate e confirmando minha condição de *boy*, mas, sim, retornando  razão última de minha estadia na *township*. Aliviado, pois, toquei as mãos de cada um dos presentes, inclusive as de meu opositor, disse-lhes qualquer coisa e deles ouvi qualquer coisa também, em respeito a extensão que despedidas e saudações levam na África do Sul.

Em pouco tempo, cruzamos as duas ruelas que nos separavam de casa. No caminho, contei a Vuyo o ocorrido e como tudo aquilo afetava meu senso de boas-vindas e segurança. Tal como faria nas outras circunstâncias em que eu lhe disse sentir-me insultado, o filho sobrevivente

de Ana – o primogênito morreria na prisão - recorreu ao que se tornaria um bordão: *be free, Daniel, you must be free*. Ainda hoje, não creio entender inteiramente a que experiência de *freedom* meu interlocutor aludia. Por certo, sugeria-me mais coragem. Parecia, igualmente, acreditar em algo como a existência de uma balança de poder, um sistema de pesos e contra-pesos em função do qual a liberdade de nenhum indivíduo na *township* se sobreporia à de outro. Foram essas as notas que então tomei.

Cheguei reclamando à casa de Ana (isto de tratarem-me como *umlungu* já aporrinhava). Ao passar a soleira, o relógio rodava pelas 15 horas do sábado, deparei a sala repleta de gente, umas dez pessoas bastavam para enchê-la. Os presentes, vizinhos e familiares de minha anfitriã, pareciam aguardar-me; todos, como eu, já haviam bebido alguma coisa. Thibos, melhor amigo da casa, não tardou a levantar o tema pelo qual também os demais ansiavam:

*So my friend, do you have a contribution for the afternoon?*

O amigo referia-se a dinheiro para que comprássemos alguma bebida e pudéssemos aproveitar o tempo à maneira diletta. Assenti e propus que, em vista da quantidade de presentes, comprássemos um galão de vinho branco. Com ZAR 55, o equivalente a 15 reais, teríamos 3 litros da bebida razoável e apropriada para a tarde quente. Dei o dinheiro a Vicky, melhor amiga de minha assistente, que se prontificou a partir. Antes que ela nos deixasse, Zama, ex-mulher do filho falecido de Ana, interpelou-me também:

*Hey Daniel, I don't drink wine, I want three beers.*

Não era a primeira vez que a jovem mulher me solicitava algo tão diretamente, e eu jamais gostara de modos que flertavam com o imperativo. Parecia-lhe óbvio, enfim, que eu lhe atendesse o comando. Respondi-lhe:

*I'm sorry Zama, I don't have any more money. I'm already buying the wine...  
No, you have!  
I don't, sorry, Zama.  
You have!  
Hey! [em tom elevado]. I'm not the German guy, ok?  
Yes, you are...  
Don't treat me like an umlungu, ok? I'm not stupid [quase gritando]  
You are an umlungu...*

Àquela altura, requisições como a de Zama suscitavam-me cólera, porque pareciam reduzir-me à pura condição de provedor. Não que eu a recusasse; mas, exigir, sem mais, que eu

cumprisse a função, irritava-me já bastante. *I'm not a wallet* e *I'm not Standard Bank*<sup>25</sup>, por exemplo, seriam bordões criados para lidar com pedidos que me pareciam excessivos. Conquanto a equação *umlungu* é igual a dinheiro, *beer e zolo* permanecesse como estratégia de penetração etnográfica e sobrevivência no *squatter-camp*, eu esperava de meus interlocutores usuais um pouco menos de imperatividade no demandar, de modo que a troca, a obrigatoriedade e o interesse de fazê-lo se equilibrassem numa atmosfera de camaradagem e algum desinteresse. As maneiras peremptórias de Zama causavam, porém, um curto-circuito na (minha) etiqueta etnográfica, ética e monetária. É apropriado dizer que a dimensão insultiva (Cardoso e Oliveira, 2011) das relações sociais na África do Sul tornava a emergir e isso indignou-me: o *boy* havia-se reduzido a três cervejas.

Recuemos à cena anterior, na taverna. Em meio ao debate sobre a pertinência da minha presença no bar e na *township*, eu escutara do proprietário do lugar: *when I see a white guy, I see money*. Acredito, com efeito, que muitos outros habitantes de Phomolong assim me viam e, nesses termos, conviviam comigo. Alguns, certamente, apenas me toleravam sob essa condição. Mesmo Dhaki, Francis e May - amigos -, haviam-me convidado à taverna na certeza de quem pagaria a maior parte das cervejas. Embora neste caso a identidade entre *white guy* e *money* igualmente lastreasse a interação, vínculos de amizade, proteção e algum sentido de reciprocidade – sim, faziam questão de pagar-me algumas cervejas também - haviam ganhado forma.

Com a jovem mulher, o que eu percebia como unilateralidade sua me pareceu demasiado. O tom imperativo de Zama encolerizara-me e colérico eu permanecera na discussão, parte da qual apenas aproximadamente me recordo e pude reproduzir. Minha rispidez fragilizara-me, porém, o *status* na cena: os demais presentes pareciam não apenas condenar-me termos e tom, mas, igualmente, considerar minha negativa injusta. Eu ainda não descobrira que um *conflito distributivo* se havia instaurado entre o círculo dos íntimos de Ana e o trio de amigos que me levava à taverna. Na sala de minha anfitriã, enfim, percebi que a gente do sábado tinha por justo o acesso igualitário ao meu dinheiro. Numa palavra, a recusa não soara legitimamente e, em pouco, movi-me da indignação à vergonha. Eu perdera a face. Fui ao quarto, aguardei algum desanuviar e retornei com o valor das três cervejas, ZAR 42, cerca de R\$ 10 reais.

Consulto novamente minhas notas de campo e encontro variações, noutra tom, sobre o tema que me levava ao embate com Zama<sup>26</sup>: *mama asks me money, ten rands for the cigarette. Zama asks me a beer, Thibos intervenes and asks me two. I bring the money and Lutendo asks me*

---

<sup>25</sup> Uma das maiores instituições financeiras da África do Sul.

<sup>26</sup> Àquela altura, é possível que o comportamento de Zama também decorresse de sua expectativa de que eu cumprisse, como homem, a função local de prover cervejas a uma mulher jovem e atraente como ela.

*some air-time for her cell phone. I wake up and bra Francis calls me. He asks me a plan for some beers. Baba Nduvho comes to say he doesn't have zolo, and asks me for a plan. Beer, zolo, money* foram a moeda predominante do meu intercâmbio na *township*, mas outras necessidades de consumo diário, como transporte e comida, igualmente atraíram a mim os moradores de Phomolong. Vejo-me as notas novamente: *Vicky asks me some pasta, I agree. Neo comes and asks me 5 rand for sausages. I promis Neo I'll give it to her another time; mama asks me 50 rand, she and Vuyo need to take a taxi tomorrow.*

Segundo James Ferguson (2015), é difícil guardar dinheiro em convivência com os muito pobres da África do Sul, e a recorrência de casos como os acima descritos, poderia multiplicá-los, confirmou-me a dificuldade. O autor norte-americano menciona casos de resistência às demandas de parentes e vizinhos por meio do emprego de eventuais excedentes de meio circulante para a compra de gado. O animal, no caso, funciona como reserva dos valores que se deseja retirar da circulação imediata (Idem). Difícil de estocar, o dinheiro costuma ser foco de tensão permanente entre sujeitos em relações de proximidade. *Conjugal, affinal, as well as consanguineal relations were full of tensions that frequently focused on the allocation of money. Flows of money played a pivotal role in the maintenance of sound relations* (Bähre, 2007:168).

Até agora, insisti no excesso de demanda por dinheiro, *beer* e *zolo*, e em como isso – além de insultar-me um pouco - sempre orientou minhas relações com vizinhos e familiares de Ana. Convém lembrar que a senhora me recebeu como hóspede em sua casa, tendo em vista um objetivo primaz, terminar a alvenaria da casa de tijolos que Christian lhe ajudara a erguer. Foi, em grande medida, com os valores do aluguel do meu quarto que Ana levantou uma parede entre a sala e a cozinha, cimentou o chão desta, terminou de revestir as paredes externas com argamassa e comprou armários novos. Tive, duas ou três vezes, ocasião de juntar-me aos trabalhos, executados por vizinhos mais próximos – Thibos, *baba* Nduvho, *bra* San - e Vuyo, filho de minha anfitriã. Nesses dias, sentia-se alvoroço ao redor, bom augúrio e expectativas em relação à recompensa de Ana pelos trabalhos: algum dinheiro e alguma cerveja. Recorro mais uma vez às notas de campo:

Thibos and Vuyo paving the kitchen. Kitty [o gato] and I looking at the hole the rats caved. Dhaki asks a beer. *Bra* San helps to mix the cement. We go outside and stay under the sun. Lutendo's friend is helping too. Vuyo opens another sack of cement.

Tive gosto em tomar parte nos empreendimentos de construção e melhoria da casa, não apenas porque se tratava, em última instância, do motivo pelo qual a senhora me recebera, mas, igualmente, pela sensação de participar de um projeto que mobilizava os melhores esforços dos envolvidos, inclusive de Ana, cuja satisfação com aquilo tudo era evidente. Não seria exagerado

dizer que a cada novo passo dos trabalhos aumentava o sentido de proximidade entre meus parceiros sul-africanos e mim. A quatro semanas de meu retorno ao Brasil, findos os trabalhos cujos custos minha segunda estadia possibilitara cobrir, *mama* teve a iniciativa de contar-me outras transformações que faria em sua casa e na de sua mãe - em Gwaggafontein, província de Mpumalanga<sup>27</sup>, a 130 km de Pretoria. Não passava das 14 horas de um sábado de inverno, eu e ela acabáramos de chegar da casa dos *Augustin*. Tínhamos boa madeira para o fogo noturno, fumáramos zolo, estávamos felizes, ela dera dinheiro para os dois netos comprarem *simba* (um salgadinho local). Registrei o seguinte no caderno de notas:

Mama tells me her plans for next time I come  
- to change and move the roof at the fire place and make it cosier;  
- to buy some more furniture;  
- in Mpumalanga, she will build another room for Lutendo, Vuyo, Thephiso;  
- she also wants me to buy her a shower next time;

A sugestão do chuveiro surpreendeu-me: parecia um custo à parte, isto é, não compreendido no valor mensal do aluguel. Simulei não ter entendido a requisição. Seguiu-se este breve diálogo, em tom amistoso:

You are buying the shower, right, *mama*?  
*No, you!*  
I'm not Standard Bank, *mama!*

Volto ao caderno de notas, com os detalhes que Lutendo me ajudou a compreender.

She [*mama*] explains that the shower will be only for the house and will have a water tank. It won't be to everybody in the street<sup>28</sup>, only for the house. Yes, she expects me to help with it, besides the rent. I ask her how much: *we must go to the shops and see*, tells *mama*.

Ana e eu discutíamos áspera, mesmo grosseiramente, quase sempre que tratávamos de dinheiro, fosse a remuneração pelo aluguel do quarto no próximo ano (sim, especulávamos), fosse um litro de parafina para o fogão, fossem uns cigarros a mais, mais uma cerveja, um pedaço adicional de frango no jantar. Estávamos, eu e ela, sempre a disputar *recursos escassos*. Na tarde em que nos pusemos a falar sobre a casa e suas transformações, soou-me, porém, divertida a sugestão de que eu arcasse com o chuveiro – aliás, com o aparelho e com o recinto externo à casa, como esta feito de tijolo e cimento. Isso não significa dizer que então se suspendesse a minha condição de *umlungu* rico e toda a demais diferença – a de língua, as expectativas desencontradas de polidez e deferência – que tencionavam o trato diário e provocavam mal-entendidos e

<sup>27</sup> Terra natal de Ana, onde ainda moram sua mãe e matriarca, *gogo* Nina, outros dois filhos desta e dois de seus netos.

<sup>28</sup> Os 'banheiros' da rua eram compartilhados por vizinhos.

reclamações de parte a parte. No sábado feliz, não descobrimos a ilha do convívio sem fricção e explosões repetidas e rudes de descontentamento recíproco; projetara-se, todavia, uma imagem na qual coincidiam os planos da senhora e os meus, os seus e os meus valores, as particularidades de sua condição e da minha. Emergira, enfim, o sentido comum de nosso encontro - a promessa da casa melhor, da vida melhor, para ela e para mim.

### **I.3 - THE YOUTH DAY – O 40º ANIVERSÁRIO DO SOWETO UPRISING.**

No dia 16 de junho de 1976, no complexo urbano de Soweto (South Western Townships, em Joanesburgo), ocorreu o mais conhecido episódio de violência no *apartheid*. Milhares de estudantes – entre cinco e dez mil - marchavam contra a imposição do afrikaans como idioma de instrução de disciplinas do ensino médio e foram tratados à bala por policiais e militares do regime. Ao longo dos enfrentamentos e perseguições, que se estenderam por meses, para outras regiões<sup>29</sup>, e envolveram confrontos entre os próprios habitantes da *township*, cerca de 300<sup>30</sup> jovens e adultos perderam a vida. Diferentes interessados na narrativa, o *establishment* sul-africano à época e o African National Congress<sup>31</sup> - ANC, então proscrita –, elaboraram suas versões do episódio. Testemunhos de jornalistas, participantes da manifestação e habitantes de Soweto indicam que a marcha fora organizada pacífica e espontaneamente pelos estudantes (Nieftagodien, 2014). Segundo este autor, o levante tornou-se um ponto de inflexão na história do país, por solapar a legitimidade do *apartheid* e reorganizar a resistência, *the struggle*.

A crise econômica experimentada na década de 1970, o aumento populacional em Soweto e a provisão insuficiente de casas para seus moradores ajudam a explicar a agudeza a que chegara o descontentamento na *township*. A disseminação das idéias do Black Consciousness<sup>32</sup> entre jovens sul-africanos também diz muito sobre os motivos e forças de enfrentamento ao *apartheid* na década de 1970. Conquanto vinculada a processos sociais diversos, a revolta estudantil de 16 de junho de 1976 deve ser entendida, imediatamente, em função do contexto educacional dos

---

<sup>29</sup> Houve confrontos, por exemplo, em Alexandra e em outras *townships* da área conhecida como *East Rand*. Nesses locais, o ódio dos moradores descarregou-se também contra estabelecimentos comerciais da propriedade de indianos e chineses, um padrão que parece ter-se mantido até os dias de hoje, como veremos.

<sup>30</sup> As estatísticas oficiais produzidas pelo Estado segregacionista indicam a morte de apenas 23 estudantes.

<sup>31</sup> Segundo Nieftagodien (2014), o *establishment* alegou que a violência de agentes do Estado teria sido reação aos ataques dos estudantes. Conforme a narrativa da ANC, parte dos envolvidos seriam seus membros e estariam agindo conforme os compromissos revolucionários da organização.

<sup>32</sup> Ideário político e movimento social liderado por Steve Biko e formulado no âmbito da South African Students Organisation, criada por estudantes na University of the North (Turfloop) e que concebia o processo de liberação do homem negro nos seguintes termos: *first from psychological oppression and secondly from physical oppression* (Nieftagodien, 2014).

secundaristas. A esse respeito, cumpre notar o aumento expressivo de estudantes negros no ensino médio, a falta de professores e infra-estrutura adequados para acomodar a nova demanda escolar e a insultante (Cardoso de Oliveira, 2011) arrogância com que a *Bantu Education* estava a implementar-se (Nieftagodien, 2014).

O inglês e o afrikaans eram considerados línguas de instrução na África do Sul bem antes de 1976. Até então, o *Departament of Bantu Education* costumava dispensar as escolas do uso do afrikaans para o ensino de outras disciplinas. A mudança, em meados da década de 1970, foi justificada pelo Secretário da pasta nos seguintes termos:

*In urban areas the education of a Black child is being paid for by the White population, that is English and Afrikaans-speaking groups. Therefore the Secretary for Bantu Education has a responsibility towards the English and Afrikaans-speaking people. Consequently, the only way of satisfying both groups, the medium of instruction in all schools shall be on a 50-50 basis* (Nieftagodien, 2014).

Desde fins da década de 1960, crescia na indústria do país a demanda por trabalhadores mais qualificados, razão pela qual também aumentou a oferta de educação secundária a jovens negros sul-africanos. Agindo sobranceiramente como formador de mão de obra e grupo ideológico dominante – o Partido Nacional (NP) encontrava-se, por volta de 1970, no ápice do seu poder - o Estado *Afrikaner* decidiu levar às últimas conseqüências a tentativa de reafirmação da hegemonia linguística. A medida traiu a violência do regime e sua capacidade de pôr equívocos históricos em prática (Nieftagodien, 2014).

A primeira fase do processo que desembocou em 16 de junho de 1976 teve início em fins de 1974, assim que as autoridades publicaram a circular que anunciava a implementação compulsória do afrikaans. Comitês escolares da região de Joanesburgo e Pretoria opuseram-se à medida e solicitaram a dispensa de aplicá-la. O pedido não decorria de antagonismo político-ideológico; ao contrário disso, o que estava em jogo para esses comitês pedagógicos era o fato de que *forcing children to learn subjects in Afrikaans would hamper their education*<sup>33</sup> (Nieftagodien, 2014). As requisições foram negadas. A partir de janeiro de 1975, a *African Teacher's Association of South Africa* solicitou ao mesmo Departamento que reconsiderasse sua decisão e levasse em conta a perspectiva do povo *African*. Nada disso ocorreu.

A fase seguinte dos acontecimentos remonta aos meses inaugurais de 1976, quando a política linguística começou a ser levada a cabo. A essa altura, estudantes e seus pais tomaram a

---

<sup>33</sup> De acordo com um professor de Soweto à época: *to be honest, Afrikaans was also a problem even to us teachers. Just imagine teaching mathematics in Afrikaans. That was totally insane. We couldn't do it. (...). What do you call 'plus' in Afrikaans?* (apud Nieftafodien, 2014).

liderança das ações. Encaminharam-se novos pedidos de consideração às autoridades e, paralelamente, alunos organizaram protestos localizados. Houve intervenção policial nesta ou naquela escola. Ainda não havia [a] *plan to unite the disparate protests into a single, township-wide campaign – a reflection of the fragmented nature of protest politics in Soweto* (Nieftagodien, 2014). Apesar da repressão oficial, o aproximar dos exames de meio de ano intensificou, entre os alunos, o ânimo para o embate. Tratava-se, com efeito, de lutar por condições de aprendizado e desempenho escolar que possibilitassem, entre outros objetivos, o salto para o ensino de terceiro grau (Idem).

Em vista da repressão policial e do fracasso das requisições de professores e integrantes dos comitês escolares, o curso da ação estudantil alterou-se. Desde março de 1976, alunos da Phefeni Junior Secondary School vinham organizando discussões sobre como resistir à política de implementação do afrikaans, e esse grupo, ainda a atuar isoladamente, em pouco assumiria o protagonismo. Em 19 de maio, cerca de 1600 estudantes na região de Soweto aderiram à estratégia de boicote às aulas; cinco dias depois, um cartaz com o dizer *To hell with Afrikaans!* foi suspenso no portão de uma escola. Embora avisadas dos riscos de tumulto, as autoridades permaneceram inflexíveis e mantiveram a tática de intimidação de alunos e funcionários.

O ensino secundário sul-africano dividia-se em dois períodos consecutivos, frequentados, respectivamente, por estudantes juniores e seniores. Até o início de junho de 1976, apenas aqueles, jovens entre 12 e 15 anos, se haviam engajado na oposição aberta ao afrikaans, entre outras razões porque os alunos seniores não seriam afetados pela medida. Ao longo das duas ou três semanas anteriores ao massacre, os diferentes segmentos de colegiais tomaram posição comum, e organizações como a South African Students Movement e o Black Consciousness Movement também aderiram à resistência. Em 13 de junho, representantes estudantis de toda Soweto reuniram-se e se comprometeram com o boicote a ser realizado pelo corpo discente júnior. Decidiu-se que, em três dias, um protesto da massa estudantil teria ocasião e seria coordenado por um Comitê sob a responsabilidade do segmento sênior do alunato (Nieftagodien, 2014).

Em vista dos fins desta secção, apresentar a experiência etnográfica no feriado de 16 de junho de 2016, descrevo sumariamente os acontecimentos que então completavam 40 anos. Sabe-se que, entre sete e oito da manhã, alunos de diversas instituições secundárias começaram a juntar-se em suas respectivas escolas, de onde ganharam as ruas de Soweto, uniformizados, em marcha pacífica e disciplinada. Aos poucos, os grupos dispersos encaminharam-se em direção a Orlando West – uma das regiões da *township*. As primeiras tentativas policiais de deter a marcha parecem ter-se iniciado às 10 da manhã: esforços vãos, porquanto o número de jovens superava o de agentes repressivos. A chegada de parte dos manifestantes a Orlando West, alterou, contudo, a dinâmica

interventiva, eis que o corpo policial recorreu à violência mortífera. Nestes termos um jornalista presente aos acontecimentos relatou-os:

*The police first threw teargas into the midst of the students. Then some of the students in the front line hurled stones at them in retaliation, it was then that this policeman pulled out the revolver, aimed at the students and fired. It was after this policeman and more shots followed, that most of the students attacked the police (apud Nieftagodien, 2014)*

O relato, feito perante a Comissão de Inquérito do caso e confirmado por outras testemunhas, contradisse a versão do comandante das operações, segundo o qual a violência estudantil desencadeara a reação policial. Os primeiros tiros direcionados indiscriminadamente à multidão levaram a vida de dois jovens, Hastings Ndlovu e Hector Pieterse, de 15 e 12 anos. Aos disparos, seguiu-se correria e nova saraivada. Com a fuga, a notícia dos dois homicídios chegou a outros cantos de Soweto. Uma reviravolta na dinâmica da marcha e na relação entre alunos e agentes repressivos teve lugar: o protesto converteu-se em batalha campal. Militares foram chamados para o reforço. Grupos dispersos de estudantes passaram não apenas a enfrentar a polícia com pedras e barricadas, mas também se engajaram na destruição de qualquer alvo que representasse o poder branco.

Escritórios da *West Rand Administration Board* – a burocracia civil na *township* – foram depredados; dois de seus funcionários, espancados até a morte; veículos foram queimados; escolas, também. Os manifestantes investiram contra as *bottlestores* – distribuidoras por meio das quais o Estado monopolizava a oferta legal<sup>34</sup> de bebidas alcólicas na África do Sul – e *beerhalls*, instalações para o consumo em massa de cerveja.

*Beerhalls were also regarded as an important part of the state's apparatus of control, especially of African men, large numbers of whom spent their meagre wages on the consumption of beer. (...). Students were specially perturbed by the contribution of alcohol abuse to the political quiescence of adults (Nieftagodien, 2014)*

Os ataques a *bottlestores* e *beerhalls* marcaram a entrada de personagens diversos dos estudantes nos tumultos. *Totsis* – jovens envolvidos em atividades delinquentes na *township* – e adultos tiraram proveito do ataque a esses estabelecimentos para saqueá-los. Um novo *front* abriu-se, ora entre secundaristas e os que se lançavam à pilhagem. Isso não implicou o arrefecimento dos combates entre alunos e policiais até tarde da noite de 16 de junho. Os confrontos, aliás, permaneceram entre os dias 17 e 18: *similar scenes were repeated all over Soweto. From early in*

---

<sup>34</sup> Como veremos no terceiro capítulo desta dissertação, o suprimento não estatal, logo ilegal, de bebidas alcólicas era, contudo, prática comum nas *townships*.

*the morning groups of protesters, ranging from a handful to as many as 3000, gathered to confront the presence of the police and continue the destruction of official buildings* (Nieftagodien, 2014). Segundo testemunhos apresentados pelo autor, policiais atacaram mesmo os jovens que não tomavam parte nos embates: *'the following day it was worse because these boers were now following people inside their yards'* (apud Nieftagodien, 2014).

A ocupação e o assédio policial, incluindo detenções arbitrárias, em Soweto e alhures, estendeu-se por meses, e o saldo que Nieftagodien (2014) apresenta da batalha campal é o seguinte: 150 veículos e 140 edifícios queimados; cerca de 300 mortos e 2000 feridos, entre jovens e adultos. Em julho daquele ano, o governo sul-africano desistiu da implementação do afrikaans como idioma de instrução pública. Mais importante, talvez, que esse triunfo histórico foi a reconfiguração da luta anti-apartheid. Parte dos jovens envolvidos nos protestos de junho permaneceu no país, parte exilou-se e se juntou à luta armada. Em qualquer caso, além de produzir *a template for contentious politics that would be emulated in the 1980's and beyond* (Nieftagodien, 2014), os acontecimentos de 16 de junho deram forma e vigor a um padrão de hostilidade que parece não ter chegado ao fim. *At that point they decided to join the fight because 'we all hated the white people'. In the aftermath of the shooting in Orlando West, this anger towards white people became widespread.* Minha experiência etnográfica em Phomolong confirma-o em alguma medida.

Às vésperas do feriado de 16 de junho de 2016, eu ainda não tinha conhecimento do que então se comemoraria na África do Sul. Não sabia nem que em tal dia ocorrera o levante estudantil de 1976 e tampouco que, em 2016, este completaria seu quadragésimo aniversário<sup>35</sup>. Em Phomolong, estávamos há alguns dias sem energia elétrica, não assistíamos na televisão a qualquer notícia sobre as preparações para a efeméride. Na casa de Christian e Maria, haviam-se referido à data simplesmente como a *public holiday* - laconismo que hoje me parece eloquente. Até então, limitava-me a saber da existência de um feriado que coincidia com o aniversário de Lutendo, minha assistente de pesquisa. Em 15/06/2016, alguns na *township* começaram, contudo, a recomendar-me precaução com o dia seguinte. *It is a tough day. You must be careful when talking to people*, disse-me Thibos.

Ao acordar no 16 de junho, notei agitação em volta. Lavei-me e fui ter com meu camarada, a 10m da casa de Ana. Thibos tomava sol e fumava o costumeiro *morning zolo* em seu *yard*. Cumprimentamo-nos, pediu-me que levasse um pouco do fumo a *mama*. Voltei à casa da senhora e deparei Lutendo. Tal e qual muitos compatriotas seus, minha assistente decidira vestir-se

---

<sup>35</sup> Como parte das comemorações, o presidente sul-africano, Jacob Zuma, discursou no Orlando Stadium, em Soweto. Mmusi Maimane, político de oposição de maior visibilidade no país, visitou o Memorial Hector Peterson, que tem o nome da primeira vítima da polícia em 16/06/1976.

como colegial, tradição observada, a cada 16 de junho, entre estudantes e adultos na África do Sul. Pôr-se em uniforme estudantil e assim perambular na *township*, disse-me Dhaki, era o meio pelo qual os sul-africanos *are remembering and showing their appreciation to those dead in 1976, those fallen heroes*. Logo percebi que o costume mobilizava as energias de muitos no lugar. Enquanto Lutendo se aprontava, uma vizinha apontou na sala de minha anfitriã: tinha uniforme azul-claro e um sweter azul-escuro, o cabelo especialmente amarrado, a maquiagem impecável, meias e sapatos colegiais. Ana elogiou-a e me chamou para que também a apreciasse.

Diante da visita, comentei que gostaria de dar uma volta pela township, observar outros fantasiados, tomar nota do clima, ora. Precisava, além disso, tirar dinheiro para comprar o engradado de cerveja que prometera a Lutendo... Ana desencorajou-me vivamente, e Thibos, que acabara de chegar, secundou-a. Registrei a seguinte conversa:

Mama tells me I don't have to walk around to see other school boys and girls: *they will pass here, Daniel*.

[Lutendo] *You'll see boys and girls walking around, maybe going to taverns.*

But I must go the bank!

[Mama] *No, the 16th is a fighting day.*

[Thibos] *Accidents happen, my friend. Some people are drinking, they may say shit and take you as an Afrikaner.*

[Mama] *It's dangerous for you to go, not to me. It's right for you to go to Christian [em Parkland], they will greet you. But me, I never go there the 16th...*

[Thibos] *Some people are crossed [ainda ressentidas] they can't forget the stories. At taverns, they may ask you, 'hey, umlungu, what are you doing here'? They are going to ask questions, they will ask beers. Others will be happy with you. In our minds, we are different... (grifos meus).*

Chamou-me a atenção a reserva que Ana apresentara em relação a Christian. Os dois cultivavam uma relação de plena confiança. Ele atuava como bem-feitor da senhora e de sua família, Ana trabalhava para Christian com desvelo e jamais - salvo no que concernia ao seu consumo de *zolo*, o que deveria ser mantido em sigilo – mencionara um cenário de oposição entre os dois. Convenci-me da necessidade de limitar minhas andanças aos não mais de duzentos metros que separavam a casa de tijolos das três tavernas mais próximas.

Sáimos da sala e, entre os vizinhos, notei *gogo Nahse*, amiga de Ana, que viera lavar-lhe roupas em troca de algum dinheiro. Ela tinha calças, botas e uma camiseta verde, vestia-se de

soldado, o que estranhei. Até então, estivera informado de que apenas estudantes e policiais haviam protagonizado o levante. *Gogo* explicou-me, porém, que os soldados haviam igualmente atirado nas crianças de Soweto. Em pouco, deixamos a senhora e encaminhamo-nos, mais uma vez, para o *yard* de Thibos, o qual iria aparar os cabelos de *mama*.

Sob o sol forte do meio-dia, assisti ao amigo cuidar pacientemente dos cabelos de Ana, a qual, ao cabo de 30 minutos, regressou a sua casa. Fiquei sentado com ele algum tempo mais, o suficiente para que nos encontrasse um habitante de Phomolong que vinha adotando comigo um comportamento ameaçador. Diziam que o sujeito cometia crimes na cidade, não na *township*. Numa noite de abril, questionara-me a procedência nacional e a natureza de minhas atividades ali. Sequer a apresentação de meu passaporte lhe pareceu bastante. *Anyone can have a Brazilian passasport*, disse-me. Tomava-me, creio, por policial infiltrado e, após sugerir-me que o acompanhasse a sua casa – estranho convite, de que declinei - disse-me, sem peias, algo assim: *I kill those who betray me*<sup>36</sup>.

Naquele começo da tarde do feriado de 16 de junho, o homem que até então mais apreensão me causara na África do Sul nos saudou da ruela e se deu a licença de cruzar o portal do *yard*. Veio bebado, estado em que costumeiramente me assediava, tocou as mãos de Thibos e se dirigiu a mim. Inclinou-se sobre os meus ombros e se projetou a frente muito proximamente à minha. Contive-me o medo e a contrariedade, tampouco Thibos esboçou reação. Como de costume, não lhe compreendi metade das palavras, misturava o inglês e uma língua sul-africana. Sei que fez referência ao 16 de junho de 1976, quando, segundo ele, tinha apenas três meses. Disse também algo sobre os jovens assassinados em Soweto, mas logo passou a falar sobre o partido no poder, a ANC, e aqueles que lhe fazem a oposição de esquerda, os Economic Freedom Fighters (EFF). Em meio a assuntos já para mim desconexos e sobre os quais eu limitava a simular algum entendimento monossilábico – *yes, I see; yes, I know; yes, I agree* - convidou-me para uma partida de xadrez em sua casa. Sorri, como quem não tem nada a dizer, e aguardei que encerrasse a conversa. Antes de cruzar o portal, recomendou-nos, ironicamente: *don't drink beers today, guys, only coffee...* Deve ter-se encaminhado para uma tavern.

Pouco tempo após a aparição, Dhaki, amigo dileto, veio ter conosco. Já passava de 13 horas, tínhamos sede. Decidimos ir a taverna da esquina de baixo e comprar um engradado de cerveja. Chegamos ao bar e Ronald Mphepo, seu dono, veio ter conosco. Antes que fechássemos o negócio – eu compraria a crédito -, resolvi perguntar-lhe sobre os riscos que correria, caso saísse a

---

<sup>36</sup> No dia seguinte à ameaça, solicitei a Ana e seu filho que procurassem o homem e não lhe deixassem dúvida sobre minhas nacionalidade e ocupação. Apesar de estar suficientemente informado sobre mim, o indivíduo jamais deixou de se me dirigir em tom desconfortável.

perambular pela *township*. O homem franziu o sobrolho, entendi que eventual passeio não lhe parecia recomendável. Passado um instante, tergiversou, deu a entender que não haveria problemas em caminhar durante o dia, desde que na companhia de meus parceiros... Àquela altura, estava eu plenamente convencido das fronteiras espaciais do meu 16 de junho, de modo que, de posse da bebida, encaminhamo-nos novamente ao *yard* de Ana.

Lutendo, a essa altura, há muito terminara de vestir-se. Tinha saia e camisa azul-claras, um lenço escuro com listras, meias-calças e sapatos pretos. Carregava uma mochila às costas. Segundo ela, o uniforme reproduzia o da Mogale Primary School, uma instituição das redondezas. Viu-me e logo pediu que a fotografasse com uma amiga, igualmente vestida de colegial: a saia cinza, a camisa branca, meias calças e botas pretas. Terminada a breve sessão, sentamo-nos e nos pusemos a beber em dois círculos distintos: num, Lutendo e um casal de amigos seus; noutra, Thibos, Dhaki e eu. De quando em quando, vinha até nós algum passante: saudava-nos, aproximava-se, elogiávamos-lhe os trajes, tomava conosco um trago. Lá pelas tantas da tarde, a primeira mulher que eu vira fantasiada no dia retornou ao *yard*. Propôs mais fotos, posou, sorriu, trocou as pernas, caiu. Estava bêbada, já tempo correra desde o fim da manhã, quando ela primeiramente surgiu fantasiada. Ajudamos-lhe a erguer-se, sorriu, foi-se.

Com o assomar do arrebol, o frio e o despertar de minha anfitriã – a qual passara a tarde dormindo, salvo pelos dois tempos em que a neta caçula reclamara de fome –, acendemos um punhado de carvão, pusemo-nos na sala. Às 19 horas, a noite ainda não caíra de vez. Sem que o esperássemos, veio ter conosco um parente de Ana. O sujeito aparentava pouco mais de cinquenta anos, trazia sua cerveja às mãos. Cumprimentou a sobrinha e aniversariante, Lutendo, com algum estardalhaço, abraçou Ana e saudou-nos, os demais. Sentou-se e pediu que lhe trouxessem outra cerveja. Em pouco, vi-me só com o sujeito, que já havia indicado o desejo de ter, comigo, uma conversa à parte. Perguntou-me o nome, a nacionalidade, a língua, a razão de minha estadia naquelas terras, minha fonte de recursos, meu período de permanência. Fez-me notar que morava na *township* há algum tempo e que conhecia bastante gente. Como outros, repetiu-se, fez-me repetir-me e deu à conversa extensão e tom diversos do que me parecia amigável.

Tem a hipótese de convivência com mais um a ter-me sob suspeição. Assim que pude, pedi-lhe a licença de sair às imediações da casa, precisava falar com Lutendo. Encontrando minha assistente, relatei-lhe minhas inquietações, e ela confirmou-me que o sujeito era mesmo *a rough type*: suas atividades tinham natureza duvidosa, para dizer o mínimo. Malgrado reforçar o perfil que eu mesmo notara, a jovem aliviou-me as angústias. O tio não frequentava a casa, não o veria novamente, não o vi. Adentrada a noite, deixou-nos o homem e nenhum outro inesperado cruzou a porta da sala.

Ficamos ali uns sete ou oito jogando conversa fora, ao redor da *mbawula*, o recipiente em que ardia o carvão. Abríramos o segundo engradado de cerveja (Ana e eu dividíamos seu custo), e a energia elétrica retornou à casa. Acesa a televisão, assistimos, caladamente, ao filme que a rede estatal reproduzia: *Sarafina*, a história de uma das jovens articuladoras dos protestos de Soweto, em 1976. Ao término da sessão, Thibos fez-me notar o mote da canção-tema da película: *freedom is coming*.

O feriado de 16 de junho de 2016, na África do Sul, antecedia-me o retorno ao Brasil em apenas 4 semanas. Àquela altura, atitudes inquisitivas, intimidatórias e hostis (com graus diversos de transparência da hostilidade), eram-me já familiares. Não entendamos, por familiares, que isto de estranhar a presença de *umlungu* em Phomolong e, de certo modo, assediá-lo, se tivesse convertido em coisa do cotidiano. Não se convertera, e acredito que a assídua proximidade de meus amigos e interlocutores afeiçoados – os quais me acompanhavam em quase todo caminhar – escudava-me e, tanto quanto possível, reprimia a demais desafeição existente. Eu estava para descobrir, contudo, que meu círculo íntimo de companheiros, também andava experimentando a contrariedade de parte de seus compatriotas, aqueles que não viam com bons olhos a feliz (creio) associação entre gente sua (*Africans*) e gente como eu (*umlungus*).

O fim de semana que seguiu às comemorações do *Soweto Uprising*, particularmente o sábado, dia 18 de junho, foi exemplar a esse respeito. Passara a tarde sentado ao lado de *mama* em seu *yard*, vendo os meninos brincarem no pula-pula - presente de Christian - e o movimento pendular de Thibos entre seu *shack* e a casa de minha anfitriã. Os três já havíamos fumado, conversáramos um pouco, mas eu notara tédio nos ares do amigo. Ora, entendíamos-nos bem e em muito coincidíamos. Tardes de sábado sem cerveja na *township* costumam demais a passar. Eu havia decidido, contudo, reservar a ração de bebida para a noite e, não sem esforço, atinha-me à proposta inicial. Às 18:40, enfasiado como eu, o amigo resolveu murmurar:

*Hey, Daniel, the Whites are making some braai now...*

Compreendi o queixume do companheiro de tantas tardes de sábado. Em duas ou três ocasiões, sempre no inverno, eu participara de *braais* (o churrasco nacional) na casa de brancos abastados. Guardei o recorde no canto mais caro da memória. Num *braai*, tínhamos tipos diversos de carne – *borewors*, cordeiro, boi, porco -, boa cerveja e bom vinho. À diversidade e à qualidade da comida, somava-se o modo de preparação, atrativo igualmente. Distante da brasa apenas pela grelha, a carne era levada a um círculo de boa madeira ou carvão ardente, erguido sobre a pedra, a compor uma fogueira de baixa altura e médio diâmetro –  $\frac{3}{4}$  de metro, por exemplo. A quentura

projetada subia em alguns graus o frio do inverno sul-africano. O conforto resultante foi-me sempre delicioso.

Ao evocar a tradição do *braai* sul-africano, meu amigo aludia a tudo o que, na quadra em que nos quedávamos, soava tão desejável e distantemente. Boa carne, boa bebida – fogo generoso *mama* providenciava-nos com regularidade –, o tempo de abundância e prazer do *braai* que não tínhamos; tudo, tanta ausência, nos compunha o aborrecimento com o sábado que custava a dar em bom termo. Confessei a Thibos que também me indignava a disparidade de condições em que brancos e negros<sup>37</sup> existiam na África do Sul. Resmungamos os dois. Em pouco, confessou-se meu camarada:

*Freedom is coming*<sup>38</sup>, remember, Daniel? Here in South Africa things are not good like that. We are just pretending [que tudo está bem entre brancos e negros]. For example, many people here in Phomolong are crossed at me because we're friends and are together all the time.

Em outras palavras, o fato de Thibos ter-se juntado a *umlungu* suscitara desgosto e animosidade entre os seus. Não descarto a hipótese de que parte do dissabor decorresse de um *conflito distributivo*. Havia notado entre amigos de círculos distintos, conquanto muito próximos, competição pelo acesso ao meu dinheiro<sup>39</sup>. Discreta ou sub-repticiamente, o conflito manifestava-se por meio de comentários desabonadores sobre os integrantes do círculo definido como outro e até por meio da demonstração de indiferença e irritação em relação a mim – sobretudo quando eu dedicava especial atenção, tempo e dinheiro, a um dos grupos exclusivamente<sup>40</sup>. Ao ouvir Thibos sobre a desafeição dos seus, pareceu-me razoável projetar o *conflito distributivo* para um nível mais amplo da *township*, o conjunto daqueles que viam meu amigos e eu *eating my money*, mas não

---

<sup>37</sup> Nesta e noutras conversas, optava por manter-me numa zona de acordo com interlocutores ou amigos *Africans*, isto é, partir do pressuposto de que o retrato da oposição racial e econômica no país é composto apenas por brancos, genericamente entendidos como gente rica, e negros, genericamente entendidos como gente pobre. Um quadro sociologicamente mais acurado da distribuição de riquezas na África do Sul de hoje deveria incluir, como termo também necessário da dualidade com negros pobres, um punhado de *Africans* muito ricos, os quais ocupam parte do topo da pirâmide de renda do país (Seekings e Nasttrass, 2005).

<sup>38</sup> O amigo queria dizer que a liberdade ainda estava por chegar ao país. *Freedom is still to come*, parece-me, traduziria bem sua intenção.

<sup>39</sup> No grupo relativamente autônomo que eu formava com Dhaki, Francis e May – companheiros que me ampliaram a circulação social na *township* -, dizia-se que a família de Ana, seus parentes e vizinhos diletos, tratava meu dinheiro como se deles fosse e sem reciprocidade. No círculo de Ana, houve irritação diante da crescente proximidade dos três: ouvi, por exemplo, comentários desabonadores – *May hasn't gone to work today* [porque esteve bebendo] - e recomendações para que eu contivesse meus gastos, *our business, within the Family*, isto é, entre os cinco ou seis frequentadores diários da casa de minha anfitriã. Os dois círculos tinham em comum, além da aliança comigo, certa precisão no maldizer recíproco.

<sup>40</sup> Após um dia inteiro em companhia de Dhaki, Francis e May, recordo Thibos insatisfeito comigo. Referiu-se a mim (a despeito de meus conhecidos protestos) como *umlungu* e, numa roda com outros fumantes, chamou-me a atenção para o sentido em que o cigarro compartilhado deveria circular.

tomavam parte à mesa conosco. Fosse como fosse, o amigo confessava, no começo da noite de sábado<sup>41</sup>, que outros habitantes do lugar estavam a criticá-lo porque se associara a um branco.

Embora jamais tivesse pensado que outros moradores de Phomolong pudessem desgostar-se com os meus interlocutores e acompanhantes, exatamente por se terem disposto a sê-lo, a possibilidade não surpreendia tanto assim. De que alguns não gostavam de *umlungu qua umlungu*, eu já estava certo; pouco faltava, ora, para que se indisputassem também em relação aos meus anfitriões, os quais, em última instância, respondiam por minha estadia na *township* e tiravam-lhe algum proveito. A minha presença, faustosa aos olhos de tantos ali, tinha, enfim, algo de insultivo (Cardoso de Oliveira, 2011).

A conversa que se seguiu ao desabafo do amigo nos deve ter tomado uma hora. O fogo era aceso, a noite, fria, passáramos a tarde sem beber, senão um trago ou outro num copo de vizinho. Pedi a Thibos que me acompanhasse à taverna da esquina de baixo e me ajudasse com as cervejas. Mal sabia eu, tratava-se de mais uma oportunidade para registrar a contrariedade que a minha presença na *township* suscitava em alguns de seus moradores.

Em frente à taverna, deparei pela segunda vez um homem que se dizia proveniente do Zimbábue. Diziam meus amigos que era apenas outro habitante de *Phomolong* incomodado comigo. No primeiro de nossos encontros, o indivíduo havia-me questionado extensamente sobre a natureza das minhas atividades na *township*. Dedicara-se especialmente a saber sobre eventual motivação econômica que ali me levasse: perguntou se eu trabalhava na África do Sul; perguntou se eu ganhava dinheiro em razão da minha estadia na África do Sul; quando, aparentemente, se deixou convencer de que *research* e *job* eram coisas distintas, fez-me notar que, ao fim e ao cabo, eu construiria uma carreira a partir de minha estadia em seu país. Direta ou indiretamente, minhas atividades implicavam algum tipo de *expropriação*, de *capitalização* de recursos nativos. Em lugar assim tão pobre e onde é tão presente a memória de tudo, há quem considere a *exploração*<sup>42</sup> etnográfica uma afronta (Cardoso de Oliveira, 2011). Não lhes nego razão.

Na segunda vez em que nos encontramos, o homem interrogou-me novamente sobre o objeto da pesquisa. Não tenho memória específica sobre como se desenrolou a segunda interação. Sei, porém, que repeti o que já havia dito no primeiro encontro e, a essa altura, já percebia na atitude de alguns o interesse direto em causar-me embaraço. Convém notar o seguinte: os sul-africanos que conheci gostam de conversar, são mesmo *socially-oriented* (Ferguson, 2015). Entre os tantos a dirigirem-se a mim e me perguntar sobre a vida, há quem o fizesse para conhecer-me e

---

<sup>41</sup> Na tarde de domingo, retomáramos a conversa, e a dimensão econômica do mal-estar entre alguns na *township* e Thibos tonou-se evidente. Tenho os seguintes registros no caderno de notas. 12:00hs: *Thibos tells me people are saying he's using my money*. Ele protesta: *I'm a man!* 16:40hs: *Thibos tells me he has gotten a bad name because of me*.

<sup>42</sup> Estou jogando com os sentidos dos termos em inglês, *exploitation/exploration*.

coexistir prazerosamente e quem o fizesse para coexistir também mediante o antagonismo. A estratégia dissensual (Rancière, 1995, 1996, 2010) já me dava nos nervos, iam-se acumulando os casos em que me sentia mal-vindo e suspeito.

Na taverna, Ronald Mphepo deu-me as três cervejas que pedi. Paguei-lhe e me encaminhei à saída. Nesse lapso, um dos frequentadores assíduos do lugar - com quem eu já tivera uma conversa amigável sobre minha condição de pesquisador<sup>43</sup> -, indicou-me que eu lhe devia uma cerveja. Eu lhe havia prometido, fez-me notar. Quando retorqui - não, não me lembro de dever-lhe nada -, um de seus companheiros de roda protestou. Não sei o que disse, não parei para discutir, tinha medo e pressa, mas senti que o sujeito não gostou de ouvir que eu me recusava a pagar-lhes a cerveja. Dois dias antes, no feriado em que comemorávamos o levante em Soweto, Thibos alertara-me que o dia era impróprio para visitas a tavernas: *they are going to ask questions, they will ask beers*. Cumpria-se, tal e qual, a previsão.

Impaciente e acuado (as tavernas são ambientes explosivos), levei meus queixumes para a casa de *mama*, onde nos esperavam. Logo abordei Lutendo, minha assistente de pesquisa, sobre os acontecimentos recentes. Tratei o caso na taverna em termos de assédio racial. Minha amiga protestou: *Daniel, don't say you're being racially harassed in South Africa. Some people are nice to you*. Concordei com esta observação, mas a fiz recordar os muitos indícios que os dias vinham-me dando e, sobretudo, o fato de que também Thibos se tornara alvo da insatisfação de alguns. Lutendo não insistiu em seu ponto. Fhatu, seu namorado, tomou parte na conversa e explicou-me:

*Daniel, they are drinking since Thursday. They don't see you now as a human being. They see you just as a small thing.*

Para ilustrar, provavelmente, o que ter-me como *coisinha* implicava, Fhatu, terminando a frase, chutou longamente o ar.

#### **I.4 – LOOTING MY SHOPS: A VIOLÊNCIA CONTRA A PROPRIEDADE DE PAKISTANIS NA TOWNSHIP.**

Como indicado no início deste capítulo, mais de uma vez fui percebido na África do Sul como indiano ou paquistanês. Certa vez, eu mal pisara uma taverna e ouvi: *hey, where's your*

---

<sup>43</sup> Na conversa, o sujeito não parecera duvidar de minha condição de pesquisador e, inclusive, recomendara-me a visita ao Council for Scientific and Industrial Research, em Pretoria. A sugestão soara-me como indício de boa-vontade em relação a mim e minhas atividades.

*shop*? Sim, tomaram-me imediatamente por *Pakistani* e, logo, por proprietário de algum pequeno comércio. Tenho a tez algo marrom, algo vermelha, dos naturais do Subcontinente indiano e barba, a qual conservei na África do Sul. O fato de comunicar-me em inglês deve ter reforçado a impressão fenotípica que, acredito, devia predominar entre aqueles que não me conheciam pessoalmente e não sabiam das circunstâncias que me haviam levado a Phomolong.

Salvo em uma ocasião, quando um desconhecido, bêbado, em frente à taverna de Ronald Mphepo, referiu-se a mim como *Indian* e disse a meus amigos que, se o comprovasse, iria matá-los, em geral me tomaram na *township* por *Pakistani*. A suposição era coisa comum, ocorria entre amigos de amigos, na rua, com os que me eventualmente abordavam. Não tive a ocasião de, em solo sul-africano, verificar com meus interlocutores as diferenças que atribuíam a uma e outra nacionalidade. A omissão decorreu, em parte, do fato de eu pressupor que indianos e paquistaneses formavam uma espécie de grupo étnico único também na classificação racial informal<sup>44</sup> e, em parte, do fato de as suspeitas sobre minha condição *Pakistani* terem-se dado a ver em situações carregadas de desconfiança, particularmente em tavernas, quando eu mais não podia fazer senão defender-me, isto é, desconstruir a suposição.

Ao chegar ao Brasil, decidi conversar com um amigo e interlocutor frequente, Dhaki, a respeito de como diferenciava indianos e paquistaneses. Segue transcrita a entrevista telefônica.

Dhaki, what's the difference between Indians and Pakistanis?

*The Indians were the first to arrive and open shops. The Pakistanis are neighbours, but when you look at them, they look like Indians. They can't talk... You look like an Indian or a Pakistani. It seems you're in business. The Portuguese, the Indians, the Pakistanis, there are no differences. Portuguese and Indians were selling land to Blacks in Marabastad... We call them 'makula', they are the guys who sell everything, but alcohol and cigarretes. They don't employ people, unlike the British. They're coming just to sell. In their minds, they just sell everything and take the money away. They put the economy down. They are taking our jobs and girlfriends!*<sup>45</sup>

Gostaria de sublinhar três aspectos do discurso desse interlocutor: a pouca diferença histórica atribuída a indianos e paquistaneses, a identidade econômica entre uns e outros e sua semelhança física e cultural. Dhaki admitiu a anterioridade da presença indiana no país em relação aos *Pakistanis*. Como a imigração oitocentista de habitantes do Subcontinente indiano para a África do Sul precedeu o cisma entre o que viriam a ser Índia e Paquistão, os pioneiros no país são oficial e

---

<sup>44</sup> E também na classificação oficial do país, que usa o termo *Indian/Asian* para referir-se indistintamente aos imigrantes provenientes do Subcontinente indiano.

<sup>45</sup> A reiteração histórica desse lugar-comum indica sua relevância no idioma de inimizade racial da África do Sul: [t]he folklore of 'illicit sex across the colour line' was not only a white phenomenon but one that belonged to all groups (Kirk, 1983:114). Segundo esse autor, tal foi uma das queixas de africanos em relação a indianos no massacre de Cato Manor, em 1949, de que trato abaixo.

ordinariamente reconhecidos como *Indian*. Além disso, o grupo, em decorrência da história de segregação urbana, veio a instalar-se em *townships* específicas, ao passo que muitos paquistaneses, imigrantes mais recentes (Crush, 2014), se instalaram em áreas majoritariamente ocupadas por *Africans*, razão por que são definidos na entrevista como *neighbours*. Sem embargo disso, há três aspectos que fazem de indianos e paquistaneses um amálgama: uns e outros se parecem fisicamente, *they [Pakistanis] look like Indians*; ambos são considerados mercadores que prejudicam a economia do país, '*makula*', *the guys who sell [almost] everything, they put the economy down*; nem uns nem outros, enfim, falam línguas *African* ou parecem manter hábitos de conversação com negros - *they can't talk*. A notar-se que o alienamento cultural, entre *Indians* (lato senso) e *Africans*, remonta ao começo de seu contato na África do Sul, havendo autores, como Hansen (2012), a afirmarem que os grupos jamais conseguiram construir um espaço de sociabilidade comum.

Ao conversar por telefone com Vuyo, filho de Ana, perguntei-lhe igualmente sobre eventual diferença entre indianos e paquistaneses e tive por resposta um lacônico *I don't know*. Ambas as conversas, bem como o tratamento hostil que senti – uma vez como *Indian*, muitas mais como *Pakistani* –, são motivos para considerar que os dois grupos formam um todo relativamente indistinto para sul-africanos negros, pobres e de baixa escolaridade – a maior parte de meus interlocutores naquele país, sua *underclass* (Seekings and Nattrass, 2005) (Wilson, 1987, 1993). Tenho uma última razão para acreditar nesse baralhamento: a identidade entre as categorias do senso comum por meio das quais indianos e paquistaneses são historicamente entendidos na África do Sul.

Em *Melancholia of Freedom: Social Life in an Indian Township in South Africa*, Hansen (2012) apresenta um panorama da chamada *Asiatic question* no país. Segundo o autor, essa história tem-se há muito caracterizado pela idéia de [a] *necessary containment of a culturally alien people*, bem como pela reprodução histórica de estereótipos carregados de animosidade, como o do mercador desonesto (Idem), (Kirk, 1983). Conquanto diverso, o segmento *Indian* na África do Sul foi, por muito tempo, percebido como *a homogeneous group* (Kirk, 1983:44), de modo que estratos díspares dessa população padeceram, por exemplo, da mesma e *broader antipathy against commerce and other 'parasites'* (Hansen, 2012). Não parece exagerado falar da existência contínua do sentimento de inimizade étnica (Kirk, 1983:44), não apenas entre *Indians* e *Africans*, mas, igualmente, entre *Whites e Indians*<sup>46</sup>. Essa tensão parece ter sido reforçada por certo *insular behaviour of the Indians, whether in the field of politics, employment or culture* (1983:45). O

---

<sup>46</sup>Como veremos, a *inimizade étnica* inclui não apenas aqueles brancos cujos interesses comerciais colidiram com a minoritária elite mercantil indiana na África do Sul.

estranhar-se recíproco dos grupos resultou, mais de uma vez na história, em episódios maiores de violência.

O início da imigração indiana à África do Sul remonta a 1860, quando se iniciou a contratação de trabalhadores temporários para a indústria da cana de açúcar na zona costeira leste do país, cidade de Durban, hoje a província de KwaZulu-Natal. Embora composto por gente pobre e submetida a condições precárias de trabalho, o fluxo migratório, que se estendeu até cerca de 1910, também incluiu cerca de 15% de migrantes procedentes do norte da Índia, região de Gujarat, área atualmente fronteira com o Paquistão: tratava-se uma minoria de muçulmanos abastados, os quais, em solo sul-africano, se estabeleceram como uma elite [whose] *success (...) in comercial life was regarded as a threat to white business and social respectability* (Hansen, 2012) (grifos meus).

A contrariedade a interesses econômicos brancos na região foi, provavelmente, a origem de muitos (e duradouros) clichês a respeito de *Indians/Pakistanis* na África do Sul. Ainda na década de 1920, colonos e latifundiários estabelecidos na província de Natal reclamavam, por exemplo, de *unfair competition* por parte dos rivais asiáticos – conforme a classificação oficial de então. Alegava-se, além disso, que esses imigrantes *send their money out of the country* e mesmo que se tornavam *too familiar with Europeans, especially females* (Hansen, 2012). Em 1924, um Ministro sul-africano afirmou: *‘the Indian, as a race in this country, is an alien element in the population, and no solution will be acceptable (...) unless it results in a very considerable reduction of the Indian population in this country’* (apud Hansen, 2012).

As condições de trabalho a que foi submetida a maioria dos 150 mil imigrantes indianos na África do Sul, bem como a animosidade oficialmente exposta, tornaram-se motivo de contenda internacional. Na Cidade do Cabo, em 1926, representantes dos governos sul-africano e indiano chegaram a um acordo que previa um esquema de incentivos à repatriação voluntária e o compromisso das autoridades da África do Sul para que *no unreasonable obstacles (...) be put in the way of Indian business initiatives* (Hansen, 2012). O chamado *Cape Town Agreement* não impediu a continuidade de sentimentos anti-indianos. Em 1940, criou-se a chamada *Indian Penetration Commission*, cujas descobertas resultaram em legislação<sup>47</sup> a limitar a compra e a posse de terra por esse grupo, parte do qual vinha adquirindo propriedade em bairros de classe média branca em Durban.

Restrições de direitos como essa levaram o Congresso Nacional Indiano a apresentar queixas a Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU). O partido alegou que o tratamento dispensado ao grupo na África do Sul constituía *a clear example of discrimination on*

---

<sup>47</sup> O *Asiatic Land Tenure Act*, aprovado em 1926, constituiu *the first attempt at legislated segregation against the Indian community* (Kirk, 1983:28).

*the basis of race and culture* (Hansen, 2012). A Assembleia Geral da então recém-criada instituição votou contra o governo sul-africano em 1946, o que se tornou *the first in a long series of international condemnations* (Idem). A disputa internacional não arrefeceu a indisposição dos brancos sul-africanos; ao contrário disso, lançou sobre os *Indians* o estigma de traidores, o qual veio se somar aos predicados de *dishonest, land-grabbers, unscrupulous, unassimilable* (Kirk, 1983:42-3). Convém notar que os indianos formavam, em comparação ao segmento *African* do país, um grupo intermediário em termos de direitos e *status* social, econômico e político (Kirk, 1983). *Indians* não estavam, por exemplo, submetidos as *pass laws*, que limitavam a liberdade de movimento de *Africans*. Gozavam, além disso, de residência urbana permanente e podiam, tal como os *Couloureds*, sindicalizarem-se (Kirk, 1983), (Hansen, 2012).

Sem embargo da rivalidade entre comerciantes brancos e indianos, as políticas reservadas aos últimos indicavam que estava em curso a constituição de *an intermediate group of quasi citizens between white privilege and African disenfranchisement* (Hansen, 2012) (grifo meu). Esse segmento de *second class citizens* (Idem) suscitou a desafeição de *Africans*, para quem os indianos constituíam *a form of impostor, an undeserving accomplice of colonial rule, a man of colour trying to assert his place in a land that was not his own* (Idem). Embora 65% dos *Indians* na África do Sul houvessem nascido ali, tratava-se de gente não reconhecida como originária do território - logo estranha, *alien, un-African*, (Hansen, 2012), (Kirk, 1983:112). Parte dessa população era quase tão pobre como os negros, mas havia, ademais da elite comercial, quem ocupasse melhores posições na estrutura ocupacional<sup>48</sup> (Kirk, 1983:44). Havia, enfim, setores menos desprivilegiados entre os indianos, e a existência de políticas de formação de cidadãos intermediários fomentou o alienamento entre *Indians* e *Africans* e parece ter criado, nestes, a impressão de que aqueles formavam um todo privilegiado (Idem).

O reproduzir-se dessa concepção em parte equivocada, em parte não, parece ter sido causa de muito ressentimento. É possível que a amargura negra também se tenha alimentado da virulência da retórica branca anti-indiana<sup>49</sup> (Kirk, 1983) e do grassar, entre os indianos, de aversão a maioria Zulu em Durban, do que é exemplo a imagética clichê do mundo *African* como um universo igualmente *alien, distant, threatening and peopled by strong and violent sexual predators who are consumed by uncontrolled bodily drives* (Hansen, 2012). Num cenário de preconceitos

---

<sup>48</sup> Dados do Instituto de Relações Raciais da África do Sul indicam que, na década de 1940, cerca de 70% dos indianos em Durban viviam abaixo da linha de pobreza (Kirk, 1983:29). Havia, porém, membros do grupo a desempenhar atividades gerenciais e de média qualificação na economia industrial da cidade (Idem).

<sup>49</sup> Não estou alegando, como não alegam Hansen (2012) ou Kirk (1983), que a antipatia branca se traduzisse, sem mais, em descontentamento negro. Dada a evidência e o tom maior do sentimento anti-indiano entre os brancos, inclusive entre autoridades, é, contudo, possível que parte da população *African* tenha nutrido mais livremente sentimentos depreciativos a respeito dos imigrantes asiáticos e seus descendentes.

recíprocos, hábitos distintos e certa rivalidade étnica (Kirk, 1983:44), o trato ordinário entre uns e outros tomou formas distantes, inibidas e pouco amigáveis, inclusive porque, para além das representações pouco lisonjeiras, também se chocaram os interesses econômicos dos grupos.

*Many Indians rented out land, shacks, and small houses to Africans and set up shops in informal settlements. (...). Zulu speakers encountered mainly Indians who controlled the lower end of the market. This gave rise to conflicts, particularly around the issue of the pricing of goods and services (Hansen, 2012) (grifo meu).*

A combinação de contiguidade territorial, interesses econômicos díspares, expedientes desonestos postos em prática aqui e ali, como sobrepreço (Kirk, 1983:135), distância cultural e clichês e suspeitas recíprocas provou-se explosiva<sup>50</sup>. Em 1949, um incidente menor envolvendo um garoto africano e um dono de loja indiano numa área central de Durban, zona de comércio asiático, transformou-se em massacre. Segundo Kirk (1983:49), o proprietário do estabelecimento entrou numa discussão com o rapaz negro, quem lhe teria roubado uma bagatela qualquer. A disputa resultou em violência, o menino teve um ferimento na cabeça e foi levado ao hospital. Centenas de *Africans* passavam pela movimentada região: eram cinco da tarde de uma quinta-feira, e ali se situavam, além de vários pontos de ônibus, uma estação ferroviária, um *beerhall* e uma *eating house* para negros. Muita gente deveria estar bebendo.

Ao ver o menino ferido, *the crowd of Africans waiting for transport (...) went beserk and attacked every Indian in sight* (Kirk, 1983:49). A violência foi, ao longo de algumas horas, contida pela polícia. Continuavam a espalhar-se, contudo, rumores: o garoto negro morreria, sua cabeça teria sido exposta numa mesquita indiana (Kirk, 1983:50)... No dia seguinte ao incidente, sexta-feira, cerca de 2000 *Africans* passaram a atacar indiscriminadamente os indianos na zona comercial de Durban. Em meio à multidão, havia gente branca e negra<sup>51</sup> especificamente interessada em saquear, *looting for personal gain* (1983:51). *Whites* também foram vistos a incitarem a violência e transportarem *Africans* para áreas indianas da cidade, especialmente para Cato Manor (1983:102).

---

<sup>50</sup> Além desses motivos especificamente intergrupais, o exame documental feito por Kirk (1983:95) registra a insatisfação de *Africans* com suas condições de habitação – *shacks* em áreas desprovidas de infra-estrutura urbana. Tratava-se, convém notar, de frustração não vinculada às relações entre negros e indianos, mas que também se tornou um dos muitos estimulantes do motim. Como veremos no Capítulo II desta dissertação, habitar um *shack* é um *índice de imoralidade* nas relações sociais e, como tal, um foco de conflito político.

<sup>51</sup> A esse respeito, vale notar, mais uma vez, o desempenho dos chamados *totsis* – jovens sul-africanos que praticam pequenos e médios crimes - entre os sublevados (Kirk, 1983:124). A presença de *totsis* e sua interferência em agitações sociais de townships é um fenômeno que pude observar em campo, como veremos adiante.

A segunda noite do motim ficou conhecida como the *Night of Terror* (Kirk, 1983). O relatório final da Comissão de Inquérito feito pelas autoridades sul-africanas fez o seguinte registro do ocorrido naquela *township*:

*Almost all the Indians not evacuated from this area were either killed, burned to death or left dying. While the men were clubbed to death, Indian women and young girls were raped by the infuriated Natives* (Kirk, 1984: 59).

O saldo final do motim, para toda cidade de Durban, foi o seguinte: mais de 140 mortos, Indians e Africans<sup>52</sup>; 1087 feridos; 2.500 residências e estabelecimentos comerciais depredados; cerca de 25.000 indianos deslocados para campos de refúgio (Hansen, 2012). Os ataques, que se estenderam por alguns dias, foram facilitados pela omissão complacente das autoridades em Durban, que também<sup>53</sup> se moviam por sentimentos anti-indianos (Hansen, 2012), (Kirk, 1983). Sobre a animosidade existente entre os *Africans*, a Comissão de Inquérito formada colheu depoimentos como este: *the feeling was, and still is, very strong that Indians deserved what they got, and this feeling at the same time, and more especially since, has been translated to the Native mind*<sup>54</sup> (Kirk, 1983:103).

Para os fins deste capítulo, importa notar que os incidentes de Cato Manor em 1949 lançaram raízes na memória de *Indians* e *Africans*, e os clichês envolvidos antes e depois da carnagem projetaram-se na história posterior de suas relações (Hansen, 2012). Entre as razões para isso, deve-se incluir não apenas a manutenção do ressentimento quanto às atividades comerciais e imobiliárias de indianos na região<sup>54</sup>, a distância cultural e aos direitos e *status* diverso dos grupos, mas, igualmente, o fato de próceres da comunidade Zulu em Natal e de expoentes da ANC terem celebrado<sup>55</sup> a violência como *a form of logical, historical justice visited upon the parasitical Indian trader* (Hansen, 2012). Os temores permanentes quanto a possibilidade de novo morticínio informou o *Group Areas Act*, de 1950, quando a segregação residencial no país tomou mais sérias feições.

---

<sup>52</sup> Houve africanos baleados, parte pela polícia, parte por indianos (Kirk, 1983).

<sup>53</sup> Assim como as mulheres brancas vistas a dançarem, publicamente, em comemoração à violência que assistiam (Kirk, 1983).

<sup>54</sup> Parte desse ressentimento não decorria da experiência de negros ordinários com comerciantes indianos, mas, sim, das dificuldades experimentadas pela nascente burguesia *African*, a qual projetava ampliar suas atividades para ramos nos quais os indianos se haviam estabelecido, caso do transporte (Kirk, 1983:117). Esses africanos com capital recorriam a acusações contra indianos que nem sempre correspondiam ao curso das coisas – a exemplo das queixas sobre maus tratos de passageiros *Africans* em transporte conduzido por *Indians* (Idem:115). Embora a *posição de mercado* alcançada pelos indianos dificultasse o empreendedorismo de *Africans*, também a legislação e as políticas do regime ampliavam os obstáculos ao grupo nativo (1983:121).

<sup>55</sup> Segundo Kirk (1983:133), associações de *Africans*, como a *Hlanganani*, organizavam, em Natal, comemorações anuais do massacre, festejado como uma vitória dos Zulu, em particular, e dos *African*, em geral.

Não há, na história sul-africana, episódio de violência entre *Indians* e *Africans* da magnitude do que teve lugar na Durban de fins da década de 1940. Há, todavia, enfrentamentos tanto entre negros sul-africanos e negros de outras partes do continente quanto entre aqueles e os chamados *Pakistanis* ou *Bangladeshis*<sup>56</sup>. Em um e outro caso, o segmento de migrantes donos de comércio em *townships* tem sido particularmente visado. Em maio de 2008, por exemplo, ocorreu uma série de ataques no país<sup>57</sup>, dirigidos contra gente do Zimbábue, de Moçambique e da Somália e, em menor número, contra asiáticos – *Bangladeshis* e *Pakistanis*. O padrão da violência seguiu o roteiro insurrecional nas *townships*: destruição de estabelecimentos comerciais e residências (*shacks*), saque e assassinatos (alguns brutais). Teve-se, como saldo dos incidentes, cerca de 60 mortos, 342 armazéns saqueados, 213 incendiados e milhares de pessoas deslocadas de suas casas para campos de refugiados ou abrigos temporários. Ataques como este, ainda que em menor escala, têm acontecido localizada e regularmente desde então.

Embora se discutam as causas profundas dos episódios de violência que se tem repetido desde maio de 2008, o reconhecimento de que ânimos e práticas xenofóbicas estão em jogo na África do Sul pós-apartheid parece consolidado entre estudiosos (Harris, 2001), (Nyamnjoh, 2006), (Ihle, 2008), (Park e Rugunanan, 2010), (Crush, 2013, 2014a e 2014b). O fenômeno ganhou tal recorrência, que um especialista abre uma de suas diversas publicações nos seguintes termos: *[v]iolent xenophobia has become a regular feature of South African life. Everyday animosity frequently spills over into violence against individual migrants and refugees and their economic enterprises* (Crush, 2014a:1). Pesquisas nacionais conduzidas pelo Southern African Migration Project (SAMP<sup>58</sup>) desde 1999 indicam que a opinião xenofóbica existe em todos os estratos do país - isto é, entre brancos, negros, mestiços, ricos, pobres etc. Conquanto haja variações de classe, educação e raça (Crush, 2013), a indisposição diante, particularmente, dos chamados *makwerekwere*<sup>59</sup> e, em menor escala, dos asiáticos é pervasiva e deixa-se entrever em dados como estes:

*90% of South Africans recently interviewed by SAMP said that there are 'too many' migrants in the country<sup>60</sup>. (...) More than half of all respondents*

---

<sup>56</sup> Ambos, assim como os *Indians*, incluídos na categoria *Asian*, da qual também participam os chineses, com quem não tive contato etnográfico relevante.

<sup>57</sup> A violência iniciou-se em Alexandra (*township* de Joanesburgo) e se reproduziu em outras regiões do país.

<sup>58</sup> Uma rede de instituições de pesquisa e de formulação de políticas públicas que compreende, entre outras, a Queen's University (Canadá), a University of the Western Cape e o International Migration Research Centre.

<sup>59</sup> Termo que indica a emissão de ruídos, e não de linguagem articulada e compreensível (Nyamnjoh, 2006), (Barchiesi, 2013), referência ao fato de parte dos imigrantes africanos na África do Sul não falar algum dos 9 idiomas oficiais *African* no país. Ao longo do trabalho de campo, notei que meus interlocutores identificavam, como *makwerekwere*, sobretudo moçambicanos e zimbabueanos.

<sup>60</sup> O censo de 2011 indica, contudo, que apenas 4% da população sul-africana nasceu fora do país (Crush, 2013:20).

*(63%) agreed that migrants diminish the resources available for citizens. Around 60% felt that migration leads to unemployment for citizens (Crush, 2014a:15).*

*Over a third (36%) agreed there should be a total prohibition on migrants entering South Africa to work (...). Three in five South Africans favoured the construction of electrified fences on the country's border, a policy that was last implemented during the apartheid era. (...). Nearly half wanted all migrants to carry their identity documents with them at all times, another throwback to the pass laws of the apartheid regime (Idem:16).*

*One in six South Africans (15%) were ready to collectively use force against migrants. As many as 11% were willing to use violence against migrants. (...). One in four said they would use violence to prevent migrants from running a business in their locality (Idem:18).*

Não é objetivo deste trabalho investigar o fenômeno da xenofobia pós-apartheid na África do Sul, o que teria requerido ampliar a experiência etnográfica para o domínio da indisposição e da violência de sul-africanos relativamente a imigrantes negros de outros países do continente, tema sobre o qual tenho poucas observações<sup>61</sup>. Essa ampliação exigiria tomar parte em debates sobre questões tão delicadas quanto a permanência no país da estrutura psíquica e do *habitus* do *apartheid* (Matsinhe *apud* Barchiesi, 2013:406) e da chamada *antiblackness*, entendida como *a norm that constitutes civil society in antagonism to the black body, regardless of its being national or foreigner* (Barchiesi, 2013). Interessa-me reter dessas discussões a constatação de que há, entre os sul-africanos, desgosto e proclividade para a ação violenta contra imigrantes e, particularmente, contra os *informal migrant entrepreneurs* (Crush, 2014b:1), isto é, aqueles africanos e asiáticos que se arriscam a abrir pequenos negócios no país.

Segundo Crush (2014b:1-2), a maior parte dos *informal migrant entrepreneurs* procede de Moçambique, Zimbábue, Somália e República Democrática do Congo. Na cronologia de violência posterior a maio de 2008 contra comerciantes estrangeiros na África do Sul (Crush, 2014a:29-41), registra-se, contudo, crescente menção a imigrantes *Pakistani* e *Bangladeshi*. Esse autor tem, por exemplo, o seguinte registro: [em 2012] *more than 100 shops owned by Bangladeshi and Pakistani migrants are attacked and looted in Thabon, Welkom and Odendaalsrus for three days* (2014a:34). A notar-se que a crescente vulnerabilidade de asiáticos a esse gênero de ataques fora percebida ainda em 2010 pelos paquistaneses entrevistados por Park e Rugunan (2010:5), autores segundo os quais *those [Pakistanis] who have been in South Africa in 2008 were fully aware*

---

<sup>61</sup> Um casal e sua filha, provenientes de Moçambique, moravam em um *shack* a 5m da casa de minha anfitriã. Eram chamados *makwerekwere*. Jamais vi qualquer um de meus interlocutores ter qualquer interação – sequer a tão relevante saudação diária – com esses estrangeiros. Nunca vi ninguém, num raio de 30m da casa de Ana, dirigir a palavra aos três moçambicanos. Em certo momento do campo, comecei a saudar-lhes em português, o qual sabiam apenas precariamente.

*of the violent attacks, had felt somewhat threatened, and indicated that they felt lucky to have been spared (2010:22).*

Em *Visible and Vulnerable: Asian Migrant Communities in South Africa*, Park e Rugunanan (2010) afirmam que havia, nesse ano, algo entre 70 e 100 mil paquistaneses na África do Sul. Migrantes de Bangladesh, igualmente classificados *Asian*, somavam cerca de 60 mil. Já se registrava, além disso, um novo fluxo de indianos, os quais vinham juntar-se aos mais de um milhão instalados no país (2010:1;9). Segundo os autores, as diversas populações do Subcontinente indiano tendiam a ser percebidas na África do Sul como totalidade indistinta. Sobrepuñham-se, na opinião ordinária, os recém-chegados *Asian* e aqueles estabelecidos na diáspora das décadas de 1860 a 1910.

*To the average South African, new Asian migrant communities blend in seamlessly (and are often confused) with older communities of Indians (...) who migrated to South Africa in the mid-to late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries (2010:5).*

Park e Rugunanan afirmam que um dos fatores de atração de migrantes *Asian* para a África do Sul são *numerous economic opportunities, and low start-up costs of doing business* (2010:5). Em geral, *Asians* tem-se instalado em cidades grandes e, nestas, em *townships*, precisamente em razão de menores custos (2010:13). A maioria desses imigrantes na África do Sul engajou-se no comércio de pequeno varejo, particularmente no setor de comestíveis e gêneros de primeira necessidade, os chamados *tuck* ou *spaza-shops*, e no comércio miúdo de eletrônicos, sobretudo telefones celulares (Idem), o que também pude observar durante minha estadia em Phomolong.

Além disso, os autores em questão, assim como Kirk (1983) e Hansen (2012), captaram as seguintes percepções de Africans a respeito dos migrantes asiáticos: em primeiro lugar, que negociantes *Pakistanis*, *Somali* e *Ethiopian* dominam *the low-end retail consumer Jobs 53n across the country* (Park e Rugunanan, 2010:14); em segundo, que os chamados *Asian* estariam *competing and out-competing local businesses* (Idem); em terceiro, que esses *aliens* preferem contratar, como assistentes em seus negócios, outros migrantes, especialmente do Zimbábue ou do Malauí – o que parece confirmar a impressão entre meus informantes de que os *Pakistanis* tendem a não empregar sul-africanos, *unlike the British* (Dhaki).

*Numerous Jobs 53 ndentes from all three communities [Pakistanis, Bangladeshis, Chineses] mentioned their frustrations with black South African workers (variously described as lazy and difficult) and with South African labour laws (regarding minimum wages and standard working hours). (...) this clear preference for non-nationals when the unemployment*

*rates among South Africans is increasing, can only serve to exacerbate tensions between migrant groups and South Africans, with growing xenophobic sentiments targeted at those perceived to be 'stealing' local Jobs (2010:16).*

Tudo bem considerado, acredito haver semelhança entre a situação estrutural desses recém-chegados *Pakistanis/Bangladeshis* e de gente fenotipicamente parecida, *Indians*, de modo geral, na Durban da primeira metade do século XX. Ambos os contingentes populacionais são percebidos pelos africanos negros e pobres como *un-African* (Kirk, 1983), gente não originária daquele território, logo não intitulada à riqueza dali (Ferguson, 2015). Grande parte dos dois grupos, os estrangeiros de então e de agora, formou-se por gente relativamente pobre e instalada em ocupações informais (Park e Rugunanan, 2010), *squatter-camps* em que prepondera o quadro geral de escassez e precariedade em termos de alimentação, moradia, saúde, infra-estrutura de serviços e lazer. Nesses territórios, *Asians* e *Africans* continuam a encontrar-se diariamente em lados opostos do balcão de pequenos armazéns em que estão à venda produtos de sobrevivência diários – *mielie-meal*, carcaça de frango, vegetais, parafina, velas. Continua a haver, igualmente, conflito entre os grupos no que diz respeito ao mercado de trabalho: outrora havia *Indians* melhor posicionados na economia industrial de Durban (Kirk, 1983); hoje, *Pakistanis* que, num quadro crônico de escassez de demanda de trabalho (Ferguson, 2015), parecem - e são percebidos pelos informantes de Park e Rugunanan (2010) e pelos meus - como gente não inclinada à contratação de *Africans*.

Há, em outras palavras, uma série de aspectos históricos das relações entre os grupos *African* e *Indian/Asian* que hoje, como ontem, os dispõem em lados opostos e tendencialmente conflitantes da fratura moral, econômica e racial do país. Entre tantos aspectos, minha experiência de campo permite tomar como preponderante o antagonismo moral-econômico. Mesmo um crítico de explicações economicistas para as ondas de violência contra *Pakistanis* reconhece que *[c]ertainly, the spatial incidence of violence in May 2008 was strongly correlated with the geography of poverty* (Crush, 2014a:2). Embora não esteja dizendo que a pobreza encerre a explicação da assim chamada xenofobia violenta contra *migrant entrepreneurs* (Idem), não se pode perder de vista que é num contexto de *dereliction* (Barchiesi, 2013) continuada e por meio de retórica moral derivada de lugares-comuns da experiência econômica – oposição entre oferta e demanda, *preço predatório*, exportação de recursos internos, competição no mercado do trabalho etc – que a relação histórica entre *Indians/Pakistanis* e *Africans* é por estes percebida.

Na noite de 21 de maio de 2016, presenciei um movimento de massa em Phomolong, o qual terminou com o esbulho de *spaza-shops Pakistanis*. Eu havia acordado, pela manhã, com o objetivo de ir à casa dos *Augustin*. Como de costume, pedi a Thibos que me acompanhasse até o

ponto dos chamados *taxis* (as vans brasileiras), negócio privado que atende a grande parte da demanda por transporte na *township*. No ponto de encontro entre uma ruela de Phomolong e uma das vias asfaltadas da região, paramos junto a três vizinhos. Eles observavam, a cerca de 300 metros de nós, uma reunião de pessoas que truncava o trânsito, ali onde a rua asfaltada a que chegáramos cruzava uma das artérias de ligação entre *town* e *township*. Thibos falou-lhes algo, não sei o que responderam. Percebi, contudo, que sorriram algo ironicamente quando meu amigo e eu insistimos em caminhar ao ponto de taxi, distante poucos metros do ajuntamento de gente.

Fazia alguns dias, parte da comunidade de Phomolong – um comitê de moradores de três ou quatro ruas paralelas à de Ana – vinha se reunindo e colhendo fundos, com vistas a instalação de um novo transformador elétrico nas imediações. Falava-se que, além da compra conjunta, os moradores organizariam um protesto em frente a sede do poder legislativo local. Os vizinhos que acabáramos de deixar, aliás, estavam há algum tempo envolvidos na questão do fornecimento – raro, naquelas semanas – de energia elétrica. Pressupusemos, por isso, que o ajuntamento adiante constituía o início da mobilização na *township* pelo que muitos de seus moradores consideram um *direito*<sup>62</sup>: o provimento, pelo Estado, de eletricidade gratuita àqueles que não podem pagar pelo serviço, quase a totalidade de meus interlocutores em Phomolong.

Andamos não mais que 100 metros além de onde haviam ficado os vizinhos. Logo meu amigo acusou o risco que corríamos e comentou que, no dia anterior, ônibus haviam sido queimados. A polícia, como nós, assistia à reunião de cerca de 100 pessoas a uma distância confortável. Em pouco, pneus foram queimados no entroncamento da via principal e da rua em que havíamos parado. Distantes uns 30 metros do núcleo da reunião, poucos *taxis* se viam; alguns tentaram desviar-se dos protestantes, outros ganharam as ruelas de Phomolong. Perguntei a Thibos se poderíamos aproximar-nos do motim. *No, if we get closer, they may force us to protest too. 'Why are you not fighting?', they may ask us. Electricity, after all, is for everybody.*

Por razões de segurança, voltamos à casa de Ana. Minha ida à residência dos Augustin estava cancelada, sequer os locais desafiavam um ainda grupelho a queimar pneus no entrocamento. Eu havia notado, por exemplo, uma mulher caminhando ao ponto de taxi, a qual dera meia-volta, ao ver o protesto. Em casa, perguntei a Thibos e Lutendo a qual risco eu, particularmente, estava submetido. Recomendaram-me permanecer por perto e não caminhar desacompanhado, a receita de sempre. Logo ouvimos um grupo de gente em coro a correr na esquina de cima, a 40m de nós. Perseguiam alguém. Lutendo, aparentemente informada do que se passava na *township*, disse-nos

---

<sup>62</sup> Direito entendido como categoria a pressupor um dever correspondente.

que um escolar furtara alguém na multidão. *People will kill him with the stones*<sup>63</sup>, afirmou a assistente. Sugeri que o apedrejamento poderia ser uma reação exagerada. Nem Lutendo nem Thibos concordaram comigo. O amigo opinou: *it's wrong* [furtar], *he* [o escolar] *can't do that*. Pouco depois, ele diria ter ouvido o barulho do *sjambock*: o menino apanhara com cinto ou madeira, morto não estava.

A eletricidade voltou e Thibos ouviu o noticiário das 13h no rádio. Os *strikes* haviam se estendido a província de Mpumalanga – a cerca de 100km de onde estávamos, local de origem da família de minha anfitriã e de outros moradores da ruela. O amigo também nos informou que um grande supermercado de Mamelodi fora saqueado. Segundo Thibos – e autores como Crush (2014b) - as senhoras que vendiam vegetais em pequenas barracas de pedaços de zinco e madeira<sup>64</sup> nas vias de acesso à township também corriam riscos. Perguntei aos meus interlocutores se apenas habitantes do *squatter-camp* participavam do protesto. Havia igualmente, disseram-me, gente da *location* – a área urbanizada e menos pobre em torno de Phomolong.

Passei o dia recluso e nervoso - recordo-me de ter gritado com o menino de Vicky, Gamuhelo (2 anos), quem insistia em socar a porta de entrada da casa de Ana. Às 17hs, um desconhecido surgiu no *yard*, procurava por *baba Nduvho*, o vizinho de frente. Informei-lhe que o senhor saíra. O sujeito perguntou-me se eu estava a ganhar dinheiro (*making money*) na *township*. Expliquei-lhe que não, e ele pareceu convencer-se de que minha pesquisa de campo constituía apenas parte da carreira de um professor universitário. Não sei se o sujeito me tomara por *umlungu*, *Pakistani*, ou que quer que seja. Tampouco recordo haver-lhe dito que eu era brasileiro. Já não posso afirmar se o laconismo de minhas notas então decorria da banalidade de casos como aquele, gente a interrogar-me, ou de minha singular ansiedade no dia.

Somente às 18h descobriríamos a causa verdadeira da agitação. Não se tratava do provimento gratuito de energia elétrica, mas, sim, de reação a candidata que a Congresso Nacional Africano (ANC) havia oficialmente indicado às eleições locais, as quais ocorreriam em agosto de 2016. O então prefeito de Thswane, Kgosietso Ramokgopa, igualmente quadro do partido, poderia

---

<sup>63</sup> O que um autor como Crush (2014) chama *vigilantism* constitui um fenômeno aparentemente comum no país.

<sup>64</sup> Diferentemente dos *spaza-shops*, estabelecimentos que podem ser chamados pequenos armazéns – isto é, lojas com estoque e mercadoria diversos, o que pressupõe algum capital inicial – há, nas ruas asfaltadas e nas ruelas de acesso a *township*, várias pequenas barracas em que são vendidos vegetais, frutas, ovos, cigarros balas e alguma guloseima. Trata-se do menor comércio de varejo do lugar, parte dos 'proprietários' do qual, segundo meus interlocutores, é gente vinda de países como Somália, Zimbábue e Etiópia. Jamais me disseram que os paquistaneses participassem desse micro-comércio, o qual parece consistir, simplesmente, na revenda diária de uns poucos produtos comprados em pequena quantidade junto a distribuidores das redondezas. O fenômeno da violência contra esses micro-comerciantes, gente tão negra e tão pobre quanto a maioria na *township*, parece constituir o ponto mais delicado dos debates sobre *xenofobia* no país, inclusive porque também inclui sul-africanos entre suas vítimas e deixa à vista o que se tem chamado *anti-blackness* na África do Sul pós-apartheid, isto é, a violência de negros contra gente igualmente negra e pobre, mas estrangeira. Não tenho condições de avançar no debate, indicado em Barchiesi (2013) e Crush (2014a e 2014b), Park e Rugunanan (2010).

concorrer à reeleição, mas fora preterido pela cúpula, motivo por que seus apoiadores tomavam o curso insurrecional. Dhaki, em frente a cujo *shack* estávamos, também nos informou que a nomeada, Thokoso Didiza, procedia de Durban, KwaZulu-Natal, província ao sul. Por não ser natural de Tswane, Pretoria, a outrora Ministra de Trabalhos Públicos não conheceria suficientemente a região, acusavam seus adversários de sigla.

Caindo a noite, um grande alvoroço tomou as principais ruelas do *squatter camp*. Segundo Dhaki e Francis, as lojas de paquistaneses começariam brevemente a ser saqueadas. Os amigos e eu queríamos vê-lo (talvez eles quisessem participar do esbulho, não sei). Ao chegarmos perto da primeira rua asfaltada, 400 metros além do *yard* de Francis, ponto a que muitos se dirigiam, paramos. Cerca de quinze pessoas conduziam as investidas contra o portão de metal do estabelecimento, um pequena loja - feita em concreto, não em zinco - a 15m de nós. No entorno deveria haver mais umas sessenta, setenta pessoas. Dhaki, que circulou um pouco ao redor, logo deu a notícia de que nada havia na loja: os proprietários haviam-se antecipado ao saque. Em decorrência disso e de minha inquietação, em pouco deixamos a rua. Muita gente permaneceu em frente à loja e, a estes, não paravam de juntar-se outros. A *township* pareceu-me terra em transe.

No *yard* de Francis, reunimo-nos em torno do fogo. Devemos ter bebido. Os amigos me disseram que, embora não corressem o risco de saque, *shops e taverns* da propriedade de sul-africanos também estavam fechados. O *spaza* de Moloto, comerciante popular, a 50m de nós, já cerrara os portões, e sequer eram 20hs. Perguntei-lhes a razão do fenômeno, novo pra mim. Como quem oferece um retrato instantâneo, Dhaki imaginou um protestante a ver um negócio aberto: *'I am here protesting for everybody, and you [o suposto comerciante] are making money? Let me teach you a lesson.'* Mesmo os sul-africanos estavam, portanto, obrigados a suspenderem a *capitalização*, o *comércio*, o *lucro*, durante o correr do motim, o qual, a princípio, punha em jogo um interesse coletivo, o dos segmentos preteridos da ANC. Dhaki inteirava-me, enfim, da existência de uma *moralidade local*<sup>65</sup> a reputar incompatível o curso ordinário do dinheiro – reproduzir-se - e o curso da defesa do suposto interesse unitário contra a indicação *top-down* do partido.

Ouvíamos focos diversos de agitação, outros *spaza-shops* no interior da *township* haviam-se convertido em alvo. Ouvíamos disparos também, e meus amigos não sabiam atribuí-los a tiros de revólver ou ao uso de fogos de artifício, duas possíveis estratégias dos donos de comércio para dissuadir seus inimigos. Perguntei a Dhaki o porquê de o manifestantes visarem aos *spaza-shops* estrangeiros. O amigo não escondeu o pragmatismo subjacente à tática: *most of them* [os

---

<sup>65</sup> Uso o termo como um derivado da idéia de sensibilidade local (Geertz, 1987).

comerciantes atacados] *have documents, they pay taxes*. Em decorrência disso, *they* [os manifestantes] *call the attention of the government and bend them* [os governantes] *to negotiate*. *If there were no attacks like these, the authorities would do nothing*. Limito-me a interpretar o amigo nos seguintes termos: a titularidade de documentos (que autorizam alguém a estar no país) e o cumprimento de obrigações (*taxes*), criavam um *status* jurídico que, uma vez violado, forçaria o governo a ouvir os insatisfeitos. A racionalidade da ação política consistia em contrapor a violência ao direito dos imigrantes, estratégia por meio da qual se procurava reestabelecer o diálogo entre cúpula partidária e segmentos<sup>66</sup> orgânicos do partido e do eleitorado.

Dhaki e eu fomos ter no yard de *mama*, onde o fogo estava aceso há algum tempo. Eram 20h:30m e continuávamos a ouvir a cantoria de pequenos grupos, pancadas contra portões de zinco, cachorros a latir e alguns disparos, fossem o que fossem. No yard de Ana, Thibos, Lutendo, Fhatu, Zama e um vizinho tomavam cerveja e discutiam política, comentavam o antagonismo entre a ANC e os *Economic Freedom Fighters* (EFF)<sup>67</sup>. Em vista do barulho continuado, Thibos sugeriu que os ataques seguiriam noite adentro. Segundo Lutendo, os disparos procediam apenas de *Indians/Pakistanis* a defenderem-se a propriedade, não da polícia, como havíamos cogitado. Segundo ela, policiais consideram perigoso intervir em circunstâncias como aquelas<sup>68</sup>. Certa vez, aliás, a jovem mulher me definiu a liberdade pós-apartheid nos seguintes termos: *we are free, Daniel, because we fight the police and they don't fight back*<sup>69</sup>.

Às 21h:30m, passaram por nós os primeiros vizinhos com produtos do saque: Vicky, melhor amiga de minha assistente, levava um pacote de fraldas. A garota a seu lado também tinha algo. Em pouco, o que parecia ser um dos garotos na *township* que consomem *nyaope* e, em geral, praticam pequenos e médios crimes, *a totsi*, adentrou nosso yard: vendia desodorantes (*Nivea*), shampoos e congêneres. Lutendo e Zama examinaram as mercadorias, nada compraram. Às 22h:40m - ainda tomávamos as últimas três cervejas -, alguém cruzou a ruela carregando refrigerantes. Ouvíamos pancadas contra os portões de spazas bem próximos a nós. Talvez por isso, Lutendo tenha opinado que eu estava *too scared*, e recomendado: *be free, Daniel*. A expressão costumava repetir-se em situações de perigo (real ou suposto) para mim e, creio, foi um modo de inspirar-me coragem.

---

<sup>66</sup> Um jornal do país retratou a onda de protestos no entorno de Pretoria como uma disputa entre *factions* da ANC. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2016/jun/22/violence-flares-in-pretoria-over-anc-mayoral-candidate>. Consultado em 22/02/2017.

<sup>67</sup> A notar-se que ambos os partidos, embora o EFF em escala muito menor, têm penetração em *townships*, como Phomolong, isto é, nos lugares habitados pela *underclass* sul-africana (Seekings e Nattrass, 2005).

<sup>68</sup> Crush (2014) fala de negligência proposital das autoridades; Park e Rugunan (2010), do hábito de os policiais cobrarem de comerciantes estrangeiros para dar-lhes alguma proteção.

<sup>69</sup> Nunca vi abusos de policiais contra cidadãos de Phomolong, nunca vi sequer o que chamamos batida policial na área. A notar-se que meus interlocutores da *township* referiam-se à polícia com evidente destemor.

Às 22h:45min, *baba* Nduvho – o vizinho da frente, por quem haviam perguntado mais cedo – chegou com um saco plástico, dentro do qual havia refrigerantes. Pouco antes disso, Lutendo havia dito: *I won't sleep tonight; me, I need just some mili-meal and rice*. Logo minha assistente partiu na direção do *yard* de Francis, 200m além do qual havia *spaza-shops*. Em seguida, alguém chegou ao quintal de Vicky com mais um saco de *mielie-meal*.

Embora eu já não estivesse tão preocupado como havia suposto Lutendo, resolvi confirmar com meus anfitriões: *so, they don't attack houses, just shops, right?* Sim, era isso mesmo: que eu dormisse tranquilamente. Comentamos que a polícia poderia estar intervindo; hoje, não creio que estivesse. Ao cabo de uma hora, Lutendo chegaria com um pacote de estômago de galinha e uma ou duas caixas de suco. Por volta da meia-noite, um homem passou em frente à casa de Ana, carregava um colchão.

Dormi, acordei, e o burburinho continuava pela manhã. Na cozinha, Lutendo limpava os estômagos de galinha, vizinhos falavam ao redor. Em frente ao barraco de Vicky, Thinda, sua tia, comprou *mielie-meal*. Lavei-me e fui ter no *yard* de Francis, onde ele, Dhaki e mais dois ou três conversavam e bebiam o refrigerante de algum dos armazéns saqueados. Confortei-me com um trago da bebida e assuntei sobre a possibilidade de termos mais pilhagem jornada afora. Para Francis, os protestos iriam continuar. Dhaki troçou: *no, it's back to normal now, there are no more groceries! It was just a strategy* [para forçar o governo a negociar]. Da rua movimentada, vieram-nos dois jovens usuários de *nyaope*. Um pedia ZAR 12, cerca de 3 reais, pelos refrescos que custavam ZAR 20 nos *spaza-shops*; o outro vendia produtos de higiene pessoal - creme, loções, desodorantes, shampoos. Mais gente juntou-se ao círculo de cinco ou seis que formávamos com os vendedores e compraram isto ou aquilo. Pareceu-me haver comércio entre compradores, entre aqueles que adquiriam o produto junto aos *nyope-guys* e vizinhos a quem as mercadorias eram revendidas.

Pedi a Dhaki que caminhasse comigo nas imediações, gostaria de ver o saldo da noite. Fomos até o asfalto mais próximo, no qual havia alguns *spaza-shops*. Vimos dois ou três portões destruídos, uma parede de concreto bastante danificada e um container de metal arrombado. O cenário não chegava a ser, ao contrário do que eu havia imaginado, de terra arrasada. Notei, contudo, que o número de senhoras vendendo legumes e frutas diminuía. Perguntei ao camarada se atribuía a causa de tudo aquilo à xenofobia. Ele encarceu-me a explicação da noite anterior: *no, it's [just] a strategy, people will complain with the authorities*. Adentramos a *location*, a área urbanizada que o *squatter-camp* ladeia, e vimos mais um ou outro *spaza* arrombados. Numa das poucas barracas de vegetais em funcionamento, comprei-nos legumes. De volta ao *yard*, Francis reiterou que novos ataques ocorreriam à noite. Nada houve, felizmente.

Faltava May, no *drinking & ethnographic club* que formávamos com Francis e Dhaki. Na noite dos protestos, como os *taxis* haviam interrompido a circulação ordinária, nosso parceiro não chegou a Phomolong. Não sei onde dormiu. Vi-o de volta à township às 17h do dia seguinte aos protestos, quando me convidou para um trago numa taverna que eu ainda não conhecia. Teríamos cerveja gelada a ZAR 14 – já me cobravam ZAR 15 nos arredores de *mama* -, bastava caminhar um pouco. Caminhando, perguntei-lhe o que pensava da insurreição contra a indicada pela ANC. May estava insatisfeito com o sistema de escolha de candidatos pela cúpula partidária. Acreditava que a África do Sul deveria adotar o modelo de primárias estadunidense, de modo que também a indicação de concorrentes fosse organicamente determinada. *The Freedom Chart is in our heart. The people shall govern.* O amigo repetia-me, sem que ainda eu o soubesse, o primeiro comando da Carta de 1955.

Energia elétrica em Phomolong era coisa muito rara naquele fim de junho. Apenas no segundo dia posterior aos protestos, conseguiríamos assistir ao noticiário televisivo. A indicada pela ANC dava entrevista: *I do not feel foreign from Thswane* [Pretoria]. *I feel tight to the community.* Em seguida, dois membros da cúpula surgiam na coletiva de imprensa do partido. Segundo um deles, *ordinary people are being used as a political weapon. The police must act.* O jornalista afirmava que duas mortes haviam ocorrido em Mabopane - uma *township* da região, pobre como Phomolong, creio. No Brasil, vim a saber que, ao todo, cinco pessoas haviam sido mortas em razão dos protestos. Descobri, igualmente, que Thokoso Didiza foi derrotada nas eleições locais de agosto de 2016. O vencedor do pleito, Solly Msimanga, pertencia a *Democratic Alliance* (DA), principal partido de oposição à ANC na África do Sul. Foi uma derrota histórica<sup>70</sup> para a sigla de Nelson Mandela e uma vitória máscula para o DA, que ainda tenta livrar-se da pecha de partido branco.

## **I.5 – O CAPÍTULO EM OUTRAS PALAVRAS**

É hora de juntar cacos, fragmentos da minha experiência em Phomolong e da história daquela gente, o que propus, nas últimas duas sessões, como referencial necessário para tentar compreender-lhes algo da vida atual. Digo cacos porque, ao reler as palavras introdutórias deste capítulo, assusta-me a pretensão de integridade com que, no início de tudo, desejei restituir a experiência de um *umlungu* e *Pakistani* na *township*.

---

<sup>70</sup>Assim a BBC comentou o resultado do pleito: *It is the ANC's worst electoral performance since it was elected to power at the end of apartheid and the replacement of white minority rule by democracy in 1994, and the first time since then that it has lost control of the capital.* Disponível em <http://www.bbc.com/news/world-africa-36997461>. Consultado em: 23/02/2017.

Eu afirmava que assumir esses papéis implicava tomar assento específico na partição de classes sul-africanas. Reafirmo-o, na medida em que é razoável falar da identificação imediata entre fenótipo e condição estrutural de acesso a riqueza no país (MacDonald, 2010). Meus interlocutores em Phomolong, consideram, sim, que *umlungus* equivalem a gente rica, assim como consideram que *Pakistanis* constituem uma classe de pequenos comerciantes. Em grande medida, estão certos, isto é, o conteúdo notório da brancura na África do Sul é a riqueza (Idem), assim como o conteúdo - determinante, creio - da identidade *Indian/Pakistani* no país decorre da contínua formação de uma camada de pequenos lojistas, gente *entrepreneurial* e com posição relativa um pouco melhor que a da *underclass* nativa (Hansen, 2012), (Kirk, 1983).

A imbricação entre fatos raciais e fatos econômicos constitui uma via de compreensão das formas de vida de meus amigos. Recordemo-nos, por exemplo, do que disse a respeito do dinheiro, meu fausto, em comparação à acintosa precariedade das formas em Phomolong. Ora, para os que me consideravam branco e rico ou rico e branco, o essencial era minha disponibilidade de recursos. Ana recebeu-me em sua casa em razão de meus recursos; Lutendo auxiliou-me e cuidou de mim em razão de meus recursos; Thibos tornou-se *my man* em razão de meus recursos; May, Francis e Dhaki formaram comigo a *drinking & ethnographic club* em razão dos meus recursos. Evidentemente, esta dissertação não é, senão, um produto de recursos. Sendo privilegiado e branco, branco e privilegiado, pude criar, num lugar como Phomolong, um meio socialmente natural, corrente como a moeda, para o estabelecimento de relações sociais, vínculos com algum nível de reciprocidade e atendimento de expectativas normativas (Cardoso de Oliveira, 2011).

Acredito poder rediscutir a idéia de recursos – *money, beer e zolo* –, procurando tratá-los em termos algo diversos daqueles que até agora empreguei. Predomina, ao longo da segunda subseção deste Capítulo, uma linguagem que vou chamar venal em sentido moralmente limitado. Quero afirmar que, ao dizer coisas como *umlungu na township é money, beer e zolo*, eu evidentemente flertava com a idéia de compra e venda, porque, tudo bem considerado, sobreviver, conviver e agora escrever sobre a *township* apenas foi possível mediante o recurso diário aos *meios circulantes* contextuais, meios de pagamento de gente que se compra e se vende e se dá. Chamar venal (em sentido limitado) ao que foi, efetivamente, uma operação de mercado, implicaria duas coisas: em primeiro lugar, rebaixar o valor de meus interlocutores, pressupor que se vendem (e me vendo) por bagatela, um não-valor; em segundo, implicaria desqualificar a própria idéia de venda e de mercado, reduzi-las ao sistema calculador do *homo oeconomicus* em sua busca permanente, exclusiva – e, sobretudo, fictícia - de maximizar lucros. Ora, homens econômicos todos somos; homens morais, somo-lo igualmente.

Ao rever essas duas pressuposições e o que chamei venal em sentido limitado, não

quero negar que operações de mercado a visarem a maximização de interesses estivessem em jogo. Ao contrário disso, creio que operações no mercado antropológico da convivência não podem ser entendidas apenas em termos economicistas, porquanto o mercado, em si, constitui *a social as well as an economic nexus* (Thompson, 1971), parte *d'un contrat beaucoup plus général e beaucoup plus permanent* (Mauss, 2002). Nos termos deste autor, podemos pensar o mercado como sistema geral de trocas, um intenso comércio de gente e coisa, as quais, intercambiando-se, se tornam comuns. *Ce qu'ils échange (...) [c]e sont avant tout des politesses, des festins, des rites (...), des danses, des fêtes* (2002:9). Ora, os termos de um contrato assim abrangente dependem da satisfação de duas condições: o acordo quanto a *meios de pagamento* e o acordo de que os parceiros em interação são igualmente dignos para performarem a compra e venda de coisas-valores<sup>71</sup> – *rites, beer, zolo, fêtes, money* – e para a compra e venda de si, ao preço do reconhecimento do valor recíproco (Cardoso de Oliveira, 2011) de quem entra em transação. Ora, só se podem vender-se e comprar-se aqueles que se puseram em acordo sobre um preço, o preço-valor cotado em moeda moral, substância dos que se reconhecem dignos para trocar a gente e as coisas vivas do mercado.

*Because, exchanging gifts would demand the recognition of the (interlocutor's) partner's value or merit, to the extent that the exchanged gift would take along the hau or the spirit of the giver, who would not trust it to a partner without dignity* (Cardoso de Oliveira, 2013:137)

A troca no mercado ordinário da vida, podemos descrevê-la como atividade venal em sentido amplo, porque pressupõe um mínimo de comunhão a respeito de preços-valores, sem o que não há relação. Nesse sentido venalmente mais largo, proponho que, ao pôr-nos, em Phomolong, a compartilhar recursos – *money, beer, zolo, information* (Fhatu), *stories* (Dhaki) -, meus companheiros e eu realizávamos valores comuns: *enjoying ourselves, socializing* (Dhaki). Não quero, com essa tentativa de moralizar a linguagem econômica e sociológica, edulcorar relações no *squatter-camp* e menos ainda negar a evidente dimensão de que uns outros lucrávamos à nossa forma - e de que a mais-valia etnográfica, convenhamos. Gostaria, isto sim, de reconhecer que, apesar de algumas atitudes de *desconsideração* – o homem que me tratou como *boy* na taverna, Zama, quem insistiu em reduzir-me a *umlungu* provedor de cervejas<sup>72</sup> - eu consegui, como branco-rico, rico-branco, entrar em circuitos de troca locais, porquanto, ao fim e ao cabo, os amigos me sabiam disposto a reconhecer a dignidade sua e de suas formas de vida e se dispunham a reconhecer-me, *umlungu*, como *Daniel*, sujeito merecedor de figurar numa das pontas de um

<sup>71</sup> Com coisas valores quero dizer que *beer, fêtes, zolo* expressam valores locais, isto é, constituem coisas ou práticas às quais é atribuído valor moral, porque dão substância ao bem-viver de meus interlocutores.

<sup>72</sup> Evidentemente que também me reduzi, em certo sentido, ao cumprimento dessa função local.

contrato entre eles e nós, pretos e brancos, pobres e ricos.

A questão do reconhecimento da *substância moral das pessoas* e coletividades *dignas* (Cardoso de Oliveira, 2011:145) como condição, preço, valor a resgatar-se para que se forme uma *comunidade política* (2011:93), pode, acredito, ser bem vista em momentos de conflito, isto é, aqueles nos quais a vida em comum foi posta em questão. Reporto-me à etnografia da crise constitucional canadense contada em *Direito Legal e Insulto Moral* (2011) na medida em que se trata exatamente de um relato sobre dois povos - pessoas coletivas, descendentes de ingleses e descendentes de franceses, brancos e pretos, em certo sentido - os quais, ao longo de sua história, se co-instituíram em unidade nacional. Ocorre que, a certa altura de suas relações como povos distintos, mas integrados, francófonos cogitaram que aquele contrato *beaucoup plus general et beaucoup plus permanent* – o contato social da nação - poderia ser desfeito. O que, segundo Cardoso de Oliveira (2011), mais contava para a possibilidade de cisma entre povos fundadores não era o antagonismo econômico ou legal em sentido estrito, até por que uma comunidade política não se resume a satisfação desses interesses exclusivamente, porque participam de sua composição *valores e solidariedade* (2011:91). Ameaçava a unidade canadense, isto sim, um desarranjo no *plano ético* (Idem), resultado do acúmulo de *insultos, 'agressões', atos de desrespeito ou de desconsideração que a população quebequense teria sofrido ao longo da história de relacionamento com o resto do Canadá* (2011:111). Estava em jogo não tanto o diferencial de *direitos legais* quanto a dimensão moral da *polis*, isto é, as expectativas, entre uns, de serem reconhecidos, nos outros, seu valor ou mérito intrínseco, a substância da *pessoa coletiva* a que dão carne e osso (Cardoso de Oliveira, 2011), (Taylor, 1994).

Parece-me crucial neste exercício comparativo ter em conta que, quer na escala das relações entre pessoas singulares (o micro-plano das relações sociais de *umlungu* na *polis-township*), quer na escala dos povos (o macro-plano das relações entre duas populações constituintes da *polis* Canadá), parceiros em comércio social entretêm a expectativa de que venham a reconhecer-se e tratar-se como gente digna na mesma medida, *pessoas* merecedoras de igual *consideração* (Cardoso de Oliveira, 2011). A questão mútua e continuamente posta sobre a estima que grupos e indivíduos se atribuem condiciona a possibilidade e a *qualidade do elo social* (Cardoso de Oliveira, 2004, 2009, 2011). Por que assim se passam as coisas? Taylor (1994) tem a dizer o seguinte sobre a relevância da dinâmica intersubjetiva do reconhecimento para as relações dos sujeitos consigo e, por consequência, para as relações interpessoais:

*Within these perspectives, misrecognition shows not just a lack of due respect. It can inflict a grievous wound, saddling its victims with a crippling self-hatred. Due recognition is not just a courtesy we owe people. It is a vital*

*human need* (1994:2).

Nas palavras de Cardoso de Oliveira (2011), a necessidade vital de que sujeitos de uma comunidade, assim apropriadamente chamada, se demonstrem respeito pelo simples fato de serem o que são também se compreende entre os *direitos legais*<sup>73</sup> e *morais* da cidadania contemporânea. A obrigação moral, igualmente entendida como *direito* ao reconhecimento ou à consideração da dignidade de identidades substantivas (Cardoso de Oliveira, 2011:38), constitui um critério derivado da condição primária de possibilidade de co-instituição de pessoas, a satisfação da estrutura dialógica da personalidade (Honneth, 1995, 2010), variável conforme a qualidade do elo social (Cardoso de Oliveira, 2004). Ora, critérios derivados de necessidades constituintes ou bem são satisfeitos e se mantém uma constituição, elo social e jurídico primário; ou não são satisfeitos e, se houver, rompe-se a constituição que há; ou, se não constituição houver, não se chega a constituí-la - caso de *Africans* da underclass sul-africana e *Pakistanis*, creio.

Demandas de reconhecimento e demonstrações de solidariedade (Cardoso de Oliveira, 2011) para o atendimento substantivo daquilo que o si-mesmo dá a ver e reafirmar são essenciais para pensar todas as relações de que vim tratando. Ocorre que os vínculos entre anglófonos e francófonos, assim como as relações entre *Africans*, *umlungus* e *Pakistanis*, são marcadas pelo ressentimento (Cardoso de Oliveira, 2011) (Fassin, 2013), pela dor moral que resta da história de *insultos* e *afrontas* que caracteriza as situações em que não é observado o tratamento de que as *pessoas morais* se sentem merecedoras (Cardoso de Oliveira, 2011). No caso canadense, no plano macro das relações históricas, episódios como o da Constituição repatriada em 1982, malgrado o Quebec, e os da recusa da repactuação que teria lugar no Lago Meech e Charlottetown (2011:107), suscitaram entre os francófonos a dor da traição e do desrespeito de não terem sido reconhecidos em sua singular identidade - um dos dois povos formadores do país e, como tais, gente autônoma, *maîtres chez nous!* (Idem). No micro-plano das relações interpessoais, a negação da identidade e a inferiorização consequente fazia-se sentir em expressões como *speak white!* (2011:77), por meio das quais anglófonos rebaixavam francófonos ao *status* de sub-homem, conforme o registro racista ocidental.

*The man who invokes resentment as a personal stance toward his former torturers (...) is a man defending a form of dignity that is increasingly censored and that has become unintelligible (Fassin, 2013:56).*

Não desejo, com essa associação tão pungente entre insulto e violência, ressentimento

---

<sup>73</sup> Os trabalhos de Cardoso de Oliveira (1985, 2011) demonstram as muitas dificuldades de traduzir direitos eminentemente *morais* em direitos *legais*, isto é, dar-lhes conteúdo jurídico formal, *positivo*.

e dignidade, dizer que o histórico de desconsideração entre anglófonos e francófonos no Canadá tenha atingido as mesmas proporções que tomou (e de algum modo ainda conserva) entre *Africans*, *umlungus* e *Pakistanis* na África do Sul. A generalidade que a fenomenologia do fato moral assume em Cardoso de Oliveira (2011) e Taylor (1994) e a elasticidade de categorias como *crise constitucional*, *insulto*, *afronta*, *desconsideração*, *pessoa* e *coisa* (Cardoso de Oliveira, 2011), permitem-me, contudo, manter um vínculo dialógico entre a política da convivência e dissenso em uma social-democracia estabelecida e a política de convivência e enfrentamento em uma periferia em processo lento e *precarious* (Barchiesi, 2013) de libertação. Gostaria, enfim, de lançar mão desses conceitos para compreender aspectos do Soweto Uprising e da etnografia de 16 de junho de 2016, do Massacre de Cato Manor (1949) e da etnografia dos atentados à propriedade *Pakistani* em fins de junho daquele mês.

Segundo Nieftagodien (2014), os eventos que culminaram nos atentados de 16 a 18 de junho de 1976 devem ser primariamente compreendidos em função da política intolerante de imposição do afrikaans como língua escolar. A insistência com que a medida foi implementada começou como *desconsideração* da demanda de que, ao fim e ao cabo, fosse reconhecida que a língua de instrução do alunato negro, há muito, era o inglês, e que a mudança frustraria os planos de progressão escolar de muita gente. *To hell with Afrikans!* – cartaz então afixado à porta de uma escola (Nieftagodien, 2014) - revelou a *indignação* correspondente a um ato de *desrespeito* à singular situação dos estudantes, de *inferiorização* da pessoa que eram, *na medida em que aspectos importantes de sua perspectiva (...) [estavam] sendo a priori – e arbitrariamente - excluídos da discussão* (Cardoso de Oliveira, 2011:38). A onda repressiva que se seguiu à marcha de Soweto consistiu num ato de *degradação*, um forma mais violenta de insulto que a desconsideração, porque pressupõe o rebaixamento da pessoa à condição de *coisa* (Idem), a obliteração da *substância da dignidade*, o aniquilamento de qualquer lastro de *pessoalidade* (Idem). Esse passo além da *desconsideração* implicou o ódio, o ressentimento e a animosidade de longo-prazo, o que se vê na África do Sul contemporânea e foi etnograficamente registrado entre a gente de Soweto.

*'We all hated the white people'. In the aftermath of the shooting in Orlando West, this anger towards white people became widespread (2014).*

Eventos como o de 1976, por revelarem que, em última instância, vigorava no país um sistema altamente exclusivista da dignidade, uma oposição literal entre pessoas e coisas, fomentaram uma espécie de crise permanente no elo social (Cardoso de Oliveira, 2004, 2009, 2011) de *Africans* e *Whites*. O sinal imediato disso consistiu na resposta violenta à violência do regime - a lembrar-se que houve brancos espancados até a morte -, além do reforço da luta armada e da

disseminação da política insurrecional em *townships* (Nieftagodien, 2014), (Posel, 2011). À crise agravada em eventos como o Soweto Uprising, corresponde a necessidade de reatualização, ritualização, a cada 16 de junho, do drama moral que opõe militares e colegiais, *former torturers* (Fassin, 2013) e suas vítimas. Tendo minha experiência pessoal como referência, proponho que o estado crítico do vínculo primário entre uns e outros, conquanto duradouro, não parece implicar ruptura *constitucional* – isto é, a desintegração da unidade política proposta - nem a banal coisificação da gente branca no cotidiano.

Em 16 de junho de 2016, fui devidamente instruído a não perambular pela *township*, sinal de que havia riscos de *afronta* e violência. Experimentei, contudo, atos menores, insultos rotineiros, algo majorados pela atmosfera geral de embriaguez: um pedido agressivo de resgate da dívida histórica em moeda-cerveja; duas atitudes demasiado inquisitivas (‘quem é você?’, ‘o que faz aqui?’); algum constrangimento físico por parte de quem me tinha sob permanente desconfiança. Toda a manifestação de ressentimento parece-me dizer respeito mais ao que Cardoso de Oliveira chama *a qualidade do elo social* (2004, 2011) do que ao risco de ruptura do laço, quer o figuremos como quebra institucional do pacto quer como ato de conversão de *pessoas* em *coisas* (Cardoso de Oliveira, 2011:39). Resta, na África do Sul, um passivo a ser redimido, o qual, por implicar o devir da promessa, garante a manutenção de um vínculo entre devedores e credores. Nesse quadro, o Soweto Uprising, conquanto permaneça um drama, índice<sup>74</sup> permanente de imoralidade no elo de *Africans* e *Whites*, não parece implicar aquele irresistível *quantum of energy* (Freud, *apud* Favret-Saada, 2009) que pode conduzir à degradação da substância moral de gente (Cardoso de Oliveira, 2011:77). Como *umlungu*, em 16 de junho de 2016, eu sabia que muitos não gostavam de mim. Mirei, em minha última vigília na *township*, olhos que me odiavam explicitamente. Apesar disso, a condição de branco-rico, rico-branco, tornava-me um privilegiado e, certamente, me escudava contra o pior, entre outros motivos, creio, porque entre *Africans* e *Whites* existe um acordo de convivência crítico, mas fundador.

*Africans*, assim oficialmente definidos, formam o grupo nativo por excelência, os únicos em vínculo telúrico com o lugar. Por essa razão, sentem-se primariamente intitulados ao gozo de todas as riquezas ali nascidas (Ferguson, 2015). Certa vez, disse-me um taverneiro em Phomolong,

---

<sup>74</sup> Na nota 10, referi-me ao conceito de *index* (Charles S. Peirce), como a modalidade sgnica que guarda uma *relação genuína* com o *objeto*. A idéia de *índice de imoralidade* guarda, contudo, uma outra inspiração, a de que a dimensão simbólica das relações sociais constitui *experiência igualmente empírica e tão concreta quanto a material* (Cardoso de Oliveira, 2006:16). Folgo em notar que há, com efeito, algo *empírico, sensorial*, nas relações entre *index* e *object*, como bem o traduz a velha fórmula segundo a qual *onde há fumaça, há fogo*, uma das expressões tradicionais sobre o *index*, *defined by some sensory feature, A, (directly visible, audible, smellable, etc) that correlates with and thus implies or points to B (...). All animals exploit various kinds of indexical signs (...). Thus, dark clouds in the west are an index of impending rain*. Disponível em <https://www.cs.indiana.edu/~port/teach/103/sign.symbol.short.html>. Consultado em 07/09/2017.

Mphepo, que, propriedade, direito originário ao gozo dos produtos daquela terra, tem-nos um povo somente. Eu perguntava-lhe se conhecia a palavra *citizenship*, sobre a qual poucos dos meus em Phomolong haviam ouvido falar. Segue o que o homem me respondeu:

*Yes. Citizenship is about those people being in SA before the whites when they came here. It's those people who own the country. The blacks are the owners of this country, because they were here before the whites. I'm born here. All my ancestors were born here* (grifos meus).

Origem ancestral equivale a direito presente (Ferguson, 2015) aos frutos que a terra deu e dá, equivale à propriedade do país. O fato, entretanto, de *Whites* terem chegado posteriormente, não lhes elimina, creio, a possibilidade de habitar aquele território, uma vez que, ao longo dos séculos, também se instituíram como um povo dali, parte do qual se tornou, embora em língua *un-African*, *Afrikaners*. Como veremos no próximo capítulo, a querela sobre a condição dos brancos em terra africana, se legítimos moradores ou somente *guests* (Hansen, 2012), precipitou o fracionamento da ANC, de onde surgiu o Pan-African Congress, partido que reunia adeptos da tese de que brancos figuravam como meros *convidados* em chão alheio. O PAC desfez-se, porém, em meio à luta anti-apartheid, de modo que predomina na narrativa política hegemônica no país, desde inícios da década de 1960, o primeiro comando da Freedom Charter (1955): *South Africa belongs to all who live in it, black and white*<sup>75</sup>. Esse pertencer comum – conquanto em graus variáveis, porque há donos originários e posseiros adventícios – não me parece, sequer no feriado em que se comemora o crime mais brutal do *apartheid*, implicar risco de distrato político-jurídico, cisma. Segundo um interlocutor *African*

*Madiba decided not to pay back apartheid mentors... [If I could decide] I would just kill the bastards [the Whites], but Madiba knew better than that...*

Com Pakistanis de imigração recente, algo diverso parece passar-se. Por um lado, *Indians/Asians* estão há muito institucionalmente reconhecidos como povos formadores da República da África do Sul. Foram aliados da ANC na luta *anti-apartheid*. A relevância econômica desse grupo continua a ser particularmente significativa e seus membros tem acesso às políticas de ação afirmativa instaladas desde a década de 1990. Embora figurem como *Indian/Asian* na partitura oficial de raças no país, são considerados *black* para os fins legais da *Black Economic Empowerment*. Numa palavra, *Indians* são sul-africanos e esse status constitucional não está em risco. Por outro lado, a pecha de *alien* continua a pairar sobre esse povo, razão por que resta uma

---

<sup>75</sup> Disponível em <https://www.marxists.org/subject/africa/anc/1955/freedom-charter.htm>. Consultado em 20 de novembro de 2017.

dissonância entre seus *direitos legais* (Cardoso de Oliveira, 2011) e as categorias com que são apreendidos, ou melhor, com que são desclassificados no *plano ético-moral* (2011:25), instância em que prevalece *a widely shared view of Indians as opportunistic 'fence-sitters' and people who live off the land without having rights to it* (Hansen, 2012:98) (grifos meus). A propósito, este autor registrou como *sentimento moral* (Cardoso de Oliveira, 2011:21) entre *Africans* que testemunharam os atentados a imigrantes no ano de 2008: *impoverished immigrants from Bangladeshi and Pakistan were decried as alien parasites that were presumably standing in for weathy Gujaratis as well* (Hansen, 2012:141).

Alienígenas, por definição, não pertencem a esta terra; parasitas, tampouco, porque vivem às custas de viver alheio. A retórica alienante, a qual transforma o outro em estranho, paira secularmente sobre indianos e paquistaneses. Já em 1925, um ministro de Estado descrevia os provenientes da península do Indostão como *an alien element in the population* (Kirk, 1983:41). Mais do que insistir na continuidade histórica do sentimento anti-indiano na África do Sul, gostaria de tratar a relação entre *Indians* e *Africans* como um caso de *nonrecognition* (Hansen, 2012), isto é, como encontro entre aqueles ainda incapazes capazes de co-instituírem-se como *peessoas morais* (Cardoso de Oliveira, 2011:39). Na sala de espelhos do reconhecimento, onde tem curso o jogo de igualdade e diferença constituintes da pessoalidade de sujeitos sociais, *Africans* e *Indians* parecem ver-se como puros estrangeiros. Em casos assim radicais de estranhamento, em que o si-mesmo percebe não o outro de si, mas, sim, o alienígena sem qualquer referência à terra de si e à gente de si, o sujeito da alteridade despessoaliza-se, coisifica-se e se torna *a categorical stranger* (Hansen, 2012).

*It is neither misrecognition nor lack of presence but nonrecognition, by which I mean a willed incomprehension derived from a lack of desire, intimacy, and respect. In Hegelian terms, I propose that indians and Zulus in this colonial province [KwaZulu-Natal] never constituted their identities through 'seeing' each other, by deciphering each other's gaze, or by 'desiring the desire of the other' (grifos meus).*

Ora, onde não há o sentimento de partilha da dignidade (Cardoso de Oliveira, 2011), não pode haver contrato-social de base. Pode haver coexistência, tolerância intermitente, mas não reconhecimento continuado, porque os sujeitos dessa fratura não se constituíram nem pelo vínculo territorial nem pelo vínculo moral primários. Ao fim e ao cabo, os que não se viram, não se decifraram, não se desejaram, não podem ser cidadãos da mesma polis, mas, sim, bárbaros recíprocos. *Only by an act of recognition can one restore to the other human reality in-itself-for-itself* (Fanon, *apud* Hansen, 2012). Interessa-me reter dessas condições de possibilidade de co-instituição de sujeitos sociais que, diante do desacordo quanto à humanidade dos parceiros, falta

constituição a sustentar um sistema de trocas efetivas que se prove *beaucoup plus général et beaucoup plus permanent* (Mauss, 2002), como o contrato – conquanto crítico – entre *Africans* e *Whites*. Em faltando reconhecimento, *Africans* e *Indians* quedam no estado de suspeição anterior ao gesto criativo dos que se viram e se afirmaram como pessoas. Resta-lhes a desconfiança e a desafeição daqueles que se sentem alienígenas entre si (Hansen, 2012).

Acredito que casos como esse não devem ser compreendidos nem como crises constitucionais, a possibilidade de cisma entre dois povos constituídos (Cardoso de Oliveira, 2011), nem como exemplo duradouro de elo social crítico (Cardoso de Oliveira, 2004), caso daqueles entre quem - seja como torturados e torturadores (Fassin, 2013), seja como credores e endividados – se formou um vínculo e, portanto, expectativas recíprocas de reconhecimento da dignidade (Cardoso de Oliveira, 2011). Acredito que circunstâncias como as dos *Indian* em Cato Manor, no fechar da década de 1940, e a dos imigrantes *Pakistani/Bangladeshi*, como as que experimentei em fins de junho de 2016, decorrem de uma *crise pré-constituente*, do não-reconhecimento entre *Indians* e *Africans*, o que impede o conceberem-se e se tratarem como contratantes, *pessoas morais* (Cardoso de Oliveira, 2011:39). Ora, se não há *re-co-naissance* - o advento dos que nascem para si e para o outro simultaneamente -, não há co-instituição de grupos e, logo, garantias de tratamento digno (Idem).

Retomo, pela última vez, os conceitos de *coisa* e *pessoa*, *insulto* e *afronta*, *desconsideração* e *degradação*, *direito legal* e *direito moral* (Cardoso de Oliveira, 2011:38-9). O que teve lugar em Cato Manor, em 1949, pode ser resumido como onda massiva de brutal coisificação de *Indians*, homens, mulheres e crianças. A magnitude da degradação também foi consequência de as autoridades em Natal terem-se omitido parcialmente e de brancos ordinários, comuns, terem transportando *Africans* para áreas indianas (Kirk, 1983). No caso todo, parece possível falar de certo pacto entre essas duas populações. Embora *anti-Indianess* fosse um sentimento difuso em Natal, a *plebs* (Thompson, 1974) da região sentia-se particularmente *insultada* pela condição em que diariamente convivia com a parte dos indianos que formava um segmento de locatários de terra, pequenos comerciantes e empregados em postos medianos de trabalho. Talvez se tratasse de mais que um insulto, na medida em que a formação de uma classe de gente remediada, *quasi-citizens* (Hansen, 2012), fez com que *Africans* amargassem ainda mais a condição de gente não remediada, *sub-citizens*. Para os proprietários daquelas terras (Ferguson, 2015), creio, a dor moral não deveria decorrer apenas da desigualdade em si, mas, também – talvez sobretudo -, da incongruência adicional, vinculada ao fato de uns serem gente da terra e, outros, extra-terrestres; uns intitulados a seus frutos e, outros, não; uns a flertar com a camada intermediária de riqueza e *status* e, outros, com o último degrau.

Acredito, *Pakistani* por que tantos me tomaram, que parte da atual *underclass* sul-africana, a exemplo de seus ancestrais em Cato Manor, continua a sentir-se insultada com a existência de imigrantes – *aliens* – quer a dirigir pequenos negócios (Crush, 2014), (Park e Rugunanan, 2010) quer como potenciais competidores no mercado de trabalho. Falta a *Pakistanis* vínculo moral com aquela terra e sua gente – *they can't talk*, disse-me Dhaki e, quiçá, o mesmo pudesse ter-me dito um *Pakistani*<sup>76</sup>, ambos a sugerirem que, em não havendo conversa, tampouco contrato pode haver. Parece ser de tal modo ordinária a susceptibilidade à presença desses forasteiros na *township* que, no fim junho de 2016, bastou uma decisão de cúpula da ANC desagradar as bases orgânicas em Phomolong, que uma massa de gente se pôs a saquear a propriedade *Pakistani*. Eu nunca havia visto no *squatter-camp* tamanha agitação, semelhante *quantum of energy* (Freud, *apud* Favret-Saada, 2009) desencadeado para o assalto à coisa alheia, ou melhor, ao patrimônio *nativo*, de direito, mas *alien*, de fato. Boa parte da multidão se punha às ruas pelo chamado *looting for personal gain* (Crush, 2014), mas houve, na atmosfera, um cheiro tal de violência. Já no começo da tarde, meus amigos imaginaram que um furto acarretaria apedrejamento. À tarde, vieram-me perguntar - alguém sem rosto pra mim - se eu andava a ganhar dinheiro na *township*, eu e meu rosto antipático. Não há, em encontros dessa natureza, atenção a pessoa, a face protegida pelas máscaras constitutivas da socialidade (Mauss, 1938), mas, sim, a co-presença no vácuo moral dos que restam estranhos entre si. Ainda temo, ao lembrar daquilo tudo, que a pergunta capital que me dirigiram pudesse não ter sido proposta, mas, sim, convertida em ação. Acredito divisar entre o *insulto* e a *afronta*, o desprezo pelo *umlungu* e o enfrentamento potencial a este *Pakistani*, uma diferença correspondente à radical distinção entre *coisa* e *pessoa*, *desconsideração* e *degradação* (Cardoso de Oliveira, 2011:38-9).

Para um de meus informantes essenciais em Phomolong, Dhaki, a reapropriação, por assim dizer, da propriedade *Pakistani* consistia em meio, não em fim. Tratava-se de pilhar para persuadir a cúpula da ANC a indicar o candidato da preferência local às eleições municipais, as quais o partido de Mandela terminou perdendo para a agremiação majoritariamente identificada como branca – a Democratic Alliance (DA). O apelo da estratégia decorria deste fato: *they [Pakistanis] have documents*<sup>77</sup>, *they pay taxes*. Não se tratava, pois, de qualquer gente, mas, sim, de gente com *direito legal* (Cardoso de Oliveira, 2011) a estar ali. Em outras palavras, a razão de violar a propriedade *Pakistani* radicava-se na possibilidade de exploração pragmática do fato de esses

---

<sup>76</sup> Era tão recorrente a suspeição de que eu fosse *Pakistani*, mesmo entre gente com quem tinha trato regular – caso do taverneiro Mphepo -, que, por motivo de segurança, abster-me de entrevistar os (poucos) *Pakistanis* instalados em Phomolong.

<sup>77</sup> *IDEology* (Comaroff & Comaroff, *apud* Barchiesi, 2013) é termo cunhado para referir-se ao fato de que, para muitos sul-africanos, são cidadãos apenas aquelas em posse efetiva de *documents*.

*aliens* (em termos geográfico-morais) terem o *direito legal* (Cardoso de Oliveira, 2011) da cidadania, mas não disporem do *direito moral* (Idem) correspondente e, muito menos, do direito moral de gozar de riquezas *nativas*, o que só o povo da terra tem (Ferguson, 2015). Aos olhos de muitos naquela *plebs* (Thompson, 1974), pouco importa se os forasteiros se estabeleceram há muito ou pouco no país. Em qualquer caso, não têm *titularidade* ao que vieram a possuir, porque, tudo bem considerado, só *peessoas*, e não espécimes reificados de cidadãos-conforme-a-lei, têm *direitos* resgatáveis nas insurreições da polis-*township*. Sim, acredito que, em ondas de saques como aquela de fins de junho de 2016, a *underclass* de Phomolong estava estrategicamente opondo, à Carta de *direitos legais* da África do Sul contemporânea, inspirada na *dignidade universal* (Cardoso de Oliveira, 2011), a velha Carta dos *direitos morais plebeus*, fundamentada na propriedade ancestral de um solo e suas riquezas. Nessa equação dissonante, fazem jus a *direitos legais e morais* (Idem) apenas os constituintes originários, *Africans* e *Whites*, os quais, conquanto criticamente, ainda se reconhecem como coabitantes legítimos da terra.

## CAPÍTULO II – *FREEDOM*, ESSA PALAVRA.

*Liberdade - essa palavra  
que o sonho humano alimenta:  
que não há ninguém que explique,  
e ninguém que não entenda!*<sup>78</sup>

### II.1 - INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO

Em julho de 2015, parti para a África do Sul com o objetivo de estudar o que os habitantes de uma *township African* entendiam por cidadania. Passados poucos dias em Phomolong, descobri que boa parte de meus interlocutores não conhecia a palavra. A gente do lugar vinha ao *umlungu* perguntar por que eu me instalara ali; eu mencionava a pesquisa e seu conceito central; apresentava os diversos casos em que *citizenship* é posta em prática no cotidiano; referia-me a direitos, em particular aos que chamamos *sociais* - saúde, educação, transporte, moradia, benefícios em dinheiro. Nalgum momento da conversa, também questionava o eventual interlocutor sobre o fim do *apartheid* e sobre como a vida de negros pobres se vinha transformando desde então. O descontentamento com tudo isso - a implementação de *direitos* e as mudanças posteriores à segregação - logo surgia. As queixas eram resumidas em frases como *black people are still struggling / suffering*. Lutar pela sobrevivência e sofrer foram as primeiras sínteses negativas daquilo que eu sondara em meus interlocutores. Não tardou a que uma nova manifestação de inexistência ou existência inadequada de *citizenship* se traduzisse na seguinte fórmula: *we are not free. We're free only by the name freedom. Free are the whites, they can enjoy their lives*. Ao ouvi-lo, transformou-se o objeto primário de minhas indagações. Não perguntaria mais por *citizenship* e seus exemplos na vida comum, mas, sim, sobre *freedom* e o conjunto de expectativas e demandas, *legais e morais* (Cardoso de Oliveira, 2011), vinculadas à libertação dos sul-africanos.

O homem que me traduziu *citizenship* por *freedom* chama-se Robert. Ele trabalhava como porteiro em *Parkland*, o condomínio dos *Augustin*, num bairro aristocrático de Pretoria. Deveria ter pouco mais de 50 anos, bem marcados no rosto. Não sei se me tinha em boa conta, parecia desconfiado e ressentido, o que foi, indiretamente, tema de nossa segunda conversa, quando também me confessou que os negros não eram livres na África do Sul. Gostasse ou não de mim, Robert dava mostras de descontentamento cívico e se voluntariava a falar sobre isso. Com ele, creio, eu comecei a vislumbrar parte da *everyday web of moral feelings* (Honneth, 1995) em seu país.

<sup>78</sup> Meireles, Cecília. *O Romanceiro da Inconfidência*. Disponível em <http://professor.pucgoias.edu.br/SiteDocente/admin/arquivosUpload/5628/material/CEC%C3%83%C2%ADLia%20Meir%20-%20Romanceiro%20da%20Inconfid%C3%83%C2%AAnCIA%20%5BRev%5D%5B1%5D.pdf>. Consultado em 08 de dezembro de 2017.

Em ambos os períodos de campo, eu cruzava com frequência – três ou mais vezes por semana – o portão que separava o condomínio dos *Augustin* da área aberta para a circulação nos arredores de *Parkland*. Ia, na maior parte das vezes, acompanhando Ana, em nosso fluxo constante entre *township* e *suburb*. Os cinco ou seis trabalhadores que, em duplas, se alternavam no controle de entrada e saída do condomínio, logo se interessaram pelo *umlungu* brasileiro que fora parar em Phomolong. Falávamos sobre política, futebol, cerveja, o *squatter camp*, bem como sobre o estado geral das relações raciais e econômicas em nossos países. Passando e passando pelo posto de vigilância de *Parkland*, certa camaradagem desenvolveu-se entre alguns porteiros e mim. Vigia a meu modo, eu procurava meios de agradar a rapazeada. Já havia notado, por exemplo, que porteiros de outros condomínios do entorno costumavam solicitar-me algum cascalho (ZAR 5 ou 10), a *cold drink*, algo para comer. Dirigiam-se-me em tom amistoso, e poderia negar-lhes a solicitação, o que, por vezes, fiz sem maiores constrangimentos. Houve circunstâncias, porém, nas quais resolvi antecipar-me e oferecer algo.

Na primeira vez em que estive com Robert, uma semana após a minha chegada em campo, fui abordado por ele. Eu cruzava a portaria e ele interrompeu-me, por assim dizer, o caminhar para fora do condomínio. Abordou-me para perguntar o que eu pensava sobre a África do Sul. Disse-lhe que no Brasil também se reproduzia a divisão entre brancos ricos, de um lado, e negros pobres, de outro. Mencionei, contudo, a existência de ambiguidades, o sentir que havia mais convivência e hábitos comuns entre as duas gentes daqui. Perguntou-me se negros e brancos brasileiros se casavam, respondi-lhe que as coisas não eram bem assim... Em seguida, pedi-lhe a opinião sobre os brancos seus compatriotas. *Some are good, some pretend to be*. Disse-me também que a vida pouco mudara desde o fim do apartheid: *Black men continue to suffer*. Contou-me, por fim, que, na véspera, em consequência da paralisação do transporte privado de vans, tivera de ir ao trabalho a pé. Vencera a distância entre *township* e *suburb* em quatro horas<sup>79</sup>.

Em 27 de julho de 2015, eu descia apressadamente os caminhos que levam da casa dos *Augustin* à entrada de *Parkland*, ia comprar meu almoço. Ao passar pelos portões de controle, notei Robert. Na véspera, eu pedira seu telefone. Vali-me do segundo encontro em dois dias para reforçar o desejo de ter uma conversa consigo em local diverso dali. Propus-lhe, além disso, o almoço, e ele não recusou. Perguntei-lhe se também queria uma coca-cola, queria. De volta do supermercado, tomei as seguintes notas:

---

<sup>79</sup> Logo em meus primeiros dias de campo em Phomolong, em julho de 2015, houve uma paralisação do transporte de passageiros que se deslocam entre *townships*, *town* e *suburbs*. Quando isso ocorre, há quem não vá trabalhar e há quem, como Robert, efetivamente caminhe amplas distâncias.

*Robert abre o portão para mim e caminha a meu lado. Passados 3 metros da guarita, paramos. Ele pergunta pelo refrigerante: eu esquecera? Digo que não e insisto em que gostaria de entrevistá-lo. Faz-se um pouquinho de difícil. Menciona o Brasil, mas logo diz que quer falar sobre a condição do povo da África do Sul. Diz que a luta [struggle<sup>80</sup>] foi dura. Digo que sim e que, por isso, estava ali. Diz que ainda não são livres (...), que livres são os brancos, que podem aproveitar a vida, que ZAR 3000 [cerca de 750 reais<sup>81</sup>] como salário não bastam, que não dá para mandar dinheiro para o filho. Concordo.*

Notei, na abordagem sensível de Robert - o modo de parar-me, a pergunta pelo refrigerante -, uma ponta de ressentimento, isto é, que me incluía, *umlungu* por que me tinha, no acerto de contas pendente em seu país. Tentei convencer-lhe de que entendia suas dificuldades, o salário pouco, o trabalho muito, o filho desassistido, mas que eu não participara daquela história. Declinei da responsabilidade pela fatura econômica e racial não paga, um espinho que o coração e o olhar do homem lançavam sobre a minha pele também. Não acho que me tenha absolvido. Depois de então, aliás, não me lembro de tê-lo visto novamente, embora seja provável que, antes de partir, nos tenhamos despedido. Em minha segunda estadia no campo, Robert já não trabalhava em *Parkland*. Cheguei a telefonar-lhe uma vez, solicitei que nos encontrássemos na casa de Ana ou nas redondezas, o que lhe pareceu desaconselhável. Não convinha, disse-me, que o homem branco saísse a andar por ali. Telefonei-lhe outra vez, não me atendeu.

Aqui onde deixo Robert, gostaria de retomar um dos temas para o qual o homem chamou minha atenção na África do Sul, a necessidade de tratar, como *freedom*, o que chamamos - em Estados com alguma implementação dos serviços associados ao *welfare state*, caso de Brasil e do país africano (Ferguson, 2015) - direitos vinculados à noção de cidadania. Trocando em miúdos, gostaria de propor nexos entre as categorias *freedom* e *citizenship*, com vistas a demonstrar o apuro da tradução realizada pelo porteiro, o qual, ao ouvir-me falar nesta, *citizenship*, negou a existência daquela, *freedom*, para seu povo.

Grosso modo, *citizenship* define-se pelo exercício de direitos e obrigações no contexto de uma comunidade política (Bellamy, 2008:3). Os atenienses entre os séculos IV e V a.C. e os romanos entre III a.C. e IV a.D., segundo J. G. A. Pocok (1995), constituem a fonte do ideal clássico de cidadania, no qual, *mutatis mutandis*, ainda se radicam as linhas mestras de *citizenship*. No caso grego, o essencial da noção forma-se quando é substituída, em Atenas, uma assembleia de chefes de clã, os quais decidem nesta qualidade, por uma assembleia de cidadãos que, como tais, e não como líderes de famílias, tomam decisões sobre quaisquer assuntos concernentes à *polis* (Idem). Fazem-no,

---

<sup>80</sup> No caso, meu interlocutor parecia referir-se não à peleja diária pela sobrevivência, mas, sim, à luta *anti-apartheid*, isto é, *the struggle*, tema a respeito do qual eu já demonstrara interesse junto aos porteiros.

<sup>81</sup> A notar-se que esses R\$ 750 ou ZAR 3000 não incluem os gastos com o deslocamento para o trabalho. Um habitante de Phomolong, como Robert, que se serve das vans diariamente, tem como despesa cerca de ZAR 560, ou seja, pouco menos de 20% de seu salário mensal.

e isto também é crucial, por meio do discurso, da atividade deliberativa e da abdicação do recurso à violência entre pares (Arendt, 1958), (Pocock, 1995).

Idealizado em contraste a modelos de organização social baseados nas obrigações decorrentes do parentesco (Pocock, 1995), o modelo grego de cidadania ganhou registro mítico nas Eumenides, cujo personagem central tem a trajetória assim resumida pelo autor: *Orestes comes on the scene as a bloody-guilty tribesman and leaves it as a free citizen capable with his equals of judging and resolving his own guilt* (1995:30). Entendida como uma espécie de tipo-ideal, cidadania parece implicar um modo de deliberação e resolução de conflitos opostos à suposta cultura de sangue e vingança atribuída a modelos de organização coletiva familiares. Convém notar, estou tratando de um constructo, *citizenship*, que se forma com um aspecto conceitual negativo, isto é, não ter violência e vingança como atributos, e com um aspecto conceitual positivo, isto é, ter a liberdade e a deliberação assembleísta como atributos. Em outras palavras, não acredito que a cidadania encerre, efetivamente, o modelo da liberdade e tampouco que o parentesco encerre, efetivamente, o modelo - feminino, diga-se de passagem - de a *culture of blood and guilt, which the males supposedly are trying to surpass* (1995:30), mas, sim, que há atribuições conceituais daquela, cidadania, em vínculo negativo com este, parentesco.

Segundo estudiosos do conceito, Pocock (1995), Ignatieff (1995), Balibar (2015), o ideal clássico de cidadania foi precisamente definido na *Política*, de Aristóteles, conforme quem o cidadão é aquele que tanto governa quanto é governado. [T]he citizen rule and is ruled; citizens join each other in making decisions where each decider respects the authority of the other, and all join in obeying the decisions (now known as “laws”) they have made (Pocock, 1995:31). Segundo este autor, a fórmula aristotélica da cidadania também pressupõe a noção de igualdade, isto é, de gozarem os sujeitos políticos da condição de pares entre si, sem a qual o governo comum perderia a qualidade de recíproco e se transformaria em comando, um modo de exercício da autoridade definido pela oposição entre o poder de quem comanda e a impotência de quem obedece. Vínculos assim desiguais são concebíveis apenas no domínio *pré-político do lar* (Arendt, 1958:27), espaço das relações entre homens, mulheres, crianças e escravos.

Assim como igualdade entre pares, o conceito implicava desigualdade de cidadãos em relação ao mais do povo. No mundo ateniense, qualificava-se como cidadão quem cumprisse pré-requisitos<sup>82</sup> em termos de propriedade (de escravos), de origem (provir de uma genealogia conhecida)

---

<sup>82</sup> A permanência, embora em outras formas, de pré-requisitos a condicionarem o tornar-se cidadão e a consequente fratura – mesmo em sociedades contemporâneas, basta pensar na situação de muitos imigrantes – entre cidadãos e não cidadãos, ou cidadãos precários, levam J. G. A. Pocock a considerar a possibilidade de que o ideal de cidadania tenha uma dimensão excludente intrínseca. Em suas palavras: [t]hese prerequisites in fact outlasted the ideal of citizenship (...) and persisted in Western culture for more than two millennia. Today we all attack them, but we haven't quite got rid of them

e gênero (masculino) (Pocock, 1995). Aqueles que não satisfaziam esses critérios, a maior parte da gente, não tomava parte entre os aptos a tratar da vida política. Essa maioria de mulheres, escravos (e libertos) tinha as atividades confinadas ao lar e a este ou aquele ofício desempenhado publicamente. Diz Hannah Arendt sobre os valores atribuídos ao circuito doméstico no mundo clássico:

*The distinctive trait of the household sphere was that in it men lived together because they were driven by their wants and needs. The driving force was life itself (...). Natural community in the household therefore was born of necessity, and necessity ruled over all activities performed in it (1958:30) (grifos meus).*

As questões vinculadas à manutenção do lar – isto é, o atendimento às necessidades elementares da existência – não são passíveis, por definição, de tratamento político. *The citizens would never dream of discussing their household affairs with one another (...)* (Pocock 1995:32). Não estamos diante de um modelo em que chefes de família e proprietários se reúnem para discutir seus interesses privados – como veio a ocorrer na idade moderna (Arendt, 1958). Em outras palavras, economia - etimologicamente definida como regulação (*nomos*) dos assuntos do lar (*oikos*) – e política não se misturam, permanecem como dois campos distintos da experiência. O universo doméstico, [a] *material infrastructure* (Pocock 1995:32), inclui a administração dos meios necessários à sobrevivência; a política, diversamente do lar, não consiste em meio para um fim, mas um fim em si - o bem em si, aliás, de governar-se e governar a cidade. *To Aristotle and many others, politics (...) is a good in itself, not the prerequisite of the public good, but the public good or res publica correctly defined* (Idem).

Segundo Pocock (1995) e Arendt (1958), a cidadania clássica pode ser entendida como expressão direta da ideia de liberdade. *Citizenship is not a means to being free; it is the way of being free itself* (Pocock 1995:32). Para este autor, está em questão, no ideal grego, o pressuposto de que poder participar livremente da tomada de decisões públicas constitui o traço distintamente humano do *zoon politikon*. Atinge-se valor como ser humano, em sentido próprio, apenas na medida em que se pode tomar a palavra e agir publicamente num espaço que requer a emancipação das necessidades comuns a todas as formas de vida. Ora, a vida especificamente boa depende da transcendência das condições comuns a qualquer existência, uma diferença sem a qual a adição do predicado bom ao substantivo vida perderia todo o sentido. Nas palavras da autora alemã:

*It [life] was “good” to the extent that by having mastered the necessities of sheer life, by being freed from labour and work, and by overcoming the innate*

---

*yet, and this raises the uncomfortable question of whether they are accidental or in some way essential to the ideal of citizenship itself* (1995:31).

*urge of all living creatures for their own survival, it was no longer bound to the biological life process (1958:37).*

A imbricação entre cidadania e liberdade - isto é, a realização desta quer no governo da cidade, entendido em oposição à infraestrutura material e ao mundo de administração das coisas (Pocock 1995), quer como transcendência das necessidades elementares da existência biológica e, por isso, como ascensão à vida política (Arendt, 1958) – não se restringe ao ideal grego, mas também pode ser notada em Roma, última fonte do ideal clássico de *citizenship* (Pocock, 1995). Não se trata da mesma fórmula, mas, sim, de uma concepção que, conquanto particular, também vincula o *status* de cidadão e sua liberdade como termos necessários da existência pública. Além de reiterar a interpenetração dos dois conceitos, o modelo romano, mais do que o grego, salienta a dimensão jurídica da cidadania. [H]ere we move from the citizen as a political being to the citizen as a legal being (Pocock 1995:34).

A mudança registrada entre os séculos III a.C. a IV a.D. foi consequência da classificação do universo, para fins jurisprudenciais, como algo *divisible into 'persons, actions and things' (res)* (Pocock 1995:34). Atribuída ao jurista Gaius, essa fórmula inovou em relação ao ideal ateniense, na medida em que introduziu as coisas não apenas como objeto de regulação da lei, mas, igualmente, como meio para a ação recíproca dos cidadãos (Idem). No mundo grego, a administração de meios materiais caracterizava o universo doméstico e pré-político da sobrevivência, razão por que não se pensam as coisas como mediadoras das relações entre sujeitos. Em Roma, os que participavam da vida pública, faziam-no na qualidade de proprietários, e muitas de suas ações visavam a tomar bens para si e mantê-los (Idem). *The human individual came to be by nature a proprietor or possessor of things; it is in jurisprudence, long before the rise and supremacy of the market, that we should locate the origins of possessive individualism (1995:35).*

Não apenas o universo das coisas e sua função como meio do agir recíproco ganhou centralidade na *res publica*, mas, igualmente, o direito como código e espaço institucional por meio dos quais agem entre si os cidadãos. Ao administrar seus bens e suas relações com outras coisas e homens, o cidadão tinha ao seu dispor um conjunto de procedimentos legais – *authorization, appropriation, conveyance, acts of litigation, prosecution, justification* (Pocock, 1995:35) – a indicarem que também o direito e seus institutos se haviam convertido num modo da ação pública. A notável diversificação do universo jurídico da experiência dos romanos implicou tanto a redefinição do homem como ser proprietário<sup>83</sup> e judicante quanto a remodelagem do conceito de liberdade. *A citizen came to mean someone free to act by law, free to ask and expect the law's protection*

---

<sup>83</sup> [P]roperty came to mean, first, the defining characteristic of a human being (1995:35).

(1995:35-6). Em outras palavras, cidadania e liberdade – este termo sendo ora quase sinônimo daquele ora o principal predicado do cidadão – tornaram-se *a legal status* (Idem).

A mudança na ênfase do que define o ser humano livre, isto é, o câmbio da mentalidade na qual o ser do agir político tem primazia em outra, na qual prevalece o ser da ação e da proteção jurídica, pareceu a Pocock (1995:36) alterar as bases conceituais da cidadania e da liberdade em termos duradouros. O autor sugere que o *legalis homo*, núcleo do conceito romano de cidadão, ganhou ascendência histórica em relação ao *zoon politikon* e que essa diferenciação correspondeu a transformações no entendimento sobre a realidade material<sup>84</sup> do mundo e da experiência.

*the Gaian formula has insisted that we live in world of things, that our actions are for the most part performed upon things, and come to be interactions with other persons only through the dense medium, the material texture, of things upon which our actions constitute “reality” (Pocock, 1995).*

No que diz respeito à ascendência histórica do *legalis homo*, Pocock considera que, na tradição ocidental posterior à expansão romana, o status de cidadão passou a denotar *membership in a community of shared or common law* (1995:37). Tenhamos em mente que os outrora submetidos à lei imperial não o estavam na mesma medida: havia direitos, privilégios, imunidades que se aplicavam diversamente, conforme o *status* diferenciado de territórios e súditos. Por essa razão, o Império terminaria por deixar tanto o legado de uma lei comum, na variedade de sua aplicação, quanto comunidades sujeitas a estatutos legais decorrentes de sua particularidade territorial (Idem). Séculos após a desintegração de Roma, esses núcleos locais - *bourgs*, em francês medieval – ainda guardariam a tradição de *municipal law* (Idem), à proteção da qual tinham direito os chamados *bourgeois* ou *citizens*, termos usados intercambiavelmente (Idem). Embora não se possa precisar a intensidade da permanência do antigo significado de *citizen*, aquele que governa e é governado, parece a Pocock que

*the advent of jurisprudence (...) further brought about some equation of the citizen with the subject, for in defining him as the member of a community of law, it emphasized that he was, in more senses than one, the subject of those laws that defined his community and of the rulers and magistrates empowered to enforce them (1995).*

Para os fins desta Introdução, entender a relação de quase sinonímia ou primeira predicação entre *freedom* e *citizenship*, a mudança na ênfase do significado de cidadão e, logo, de

---

<sup>84</sup> O que está em questão na formula de Gaius, segundo Pocock, e também, em parte, nesta dissertação – embora eu não tenha condições de estender o debate – é, sim, o *materialismo*. Cito Pocock (1995) a esse respeito: *I am aiming to organize the history of the ideal of citizenship around the Gaian introduction of the concept of ‘things’. Materialism as a tool of social thought is much older than Marxism (...).*

liberdade, que ocorreu entre a Atenas dos séculos IV e V a.C. e a Europa posterior ao Império Romano tem muitas consequências. A antiga assembleia de cidadãos concedia a seus membros um poder majestático de auto-determinação, *the utter freedom to determine what and who they shall be* (Pocock, 1995:39-40). Esse universo *of deeds and words, speech and war* (Idem), no qual predomina a interação dos homens à administração das coisas, parece ter dado gradualmente lugar a uma experiência de cidadania menos efervescentemente política. Estava em jogo a conversão para um modelo de comunidade definido menos pela participação nos atos constituintes da lei e no governo dos cidadãos e mais pelo direito como universo de garantias subjetivas e meios de ação formal para o trato de coisas, homens e relações. Além da criação disto como o *legalis homo* e seu corolário, a liberdade como proteção legal do domínio privado, *freedom* vinculou-se mais e mais profundamente à questão da propriedade.

*Possession, rather than the emancipation from possession, became the formal center of citizenship, and the problem of freedom become increasingly a problem of property: that of seeing how women could become proprietors and slaves ceased to be property* (1995:40-41) (grifos meus).

Nessa nova equação, acomodaram-se os significados de *freedom*, *citizenship* e *property*, de modo que livre se tornou o proprietário e titular de direitos para a administração das coisas, as quais constituem o meio pelo qual os sujeitos articulam seus interesses recíprocos (Pocock, 1995:35). Tratou-se, com efeito, da consolidação de uma forma de cidadania-liberdade na qual o cidadão, *free*, é o núcleo de um constructo normativo (*legalis homo*) que o intitula a agir como ser proprietário, privadamente interessado num mundo feito de coisas, homens, relações e, logo, normas comuns - ainda que estas não tenham sido consequência de decisão em assembleia. Conquanto tivesse em mente não o modelo legal de *freedom-citizenship*, mas, sim, como veremos ao longo deste capítulo, a reconfiguração desse par conceitual em termos de *enjoyment*, Robert, o porteiro dos Augustin, abriu-me os olhos para a tradutibilidade – a relação de sinonímia ou primeira predicação – entre os conceitos de que continuo a tratar nas próximas secções deste capítulo.

## **II.2 - FREEDOM PARA IR, VIR E AGIR**

Nesta subsecção, apresento os resultados de parte das entrevistas pré-estruturadas que conduzi com 17 sul-africanos, 15 dos quais vizinhos de Ana Nkhosi. Como indicado na introdução, estive em contato muito frequente com essas pessoas, as quais compunham o quadro de

frequentadores da casa de minha anfitriã e, portanto, meu círculo social mais íntimo<sup>85</sup>. Ao longo do meu segundo mês em campo, março de 2016, elaborei um questionário básico<sup>86</sup>, com perguntas que refletiam a matéria comum de nosso convívio, seus conceitos-chave, nossas observações mais recorrentes, a experiência na *township*. Aos poucos, solicitava a amigos e conhecidos que se dispusessem a conversar e me permitissem o registro formal de informações. Por formalidade, quero dizer que as entrevistas teriam lugar em meu quarto, na casa de Ana, onde eu e o eventual interlocutor estivéssemos ao abrigo da escuta de outros vizinhos<sup>87</sup>, e onde eu apresentaria previamente os temas em questão, de modo a que os entrevistados pudessem recusar este ou aquele assunto. Por fim, em razão tanto da pobreza de meus interlocutores quanto de nosso hábito de conversar e beber, propunha-lhes a possibilidade de tomarmos uma cerveja ao longo da conversa ou de dar-lhes algum dinheiro, cerca de ZAR 50 (15 reais). Houve quem preferiu isto, houve quem preferiu aquilo.

Thabo é um dos muitos jovens vizinhos de Ana, aliás, é duplamente vizinho. Nasceu e cresceu em Kwaggafontein, província de Mpumalanga, a cerca de 100 km de Pretoria, numa casa distante 20m da residência da mãe de Ana, onde também cresceu Vuyo, filho de minha anfitriã e melhor amigo de Thabo. Este veio ao mundo em 1988 e, a Pretoria, em 2015, *cause in Pretoria there are a lot of jobs*, diferentemente do que ocorre em áreas rurais do país. À época de nosso convívio, o rapaz trabalhava como atendente em um posto de gasolina e tinha um filho, que morava com a mãe em Kwaggafontein. Thabo completara o que chamamos ensino médio em 2007, ao contrário da maior parte dos jovens de Phomolong com quem tive contato, os quais ou abandonaram a escola ou não lograram sucesso no exame final de conclusão da *high school* sul-africana.

Pergunto a Thabo: *what's freedom for you? Freedom? Before, our parents... At that time, the White people didn't want black people, they were just fighting against black people. In 1994, you can go to town, you can go anywhere. Some black people were fighting<sup>88</sup>, so you can go to town as White people.* Em decorrência dessa comparação, pergunto: *does freedom mean the equality of Blacks and Whites? Yes, you're equal. Do you feel yourself equal? Yes, because now I go everywhere I want to go in South Africa, anytime as I can.* Por ter tanta liberdade para o movimento e a ação no mundo quanto os brancos, o jovem negro sentia-se igual a seus compatriotas caucasianos;

---

<sup>85</sup> Boa parte de meus interlocutores era gente de muito pouca instrução formal; alguns, especialmente os mais velhos, quase não falavam o inglês. Nesses casos, recorri aos serviços de tradução minha auxiliar de pesquisa, Lutendo.

<sup>86</sup> O modelo básico do questionário é apresentado no Anexo I desta dissertação. Convém notar, contudo, que, à medida da progressão das entrevistas, novos temas e ênfases foram introduzidos.

<sup>87</sup> Alguns de meus interlocutores aqui escutaram à conversa sob a condição de que ocorresse a portas fechadas, para que outros frequentadores da casa de Ana não nos escutassem.

<sup>88</sup> O interlocutor fazia referência aos grupos de resistência ao *apartheid*.

em outras palavras, liberdade e igualdade convergiam-lhe conceitualmente em função da semelhante possibilidade de uns e outros irem, virem e agirem conforme a vontade.

Vuyo<sup>89</sup>, o filho sobrevivente de minha anfitriã, também nasceu em 1988 e passou parte de sua vida em Kwaggafontein, até mudar-se para Pretoria, *to look for a job*, como Thabo. Diversamente deste, Vuyo não completou o ensino médio, havendo abandonado a escola no nono ano, três antes da conclusão. O jovem contou-me que vivia de *piece jobs* na área de construção civil – *building services, painting, plumbing*. Poucas vezes o vi, contudo, fora de Phomolong, de modo que me pareceu estar em desemprego permanente – situação de grande parte dos jovens da *underclass* sul-africana (Seekings & Natrass, 2005). Até julho de 2016, Vuyo tinha quatro crianças – duas delas deixadas aos cuidados da avó, Ana, as duas outras aos cuidados de suas mães, alhures.

What's freedom for you, Vuyo? *My freedom is because now I can do whatever I want. People, my mom, can't say what I have to do. I can go for islala<sup>90</sup>. I do whatever I want to do. I'm not under pressure (...). It was a pressure that days. When you go to taverns at that time, the parents were beating us.* Diferentemente de outros interlocutores, Vuyo vincula sua liberdade ao fato de não estar impedido de fazer o que quer por sua mãe ou pela generalidade das pessoas - *people, my mom* -, e não pelo grupo socialmente hegemônico, referido por Thabo como *White people*. Apesar disso, também no discurso do filho de minha anfitriã é possível divisar o vínculo essencial entre *freedom* e liberdade de locomoção e ação - *I can do whatever I want*.

Vicky Makubalo, melhor amiga de minha assistente de pesquisa, é chamada [a] *born free*, porque nasceu em dezembro de 1994, oito meses meses após a eleição de Nelson Mandela. Quando a conheci, em 2015, a garota morava num *shack* com suas duas crianças, Gamuhelo (2) e Mathlasi (4), quase em frente à casa de Ana. No mesmo *yard* que Vicky – apelido que ganhara pelo chorar frequente na infância -, estavam instaladas sua mãe, Martha, e duas primas, Andiswa e Neo – todas isiXhosa e provenientes de Eastern Cape. Essas migrantes compunham uma das famílias mais pobres da ruela. Por cada uma de suas crianças, Vicky recebia ZAR 370<sup>91</sup> do Estado sul-africano, um total de ZAR 760 mensais, cerca de R\$ 180, com os quais sobrevive e se diverte até. Quando estive em campo, Vicky não trabalhava e tampouco parecia importar-se muito com isso. Como Vuyo, havia deixado de estudar três anos antes da conclusão do ensino médio.

What is freedom for you, Vicky? *The freedom... Because I got school for free, I had a feeding scheme at school, I have child grant for free. I go wherever I like to go. I'm dating everywhere I want to date. I can talk any language I want to talk. I can choose any President I want.*

---

<sup>89</sup> Ao filho de Ana Nkhosi foi dado o mesmo nome do irmão desta, tio paterno daquele.

<sup>90</sup> O hábito de cruzar a noite bebendo, em vigília etílica (cf. capítulo III).

<sup>91</sup> Segundo a garota, o benefício é ajustado anualmente em cerca de ZAR 10.

Como veremos ao longo deste Capítulo, a retórica de Vicky sobre sua liberdade invoca diversas expressões desta, e não apenas os direitos de ir, vir e agir. Seja como for, o mover-se desembaraçadamente no espaço (*I go wherever I like*), bem como a amplitude do campo de possibilidades para o agir conforme ao desejo (*I'm dating everywhere I want, I can talk any language I want* etc), parecem-me conter a mesma fórmula: livre é quem vai onde quer e faz o que quer, no tempo e no espaço de sua conveniência.

Antes de apresentar os dados de entrevistas com interlocutores de mais de 40 anos – os quais tem memória mais extensa da experiência sob o apartheid - vejamos alguns depoimentos de outros sul-africanos jovens. Pergunto a Zama (30 anos) ex-mulher do (falecido) primogênito de Ana: *what's the difference between apartheid time and now?* Lutendo, traduzindo-me o isiNdebele para o inglês, diz: *what she hates in apartheid is that they say where to go, what to use*. Pergunto também: *what is freedom for you, Zama?* Desta vez, responde-me ela mesma: *my freedom? Hey! Freedom, I can control myself...* Lutendo intervém: *because no people will have her what to do*, e Zama complementa-lhe: *because I have rights*. Pergunto-lhe: *in which circumstance do you feel the most free?* Lutendo fala pela amiga, novamente: *she can go anywhere, anytime, no one says anything*. Em outra entrevista, quando conversei com o então companheiro de Lutendo, Fhatu (30 anos), ouvi deste: *we are fine with freedom, Daniel, because you can do anything you want to do*.

Entre meus interlocutores mais vividos, essa retórica ganha mais vigor e conflitualidade. Consideremos, por exemplo, Ronald Mphepo, proprietário da taverna situada à esquina inferior da rua de Ana. Ele nasceu no ano de 1974, em Limpopo, então qualificado como [a] *homeland*. Seguem dois trechos de nossa conversa.

What are the differences you see between apartheid time and now?

[In] *apartheid time, people living in rural areas... They didn't allow people to come to big cities. If I tell you, we live nice now. When they called you, under apartheid, they need the ID, the dompass. We lived like an animal, closed. Right now, I have the right to go anywhere I want, and the right to speak. (...). The big difference is: you couldn't go anywhere, they could call you and ask your ID. Now, even at midnight you can go everywhere you want.*

What is freedom for you?

(...). *Freedom? You do anything you want. I can say anything I want.*

Valho-me do discurso de Mphepo para chamar a atenção a dois aspectos cruciais da cidadania contemporânea, a dimensão legal de direitos universalizáveis, porque relativos ao *status* igualitário dos cidadãos, e a dimensão *ético-moral* dos direitos, nas quais está em jogo o reconhecimento performático da *substância das pessoas dignas* (Cardoso de Oliveira, 2011). Segundo este autor, qualquer redução do fenômeno político, jurídico e moral da cidadania moderna a

esta ou aquela de suas faces – quer a consideração diferencial às pessoas, quer o tratamento uniforme ao *homo legalis* das Cartas liberais – implica *défices*, isto é, experiências insatisfatórias de *citizenship*. No caso brasileiro, por exemplo, o valor honorífico de uns poucos privilegiados tem-se contraposto a inclinações à coisificação do outro *mendigo* ou *puta*, não-cidadãos por excelência (Cardoso de Oliveira, 2013). No caso americano, no microplano dos *small claims*, colidem, de um lado, expectativas de pessoas que se querem a singular identidade reconhecida e, de outro, o foco prioritário, nas práticas jurídicas de resolução de conflitos, no *sujeito normativo das instituições*, não-pessoas por definição (2011:95). O caso sul-africano, tal como descrito por Mphepo, parece-me exemplar, como o brasileiro, dos processos de desafeição, *desconsideração* radical do outro, com a especificidade do vocabulário nativo, que opunha não exatamente cidadãos e *mendigos* ou *putas*, mas, sim, *bestas* (*dom*, em afrikans) e gente.

A primeira diferença entre os períodos anterior e posterior ao apartheid, segundo Mphepo, diz respeito a elementar franquia da cidadania ocidental, a liberdade de ir e vir. Segundo o taverneiro, *they didn't allow people to come to big cities. We lived like an animal, closed*. A política de contenção do movimento de Africans em seu território, como veremos, constitui, como *direito legal*, uma *afronta* (Cardoso de Oliveira, 2011), à gente nativa (*Africans*). Quero dizer que, ao longo do processo segregacionista, a violência normativa de limitar o deslocamento de populações originárias também deve ser considerada em sua expressão imediatamente moral. Testemunha da impossibilidade de deslocar-se, Mphepo experimentou o encolhimento do campo de ação individual, uma degradação do sujeito livre, tornado o *animal* cativo em *rural areas, bantustans, homelands*. *South African citizenship was largely defined negatively (...), in relation to attempts to control, to register (...)* (Dubow, 2011:34). O curioso (e lastimável) nesse sistema normativo e classificatório é o fato de que a condição de *besta* se oficializava nos documentos de identificação de *Africans, the ID, the dompass*.

O *dompass*, documento que outrora *Africans* deviam carregar sempre que fora das *reserves*, é um termo moralmente carregado pelo radical *dom*, para o que os habitantes de Phomolong me chamaram a atenção. Ora consulto outras possibilidades de tradução do termo para língua inglesa e deparo os seguintes equivalentes: *addle-headed, asinine, backward, block-headed, bovine, brute*<sup>92</sup>. Esse regime classificatório transporta-nos para um universo de depreciação da *substância moral* (Cardoso de Oliveira, 2011) que compreende gente (ou quase) radicalmente *inferiorizada* (Idem). *Considerable intellectual and political energy was expended to render Africans perpetual political minors* (Dubow, 2011:35). Importa considerar que, negativamente, o *dompass* dá a ver a imbricação

---

<sup>92</sup> Disponível em <http://www.majstro.com/dictionaries/Afrikaans-English/dom>. Consultado em 7 de agosto de 2017.

entre fatos morais e fatos legais da cidadania contemporânea (Cardoso de Oliveira, 1989 e 2011). No instituto do passe, tem-se, a um só tempo, a rejeição de um chamado *direito humano* (isto é, *universalizável*) e a afirmação da indignidade dos destinatários do documento, rebaixados quer à menoridade intelectual quer à animalidade *tout court*. Nos termos de Cardoso de Oliveira, estamos diante do fenômeno da *discriminação cívica*, o *desrespeito ao direito legal*<sup>93</sup> *da vítima (...) e sua desclassificação no plano ético-moral a partir da identidade que lhe atribuímos* (2011:25).

Mphepo não foi o único a chamar-me a atenção para a natureza duplamente insultiva das ID's sul-africanas. Ouçamos mais dois interlocutores, um jovem de 32 anos e um homem de 54. Começamos por Dhaki. Meu camarada nasceu em 1984, também na província de Limpopo – uma das mais empobrecidas do país - e chegou a Mamelodi em 2012, igualmente *to look for a job*. Como a maioria dos jovens que conheci em Phomolong, Dhaki esteve desempregado em meus dois períodos de campo. À falta de trabalho, em seu caso, somava-se a falta da perspectiva de encontrá-lo. Ele passou parte de sua juventude na prisão e sabia que o *status* decorrente constituía um grave embargo a sua entrada no mercado formal de ocupações. Dhaki morava num *shack* de um cômodo apenas, junto a sua companheira, Wendy, e sobrevivia com os recursos desta e com o dinheiro que a mãe lhe enviava.

Conquanto fosse um dos meus companheiros de confiança, Dhaki não quis ser entrevistado sozinho. Sugeriu-me que tomasse parte na entrevista que conduzi com *bra* San, um homem de 54 anos que chegou a Phomolong logo no início da ocupação da área, o vizinho mais antigo naquelas paragens. Pergunto a ambos: *what are the differences you see between apartheid time and now?* Responde-me San, primeiramente: *this time is right, the police is not... That time you must take an ID in the pocket. Now the ID is at home. That time you must show your ID. Now, no detentions. That time you could never come to Pretoria without an ID. The police, hey!, it was tough. You should stay in your city. Now, if I want to go to Joburg (Joanesburgo), I can go.* Responde-me Dhaki: *I did not experience apartheid [ele tinha 10 anos em 1994], but was told about the pass laws. You must have your dompass with you wherever you go. If you worked for a White, he should go to the police and register you. You should have a permit.*

---

<sup>93</sup> Legalmente, isto é, conforme a legislação segregacionista, negros não gozavam da franquia de ir e vir. Nesse sentido, poderia parecer impróprio falar em desrespeito a *direitos legais*. Caso pensemos os *Africans* sob o signo da universalidade jurídico-moral que marca a passagem de regimes de reconhecimento da *honra* (necessariamente assimétrica) para regimes de reconhecimento da *dignidade universal, uniforme* (Cardoso de Oliveira, 2011), do ser humano, desfaz-se a impropriedade. Em primeiro lugar, porque cidadãos têm, por definição, direito a ir e vir; em segundo, porque, tratar como não cidadãos gente nativa implica negar-lhes um *status* jurídico que, em grande medida, se vincula à natividade. Nas palavras de um intelectual *African* no começo do século XX: *we claim our rights of citizenship first as the aboriginals of this country* (Thema *apud* Dubow, 2011:38). Sobre a relação entre natividade e direitos, ver Ferguson (2015).

Deixo os amigos por um momento e concentro-me em *pass laws*, *ID's dompasses* e seu efeito afrontoso (Cardoso de Oliveira, 2011) e limitador da ação de *Africans* em seu território. Embora o controle da movimentação desses povos remonte ao início do século 19 e tenha sido praticado em escala variável, conforme legislações locais, *passes* e *book references*, *dompasses* e *ID's*, constituíram institutos nucleares da arquitetura institucional e da administração cotidiana do *apartheid* (Posel, 2011). Não causa espanto que esse gênero de instituto ainda consiste numa espécie de imagem sintética do tempo anterior à libertação.

O regime que vigorou entre quase cinco décadas visava a manutenção política da supremacia branca e a promoção da prosperidade desse grupo (Posel, 2011:323-4). A consecução desses objetivos dependia da administração exitosa de algumas questões, entre as quais a provisão de trabalho negro barato e a construção de tecnologias estatais para o governo de populações (Foucault, *apud* Posel, 2011). Uma vez que *black life remained the condition of white prosperity*, (...) *the apartheid Project proliferated myriad laws, regulations and proscriptions designed to sustain and regulate the conditions of black life accordingly* (Posel, 2011:322). *Pass laws* e *book references*, por exemplo, constituíram técnicas mediante as quais o dia-a-dia do grupo majoritário no país foi submetido às condições de sucesso do projeto supremacista, o que implicava tanto a exclusão quanto a inclusão controlada de parcelas das populações nativas (Posel, 2011).

Ao término da década de 1940, em decorrência direta da expansão industrial-urbana que o país experimentara durante a Segunda Guerra, as fronteiras entre os grupos raciais haviam se tornado porosas. *[U]rban slums and shantytowns had proliferated, inhabited by a mix of races (...) and many black townships situated close to White residential areas had swollen (...)* (Posel, 2011:327). Esses processos suscitavam antigas inquietações: *the black manace* (Idem), a possibilidade de insurgência violenta do grupo numericamente predominante, e *fears of rampant miscegenation* (Idem) – isto é, o pecado capital, na mentalidade Afrikaner, da mistura (Rosa Ribeiro, 1990). Uma vez que o notável crescimento econômico da década de 1940 embaralhara as coisas, tornou-se *significantly more difficult for state institutions to contain the size of the black urban presence and curb the stream of black migrants fleeing rural poverty* (Posel, 2011:324).

Há marcos no processo por meio do qual parte da população *African* foi confinada à pobreza rural, os quais em muito antecedem o final da década de 1940. *The Natives Land Act*, de 1913, é um desses marcos, por ter demarcado reservas territoriais para o grupo nativo, as quais constituíam apenas 7% da área total sul-africana, além de proibir que brancos e negros entrassem em relação de compra e venda de propriedades rurais. Ao interditar-se a aquisição de terras por *Africans* em territórios além das *reserves/homelands* – logo, em cerca de 90% do país -, tentava-se impedir

que a proporção espacial entre *natives* e *non-natives* fosse alterada<sup>94</sup>. A norma também proibiu que uns e outros formassem parcerias rurais (*sharecropping*), contrato por meio do qual o proprietário, parceiro-outorgante, cede terras a um parceiro-outorgado, com vistas a que este a cultive e partilhe os lucros decorrentes. Aos poucos, essa prática foi substituída por contratos mais precários, como *labour tenancy*<sup>95</sup>. Além de impulsionar processos *de-agrarianization* e *proletarianisation* da população negra (Nattrass & Seekings, 2011b), o *Land Act* de 1913 deve ser entendido como referência normativa nuclear do processo de separatismo racial - anterior, como sabemos, a 1949 (Posel, 2011:329).

Também o *Natives (Urban Areas) Act*, de 1923, constitui marco legal indispensável para a compreensão dos mecanismos de controle do movimento de *Africans*, particularmente para o entendimento da regulação de seu trânsito em áreas urbanas da África do Sul. Segundo Bill Freund, a norma é usualmente considerada *the charter for racial segregation in the cities and towns of South Africa* (2011:236). O *Act* de 1923 teve em vista vincular áreas urbanas específicas ao uso particular por brancos ou nativos (Idem) e estabeleceu mecanismos de administração do influxo de *Africans* em cidades, o chamado *pass system*, no qual *ID's* ou *dompasess* figuram como documentos capitais, passaportes a condicionar os termos da admissão de negros em áreas brancas. A norma também impôs a obrigação de registrar os contratos de trabalho entre empregadores e empregados, instituto ao qual Dhaki se referira: *if you worked for a White, he should go to the police and register you. You should have a permit*. Conquanto o *Natives (Urban Areas) Act* de 1923 não tenha sido efetivamente aplicado em seus primórdios (Freund, 2011:236), estabeleceu-se o quadro legislativo para a separação e o confinamento de populações, sem o qual não se pode compreender a relevância ainda atribuída ao direito de ir e vir e agir por nossos amigos em Phomolong.

No contexto do que Posel (2011:324) chama *demographic conundrum* dos anos iniciais do *apartheid* - isto é, a superconcentração de *Africans* em áreas rurais empobrecidas, a pressão migratória resultante e o crescer conseqüente da população negra em espaços urbanos -, o regime logo tratou de alterar a legislação reguladora do movimento dos chamados nativos. Por meio do *Natives (Urban Areas Amendment Act)*, de 1952, por exemplo, procurou-se estender o *pass system* às mulheres africanas (Posel, 2011:358) e restringir os critérios para a residência urbana permanente de *Africans* em geral.

---

<sup>94</sup> O que veio a acontecer apenas com a aprovação do *Native Trust and Land Act* (1936), o qual estabeleceu que os nativos, cerca de 70% da população sul-africana, teriam direito a 13% do território. Apesar da regra, o regime do *apartheid* jamais chegou a efetivamente alocar essa porção territorial a seus donos originários (Freund, 2011:239).

<sup>95</sup> *Under labour tenancy, Africans enjoyed less access to land and were under the command of the white landowner* (Bonner, 2011:283).

*As the pass laws were extended and controls on the movement of people intensified, protest became more widespread. Revised influx control laws, enshrined in the Natives Urban Areas Act (...) and the Native Laws Amendment Act (1952), were designed to divide urban workers from migrants. (...). The revised legislation also enabled the state to remove those deemed to be economically inactive – women, children, the aged and the unemployed and those living in shack settlements – from the cities (Mager & Mulaudzi, 2011:372).*

Em suma, entre as cinco primeiras décadas do século XX, constituiu-se um sistema legal a ser aplicado, de maneira particularmente intensa, na fase conhecida como *grand apartheid*, a qual se inicia no alvorecer da década de 1960 (Posel, 2011:350). É a partir de então que têm lugar, em escala massiva, remoções forçadas<sup>96</sup>, a transferência de *Africans* quer para as *homelands* quer para *townships*, e as prisões daqueles que não podiam comprovar o direito de permanecer em meio urbano, ou seja, aqueles que não cumpriam com as *pass laws*. Para ter-se uma ideia da magnitude daquilo a que aludira *bra* San, ao mencionar as *detentions*, considere-se o seguinte:

*[t]hese regulations effectively criminalised the African population. Convictions under the pass laws increased from 232,000 in 1951 to 414,000 in 1959 and 694,000 in 1967. Offenders were most often convicted for not carrying documentation or for being in town longer than seventy-two hours, the time permitted for work seekers (Mager & Mulaudzi, 2011:372).*

O recrudescimento do controle territorial ao longo da década de 1950, particularmente após a aprovação do *Natives (Urban Areas) Amendment Act*, de 1952, suscitou protestos. Dava nos nervos das populações *Africans* a inclusão, entre ao sujeitos ao *pass system*, de mulheres e daqueles que pertenciam à pequena, mas crescente, *middle class* urbana. Como em outras circunstâncias, a insatisfação com o instituto dos passes e sua aplicação minuciosa foi violentamente tratada pela polícia do regime. Embora nossos interlocutores em Phomolong não o tenham recordado, convém apresentar brevemente o processo que conduziu a mais um capítulo de assassinio indiscriminado durante a vigência do *apartheid*, o chamado massacre de Sharpeville.

Protestos contra a aplicação do instituto das *pass laws* antecedem o ano de 1949. Em 1930, por exemplo, *[p]olice fired into a pass burning meeting in central Durban, fatally wounding the local Communist leader Johannes Nkosi and three of his companion* (2011:24). Na década de 1950, os protestos ganhavam em escala e centralidade política, isto é, tanto mobilizariam mais gente quanto se instalariam no núcleo da retórica e da ação das duas principais organizações extra-parlamentares de *Africans*, o *Pan-Africanist Congress* e o *African National Congress*. Segundo Lodge (2011:28), a ANC vinha adotando, desde a vitória do Partido Nacional, em 1948, *a range of*

---

<sup>96</sup> Segundo Posel (2011:342), o número de gente removida forçadamente de áreas brancas atingiu 3,5 milhões ao término da década de 1960.

*militant tactics, including strikes, boycotts and stays at home in the pursuit of the goals of national-freedom (...). A estratégia estava contida nos parâmetros da civil disobedience e foi desse modo que, a partir de 1952, se lançou a Defiance Campaign, cujo objetivo era a abolição das leis que elaborated urban segregation, imposed passes on African women, banned the Communist party, removed the coloured people from the voter's roll, and accorded to rural chiefs new authoritarian powers (2011:31).*

A Campanha consistiu no pacífico descumprimento dessas normas por meio do recurso a práticas como a queima de passes e a apresentação voluntária à polícia de militantes sem seus *book references*, para que fossem detidos. Predominava a ideia de que o encarceramento em massa de *Africans* interromperia a engenharia econômica e social em curso e deixaria o regime num beco sem saída. *Under the slogan 'No bail, no defence, no fine', selected 'volunteers' (...) came forward to defy apartheid legislation, opting to fill the jails (Mager & Mulaudzi, 2011:372).* A campanha estendeu-se por poucos meses em 1952, mas resultou na prisão de 8000 indivíduos e foi cancelada pela liderança da ANC assim que formas violentas de protesto irromperam entre grupos populares nas *townships* (Idem).

A estratégia de provocar o encarceramento em massa mediante o descumprimento pacífico da lei de passes também foi posta em prática pelo o *Pan-Africanist Congress* (PAC), que nasceu como uma dissidência da ANC, insatisfeita com sua política de aliança multirracial e com a efetiva influência de brancos, liberais e comunistas na entidade (Lodge, 2011:36). Em 1959, quatro anos após a aprovação da *Freedom Charter*, a seção pan-africanista da ANC iria finalmente desligar-se desta, em grande medida devido ao descontentamento com algumas das provisões do que se tornara o documento base do Congresso Nacional Africano. *For the Africanists (...) the most contentious sections of the document were its opening clauses that reaffirmed the character of South African society and (...) and its pledge that a free South Africa would accord equal status for all 'national groups' (2011:42).* Como disse no capítulo I, não havia entre os pan-africanistas a convicção de que brancos estivessem tão intitulados quanto os negros àquela terra e sua riqueza. *Africans had 'an unalienable claim on every inch of the African soil'. Non-Africans were 'guests of the Africans' (Idem) <sup>97</sup> (grifos meus).*

---

<sup>97</sup> Segundo Tom Lodge, havia bastante divergência entre os pan-africanistas no que concerne ao status dos brancos na África do Sul. Seja como for, mesmo aqueles integrantes do grupo que defendiam a igualdade de direitos entre *Europeans and Africans* não podiam ignorar que o *'anti-white' sentiment was politically and morally compelling, an emotional base for mass political assertion too potent to repudiate* (Lodge, 2011:56).

Formado o PAC, iniciaram-se as preparações para uma nova campanha anti-passe<sup>98</sup>, a qual seria submetida à conferência nacional da organização em dezembro de 1959. A estratégia espelhava as táticas empregadas pela ANC na *Defiance Campaign*: homens deixariam seus passes em casa e se entregariam voluntariamente à polícia. Os primeiros a fazê-lo deveriam ser os líderes da organização. Esperava-se que outros militantes progressivamente se apresentassem à polícia, de modo a, finalmente, ‘bring the country to a halt’ (Lodge, 2011:62). Contava-se que, ao cabo de três anos de prisões voluntárias e protestos, a mudança de regime seria alcançada.

Em 21 de março de 1960, na township de Sharpeville, cerca de 30 milhas ao sul de Joanesburgo, os voluntários à prisão formaram um grande contingente e os eventos tomaram proporções inesperadas. O engajamento da população local havia compreendido, sobretudo, jovens, muitos deles bem educados, os quais, apesar disso, tinham pouca perspectiva de emprego além do trabalho fabril (Lodge, 2011). A população da *township*, ademais, tinha queixas a respeito das constantes *anti-pass raids* conduzidas pela polícia, bem como sobre o aumento dos aluguéis na região. Outra questão a tencionar as relações entre autoridades e moradores locais eram as constantes buscas e apreensões de *sorghum beer* (cf. capítulo III), então fonte de renda essencial para muitas mulheres *Africans*. Muito, enfim, alimentava a predisposição dos residentes para a adesão ao protesto, inclusive intimidações, a saber, a ameaça de retaliação àqueles que não se juntassem aos manifestantes - aspecto longo, parece-me, da política insurrecional em *townships* sul-africanas<sup>99</sup>. Alguns habitantes de Sharpeville haviam recebido o seguinte aviso da *task force* que comandava a organização da campanha:

*‘We beg you, our people, tomorrow we must be as one. We are not going to fight the Europeans. We just want them to alter this pass law because it is hard on us. If you run away you might get hurt. We will lay our hands on the one that does not want to join us’* (Lodge, 2011:92-3).

Desde as seis da manhã de 21 de março de 1960, um grupo de militantes do PAC circulava Sharpeville, com vistas a direcionar os moradores para a região da delegacia de polícia, onde os pedidos de prisão voluntária teriam lugar. Às 10h, o número de reunidos ali provavelmente alcançava dois mil; as autoridades, contudo, pareciam acreditar que muito mais gente estava concentrada (Lodge, 2011:94). Uma linha de policiais havia-se formado no exterior da delegacia,

---

<sup>98</sup> Além da abolição dos passes, os Pan-Africanistas também propunham a criação de um salário mínimo nacional de 35 libras. Segundo interlocutores meus em Phomolong, the EFF (os Economic Freedom Fighters), partido de oposição à ANC, hoje propõem a adoção de um piso salarial no valor ZAR 5000 (cerca de 1200 reais). O salário bruto de meus interlocutores da *underclass* sul-africana – empregadas domésticas, porteiros, faxineiras e jardineiros – não parece ultrapassar ZAR 3000. Já indiquei que esse valor pode ser reduzido em quase 20%, em consequência dos gastos com transporte.

<sup>99</sup> No capítulo I, ao narrar protestos em Phomolong, registrei que um de meus interlocutores recomendou manter distância dos manifestantes, exatamente porque poderiam forçar-nos a tomar parte no curso da ação coletiva.

estavam fortemente armados e separados da multidão por uma cerca. Ao meio-dia, líderes locais do Congresso Pan-Africanista conseguiram entrar na delegacia e solicitar seu encarceramento, mas o comandante da estação se recusou a prendê-los, não haveria espaço para a detenção da massa. Esta manteve-se reunida, embora os policiais alinhados em frente ao edifício insistissem em recomendar sua dispersão. O comando da delegacia decidiu, no início da tarde, pedir reforço aéreo, e dois aviões passaram a sobrevoar a multidão.

*Petrus Tom remembers 'the people were throwing their hats' at the aeroplanes. They thought the aeroplanes were playing with them* (Lodge, 2011:96). Reinava entre a multidão um clima de celebração pacífica. *Many people in the crowd gave the thumbs up 'Africa' sign used as salutation by the ANC. Others shouted the PAC slogan 'Izwe lethu', the 'land is ours'* (Idem). O contingente policial, crescentemente apreensivo, alcançou, no fim da manhã, o número de 400, metade dos quais carregava artilharia pesada. *They were young working-class Afrikaner men who in their routine dealings with black people were accustomed to ready obedience: for them, even good-natured civil disobedience would have represented an affront and even a threat* (Idem:102-3). Desse grupo partiriam os primeiros tiros, provocados pelo avanço de um dos poucos homens armados na multidão, o qual disparou para cima em frente à delegacia<sup>100</sup>.

O primeiro tiro policial desencadeou correria e *a lethal fusillade, as 168 constables (...) discharged 1,344 rounds of ammunition into the crowd* (Lodge, 2011:104-5). O autor afirma que os policiais alvejaram não apenas os que se haviam avolumado diante da cerca, mas igualmente os que corriam nas fileiras mais remotas da dispersão, de modo que uma maioria se formou de baleados pelas costas. Uma vez terminado o ataque, os policiais passaram a reunir pedras e bastões para forjar a evidência de que a massa estivera armada. Há relatos de que os oficiais executaram a parte dos tombados que ainda vivia. Ao todo, 69 pessoas faleceram e 178 foram feridas. Após o massacre, seguiu-se intensa atividade policial em Sharpeville, com centenas de prisões e ameaças de retaliação a quem se voluntariasse a relatar o ocorrido. Poucos meses depois dos acontecimentos de 21 de março, o Congresso Nacional Africano (ANC) e o Congresso Pan-Africano (PAC) foram postos na ilegalidade (Lodge, 2011). Com o fim do PAC, perdeu força na retórica dos partidos negros o tema de que brancos eram meros *guests* nqueelas terras.

Abruptamente deixemos Sharpeville e o sistema de passes. Concentremo-nos já não mais na história da criação de meios institucionais para a regulação do movimento de *Africans* em seu território, mas no que meus interlocutores têm a dizer sobre liberdade, cidadania e direitos, de um modo geral. Pergunto a Thabo, o jovem vizinho de Ana: *what are rights for you? Rights, for me, I*

---

<sup>100</sup> Segundo Tom Lodge (2011), o homem, um caso absolutamente isolado na multidão, havia sido outrora agredido fisicamente por um dos policiais presentes e desejava acertar contas.

*can do everything I want to do. I have the right to do anything that is right in South Africa, and I have the right to go anywhere I want to go (...). Pergunto a Andiswa, imigrante isiXhosa da região de Eastern Cape e prostituta em Pretoria: what is freedom for you? Responde minha tradutora, Lutendo: now she's free cause she can go wherever, she can sit with the White people and share some ideas with them. Faço a mesma pergunta a Grace Manqele, faxineira na Universidade de Pretoria: now we are free and we can go wherever we want, we don't need an ID. Francis, meu camarada, diz-me sobre sua liberdade: the meaning of freedom is to be free for everything. Dhaki, que também participava da entrevista, complementa: he's not scared, he can go to town, to Limpopo. He can do whatever he wants, anytime of the day. Wendy Fred, empregada doméstica, amiga de Ana, companheira de Dhaki, contou-me:*

*I'm free like the water, just running under the bridge. The water runs nicely, it's free, it hasn't got a problem. There's no border. If there's a border, you go free. There's no border, we walk free.*

Não é necessário multiplicar exemplos, nem novamente recorrer à história sul-africana em busca de evidências da relevância acordada à liberdade de ir e vir e agir. Trata-se, numa palavra, de senso-comum entre os habitantes de Phomolong com quem conversei. *I do whatever I want, I go wherever I want at anytime* é quase uma frase pronta, espécie de *ato ilocucionário* imediato, primeira expressão sobre o ter-se tornado *free*. Não sei dizer quantas vezes o ouvi, certamente muitas outras além dessas e sempre, sempre, com o sentido de liberdade primaz. É-me curioso, por essa razão, o fato de essa precedência da possibilidade de mover-se e agir, sem coerção, no espaço ter correspondência na primazia acordada, na história do liberalismo inglês, a *negative freedom/liberty* (Cranston, 1953), (Berlin, 2002)<sup>101</sup>, como se esta versão da liberdade fosse a pedra angular dos chamados Estados de direito.

Maurice Cranston (1953) propõe um teste de inteligibilidade da locução *I'm free*. Segundo ele, diversamente de frases como *I'm hungry*, cujo sentido é evidente, aquela proposição pouco diz, parte de seu sentido não está dada ao interlocutor, falta-lhe o complemento. Pode-se imaginar, por exemplo, que quem se diz *I'm free* está livre da prisão, ou que se libertou de suas dívidas, ou que já não precise trabalhar. Numa palavra, ao dizer-se livre, deve-se dizer do que se está liberto, de modo que, àquela locução, deve seguir-se outra, introduzida pela proposição *from*. Essa outra proposição figura como termo necessário, intrínseco mesmo, à proposição 'estou livre' em língua inglesa. Não fosse assim, *I'm free* implicaria uma série indeterminada de suposições, as inúmeras possibilidades que o estar livre sugere. *If we are to know which of those innumerable*

---

<sup>101</sup> Trato *freedom* e *liberty* como sinônimos, porque o fazem Cranston (1953) e Berlin (2002).

*possibilities is intended, we must know what is it that a man who says he is free is free from. He must name a constraint, impediment, burden (1953:3).*

Dizer que a proposição *from* é necessária à inteligibilidade de *'I'm free'* implica reconhecer que o sentido imediato de *freedom* é negativo. Embora intrínseca 'a estou livre', a proposição 'de' e seu complemento introduzem algo que se contrapõe ao estar livre e que, na força dessa contraposição, ilumina e qualifica o sentido do ter-se libertado. Ora, o que se contrapõe à liberdade conquistada é uma forma qualquer de catividade, de restrição ao campo de possibilidades da experiência individual. Fala-se, literalmente, em libertar-se, na medida em que se introduz um impedimento, obstáculo que nega a liberdade de ação e *disclosure* (Arendt, 1958) dos sujeitos no mundo. Nesse sentido, o complemento imprescindível à inteligibilidade de *I'm free* (e de *freedom*) é algo que se relaciona negativamente com o sujeito, pois que lhe tolhe a possibilidade de experimentar *the human artifice* (Arendt, 1958). Porque a liberdade, enfim, depende da relação contrastiva com uma forma qualquer de coerção, esta ganha precedência para a compreensão daquela.

*A reason for liking freedom is that we do not like constraints. Nor do we like the other things with which we contrast our freedom. We speak of being free from burdens (...) which we dislike. (...). [G]enerally, the presence of constraints, impediments and burdens is unwelcome. It is when they are absent, and we rejoice, that we say we are free (Cranston, 1953:5)*

O autor cogita se o complemento imediato para *I'm free* poderia ser introduzido pela preposição *to*, em vez de *from*. O inglês deseja saber se a anterioridade do sentido de estar livre poderia ser positiva, e não negativa; ou seja, se a experiência que estrutura o sentido de *freedom* corresponderia a uma expansão, à positivação, por assim dizer, do sujeito da liberdade, caso da preposição *to*, em vez da coerção, do impedimento, caso da preposição *from*. Como meio de avaliar a hipótese, é proposto o exame de *I'm free to dine with you this evening*, uma locução positiva, porquanto *to dine* é um poder agir, o contrário do estado de catividade ou limitação pressuposto em *from*. Mesmo no caso do recurso à preposição *to*, Cranston (1953) entende que a inteligibilidade da frase depende de um sentido precedente de restrição. *I'm free to dine with you this evening is another way of saying I'm free from any sort of engagement or impediment that might have stood in the way of my dining with you (...). It's shorter, but it is not more positive.* Qualquer que seja a preposição a que se recorra, portanto, compreende-se *freedom*, primariamente, em termos negativos, em função do não estar livre, estado decorrente de um constrangimento qualquer.

Na medida em que a inteligibilidade de *freedom* condiciona-se por prévia restrição, há tantas formas de *liberty* quanto houver de constrangimento. *[T]here is no one freedom, but many freedoms; and they are as various as are constraints (Cranston, 1953:6).* Para ter-se uma ideia disso,

considere-se o seguinte: Rousseau (*apud* Cranston, 1953), quando diz ‘*man is born free but he is everywhere in chains*’, pressupõe que o conjunto institucional da sociedade setecentista oprime, restringe a liberdade máxima do estado de natureza. Aqueles segundo os quais a humanidade se tem tornado progressivamente mais livre, por seu turno, entendem a liberdade como não sujeição aos constrangimentos do que também chamam natureza (escassez, fome, insegurança), o que se pôde atingir, no caso do Ocidente, *in exchange for the constraints of advanced political institutions* (Cranston, 1953:8). Há, pois, coisas muito diversas a dizer-se da liberdade, de modo que a palavra permanece a léguas de ter *a unique descriptive meaning* (Idem). Há, porém, circunstâncias em que o sentido negativo de *freedom* tende à unidade, épocas em que a liberdade permanece fortemente associada a uma forma de coerção específica e, como tal, por muitos reconhecida.

*The word liberty has its least ambiguity in political use in times of centralized oppression. That is because the constraint or burden from which liberty is sought is clearly understood. In Europe between 1815 and 1848 a man who proclaimed liberty would be understood to mean liberty from the kings and emperors (...) of Europe (Cranston, 1953:8).*

Assim como há épocas em que o sentido de liberdade tende a unificar-se, há tradições que, ao constituírem um sentido de *liberty* que tende a permanência, constituem, igualmente, uma fórmula particular de *liberalism*. Consideremos, por exemplo, a possibilidade de entender-se *liberty from the kings and emperors (...) of Europe* como, de um modo geral, *liberty from the state*. Ao fazê-lo, estamos vinculando um sentido histórico de *liberty* a uma forma possível de *liberalism*, aquela segundo a qual a liberdade implica a suspensão ou limitação do conjunto de constrangimentos implicados na atividade estatal em sentido genérico - isto é, quer conduzida por reis ou imperadores, quer conduzida por governos parlamentares. Se o liberalismo é tão diverso quanto as possibilidades de qualificação da liberdade, soa razoável que *to write about liberalism in more than a domestic context, one must write about liberalisms* (Cranston, 1953:65). Ao pensarmos em *liberty from kings and emperors*, enfim, pensemos na fórmula inglesa de liberalismo, *for the liberty on which English liberalism rests is (...) liberty from the state* (1953:68).

Isaiah Berlin (2002) atribui a noção de *political* ou *negative freedom* na tradição inglesa à ideia de que *a frontier must be drawn between the area of private life and that of public authority* (2002:171). Segundo o autor, apesar de a extensão dessa fronteira ser matéria a debater-se, autores tão diversos quanto Locke, Mill e Hobbes concordariam em que *some portion of human existence must remain independent of the sphere of social control* (Idem). Como em d’Iribarne (2003), a ênfase dessa tradição numa modalidade negativa (e individualista) de liberdade decorre da ênfase correspondente na noção do ser humano como proprietário. Não se trata apenas de donos e

administradores de bens cuja razão do agir é eminentemente instrumental, mas, sim, dos indivíduos como senhores de si e de tudo o que lhes diz respeito, os quais, na medida dessa senhoria, *peuvent faire ce qu'ils leur plaît, et disposer de ce qu'ils possèdent et de leurs personnes comme ils jugent à propos* (2003:957)<sup>102</sup>. Enfim, sem a proteção à esfera de liberdade na qual o proprietário de bens e o dono de si convergem na formação de um núcleo intransponível de autonomia, algo muito caro à individualidade estaria perdido. Nos termos de Benjamin Constant (*apud* Berlin, 2002) é a assim chamada natureza humana o que está em questão:

*The argument for keeping authority at bay is always substantially the same. We must preserve a minimum area of personal freedom if we are not 'to degrade or deny our nature'* (grifo nosso).

Assim como Cranston (1953), que percebia essa liberdade como não constrangimento, isto é, pelas lentes da negatividade implícita na preposição *from*, Isaiah Berlin chama-a *negative* ou *political freedom* (2002). Os dois autores também coincidem em que o dever de impedir a restrição da liberdade aquém de um mínimo em que a agência individual permanece soberana decorre da valorização do indivíduo como *an ethical end* (Cranston, 1953:71) ou como *a being with a life of his own to live* (Berlin, 2002:175). Em ambos os casos, trata-se da idéia, central no liberalismo inglês, de que o indivíduo é uma fonte de criatividade e capacidade de melhoramento de si e do mundo (Cranston, 1953:72) e que seu potencial *to develop a certain type of character (...) critical, original, independent, non-conforming* (Berlin, 2002:175) pode desdobrar-se *only in conditions of freedom* (Idem). Estão, pois, intimamente vinculadas as três ideias: o indivíduo como um valor em si, sua capacidade de florescer seu melhor e a proteção de um mínimo de liberdade privada, sem a qual nem a possibilidade de realização nem o valor atribuídos ao indivíduo se podem tornar efetivos.

Quanto a *negative* e *positive freedom*, distinguem-se na medida em que aquela equivale a *non-interference, which is the opposite of coercion* (Berlin, 2002:175), ao passo que esta (*positive freedom*) equivale ao pleito de os indivíduos tornarem-se proprietários, senhores de si. *I wish my life and decisions to depend on myself, not on external forces of whatever kind. I wish to be the instrument of my own, not of other men's acts of will* (2002:178). O conceito positivo de liberdade deita raízes no desejo de autodeterminação, o dar-se o sul e o norte de si, *conceiving goals and policies of my own and realising them*. Estamos, neste caso, a tratar da liberdade que Hannah Arendt (1958) divisou nos antigos e que Berlin (2002) reconhece ser anterior, em termos de história conceitual, a *negative freedom*. Em *Two Concepts of Liberty* (2002), *freedom to – to lead one*

---

<sup>102</sup> *I do whatever I want*, diziam meus interlocutores sul-africanos.

*prescribed form of life* (2002:178) – é, com efeito, vista como forma a encerrar valores tão últimos quanto aqueles encerrados em *freedom from*.

*These are not two different interpretations of a single concept, but to profound divergently and irreconcilable attitudes to the ends of life. (...). For each of them makes absolute claims. (...). [T]he satisfaction that each of them seeks is an ultimate value which, both historically and morally, has an equal right to be classed among the deepest interests of mankind* (2002:212).

Em grande medida, o conceito positivo de *freedom* identifica-se com o de *self-government* (Cranston, 1953:70) e dá-se a ver, particularmente, em ocasiões nas quais, em nome da liberdade, os indivíduos se batem *for the right to be governed by themselves or their representatives* (Berlin, 2002:207). Segundo este autor, a fórmula positiva da liberdade teria irrompido, em toda a sua potência histórica, na fase jacobina da Revolução Francesa, quando um corpo amplo o bastante de cidadãos se concebeu como nação e pôs em prática os poderes decorrentes da soberania do povo. Em momentos como esse, todos emergem ao status de *fully qualified members of society* e, logo, ao de intitulados ao poder constituinte, poder não subordinado por meio do qual se criam as regras que interferem *with every aspect of every citizen's life* (Berlin, 2002:208). É bastante conhecida a crítica segundo a qual a fórmula positiva, levada a seu extremo, termina por violar os limites dentro dos quais a privacidade permanece como critério definidor da liberdade e razão de ser dos sujeitos. Trata-se, enfim, da rejeição à ideia de poder irrestrito (2002:201), o qual pode opor-se a *negative freedom* a ponto de eliminá-la.

Os liberais do século XIX perceberam a hipótese de oposição radical entre as duas formas de liberdade e consideraram a agência soberana e irrestrita do poder constituinte *as a tyrannical doctrine in itself* (Berlin, 2002:210). A ideia de que o corpo de cidadãos pudesse recriar incondicionalmente os poderes constituídos e os termos de sua interferência na privacidade de quem quer que fosse pareceu a gente como Benjamin Constant (*apud* Berlin, 2002) contrária ao conceito de liberdade e, ao que tudo indica, equivalente a ideia de opressão, cujas causas *lay in the mere fact of the accumulation of power itself* (2002:209). Se a liberdade (*negative*) consiste precisamente na inviolabilidade do campo exclusivo para a agência individual, aquela dimensão em que cada um tem *an absolute right to refuse to behave inhumanly* (202:211), então a mesma palavra não pode abrigar um sentido que se traduz, em última instância, como a possibilidade legítima de constranger o universo mais íntimo das escolhas pessoais. Para os liberais de que trata Berlin - Constant, Mill, Tocqueville –, o direito a comportar-se exclusivamente conforme o critério individual de humanidade, isto é, de ter ao dispor uma esfera inquestionavelmente autônoma de ação, penetrara *the very conception of what is to be a normal human being* (Idem).

Os excessos de *positive freedom*, conquanto didáticos a respeito dos paroxismos do conceito de soberania e relevantes para realçar, em contraste, *the moral validity (...) of some absolute barriers to the imposition of one man's will on another* (2002:211), nem encerram o debate sobre *liberty* nem devem servir de foco exclusivo para a análise da liberdade positiva. Isaiah Berlin, crítico dos excessos de *positive freedom*, reconhece que, apesar do curso histórico divergente das duas concepções, ambas não formam um par conceitual necessariamente antitético.

*The freedom which consists in being one's own master, and the freedom which consists in not being prevented from choosing as I do by other men, may on the face of it, seem concepts at no great a logical distance from each other – no more than negative and positive ways of saying much the same thing. Yet the 'positive' and the 'negative' notions of freedom developed in divergent directions, not always by logically reputable steps, until, in the end, they came into direct conflict with each other* (2002:179-80) (grifos meus).

Não há dúvida, por um lado, de que os desenvolvimentos históricos de uma e outra concepção seguiram cursos divergentes e mesmo contraditórios, ainda que esse desdobramento nem sempre tenha decorrido de *logically reputable steps*. Por outro, é preciso notar que aquilo a que Berlin chama *metaphor of self-mastery* - *'I am my own master; I am slave to no man'* (2002:179) - contém, nalguma medida, a fórmula de *negative freedom*, uma vez que não ser escravo implica haver-se conservado a fronteira que separa o homem do cativo. Consideremos, pois, que não são totalmente diferentes as questões concernentes à não interferência de outrem (a liberdade em termos negativos) e à fonte diretora da ação humana (a liberdade em termos positivos). Tenhamos em conta, além disso, que a resposta a cada uma dessas questões *may overlap* (2002:169). Vejamos o que disse o autor, posteriormente à publicação de *Two Concepts of Liberty*, ao refutar aqueles que o acusaram de ter exagerado o contraste entre *positive* e *negative freedom*:

*Let me say once again that positive and negative liberty, in the sense in which I use these terms, start at no great logical distance from each other. The question 'Who is master?' and 'Over what area am I a master?' cannot be kept wholly distinct. I wish to determine myself, and not be directed by others, no matter how wise and benevolent; my conduct derives an irreplaceable value from the sole fact that it is my own, and not imposed upon me* (2002:36) (grifos meus).

*My own* implica *not imposed upon me* e vice-versa. Os conceitos de liberdade positiva e negativa não se separam inteiramente, na medida em que querer determinar-me pressupõe não querer que outros me determinem. Em outras palavras, assim como determinar-me, negativamente, pressupõe que outros não o façam, que outros não me determinem pressupõe, positivamente, que eu possa fazê-lo espontaneamente. Convém notar, além disso, que nenhuma das versões de *liberty*,

levadas ao extremo, poderia sustentar-se. *I am not, and cannot expect to be wholly self-sufficient or socially omnipotent* (Berlin, 2002:36). Não há liberdade que pressuponha a absoluta não interferência – *self-sufficiency* – e tampouco liberdade por meio da qual o campo de ação autônoma venha a estar totalmente desimpedido, o que equivaleria a tornar-se *socially omnipotent*. Resta, enfim, parentesco conceitual - *common ground* (2002:42) – entre as duas noções, as quais, conquanto não sejam *the same thing* (Idem), não se tornaram divergentes por falta de afinidade, mas, sim, porque *historically the notion of ‘positive liberty’ (...) diverged from that of ‘negative’ liberty, and that this gulf widened*<sup>103</sup> (grifo meu).

Meus interlocutores sul-africanos tem algo a dizer-nos sobre esse *common ground*, sobre o fato de que, apesar de desenvolvimentos históricos dissemelhantes, *positive e negative freedom start at no great logical distance from each other* (2002:36). Diz-me um camarada, May, sobre a diferença entre o *apartheid* e hoje: *you had to have a permit to go, you couldn't go wherever you want. There were curfews. You had to carry the dompass everywhere. Now we can go anywhere without a document*. Diz-me Magatsela, porteiro em *Parkland: from Venda to Pretoria, a permission was needed. Now we can travel*. Diz-me Richard Manqele, segurança da Universidade de Pretoria: *it's different now, because I can go anywhere I want to go, and get respect from the whites as a human being*. Diz-me Vuyo, ao ver-me com medo de sair a caminhar pela township: *just be free, Daniel*. Depois, quando o perguntei o que quisera dizer por *just be free: do whatever you want. People don't have the permission to harass another person*. Diz-me May, noutro dia em que me senti mal-vindo na township: *it's a free country, people cannot bother [you] on the streets*. Diz-me Malokela, numa noite de vigília etílica (*islala*) na casa de Ana: *that's freedom, nobody can control your life*. Diz-me Fhatu, ex-namorado de Lutendo, na mesma noite de vigília: *I go where I want, I got my freedom*. Diz-me Dhaki: *freedom? For me it's a relief. You can do whatever you like*.

É tal a recorrência desse discurso entre meus interlocutores, que, se precisasse elege um sentido imediato de *freedom*, votaria na seguinte fórmula: *I do whatever I want, I go wherever I want, any time as I can* (Thabo Mabena). Em termos formais, essa divisa é reveladora da mistura em que se articulam *negative e positive freedom* na retórica mais frequente da gente em Phomolong. Vejamos, por um lado, que, com *I do, I want, I go, I can*, estamos sempre a enfatizar que o sujeito da ação

---

<sup>103</sup> Na resposta aos críticos, Isaiah Berlin afirmou: *I can only repeat that the perversion of the notion of positive liberty into its opposite – the apotheosis of authority – did occur and has for a long time been one of the most familiar and depressing phenomena of our time* (2002, 39). Creio que, por essa razão, a ênfase de *Two Concepts of Liberty* recaí na divergência das duas noções, no fato de terem-se tornados *ends in themselves* (2002:42) e não no que autor chama seu *common ground* (Idem). Noutras palavras, a ênfase do texto incide no fato de que *these ends may clash irreconcilably* (Idem), sendo minha a ênfase no chão comum das liberdades positiva e negativa, o qual, em todo o caso, é reconhecido tanto em *Two Concepts of Liberty* (1958) quanto na resposta aos críticos (1969), ambos os textos contidos em Berlin (2002).

potencial tem, em si, a fonte diretiva de seu verbo. Ora, se faço o que quero, vou aonde desejo e sempre que posso, é porque eu, em última instância, me determino e me dou a direção. *I can do what I will with my own* (Berlin, 2002:190). Vejamos, por outro, que parece haver referência a *negative freedom* em: *whatever, wherever, anytime*<sup>104</sup>. Não há embaraços para a ação, ajo irrestritamente; não há restrições para a circulação, vou *wherever*; não há tempo limitado para isto e aquilo, faço-os *anytime*, sem restrições temporais. Em qualquer desses casos, podemos supor *the absence of obstacles which block human action* (2002:325). Consolidam o sentido negativo da fórmula de Thabo Mabena as referências históricas que costumam acompanhá-la: *curfews, permits, dompasses, documents*, todas formas de limitação ao direito elementar de ir e vir e agir.

O poder do Estado não encerra as formas de constrangimento à ação. Nossos amigos lembram-nos: *people don't have the permission to harass another person* (Vuyo); *people cannot bother [you] on the streets* (May); *by being free in this sense I mean not being interfered with by others* (Berlin, 2002:170); *nobody can control your life* (Malokela) (grifos meus). Em sendo assim, a liberdade negativa não deve ser entendida apenas como *freedom from the state* (Cranston, 1953), na medida em que também se contrapõe à capacidade de os outros em geral obstruírem o estar e o agir espontaneamente no mundo. Por essas razões, acredito não apenas que o conceito de *freedom, qua freedom*, entrelaça as duas dimensões (Berlin, 2002), mas, igualmente, que o conceito imediato de liberdade para meus interlocutores em Phomolong contém uma dimensão positiva, o sujeito como centro condutor de sua ação, e uma dimensão negativa, composta pela rejeição do que, no passado, interferia na vida daquela gente – *curfews, dompasses* etc – e pela rejeição da hipótese de assédio - *harrass, bother, control* - pelo outro generalizado - *people, others, nobody*.

### II.III – FREEDOM & WELFARE; FREEDOM & MONEY; FREEDOM & ENJOYMENT.

Na secção precedente, esbocei um perfil de Vicky Makubalo. Começo esta secção apresentando o que, de suas trajetórias de vida, me contaram ela e sua mãe, Martha. Tive a chance de entrevistá-las, duas vezes cada qual. Nas primeiras ocasiões, apresentei-lhes o questionário pré-estruturado disponível no Anexo I desta dissertação. No segundo momento, conversei por cerca de uma hora com a filha, primeiramente, e depois com a mãe<sup>105</sup>. De ambas as ocasiões, participou

---

<sup>104</sup> *To go wherever at anytime* são notavelmente representativos das transformações que meus interlocutores atribuem a *freedom*. É preciso notar, contudo, que cidades como Pretoria tem muitos enclaves, grandes condomínios murados e com circulação interna restrita. Restam muitas barreiras à integração orgânica da cidade e para o movimento desimpedido em todos os cantos da *polis*.

<sup>105</sup> Ambas as conversas foram consentidamente registradas em áudio.

Lutendo, minha assistente. Apesar de as entrevistas terem ocorrido em datas diversas, o que segue é uma montagem de uma e outra prosa.

*My name is Vicky Makubalo, my mother is Martha, my father is Maxwell. I'm 22 years old. I'm having two children, one is Gamuhelo and the other is Mathlasi.* Pergunto a Vicky se seu pai é mesmo Maxwell, conversáramos sobre isso no dia anterior. *Maxwell is not my real father, but he's the one who raised me up.* Pergunto-lhe se ele a ajudou materialmente enquanto crescia. *Yes. (...). Even now I can go and say, daddy, I don't have something... Maybe I don't have shoes. He'll give me the money and I'll go and buy them.* Vicky contou-me também que Maxwell vive em Atteridgeville, outra township de Pretoria, e que trabalha como bombeiro. Com Maxwell, vivem outros dois filhos seus, aos quais Vicky chama irmão e irmã. Esta frequenta a *high-school*, ao passo que o irmão estuda *mechanical engineering* em uma Universidade de Pretoria. Os dois filhos biológicos de Maxwell parecem gozar de condições presentes e de perspectivas profissionais mais auspiciosas que as de minha entrevistada.

Pergunto a Vicky se, durante todo o tempo em que Martha e Maxwell permaneceram juntos, ela esteve com os dois. *I was not living with them full time. Sometimes they took me at home, in the Eastern Cape...* How was it Vicky, to be taken to the Eastern Cape? *It was nice, because I was small, my brother was small...* Didn't you miss your mother and father? *I did.* Pergunto a Vicky se Maxwell era um bom pai: *Yes, he was a good father, because...* [ela recorre ao isiXhosa]. Lutendo toma a palavra: *he was not choosing, saying these are my children, this is not...* Insisto em meu ponto: *did he treat you the same way as your brother and sister? Yees...* Quando descobriu que Maxwell não era seu pai, Vicky? *When I grew up, I saw... Ah, Attee [seu irmão] is having a kavela [expensive shoes]. Then I asked my mother: why those ones [irmão e irmã] are wearing labels? I'm not wearing labels... She [Martha] said, no, Maxwell is not your father...* Quanto anos você tinha, Vicky? *Maybe 15 years.* Were you upset? *Yees.* Did you talk to Maxwell? *No, even now he doesn't know that I know he's not my father.* Pergunto, enfim, se ela gostaria de conversar com Maxwell sobre não ser ele seu pai: *no, I don't want.*

Martha Makubalo, mãe de Vicky, nasceu em 1976. Durante minha segunda estadia em Phomolong, de março a julho de 2016, ela permaneceu bastante debilitada. Entre os 29 e os 34 anos, ela prostituiu-se em Pretoria. Também vendeu seu corpo<sup>106</sup> em tavernas da township, em troca de algum dinheiro e alguma bebida. Ora escrevo em 4 de maio de 2017 e descubro que a mulher, debilitada pelo HIV, está internada em Mamelodi, a sofrer de tuberculose. Vicky, com quem conversei por telefone, já não acredita que a mãe deixará o hospital. Martha nasceu em Queenstown,

---

<sup>106</sup> *To sell the body* é a expressão com a qual meus interlocutores em Phomolong se referem à prostituição.

na região de Eastern Cape, em 1976, numa família muito empobrecida: sua mãe, que só veio a conhecer já adulta, migrou para Pretoria, logo após o nascimento da filha; o pai, para Cape Town. Martha cresceu com os avós, os quais dispunham de um benefício social, *an old-age grant*, prestação acordada pelo Estado sul-africano a negros ainda durante o apartheid (Seekings & Nattrass, 2005)<sup>107</sup>.

Pergunto a Martha seu grau de escolarização, ela diz-me que abandonou a escola quatro anos antes de concluir o ensino médio. Lutendo intervém espontaneamente: *why?* Após ouvir a mulher em isiXhosa, conta-me a assistente: *cause they* [os avós com quem Martha cresceu] *were poor. They were paying school fees...* Couldn't they pay the school fees? Martha responde em isiXhosa, Lutendo traduz: *they were paying the school fees, but they couldn't buy the uniform.* Insisto: ela deixou a escola por que seus avós não podiam pagar pelo uniforme? *Yes.*

Aos 19 anos, Martha deixou Queenstown e foi ter com a mãe em Marabastad<sup>108</sup>. Pergunto: *what was she* [mãe de Martha] *doing there? Just staying, she was not working,* diz-me Lutendo. *Drinking!* diz-nos Martha, e rimos todos. *Was she going to taverns? Yeah!,* confirma a mulher. Entre 1994 e 1996<sup>109</sup>, Martha parece ter permanecido com a mãe em Marabastad. *Why did you quit your mother?* Fala-me Lutendo: *she found a man.* Quero saber: o homem encontrado era o pai de Vicky? *Yes, she was staying with the real father of Vicky*<sup>110</sup>. Pergunto quanto tempo Martha havia passado com o pai da garota. Lutendo continua a falar: *when she was pregnant, Vicky's father run away, and then... That's when she found Maxwell...* Why did he run away? *He was scared at the support. He was scared at the support... Let me tell you something,* segue a assistente, *when Vicky was born, Martha was eighteen to nineteen... Vicky's father was still young too, they were the same age...*

Na conversa do dia anterior, Vicky dissera-me que Martha nunca lhe quis falar quem era seu pai. Pergunto-lhe novamente, e a menina confirma: *no, she didn't tell me.* Why not? *I don't know! She* [Martha] *just said: 'I don't want to talk about your father. If you want your father you*

---

<sup>107</sup> A notar-se que a pensão por idade acordada a *Africans* durante o apartheid constituía uma pequena fração do concedido a Whites (Seekings & Nattrass, 2005).

<sup>108</sup> Marabastad é uma antiga área comercial de Pretoria, perto do centro da capital sul-africana. Com o fim do apartheid, o lugar voltou a ser ocupado por *Africans*, os quais parecem ter ali constituído um *squatter camp* – semelhante a Phomolong, disse-me Lutendo. Segundo mais de um interlocutor na *township*, grande parte de seus moradores estivera em Marabastad. Além da família de Martha, dois outros vizinhos de Ana provinham dali: Richard Manquele, o vizinho lateral, e baba Nduvho, o vizinho da frente. Os relatos de Martha e Vicky sobre Marabastad fazem-me pensar que as condições de vida no lugar deveriam ser piores que as de Phomolong.

<sup>109</sup> Martha provavelmente se equivocou em relação ao período, é o que o restante do relato parece revelar.

<sup>110</sup> O trecho é confuso. Lutendo afirma que Martha viveu com o pai de Vicky, mas parece que isso ocorreu por pouco tempo, ainda em Marabastad. Quando Martha partiu para Atteridgeville, parece tê-lo feito em companhia de Maxwell. Quando pedi precisões sobre o período em que viveu com o pai de Vicky, Martha recusou-se a tratar do assunto. *She can't talk about that,* disse-me Lutendo.

*must write to khumbul'ekhaya. Lutendo explica-me khumbul'ekhaya: it is where<sup>111</sup> they are looking for people who disappeared for a long time... And you [dirigindo-me a Vicky] have never looked for him? Noo! [já bastante assertiva]. Don't you want to know who your father is? Questionei-lhe novamente a razão pela qual a mãe se recusava a falar do assunto. A garota respondeu-me:*

*I didn't ask her why. Because, when I talked about it she [Martha] said: 'I don't want to talk about your father, keep quiet'. (...). Last time, we were fighting in the night, I said: I want my father. She said: 'you must go to Linde, in the Eastern Cape, there you'll find him'.*

Vicky contou-me, igualmente, que estava a pouco de partir em visita a sua terra natal. Are you going to look for your father? *I will go and look for him...* What do you want to talk to him? *I'll ask him why he left me when I was still young.* Lutendo interrompe-a: *ok, Vicky, when you get there to Linde, you're going to say that you're looking for whom? Cause you don't know the name of your father...* Responde-lhe Vicky: *I know his name...* Pergunto, what is his name? *I forgot, but they know it. They told me his name...* Pressupondo que a menina tinha contos a acertar com o pai, indaguei-lhe: are you going to ask him something? Ela insistiu naquilo que dizia antes de ser interrompida por Lutendo: *I'll ask him why he left me when I was still young... He knew I was staying here in Pretoria... Why didn't he come and look for me?* Insisto em meu ponto: Vicky, will you ask him any sort of support, of financial help? *Yes, I will... If he's having [e recorre ao isiXhosa]...* Lutendo traduz-me: *maybe he's having a farm, some goods, some cows...* Vicky intervém: *I'll tell him that he must share it with me!*

Pergunto a Martha se ela amava o pai de Vicky, e diz-me a mulher, *hey!*, como a dizer, *sim, ora pois!* How much did you love him? Lutendo, após ouvir Martha, diz-me: *too much...* Pergunto à mãe de Vicky se pensou em procurá-lo, visto que ele, após a separação, parece ter-se mantido nos arredores de Pretoria. *She didn't*, revelou-me Lutendo. Did you, dirijo-me a Martha, suffer a lot? *Yes, she was suffering until she find Maxwell*, responde-me a assistente. Para uma mulher desempregada e pobre como Martha, sofrer decorria da ausência de um amante e de um provedor. Pergunto a Martha quanto tempo decorreu entre o abandono do pai de Vicky e o encontro com Maxwell: *two months*, diz-me Lutendo, tempo em que Martha permaneceu com a mãe, em Marabastad. Estamos, provavelmente, cerca de 1995, nos primeiros meses da vida de Vicky, a qual, porém, me havia contado o seguinte:

[Dirijindo-me a Vicky] What sort of memories do you have from Marabastad?

---

<sup>111</sup> Não se trata propriamente de um lugar, mas, sim, de um programa televisivo que promove o reencontro de familiares *lost or estranged*, cf. <http://khumbulekhaya.net.za/about-us/>. Consultado em 24/11/2017.

*In Marabastad... Marabastad, it was nice, because we were staying next to Maguete [a supermarket]. If we want vegetables we would go there during the night and steal it...*

[Rimos todos]. Could you steal it?

*And the beer was cheap... It was nice, if they were going to the taverns, we go with them, they take us, they put us under the table. When we are still sitting under the table, they buy for you something, they give it to you under the table, we eat it, it was nice!*

You were just eating? Were you also drinking some beers? [Ela me dera essa informação no dia anterior].

*Yees...*

And how old were you at that time? How much time did you spend in Marabastad?

*Nineteen ninety-four until two-thousand and four...*

Ten years, so you grew up in Marabastad?

*Yes.*

Ok, but... Were you not too young to drink?

*No. Maybe. No... I was young, but they were giving us the beer.*

What else do you remember from the taverns?

*From the tavern... At the tavern they were fighting. They once chased us away. They took our mother out and ran away with us.*

*(...)*

And how was it, to get things from the supermarket? Have you ever done it?

*Yes, sometimes... Some plastic for the houses<sup>112</sup>. Yees... Sometimes people would go and burn the supermarket. When it was still burning, they'd go and take things and put them inside the house.*

Do you remember doing this?

*Yees...*

Were you following your mother, helping her to get the food?

*No, there were many in the street.*

Ok, you were not taking part at the steal...

*Noo [quase inaudível]...*

Não sei se Vicky tomava ou não parte nos saques. Que estes pertençam a sua memória, parece-me, aliás, bastante, inclusive porque também fazem parte de seu presente (cf. capítulo I.4). Convém notar, sobretudo, que filha e mãe não me haviam relatado o mesmo sobre a infância da garota. Vicky, a primeira entrevistada, disse-me ter passado seus 10 primeiros anos em Marabastad, de modo que teria testemunhado o que acima relatou. Martha, por seu turno, contou-me que, ainda

<sup>112</sup> Provável referência às lonas com que eram cobertos os barracos na ocupação em que Vicky e Martha moravam.

em 1996, quando a filha tinha dois anos<sup>113</sup>, a levava para morar consigo e com Maxwell em Atteridgeville. Ao entrevistá-la, confrontei a mulher sobre as informações que a filha me dera a respeito de sua infância:

[Dirigindo-me a Lutendo] When did she go to Atteridgeville?  
*After Vicky was born.*

And then she [Vicky] stayed in Atteridgeville for how many years?  
[Martha tenta lembrar-se e diz] *Two thousand and four.*  
[Lutendo] *She left Atteridgeville in 2004. Ten years.*

But Vicky told me she lived in Marabastad with you... [Entre 1994 e 2004].  
[As duas conversam, Lutendo diz] *She said Vicky is lying.*  
She says Vicky is lying?  
*Yes.*

But Vicky told me she remembers Marabastad and that she was living in a tent... She told me she remembers being in taverns, having some beers under the table. Is it not true, Martha?

*Ahh [desapontada] it's not true [e conversa com Lutendo, que diz]  
She took Vicky to the tavern just one day, before she went to Atteridgeville...*

Após alguma conversa entre si, Martha e Lutendo estabeleceram que Vicky ficara em Marabastad apenas durante o ano de 1994 – mais provavelmente 1995, digo, porque Vicky é de dezembro de 1994 – e que, efetivamente, havia uma história de saques a supermercados. A essa época, disse-me Martha, Vicky era bem pequena, nada testemunhou... Simulei ter acreditado na versão de Martha<sup>114</sup> e perguntei-lhe sobre as diferenças entre Marabastad e Atteridgeville. Which place is better? Martha diz: *Marabastad*. Lutendo repete, *it's Marabastad*, e pergunta, ela mesma, a Martha: *why? Why?*, secundo-a, dirigindo-me a Martha, a qual retomara o isiXhosa. Lutendo traduz-me: *because you can get everything you want...* But what about the houses? Queria lembrá-las, enfim, que, em Atteridgeville, a família não ocupava um barraco, mas, sim, uma casa de tijolos, como me haviam contado. As duas mulheres conversam, Lutendo diz: *in Ateridgeville the houses were fine, in Marabastad, they were staying in a shack. To go inside the shack, they have to do like this*, e inclina o corpo, mostrando que as mulheres precisavam abaixar-se para entrar no barraco. Martha ri. Insisto nas diferenças de moradia num e noutro lugar: *in Atteridgeville was it a shack or a brick-house? Brick-house*, Lutendo afirma. Pergunto a Martha: *so, when did you leave Atteridgeville? Two thousand and four...* And then, where did you go to? *She came here in Mamelodi*, diz-me Lutendo.

---

<sup>113</sup> Sem embargo disso, Martha também me disse que, ao conhecer Maxwell, aparentemente no início de 1995, logo se mudou para Atteridgeville, tendo levado Vicky consigo. Martha, enfim, parecia estar contradizendo-se.

<sup>114</sup> As memórias de Vicky sobre Marabastad pareceram-me bastante vívidas. Além disso, eu sabia que, em Atteridgeville, as condições de vida eram melhores que as de Marabastad, onde a família ocupava um barraco de madeira e lona plástica. Acredito, enfim, que Martha desejava, por razões de decoro, transmitir-me uma imagem algo melhor das condições iniciais da vida de sua filha.

Was Vicky with you in 2004, Martha? Esta fala, Lutendo responde: *hmm, no, Vicky was in the Eastern Cape...*

So, you, Martha, moved alone here? *Yees...* Why did you move alone? Lutendo retoma a palavra: *cause she didn't know anybody here, when she was coming.* Why didn't Maxwell come with you?, tento dirigir-me a Martha. Conversam novamente, Lutendo explica-me: *they were fighting.* Pergunto se o casal estava separando-se em 2004. Minha assistente mantém a iniciativa: *yes, two thousand and four, in November.* Brigas haviam-se tornado frequentes? Martha murmura, *sim...* Why? Martha responde-me: *I don't know.* Lutendo intervém, tentando reproduzir o que teria sido o discurso de Maxwell diante da ex-mulher: *'you see, I don't love you anymore...'* Lutendo explica-me as circunstâncias em que Martha então se quedou: *she was sleeping outside during the week, and when she came back he just fought with her.* Decido avançar: *so, Maxwell was sleeping with another woman?* Diz-me Lutendo: *yes.* Ok, so you, Martha, came to Phomolong... As duas conversaram entre si, minha assistente tomou a palavra: *soon, she found a place here, a man and a place.* You found both a man and a place in 2004, Martha? *Not in 2004...* Quando? A mulher recorre ao isiXhosa e termina por dizer: *Two thousand and... Seven! Two thousand and seven,* confirma-me Lutendo, que emenda: *on two thousand and seven she got Vicky back.* Ficava estabelecido que, em 2007, Martha encontrara um homem e que trouxera a filha, então no Cabo Oriental, de volta ao convívio consigo.

Restava saber o que fizera ao logo desses três anos sem a garota. A esse ponto de minha estadia em Phomolong, já sabia que, em certo momento da vida, Martha precisara recorrer à prostituição para sobreviver<sup>115</sup>. Perguntei: *so, Lutendo, Martha told me the other day that sometimes she sold her body... Between 2004 and 2007, the time she spent alone here, was she selling her body?* Diz-me a assistente: *Yes... Yes, she was doing that because she must eat, drink, have clothes, and she was also looking for the right guy...* Dirijo-me a Martha: *do you regret it?* Lutendo responde-me: *she doesn't regret, cause it was the only option.* Pergunto se, antes de recorrer à prostituição, a mulher procurou outro trabalho em Pretoria. Diz-me Lutendo, após ouvir a mulher: *yes, but she didn't find it.* What kind of work did you look for? Responde-me a assistente: *house helper, cause she's not educated* – como a maior parte de meus interlocutores em Phomolong.

No período em que Martha permaneceu sozinha na *township*, entre 2004 e 2007, Vicky manteve-se em Eastern Cape. Pergunto à menina sobre suas memórias da província natal: *how was it, Vicky? It was nice...* What differences do you see between Phomolong and the Eastern Cape? *In the Eastern Cape... You'll not see a kid drinking the beer in the street, or someone drunk, busy*

---

<sup>115</sup>A notar-se que a informação de que trabalhara como prostituta me fora dada por Martha, espontaneamente, na primeira vez em que a entrevistei, em abril de 2016.

*swearing*<sup>116</sup> *people... People fighting each other... You didn't see that, really? No... Na conversa do dia anterior, Vicky falara sobre os tempos na província do Cabo Oriental: we were not suffering... What did you mean by suffering, Vicky? In the Eastern Cape, they have plants, they have animals... Not like here... Here if you don't have the paraffin or eletricity you can't cook. In the Eastern Cape, you can go and have woods, make fire outside. You go to the garden, you take some cabbage, you cook. If there's no mielie-meal, you go to the garden and take the maize, you eat, you make the pap*<sup>117</sup>. *Here if you don't have the mielie-meal, you must go and get the money and buy the mielie-meal... Pergunto à menina em que região do Cabo Oriental ela estivera: Queenstown. Lutendo complementa: it's a small township*<sup>118</sup>. Pergunto a Vicky quantos parentes tinha por lá. *Hmmm, mama Andiswa, my grandmother, another grandmother [aos cuidados de quem esteve] and our great-grandmother...*

Curiosamente, no período em que entrevistei Vicky, sua filha mais velha, Mathlasi, também fora levada para Eastern Cape, onde estava a viver com parentes. *Do you miss Mathlasi, Vicky? Not too much. Why not? Ah, Daniel – a menina suspira. Lutendo ri, conversa com a amiga, peço tradução. Now, she's having no stress... Does Mathlasi stress you, Vicky? Yes, because I know at home [na província natal], they will take her to school, when back she'll play at the yard... Here in Phomolong they will say: hey, Mathlasi is at robot*<sup>119</sup>! Pergunto se a criança, com quem convivi, chegara a ir à escola em Phomolong. Não, ainda não atingira a idade escolar. E no Cabo Oriental, já frequentava? Diz Lutendo: *next year*. Diz Vicky: *yes, I want her to stay there next year...* Lutendo retoma a palavra e pergunta à amiga se o pai de Mathlasi e sua família assentiriam. *Yes, on holidays, she will come... After holidays, she'll go back...*

Vicky havia-me dito, várias vezes, que tinha mais de um parceiro sexual. Como acabáramos de mencionar o pai de Mathlasi, perguntei-lhe: *are you still dating him, Vicky? No, but...* Lutendo ri. *Why are you laughing, Lutendo? No, no, just laughing...* Vicky toma a palavra: *we are no more dating, Daniel, but if I want him, I'll go to him*<sup>120</sup>. Ok, when do you want him, Vicky? *When*

<sup>116</sup> Este significado de *to swear* está em jogo: *to use obscene or blasphemous language; curse*. Disponível em: <http://www.thefreedictionary.com/swear>. Consultado em 16 de maio de 2017.

<sup>117</sup> *Pap* é um prato semelhante ao angu brasileiro, base da alimentação de sul-africanos negros e pobres.

<sup>118</sup> *Queestown* é uma cidade importante na região do Cabo Oriental. Acredito que a família de Vicky provenha do entorno desse núcleo urbano.

<sup>119</sup> *Robot*, sinal de trânsito, o que marca a entrada da township, há uns 400m da casa de Vicky. A menina estava referindo-se ao fato de, em Phomolong, frequentemente as crianças saírem a andar pelas ruelas e se afastarem, desacompanhadas, de sua vizinhança imediata, de modo que, não raramente, vem algum passageiro informar que as pequenas estão, por exemplo, a 100m ou 200m de sua casa.

<sup>120</sup> Vicky está-me dizendo que, quando deseja ou precisa de Mathlasi vai a ele e, sim, fazem sexo, pelo que o homem deve recompensar a mulher. Na primeira vez em que conversamos, ela contou-me sobre o insituto costumeiro chamado *mxhamelelo* (em isiXhosa): *you put the money under the pillow, pillow is mxhamelelo*. Segue um trecho da nossa primeira entrevista, é Vicky quem fala: *you know me, I do not care about money. I'm having five men, I go to them and ask money:*

*he's having a money!* Lutendo ri novamente. Pergunto a Vicky se ela gostava do pai de Mathlasi como amante, como provedor ou como ambos. *Because I want his money*, responde-me. In average, how much does he give you when you go there? *ZAR 200, upwards* [cerca de 50 reais]. Nunca menos do que isso? *No, I don't want the small money*<sup>121</sup>! Lutendo, em tom crítico, dirige-se a Vicky: *but you're not his lover!* Vicky responde-lhe: *but I'm the mother of his children*. Lutendo ri - *he, hee, heee!* - e emenda: *that's robbery*.

Dirijo-me a Vicky (ao fundo, Lutendo ri ainda uma vez): do you think, Vicky, that to be a mother gives you power? *Yees!* What sort of power? A garota pensa em volta alta, fala isto e aquilo em isiXhosa, procura a palavra, hesita: *hmmmm... The power, because, because...* The power to do what, Vicky? A menina responde: *I have a power to... I can control myself, because now I'm having kids, it's like: I'm old enough*. O tema da auto-determinação, a liberdade positiva de que tratei na secção precedente, vinha à tona, associado à questão da maternidade como passagem para a fase madura da vida.

Vicky, yesterday you also mentioned some money, and that this money gives you power, right? *Yees, a grant...* How much do you get? *Hmmm, three seventy and three seventy* - isto é, ZAR 370 por cada filho, ao todo ZAR 740<sup>122</sup>. And what can you do with this money? *I can buy food for my kids, make my hair, buying clothes, buying some beers, anything I want to do*. Estávamos chegando a outro ponto meu, confrontar uma recipiente da pensão por filhos até os 18 anos de idade com as críticas que ouvi de outros sul-africanos - brancos e abastados, em geral -, segundo quem as mulheres *African* pobres estariam concebendo com vistas a ter um sustento diverso do trabalho.

Vicky, we are friends, so I can tell you this sort of things... You see, some white people say that blacks are have children just to get the money... What do you think about that?

*Yees, it's true...*

It's true?

*Yees...*

So, you don't mind people criticizing it...

*Noo. It's true* [a voz declina um pouco].

Do you consider having more children?

*Yes.*

How many more?

---

*baby, you must buy some bread and a cold drink... He knows in the morning he must put something for me*. Lutendo contou-me que, em isiZulu, o costume chama-se *amavuso* e significa que, *when you wake up, you must have money*.

<sup>121</sup> Concordo com Vicky, é um bom dinheiro, especialmente em mãos de sul-africanos pobres, versados no sobreviver com muito pouco. Com ZAR 200, compra-se alguma comida, alguma cerveja, algum transporte. O montante é superior a diária que recebem algum dos chamados *gardeners* - trabalhadores faz tudo em casas de classe-média.

<sup>122</sup> O equivalente a cerca de R\$ 180.

*Maybe five, six...*

And can you get the grant for all of them?

*Yes!*

Can you<sup>123</sup> ?

*Yees!*

Isn't there a limit?

*Noo! Even me, when I'm having 60 years, they will give me a grant<sup>124</sup>!*

So, you count on this money to survive?

*Yees.*

And you don't mind white people criticizing you?

*Noo! I don't miind!*

Why not?

*Because, me, I'm doing kids because I want this money [e ri de si mesma. Ao fundo, ri Lutendo também].*

When do you think to have the next child?

*When bafana [Gamuhelo, seu garoto de 2 anos] is ten years old.*

You'll be about 30 years old... Why not before?

*I don't want steps... [filhos escadinha]*

Why not?

*I don't want that, when I'm going, small children keep calling me: hey mama, mama... Hum, hum [como a dizer 'não, não mesmo'].*

Are you patient with children? I mean, do you like to stay with them, or sometimes it's a pain in the ass?

*Hmmm. I like to stay with them... But not, hmmm... Everyday.*

So, Vicky, you told me that you count on all these sorts of grants... Do you want to work, one day?

Antes de sabê-lo, é preciso que corriamos as coisas. Vim a saber que a menina não se engravidou para ter acesso à pensão por filhos. Engravidou-se, segundo Lutendo, por ignorância. Ouçamos a assistente, que mo contou, espontaneamente, durante uma pausa na entrevista, quando Vicky saiu para trocar as fraldas de Gamuhelo.

*She didn't do these babies because of the money.*

Is she lying?

*Maybe she'll do others, but these two, it's was mistake.*

(...)

Was it not because of the money?

---

<sup>123</sup> Neo, parente de Martha, imigrante do Cabo Oriental, outrora também dependente do mercado de prostituição em *townships*, tinha cinco crianças, duas delas com não mais que 5 anos. A mulher disse-me receber pensão por apenas três de seus filhos: a dois não era pago o benefício, segundo ela, porque *they don't have hospital papers*.

<sup>124</sup> A menina referia-se à pensão por velhice, concedida na África do Sul àqueles com mais de 60 anos.

*It was not planned. These two pregnancies were not planned.*

What sort of mistake was it?

*She was still young when she had Mathlasi. She was not knowing that when you're sleeping with a boy, then a baby will come... And then she fell pregnant. And then she didn't prevent after that. She was busy going to school and then she broke up with Seizo [primeiro amor e pai de Mathlasi]. And then she started to date Mthibedi [pai de Gamuhelo]. And she's was not knowing that, maybe, she will get pregnant again... She was still young!*

She didn't know how to prevent, to use the condom?

*No! Vicky, she was not like us...*

Vicky engravidou-se, pela primeira vez, por volta dos 18 anos; pela segunda, dois anos depois. Ao dizer *Vicky was not like us*, Lutendo queria contar-me que a menina, àquela época, era imatura e não tinha a vida sexual, a vida etílica tampouco, tão ativa quanto a que Lutendo, Zama e outras jovens levavam na *township*. Disse-me mais a assistente: *she was not going around, drinking beers, sleeping with boys, no! She was only loving Seizo, only him...* Conversamos ainda algum tempo, quando Vicky voltou, evoquei o assunto, bem como outro fato a respeito de sua vida: ela tentara abortar, mas não teve sucesso<sup>125</sup>.

So, Vicky, Lutendo told me that your two pregnancies were not planned, right?

*Yees.*

So, it was not because of the money, right?

*Yees.*

(...)

Why didn't you want to have children at that time?

*That time I was still young [com voz declinante].*

Agora que sabemos não haver a menina engravidado para ter acesso à pensão por filhos, descubramos se pensa em trabalhar.

Vicky, do you want to work one day?

*Yes, I want to work, but in summer...*

Not in winter?

*Noo...*

But sometimes you can't choose, right?

*If they hire me now in winter, I must wake up around 5... Noo, I don't want!*

Vicky, Lutendo told us the other day that you were supposed to apply for a job, right?

*Yees.*

---

<sup>125</sup> Vicky contou-me que tentara abortar por meio de a *tradicional medicine* feita por um amigo participante do Sangoma - uma prática religiosa. A garota tomou chegou a tomar 5 litros do preparado.

What sort of job was it?  
*Cleaning.*

Where was it?  
*In town...*  
Where in town?  
*I don't know...*

Why didn't you go there? [No dia anterior, ela contara-me não ter participado da seleção para a vaga de faxineira]  
*They wake up around five! It's still in the night!*

I see, you can't wake up around five...  
*Noo!*  
[Me neither, penso...]

Do you really want to work?  
*Noo...*

So, why were you looking for a job? Are you suffering?  
*Because I see my friends, they're looking for a job. I said to myself that I would remain alone...*

You don't want to be different from them...  
*Noo...*

É antiga, na África do Sul, a crítica segundo a qual parte de sua população seria demasiadamente *choosy* (Posel, 2011:353), isto é, de que não aceitaria qualquer trabalho ou qualquer remuneração. Ouí a acusação, em formas diversas, algumas vezes: na primeira, Christian, meu interlocutor em *Parkland*, referiu-se a alguns habitantes de Phomolong como *non entrepreneurial*. Trocando em miúdos, ele dizia que se trata de gente não inclinada a labuta, ao acúmulo de pecúlio e a transformação de suas condições de vida. O mesmo ouí de familiares desse interlocutor, em tom ora mais ora menos acerbo. Sua mãe, com quem não passei mais de 3 horas, por exemplo, disse-me, sem tergiversar e evidentemente irritada: *they [black people] get the children just to get the allowance!*, ou seja, com vistas a sustentar-se sem trabalhar. A sogra de Christian, mulher aristocrática, aludiu aos imigrantes do vizinho Zimbábue, os quais, segundo ela, aceitam o serviço doméstico mais facilmente que os nascidos na África do Sul... De um doutorando em antropologia na Universidade de Pretoria, ouí que o problema do desemprego no país não decorria apenas do excesso de oferta de mão-de-obra – a causa estrutural, determinante, segundo Ferguson (2015) - mas, igualmente, daquilo que chamou *the Bantu education*.

Na *township*, ouí de *Africans* reprovação semelhante, mas em retórica algo diversa. Estava em questão, para dois de meus interlocutores em Phomolong, não a preguiça - a desinclinação para o trabalho supostamente característica dos negros sul-africanos – mas, sim, exageros de *freedom*, particularmente no que concerne ao consumo de álcool. Richard Manquele, segurança na

Universidade de Pretoria, afirmou-me: *people are abusing the rights of freedom. They don't rest enough, and when they are supposed to go to work, they don't*. Malokela, outro habitante da rua de Ana, foi ainda mais incisivo:

*There's 'overfreedom' in South Africa. People drink and drive, people smoke drugs, in apartheid time it did not occur. Now, smoking and drinking are too much, just because we told ourselves we are in freedom. That's not right. Some people should be more concerned with jobs, not drinking.*

Com Dhaki, tive um diálogo em termos bem diversos. Em vez de valorizar, como a sogra de Christian, o fato de a gente do Zimbábue aceitar qualquer trabalho – e a preço menor que o cobrado pelo sul-africanos -, o amigo preferiu enfatizar que parte de seus compatriotas não admitia remunerações tão baixas quanto aquelas oferecidas no único setor em que, até onde posso estimar, parece haver alguma folga na demanda de mão-de-obra, os serviços domésticos. O interlocutor dizia-me que os *nativos* – inclusive porque não experimentavam condições de existência tão adversas quanto a de seus vizinhos<sup>126</sup> - não se rebaixavam (o termo é meu) a trabalhar para brancos em troca de um valor líquido de aproximadamente ZAR 120 por dia<sup>127</sup>, com o qual pouco se faz, digo-o por experiência própria. Dhaki, assim como Vicky, abria-me os olhos para a chamada *entitlement culture* (Barchiesi, 2013) no país: a expectativa enraizada em segmentos da população *African* de que um salário razoável, por exemplo, é um *direito*, dívida exigível pelo fato contraditório de que *nativos* continuam destituídos de recursos *natais* (Ferguson, 2015).

Essa *entitlement culture* não se dá a ver apenas como expectativa de provimento estatal de serviços, o que não é percebido com bons olhos sequer por toda a ANC<sup>128</sup>. O sentir-se intitulado a mais, sobretudo a mais dinheiro, dá-se a ver, igualmente, como *direito moral* (Cardoso de Oliveira, 2011) a que os preços-valores praticados entre oferta e demanda de trabalho sejam reestimados para cima. Certa vez, disse-me Fhatu, o qual fazia bicos em casas de brancos: *instead of money, they give us peanuts*. Thibos assentiu e completou o então companheiro de Lutendo: *they [the Whites] force you to work and get the small money, because they know you must get the money...* Acredito que

---

<sup>126</sup> Há, por exemplo, fome no Zimbábue, em níveis estranhos à África do Sul, conforme me disse uma mulher daquele país, a qual trabalhava como doméstica em Parkland.

<sup>127</sup> Uma diária de ZAR 120 líquidos – isto é, descontados os ZAR 28 para ida e volta em transporte privado - equivale a R\$ 30. O valor mal corresponde ao custo de reprodução da mão de obra na África do Sul, é pouco, enfim, muito pouco.

<sup>128</sup> Para ter-se uma idéia de quão longeva são a chamada *culture of entitlement* e a crítica correspondente, segue um trecho de Barchiesi (2013): *For apartheid governments, working for wages was not only a foundation of exclusive White citizenship, but also a universal moral imperative, teaching citizens and natives alike that social virtue resided in hard work, not in claiming social provisions. At the same time, however, African nationalism too made of the right and duty to work a central component, gradually more prominent than cooperative production or peasant agriculture, of its rhetoric of self-reliance. For the post-1994 democratic government, finally, employment became the exalted condition of real social citizenship (...) the cure for the laxitude and moral corruption generated by redistributive claims and the culture of entitlement* (2013:250) (grifos meus).

semelhante *indignação* (Cardoso de Oliveira, 2011) constitui índice de que a depreciação da troca no mercado servicial implica a degradação de *money*, valor comum convertido *peanuts*, e que a esse rebaixamento do preço do trabalho corresponde uma *deconsideração* (Idem), depreciação da dignidade de meus interlocutores, como se seu *mérito intrínseco* (Idem) não os intitulasse senão a uns trocados. Segue o trecho de um diálogo com Dhaki:

*Daniel, do you know xenophobia?  
Yes...*

*In South Africa, most of the jobs doesn't pay much. But those people from outside, the immigrants, are suffering here. They can work for R100 [cerca de 25 reais] and know how to save... But us, South-Africans, don't do this. We don't work for this money. You spend ZAR 28 with the taxis, or you have to go walking... You are left with how much in your pocket? With that money you can't buy anything. Those guys from outside are prepared for this kind of money. By doing this, they are showing the umlungus: 'these black South-Africans are lazy...'. From this xenophobia comes (grifos meus).*

Não tenho como retomar o tema da xenofobia (cf. capítulo I.4), mas acredito que, assim como este, a questão do trabalho mal remunerado no contexto da *underclass* (Seekings & Nastrass, 2011) sul-africana também se torna mais compreensível por meio do recurso ao conceito de *economia moral* (Thompson, 1963, 1971, 1974). Segundo este autor, grupos populares - *the crowd* -, a plebe inglesa no século XVIII, conservava o pressuposto normativo segundo o qual, em períodos de carestia, quando se desloca para cima, na curva de oferta e demanda, o *preço de equilíbrio de víveres*, fossem praticados valores inferiores ao novo *preço de mercado*<sup>129</sup>. Tratava-se de exigir, com o recurso à violência, um *preço justo* – e, portanto, moral – pelo intercâmbio necessário a uma das partes da relação, a demanda de víveres, *the poor*, entendida em oposição à oferta, proprietários de terra, *the rich*. Segundo Thompson, na carestia entravam em choque, de um lado, as leis morais de regulação do preço e, de outro, as *leis de mercado*.

*They [urban and rural communities alike] expected to buy their provisions in the open market, and even in times of shortage they expected prices to be regulated by custom also. (The God-provided "laws" of supply and demand, whereby scarcity inevitably led to soaring prices, had by no means won acceptance in the popular mind) (1963:63).*

Entendida negativamente, essa moralidade do preço costumeiro implica *the immorality of any unfair method of forcing up the price of provisions by profiteering upon the necessities of the people* (Idem) (grifo meu). Nas histórias de *The Moral Economy of The English Crowd in the*

---

<sup>129</sup> A notar-se que, em microeconomia básica, *preço de mercado* e *preço de equilíbrio* podem ser usados como sinônimos, ou quase.

*Eighteenth Century* (1971), estava em jogo o valor de coisas como trigo e milho, quando a lei clássica de oferta e demanda - a economia econômica, por assim dizer, - resultava no aumento do valor de transação dessas *mercadorias*. Ora, a subida do preço de artigos para a subsistência era confrontada por meio dos *food riots*, nos quais estava em jogo o motivo moral de que semelhante aumento, de que essa *lei de mercado*, implicava um abuso, *an immorality* (idem), uma *afronta* (Cardoso de Oliveira, 2011) às leis costumeiras, moralidade costumeira que deveria regular as relações entre ricos (ofertantes) e pobres (demandantes). No sistema moral plebeu, enfim, vigoravam legítimas expectativas quanto ao justo valor de mercado, então entendido como *a social as well as an economic nexus* (Thompson, 1971:135). Noutras palavras, a livre flutuação da curva de oferta e demanda de víveres durante a carestia *desequilibrava* o preço, lançava-o a patamares acima do moralmente razoável para uma das partes da transação, a qual, assim como o mercado, se constitui como *a social as well as an economic* [and a moral, acrescento] *nexus* (Idem). Em termos normativos, aquilo que uma das partes sentia devido nesse vínculo se revelava como uma precificação orientada tanto pelo valor, *reasonable*, dos bens em questão (*provisions*, e não bens de luxo, por exemplo) quanto pelo valor, a *dignidade* (Cardoso de Oliveira, 2011), atribuído a uma das partes no intercâmbio, *the poor* (Thompson, 1971). Nessa mentalidade, o processo de quantificação que preside ao *cash nexus* no mercado está sujeito ao que E.P.Thompson chama *human reciprocities* (1971:108) e ao que também podemos, com efeito, chamar *consideração* (Cardoso de Oliveira, 2011).

No caso de Dhaki, meu interlocutor em Phomolong, deixamos o mercado de trigo e milho e passamos a considerar o mercado de trabalho, aquele em que é transacionado o único bem precificável de gente sem capital, como meus interlocutores; o bem, aliás, por meio do qual deveriam, conforme o pensamento econômico clássico, sobreviver. Estamos, em certo sentido, a tratar de víveres também, de uma *mercadoria* essencial, razão por que seu preço, em espécie, e seu valor, como medida da consideração em jogo, permanecem sujeitos a uma economia igualmente moral, as *legítimas expectativas* (Cardoso de Oliveira, 2013:132) a respeito daquilo que é justo como dever e devido entre grupo sociais num intercâmbio que, já o sabemos, consiste em *a social as well as an economic nexus* (Thompson, 1971:135). Noutras palavras, no mercado laboral também está em questão *the elementary moral precepts of the reasonable price* (Idem). A expectativa de Dhaki quanto ao *preço justo* anuncia-se negativamente nesta frase: *we, South-Africans, don't work for this money* [ZAR 100 líquidos, cerca de R\$ 25]. Ora, não trabalham por esse dinheiro, porque esperam mais em relação ao valor da labuta. Além disso, ao dizer que *with that money you can't buy anything*, meu interlocutor alude ao fato, que experimentei, de que efetivamente pouco se faz com ZAR 100 diários, a não ser (mal) reproduzir o cotidiano. É pressuposto, creio, que a *reasonable price* no

mercado serviçal – o único capaz de acomodar a maior parte dos meus em Phomolong - deveria garantir algo mais que a simples subsistência. Por não o fazer, temos, ao menos<sup>130</sup> como motivo retórico (*topos*), o que se pode chamar, em teoria econômica clássica, *desemprego voluntário* - a recusa de ingressar no mercado pelo *preço de equilíbrio*, aquele determinado pelo *livre* jogo de mercado, entendido como entidade *auto-regulada*.

A meu ver, categorias como *preço de equilíbrio*, *salário de reserva*<sup>131</sup> e *desemprego voluntário*, moralmente assépticas em micro-economia ordinária, pouco dizem sobre a *sensibilidade cívica* (Cardoso de Oliveira, 2013:133) de meus interlocutores em relação ao preço da labuta e a sua cotação como gente digna (Cardoso de Oliveira, 2011). Trocando em miúdos, se o *salário de reserva* de gente como Dhaki e Vicky - Vuyo, Lutendo, Thibos e tantos outros - supera o *salário de equilíbrio* do mercado serviçal, é porque essas noções micro-econômicas estão a revelar um desequilíbrio moral, isto é, uma incongruência entre as *expectativas normativas* da *underclass* sul-africana e os pressupostos da alta-classe do lugar, *an overclass*, a gente contratante da mão de obra *African* de Phomolong. Assim como a especulação da oferta no mercado víveres suscitava na plebe britânica o sentimento da *afronta* (Cardoso de Oliveira, 2011), correspondente a *the immorality of (...) profiteering upon the necessities of the people* (Thompson, 1971:63), também o *preço de mercado* do trabalho serviçal da gente em Phomolong implica *indignação* (Cardoso de Oliveira, 2011:62). A consequência dessa reação moral, acredito, é um *desemprego moralmente voluntário*<sup>132</sup>, possível recusa a inserir-se numa relação - *a social as well as an economic nexus* - mediada por um preço ofensivo e, pois, imoral (Thompson, 1971). Nesse mercado, a tensão constituinte dos interesses da oferta e da demanda não se resolve num *ponto de equilíbrio*, mas, sim, permanece como índice de dissenso no que concerne à precificação daquilo que compatriotas de classes e cores distintas se

---

<sup>130</sup> Presenciei uma circunstância em que três de meus camaradas – Vuyo, Fhatu e Thibos – efetivamente recusaram um bico de vigilância no estacionamento de uma casa de eventos no centro de Pretoria. Receberiam pouco mais que ZAR 100 líquidos pela labuta, o que, segundo eles, não valia o custo (de oportunidade) de deixar a *township* num sábado.

<sup>131</sup> Aquele abaixo do qual um ofertante de mão-de-obra se recusa a vender a força de trabalho.

<sup>132</sup> Em *More than Just Race* Wilson (2009) indica que o chamado *reservation-wage* de Afro-Americans a viver em *ineer-city ghettos* (Idem) também tende a ser superior ao de imigrantes provenientes de países mais pobres. Segundo o autor, determina esse fenômeno o fato de que, após muito tempo em ocupações de baixa remuneração, as expectativas de negros estadunidenses movem-se naturalmente - isto é, por força do tempo – para patamares mais elevados, mas não exagerados (2009:54). Além disso, o sociólogo chama a atenção para o seguinte: o maior salário de reserva não implica *ipso facto* a rejeição de postos de trabalho com salário menor que o desejado. Nesse sentido, o salário de reserva constitui um *topos* moral, uma figura de retórica que, conquanto acionada, pode não ser determinante das escolhas levadas a cabo. Noutros termos, o recurso discursivo ao salário de reserva maior, embora revelador de um padrão normativo, uma *sensibilidade cívica*, é compatível com a aceitação de postos de trabalho com remuneração aquém das expectativas. *Although low-skilled blacks have a clear set of norms defining fair and unfair wages, these norms tend not to be binding when they are confronted with realistic job situations. What they say they will do is frequently not consistent with what they actually do when receiving a job offer* (54:2009). Não me parece demasiado cogitar que algo semelhante se passa entre a gente da *underclass* sul-africana.

devem no comércio recíproco. Em última instância, creio estar diante de mais um sinal que algo permanece crítico, *litigioso*, no *elo* (Cardoso de Oliveira, 2004:11;6) entre *Africans* e *Whites*.

É hora de lembrar a razão por que apresentei as histórias de vida de Martha e Vicky, a opinião de Dhaki, Fhatu e Thibos sobre o nível de salários no mercado serviçal sul-africano, o debate sobre a *entitlement culture*, o conceito de *moral economy* e a tentativa de moralizar noções de micro-economia como *salário de reserva*, *preço/ponto de equilíbrio* e *desemprego voluntário*. Por meio da transcrição de parte da entrevista com mãe e filha, tentei retratar trajetórias de duas mulheres do mais baixo segmento de classes, o *lumpem*, uma gente desclassificada em termos de *status*, educação e possibilidade de ascensão profissional, uma *plebs* frequentemente envolvida com sexo e bebida (Thompson, 1963, 1974). Em termos descritivos, trata-se de gente estruturalmente submetida a *high rate of poverty in ghetto neighborhoods (...), rates of inner-city joblessness, teenage pregnancies, out-of-wedlock births, female-headed families, welfare dependency* (Wilson, 1987:3).

Embora todos esses constituam aspectos sociologicamente ilustrativos da vida de meus interlocutores em Phomolong, vale recuperar os termos com que teóricos do país tratam o conceito: [the South-African] *underclass should be defined not simply as including people who lack employment but more specifically as including people who are excluded from access to opportunities to find it (or at least are very disadvantaged in terms of such access)* (Seekings and Nattrass, 2005) (grifos meus). Seja a *underclass* definida por meio de condições como – *high rate of poverty, teenage pregnancies etc* (Wilson, 1987) - seja definida em termos de desvantagem permanente, isto é, estrutural<sup>133</sup>, no mercado de trabalho (Seekings & Nattrass, 2005), parece-me que categoria dá bem a ver as aflições que caracterizam a vida dessa gente. A noção também é essencial para compreendermos aquilo de que trata este capítulo, uma concepção de *freedom* que equivale a *welfare, welfare-state, money* e, afinal, *enjoyment* (Robert), estando entendido que nenhum desses direitos pode ser resumido a seu aspecto *legal*. *Liberdade, bem-estar e prazer* são valores para meus amigos, índices da dimensão simbólica dos direitos, categoria cuja compreensão, além de local, é simultaneamente *legal* e *moral* (Cardoso de Oliveira, 2010:460-1).

Recomeço com as histórias de Martha e Vicky. Aquela foi concebida numa união provavelmente muito precária, visto que, tão logo nascida em Eastern Cape, foi deixada pela mãe, a qual emigrou para Pretoria, e pelo pai, o qual emigrou para Cape Town. A pequena Martha foi criada pelos avós, os quais podiam fazê-lo, na medida em que dispunham de uma pensão por velhice, concedida ainda durante o regime do apartheid (Seekings & Nattrass, 2005). Tenhamos em mente, contudo, que o casal de velhos sequer conseguiu pagar os estudos ('públicos', mas não gratuitos) da

---

<sup>133</sup> A notar-se que as condições a que está submetida continuamente a *underclass*, segundo tanto Seekings & Nattrass (2005) quanto Wilson (1987), responde pela reprodução dessa classe como tal, isto é, *under*.

neta, isto é, não pôde arcar, simultaneamente, com as chamadas *school fees* e com o *uniform*, o que acarretou a evasão escolar de Martha. Aos 18 anos, esta, como outrora sua mãe, emigrou para Pretoria. A notar-se que a mãe, com quem Martha foi ter, não estava trabalhando na capital, mas, sim, *just staying* [and] *drinking* em Marabastad, uma região central e decadente da cidade. Não acho improvável que a mulher também se prostituísse ou recorresse ao *mercado*<sup>134</sup> de favores sexuais regulado pela norma do *mxamelelo*. Quanto à filha, Martha, não encontrou trabalho, mas, sim, e em pouco, um homem, de quem engravidaria. Também se tratou de uma união sociologicamente precária: o pai de Vicky deixou companheira e filha, segundo Lutendo, *because of the support*. Suporte (em sentido econômico e afetivo), Martha e Vicky parecem ter encontrado em Maxwell, ao qual a menina se refere como pai<sup>135</sup>. Lembremos que Martha, assim que se separou de Maxwell, voltou a *sofrer* e, em 2004, foi morar em Phomolong e trabalhar como prostituta.

Nesse período da vida de Martha – 2004 a 2009 –, Vicky Makubalo esteve no Cabo Oriental, aos cuidados de parentes, tal como sua mãe na juventude. Antes de voltar para a terra natal, Vicky vinha crescendo entre Marabastad e Atterrigeville. Nesta *township*, ocupou uma casa de tijolos, ao passo que, naquela, Marabastad, viveu num barraco de madeira e lona e, ocasionalmente, participou de (ou testemunhou) saques a supermercados e da vida agitada das tavernas do lugar. Assim como sua mãe, Vicky engravidou cedo, pouco antes de 18 anos, aparentemente quando ainda frequentava a escola. Ainda não sabemos, a propósito, a razão pela qual a menina deixou de estudar. Escutemos o que tem a dizer:

When did you stop school, Vicky?  
*Grade 9<sup>th</sup>* [três anos antes da conclusão do ensino médio]  
Why did you stop?  
*I was not passing.*  
Why didn't you try again?  
*I was tired.*

Why did you fail it? What do you think?  
*I was not writing... The problem was... They were giving us, for example, a book, you must read the story. After that, they told us that we must answer the questions. I forgot it [the story] fast.*  
You forgot it fast, you couldn't answer the questions...

---

<sup>134</sup> Não quero, com a palavra mercado, atribuir qualquer sentido intrínseco de venalidade à prática, a qual, para minhas interlocutoras não equivale à prostituição. Ter um amante e pôr em circulação sexo, dinheiro, amor e sobrevivência, não se confunde com *to sell the body*.

<sup>135</sup> Segundo Vicky – em conversa telefônica em maio de 2017 – também sua mãe recebeu a pensão por filho, o que, acredito, não deve ter ocorrido em 1998, quando a política da *Child Support Grant* foi lançada. Então, a abrangência dos entitulados ao benefício ainda era diminuta – cerca de 22.000 crianças. A ampliação expressiva dos número de beneficiários veio a ocorrer em meados da década de 2000. Informações disponíveis em <http://millionssaved.cgdev.org/case-studies/south-africas-child-support-grant>. Consultado em 22 de maio de 2017.

*Nooo... And in December, we were beating islala<sup>136</sup>, and when I go to school and have to write, I was sleeping...*

*How old were you?*

*I was nineteen or eighteen.*

Como Martha, Vicky deixou de estudar bem antes de terminar o ensino médio e obter o *certificate* correspondente, o qual, mais de um interlocutor me assegurou, tende a tornar-se indispensável para a definição do campo de possibilidades de emprego da força de trabalho sul-africana. Tal qual sua mãe, Vicky não parece ter grandes chances de conseguir um posto de trabalho formal numa macro-economia caracterizada por excesso inassimilável de oferta de mão de obra, particularmente da força de trabalho juvenil e negra (Ferguson, 2015). Seja como for, Vicky, ao contrário do que deseja parte da opinião em seu país, não parece particularmente preocupada com o desemprego e não creio que precisará prostituir-se, diversamente da mãe, porque tem garantias de *welfare* agora e na velhice. Quando a entrevistei, a menina recebia pensões pelos dois filhos, o que resultava numa renda de ZAR 760 mensais, com os quais ela podia *buy food for my kids, make my hair, buying clothes, buying some beers, anything I want to do*. Além dessa renda - contínua até que suas duas crianças, Mathlasi (4) e Gamuhelo (2) completem 18 anos - Vicky tem, contou-me espontânea e alegremente, 5 *boyfriends*, com os quais mantém relações amorosas reguladas pela norma do *mxamelelo*.

Vicky cogitou inscrever-se para uma vaga de faxineira em Pretoria, ocupação no mesmo mercado serviçal em que sua mãe tentou ingressar. Ao fim e ao cabo, a menina não apareceu para participar do processo seletivo. Essa decisão, *desemprego* moralmente *voluntário*, parece ter-se guiado pelo seguinte cálculo: a renda provável, em termos líquidos, da vaga disponível, não deveria ultrapassar ZAR 2300<sup>137</sup>. Para ganhar tanto, a garota deveria diariamente acordar às 5h da manhã, o que *in winter*, como ela disse (e, particularmente, na estação chuvosa), é desagradabilíssimo. Phomolong foi erguida numa região outrora pantanosa, em cujo solo, a poucos metros do chão, ainda corre água. A sensação de umidade no lugar em tempos de chuva é excruciante. Tive a oportunidade de levantar-me às cinco, sob o frio molhado, de modo que me sinto autorizado a opinar: meter-se fora da cama naquelas circunstâncias é ainda mais penoso que cruzar os cerca de 500m até o ponto de *taxis* (vans) mais próximo. Para uma mulher com as fontes atuais e potenciais de renda que tem Vicky, não resulta em grande coisa a *relação custo-benefício* de um trabalho de 8 horas diárias como

---

<sup>136</sup> O costume de passar a noite inteira bebendo, uma *vigília etílica*, da qual tratarei no próximo capítulo.

<sup>137</sup> Vicky e Lutendo me contaram que o salário bruto da vaga de faxineira consiste em algo entre ZAR 2500 e ZAR 3000. A expectativa de que, descontado o transporte, sobrem 2300 líquidos parece-me razoável.

faxineira na cidade. No inverno, cruzeiros, tal trabalho faz mais que justiça, é uma homenagem ao antigo *tripalium*<sup>138</sup>.

Ao suscitar o pensamento de Dhaki sobre o valor do trabalho serviçal na África do Sul, deparei a noção micro-econômica de *salário de reserva*. Trata-se do valor abaixo do qual um trabalhador racional (em teoria econômica clássica estamos lidando com gente bem pensante) recusa-se a vender a força de trabalho no mercado, *a social as well as an economic nexus* (Thompson, 1971). Argumentei que tanto o conceito de *mercado* quanto o conceito de *salário de reserva* podem e devem ser apreendidos também em termos morais, isto é, como categorias a sugerir que o comportamento econômico de indivíduos racionais é, em verdade, o comportamento de indivíduos racionais e morais, gente que toma decisões econômicas conforme o que imagina devido na relação com suas contra-partes. Trata-se de uma *expectativa normativa* (Cardosos de Oliveira, 2011) a ser observada entre oferta e demanda de trabalho servil, a qual deveria expressar-se como *a reasonable price*, o preço que dá a ver tanto o *valor* atribuído à *mercadoria* em questão, o trabalho, quanto o valor atribuído às partes de uma relação que é, literalmente, socio-econômica e moral e, nesta medida, expressiva da dignidade das pessoas em interação (Cardoso de Oliveira, 2011).

A existência de semelhanças entre a *moral economy* da *underclass* sul-africana e a noção de *human reciprocities* da *plebs* setecentista (Thompson, 1971, 1963) parece indicar que estamos diante de um fenômeno jurídico, econômico e moral de longa duração, isto é, de formas de direito, economia e moral que não são estranhas entre si (Mauss, 2002), mas, sim, que convergem na norma da *reciprocidade* (Mauss, 2002) ou da *mutuality* (Thompson, 1963). No caso deste autor, estava em jogo, como expressão de *valor* na economia moral plebeia, *a reasonable price* para artigos elementares como trigo e milho. Em Phomolong, está em questão a legítima expectativa de que meus interlocutores recebam mais, *a reasonable price* (salário<sup>139</sup>) pela labuta. Esse premissuposto parece-me sugerido na recusa de Vicky, por exemplo, a lançar-se na atividade serviçal a um preço *de mercado* aviltante, uma não valor. Talvez, aliás, esse preço em *desequilíbrio* de mercado decorra do fato de que, no vínculo econômico e moral que é a venda e a compra de trabalho, falte para a *mercadoria* em jogo (trabalho) e para um dos polos da relação, a oferta (meus interlocutores em Phomolong), maior *consideração* (Cardoso de Oliveira, 2013), senso de *human reciprocities* (Thompson, 1971) que se traduza como um *cash nexus* decente, *reasonable price* a ser praticado entre as partes em comércio. Falta, entre estas, um ajuste no *plano ético-moral* (Cardoso de Oliveira, 2011), exprimível em espécie monetária, a qual também é reveladora da estima corrente entre

---

<sup>138</sup> Segundo o dicionário Houaiss, a etimologia de *trabalhar* remonta ao verbo latino *tripaliare*, derivado de ‘*tripalium*’, *instrumento de tortura* (Houaiss, 2009:1861).

<sup>139</sup> A notar-se que, em micro-economia, salário é o preço do trabalho, razão por que a noção de *reasonable price* é extensível ao caso.

parceiros. A notar-se que a expressão da moralidade em valor monetário requer um longo processo de elaboração simbólica<sup>140</sup>, de avaliação/precificação das relações e eventos históricos que caracterizam o *elo social entre os litigantes* (Cardoso de Oliveira, 2004:6), brancos-ricos e negros-pobres, caricaturalmente falando (cf. notas 8 e 11).

O sistema de juízos morais - *moral economy*, em sentido derivado - que estou propondo a partir do discurso e do comportamento de interlocutores como Vicky e Dhaki me conduz a mais um pressuposto desta dissertação: a de que a *entitlement culture* de homens e mulheres hoje em liberdade constitui um *direito moral adquirido*<sup>141</sup> a provisões estatais e a salários que impliquem *bem-estar, welfare, respeito e consideração* (Cardoso de Oliveira, 2011:145). Noutras palavras, a *plebs sul-africana* está a demandar o reconhecimento do *right of a modicum of economic welfare and security, the right to share to the full in the social heritage and to live the life of a civilized being according to the standards prevailing in society* (Marshall, 1950). Ora, isso não se trata senão da tradicional promessa do pensamento welfarista, tal como anunciada por um de seus principais autores. Vale recordar, enfim, que viver como um *civilizado*, um *cidadão*, equivale, nos estudos de cidadania (Pocock 1995), (Arendt, 1958), a viver como um ser *livre*. Algo semelhante, creio, passa-se entre a gente de Phomolong, para a qual *freedom*, ao fim e ao cabo, é marco temporal da intitulação a uma vida melhor.

Antes de considerar outros personagens, recordo o que Vicky Makubalo, a *born free*, dizia a respeito de sua liberdade:

What is freedom for you, Vicky?  
*The freedom... Because I got school for free, I had a feeding scheme at school, I have child grant for free. I go wherever I like to go...*

Recordemos também o que contou a menina ao ser perguntada sobre sua confiança no estar intitulada a outras garantias de bem-estar ao longo de sua vida:

Isn't there a limit for grants?  
*Noo! Even me, when I'm having 60 years, they will give me a grant*<sup>142</sup>! [O que diz muito afirmativamente]  
So, you count on this money to survive?  
*Yees.*

And you don't mind white people criticizing you?  
*Nooo! I don't mind!* [Outra vez, muito afirmativamente].

---

<sup>140</sup> Cardoso de Oliveira, em comunicação pessoal.

<sup>141</sup> Cardoso de Oliveira, em comunicação pessoal.

<sup>142</sup> A menina referia-se à pensão por velhice, concedida na África do Sul àqueles com mais de 60 anos.

Por meio do comportamento e do discurso de Vicky, isto é, tanto de sua parcial indiferença em relação ao trabalho quanto de seu sentimento de garantia em relação a suas fontes atuais e futuras de renda, pressuponho haver semelhanças entre a cultura welfarista de que trata Marshall (1950) e o que estou chamando economia moral da plebe sul-africana. Nesse sentido, a *entitlement culture* (Barchiesi, 2013) que acredito divisar em Vicky, Dhaki e tantos outros pode ser também compreendida como *a claim (...) to be accepted as full members of the society, that is as citizens* (Marshall, 1950). Essa possível equivalência entre a *entitlement culture* de sul-africanos de carne e osso e o *claim* de que fala Marshall constitui, com efeito, um dos argumentos nucleares desta dissertação. Evidentemente, Vicky não me contou as coisas nesses termos, mas nossa convivência e o ter-me confiado as palavras que confiou - e em tom que beira a provocação, *because, me, I'm doing kids, because I want this money* [e ri de si mesma] -, levam-me a pensar que, tudo bem considerado, a menina se vê e se experimenta diariamente no *direito adquirido* (Cardoso de Oliveira<sup>143</sup>) a provisões que não devem faltar a nenhum a *civilized being*. *A born free*, Vicky é uma civilizada por definição<sup>144</sup>.

Assim como Vicky e Dhaki, Ronald Mphepo (o taverneiro) e Magatsela (porteiro em Parkland) também me abriram os olhos para a *entitlement culture* dos sul-africanos, a expectativa de que, ao fim e ao cabo, ser livre implica gozar do que é devido a *nativos* em termos de direitos decorrentes da natalidade (Ferguson, 2015), da ancestralidade que os vincula àquele território (Mphepo). Proponho considerarmos o acesso ao conjunto de riquezas nativas como meios para a satisfação das necessidades imediatamente vinculadas à vida da espécie humana, definidoras do que Hannah Arendt (1958) chama *the household*, o domínio do lar. A lembrar-se que, no mundo grego de que falava essa autora, a dimensão privada e econômica, *sic*, da ‘casa’ antecede, condiciona e precisa ser transposta, por assim dizer, para que o homem se converta em cidadão, o único ao qual é atribuível o predicado livre. A experiência clássica da liberdade pressupõe o *status* de proprietário, ter sob o seu domínio o trabalho de escravos, a reprodução da mulher, provisões *in natura*; enfim, os meios incontornáveis para a reprodução do núcleo social primário, o lar. Apenas aqueles no gozo dessas condições, aqueles que se tornaram *master[s] of the necessities of life*, podem ascender à experiência de *freedom*<sup>145</sup>.

---

<sup>143</sup> Em comunicação pessoal.

<sup>144</sup> Parte da gente branca e abastada que conheci na África do Sul considera *uncivilized* pessoas como Vicky e outros interlocutores de Phomolong. Certa vez, ao ser recebido, após dias na *township*, numa casa aristocrática, fui saudado com um caloroso (sem ironia) *welcome back to civilization!* Períodos extensos na *township* implicam, sim, um mal-estar na experiência daqueles acostumados a padrões de vida ocidentais e de classe média.

<sup>145</sup> Para Hannah Arendt, sabemos, a liberdade da polis grega identificava-se à determinação de si e do destino comum da cidade, de modo que podemos chamá-la *positive freedom*, no sentido de Cranston (1953) e Berlin (2002). A cidade, e não *the household*, é propriamente o espaço de realização da liberdade. O domínio do lar e da propriedade condiciona o vir a

Conheci Thifuriwi Magatsela na portaria de *Parkland*, ali onde eu conversara com Robert, porteiro com quem tratei durante minha primeira estadia em campo e que me despertou para a relação de sinonímia entre *freedom* e *citizenship*, *freedom* e *enjoyment*. Diferentemente de Robert, Magatsela, com quem lidei entre março e julho de 2016, tinha os ares joviais e parecia ter-me em melhor conta que o outro homem, de quem experimentei o ressentimento derivado de minha condição de *umlungu*, habitante do outro lado de mundos vinculados por uma fratura e envolvidos numa relação crédito débito ainda não redimida. Magatsela sorria-me mais frequentemente que Robert, perguntava pelo Brasil e sua presidenta, ouvia-me sobre a crise e o meu desespero. O sujeito tinha mesmo o trato mais alegre, bochechas redondas, olhos vivos, palavras cordiais: agradeceu-me sempre com franqueza pelos pequenos agrados que lhe fiz. Apesar de lhano nos modos, certa vez Magatsela, assim como o ex-porteiro de *Parkland*, interpelou-me moralmente sobre as condições em que homens como ele vivem na África do Sul e sobre a conseqüente impossibilidade de falar-se em *freedom*. Tenho o seguinte registro em meu caderno de notas:

I'm waiting for Christian at the gate of Parkland. One of the doormen asks me to give him a snicker like mine. I say I don't have another one... Magatsela comes to me. He asks if I'm going to stay here during the local elections. I will. I ask which his party is, the ANC ?

*No, the EFF [the Economic Freedom Fighters].*

We start to talk about freedom.

*I haven't got the freedom. The people we look after have freedom. I live in a shack. Do you think it's all right to live in a shack?*

What are your main concerns?

*There's no free education, I must pay a fee - ZAR 600 per year for my children and that's too much money. And now there are no jobs. Freedom is only when you have money.*

Magatsela também me expressava, creio, a existência de *an immorality* (Thompson, 1971), índice moral negativo na qualidade do *elo social* (Cardoso de Oliveira, 2004:6) entre gente como ele e gente como aquela de cujos lares, propriedades e bem-viver, os porteiros tomavam conta. A imoralidade maior, *afronta* (Cardoso de Oliveira, 2011), resumia-se a uma oposição: *I haven't got freedom*, ao passo que, *the people we look after have freedom*. Liberdade, *an ultimate end in life* (Berlin, 2002), realizada pra uns e não realizada pra outros sinaliza que algo vai mal nos laços entre os proprietários de *Parkland* e gente auto-intitulada a mais que um *shack*. O atual porteiro, assim como seu antecessor, exprímia essa modalidade díspare de relação social por meio da referência a um preço, moeda corrente, *money*, o meio de cotação distintivo em uma economia política monetizada.

---

tornar-se livre entre pares. Por hora, é o lar como *sine qua non* de *freedom* o que me interessa guardar das discussões sobre *household* e *polls* em *The Human Condition* (Arendt, 1958).

Certamente o dinheiro não constitui a única expressão de valor em sociedades capitalistas, mas, em sendo o dinheiro o bem fungível por excelência – ou seja, aquilo por meio do que todos os outros valores podem ser trocados, na medida em que uma relação de equivalência em espécie é estabelecida no mercado –, a referência monetária constitui meio essencial para a precificação de relações sociais. Noutras palavras, dinheiro, conquanto não exclusivamente, parece-me definir, na perspectiva de Magatsela, tanto o custo objetivo de *freedom/citizenship*, o fato elementar de que *money* é preciso para o desfrute das privacidades do bem-viver, quanto a expressão imediata da relação crédito débito que moralmente continua a entreter com seus compatriotas brancos. Quero dizer que relações sociais, que sempre envolvem o vínculo crédito débito (Mauss, 2002) e a expectativa de igualdade moral – ou seja, de que os sujeitos sejam considerados com igual dignidade em seu comércio recíproco (Cardoso de Oliveira, 2011) - também envolvem dívidas precificáveis em espécie. Nesse sentido, o drama dos baixos salários dá a ver o valor que meus interlocutores em Phomolong se atribuem como gente e que esperam um dia ver reconhecido por parte daqueles para quem trabalham. Um salário maior poderia, tal qual uma performance, exibir a estima/preço que uma das partes se atribui e espera ver reafirmada nesse comércio de gente. Um salário-performático, salário-espetáculo, imagino, conta-se entre os atos necessários no teatro do reconhecimento entre brancos ricos e negros pobres na África do Sul contemporânea.

*Finalmente, a dimensão do reconhecimento ou da consideração, cuja comunicação demanda uma performance ou dramatização, traz à tona a questão da força dos rituais na produção de sentidos e na definição de relações sociais (Cardoso de Oliveira, 2011:26)*

*Money, mais money, é concebido como o justo preço (Thompson, 1971), e como medida da apreciação do valor ou mérito da pessoa (Cardoso de Oliveira, 2011:26) a ser resgatado no mercado da convivência entre a overclass e a underclass sul-africanas, de modo a que o intercâmbio de uns outros na vida ordinária não continue pensado sob o signo da immorality (Thompson, 1971), afronta (Cardoso de Oliveira, 2011), tão evidentes na retórica e na atitude dos porteiros de Parkland. Conquanto dinheiro tenha o poder sintético de precificar/performar a liberdade, o índice de imoralidade, o desencadeador da expressão de ressentimento por meio do qual Magatsela suscitou meu juízo foi sua moradia, ou melhor, o anti-lar que é um shack. Do you think it's all right to live in a shack? Como tentei mostrar na introdução a este trabalho, shack configura uma entidade material que revela mais a privação de seus moradores do que as propriedades de um household (Arendt, 1958). Faltam, a cada shack e ao seu conjunto num squatter camp, propriedades e privacy, in its most relevant function, to shelter the intimate (Arendt, 1958:38).*

Diferentemente do que me ocorreu no trato com Robert, o qual jamais aceitou dar-me uma entrevista em privado, recebi Magatsela na casa de Ana para uma conversa, ocasião em que apresentei o questionário disponível no Anexo 1 desta dissertação. A entrevista dá-nos a chance de entender, nos termos do homem, o índice de *immorality*, a *afronta* materializada num *shack* e também uma concepção de *freedom* a que podemos chamar welfarista (Marshall, 1950).

Magatsela, in our first conversation, you said: *the people we looked after have freedom, not us*. What did you mean?

*In 21 years of freedom, there's no electricity, there's no flush toilet. People are still living in the shacks. If people voted for the NP in 1994 there would be some changes as well. I voted for the ANC because I expected the changes they promised.*

What the ANC promised?

*No fees at hospital, houses for everyone, free education, free water. Where I'm staying I do not have water. I use a bucket toilet<sup>146</sup>. And it's 21 years in freedom!*

Já sabemos que *shacks* e *squatter-camps* não cumprem, como *households*, as funções necessárias *to the life of the individual and the survival of the species*, que antecedem e condicionam *freedom of the polls* (Arendt, 1958:31). Já sabemos que, para Magatsela, sem a satisfação do elementar na vida, forma-se a seguinte incongruência moral: *I haven't got the freedom; the people we look after have freedom*. Podemos saber mais, contudo, sobre os índices de falta de *freedom* e, logo, da permanência de *immoralities* (Thompson, 1971) na vida social:

What is freedom for you, Magatsela?

*I don't see freedom. Not to need a permission [a dompass] is an improvement, but... A person in freedom, he can't get stressed about what his family is going to eat tonight. I used to be stressed about what we're going to eat. Now my wife is working. But, I moved to the shacks, because I couldn't afford rent, food, transport.*

What else?

*Do not stress about transport, government transport must take my kids to school...Where they study is far from my place.*

Assim como Vicky Makubalo, Magatsela dá mostras da *entitlement culture* (Barchiesi, 2013), entendida pejorativamente por segmentos majoritários do país, a qual, contudo, tenho tratado nos termos de um *direito moral* (Cardoso de Oliveira, 2011) ao que podemos chamar, sumariamente, cidadania. Isso foi-me expresso tanto pela ideia de um devido - aquilo que uma parte de uma relação social, que é, também, *an economic/moral nexus*, se sente intitulada a cobrar - quanto de um dever - a injunção para que o devido no elo seja pago. Está em jogo um vínculo crédito-débito (Mauss, 2002)

---

<sup>146</sup> Bucket toilet refere-se a uma espécie de baldes usados para urinar dentro de casa.

a ser satisfeito mediante o desempenho de prestações estatais e sociais, como o pagamento de um salário digno, precisamente identificadas, precificadas, mas ainda à espera de uma grande *performance* (Cardoso de Oliveira, 2011). A notar-se que essa dívida, conquanto não esteja materializada num *título de crédito*, como uma *nota promissória*, ganhou forma na força jurídico-moral de *a claim* (por definição, *a title* ou *a right*)<sup>147</sup>, a qual decorre de uma quase nota-promissória, a *promessa* de uma vida melhor. Diz Magatsela: *I voted for the ANC because I expected the changes they promised*. Acredito estarmos diante, nos termos de Paul Ricoeur, de

*cette suite de promesses dans lesquelles des cultures entières et des époques particulières ont projeté leurs ambitions et leurs rêves, promesses dont beaucoup sont des promesses non ténues. De celles-là aussi je suis le continuateur endetté* (2004:214) (grifos meus).

Outro homem que votou no partido de Nelson Mandela e que concebe *freedom* em termos de uma *promessa* e de *claims, entitlements* a algo como o bem-estar (*welfare*) e a prestações correspondentes a essa injunção, é Ronald Mphemo, taverneiro em Phomolong. Com ele, à semelhança de Magatsela, permanecemos no terreno da negatividade, aquele em que podemos vislumbrar o que nossos amigos pensam a respeito de *freedom*, na medida em que conhecemos o contrário daquilo que atribuem ao termo. A Magatsela eu perguntara o que tinha por liberdade, e ele me respondeu: *I don't see freedom*. Pergunto a Ronald Mphemo o que é liberdade, e o dono de taverna, igualmente, me fala sobre o não estar liberto.

What is freedom for you, Mphemo?

*Freedom right now, it's only that our government are oppressing people who are down there... We still are in freedom, but people are suffering, and the government promises us big jobs, houses, big thing, but didn't do it* (grifos meus).

But what is freedom for you? [Eu insistia numa definição positiva].

*Freedom: you do anything you want. I can say anything I want. Freedom is not only the money, is how people can live nice, in harmony.*

Também Ronald Mphemo apresenta *freedom* por meio de sua forma negativa, *opression*, exercida sobre aqueles na base da pirâmide de renda, *people who are down there - the underclass* (Wilson, 1987). Uma forma da liberdade é, no entanto, declarada existente, porquanto *we are still in freedom*. Trata-se do campo de possibilidades para a iniciativa individual assegurado por *negative freedom*, a qual permite que *you do anything you want*. A opressão que qualifica *freedom* contrastivamente, tal como para Magatsela e para tantos outros, e que consiste num índice de

---

<sup>147</sup> Segundo [www.thefreedictionary.com](http://www.thefreedictionary.com), a *claim* significa: 1. *a demand for something as rightful or due*; 2. *a basis for demanding something; a title or right*.

imoralidade, *afronta* (Cardoso de Oliveira, 2004, 2011), parece-me resumida na fórmula *but people are suffering* e é exemplificada pela promessa não cumprida, *the government promises us big jobs, big houses, big thing, but didn't do it*. Tal como o porteiro de Parkland, Ronald Mphemo alude à dívida, aquilo a que se sente intitulado como cidadão sul-africano, por meio da categoria promessa (Ricoeur, 2004). Esse (quase) *título de crédito*, pois que prometer consiste numa forma de endividar-se, constitui um *ativo*, forma positiva de um débito (um *passivo*, por definição), que é experimentado como *direito moral adquirido* (Cardoso de Oliveira) a gozar de *houses, jobs, big thing*. Estamos, já o sabemos, no domínio do *lar* e de *labour*, ambos necessários para a reprodução elementar da espécie e, como tais, condições *a priori* de *freedom/citizenship* (Arendt, 1958). Em última instância, a dimensão pendente de *freedom*, também no caso de Ronald Mphemo, resume-se, em parte, a *money*. Ora, em *freedom is not only the money*, temos duas asserções em uma, a saber, tanto a afirmação de que *freedom is money* quanto o reconhecimento de que [it] is *not only money*, porque igualmente se traduz pelos conceitos de harmonia e bem-viver (*live nice, in harmony*). A notar-se que também o taverneiro dá mostras da permanência ético-moral da promessa:

Should de the government provide more jobs, Mphemo?  
 Yes, as they promised to do so...

Do you think the ANC betrayed your trust?  
 That's a big question at this moment. When I see it. The ANC made a lot of things to betray those people... (grifos meus).

Abruptamente finalizo este capítulo. Retenho o último aspecto de *freedom* mencionado pelo taverneiro: *to live nice, in harmony*. Embora conectada com *money and welfare* - na medida em que a falta disto e daquilo corresponde aos contrários de *freedom*, *opression* e *suffering* -, o *bem-viver* configura uma dimensão autónoma de *freedom*; configura, aliás, uma espécie de síntese positiva da liberdade, precisamente o contrário da categoria *suffering* - síntese negativa da liberdade, para a qual Robert me chamara a atenção. Acredito, com efeito, que, *to live nice, in harmony* exprime a apoteose de *freedom*, assim como a categoria *enjoyment* para o ex-porteiro de Parkland. Recordemos, a propósito, as palavras de Robert: *we are not free. We're free only by the name freedom. Free are the whites, they can enjoy their lives*. Não saberia dar o conteúdo preciso, a substância, por assim dizer, de *enjoyment*. Conheço, contudo, outra forma negativa sua: *to stress about*. É o que me disse, no fim das contas, Magatsela, segundo quem *a person in freedom, he can't get stressed about what his family is going to eat tonight* (grifo meu). Enfim, a *free man* e a *stressed man* são tão antagonistas quanto *to live nice/enjoyment*, de um lado, e *suffering/struggling*, de outro.

Disse que não podia dar o conteúdo positivo de *to live nice/enjoyment* com o qual Mphemo e Robert sintetizavam a liberdade dos brancos, menti. Tenho, sim, índices etnográficos de *to*

*live nice/enjoyment* como formas sumas da liberdade. Pergunto a Vicky Makubalo, filha de Martha: *when do you feel the most free?* Responde-me a menina: *when I'm with my boyfriend, my kids and my friends. I'm feeling free when I'm drunk and when I'm dancing.* Pergunto o mesmo a Mphepo, segundo quem: *when I'm in church, praying to god, so I feel free.* Grace Manqele diz-me: *people going to church are enjoying their lives.* Pergunto a Thabo Mabena: *in which circumstance do you feel the most free?* *When I'm free [from work] I'm just sitting with my friends, drinking some beers, sharing ideas, making some jokes.* Meu camarada May sente-se livre em circunstâncias semelhantes: *chatting, and having three beers. There's nothing better than to be free doing something you like in life.* Diz-me Francis, malandro velho, grande dançarino: *when we dance, that's the freedom, there's no fight.* Segundo Vuyo, filho de Ana, *I'm feeling free when I'm with my girlfriend. Like here [in Phomolong] we go to play soccer and we come back and have some drinks, some beers.* Conta-me Magatsela: *I'm only free when I'm staying with my family, because we share everything.* Diz-me Thibos: *because we share with a big heart!* Pergunto a Dhaki e San sobre as ocasiões em que se sentem mais livres: diz-me o jovem que, *if you are free, you are happy;* diz-me o velho que, *if you are in freedom... You must be happy.* Pergunto a Martha, mãe de Vicky: *Are you happy? Hey!*, sim, ora pois!

Martha Makubalo faleceu em 06 de maio de 2017, vítima da tuberculose de que há mais de ano padecia. Este capítulo, se capítulos puderem-no, será uma lembrança feliz da mulher e de todos os amigos cujas vidas, afinal, constituem-me a lembrança permanente de que *common enjoyment is a common right* (Marshall, 1950).

#### **III.4 - O CAPÍTULO EM DUAS PALAVRAS.**

Na primeira secção, *Freedom, essa palavra*, procurei demonstrar como um estudo sobre *concepções de cidadania* (Cardoso de Oliveira, 2013) tornou-se uma investigação dos termos por meio dos quais sul-africanos negros e pobres, *a underclass* (Wilson, 1987), (Seekings & Nasttrass, 2005) do país, pensam e experimentam *freedom*. Conteí uma estória etnográfica, meu encontro com um ex-porteiro de *Parkland*, Robert, o qual, ao ouvir-me falar em *citizenship*<sup>148</sup>, traduziu-me negativamente o termo, isto é, indicou um equivalente sintético e oposto: *we're not free* (grifo meu). Ora, se eu falara em cidadania, e o homem me respondeu em termos de liberdade - isto é, de não-liberdade -, eu poderia, por afinidade negativa, tratar as coisas intercambiavelmente. Antônimos,

---

<sup>148</sup> Citizenship entendida, *lato sensu*, como entendemos *direitos sociais* no Brasil, a exemplo de habitação, transporte, saúde, educação etc.

assim como sinônimos, permitem pressupor relações de identidade. Além disso, descobrimos, com Pocock (1995), Arendt (1958) e Marshall (1950)<sup>149</sup>, que, historicamente, *freedom e citizenship* permaneceram positivamente entrelaçados, relação a que chamei *sinonímia ou primeira predicação - free* como o atributo primaz de *citizen*. Após a primeira seção do capítulo, eu estava livre para falar de *freedom qua citizenship* e consciente de que o desdobrar-se histórico da cidadania esteve associado a *property* (Pocock, 1995), (Arendt, 1958) e ao respeito à *substância moral da dignidade* (Cardoso de Oliveira, 2011) – a qual diferencia, por exemplo, gente e *dom* (besta).

Na segunda seção do capítulo, parti da percepção etnográfica de que o *ato ilocucionário imediato* de meus amigos a respeito de *freedom* consistia na seguinte fórmula: *I do whatever I want, I go wherever I want, any time as I can* (Thabo Mabena). Com a ajuda de dois autores relevantes na história do liberalismo inglês, Cranston (1953) e Berlin (2002), divisei, na síntese de Thabo, uma dimensão convencionalmente chamada *positive freedom* e outra convencionalmente chamada *negative freedom*. A primeira equivalia ao sentido moral, uma espécie de senhoria de si, inscrito na possibilidade de auto-determinarem-se os homens livres (*I do, I want, I go*); a segunda, *negative freedom*, equivalia à reserva de um campo de possibilidades para a ação individual, isto é, àquela dimensão privada na qual não cabe intervenção do *outro* em sentido *lato* - nem do *Estado* (Cranston, 1953), nem da *sociedade* nem de qualquer *outrem* (Berlin, 2002). Apesar da divergência no curso histórico das duas concepções, lembramos a resposta de Berlin (2002) aos críticos: *let me say once again that positive and negative liberty, in the sense in which I use these terms, start at no great logical distance from each other*. Foi-me possível estabelecer um paralelo entre a retórica desse autor e a retórica ordinária de meus interlocutores: num e noutro caso, permaneciam vinculadas *positive* e *negative freedom*, como a implicar-se reciprocamente na categoria liberdade. Apesar dessa imbricação conceitual, recorri à história da África do Sul, do início da legislação restritiva do movimento de *Africans* em seu território, em princípios do século XX, até o chamado massacre de Sharpeville, em 1960, para demonstrar a premência das demandas por *negative freedom* diante da implementação paulatina de políticas segregacionistas, a exemplo das *pass laws*.

Na terceira seção, houve caminhos mais tortuosos a seguir. A tese em jogo é: há, entre os sul africanos da *underclass*, uma opinião e um comportamento longevamente enraizados - *an entitlement culture* (Barchiesi, 2013) -, por meio dos quais se pode apreender que *freedom* toma a forma tanto de *money*, à proporção em que *freedom is only when you have money* (Magatsela), quanto de *welfare* e, logo, de *welfare state* (Ferguson, 2015). Há mais: isto que se traduz em *money* e *welfare* não é matéria vil nem economicista, mas, sim, eminentemente moral, na medida que preços

---

<sup>149</sup> Transcrevo uma passagem de *Citizenship and Social Class* (Marshall, 1950): *In the towns, the terms 'freedom' and 'citizenship' were interchangeable*.

revelam valores a circularem entre grupos. Trata-se, em última instância, da estima envolvida no intercâmbio social, a expectativa de que o reconhecimento da dignidade de gente em comércio ganhe forma palpável, torne-se ato, performance (Cardoso de Oliveira, 2011), inclusive sob a forma de maiores salários. O caso ilustrativo por meio do qual desenvolvo meu argumento sobre a validade nativa de *claims* por políticas de bem-estar são as histórias de Martha Makubalo (1976-2017) e sua filha, Vicky, imigrantes isiXhosa em Phomolong. Os casos ilustrativos de *money, more money*, como medida do respeito entre brancos ricos e trabalhadores negros e pobres foram os de Robert e Magatsela, respectivamente ex-porteiro e porteiro em Parkland. Como *síntese positiva* dessa liberdade/cidadania que se confunde com *money*, moeda corrente, índice de valores relativos entre gente, deparamos duas fórmulas: *to live nice, in harmony* (Ronald Mphepo, o taverneiro) ou, forma que prefiro, *enjoyment* (Robert, ex-porteiro em Parkland), a qual traduzo por prazer no título deste trabalho.

A seção III do capítulo tem outra pretensão, além de apresentar os meios de conceber *freedom* e de incluí-la na retórica dos sul-africanos da *underclass*. Vale lembrar, ouvi duas críticas a respeito de jovens mães *Africans*. Segundo gente branca e abastada com quem tive contato, meninas como Vicky estariam reproduzindo-se apenas para terem acesso às *child grants* e, desse modo, furtarem-se ao *dever* de trabalhar. Segundo dois de meus interlocutores em Phomolong, parte da juventude *Africans* era excessivamente indulgente quanto ao consumo de álcool e imprevidentes em relação ao trabalho. Esses dois comentários reverberavam antigas acusações a respeito da *entitlement culture* da *plebs* sul-africana e de seu suposto caráter *choosy* no que concerne ao mercado de ocupações (Posel, 2011). No contexto do que podemos chamar *um dilema da cidadania* (Cardoso de Oliveira, 2011), evoquei os seguintes conceitos de E.P.Thompson (1963 e 1971): *moral economy, reasonable price, human reciprocities* e *market – a social as well as an economic nexus*. Recorria, na verdade, não apenas às categorias do autor inglês, mas, igualmente, ao registro histórico (índice etnográfico também) do fato de que a *demand* de trigo e milho, gente pobre no século 18 britânico, tinha uma idéia do *preço justo* de artigos de subsistência em tempos de carestia. Noutras palavras, quando as *leis da economia de mercado* levavam a oferta de víveres a aumentar os preços, o outro pólo dessa relação econômica e moral, a demanda, reagia por meio da violência, os *food riots* (Thompson, 1971), a indicarem que a mão-boba do mercado, ao especular com o *preço* de *mercadorias* essenciais, era sentida pela multidão como *immorality, afronta* (Cardoso de Oliveira, 2011). Para esses plebeus, a *livre flutuação* no mercado de *necessities* constituía uma modalidade degenerada, anti-social mesmo, de liberdade. Segundo E. P. Thompson:

*A characteristic pamphlet (of 1768) exclaimed indignantly against the supposed liberty of every farmer to do as he likes with his own. This would be a 'natural', not a 'civil' liberty:*

*'It cannot then be said to be the liberty of a citizen, or of one who lives under the protection of any community; it is rather the liberty of a savage; therefore he who avails himself thereof, deserves not that protection, the power of Society affords' (1971:86) (grifos meus).*

Especulando sobre o comportamento indiferente – *non entrepreneurial*, segundo Christian – de parte de meus interlocutores em Phomolong diante do mercado de trabalho, em geral restrita ao setor serviçal, suscitei a idéia de *moral economy* (Thompson, 1971) e categorias da micro-economia tradicional, as quais procurei investigar no *plano ético-moral* (Cardoso de Oliveira, 2011), a exemplo de *salário de reserva*, *preço de equilíbrio* e *desemprego voluntário*. Argumentei que aquilo que se pode pressupor como *salário de mercado*, logo *preço de equilíbrio*, no setor serviçal, cerca de ZAR 3000, estava a baixo do *salário de reserva* de gente como Vicky, Dhaki e outros. Isso significava que esses *agentes racionais* não se dispunham a trabalhar pelo preço em questão, tanto em decorrência de um cálculo utilitário – o *trade-off consumo e lazer* – quanto porque o valor do *bem*, por excelência, que poderiam alienar, seu trabalho, consistia em mais uma *afrenta* no histórico de relações entre a *under* e a *overclass* sul-africana, um preço-valor depreciado e, pois, *insultivo*. O *desemprego voluntário* resultante deveria ser entendido como voluntário em sentido moral, decorrente de um *juízo* de valor a respeito do *salário de mercado*, o qual não parece representativo de um *preço de equilíbrio entre oferta e demanda e trabalho*, mas, sim, de um *desequilíbrio* no mercado de *expectativas normativas* (Cardoso de Oliveira, 2011) e convívio entre brancos ricos e negros pobres. Trata-se, numa palavra, de um *dissenso* sobre o que uns acham *deverem* e outros acham *devido* em razão de sua dignidade (Cardoso de Oliveira, 2011).

Em decorrência da retórica queixosa e da abordagem sensível de Magatsela e Robert, porteiro e ex-porteiro de Parkland, acreditei perceber a indicação assertiva de uma dívida a ser resgatada eles e seus patrões, na medida em que *the people we look after have freedom*, ao passo que *I [Magatsela] haven't got freedom*. Por meio de Mauss (2002), recordamos que *relações sociais* envolvem, por definição, nexos crédito-débito, e que a prática ordinária da convivência não espelha a divisão em disciplinas, mas, sim, reproduz-se como um tecido simultaneamente composto de fenômenos morais, econômicos – monetários, inclusive – e jurídicos. Em outras palavras, se noções de direito, economia e moral se misturam na experiência ordinária da socialidade (Mauss, 2002), é possível propor que a relação entre a *underclass* e a *overclass* sul-africana fora precificada, ganhara um preço/valor cotado tanto na moeda corrente por definição – *money* – quanto na moeda moral da estima, o mérito intrínseco que os grupos se atribuem e esperam ver reconhecidos naqueles com quem contratam ordinariamente. Um salário melhor, *salário-espetáculo*, poderia equivaler, aos olhos

dos porteiros de Parkland, a uma performance mais conveniente a respeito do que grupos tão distantes - e tão próximos, vigias e vigiados - devem-se em suas relações constitutivas. Essa dívida precificada literalmente como dívida em espécie e valor, a incluir o comum valor da liberdade, parece ter-se consolidado em função da promessa de uma vida melhor, o bem-viver vinculado a *freedom*, espécie de *nota promissória* do pós-apartheid. Sugerir, enfim, que a liberdade para meus interlocutores parecia materializada num *título de crédito*, ou melhor, num *direito moral* (Cardoso de Oliveira, 2011) à boa-vida - *to be happy* (Dhaki e San), *to live nice, in harmony* (Mphepo), *to enjoy* (Robert).

Do people have the right to enjoy, Mphepo?  
*Yes, I've got that trust, in many ways, even drinking.*

É disso que passo a tratar.

## CAPÍTULO III – PARAÍÇOS E INFERNOS ARTIFICIAIS: *LIQUOR FREEDOM* E OS PAROXISMOS DA VIGÍLIA ETÍLICA.

(...) *we must warn against the assumption that in the late 18th century "Christ's poor" can be divided between penitent sinners on the one hand, and murderers, thieves and drunkards on the other.*

*It is easy to make a false division of the people into the organised or chapel-going good and the dissolute bad (...)* (Thompson, 1963:55).

### III.1 – Introdução ao Capítulo

No primeiro capítulo, disse que *umlungu* na *township* era dinheiro, *beer* e *zolo*. Volto a tratar de *beer* e *zolo* (cerveja e maconha). Vou tentar fazê-lo, contudo, de modo diverso do que fiz outrora. Então tratei cerveja, dinheiro e maconha como *moedas* (meios de transação) no intercâmbio com meus interlocutores em Phomolong. Falei em *beer* como meio de transação no comércio social, isto é, como *moeda*, porque, tal e qual esta, nas relações puramente (*sic*) econômicas, também a cerveja me permitiu participar do conjunto de operações no mercado da vida cotidiana na *township*. Noutros termos, *beer*, tal qual *money*, tem *liquidez*, e não estou jogando com palavras. Em teoria econômica, diz-se que os agentes do mercado tem *preferência pela liquidez*, com o que se quer indicar que o *homo* puramente (*sic*) *oeconomicus* tende a reter consigo aqueles *ativos* que lhe permitam entrar em transação a qualquer momento<sup>150</sup>. O dinheiro é imediatamente conversível em coisas; as coisas, em dinheiro. *Money* é líquido, porque é corrente, aquilo que vai a passar entre mãos e, assim correndo, (re)solver contratos. Cerveja, em Phomolong, tem quase tanta liquidez como o dinheiro, na medida em que, sendo *beer a locus of value* (Netting, 1964), pode-se, por meio dessa coisa-valor, imediatamente tomar parte em quase toda forma de vida na *township*.

Tratar cerveja como moeda, isto é, como mais um *ativo líquido* por excelência, implicou o que, tentativamente, chamo naturalidade etnográfica. Quero dizer que, por ter chegado a Phomolong e logo percebido *beer* como *medium* para o intercâmbio, lancei-me a trocas dessa natureza, encarando-as como norma transacional do lugar, meio objetivo de viver socialmente.

---

<sup>150</sup> Um título da dívida pública é, igualmente, um ativo, mas não tem a liquidez do dinheiro, na medida em que, por exemplo, não se pode ir a padaria e trocá-lo por um maço de cigarros. Ora, um título dessa natureza não é um *meio de pagamento*, mas, sim, uma promessa de pagamento a ser realizada no futuro, em troca de renda, remuneração do capital investido no ativo.

*Beer*, essa avenida para o convívio, atendeu às minhas *preferências* e às de meus interlocutores. Eu demandava experiência – *you want the stories*, disse-me um camarada dileto -, de modo que converti *money* em outra *moeda* corrente local, cerveja, meio igualmente líquido para a troca no *mercado* (Thompson, 1971). Tratar a cerveja objetivamente como *moeda* e, logo, com naturalidade, implicou reconhecer a bebida e seu intercâmbio como meios de convivência dados na minha experiência possível, fatos algo naturais para nativos em Phomolong e para mim. Voltarei, no final desta Introdução, ao tema do tratamento naturalista do consumo de álcool e seus riscos.

Na seção III.2 deste capítulo, *Introdução à questão ética na África do Sul*, abordarei *beer* como moeda corrente em dois sentidos, estrito e lato. Em sentido estrito, apresentarei dois registros históricos: em primeiro lugar, o de que *liquor*, referência genérica a bebida alcóolica, foi meio de pagamento do trabalho negro em plantações e em empreendimentos mineradores, isto é, em setores cruciais da economia sul-africana nos séculos XIX e XX. Em segundo, recupero a história do monopólio branco no comércio de *beer* em *townships* e como isso se constituiu num meio de financiamento do complexo territorial e administrativo do *apartheid*, particularmente no que diz respeito a construção de *townships* e a instalação de – todavia muito pouca - infra-estrutura de moradia e convivência nessas seções espaciais (Mager, 1999). Quanto ao sentido lato, trata-se de considerar como *beer* foi moeda corrente, meio da troca social, em sentido genérico, entre brancos e negros sul-africanos. A bebida foi destas coisas que historicamente correram, passaram entre uns e outros, coisa movente, controversa e disputada pelos antagonistas do que se pode chamar *a divided society* (Mager e Mulaudzi, 2011).

Na seção III.3, *Liquor Freedom e a Vigília Ética (islala)*, estarei lançado ao que considero o maior desafio desta dissertação, etnografar a prática, comum em Phomolong e alhures, da *vigília ética*, o hábito de beber ininterruptamente, dia e noite, particularmente ao longo dos fins de semana, havendo praticantes que permanecem dois ou três dias sem sequer dormir. Acredito que esse é o empreendimento mais difícil desta etnografia por três razões. Em primeiro lugar, o consumo intoxicante (isto é, com vistas a tornar-se e permanecer bêbado) foi o meio pelo qual experimentei momentos de conexão afetiva muito especial com alguns de meus interlocutores, como se a nossa presença comum, o dar-se recíproco e o nós em comunhão que disso resulta se convertesse no real por excelência, a coisa dada, sentida e efervescente da experiência. É como se, em última instância, então estivéssemos de *coração aberto* uns para os outros, o que consiste num dos efeitos da intoxicação alcóolica (Singainy, 2015). Em segundo, acredito estar diante da maior dificuldade porque a experiência de etnografar a vigília pressupõe,

simultaneamente, um sujeito participante intoxicado, um sentido de comunhão com aquelas pessoas e o destacamento necessário para tomar notas. A combinação dos pressupostos é sujeita a críticas, reconheço-o, e aproveito para dizer que abordarei o assunto ao término deste capítulo.

Antes de partir para o problema anunciado nos textos de *Alcohol and Ethnography, a case of Problem Deflation? [and Comments and Reply]* (Room et. al., 1984), gostaria de tratar do terceiro aspecto porque considero os caminhos de uma *wet ethnography* o maior desafio neste empreendimento: ao etnografar e participar da bebedeira (a bendita e maldita intoxicação alcólica comum), envolvi-me, em ocasiões diferentes, com ações que decorrem diretamente do consumo abusivo de álcool, os maus-cuidados a crianças muito pequenas e a violência de homens contra mulheres<sup>151</sup>. Na seção II.3, enfim, tento relatar tanto os prazeres da vigília etílica quanto o fato de que, em duas noites de bebedeira generalizada, Lutendo, minha assistente, terminou vítima da violência de Fhatu, seu companheiro à época. De cenas irredimíveis, de um mundo (ainda) irredimido, resta-me pouco a dizer, salvo uma lembrança de Carlos:

*Itabira é apenas uma fotografia na parede.  
Mas como dói*<sup>152</sup>

Apresentadas as duas sub-seções seguintes deste capítulo, as quais serão complementadas em III.4 - *O Capítulo em Algumas Palavras*, passemos a considerar as discussões registradas em *Alcohol and Ethnography, a case of Problem Deflation? [and Comments and Reply]* (Room et. al., 1984), revisão interpares que, conquanto antiga, foi a única referência que encontrei a sistematizar problemas na literatura norte-americana, particularmente, sobre o consumo de álcool em sociedades tribais africanas e camponesas na América do Sul. Em última instância, gostaria de adaptar os debates conduzidos nesse texto, com vistas a considerar criticamente o que chamei naturalidade diante do fenômeno do consumo excessivo de álcool em um *squatter-camp*, isto é, o fato de eu ter-me lançado às trocas em moeda etílica como meio corrente de sobrevivência em Phomolong, apesar de algumas evidentes *disfunctionalities* vinculadas à prática (Room et. al., 1984).

*Alcohol and Ethnography, a case of Problem Deflation?* – ora me refiro ao texto base de Room et. Al., 1984 - tem, por resposta à pergunta do título, o argumento de que a geração de antropólogos anglófonos, *liberal e middle-class*, da década de 1970, perdeu de vista os muitos

---

<sup>151</sup> Presenciei, embora à distância, episódios de violência de homens contra homens, também diretamente atribuíveis ao consumo abusivo de álcool. Evidentemente, reconhecer o álcool como causa direta de relações sociais violentas não implica dizer que se trata da única causa.

<sup>152</sup> ANDRADE, Carlos Drummond de. *Confidência do Itabirano*. In: *Sentimento do Mundo*. Companhia das Letras, 2012:10.

problemas decorrentes do consumo de bebidas alcólicas em sociedades tribais africanas e camponesas da América do Sul. Centra-se o artigo na asserção – é sua primeira - de que *the problems associated with drinking alcoholic beverages are systematically underestimated in the ethnographic literature* (1984:169). Implicitamente, já mencionei o que o autor identifica como razão essencial de *problem deflation*: o fato de essas pesquisas terem sido conduzidas por uma *wet generation* (Room, 1984:173), a qual, em contraposição ao histórico norte-atlântico de *temperance* e interdição legal ao consumo de álcool, teria adotado posição demasiadamente liberal sobre o tema e, por essa razão, negligenciado as muitas consequências daninhas, particularmente as de longo-prazo, vinculadas ao uso continuado de bebidas alcólicas nas comunidades pesquisadas.

*the 20 years or so after repeal of Prohibition tended to be a period of problem minimization, in part as a reaction against the claims of the temperance movement and in part because of the desire of the nascent alcoholism movement to present 'the alcoholic' in as positive and respectable a light as possible (...). The widespread minimization of consequences of drinking in the scientific literature in this period extended even to physiological sequelae of heavy drinking* (1984:170).

A segunda causa de *problem deflation*, segundo Room (1984), decorre de haverem predominado *functionalists assumptions* na literatura antropológica sobre o consumo de álcool em sociedades periféricas. Nos termos do autor, a orientação funcionalista foi posta em prática por meio de *un approach which 'focuses on the society or the culture as a sort of organism and assays to spell out the functions that various institutions (...) play with respect to facilitating (...) the cultural organism as a whole'* (1984:171). Em consequência dessa perspectiva, comportamentos como o beber em público e a circulação generalizada de cerveja foram enfatizados como exemplos de relação social cujo efeito líquido (*net*) sobre sociedades era o de incrementar-lhes a coesão. Essas observações não significam, segundo o autor, que nos *drinking studies* se ignorasse o fato de o consumo de álcool acarretar *losses*, efeitos *disfuncionais* para a engrenagem social; a questão em jogo, ao contrário disso, é o que Room chama ênfase dessa literatura no '*gains' side of the equation* (Idem), particularmente mediante a correlação entre o uso de bebidas e o aumento do nível geral de convivialidade.

No seguinte trecho de *Beer as of Locus of Value among the West African Kofyar* (Netting, 1964), é possível divisar o acento funcionalista de que fala Room (1984). O autor da etnografia em uma sociedade rural no norte da Nigéria, ainda na década de 1960, assim se exprime sobre os objetivos gerais de seu estudo:

*I propose to examine a case in which drinking customs are not only well established and consistent with the rest of the culture but in which the*

*alcoholic beverage has become a focus of group interest and the center of a highly ramified functional network. To the extent to which the social values of drinking have proliferated, the potentially disruptive types of behavior have been channeled and controlled. Not only is alcohol addiction absent, but the social and personal costs of drunkenness have been significantly limited; there is no drinking problem* (Netting, 1964:375) (grifos meus).

Não é necessário insistir no gosto funcionalista do excerto acima, motivo pelo qual apresento a terceira razão por que Room (1984) considera haver tendência ao esvaziamento da problemática ética nas etnografias da *wet generation*. Segundo o autor, os antropólogos *baby-boomers* que escreveram sobre o consumo de álcool haviam deparado o tema apenas em campo, isto é, não tinham formação disciplinar sobre a questão ética e, em consequência disso, não estavam suficientemente informados sobre os danos da droga. Room (1984) chama a atenção para o fato de que *most ethnographic accounts are written by authors who are essentially laymen with respect to the alcohol literature* (1984:173). Um dos efeitos da falta de especialização, por exemplo, consistiu na ignorância, pelos *wet antropólogos*, de campos científicos, como a epidemiologia, mais atentos a *the life-threatening problems* decorrentes do costume de beber (1984:172).

A quarta e última razão do diagnóstico de *problem deflation* radica-se no seguinte: de acordo com Room (1984), a *wet generation*, em parte porque neófito nos *alcohol studies*, não teria acompanhado as transformações do conceito de alcoolismo, o qual fora, por muito tempo, considerado na literatura clínica e no que o autor chama *popular thought* como doença, *a transcultural Platonic reality in the same way as were measles and broken bones* (1984:175). Essa concepção, mantida como premissa das pesquisas de campo, baseava-se na idéia de que o alcoolismo, ou melhor, *the alcohol-dependence syndrome is a psychobiological reality, not an arbitrary social label* (Idem). Em termos sintomatológicos, a patologia identificava-se, sobretudo, como *an impaired control over intake of the drug ethyl alcohol* (Idem). Para Room (1984), uma vez que os neófitos da *wet generation* não haviam acompanhado a atualização do conceito científico de alcoolismo - *a movement towards a nominalist view of the disease concept of alcoholism as a social construction* (1984:176) -, tampouco teriam relativizado a antiga tradição conceitual de suas sociedades de origem. Em termos práticos, a desatualização implicou que

*often, indeed, the disease concept has served in ethnography, as in American and European societies generally, as a vehicle and rhetoric for ignoring or depreciating alcohol related problems that do not fit the concept. Alcohol-related problems other than alcoholism simply disappear from view* (...) (1984:176).

A recepção do texto de Room (1984), particularmente entre os antropólogos participantes do processo de *peer review* em *Alcohol and Ethnography, a case of Problem Deflation?* (Room et. Al., 1984), não foi particularmente acolhedora. Argumentou-se, por exemplo, que o campo das etnografias sobre o consumo alcóico *is much more varied than he [Room] supposes to realize* (1984:179). No que concerne a *problem deflation*, em si, outro par revisor considerou que a categoria, bem como sua antípoda, *problem inflation*, pressupunham *a privileged position from which the 'accurate' or 'true' problem is known* (1984:178). Também tiveram recepção crítica entre antropólogos revisores os dois outros argumentos do artigo de Room (1984), a saber, a existência de uma *wet generation* com inclinação funcionalista e a hipótese de esses etnógrafos haverem conservado um conceito patológico de alcoolismo. Sobre o pressuposto de uma geração *wet*, afirmou-se que *in contrast to Room's description, the members of this generation exhibit a broad range of attitudes (...) and considerable variation in the emphasis placed upon negative outcomes of moderate or alcoholic drink in their research* (1984:179). Por fim, os argumentos a respeito do predomínio funcionalista e da obsoleta permanência do conceito de alcoolismo como *disease* foi respondida nos seguintes termos:

*few anthropologists even refer to 'alcoholism' (often using quotation marks) except to the extent of noting that such a concept is not relevant to the situation studied, regardless of whether the referent is 'Platonic reality', 'nominalist' or a 'culture-bound syndrome'. Similarly the charge that anthropologists focus exclusively on eufunctional aspects of drinking is a gross overstatement* (1984:181) (grifo meu).

Não tenho como afirmar a atualidade das discussões apresentadas em *Alcohol and Ethnography, a case of Problem Deflation? [and Comments and Reply]* (Room et. al., 1984). Sei, contudo, que o debate em jogo no artigo e na revisão interpares me serve como meio de suscitar questões e dificuldades teóricas, metodológicas e existenciais que experimentei em Phomolong e continuo a experimentar ao longo da escritura sobre o consumo de álcool entre populações muito empobrecidas. Ocorre que isto de ser *wet, liberal, middle-class* e *neophyte* num *squatter-camp* sul-africano pode o levar o sujeito a não apenas experimentar *practice as spectacle* (Bordieu, 1974:1), mas, igualmente, a experimentá-la como anti-espetáculo, isto é, como obscenidade. Além da violência contra Lutendo, testemunhei um acidente com uma das crianças da vizinhança, Gamuhelo (2 anos), filho de Vicky. A roupa do menino, molhada de parafina, entrou em combustão. Acidentes como esse são relativamente comuns na África do Sul. Felizmente, o pequeno sobreviveu, mas poderia ter-se transformado noutra caso de morte por queimadura ou

asfixiamento<sup>153</sup>. Na casa dos Augustin, a história de Gamuhelo não causou muita surpresa. O casal sinalizou que casos dessa natureza aconteciam no país. A forma como tudo se passou antes e depois do acidente também me inclina a considerar que, ao fim e ao cabo, aquilo deve ocorrer em *squatter camps* sul-africanos com alguma regularidade. Tenho sobre o dia do acidente com o filho de Vicky, domingo, 15 de maio de 2016, as seguintes notas:

14:30: I wake up. Lutendo, Vicky and other girls are having a sip outside. Mama and Thibos are inside smoking *zolo*. Mbali and Mathlasi [respectivamente, a neta de Ana e a filha mais velha de Vicky] are playing at the couch. The rain continues to fall. It's very cold. The children are crying. Ana is now at the living room. Thibos tells me he has not slept [isto é, passara a noite em claro, bebendo]. I do feel like reinitiating the drinking cycle. The day is dark and we do not have electricity.

15:40: Thibos and Fhatu ask me a beer. I had already been sipping [eu aquecia-me, privadamente, com um pouco de vinho]. How to avoid a *beer*? Water is pooled all over the street. The fire outside [a fogueira em torno da qual passávamos dias e noites frios] calls us and a *beer*.

16:10: Electricity comes back and for 15 minutes we can watch a football match: Republic of South Africa x Zimbabwe.

16:20: Sizwe [neto de Ana, filho de Vuyo] and his friend are inside playing cards. They have been doing so for about 40 minutes.

16:40: Mbali [neta de Ana, filha de Vuyo] asks me some pasta for the 3<sup>rd</sup> time.

17:40: Gamuhelo is burnt at the paraffin stove. Vicky comes to Ana's house and takes him to the hospital.

20:00: Gamuhelo is going to sleep at the hospital.

O domingo, 15 de maio de 2016, permanecera frio e chuvoso desde a manhã, e muitas poças haviam-se formado na ruela de Ana. Por estar Phomolong toda alagada, não havia mais o que fazer, salvo estar em casa, particularmente entre a sala interna e a área externa, coberta, onde armávamos as fogueiras de inverno. No domingo, eu me levantara tarde e já notara, na área externa e coberta, Vicky, a mãe de Gamuhelo, e Lutendo a tomarem cerveja. Beber, aliás, era muito provavelmente o que não apenas elas, mas também eu, Thibos e Fhatu, o companheiro de Lutendo, havíamos feito na noite de sábado e na pregressa. Por essa razão, mencionei a existência de um *drinking cycle*: nos fins de semana em Phomolong, é relativamente natural beber-se a seu contento na sexta à noite, ao longo do sábado e, em havendo dinheiro, domingo afora. Então, após

---

<sup>153</sup> Um exemplo desse gênero de notícia: <http://www.news24.com/SouthAfrica/News/3-children-burnt-to-death-in-soweto-shack-fire-20170118>, consultado em 03 de junho de 2017.

duas noites e um dia de considerável ingestão de álcool, a manutenção do estupor é não apenas um recurso contra o imenso tédio da *township* (especialmente em dias chuvosos), mas, igualmente, um pedido do corpo. Esse pedido tem um nome local, *babalas*, sobre o qual falarei mais tarde.

Considerando as 11 pessoas as quais, no domingo do acidente com Gamuhelo, nos reuníamos na casa de Ana, temos o seguinte quadro: seis adultos e cinco crianças. Cinco dos 6 adultos – isto é, eu, Thibos, que sequer dormira, Vicky, Lutendo e Fhatu - estávamos bebendo. *Mama* fumava *zolo*, cerveja não havia tomado. Quanto às cinco crianças presentes - Sizwe (6 anos) e Mbali (3 anos), netos de quem Ana cuida, Thephiso (6 anos), amigo de Sizwe, Mathlasi (4 anos) e Gamuhelo (2 anos) - permaneciam relativamente entregues a si mesmas. Nenhum adulto estava em estado de permanente atenção aos pequenos em volta. Mbali, por exemplo, tinha fome: registrei que a menina me pediu *pasta* três vezes, coisa, aliás, comum em fins de semana, quando a dispersão causada pelo regime de estupor continuado prejudica a regularidade da alimentação infantil. Aos sábados e domingos, vinha amiúde a menina pedir-me fruta, pão, legumes, queijo, massa, meus alimentos relativamente privados<sup>154</sup>.

O fogão de parafina (*paraffin stove*) é, em si, assim como o estupor entre os adultos, causa de acidentes como o que sofreu Gamuhelo<sup>155</sup>. Trata-se de um objeto cilíndrico, de cerca de 30cm de altura e 15cm de diâmetro, em cuja base há um reservatório para o combustível, o querosene, e um cujo topo há uma boca de ‘fogão’, isto é, a abertura para a chama e o suporte para uma panela. Em *squatter-camps* sem provisão regular de eletricidade, é com esse objeto que se cozinha diariamente. Na casa de Ana, o *paraffin stove* permanecia numa mesa relativamente baixa, ao alcance das mãos das crianças a perambularem entre sala e cozinha. Naquele domingo, Gamuhelo provavelmente suspendeu os braços e tocou, pela base, o fogão, o qual se projetou contra ele, de modo a simultaneamente molhar seu agasalho com o combustível e passar-lhe a chama. Algum adulto, não me lembro quem, viu o acidente, tomou o menino pelos braços e trouxe-o para os demais, que nos esquentávamos ao redor da fogueira. Ana retirou-lhe o agasalho em combustão. Dizem minhas notas de campo que Vicky não estava conosco no exato momento do acidente. A jovem deveria ter ido a seu *shack*, a 10m de nós.

---

<sup>154</sup> *To share* é um imperativo entre os pobres na África do Sul (Ferguson, 2015). Além de indecoroso, é quase impossível, do ponto de vista prático, não dividir comida com crianças.

<sup>155</sup> Retiro do sítio da US National Library of Medicine, um excerto de *Burn Care in South Africa* (Rode, Berg and Rogers, 2011). *Urban migration, poverty, and the development of slum areas relate significantly to overcrowding and the risk of burns. In low income households, kerosene constitutes 56% of the energy source and 21 million households in South Africa use kerosene as a daily energy source, constituting 25% of income spent on energy sources. It is estimated that there are approximately 45,000 paraffin-related fires annually and 3000 deaths.* Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3187951/>. Consultado em 03 de junho de 2017.

Acidentes como o de Gamuhelo e a violência contra Lutendo, ainda a ser relatada, ocorrem por razões de estrutura e contingência sobre as quais este *neophyte* em *alcohol studies*, tal como aqueles sobre cuja produção trata Room (1984), pouco controle tinha. Sem embargo disso, é incômodo lembrar que, entre os tantos presentes, fosse eu mais um observador e participante daquilo tudo. Confesso que essas circunstâncias desafiaram-me o sentido da etnografia e o senso de estabilidade do mundo ao redor, Phomolong em sua materialidade, a qual, tal como o menino e tal como Lutendo, ainda me deixam pasmo e convicto de que *the human artifice, a product of mortal hands, is as mortal as its makers* (Arendt, 1958:74). Ter testemunhado tudo isso, não sinalizaria, afinal de contas, que estava em curso [a] *case of problem deflation*? Sim. De cenas irredimíveis, de um mundo (ainda) irredento, resta-me pouco a dizer, salvo uma lembrança de Carlos:

*Itabira é apenas uma fotografia na parede.  
Mas como dói*<sup>156</sup>

Eis a terceira razão por que evoquei o artigo e a revisão inter pares de Room (1984): segundo este, predominou nos *alcohol studies* das décadas de 1960 e 1970 a inclinação funcionalista, o pressuposto de que sociedades existem como *an organism* (Room, 1984) e, logo, como um sistema articulado por funções. Segundo o autor, nos estudos de relações sociais mediadas pelo intercâmbio de bebidas alcólicas, enfatizou-se a dimensão funcional dessas trocas, particularmente sua contribuição para o nível geral de convivialidade. Gostaria de adaptar essa discussão com vistas a reconhecer que, ao tratar *beer* como *moeda corrente*, pressupus, sim, certa funcionalidade do intercâmbio de cerveja, isto é, que, por meio do recurso insistente a essa modalidade de transação no mercado da vida em Phomolong, teria lugar tanto a minha adaptação à sociedade local quanto a adaptação desta a mim.

Acredito, e este é um argumento crucial da secção III.3 - *Liquor Freedom e a Vigília Etílica (islala)*, que o estupor é não apenas funcional e disfuncional, utópico e distópico, mas, igualmente, um *modo local da felicidade*, uma expressão do bem-viver para parte de meus interlocutores. Por essa razão, do debate da década de 1980 quero reter que, conquanto seja necessário observar *the fact that the consequences of drinking are at times harmful to social relationships and a threat to the physical well-being of individuals* (Strug, 1984:180), a prática da intoxicação constitui uma *forma nativa* de sociabilidade e celebração. *Let's enjoy ourselves!*, costumava dizer-me um grande companheiro. Em outras palavras, creio, simultaneamente, que as

---

<sup>156</sup> ANDRADE, Carlos Drummond de. *Confidência do Itabirano*. In: *Sentimento do Mundo*. Companhia das Letras, 2012:10.

trocas e o consumo intoxicante de *beer* em Phomolong constituem um prazer local e um problema bioquímico e social, logo epidemiológico. Digo-o, a propósito, como leigo em ciências médicas, mas sabendo que, por exemplo, o fato de grávidas, como Vicky, mãe de Gamuhelo, não interromperem o hábito de beber durante a gestação, contou-mo Lutendo, tem impacto na saúde de suas crianças. A notar-se que o consumo de álcool gravidez afora constitui, na África do Sul, um fenômeno sociológico a reproduzir-se geracionalmente. Martha, mãe de Vicky, avó de Gamuhelo, provavelmente também bebia à época em que se engravidou de sua única filha<sup>157</sup>. Estamos num dos países que registra os maiores índices de *Fetal Alcohol Syndrome*<sup>158</sup> no mundo.

Ao chamar a atenção para a dimensão epidemiológica do consumo abusivo de álcool, não quero dar prevalência às ciências médicas nem impor ao campo um problema que não é seu. A este respeito, convém registrar que *heavy drinking* e fenômenos decorrentes, como faltar ao trabalho, ou furtar próximos com vistas a continuar a beber são, sim, percebidos como problemas por interlocutores em Phomolong, inclusive por parte de alguns ativamente envolvidos no regime de estupor continuado<sup>159</sup>. Gostaria de relacionar essa discussão com o quarto argumento de Room (1984) a respeito das causas de *problem deflation* em etnografias étlicas, a saber, o fato de que os antropólogos das décadas de 1960 e 1970 haviam conservado um conceito de alcoolismo como doença caracterizada, entre outros fatores, pela perda de controle sobre o processo de ingestão de bebidas alcólicas. Acredito valer a pena adaptar o debate para este capítulo nos seguintes termos: tomar parte na rotina étlica de Phomolong implica expor-se à operação dos fatores bioquímicos da dependência, do que resulta, sim, certa incapacidade de comandar o ritmo e a quantidade da ingestão de álcool étlico. Tudo bem considerado, as idéias de *psychobiological reality* e *an impaired control over intake of the drug* são ilustrativas do que penso ter acontecido comigo e com meus companheiros de copo em Phomolong. Voltarei ao assunto na última secção deste capítulo.

---

<sup>157</sup> Na primeira vez em que entrevistei Martha, disse a mulher que havia começado a beber entre 1992-1994, *when I got Vicky*. Não me ocorreu, à época, pedir-lhe maior precisão temporal. Em 06 de junho de 2017, telefonei para Lutendo, melhor amiga da garota e quem a iniciou na vida étlica de Phomolong: minha assistente, conhecedora da vida de Martha e Vicky, afirmou que nem mãe nem filha interromperam o hábito de beber durante as respectivas gestações. Não tenho motivos para desacreditar Lutendo, embora haja muita maledicência em Phomolong. Não duvido dela por duas razões: em primeiro lugar, como disse, porque ela há muito priva da intimidade de Martha e Vicky. Em segundo, porque os hábitos de beber de mãe e filha me parecem consistentes e há muito estabelecidos. Martha, por exemplo, padecia de uma tuberculose, quando a conheci, e continuava a beber.

<sup>158</sup> Segue um boletim da Organização Mundial sobre o problemas decorrentes da *Fetal Alcohol Syndrome* e sobre sua incidência na África do Sul: <http://www.who.int/bulletin/volumes/89/6/11-020611/en/>, consultado em 5 de junho de 2017.

<sup>159</sup> É o caso de Thibos, o qual, apesar de já ter faltado ao trabalho após noitadas a beber, insistia em criticar May - trabalhador, igualmente - que dia ou outro deixava de ir a labuta em decorrência de *heavy drinking*. O casal vizinho de Ana, Richard (consumidor bastante moderado de álcool) e Grace (abstêmia), também era abertamente crítico ao consumo abusivo de álcool.

### III.2 – Introdução à Questão Ética na África do Sul

*Liquor and Labour in Southern Africa* (Crush & Ambler ed., 1992) é uma coletânea de 16 artigos sobre o conflituoso histórico da produção e da circulação de bebidas alcólicas na África meridional dos últimos 130 anos. Nesse período, o comércio étlico serviu como estratégia de proletarização e administração das populações sul-africanas e tornou-se um dos aspectos diretores da geografia urbana do *apartheid*. Gostaria de concentrar a atenção em três capítulos do livro: *Liquor and Labour in the Western Cape 1870-1900* (Scully, 1992), o qual trata do costume, difundido na principal região vinícola do país, de pagar parte do salário em vinho, o que veio a ser conhecido como *the tot*<sup>160</sup> *system*; *The Durban System and the Limits of Colonial Power in Salisbury, 1890-1935* (Parry, 1992), artigo sobre o monopólio estatal do comércio cidadão de *native beer* e sua instrumentalização como capital para o financiamento de políticas de separação territorial; por fim, *Drinking Apartheid and the Removal of Beerhalls in Johannesburg 1939-1962* (Rogerson, 1992), no qual se aborda a questão de como a localização de instalações para o consumo de cerveja por parte de populações *African* foi decisiva para a divisão do espaço urbano na sede da revolução minerária e do processo de industrialização do país.

Em *Liquor and Labour in the Western Cape 1870-1900*, descobrimos que o *dop system*, a prática de pagar o trabalho vinícola em vinho ou *brandy*, remonta ao início da colonização *dutch* no Cabo Ocidental, mais precisamente a meados do século 17 (Scully, 1992:56). A sistematização de *liquor* como moeda, *meio de pagamento*, logo modalidade de relação social, ocorreu ainda durante a vigência da escravatura no país. Em meados do século XIX, a prática de fornecer rações diárias em álcool para a mão de obra agrícola não apenas baixou o custo e o valor real – poder de compra - da labuta, mas também enlaçou a mão de obra negra e empobrecida, uma *rural underclass* (1992:57), em relações laborais constituídas, *inter alia*, mediante o recurso à dependência alcólica. Nas palavras de Scully,

*The tot system cut down the outlay of cash wages while farmers also sought to secure an inwardly focused workforce linked to the farm by ties of alcohol dependence. As an insidious means of attempting to dominate and control a rural underclass, the tot system had few equals* (1992:57).

Tratava-se, em verdade, de um *dope system*, na medida em que o estupro étlico se tornara um meio facilitador da relação entre empregadores e empregados, o que não apenas criou uma classe agrícola de alcóolicos (Scully, 1992:57-8), mas também acelerou o curso da proletarização de populações nativas do Cabo Ocidental (1992:56). De acordo com a autora, a

<sup>160</sup> Em inglês, o *dop system*, isto é, o sistema de pagamento do trabalho mediante doses de bebida alcólica.

média de provimento alcançava meia garrafa de vinho fortificado – *Porto, Sherry* - por dia de trabalho, e uma garrafa, aos fins de semana. A bebida com que se pagava parte da remuneração decorria de rejeitos da produção regular, à qual se podia adicionar água e *brandy*. *The tot was given at mealtimes and also at about 11 o'clock in the morning and again at four in the afternoon* (1992:58-9). Ao considerar a regularidade na distribuição da bebida, Scully afirma que o *tot system* terminou por introduzir alguma disciplina temporal na força de trabalho, embora por meio de uma substância associada ao contrário da disciplina laboral, isto é, à indisciplina que caracterizou, por exemplo, segmentos da mão de obra britânica ainda não adaptados a *work-discipline and industrial capitalism* (Thompson, 1967).

O importante a notar é a contradição entre dois registros: o de que processos de modernização e sujeição/subjetivação no Ocidente implicaram restrição alcólica, ao passo que, numa periferia do sistema colonial, o estupor etílico consistiu num artifício para o rebaixamento do preço/valor do trabalho e também para torná-lo rotineiro, isto é, enquadrá-lo numa dinâmica temporal que atendesse as necessidades da unidade produtiva vinícola. Ao considerar o *dop system* sob o ponto de vista de seus participantes, Scully indica haver outras contradições decorrentes da prática de distribuir rações de vinho para a mão-de-obra rural. Segundo a autora, conquanto o sistema permitisse à classe fundiária do Cabo Ocidental *to put domination into practice* (1992:59), o encontro dos trabalhadores para a ingestão conjunta de tragos diários pode ter contribuído para a criação de uma *laboring culture (...), a social moment in which farmers could not share* (Idem).

Além do estímulo à cultura laboral comum e à sociabilidade dos empregados nas muitas fazendas vinícolas de Stellenbosch, o *dop system* constituiu um meio de transição para a economia do trabalho livre (nominalmente livre, ao menos). Conquanto a escravidão na África do Sul tenha terminado em 1834, Scully afirma que a continuidade do *tot system*, bem após esse ano, consiste num indício de que, no processo da remodelagem das relações entre empregados e patrões rurais que ocorreu com a abolição, o recurso a antigas formas de convivência e reciprocidade, do que é exemplo a distribuição de doses de vinho ao longo do dia, manteve, numa nova economia política, algum balanço entre o sentido de generosidade do dar e sua contrapartida em termos de obediência (Scully, 1992). A autora tem o seguinte registro etnográfico e histórico:

*Pieter Cupido, a labourer from Genadendal said that on one farm he had a good master: 'I could drink as much as I liked'.*

A estória não me soa estranha. May, mão de obra qualificada em uma fábrica de brinquedos, contou-me, certo dia, ter bebido durante o trabalho e na presença de seu chefe, com quem parecia manter muito bom trato - uma espécie de *joke relationship*. Ao comentarem o fato

de o trabalhador estar bebendo em serviço, meu camarada e seu patrão recorreram à jocosidade<sup>161</sup>. No caso das vinícolas de Stellenbosch, Scully (1992) acredita que o equilíbrio entre o dar e o receber entraram em conflito no período de 1870 a 1890, quando o centro dinâmico da economia colonial se deslocou do Cabo para a região mineradora de Witwatersrand, no interior da qual se situam Joanesburgo, Pretoria e Phomolong.

*Notions of herrschaft, of domination and reciprocity, underlie the farmer's outrage in the period (...) when their monopoly of the labour force of the western Cape was weakened as the locus of the colonial economy shifted away from the Cape (Scully, 1992).*

O recurso ao vocabulário da dádiva (dar, receber, *reciprocity* etc) não torna menor o problema de que depreciar o valor real do trabalho - tanto seu poder de compra quanto a estima atribuída à atividade laboral e a seu executor<sup>162</sup> - por meio do *tot system* se tinha convertido em *daily life and social practice* (Scully, 1992:60). Que fique evidente, o sistema de doses diárias se constituiu como expediente para *domination and social control* (Idem), mecanismo que se adaptou tanto às engrenagens da vida ordinária no complexo vinícola quanto ao gosto, arrisco-me a dizer, de alguns sul-africanos pelo beber e pela experiência social que isso estimula. No que diz respeito a 'sul africanos', aliás, convém especificar que se tratava de gente negra, *khoi-khoi* e de trabalhadores temporários provenientes da costa índica, particularmente de Moçambique (1992:61). Segundo Scully, uma vinícola grande, de 300.000 vinhas, por exemplo, precisava de 15 trabalhadores permanentes e outros 15 em caso de colheita abundante. A notar-se que *the tot was increased during peak periods in order to lure seasonal workers to the farm* (Idem) e que essa mão de obra temporária também se compunha de mulheres e crianças. O pagamento diário em vinho era feito a todos os empregados maiores de 12 anos (1992:57). Um funcionário do *Native Affairs* na região de Stellenbosch e uma autoridade religiosa deixaram, respectivamente, os seguintes registros sobre o *tot system*:

*Among the labouring classes the love of liquor is formed as children in consequence of the existing custom among farmers of giving wine three or four times a day to boys for 10-12 years (1992:70).*

*Reverend Pauw of Wellington said that masters gave servants too much liquor and that children were given tots six times a day (Idem).*

---

<sup>161</sup> O chefe também parecia ter tolerância em relação as faltas de seu funcionário, o que já vi ocorrer mais de uma vez, sempre em decorrência da bebedeira noturna continuada manhã afora. Segundo meu companheiro, o dono da empresa não podia prescindir-lhe, em razão de suas qualidades profissionais.

<sup>162</sup> Scully (1992) narra cenas de escárnio de patrões diante de empregados *Africans* embriagados.

Segundo Pamela Scully (1992), a disseminação do sistema de doses diárias fez do consumo de vinho *a feature of the rural underclass culture*. Men *'club together, buy an anker of wine [a small barrel of 8 and a half gallons] ... each pays his share and then they divide up the wine on the farm*. Na cultura etílica que se formou na região de Stellenbosch, beber ganhou dimensão pública, expandiu-se, além das fronteiras vinícolas, para as *canteens*, as quais *provided an important venue for social interaction between members of the rural underclass* (1992:62). No caso dos estabelecimentos em torno da Stellenbosch oitocentista, Scully observa que se tratava de *an environment potentially subversive of the farmer's authority* (1992:63). Além do que certamente posso imaginar como indeferência explícita ao homem branco – vivi, como *umlungu*, a experiência do antagonismo racial em *taverns* -, Scully observa que se formou um *anti-tot lobby* na região, para o qual parte relevante do *problema* das cantinas consistia em que estas *encouraged 'anti-social and unchristian behaviour'* (Idem). Nas *canteens* davam-se a ver, acredito, tanto a quebra da etiqueta cotidiana entre brancos e negros, a qual implicava submissão, quanto a volúpia, a embriaguez e o sentido de desordem (para um *umlungu* como eu) que ainda hoje se fazem sentir em *taverns* sul-africanas.

Para a autora de *Liquor and Labour in the Western Cape*, o resultado líquido (*net result*) do *tot system* foi, até 1870, o seguinte: *farmers in the western Cape (...) secured their dominant position in the world of the farm by making the drinking of alcohol one of the reference points of the laborer's experience* (1992:57). A disseminação de *canteens* que teve lugar, sobretudo, após 1870, parece ter implicado o endividamento crescente de parcelas dos trabalhadores com os proprietários desses estabelecimentos e, inclusive, com fazendeiros. Segundo um observador da época, *'many farmers hold that canteens do good; they make laborers work for drink, they absorb their wages rapidly and compel them to work for more to supply the craving'* (Molteno, *apud* Scully, 1992)<sup>163</sup>. Em decorrência da revolução mineral sul-africana e da constituição de um polo de atração de mão de obra na região da atual província de Gauteng, no final do século XIX, a área vinícola passou a experimentar não exatamente escassez de trabalho, mas, sim, diminuição da oferta. Nesse novo equilíbrio de mercado, os trabalhadores ganharam algum poder de barganha, o que se converteu em maiores salários monetários e pagamentos maiores em vinho. O *tot system*, enfim, expandiu-se na região – fazendeiros de trigo passaram a recorrer ao expediente - e para além de suas fronteiras; neste caso, ao longo da linha-férrea a cruzar o eixo oeste-leste da África do Sul (1992:71), direção do *boom* mineral.

---

<sup>163</sup> O professor Luís Roberto Cardoso de Oliveira chamou-me a atenção, em comunicação pessoal, para o registro, no interior do Brasil, de circunstâncias semelhantes.

Tomemos o trilho aberto pela revolução mineral e ferroviário-industrial. Desçamos em Durban, na província de Natal, a 1200 km do Cabo da Boa-Esperança. Ainda na primeira década do século XX, a cidade viria a adotar medidas legislativas sobre a circulação de bebidas alcólicas que se constituíram num modelo de financiamento das políticas de segregação espacial, postas em prática bem antes de 1949. Consideremos não apenas a precocidade, por assim dizer, do sistema de controle e taxaço de mercadorias etílicas que se formou na cidade, como também o fato de esta situar-se na região de origem da maioria Zulu na África do Sul. Isso significa que, em Natal, não estamos mais lidando com produtores brancos de vinho e mão de obra negra, mas, sim, com tradicionais produtores negros de uma espécie local de cerveja, feita de *sorghum* ou milho e consumida como parte da alimentação diária. Paul la Hausse, autor de *Brewers, Beerhalls and Boycotts* (1988:7), conta o seguinte episódio:

*In 1881 the Zulu king Cetshwayo was questioned by the Native Laws Customs Commission:*

*- Have you any law preventing people from drinking or selling beer made in your country?*

*- No, that's the food of the Zulus; they drink it as the English drink coffee.*

*- Does it not make them drunk?*

*- Some get drunk when they drink too much.*

*- Are they punished?*

*- No, unless a man does something wrong when he is drunk.*

De acordo com Paul la Hausse, a cerveja zulu, chamada *utshwala* ou *byalwa* – eu a conheci, em campo, como *mqombothi* - deve ser entendida como *staple food*, e não como bebida alcólica em sentido estrito (1988:7). Trata-se de um fermentado de baixo teor etílico, diferentemente de outras bebidas nativas, as quais podem ser bastante mais fortes (Idem). Além de parte da ração diária (*the food of the Zulus*), *utshwala* constituía uma pedra de toque da masculinidade desse grupo – e, arrisco-me a dizer, de outras etnias sul-africanas também<sup>164</sup>. *Men are expected to be beer drinkers. An old Zulu saying 'utshwala buqinisa umzimba' means 'beer strengthens the body'* (Idem). O processo de produção do fermentado constituía função feminina e tomava entre 4 e 14 dias. Além dos efeitos nutricionais e recreativos ordinários, *utshwala* era usada como meio de pagamento, *moeda corrente*, nalgumas circunstâncias, e como núcleo em torno do qual se celebravam acontecimentos maiores no mercado da convivência.

---

<sup>164</sup> *Beer drinking was common throughout African societies in South Africa. People brewed beer from the grain corn or fruit of their plentiful lands* (la Hausse, 1988:7). Em Phomolong, os diferentes grupos étnicos do país tinham palavras específicas em suas línguas para o que pode ser entendido como *traditional beer*. A notar-se que o predicado *traditional* era usado por meus interlocutores para diferenciar bebidas como *utshwala*, por um lado, e *beer* (cerveja industrializada), por outro.

*At weddings the beer-party united the family members of marriage partners. Initiation, death and other importante stages of life were associated with large beer-parties. The spirits of the ancestor could also be offered beer (1988:9).*

Na mudança de Stellenbosch para Durban e do vinho como moeda de troca entre brancos e *Africans*, na região vinícola do Cabo ocidental, para a cerveja como ingrediente primário da vida social dos Zulu, interessa-me notar o seguinte: em 1908, a Câmara Legislativa de Natal decidiu que as cidades da região deveriam assumir monopolisticamente o comércio de cerveja tradicional (la Hausse, 1992:78). Em Durban, capital da província, aprovou-se em 1909 o *Native Beer Act*. *After this date, the legal consumption of utshwala by Africans living in Durban was permitted only within the confines of the municipal beerhall (1992:78-9)*. Produção e circulação de *traditional beer* no interior das *reserves* - como viriam a ser conhecidas as áreas pertencentes a povos originários após 1913 - não eram objeto direto do *Native Beer Act* de 1909. Ocorre, contudo, que o comércio de cerveja constituía parte fundamental do intercâmbio entre áreas rurais de Natal e Durban. Havia um mercado - *a social as well as an economic nexus* (Thompson, 1971) - entre o campo e a principal cidade da costa índica sul-africana. Paul la Hausse (1992) tem o seguinte registro de um observador do fenômeno em 1906:

*It was a Friday, practically the first day of what may be termed the weekend. Some sixty to seventy large gourds, calabashes and parafin tins, full of Kafir<sup>165</sup> beer, surrounded by chattering Native girls, occupied a great deal the station platform. Their number was considerably augmented as time slipped by. When the train departed for Durban, it carried away 168 vessels containing beer. These native females - mostly girls - ranged from 12 to 30 years of age. In conversation with them it was elicited that this beer was destined for brothers, sweethearts, and, in a few cases fathers, at work in Durban, who defrayed all the expenses.*

A notar-se que, segundo o autor, também *dagga* (*zolo*, maconha) e outros produtos rurais integravam as muitas coisas a circularem no comércio entre *Africans* da área rural e trabalhadores, em geral migrantes, na capital da costa índica. Por volta de 1905, a população de negros empregada no porto mais importante da porção meridional do continente africano alcançava cerca de 20.000 pessoas. No correr dos anos iniciais do século XX, a chegada de imigrantes à cidade, particularmente de mulheres, só fazia aumentar. À proporção desse crescimento, ampliava-se a entrada e a venda de *utshwala* em Durban.

O debate sobre a conveniência - sobretudo a inconveniência - da circulação e do consumo de bebidas alcólicas entre *Africans* agitava o mundo branco sul-africano há algum

---

<sup>165</sup> *Kaffir* (infiel, em árabe) é, historicamente, o termo pejorativo usado por brancos para referirem-se aos negros na África do Sul.

tempo. O que Scully (1992) chama a formação de uma classe de alcóolicos rurais e a disseminação do *tot system* ao longo do século XIX não apenas vincularam trabalhadores e proprietários rurais em laços de dependência, mas, igualmente, impactaram o mercado de trabalho em termos de produtividade, questão sentida agudamente num polo de atração de mão de obra como Durban. Noutras palavras, *popular drunkenness* (la Hausse, 1992:86) havia-se tornado [a] *way of life of Natal's rural underclasses* (1992:88). O aumento do consumo intoxicante de bebidas alcólicas tornara-se notório tanto porque constituía '[an] *innovation on the Kaffir [sic] customs*' (1992:87-8), quanto porque estabelecera, na cidade, instituições como os *shebeens – taverns, canteens* - nas quais beber toma proporções orgiásticas e se associa a fenômenos como a prostituição. Em 1906, um magistrado branco notava *with apprehension the emergence of a 'class of people' in the town who depended 'almost entirely upon beer traffic for a living'* (1992:91).

Essa classe de 'dependentes do tráfico de cerveja' compunha-se, sobretudo, de mulheres *Africans*, tradicionais produtoras de *utshwala*. Conquanto o contingente feminino em Durban, ao fim da primeira década do século XX, se limitasse a cerca de 1100 pessoas, estima-se que um quarto dessa população estivesse engajada na cadeia produtiva e comercial da cerveja (la Hausse, 1992:90-1). Além da prostituição, o comércio de bebidas alcólicas, particularmente nas *taverns*, vinculava-se a outros fenômenos do mundo urbano da *underclass* sul-africana, como a violência juvenil. *The shebeens also provided meeting places for numerous gangs of African youths who subsisted largely through petty theft and gambling* (1992:92), um fenômeno evidente em lugares como Phomolong, cujas *taverns*, assim como suas semelhantes, há um século, ainda podem ser descritas nos seguintes termos: *here, disturbances, dancing and noises reportedly commenced on Saturday and continued far into Sunday nights* (1992:92). Para a sociedade branca de Durban, bebedeira, delinquência e vida desbragada, fenômenos sociais em vínculo orgânico e longo com os *shebeens*, constituíam não apenas um problema de produtividade do trabalho, mas, igualmente, uma ameaça, o perigo suscitado pelos *potentially subversive meanings and values contained within this alternative culture* (1992:95).

*It was at this crucial moment in the restructuring of social relations in Natal that the local authority embarked on a concerted campaign to redefine the meaning of beer and transform the context in which it was popularly produced and consumed (Idem).*

O consumo de cerveja e de outras bebidas mais fortes, como a *hop beer* – fermentado ao qual se adicionavam destilados –, havia-se tornado um negócio muito lucrativo e disseminado. Paul la Hausse fala, a esse respeito, de uma *drink epidemic* (1992:96). Ainda em 1905, fora criada pelo município de Durban uma *eating house* para *Africans*, na qual também se

serviam bebidas alcólicas. Os lucros da casa cresceram anualmente (Idem). A partir de 1908, as autoridades administrativas da cidade ampliaram a intervenção no mercado etílico por meio da aprovação do *Native Beer Act*, norma que tornou a produção e o comércio de cerveja para *Africans* um monopólio municipal. Produção e consumo teriam lugar em *beerhalls* e os dividendos dessa atividade constituiriam o *Native Administration Fund*, cujos recursos seriam aplicados na criação de alguma infra-estrutura urbana para *Africans*, isto é, *to build locations, barracks, schools, hospitals, or 'any other object in the interest of Natives residing in the town'* (1992:98). Assim que a nova lei ganhou vigência, deu-se aos comerciantes *Africans* de cerveja, uma semana para destruir seus estoques (Idem).

Segundo la Hausse, a apropriação monopolística do mercado etílico de *Africans* deve ser compreendida em função de um amplo debate sobre meios de controle e reprodução da mão de obra negra nas cidades sul-africanas (1992:100). Acreditava-se que a exclusividade da produção e do intercâmbio de cerveja *would 'teach the African moderation in regard to his own beverage'* (Idem). O sistema de monopólio, nesse sentido, constituiu um dos mais importantes capítulos do que o autor chama a *struggle to transform the way of life of Natal's rural underclasses* (1992:87). O que se pôs em prática na Durban de começos do século em grande medida decorria de certo pânico das autoridades diante dos níveis do consumo alcólico entre *Africans* e da expansão continuada de um submundo centrado na economia etílica. Com a exclusividade de produção e comércio, isto é, mediante uma intervenção radical no mercado de *beer* e no complexo de mercados da cultura plebéia dos *shebeens*, procurava-se conter a expansão da zona boêmia da *underclass* e ajustar os costumes da mão-de-obra às necessidades de uma economia em industrialização.

Os dividendos do lucrativo negócio de produzir e comercializar monopolisticamente cerveja foram investidos tanto na construção de áreas residenciais separadas, os *compounds*, e de pensões para a acomodação da mão de obra *African* em Durban quanto na ampliação da *Native Affairs bureaucracy*. A esse respeito, vale notar a aplicação de recursos no acréscimo da força policial necessária para garantir o cumprimento das regras do *Native Beer Act*, particularmente o combate ao que se tornara *illicit beer brewing*. Segundo la Hausse, diminuiu a produção e o comércio de *utshwala* nas áreas centrais de Durban, ao passo que os populares *shebeens* continuaram a florescer nos entornos da cidade: aos fins de semana, centenas de trabalhadores moviam-se para as regiões periurbanas de Durban, com vistas a gozar dos prazeres mundanos desses agitados espaços de sociabilidade. Seja como for, o chamado *Durban System*, monopólio da produção e do comércio de cerveja, com vistas a auferir renda para a

implementação de políticas urbanas para *natives*, alcançou notoriedade e o *status* de caso modelo para a administração de populações.

*In 1913 the system was extended to Bulawayo in Southern Rhodesia with the establishment of a municipal beer monopoly there. (...). By 1918, numerous other local authorities in South Africa were making enquiries into the workings of the Durban System. Then, in 1923, many of the features of the system were embodied in the Natives (Urban Areas) Act – the first decisive attempt to centralize African urban management and control (1992:105) (grifos meus).*

O Native (Urban Areas) Act constituiu a espinha dorsal do que viria a ser a administração de *Africans* em meio urbano. A norma estruturou a divisão racial das cidades sul-africanas, ao alocar diferentes áreas a diferentes grupos populacionais e, assim, estabelecer territórios segregados e com fluxo racial sob controle. O Act, além disso, determinou que *special budgets* – caso daquele decorrente do monopólio etílico nas cidades – seriam usados para regular o gasto estatal com os negros residentes em áreas urbanas. *In fact, the so-called Durban system, whereby black people were forced to drink only at special municipal beerhalls as a source of municipal revenue, was being widely applied by the 1920's as a model in this system (Freund, 2011:26).* O *Durban System*, outrora um modo municipal de intervenção no mercado etílico *African*, transformou-se no que se pode chamar *the charter for racial segregation in the cities and towns of South Africa* (Idem).

Deixemos Durban e passemos a considerar o que Christian Rogerson (1992) chama o *drinking apartheid* na Joanesburgo das décadas de 1940 a 1960. Nesse percurso de geografia e histórica etílica na sede da economia minerária e industrial da África do Sul, assistiremos não apenas à consolidação do monopólio alcóico e a formação de *beerhalls* na região central da cidade, para onde, aos fins de semana, rumavam cerca de 100.000 trabalhadores, mas, também, ao deslocamento desse comércio para as *townships*.

Em *Drinking, Apartheid, and the removal of beerhalls in Johannesburg, 1938-1962* (Rogerson, 1992), descobrimos que o chamado *Durban System* foi introduzido na principal cidade do leste sul-africano em 1937. O primeiro *beerhall* começou a funcionar em 1 de janeiro de 1938, numa região central conhecida como a *notorious focus for the illicit liquor trade* (1992:308). A cervejaria formava um complexo tripartite: *the brewery, the drinking area, and an eating house* (Idem). Foi tamanha a demanda *African* pelos serviços alcóicos e alimentares desse equipamento urbano, que, em 15 dias de funcionamento, a clientela diária do lugar atingiu a marca de 5000 pessoas. As autoridades celebravam não apenas a taxa de lucro, em patamar de 45%, mas, igualmente, o fato de que a região passara por um reordenamento territorial, na medida da

supressão de *skokian queens* - as proprietárias autônomas de *shebeens* - e da redução de crimes violentos. Segundo o gerente do Non-European Affairs Department, citado por Rogerson, a cantina '*is now the native's club, in which he can meet his kinsmen in a social capacity and enjoy a clean wholesome drink, under decent conditions and immune from the importunities of undesirables*' (1992:308-9). Ainda em fevereiro de 1938, a administração de Joanesburgo revelou planos para a construção de outros quatro *beerhalls* na cidade: um mais na área central e os restantes em *townships*.

A segunda cervejaria inaugurou-se em de abril 1939, na *Western Native Township* (Rogerson, 1992:309). Diferentemente do primeiro, o estabelecimento, erguido em área residencial *African*, foi alvo de protestos e boicotes, conduzidos tanto por produtoras locais de *utshwala*<sup>166</sup> quanto por moradores que não desejavam um *beerhall* por perto (Idem)<sup>167</sup>. Em razão da resistência organizada de moradores da *township*, que ameaçaram, inclusive, incendiar a instalação, as vendas permaneceram muito aquém do desejado, não havendo atingido sequer a razão de um décimo do comércio praticado no *beerhall* do centro de Joanesburgo (1992:309-10). *Six months after inauguration, officials ruefully admitted that the project 'is not proving a success' and 'there seems to be little prospect of a substantial improvement in the near future'* (1992:309). O prognóstico levou as autoridades municipais a reverem a política de descentralização de *beerhalls*.

O novo plano consistiu na instalação de *beerhalls* quer nas áreas industriais da cidade quer nas áreas onde grandes contingentes do operariado negro costumavam reunir-se (1992:310). O redesenho da geografia étnica municipal decorria da compreensão de que o público-alvo das cervejarias não consistia nos residentes em *townships*, mas, sim, na mão-de-obra industrial *not living under family conditions* (Idem) – como tantos migrantes na Phomolong de hoje. A clientela prioritária dos *beerhalls*, aliás, sequer habitava as *townships* da cidade: eram moradores de *hostels, compounds, or the overcrowded rooftops of Johannesburg's newly christened 'locations in the sky'*. Como era preciso articular geografia étnica e geografia

---

<sup>166</sup> Apesar da proibição legal à produção e ao comércio de *utshwala* por parte de *nativos*, esse setor da economia de *townships* nunca deixou de existir, inclusive porque representava, particularmente para mulheres independentes, uma fonte de renda constante. É importante enfatizar, a esse respeito, os repetidos enfrentamentos entre aqueles envolvidos na cadeia produtiva da cerveja tradicional e a polícia, responsável por frequentes operações de busca e apreensão de *illicit liquor* e pela prisão por ofensas às Liquor Laws. A notar-se, por fim, que a política de combate ao tráfico de bebidas alcólicas foi levada a cabo mediante encarceramento em massa. Segundo Crush e Ambler, apenas no ano de 1960, registrou-se a prisão, por ofensa ao monopólio alcólico, de mais de 200.000 pessoas (1992:3). Apesar da persecução penal, a produção e a comercialização de *traditional beer* e de bebidas mais potentes, o negócio dos *shebeens*, jamais deixou de prosperar, particularmente em Joanesburgo.

<sup>167</sup> A história de protestos de *Africans* contra *beerhalls*, vistos como prejudiciais à vida familiar e comunitária, é extensa e contundente. Infelizmente, não tenho condições de examinar com o devido cuidado esse aspecto do sistema de trocas étnicas na África do Sul.

proletária, decidiu-se localizar a nova cervejaria numa região industrial em expansão ao leste. Fundamentava a escolha, entre outras razões, o fato de a área estar 3 milhas de distância do centro de Joanesburgo, isolamento que garantiria a catividade, por assim dizer, dos clientes locais (Idem).

De acordo com Rogerson (1992), a primeira fase de constituição do circuito etílico oficial em Joanesburgo teve fim com a construção de mais dois *beerhalls*: um foi erguido em 1941, numa zona central empobrecida, onde proliferavam *shebeens*; o outro, última cervejaria do primeiro período de expansão, abriu as portas apenas em 1954, numa região fabril central, adjacente a uma grande pensão para operários (Idem). A notar-se que entre, 1943 e 1953, a mão-de-obra negra empregada no setor secundário da capital minerária e industrial da África do Sul saltara de 43 mil para 108 mil trabalhadores (Idem). Em período semelhante, 1946-1956, o lucro do comércio monopolista de cerveja aumentaria de 40.000 libras anuais para *the dizzy financial heights of L 525.101*. Em termos de valor real - poder de compra, descontada a inflação - 525 mil libras em 1956 equivalem a 12.652 milhões de libras em 2017<sup>168</sup>. Quanto à clientela diária somada dos cinco *beerhalls* municipais, registrava-se média de 82.000 pessoas em dias de semana e de 71.000 aos domingos (Rogerson, 1992:313).

O consumo de cerveja em *beerhalls* por massas proletárias começou a revelar-se problemático. Apesar dos lucros crescentes, as autoridades do município não haviam investido na infra-estrutura das cervejarias. Em tempos de chuva, *'drinkers were like pigs in the mud'* (1992:315). Além do desconforto com as instalações disponíveis, eram igualmente comuns queixas a respeito da qualidade da cerveja. Uma das questões que viria a suscitar a reação mais violenta dos frequentadores de *beerhalls* consistia no esgotamento do estoque em dias de pico. *At central, patrons stoned the cashier's offices when they were informed that the beer supply were sold out, and at Wholuter the serving of fresh beer precipitated a riot that led to one death, many injuries, and damage to nearly 40 automobiles* (Idem). Conquanto a vinculação entre violência e embriaguez não fosse propriamente uma novidade, os chamados *beerhall riots* cresceram em proporção à escala do comércio de *beer* numa cidade que já contava mais de 1 milhão de pessoas (Idem).

Episódios maiores de enfrentamento ocorriam, sobretudo, nas cervejarias centrais de Joanesburgo. Em março de 1954, por exemplo, grupos de clientes brigaram entre si no antigo *beerhall*, o que resultou em mais de 68 feridos, vintes dos quais seriamente. No mesmo local, em julho do mesmo ano, mais *riot*: desta vez, 7 mortos e 50 feridos. Segundo Rogerson, *the Manager of Non-European Affairs blamed 'the grossly overcrowded conditions that prevail there'*

---

<sup>168</sup> Disponível em <http://inflation.stephenmorley.org/> e consultado em 14 de junho de 2017.

(1992:316). Certa vez, na cervejaria da zona industrial adjacente ao centro, local de péssimas instalações e público igualmente demasiado, mais de 2000 Zulus de diferentes facções passaram a enfrentar-se com pedras e canecas de cerveja, batalha campal de proporções inauditas (Idem). A repetição e o crescente número de envolvidos em casos de violência revelavam que os *beerhalls* haviam-se tornado ambientes incontroláveis. A combustibilidade desses espaços incrementava-se com o que Rogerson chama *overimbibing* (1992:316). Existiam, é verdade, regulações limitando as vendas por cliente, mas burlar as normas se tornara coisa ordinária.

A bem dizer, havia mais que o problema dos tumultos em *beerhalls*. O comportamento agressivo de *Africans* embriagados afetava os entornos das cervejarias. Na área central da cidade, os deslocamentos de centenas de *overimbibed natives* causava problemas a motoristas, *with collisions and acidentes engendering a climate of great tension* (1992:317). Em 1959, a discórdia entre um caminhoneiro branco e clientes que deixavam uma das cervejarias da região resultou na morte daquele. Segundo Rogerson (Idem), o incidente desencadeou a ira de residentes e políticos do National Party.

*Petitions denounced the dangers associated with beerhalls, the aggressive tone of the 'natives' towards Whites, the stoning of vehicles and damage to property, the activities of 'loafers' and totsis attracted to the environs (...)* (1992:317).

Os problemas suscitados pelas cervejarias centrais de Joaneasburgo chamaram a atenção do governo central. Em 1956, o *Department of Native Affairs* na cidade enviou uma diretiva à administração do município: as autoridades locais foram avisadas de que a existência de *beerhalls* áreas brancas da cidade contrariava a política do órgão e de que *eventually they would have to be relocated in township areas* (1992:317). Ainda em 1956, a burocracia nacional iniciou pressões sobre a administração municipal para que removesse, tão brevemente quanto possível, o *Central Beerhall*. A transposição deste e de outros estabelecimentos seria acompanhada por similar deslocamento das pensões para *Africans* situadas em áreas *white* ou adjacentes. Àquela altura, decorridos sete anos do *apartheid*, desencadeavam-se novos processos de segregação residencial, a implicarem a expulsão de populações, particularmente do que Rogerson chama *inner-city*, para *townships* no entorno da cidade branca. A notar-se que, na segunda metade da década de 1950, começa a erguer-se Soweto, o vasto complexo das South Western Townships, para o qual milhares de pessoas foram forçadamente removidas e no qual os administradores do município pretendiam, preferencialmente, instalar as novas cervejarias.

Interessa-me reter desses processos o fato de que *residential apartheid* e *drinking apartheid* (Rogerson, 1992:320) constituíram políticas oficiais coetâneas e afins. Ambas tinham

em comum a idéia de que *all social facilities for Africans residents in Johannesburg, including beerhalls, be provided 'in their right place'* (1992:318). Vale notar, não houve concórdia imediata entre autoridades locais e nacionais. Os administradores do município, preocupados com a renda auferida nas três cervejarias centrais, pretendiam não extinguir esses negócios, mas, sim, substituir as instalações para massas de consumidores por *smaller beerhalls or beer gardens* (1992:319). Argumentava-se que era necessário prover os mais de 100.000 *Aficans* que trabalhavam na área com locais para o consumo de cerveja. Os burocratas do Departamento de Assuntos Nativos, por seu turno, insistiam na política segundo a qual *all institutions 'catering for the needs of Urban Natives should be situated in areas specially demarcated for Natives'* (Idem).

No início de 1959, a conjuntura parecia favorecer a política do recém-batizado Department of Bantu Administration (Rogerson, 1992:320). O assassinato de um homem branco nas imediações de uma das cervejarias centrais levou o governo central a anunciar *that drinking apartheid was to prevail and no other provision should be made in 'white' Johannesburg when the three inner-city halls were shut*. Determinou-se junho como prazo de fechamento dos cinco beerhalls na cidade branca – os três centrais e os outros dois nas pontas leste e oeste do município. As autoridades locais alegaram que só a extinção das três cervejarias centrais acarretaria a perda de L 325.000. Na medida em que essa renda constituía parte do orçamento dos *nativos*, argumentou-se que seria necessário compensar a diminuição de receita mediante taxação adicional sobre a propriedade branca... *Reduced beer profits would compel the [municipal] council to apply to the European Revenue Fund to subsidize the Native Revenue Account* (Idem). Não bastassem questões financeiras, o fechamento de *beerhalls* estimularia a atividade dos *shebeens*, *where the more potent liquor and concoctions 'would make them [the natives] arrogant and dangerous'* (1992:321).

Existiam, pois, razões monetárias e de política pública (o combate aos politicamente indesejáveis *shebeens*) para rever o plano do governo central de simplesmente fechar os cinco *beerhalls* na Joanesburgo branca. Segundo la Hausse, há duas semanas do fim do prazo para o encerramento da atividade das cervejarias municipais, novas negociações entre autoridades do município e do Estado nacional, envolvendo, inclusive, o próprio *Minister of Bantu Administration*, acarretaram o redesenho da geografia étnica em Joanesburgo. Procurou-se atender tanto a necessidade financeira e laboral de prover cerveja para a massa proletária quanto ao imperativo de descentralizar os *beerhalls* para regiões *so remote that there can be no possibility of friction* (1992:322) (grifo meu). A única questão inegociável, parece, concernia ao fechamento do Central Beerhall, o mais antigo, o qual, efetivamente, baixou suas portas ainda em junho de 1959.

O novo plano para o comércio de *beer* estabeleceu que as duas cervejarias centrais restantes continuariam a atender aos muitos *Africans* residentes nos *hostels* locais. Já não se tratava propriamente de *beerhalls*, isto é, de espaços para a permanência dos clientes, mas, sim, de estabelecimentos exclusivos para a compra da bebida e para os habitantes de *hostels*, os quais, segundo o ministro da *Bantu Administration*, seriam assim encorajados a ‘*to go home and drink*’ (*apud* Rogerson, 1992:322). Além dos dois pontos de venda remanescentes no coração de Joanesburgo, mais um seria aberto em zona adjacente ao antigo Central Beerhall. Também neste caso, apenas os habitantes do *hostel* local estavam autorizados a adquirir a mercadoria etílica, em horários restritos – entre 12:00 e 14:00h e entre 18:30 e 20h. Quanto às instalações cervejeiras das pontas leste e oeste, mantiveram seu funcionamento habitual. Autorizou-se, igualmente, a criação de três novas cervejarias em zonas industriais da cidade. Além das pontas-de-lança do processo de descentralização, dezenas de *beer gardens* seriam abertos nas *townships*. Nos pontos de venda centrais, a administração do município deixou avisos como este:

*This hall is intended for those people living in the city who find it difficult to go to the Townships for their beer. Residents of the Townships are requested to use the beer gardens in their own Townships as much as possible. Please, do not wait after work. Go straight home and have your beer in your own beer gardens which remain open until 9:00 at night* (Rogerson, 1992).

Em suma, apesar da manutenção, em moldes algo diversos, dos antigos *beerhalls* e da oferta monopolística de cerveja em área centrais de Joanesburgo, o *drinking apartheid* prevaleceu como orientação normativa e operacional do sistema circulatório etílico da cidade. Noutras palavras, a descentralização dos pontos de oferta de *uthswala* e sua concentração nas áreas residenciais e industriais negras foi em grande medida levada a cabo.

*The geographical extension of municipal beer provision into township residential areas was a predictable outgrowth of the strengthening forces in the mid-1950's that sought to bring closer the ideal of a racially segregated city* (Rogerson, 1992).

A mudança não foi socialmente simples. Alarmaram-se as populações das áreas nas quais teriam lugar os novos *beerhalls* e *beer gardens*<sup>169</sup>. Formou-se o que parece então ter-se convencionado chamar *the ‘anywhere but near us’ syndrome* (Rogerson, 1992:327). Residentes de áreas brancas adjacentes a cervejarias, por exemplo, cantaram antigos lamentos: ‘*the endless trouble with drunken Natives*’; *Natives shout, scream and accost our Native servants*; [workers

---

<sup>169</sup> Na prática, segundo Rogerson, a diferença resumiam-se a menor capacidade dos *gardens*, feitos para até 750 pessoas (1992:329).

have] *agressive attitudes towards any European in their path* (1992:326-7). Em Soweto, onde, segundo Rogerson, os *beer-gardens* foram instalados em marcha incansável, grupos organizados de *Africans* opuseram-se à política: *the municipality 'should give us schools, not beerhalls'*(1992:330). A este respeito vale lembrar que a massa de protestantes no *Soweto Uprising*, em 1976, viria a depredar *beerhalls* na área, num sinal de que o mercado alcóico, reestruturado no mapa da Joanesburgo mais segregada dos anos 1960, constituía um mercado do estupor mal-ajustado às expectativas e *preferências* da massa estudantil de 16 de junho de 1976 (Nieftagodien, 2014).

### III.3 – *Liquor Freedom e a Vigília Étlica (Islala)*

Meus interlocutores em Phomolong, os novos e os mais velhos, guardam memória do *drinking apartheid*, embora não exatamente nos mesmos termos da história que contei. Creio jamais ter conversado com quem quer que fosse na *township* sobre o *dop system* nas áreas vinícolas de Stellenbosch e além. Tampouco tratamos do sistema de *Durban* e da vinculação entre orçamento, o *Native Revenue Account*, monopólio estatal da oferta de cerveja e política de segregação urbana, fenômeno transformador da geografia de Joanesburgo ao longo das décadas de 1930 e 1960. Conversamos, isto sim, sobre a proibição de que *Africans*<sup>170</sup> consumissem *beer*, cerveja industrializada, em oposição ao que chamávamos, no campo, *traditional beer* – ou seja, *utshwala, mqombothi*.

O interdito da aquisição de *beer* e *European liquor* a *Africans* durou entre 1928 e 1962 (Mager, 1999), (Holler, 1960). Em decorrência da legislação proibitiva, intensificou-se o fenômeno da violência policial em *townships*, para reprimir tanto a produção caseira de *utshwala* e potentes *concoctions* étlicas quanto o tráfico de bebidas industrializadas<sup>171</sup>. A partir de 1962, temos o que Mager chama *liquor 'freedom'* (1999:369), a autorização para que todos os *Africans* consumissem quaisquer bebidas alcólicas. Segundo a autora, a franquia de *economic freedoms*

---

<sup>170</sup> Em 1928, com a aprovação do *Liquor Act*, foi estabelecido que *only selected categories of western educated African men [were] to be issued with permits for European wine, spirits and malt beer* (Mager, 1999).

<sup>171</sup> A prática da intervenção policial em *townships* e *squatter camps* não se limitou a reprimir a produção de *utshwala* caseira e ao tráfico de *liquor* em geral. Ao contrário disso, a rotina de repressão policial foi uma constante, desencadeada por uma miríade de razões, ao longo dos processos de urbanização acelerada, industrialização e segregação territorial em massa da África do Sul. Em sendo assim, de modo algum a liberação de *European liquor* para *Africans* diminuiu os níveis gerais de intervenção policial em *townships* e *squatter camps*, inclusive porque, mesmo após 1962, a produção e o comércio de *liquor* continuavam como monopólio de *Whites*. A oferta de bebidas em *shebeens* permaneceu um fenômeno ilegal e, logo, objeto da truculência da polícia sul-africana anterior a década de 1990.

*pertaining to liquor* (1999:367) viria a ocorrer na década em que o processo de segregação urbana e rural atingiu seu cúmulo.

*Liquor 'freedom' complemented political repression; the closure of political space was replaced by the opening of drinking spaces. Critically, however, the liberalization did not acknowledge the possibility of African producers and distributors of 'European liquor' (1999:368-9) (grifos meus).*

Uma vez que o núcleo desta seção é etnográfico, adianto o que entendo por dois de seus assuntos cruciais: *liquor 'freedom'* (Mager, 1999) e o fenômeno da vigília etílica (*islala*), um evidente exemplo de *heavy drinking* (Room et. al., 1984). No que concerne a *liquor 'freedom'*, proponho vincular o conceito a um duplo registro memorial. O primeiro é a viva lembrança da gente em Phomolong sobre as *liquor laws*, particularmente da norma que proibia o consumo de *European ou malt beer* (Mager, 1999). Como a cerveja industrializada constitui – mais que o vinho – o objeto prioritário do desejo, a *preferência*<sup>172</sup>, de meus companheiros de campo e copo, o acesso a essa mercadoria representou um marco, um divisor entre a história e as estórias referentes ao período genericamente entendido como *apartheid* e o período posterior a este, *freedom*, genericamente entendida<sup>173</sup>. Em termos históricos precisos, a mudança no sistema de trocas etílicas entre *Whites* e *Africans* deu-se com a alteração legal que teve lugar em 1962.

Acredito, em segundo lugar, que *liquor freedom* pode ser entendida não somente como direito a consumir *beer stricto sensu*, mas também como a possibilidade de beber-se desenfreada e barulhentemente na *township*, toda a gente livre do assédio policial. Conquanto na memória de meus interlocutores em Phomolong e alhures o acesso a bebidas industrializadas, a bebida dos brancos (Mager, 1999), e a possibilidade de consumir desbragadamente o álcool - *heavy drinking* (Room, et. al., 1984), *excessive drinking* (Mager, 1999) - pareçam constituir um fenômeno temporalmente único, estando ambos associados à era do pós-*apartheid*, o segundo sentido de *freedom* vincula-se a uma experiência algo mais tardia, a qual imagino remontar ao início da década de 1980, ou seja, 18 anos após a alteração das *liquor laws*. Baseio-me na constatação de que foi sobretudo na esteira do *Soweto Uprising* que *townships* e *squatter-camps* sul-africanos se foram tornando ingovernáveis, de modo que o regime do *apartheid* começou,

---

<sup>172</sup>A respeito de *European liquor* e, particularmente, da cerveja industrializada (*malt beer*) como objeto prioritário do desejo de sul-africanos negros, ver Mager (1999 e 2010).

<sup>173</sup>Sempre conversei com meus interlocutores em termos bastante genéricos sobre *freedom* e seu antípoda temporal e moral etc, o *apartheid*. Referíamo-nos a este período, não como quem indicasse o regime vigente entre 1949 e 1994, mas como uma era, uma longa noite, como se dois tempos somente houvesse, o da segregação, e o posterior, a liberdade, entendida como um tempo da *promessa* (Magatsela, Mphepo) (Ricoeur, 2004).

efetivamente, a cair (Nieftagodien, 2014), (Posel, 2011)<sup>174</sup>. Chamo a atenção para essa diferença temporal, na medida em que, entre 1962 e 1976, estamos ingressando no chamado *grand apartheid* (Posel, 2011), a saber:

*the version of apartheid that informs its iconic global rendition (...), the second phase, which was a far more ambitious and unyielding phase of apartheid than the first rendition during the 1950's, when a somewhat more pragmatic and cautious approach to racial social and economic engineering was covered (2011:320) (grifos meus).*

Estou propondo essa especificação histórica não para corrigir a memória factual de meus interlocutores, o que não me interessa. Acredito, aliás, que o amálgama de temas ou fatos históricos distintos num mesmo recordar, como se ambos pertencessem a uma só classe de fenômenos, pode indicar que, tudo bem considerado, há dois tempos socialmente significativos entre a gente com quem conversei em Phomolong, um anterior e outro posterior a *freedom*. Não me interessa, pois, corrigir ninguém, razão porque, ao propor a diferença entre a revisão das *liquor laws*, em 1962, e a possibilidade de bebedeira desenfreada e barulhenta que atribuo ao período posterior a 1976, gostaria de abrir um diálogo não com Posel (2011) e sua especificação das fases do *apartheid*, mas, sim com Mager (1999) e com o que, segundo a autora, argumentavam organizações negras sul-africanas contrárias à liberalização de *European liquor* em 1962.

*African prohibitionists were supported by organizations outside the townships that claimed to speak on behalf of the Africans of the Western Cape. 'Africans say that liquor has brought the Coloured people to their knees and they, the Africans, don't want it. (...) We want freedom as citizens of South Africa and we have never asked for liquor', said Mrs J. M. Maurice of the townships of Wynberg, mixed-race suburb of the city [Cape Town] (1999:378).*

Na cidade-mãe sul africana, foi conduzido, em 1962, um plebiscito, com vistas a medir a opinião de *Africans* a respeito da liberalização de *European liquor*. De acordo com Mager (1999), embora a maior parte dos negros de Cape Town tenha votado contrariamente ao abrandamento das *liquor laws* proposto pela administração nacional, os burocratas fizeram-se de surdos e seguiram com a política de expansão do mercado de bebidas industrializadas no país. Fundamentada nessas informações sobre a disposição de *Africans* relativamente à legislação etílica então em vias de transformar-se, Mager (1999) parece-me dar o seguinte acento final a seu artigo: a mudança normativa ampliou o nível de alcoolismo entre os negros e avançou propósitos

---

<sup>174</sup> A notar-se, também, que os níveis de oposição mundial o embargo econômico à África do Sul haviam chegado a um ponto tal, que o país do *apartheid* se convertera num pária entre nações, o que acelerou o processo de deterioração do regime.

políticos escusos do regime, de modo que deveria ser compreendida como *liquor 'freedom'*, uma liberdade ambivalente, como sugerem as aspas. Eis os dois trechos do texto no qual acredito encontrar o núcleo do argumento da autora:

*The South African National Council for Alcoholism's (SANCA) opening of a treatment centre for African alcoholics in Durban in 1969 was the first public acknowledgement of a problem (1999:381).*

*Africans were effectively drinking themselves deeper into apartheid and urban squalor (1999:388).*

Não vou demorar-me mais sobre um tema tão delicado quanto o do processo de formação de uma massa *African* de alcóolicos. A esta altura, está evidente que o fenômeno do *heavy drinking* (Room et. al., 1984) ou *excessive drinking* (Mager, 1999), é inseparável do sistema de trocas étlicas entre brancos e negros, o qual, bem antes de 1962, já constituía parte essencial do conjunto de políticas para a administração e o assujeitamento de populações. Nesse sentido, a história do mercado alcólico sul-africano deve ser vista como meio do exercício da hegemonia branca, razão por que, nos termos do registro etnográfico de Mager, a liberação do mercado de bebidas industrializadas a *Africans* consistiu numa *political weapon to keep the masses in a stupor where they cannot think for themselves* (J. M. Maurice, *apud* Mager, 1999). Acredito, porém, que *the dialectics of intoxication are indeed curious* (Benjamin, 1929:49), de modo que não convém supor em termos tão radicais a impossibilidade de a massas, em estupor, continuarem pensando por si.

*Is not perhaps all ecstasy in one world humiliating sobriety in that complementary to it? (Idem).*

A vigília étlica, *islala*, um bom exemplo de *heavy/excessive drinking*, parece-me constituir não apenas uma ocasião em que estupor e pensamento se disjuntam, mas, igualmente, um fenômeno em que se enlaçam. *Islala* consiste tanto na bebedeira desenfreada e barulhenta na *township*, a qual tanta vezes termina em violência e intoxicação brutalizante, quanto numa maneira calorosa do sobreviver e, nessa medida, num *modo da felicidade local*. Por acreditar que *islala*, regime coletivo de estupor continuado, deve ser tratado tanto como um problema de alcoolismo endêmico quanto como um forma de vida expressiva do bem viver, penso que *liquor 'freedom'* não deve ser entendida tão restritiva ou amargamente como sugerem as aspas de Mager. Vale notar, aliás, que cenas de *rampant alcohol abuse* eram descritas por observadores da vida social de *natives* ainda no começo do século XX, sinal de que o regime de estupor continuado

pode, efetivamente, ter-se há muito constituído como um dos meios pelos quais vivem e pensam aquelas massas. Vi, em 2015 e 2016, imagens bastante parecidas com a de um relato de 1904:

*'the natives can absorb the most prodigious quantities of this stuff [traditional beer]; but, after drinking for a day and a half without any needless intervals they are apt to become very quarrelsome. They sometimes drink till they can hold no more and then lie out in the sun to get rid of the liquid by perspiration'* (Ambler & Crush, 1992:6).

Essas imagens podem causar desgosto, é difícil simpatizar-se durante ou em recordação. Hoje e outrora, cenas dessa natureza provam a validade de afirmações segundo as quais a abertura do mercado etílico em 1962 resultou em que *Africans were effectively drinking themselves deeper into apartheid and urban squalor* (Mager, 1999). Não se trata, ao contrário do que ouvi na *extended family* dos *Augustin*, de que *Africans* permanecem pobres *because they drink*; é difícil negar, contudo, que miséria e adicção parecem reforçar-se e que a imagem final assusta. Seja como for, no quadro de referências deste trabalho, *liquor 'freedom'* (Mager, 1999) não pode ser entendida nem como simples faculdade legal ou econômica (Idem) nem como liberdade em sentido menor. *Liquor freedom*, para meus interlocutores, tem um sentido moral que, ao fim e ao cabo, a qualifica como verdadeira liberdade, sem as ressalvas que *'freedom'* insinuam.

Indiquei, no capítulo anterior, como um instituto jurídico, o *dompass*, estava imbuído de significado moral, a assertiva de que seus portadores constituíam *bestas*. Fenômenos legais e morais coalesciam num instituto com tal gravidade, que poder deslocar-se livremente no espaço - como convém a cidadãos, entendidos em oposição a *animals* (Mphepo) - ainda consiste na resposta imediata de meus interlocutores sobre o sentido de *freedom*. Algo semelhante passou-se com a alteração das liquor laws, uma franquia reconhecida há 55 anos, a qual, sem embargo do tempo, parece permanecer como outra imagem sintética da liberdade entre a gente da *underclass* com quem convivi. Em sendo, secularmente, *beer a locus of value* (Netting, 1964) para muitos *Africans*, é impossível reduzir o *direito* de adquirir essa mercadoria aos domínios 'legislativo' e 'econômico'. *Liquor freedom* tem, acredito, valor simultaneamente legal, moral (Cardoso de Oliveira, 1989, 2011, 2013), econômico (Thompson 1963, 1971) e político (Rancière, 1995, 2010), tal como, arrisco-me a dizer, os chamados *faits sociaux totais* (Mauss, 2002, 1992).

*Politics, Morals, Economics are simply elements of the social art, the art of living together* (Mauss, 1992:202).

Retomo, como espelho negativo da África do Sul, o Canadá – um dos destinos, aliás, de parte da diáspora branca sul-africana. No caso da crise constitucional que ali se intalou entre anglófonos e francófonos, 'brancos' e 'pretos', questões legais, morais, políticas e

econômicas entrelaçavam-se a seu modo. A razão principal do dissenso, tal como medida por institutos locais que captaram a expressão pública do ressentimento (Cardoso de Oliveira, 2011), decorria da percepção de uma sequência de *insultos*, ocasiões em que o *status*, a *honra* do Québec haviam sido depreciados, particularmente após o patriamento da Constituição em 1982 (Idem). Havia *sentimentos morais* (Idem), muita mágoa subjacente ao quiproquó político-jurídico, e a apoteose da querela deu-se com a possibilidade de ruptura institucional. Ao fim e ao cabo, estava em jogo a *dignidade* (Idem) de francófonos como grupo cultural único e, logo, um dos dois pólos constituintes da unidade nacional. Na África do Sul, fenômenos jurídicos e morais articulam-se de outra forma. Num e noutro caso, contudo, precisamos recorrer às idéias de *direitos legais* e *direitos morais* (Cardoso de Oliveira, 2011), porquanto, em tendo o fenômeno jurídico uma dimensão *simbólica* (Cardoso de Oliveira, 2010:460), também a lei positiva, em última instância, é indicativa dos processos de reconhecimento da dignidade de sujeitos e grupos.

Como veremos, meus interlocutores de Phomolong referem-se à proibição de compra de cerveja industrializada como uma espécie *insultiva* (Cardoso de Oliveira, 2011) de legislação, na medida em que implicava mais uma *immorality* (Thompson, 1971) no sistema de trocas entre *Africans* e *Whites*. Registro o seguinte trecho de um estudo conduzido pelo *South African Institute of Racial Relations* (1960), órgão do regime, dois anos antes da abertura do *mercado* de cerveja industrializada:

*Giving evidence in 1946 on behalf of the African National Congress to the committee to enquire into the use of profits derived from the manufacture, sale and supply of kaffir beer, Dr. A. B. Xuma said, 'the liquor restrictions against Africans have demoralized more people, both White and Black, than they have saved'. The Institute pointed out to the same committee that 'legislation contrary to the general wish of the people drives otherwise honest people underground'*(1960:13) (grifo meu).

Não pretendo, com esse registro, simplesmente contestar as informações de Mager (1999) a respeito das muitas vozes *African* contrárias à extensão da franquia ética para negros em princípios da década de 1960. Quero, porém, chamar a atenção para existência de segmentos entre esse grupo racial para os quais as restrições à aquisição de *malt beer* e *European liquor* equivaliam à negação de algo como *the general wish of the people*. Essa vontade geral, pode ser considerada, ao menos, como vontade generalizável, ou seja, atribuível a uma multiplicidade de gente – seja ou não uma maioria em sentido estritamente numérico. Tenho, creio, mais dois sinais da disseminação de certa *vox populi* favorável à suspensão das *liquor laws*. Ainda em 1950, uma comissão instalada para o exame do cumprimento dessas normas em Krugersdorp, região de Gauteng, reconhecia que: *unremitting efforts (...) are made by the police, but, as in most other*

*Native areas, the results of these efforts have been rather to make the liquor trade hazardous than to prevent or substantially diminish it'* (1960:14). A incontrollabilidade do tráfico indicava, em certo sentido, a *inelasticidade* da *demand*a de segmentos expressivos de *consumidores* negros por *malt beer* e outras variedades etílicas.

Acima de tudo, o histórico de restrição ao consumo etílico *African* radicava-se num leitmotiv moral, a categoria desmoralizante do *dom*, a qual dá a ver *white perceptions of the responsibility, maturity and character of Black persons in South Africa* (Mager, 1999). Nesse sentido, a suspensão do interdito pôde ser sentida por gente de carne e osso como confirmação legal de um *direito moral* (Cardoso de Oliveira, 2011), a saber, aquele de ser tratado como gente igualmente *digna*, intitulada igualmente a beber. Escusos como fossem os interesse do *apartheid* e o lobby das grandes cervejarias nacionais para a expansão do mercado etílico industrializado (Mager, 1999 e 2010), acredito que, do ponto de vista de muitos nativos, essa mudança legislativa representou e ainda representa um dos importantes capítulos do processo de conversão de *dom* em *man*, do animal (Mphepo) em *cidadão*, *ser humano igualmente merecedor de (...) respeito* (Cardoso de Oliveira, 2011). Nesse sentido, *liquor 'freedom'*, ao contrário do que Mager (1999) graficamente insinua, deve, sim, ser entendida como *liquor freedom*, sem aspas a encolher o valor liberdade dessa franquia.

*Bra San*, como o chamamos seus companheiros de copo, foi um dos primeiros homens de quem tomei nota ao redor da fogueira de inverno da casa de Ana. Fala bem o inglês, bem o Afrikaans – *I was born under Afrikaans*. É sujeito velho na *township*, falei dele no capítulo passado, San tem memórias do *dompass*... Foi um daqueles de mais idade com quem convivi repetidamente: tem 51 anos, 13 dos quais em Phomolong. Envelheceu ali, lugar que envelhece qualquer indivíduo uns anos a mais. Dhaki, certa vez, disse-me sobre San: *he's a real man*, homem de uma palavra só, em quem se pode confiar. San também é homem de estórias e, logo notei, o autor de um bordão que, pela graça de ser conciso, resume muito do que tenho a dizer. Terminávamos nossa primeira entrevista e apresentei-lhe o que costumava ser minha última pergunta em situações de interlocução registrada em áudio ou papel:

Do you want to tell me something more, *bra San*?  
*Me, if I'm drinking, I'm happy. I feel happy. I don't talk about other people [to gossip]. If I'm not drinking, I'm not happy. Just like that.*

Esse era o mote do homem, e são incontáveis as vezes em que o ouvi repeti-lo. Tenho alguns outros registros. Na entrevista cujo trecho final acima transcrevi, tivéramos, pouco antes do encerramento costumeiro, o seguinte diálogo: When do you feel happy, *bra San*?

*Drinking the beer, sometimes making the food, all of us eat...* Eis outra variação sobre o mesmo tema: são 08 de março de 2016, faz uma semana de minha segunda chegada a campo; no meio de uma noite que cruzaríamos a beber, ainda durante os primeiros goles de vinho, veio-me San constatar que *the liquor makes the man happy*<sup>175</sup>.

Guardo dele a memória de um sujeito feliz: sorria muito e largamente, gostava de falar e ouvir, gostavam dele na *township*. Era, às vezes, objeto de troça, pelas pequenas mentiras que contava, pelas tentativas frustradas de ter sexo com as mais novas, mas troçava também. Entrevistei-o, a segunda vez, por quase duas horas. São 13 de junho de 2016, tarde gélida em que os dois nos pusemos a beber na casa de Ana. *Bra* San, um migrante do Limpopo, polo emigratório na África do Sul, então me contou uma estória:

When you married, *bra* San, how old were you?  
*First marriage? 26 years old. But when I was 37 or 36, I told her, my first wife: can you leave me? Because you're drinking too much...*

[Não compreendi informação tão súbita, a entrevista mal começara]

**She** left you? Because **you** were drinking?  
*No, not me! My wife [was drinking too much...]  
She was drinking too much?  
Drinking too much! That's why I left her.  
Were you at Limpopo, man?  
Yes, Limpopo, not here... The first wife in Limpopo was Malthima, a Sepedi name...*

Well, you drink too, right? So, when you left this wife, you didn't drink, or you drank less than her?

*I didn't drink that time, me... [E logo se corrige]. I drank, but not too much. At that time, I worked from monday to saturday! The offday was sunday and then I didn't drink too much because the other day I was in a big fabric... It was selling brics, sand, cement, windows, doors... It was a big, big hardware...*

Were only you working, man, your wife didn't work?  
*She didn't work. Every morning she would go drinking. When I came from work, she was not there at the house. I must call someone to find her!*

She was not waiting for you at home...  
*No, she was not cooking, only going to taverns and drinking! I would go from tavern to tavern, asking everybody: is my wife here? They said: 'ah, she was drinking with another guys'... Can you see? Then I said to her: just leave me.*

[E passamos a falar dos dois filhos do casal, os quais moram em Limpopo, com a avó paterna, e ainda estudam. Em pouco tempo, ressuscitei o tema das relações com a primeira esposa e mãe dos rebentos]

---

<sup>175</sup> Outro amigo de campo, o velho John, caseiro dos Augustin, tinha bordão semelhante: *liquor is my wife*.

So tell me, *bra San*, how much time did you stay with your first wife?  
*Ah, six or five years. I don't... Not much time, because... The first times were all right. After two or three years, she started to drink... Too much.*

At the beginning, she didn't drink too much?  
*She was drinking, but not like after three years. After three years, she was a liquor slave.*

Bra San não foi o único que conheci a referir-se a uma companheira conjugal como a *liquor slave*. É possível, a propósito, que o epíteto valesse para o homem também. Vi-o tantas vezes bêbado em Phomolong, e tantas vezes me pediu algum dinheiro para a cerveja ou veio, marotamente, numa roda em que estávamos, tomar um trago a mais. Naquele 13 de junho mesmo, tarde gélida em que o entrevistei, bebemos umas sete cervejas, os dois somente. No cair da noite, ao fim da conversa, pediu-me emprestados ZAR 50, para comprar mais três garrafas, que bebi com ele (àquela altura, eu também a *liquor slave*). Querido ao redor, San tinha crédito<sup>176</sup> em pelo menos duas tavernas que conheci e parecia lançar mão do benefício com frequência. Certa vez, disse-me Dhaki: *bra San is addicted to credit*. Quando a conta subia demais? Ora, então lhe negavam o fiado. Já o vi saindo a resmungar após ter um pedido recusado pelo maior comerciante da área. *A liquor slave, bra San era-o, conquanto fosse muito mais: a man, a real man* (Dhaki).

Foi San quem me abriu os olhos para o registro memorial de meus interlocutores em Phomolong a respeito do *drinking apartheid*, o fato de que não estavam autorizados a beber cerveja industrializada - *beer*, em oposição a *traditional beer* – e o fato de que não se podia cruzar a noite em *vigília etílica* pública. São 22 de abril de 2016, estamos no *yard* de Ana, às 21h:45min. Três ou quatro horas antes disso, eu presenciara, na região de Parkland, um grave acidente, no qual uma van transportando *Africans* a Mamelodi/Phomolong fora seriamente avariada em colisão com uma caminhote conduzida, aparentemente, por um branco. Eu narrava o acidente a San, Lutendo e Thibos. Segundo o último, colisões como essa eram frequentes; o amigo, aliás, achava que o motorista tinha cruzado o sinal e acertado a van propositalmente... Na região de Parkland, afirmou-me, *they still live under apartheid...* A menção ao *ancien régime* mexeu nas memórias etílicas de San, que passou a contar-me:

*In the 1960's and 1970's you couldn't drink the beer. Just that of the Afrikaners, the pineapple* [um dos nomes da cerveja nativa, em sentido impróprio, produzida e comercializada em regime de monopólio pelos

---

<sup>176</sup> Ter crédito em tavernas não é socialmente simples em Phomolong. Há desconfiança dos taverneiros quanto a eventual descumprimento do débito. Cheguei a comprar cerveja duas ou três vezes a crédito, mas jamais me senti totalmente confortável em fazê-lo, embora, como *umlungu*, eu gozasse de boa reputação no mercado da *township*.

brancos<sup>177</sup>]. *If you were black people, you didn't go inside the liquor shop. If they [a polícia] find you drinking the beer, eish... 'Where did you buy this? It's too much money for you' [ele simulava o que seria a abordagem policial]. You were supposed to drink inside the house. They didn't allow black people to make noise. They could kill you... The beer? It was a problem. If they [a polícia] pass they must never see you drinking the beer.*

Essa não foi a única vez em que bra San referiu-se ao par antitético *apartheid-freedom* em termos étlicos. Na primeira entrevista que conduzi formalmente com o homem, ocasião na qual Dhaki também aceitou ser entrevistado, ambos me deram as seguintes informações sobre a incompatibilidade entre a vigília etlílica (*islala*) e a (sobre)vigília - (sur)veillance - exercida, particularmente, nos anos 1960 e 1970 (Posel, 2011), pela polícia sul-africana. A Dhaki e a San eu perguntara:

Do you see any relationship between freedom and islala?

[Dhaki responde-me primeiramente]

*I don't know how to put it... Those days you couldn't do it. If you were making noise, the police would come, we didn't know what was going to happen. They could kill, arrest...*

[Ao tomar a palavra, San começa a explicar-me sua relação atual com *islala*]

*Islala, I can make it, but not in the tavern. I make islala at home, not in the tavern. In the tavern, there are fighting types, others are happy...*

How was it in apartheid time, bra San?

*They could arrest you. If many people were drinking, the police... If you want to buy a beer, you must stay outside [dos liquor shops, imagino]. In the township there was the police, they were always around. They didn't want islala, you did islala the police would come. Islala and freedom is the same. Islala, I make with people I know. If you don't know the people, you don't make islala...*

Também achei que *islala* constituísse uma espécie de síntese apoteótica de *freedom*. Ainda hoje, a bem dizer, não tenho opinião precisa sobre o assunto, o qual retomarei ao término deste capítulo e também na conclusão. Por ora, enfatizo o seguinte: *islala*, regime de estupor continuado, barulhento e público, certamente não teria lugar num período como aquele chamado *grand apartheid* – grosseiramente, o quadrante histórico compreendido entre as décadas de 1960 e 1970. Bra San e Dhaki estavam a dizer-me, enfim, que, até onde entendiam o passado genérico da segregação, isto de juntar-se e por-se a beber desbragadamente madrugada afora não era possível, a polícia acabaria intervindo. Outros interlocutores em Phomolong me deram

---

<sup>177</sup> Certa vez, Thabo Mabena, vizinho de Ana, explicou-me que *utshwala/mqombothi* era o que entendiam por *traditional beer*. *Pinneapple*, diferentemente desta, era a versão da cerveja tradicional que os brancos comercializavam. Disse-me Thabo: *pineapple is not the traditional. The one we [black people] make is mqombothi.*

informações semelhantes. Seguem alguns trechos retirados de meu caderno de notas e de entrevistas com moradores do lugar. No percurso, mais conheceremos nossos amigos e sua opinião sobre *liquor freedom*.

08/03/2016. Fhatu, então companheiro de Lutendo, e Thibos conversamos dentro de casa. Estou a explicar minha pesquisa, que assim lhes resumo: what is freedom about? Diz-me Fhatu: *it is to do what you want*. (...). Pergunto se *islala* era possível sob o *apartheid*. Thibos diz, *no*. Fhatu diz, *no*. Fhatu tem 30 anos e contou-me que os mais velhos falam o seguinte sobre os dias de então: *black people should stay inside the house after 8pm. Guys could not walk together. No beer could be sold after 8pm, and the police could enter your house and get your beers.*

11/03/2016. Estou na casa dos *Augustin*, os quais passavam a noite em Joanesburgo. Aproveitei a ocasião para oferecer o jantar a John, caseiro da família há anos. O velho homem (53 anos), tinha idéias semelhantes às de *bra San*: *liquor is my woman*, disse-me certa vez. *When I drink, I'm fine...* Na noite em que lhe estou oferecendo o jantar, John dá-me duas informações: *islala happened during apartheid, but inside the house; we are free, but we don't have the money.*

Sábado, 12/03/2016. Os *Augustin* retornaram de Joanesburgo. Converso com Maria, esposa de Christian. Conto-lhe o que me contara John, isto é, que *islala*, sob o *apartheid*, apenas ocorria dentro de casa. Ela mostra-se surpresa: *couldn't they do it even in the township?* Não, respondo-lhe. Noto seu desconforto com o tema e passo a falar sobre as ambiguidades de *islala*, isto é, o fato de envolver, frequentemente, celebração e violência.

Trecho de entrevista com *gogo* - vovó, em língua franca - Nahse, frequentadora da casa de Ana. *Gogo* tem 49 anos e, além de aparentar mais de 60, dá o que me parecem ser sinais de decadência das faculdades mentais, em parte, creio, causada pelo abuso de álcool. Pergunto-lhe: in apartheid times, did you use to drink in the township? A mulher responde-me assim: *when you were drinking under 18 the police would arrest you*. Insisto em meu ponto: could you drink at the street? *I didn't*, diz-me. Why not? *Because I was respectful of the law*. Insisto: nobody could drink outside? Ela segue a lembrar: *by six o'clock the taverns must be closed... When they [the police] found you at midnight, they arrest you*. Pergunto-lhe: you didn't do *islala*? *No, I didn't that time*. When did you start drinking? *It was 1984, at school*.

Trecho de entrevista com Fhatu, namorado de Lutendo. Pergunto-lhe: do you see any relationship between freedom and *islala*? *Freedom and islala? We are fine with freedom, Daniel, because you can do anything you want to do. In the past you must, you must, you were forced to drink until 8 o'clock, and not the beer. They make the traditional beer for the blacks, mqombothi*. Dirijo-me a ele novamente: do you remember somebody complaining about that? *The story I told you, my father told me. You must drink the traditional beer, not the beer, because the beer was for the Whites.*

Trecho de entrevista com Martha Makubalo, mãe de Vicky. Pergunto-lhe: do you see any relationship between freedom and *islala*. *Yeah!*

responde-me a mulher, que mal fala o inglês. Lutendo passa a responder por Martha. *When she grew up, in the 1970's, 1980's, she would never beat islala. At that time, they were killing people.* Dirijo-me a Lutendo, novamente: didn't they do islala inside the house? *Inside the house they could do it.* Pergunto, por fim: where does she prefer islala? *She prefers islala in taverns.*

Trecho de entrevista com Nina Nkhosi, *gogo* Nina, mãe de Ana e avó de Lutendo. Estamos em Mpumalanga, terra natal da família, província contígua a Gauteng. *Gogo* tem 74 anos e ainda trabalha como empregada doméstica em casa de brancos. É ativa, autônoma e espirituosa. A entrevista com ela também é mediada por Lutendo, conquanto a senhora fale algum inglês. Pergunto a *gogo*: do you see any relationship between freedom and islala? Lutendo diz-me: *she doesn't like islala. Why? She doesn't like islala, because people don't sleep. In the past, she didn't care, but now people are fighting, that's why she hates islala.* Why people fight? A senhora resolve responder-me ela mesma: *people drink, smoke the cigarette and the zolo. Even the small children, if drinking, take the bottle and [e imita o gesto de agredir outrem com uma garrafa de cerveja]. At the apartheid they were drinking shake-shake [outro nome, creio, para a cerveja 'tradicional' comercializada pelos brancos].* *During the apartheid there was no beer for the black people. They were only selling the home-made beer. Only the white people used to drink the beer, the wine, the brandy...* Pergunto a *gogo*, por fim: did blacks want the industrialized beer? *You couldn't get the beer at that time. The white woman could, the black no...*

Meus interlocutores mais velhos e mais jovens guardam, ambos, uma memória coletiva (Halbwachs, 2006) do *apartheid* estruturada em torno das categorias *beer*, *traditional beer* e *islala*. Em outras palavras, lembrar do *apartheid* implica lembrar do *drinking apartheid* (Rogerson, 1992), entendido não apenas como o interdito à aquisição de cerveja industrializada por *black people*, mas, igualmente, como era na qual pesavam significativas restrições ao consumo de bebidas alcólicas e às atividades sociais vinculadas - *islala*, creio, como a mais radical destas. Não estou sugerindo que o núcleo memorial étílico constitui a síntese, por excelência, desse tempo anterior a *freedom*, mas, sim, que, em sendo *beer* a *locus of value* (Netting, 1964) e, em sendo a vida social correspondente também um valor para meus interlocutores, as memórias do *drinking apartheid* constituem parte essencial do *apartheid*, isto é, configuram exemplos eloquentes de *afrontas* (Cardoso de Oliveira, 2011), *immoralities* (Thompson, 1971), a que estavam sujeitos os *Africans* até a década de 1990. Digo *afronta* e *immoralities*, enfim, porque nem *gogo* Nina (que ainda toma a sua cervejinha e participa das bebedeiras que a família organiza em sua casa), nem Fhatu, nem Lutendo, nem *gogo* Nahse, nem Martha, nem o velho *John* consideraram justas as restrições de produto (*beer*) e de vida social pública (*islala*) impostas a *Africans* antes de *freedom*. O (re)sentimento da *afronta*, já o sabemos, é índice de que um *direito moral*, porque vinculado à

dignidade do cidadão-pessoa, foi violado, ainda que por disposições *legais* (Cardoso de Oliveira, 2011).

Antes de narrar minhas experiências de vigília ética, apresento algumas conjecturas e informações sobre o fenômeno. Em primeiro lugar, *islala* isto de passar a noite – noites seguidas, por vezes – a beber e entregar-se a todos os gozos da sociabilidade é uma palavra que todos os *Africans* pobres com quem conversei na África do Sul conheciam. Trata-se, creio, de um antigo costume entre a *plebs* (Thompson, 1974) sul-africana (Ambler & Crush, 1992). Meus interlocutores valiam-se do termo *islala*, aliás, para referir-se tanto à vigília religiosa<sup>178</sup>, quando se cruza a noite louvando em coro na igreja, quanto à vigília ética, quando cristãos e não-cristãos se reúnem para embriagar-se continuamente, ao longo da noite, do dia e dos limites do corpo, do juízo e do bolso do cidadão. O objeto desta secção, já o sabemos, é a vigília ética, que vivi na *township* e com os parentes de Ana em Kwaggafontein, cidade a uma hora e meia de Pretoria. Apesar de não ter tido a oportunidade de cruzar a noite numa igreja e de muito pouco conhecer a tradição dos coros sul-africanos, creio tratar-se de uma experiência efervescente e inebriante, que altera a textura do presente e a paisagem do real a ponto de torná-las, talvez, mais real que o real, isto é, de tornar a experiência com o mundo sensível e com o *self* mais agudamente experimentáveis. Charles Baudelaire, em seus *Paradis Artificiels*, diz sobre a ebriedade decorrente do haschiche:

*C'est en effet à cette période de l'ivresse que se manifeste une finesse nouvelle, une acuité supérieure dans tous les sens. L'odorat, la vue, l'ouïe, le toucher participent également à ce progrès. Les yeux visent l'infini. L'oreille perçoit des sons presque insaisissables au milieu du plus vaste tumulte* (2000:18-19).

Simbólica e material (Cardoso de Oliveira, 2006:15), a experiência dá-se a ver tanto cifradamente quanto na qualidade de *res*, a qual sentimos pelos canais de vínculo orgânico com a terra, os quatro sentidos. Ora, se nossas faculdades participam do *progrès, acuité supérieure*, que tem lugar mediante a experiência de *l'ivresse*, e se os sentidos são o meio pelo qual nos vem as coisas em sua materialidade, formas reais a afetar-nos o corpo, a deixarem-lhe sua impressão, então a essa nova *finesse* corresponde uma nova formalidade do mundo e, por consequência, o real renovado e superior em nós. Escutar, participação vibratória nas coisas, reconfigura-se sutilmente por operação da ebriedade e o (quase) *insaisissable* torna-se audível. Em havendo vínculo entre a coisa-mundo e os sentidos naturais da coisa-gente, corpo-gente, a

---

<sup>178</sup> A professora Antonádia Borges chama-me a atenção para o vocábulo *umlindelo*, em isiZulu, como termo específico para a vigília 'religiosa'. Em campo, meus interlocutores valiam-se de *islala* como termo genérico, aplicável tanto a noites em claro de oração quanto a noites em claro a beber.

intensificação da capacidade de sentir e experimentar provoca, acredito, uma intensidade do mundo em nós e do mundo, portanto.

Na vigília, sob a força do canto comum, coro, forma-se o sobre-real (sur-réal), real realçado. Não tive a oportunidade de experimentar a vigília numa igreja, cerimônia que Ana frequentava. Num único sábado, em toda minha segunda estadia em campo, a senhora deixou a casa para cruzar a noite, a cantar, no coro religioso. Insisti em que me levasse consigo, a senhora não aceitou. Tentando ajudar a mãe a desencorajar-me, Vuyo disse: *you can't sleep, they are singing, no beers*. Não acredito que, diante da cantoria, eu conseguisse dormir e sequer que a inexistência de *beer* tornasse a cerimônia menos inebriante. Acredito nisso pela seguinte razão: certa madrugada, cerca de 5 da manhã, tomei um trem para a Universidade de Pretoria, acompanhado por Richard Manqele, segurança da instituição e vizinho de Ana; no percurso, de cerca de 40 minutos, ouvi um coro de trabalhadoras. Não vou dizer que então estivesse ébrio como noutras circunstâncias, nem que ébrias estivessem as mulheres que entoavam o cântico e os que respondiam a antífona daquela missa em movimento. Estive, contudo, emocionado: puseram-se-me os afetos em circulação, de modo que, literalmente, permaneci co-movido pelo canto dos que cruzavam a madrugada em rumo ao dia novo. Acredito, com efeito, que o trem, que a noite, que a música; que todos, arrisco-me a dizer, cantando e ouvindo o que se passava entre nós, comunicávamo-nos com o mundo e este se tornava igualmente comum conosco, e assim nos vinha o real realçado, a coisa viva de mais um dia a começar na África do Sul - umbigo do mundo, como cada terra nossa.

Um poeta da minha terra diria as coisas assim:

*De onde vem tal embriaguez?  
Que aurora terei tomado?  
Vem do fundo de mim mesmo,  
(...)  
Aboli as dissonâncias,  
O sentimento renasce  
Como no início do mundo<sup>179</sup>.*

Corrijo Mendes: a aurora que tomei vinha do fundo da voz e do trem. Corrijo-me: cruzar a madrugada sul-africana diante do coro foi, sim, uma experiência inebriante, efervescente, nos termos de Durkheim (2002). No cantar a aurora em seu movimento, no fluxo da noite para a luz, o mundo recomeça, e o coração (o *sentimento* de Murilo Mendes) renasce para a experiência do dia. Insisto em imagens desse tipo não por outro motivo, senão porque a experiência da embriaguez no trem, tal como a vigília etílica, tal como, imagino, a cantoria madrugada afora

---

<sup>179</sup> Mendes, Murilo. *Canção*. Disponível em <http://comover-se.blogspot.com.br/2012/05/cancao-murilo-mendes.html>.

numa igreja sul-africana, devem dar ocasião a uma espécie de transfiguração perceptiva, cujo divino efeito é a impressão do real sobre-real e da presença comum da gente sobre o mundo, seja trabalhadores num trem em Phomolong, seja os bebâdos na *township*, seja um comedor de ópio e haschiche no século XIX europeu. Recorro, novamente, aos Paraísos Artificiais.

*Cependant se développe cet état mystérieux et temporaire de l'esprit, où la profondeur de la vie, hérissée de ses problèmes multiples, se révèle tout entière dans le spectacle, si naturel et si trivial qu'il soit, qu'on a sous les yeux (...)*

*Le haschisch s'étend alors sur toute la vie comme un vernis magique; il la colore en solennité et en éclaire toute la profondeur (2001).*

Estender o verniz mágico sobre toda a vida, todo o real, podem fazê-lo a *cuillère de confiture* (haschiche) de que fala Baudelaire, assim como um punhado de vozes humanas no entusiasmo do trem. Ora, entusiasmo, *transporte divino* (Houaiss, 2009:776), acomete comedores do melado; acomete *des poètes et des créateurs (...)*, *gens chargés de nos emouvoir*, de por-nos no movimento de criação da palavra, *delire poétique* (Idem) por excelência; acomete os que vão do trem ao trabalho recriar o mundo de si (reproduzir-se socialmente) e o mundo da cidade sul-africana, polis segmentada, da qual o nós em coro constitui a partícula movente; acomete-nos, enfim, ébrios em Phomolong, co-movidos por *beer* e *zolo*, ao longo das madrugadas em que, com o *coração aberto* uns para os outros (Singainy, 2015) contamo-nos, cantamo-nos as nossas estórias, e assim fizemos, de algumas alvoradas, um advento, o milagre de mais uma ação de gente (Arendt, 1958) em mais um acordar do mundo. Na *township*, no trem e na igreja, creio, temos mãos postas na arte de fazer e refazer a convivência.

*The miracle that saves the world, the realm of human affairs, from its normal, "natural" ruin is ultimately the fact of natality, in which the faculty of action is ontologically rooted. It is, in other words, the birth of new men and the new beginning, the action they are capable of by virtue of being born (Arendt, 1958).*

É no nascimento do dia, do homem ébrio na *alvorada*, do coro em movimento na vigília do trem, que o mundo se salva de seu fim e recomeça desde a morte. [Ah], *corra e olha o céu, que o sol vem trazer bom dia*<sup>180</sup>. Experiências assim são religiosas, rearranjam-nos, nós e a terra, num novo enlace. *Le bon sens nous dit que les choses de la terre n'existent que bien peu, et que la vraie réalité n'est que dans les rêves* (Baudelaire, 2001:1). Noutras palavras, estamos em paraísos artificiais, quer o artifício consista em ópio ou haschiche, quer em cântico e antífona, quer

---

<sup>180</sup> Cartola (Oliveira, Agenor de). *Corra e olhe o céu*. Disponível em <https://www.vagalume.com.br/cartola/corra-e-olhe-o-ceu.html>

em *beer e zolo*. Para o trem e a igreja, acredito, vale a palavra de May, meu camarada, sobre a *township: there's something connecting people*. Chegamos, afinal, à estação *do divino transporte*, às sobre-terras do real, onde tomou forma uma nova inteligibilidade de nós e do mundo, fenômeno da *iluminação profana* (Benjamin, 1929), a qual vem da embriaguez, do fundo da voz, do fundo do trem e do fundo da noite, eis que é novo o dia.

Que essa vida na vigília é mais real que o real e, portanto, regenerativa, curadora, como cada novo nascimento restaura o mundo a partir de sua ruína (Arendt, 1958), revelou-me Lutendo, conhecedora de alvoradas na *township* e no coro da igreja, a qual, até cerca dos 18 anos, frequentava em Mpumalanga. Foi isso o que a jovem mulher me contou de sua história, enquanto tomávamos umas cervejas na noite de 15 de junho de 2016, véspera de seu aniversário e do *Soweto Uprising*. Então tomei as seguintes notas no caderno:

22h:40min: Lutendo tells me she was a church-goer and did *islala* at the church. She was strong at praying, could heal. She grew up with *gogo* Nina, who loves her.

É difícil não relacionar a capacidade curadora e regenerativa da vigília (*islala*) na igreja, na *township* e no trem, à idéia de eficácia do ritual (Durkheim, 2002:395). Acredito, com efeito, que a vigília tem algo de *thérapeutique* (Favret-Saada, 2009), assim como os ritos da bruxaria em Bocage têm [des] *effets réels* (2009:152). Esta autora, a exemplo de Durkheim – embora em termos algo diferentes –, fala-nos que, da reunião de gente em *cultos*, atos rituais complexos, *se dégagent des énergies supérieures à celles dont nous disposons* (Durkheim, 2002:394), [des] *intensités spécifiques* (Favret-Saada, 2009:156), que vem penetrar-nos e misturar-se a nossa vida interior (Durkheim, 2002:394). Ora, o complexo afetivo, *charge énergétique* (Favret-Saada, 2009), que se faz experimentar na instalação ritual de uma *présence* (Singainy, 2015), quer concebida como o *nous-ensemble* (Idem) da vigília etílica e religiosa, quer como a actualidade do deus com o qual o fiel se põe em comunhão (Durkheim, 2002:394), tem um efeito transformador. Aquele que está afetado pelo jogo efervescente das intensidades rituais, *c'est un homme qui peut davantage* (Idem); sobretudo, creio, trata-se de gente a *ver davantage*. Sabemos o que se mostra aos olhos nesses picos de energia atingidos pelo comum engajamento, a *participation* (Favret-Saada, 2009), na experiência ritual:

*Pour que la société puisse prendre conscience de soi et entretenir au degré d'intensité nécessaire, le sentiment qu'elle a d'elle même, il faut qu'elle s'assemble et se concentre* (Durkheim, 2002:398-9).

A experiência de vigília etílica que passo a narrar ocorreu no *squatter camp*, um mês após minha segunda chegada à África do Sul. É sexta-feira, primeiro de abril de 2016, são 18 horas, estou de volta à township após uma tarde em Parkland. Aliás, estamos de volta Ana, sua neta Mbali e eu. Ao descer no entroncamento de avenidas que ligam *town* e *township*, tenho a pequena sentada sobre meus ombros, porque eu e ela gostávamos, e porque, assim, formávamos um só, para que todos nos vissem. Ao chegar à casa de *mama*, eis, no quarto de minha anfitriã, o melhor possível: *Zoe, Zoe, Zoe!* Gritei e repeti o quanto pude o apelido da mãe de Lutendo, irmã de Ana, que veio abraçar-me largamente. Zoe passaria o fim de semana conosco em Phomolong, e eu não podia conter-me a alegria: a mulher, uma *mama* carnuda e gostosa, deliciosamente extravagante aos olhos deste *umulungu*, tomara-me aos seus cuidados durante minha primeira estadia na *township*, ao longo de julho de 2015. Ela revezava-se com Lutendo no fazer-nos a comida, no arrumar-me o quarto, no rodearmos a *township* e lançarmo-nos a pândegas imortais. Antes de minha segunda chegada à casa, Ana resolvera que a irmã não mais moraria consigo: houve desavença entre elas, razão por que Zoe retornou a casa da mãe, *gogo* Nina, em Mpumalanga. Ao revê-la, enfim, revi-me na Phomolong de minha memória.

Precisamos tomar uma cerveja, *Zoe! Pelo menos uma, Daniel!*, e me avisou que não tinha dinheiro. Ora, tomei-a pelo braço, que saíssemos a comprar a bendita cerveja. Caminhando, Zoe contou-me por que regressava a Phomolong: era o aniversário da morte de um tio seu. Haveria uma cerimônia, não entendi bem. Perguntei-lhe se era tempo de rezar aos ancestrais, ela disse-me que, sim, e nos demos por satisfeitos. Chegamos a casa e abrimos cerveja, cigarro. O vizinho da frente, *baba* Nduvho, adentrou também, tinha o baseado às mãos. Saudou-nos, dividiu a fumaça. Agachei-me na soleira da porta principal, entre a sala e o yard. Levantei-me, voltei a sala, *mama* riu-se de mim: a soleira, cruzavam-na os ratos já no primeiro cair da noite e, segundo *mama*, eu estava a por-me fora de sua rota. Protestei, já me acostumara aos ratos: *I'm not the German guy, mama!* Ela riu, rimos todos. *Mama* lembrou-me: *Daniel, today is islala day, you must not work!*

Em pouco tempo, descubro que iríamos à cerimônia fúnebre do parente ainda àquela noite. Ora, *mama*, pergunto, não era esta uma noite de *islala*? Lutendo confirma-o, é, sim, *we drink inside the church*<sup>181</sup>. Correu algum tempo até que o telefone de minha assistente tocasse, quando tomei as seguintes notas.

---

<sup>181</sup> É literalmente a frase que tenho registrada no caderno de notas. Hoje, mais de um ano após esses acontecimentos, confesso ter dúvidas sobre a possibilidade e, mais ainda, sobre a conveniência de levarmos cerveja à vigília organizada por familiares mais diretos do morto. Veremos que estes pareciam ter hábitos etílicos bem mais moderados que os nossos e, além disso, pertenciam a um estrato social um pouco mais elevado que o de nossos amigos em Phomolong; moravam, aliás, na location – a parte urbanizada da township, não no *squatter camp*.

Someone calls Lutendo. It's about the party. The tv is now mute. People pay attention at the conversation. Finally, Thibos explains to me that the other part of the family will start the celebration at 4am. He tells me: *islala is here, nowhere to go...* Then, Lutendo says: *they said there's no islala, we have to go in the morning.*

Há, na África do Sul, um antigo costume de vigília mortuária, noites em que familiares passam em claro, a orar por seus mortos. Hellmann, na década de 1930, mencionava o seguinte fenômeno: *the night or nights between death and burial are passed in singing, usually of both hymns and tribal songs* (1934:94). Segundo a autora, apenas *very seldom* (1934:95) se oferecia cerveja em cerimônias dessa natureza. Não duvido que meus interlocutores de Phomolong, em circunstâncias semelhantes, consumam algum álcool, embora não acredite que essa fosse a intenção da parte da família que telefonara a Lutendo. Fosse como fosse, naquela noite de 1 de abril de 2016, eu já estava tratando a vigília como uma espécie de festa, razão provável por que tenho *party* registrado em minhas notas. Estando cancelada *islala* com os familiares do tio de Zoe e Ana, seguimos com a nossa. Acendemos o baseado e, em pouco, *mama* deu dinheiro a Thibos para que fosse buscar-nos mais *zolo*. Era o fim do mês, quando *mama* recebe, era noite de *islala*, ocasião em que a velha senhora se põe mais generosa.

Thibos deixou-nos por uns instantes. Um punhado de crianças cruzou a porta e passou a circular entre nós. Logo entrou Neo, uma das vizinhas mais abatidas da rua. Humildemente entrou e se pôs no sofá. Deixou que o tempo passasse e pediu um copo de bebida, que lhe demos. Os pequenos incluídos, éramos uns 15, efusivos todos. *Zolo* e cerveja circulavam generosamente. Vicky e Lutendo ouviam músicas ao celular, cantavam, ululavam de alegria. Estávamos começando a dançar; antes que o façamos, ouçamos uma estória.

Naquela noite, Lutendo insistia para que registrássemos sua trajetória pessoal. Queria que eu tomasse nota formal de seu drama, algo que lhe ocorreu há 10 anos e que lhe mudou o rumo da vida. Por volta dos 18 anos, ela engravidou-se; perdeu o feto; deixou escola; deixou igreja; passou a beber e transformou-se, aos olhos de sua avó - conquanto as duas ainda se amem profundamente -, em mais um fracasso na família, como Zoe, como Sizwe, como Vuyo, que vivem sem trabalho e de *tavern* em *tavern*. Às 21h:49min, Lutendo passou a recitar-me sua estória, antecipando-me que, nos próximos dias, iria visitar *gogo* Nina, em Mpumalanga. Era o começo do mês, eu acabara de pagar-lhe, e ela considerava necessário levar parte do dinheiro àquela que a havia criado. Seguem as notas que minha assistente ditou:

Lutendo is going to Mpumalanga to see her grand-mother, because she must give her some money. *Cause my grand-mother raised me, so I can't eat my money alone. I have to provide my grand-mother, cause she is the*

*bread-winner* [gogo Nina, de 74 anos, é a única trabalhadora de sua casa, na qual também vivem mais dois filhos e dois netos]. Lutendo insiste: *she raised me, yeah... When my mother [Zoe] got pregnant, she was 21 years old. She was still young, and so my grand-mother had to take care of me, from grade one to grade eleven* [isto é, da primeira a penúltima série dos períodos escolares primário e médio na África do Sul]. *Then, at grade eleven, I went out of school. Cause by that time I was pregnant, at the age of 18 (...). My grand-mother was very sad on me, because I was a church-goer. So I disappointed my grand-mother a lot, I was her hope... And for that I won't forgive myself. Even today she's telling me: 'you were the one I trusted in. I thought you were the one who would show all of them the way of living, but you didn't'. I didn't, repetiu.*

Eu estava diante de um drama pessoal e familiar e, igualmente, diante de uma proposta de reforma de meu *contrato de trabalho* com minha assistente. Lutendo estava desempregada há algum tempo e acreditava que suas chances de conseguir uma vaga no setor não doméstico de serviços, onde já trabalhara, dependia de que soubesse manusear um computador. Em 2010, ela completou um curso de digitação, mas, por falta de prática, perdeu a habilidade. Propunha-me, enfim, um ajuste contratual nos seguintes termos:

*Daniel, I'll will give you Zulu classes, and you'll teach me how to type, how to write cv's [curricula vitae] in the computer.*

*Well, we'll talk about that...*

*No, you must. Don't pressurize me, I'm very poor... Do you want to see me happy?*

*Yes, of course...*

*You don't have to, just if you want...*

Mensalmente, eu pagava a Lutendo ZAR 1500 (cerca de R\$350), para que me arrumasse o quarto dois ou três dias por semana, desse-me aulas de isiZulu, sua língua materna, e me arranjasse algumas entrevistas com vizinhos, nas quais era instada a participar. Além desse dinheiro fixo, bebíamos bastante juntos e, vez ou outra, eu lhe dava um por fora: ZAR 50 ali, ZAR 20 acolá, certa vez dei-lhe ZAR 1000. No diálogo transcrito, ela propunha-me que incluíssemos as aulas de digitação em nosso contrato, e que o fizéssemos em nome de sua felicidade. Nem eu nem ela jamais tivemos a disciplina para incluir a tarefa em nossa rotina de convívio. Mal lembro se nos falamos novamente sobre o assunto. Em pouco, aliás, viríamos a abandonar as aulas de isiZulu. Seja como for, naquela noite de *islala*, noite especial em que cerveja, zolo, música, afeto e gente circularam generosamente entre nós, veio a jovem mulher dar-me notícia de sua difícil história e solicitar-me que considerasse, com o *coração aberto* (Singainy, 2015), suas contingências e necessidades. Sobre como a bebedeira pode afetar-nos, diz esse autor que *l'alcool donne une intimité, un 'lien secret entre soi e l'autre'* (2015:89). Sobre quem é o ser etílico de coração aberto, *l'homme alcoolique à coeur ouvert*, trata-se daquele

*qui possède un lui la porte qui s'ouvre à ce Monde fraternel et absolu où seuls des êtres animés par le 'goût de l'être' et 'l'amour' peuvent pénétrer.*

Era com gosto pelo ser de Lutendo e com amor diante de sua história e desejos de felicidade – *do you want to see me happy?* – que ela me propunha ajustar nosso comércio. Hoje, não sei se estive altura do pedido, mas, no momento em que ela me solicitou um contrato especial, que incluísse em suas cláusulas a consideração a um drama pessoal e familiar – estória comum a tantos na *underclass* (Wilson, 1987) – e a menção, implícita, à promessa de uma vida melhor, então se formou, quero acreditar, um *lien secret* (contrato também) entre nós, e a noite seguiu feliz. Minha assistente puxou o cântico: *Eeeh, zumbabaeee!* Respondemo-lhe, em coro, a antífona: *Eeeeeh, Zumbabaeee!* Lutendo veio segredar-me o que estávamos cantando: *it says, 'no problem, god is here'*. Seguimos com palmas e interjeições de incentivo aos que dançavam. Thibos entusiasmou-se e, comovido pelo *transporte divino*, veio confiar-me: *you see, God, he's happy like us*. Sobre o homem alcóico à *coeur ouvert*, Singaïny tem a dizer-nos:

*Ce que voit l'homme alcoolique dans son ivresse, il ne peut pas l'oublier. Ce qu'il voit c'est une vérité qui n'est pas affaire de connaissance (un ensemble de propositions) mais de 'foi divine' et donc de 'Révélation' (2015:68).*

A esse trecho, o francês adiciona o seguinte relato de um paciente seu, *homme alcoolique*, diante da sua *Révélation*:

*C'est impossible que je me perde trop. Parce que j'ai vu la vérité et que je sais que les hommes peuvent être beaux et heureux (...): l'image vivante de ce que j'ai vu sera toujours avec moi (2015:70) (grifos meus).*

Sabemos que o sagrado é efervescente (Durkheim, 1912), de modo que as visões, os pensamentos e as sensações que a efervescência alimenta devem ser, igualmente, sagrados. Assim, creio, sentíamos eu e meus amigos a nossa presença comum, *rencontre* (Buber, *apud* Singaïny, 2015:29), *cette relation qui englobe toutes les autres (...) ce quelque chose d'autre qui me dépasse, m'englobe et me fonde* (Singaïny, 2015:28-9). Em noites de *islala* como aquela, ao falarem da presença e da alegria de *deus* como espelho da nossa, meus amigos comunicavam-me, creio, aquilo mesmo que tinha lugar entre nós, *cet instant véritablement présent, c'est-à-dire une 'présence', une 'recontre', une 'relation'* (2015:30). Em outras palavras, o nós da vigília assomava, à proporção de nosso próprio transbordamento neste algo transcendente que se forma na comunhão. Continuamos em coro algum tempo mais. Lutendo tomou um dos baldes que abasteciam a casa de água e fez-lhe um tambor. As crianças dançaram conosco, transportadas

também. *Mama* dirigiu-se a mim: *me, two beers; you, two beers!* Nas ocasiões em que se embriagava, *mama* falava melhor o inglês e dividia de bom grado os custos de nosso *gosto pelo infinito*, gosto de nós mesmos:

*Hélas! les vices de l'homme, si pleins d'horreur qu'on les suppose, contiennent la preuve (quand ce ne serait que leur infinie expansion!) de son goût de l'infini (...)* (Baudelaire, 2001:5).

Passados cinco minutos da meia-noite, *mama* chamou-me novamente. *Daniel, come!* *Daniel, come fast! You see the time?* Notei: *it's five past midnight, mama*, ao que a senhora exclamou: *it's a islala! A islala!* *Islala* seguiu dentro de casa ainda algum tempo, até que fôssemos a uma *taverna* das redondezas, Lutendo, Zoe, Vicky, Fhatu. Pouco ficamos, senti-me em perigo: um sujeito, sentado num canto, insistia em solicitar que eu me pusesse ao seu lado, queria falar-me. Ora, Lutendo já me havia dito que não descolasse de si. Da mesa de sinuca, também me olhavam. Houve quem cumprimentou afetuosamente o *umlungu*, é verdade, mas a música ensurdecadora, os muitos olhos cruzando os meus e a paisagem geral, tudo me deixava muitíssimo apreensivo, de modo que retornamos à casa. Francis e Dhaki vieram ter conosco - comigo, em especial. Falamos de futebol, fumamos, bebemos mais. Dei uma camisa do divino Botafogo de Futebol e Regatas como presente a Francis, que me retribuiu com um largo abraço. Ao dar-lhe a honraria<sup>182</sup>, repeti uma fórmula que aprendera ali mesmo: *you must keep it, Francis, so I'll never forget you*. Era comum que a gente de Phomolong, ao pedir-me alguma coisa - fosse uma camisa de time de futebol, fosse algum dinheiro -, suscitasse um bordão, que, a meu modo, sintetizo: *dá-me, tu, algo, e não me esquecerei de ti*. Muitas vezes eu ouvi a fórmula, razão por que, na noite feliz, resolvi invocá-la também. Francis, *a man*, cumprimentou-me entusiasmadamente. Eu me tornara *a man* a seus olhos, acredito. Três meses corridos dessa noite, vi meu camarada interpelar quem me interpelava como *umlungu* numa taverna: *hey, he's not an umlungu, he's a man I know*.

A certa hora fui dormir. Lutendo, Zoe e Fhatu, creio, cruzaram a aurora. Cedo ainda – não passava das 9 horas – vieram-me ao quarto chamar: era chegada a hora de comparecermos à cerimônia de homenagem ao parente morto. Pusemo-nos em rota, tínhamos um pouco de vinho, que consumimos no caminho. Não creio que tenha tomado mais do que um ou dois goles – não tinha a intenção de embriagar-me. O fato é que, ao chegarmos a uma casa de classe c - arrisco-me a dizer, em comparação com o Brasil - na *location*, eu estava sóbrio o suficiente para perceber que o comportamento de Lutendo e Zoe diferia das maneiras dos demais convidados. Durante a

---

<sup>182</sup> Honraria em dois sentidos: em primeiro lugar, porque presentes comunicam o reconhecimento recíproco dos envolvidos; em segundo, porque se trata de meu clube do coração, o que fiz Francis notar. Estava a dar-lhe parte de mim mesmo.

marcha fúnebre, com banda, que percorreu uns 30 metros da rua dos fundos da casa, Lutendo entoava aleluias, ululava e gritava *eish!*, *eish!* Conquanto a toada da banda de garotos paramentados fosse alegre, e houvesse gente a dançar alegremente também, a efervescência de Lutendo cruzou as fronteiras da etiqueta local. Riram-se dela, perceberam que estava bêbada. Éramos os únicos a beber durante a celebração matinal.

A cerimônia fúnebre terminou em briga e mediante a intervenção da polícia, cerca de três horas após nossa chegada. Resumo as coisas: por insistência de Zoe, então muito excitada, tomei algumas imagens no lugar, inclusive da filha e do filho do morto, os quais, após o chamado da mãe de Lutendo, posaram benevolmente diante do meu celular. Houve, entretanto, quem não gostasse do *umlungu* a fotografar isto e aquilo. No ônibus alugado pela família, a caminho do cemitério, onde o túmulo do morto seria aberto, creio, um familiar – *an in-law*, disse ele mesmo – abordou-me agressivamente. Seguem as notas que tomei:

At the bus, Lutendo suddenly calls my attention: *hey, Daniel, he's talking to you!* At my left, I take notice of a large man. He asks my name, where I was staying in South Africa, what I was doing here, and why I was taking photos. Soon, he called me *a White*.

- I'm a Brazilian coloured, I retorted.
- *A non-white and a non-black*, he stated, aggressively.

Just after we dropped the bus, he said the shootings at the house were my last, I had to be *an initiated* to take photos at the cemetery. Almost immediately, Lutendo started a quarrel with him – minha assistente fora tirar satisfação com o sujeito, saber o porquê de estar-me amolando. Soon, things heated up. The man pushed Lutendo to the ground and punched her. I was paralysed. Fhatu intervened and kicked his face. An outburst of violence had been set off. Zoe and Moses [um amigo de Lutendo que estava conosco, não sei por qual razão] took part at the fight too. A man with a white t-shirt showing the deceased's face fought with Moses. The latter broke a bottle of beer and advanced holding a shard of glass on his hands. At some point, the man also beat Zoe, whose eyebrows were wounded. He had pulled her waist belt and attacked her with it. The man, however, was the most attacked of them all. At the end of the fight, he distanced himself into a sort of vacant lot in front of us, talking at his cell phone. I urged Lutendo to go back walking to Phomolong. I was afraid he could have gone fetching a gun. In 10 minutes, he came with a bat. Zoe, Lutendo and he started a discussion. Mbali and I remained at a distance [a neta de Ana, 3 anos, estava lá, de mãos dadas comigo, aterrorizada também]. At some point of the discussion, the large man started crying (...). Inside the bus, Lutendo acknowledged she was too drunk... She then blamed herself for what had happened.

De volta à casa na location (ora não sei por que lá voltamos), convocaram-nos a uma reunião com familiares diretos do falecido. Pusemo-nos, uns cinco ou seis, numa sala

apertada, no interior da casa principal – havia outras duas no mesmo lote. Um homem de não mais que 40 anos, em tom inquisitorial, perguntou-me: *como tudo isto pode ter sido causado por você?* Eu estava na confortável posição de único responsável por todo o choque – afirmativa apenas medianamente verdadeira. Tentei explicar-me: veja, tirei umas poucas fotos, sob demanda... Ele não se deu por satisfeito. Lutendo interveio, iniciou outro bate-boca com aquele que lhe batera a face e à de sua mãe. Minha assistente e ele permaneciam exaltados – *emotional*, como dizem os sul-africanos - e a querela parecia encaminhar-se eternidade afora. Felizmente, a polícia, chamada por Zoe, abriu logo a porta. Tiraram-me e a Lutendo da saleta, conduziram-nos aos fundos da casa. Zoe discutia ainda com os dois guardas, queria acertar contas com seu agressor. Interrompi o falatório da mulher. O policial dirigiu-se a mim, sucintamente me instou a que não entrasse na casa novamente e finalizou dizendo: *don't say I didn't warn you*. Indicado o caminho a seguir, fomo-nos, Lutendo, Fhatu, Moses, Mbali. Os dois jovens disseram que eu havia sido alvo de xenofobia. Quanto a Zoe, permaneceu na cerimônia e, mais tarde, quando a reencontrei, disse-me ter ganhado umas cervejas em troca da louça que ajudou a lavar.

Sobre a noite anterior a esses acontecimentos, deixo o último registro. Lá pelas tantas, eu resolvera perguntar a um dos muitos vizinhos de Ana que haviam cruzado a porta para ter conosco durante a vigília: hey, Malokela, what's freedom for you?

*Freedom? That word is very difficult, man, you can't control it.*

Minha segunda experiência de vigília etílica ocorreu em Mpumalanga, na casa de *gogo* Nina, mãe de Ana e Zoe, avó de Lutendo. Antes de tomarmos o ônibus até a província contígua a *Gauteng* - o que fizemos cerca de 16hs, numa estação popular, no velho centro de Pretoria – recuemos até o meio-dia em Phomolong. Estou na casa de Ana, a senhora adentra a porta principal a gritar, reclamava de Lutendo. Segundo a dona da casa, minha assistente não andava a assistir-me devidamente; deveria ocupar-se mais de mim, em geral, e, naquele sábado, em particular, pois que partiríamos a Mpumalanga.

Lutendo, no momento em que Ana surgiu a queixar-se, não estava nos arredores visíveis da casa. A jovem cuidava da própria vida, e a mim não me incomodava que não andasse por perto a todo instante. É verdade que nem sempre minha assistente se ocupava diligentemente de mim, e discutimos, mais de uma vez e muito ríspidamente, sobre o assunto. Apesar disso, tenho alguma convicção de que Ana não reclamava de Lutendo por preocupação comigo. Em outras palavras, não acho que a senhora visasse diretamente ao meu bem-estar, mas, sim, ao bem estar de Vuyo, seu filho. Lutendo, ela mesma, já me havia alertado para o fato de que a tia não gostava de

si e de que desejava que o posto de minha/meu assistente fosse ocupado por seu primo, Vuyo, desempregado estrutural, pai dos dois netos de quem a avó cuidava efetivamente.

Não posso dizer, com certeza, que Ana pretendesse que Vuyo assumisse todas as funções que Lutendo desempenhava para mim. O jovem, por exemplo, não dominava o inglês como sua prima e não creio que, homem, se dispusesse a cuidar, por exemplo, da arrumação periódica do meu quarto. Seja como for, Ana esperava, isso posso dizê-lo, que eu desse algum dinheiro a seu filho. Eu e a senhora já havíamos, inclusive, brigado por isso. Como disse no primeiro capítulo, fui abordado certa noite por um tipo criminoso na *township*, o qual me tinha sob suspeita. O sujeito ameaçou-me. No dia imediatamente seguinte a esse, procurei reassurar-me junto a Vuyo de que nada iria acontecer-me. O rapaz disse que estava lá para garantir-me *freedom*. Certo de que minha segurança pessoal estava incluída no contrato de aluguel e estadia que tinha com Ana e Christian, solicitei àquela que desse a seu filho parte dos ZAR 3000 (cerca de R\$ 750) que eu lhe pagava pelo quarto, de modo a que o rapaz exercesse uma vigilância algo mais próxima a mim, especialmente aos fins de semana. Ana recusou-me o pedido e disse que eu deveria pagá-lo do meu bolso.

Estávamos diante de um *conflito distributivo*, isto é, de um confronto aberto pela apropriação de recursos escassos, os ZAR 4.500, cerca de R\$ 1.100, que eu podia pagar por um contrato de aluguel e por outro de trabalho. Quanto a mim, desejava que a *cláusula contratual* sobre segurança onerasse minha anfitriã, isto é, constituísse *obrigação* sua. Ana, por seu turno, desejava que o ônus recaísse quer sobre mim quer sobre Lutendo. A senhora sabia, creio, que meu orçamento para aluguel, segurança e serviços de assistência estava todo comprometido; na perspectiva de minha anfitriã, enfim, restava como opção recorrer ao quinhão de Lutendo. Esta, como disse, vinha alertando-me para o fato de que sua tia materna (*mama* Ana, pois) desejava substituí-la por Vuyo na execução do contrato de serviços domésticos e antropológicos de que éramos parte.

No meio-dia de 29 de abril de 2016, ao ouvir Ana reclamar sobre a suposta má assistência que Lutendo me prestava, convém notarmos não uma queixa episódica, mas o roncar de um conflito em família que vinha minando não apenas as bases da relação entre Lutendo e Ana, mas, igualmente, as relações entre minha assistente e seu primo-irmão, Vuyo. Ainda em 03/03/2016, dois dias após minha segunda chegada à África do Sul, Lutendo viera dizer-me que ela e Vuyo já não conversavam. Em 19/03/2016, um sábado em que decidi, abruptamente, deixar Phomolong e refugiar-me por uns dias em Parkland, tomei as seguintes notas:

Lutendo tries to convince me not to go to Parkland. She says Ana does not like her, and that she will blame her for my suddenly quitting Phomolong. Lutendo notices that Ana has already started blaming her. Ana imagined I was going to *Parkland* because I was hungry, that it is to say, because Lutendo was not cooking for me [não era esta a causa de minha partida súbita para Parkland<sup>183</sup>]. Lutendo says I must stay in Phomolong for her, otherwise Ana will blame her... She insists Ana does not like her and had even asked her to move from her yard, since Vuyo needed a two-room shack<sup>184</sup>. Lutendo called her grandmother to clear the affair. According to her, *gogo* Nina told Ana she would pay the rent for Lutendo, if necessary. Only then Ana changed her mind. Lutendo also tells me she's frequenting Ana's house only because of me. Without me, she keeps herself away. Finally, she tells me Ana wants her to clean the house, which she won't do.

Estamos de partida a Mpumalanga pela segunda vez. Do ônibus lotado, da estrada repleta, na qual nos arrastamos por cinco horas, guardemos não o imenso tédio, mas, sim, que se iam acumulando os exemplos de que Ana tentava livrar-se de Lutendo, fosse porque queria o filho executando o contrato de serviços antropológicos, domésticos e, àquela altura, de segurança, fosse porque a sobrinha constituía um fardo a mais para a senhora. Sabemos que a sobrevivência dos muito pobres na África do Sul se faz em regime de vizinhança e de família (Ferguson, 2015). É, pois, possível que, em última instância, a presença de Lutendo implicasse algum encargo para Ana – mas não creio que muito, Ana não era dada a custos extras. No mínimo, já o sabemos, Lutendo constituía um embargo a que Vuyo obtivesse alguma fonte de remuneração. Guardemos, por fim, que, ciente desse *conflito distributivo*, eu já havia dito a Lutendo que ela, ela apenas, e não Vuyo, me assistiria sempre que eu estivesse em Phomolong e Mpumalanga. Não seria exagerado dizer que tínhamos um *contrato de prestação de serviços* de longo prazo, uma promessa de que nosso comércio, *rélation, rencontre* (Singainy, 2015), tinha a vida afora por prazo de execução.

Apenas às onze e meia da noite pusemos os pés na casa de *gogo* Nina. *Mama*, ao verme, propôs imediatamente: ela compraria uma dúzia de cervejas, eu compraria outra. Logo nos concentramos no quarto de Jacob, irmão de Lutendo, filho de Zoe, jovem que está concluindo o segundo grau e que tem na avó, e não na mãe, a fonte de recursos monetários para a sobrevivência. Diante do computador, umas seis ou sete pessoas assistíamos à sessão de fotos que o rapaz exibia. Nalgumas imagens, viam-se jovens paramentados para a tradicional iniciação nas montanhas da área. Lutendo chamava-me a atenção: *Daniel, see, it's Ndebele culture!* Tenho apenas duas outras

---

<sup>183</sup> Haviam corrido 15 dias desde minha segunda chegada a Phomolong. Nesse período inicial, os hábitos etílicos matinais de meus anfitriões aos fins de semana causavam-me mal-estar. Era difícil levantar-me da cama e notar a gente bebendo, alguns tresnoitados. Por essa razão, decidi naquela manhã partir a Parkland. Com o correr da segunda estadia na África do Sul, os fins de semana de bebedeira continuada tornaram-se-me costume e ocasião para o registro etnográfico.

<sup>184</sup> Constance habitava o shack contíguo ao de Vuyo. O yard, isto é, o pequeno terreiro em que ficavam os dois *shacks*, pertencia a Ana, que começara a pressionar Constance a deixar o lugar.

notas daquela noite de vigília. À uma hora da manhã anotei: *islala is going on. Only gogo Nina is sleeping.* Dez minutos após, escrevi no caderno: *Lutendos asks me again, do you have a plan for me?*

*To have/make a plan for someone/something* é uma expressão em língua inglesa que vim a conhecer apenas na África do Sul. A locução é usada numa multidão de circunstâncias. Em Phomolong, particularmente, usávamo-la para perguntar-nos uns aos outros: *hey, don't you have a plan for some beers?* Aqueles que, como Fhatu e Dhaki, conheciam o universo da delinquência no *squatter-camp*, costumavam alertar-me sobre a rivalidade e os perigos da *township* nestes termos: *someone may make a plan for you*, isto é, alguém pode estar tramando contra você e surpreendê-lo numa noite qualquer... Plástica, e bastante literal, *to make/have a plan for*, entre amigos, indicava um compromisso de auxílio ao mesmo tempo cotidiano e de última instância. *Do you have a plan for me?* Ao perguntá-lo, Lutendo pedia-me que concebesse uma estratégia para ajudá-la - apesar da tia, apesar de Vuyo, apesar de minha partida em julho. Pedido semelhante, a inclusão de uma cláusula contratual de assistência à digitação, ela fizera-me na primeira vigília etílica de que tratei.

Acordei no dia seguinte, às nove da manhã, com o murmurinho da família a beber no quintal. Deixei-me na cama duas horas mais, apesar da música alta, e cerca de onze horas fui saudar os presentes e ter meu primeiro copo. *Mama*, vendo-me, veio logo perguntar se eu estava gozando (*enjoying*) a estadia em Mpumalanga. Disse-lhe que, sim, efetivamente estava. *Zoe*, na cozinha, fritava bolinhos e peixes para vender. Junto a *mama*, *Ntombi* (mulher de Vuyo, irmão de Ana) e *Paulina* (uma vizinha dileta) bebiam e faziam as contas para a compra do próximo engradado. *Paulina* sugeriu-me que ela comprasse um e que eu comprasse outro. Aceitei a proposta, a mulher exclamou: *we're friends!* Sim, éramos amigos e teríamos mais 24 cervejas - cada *case* na África do Sul tem 12 garrafas - para desfrutá-lo. Continuamos bebendo manhã afora e tarde adentro. Mais um vizinho veio ter conosco no quintal e tomou da garrafa comum, sempre posta ao meio do círculo dos que estão a conversar. *In South Africa*, disse-me Lutendo, *we live to share. We share even boyfriends and girlfriends!* Não posso confirmá-lo.

Por volta das três da tarde, fui ter com *gogo Nina*, a mulher afável, espirituosa e interessada na ajuda que eu dava a Lutendo - a neta em quem havia confiado outrora. Pedi à assistente que mediasse a conversa com sua avó. Entramos na sala, perto do quarto da matriarca, e sugeri a *gogo* que bebêssemos uma cerveja lá fora - sim, a senhora ainda toma os seus tragos. *Zama*, que passava pela sala, admoestou-me: *don't do it again, Daniel! Gogo only drinks inside.* No dia seguinte, eu viria a descobrir que as coisas não eram bem assim, mas aceitei a reprimenda e segui na conversa com neta e avó. Esta começara a trabalhar ainda em 1960, como empregada

doméstica, profissão que mantinha para garantir o sustento dos dois netos que habitavam consigo e ainda estudavam. Como tantos, Nina Nkhosi havia começado a frequentar a escola, mas deixou de estudar dois anos após seu ingresso, em decorrência das *school fees*... Falamos sobre isto e aquilo, mas, passado pouco tempo, *gogo* reclamou de minhas muitas questões. Deixei-a em paz, fui ter com os outros lá fora, não sem antes comunicá-la que eu tentaria ajudar Lutendo quando voltasse ao Brasil, com cerca de ZAR 300 ou 400 por mês. A velha ficou feliz, registrei-o no caderno.

A tarde e a bebedeira seguiram o curso natural, noite e embriaguez. Lutendo, por iniciativa sua, resolveu narrar o que se passava em meu caderno de notas. Tomou a caneta e pôs-se a escrever: *Jacob [seu irmão] is going to the church. We are laughing at mama Ana [se bem me lembro, ela começara a dar seus sinais de ebriedade, a voz embolada e estridente, algum praguejar gratuito]. Zama and Ntombi started to fight over a beer, and I [Lutendo] try to stop them. Zama refuses to apologize to Ntombi.* Eram cerca de 18hs e a bebida acumulava-se em nosso organismo desde a noite anterior. Como disse, *fight*s, especialmente sobre a partilha de cerveja, são resultados comuns do regime de estupor continuado. Também Ana e eu nos atacaríamos (verbalmente) por uma garrafa que eu desejava tomar com uns vizinhos que acabara de conhecer. *Mama* negou-me levar para fora da casa uma de nossas cervejas. Discutimos, gritamos um com outro, cedi. Curiosamente, um pouco mais tarde, *gogo* Nina viria acalmar-me: enquanto eu estivesse em Mpumalanga, que não me preocupasse com nada, sequer com Ana...

Por quê me disse isso a senhora? Caída a noite, Lutendo e eu voltaríamos a conversar privadamente com a matriarca. Falaríamos sobre o *apartheid*, sobre seus patrões, sobre cerveja. Falaríamos, sobretudo, de que eu tinha *a plan* para Lutendo, tal como ela me solicitara, logo ao chegarmos à casa da avó. Naquele segundo dia de bebedeira, disse à velha mulher que estava pensando em conduzir parte de meus estudos futuros ali em Mpumalanga, tendo sua casa como base e o auxílio de sua neta como objetos do *contrato* – ou melhor, dessa promessa de contrato. Tenho a seguinte resposta da senhora, ou de Lutendo a traduzi-la, não sei: *stay here, as long as you give*. Dar e dividir são verbos de conjugação imperiosa na África do Sul (Ferguson, 2015). Às 20:50 da noite, tornei a anotar: *gogo asks me to stay with her [em sua casa, para fazer a pesquisa], after she was assured I would help Lutendo.* Mais tarde, dizia-me eu, a mim mesmo, no caderno: *to help Lutendo is a must*. Quero dizer que, talvez, então tivesse lugar, ora entre *gogo*, Lutendo e mim, aquele *lien secret entre soi et l'autre* de que fala Singaïny (2015:89), o que tratei em termos de um nós em comunhão e o que Charles Baudelaire, ao falar sobre o homem-opiáceo, assim trata:

*Plus tard, parmi les jouissances octroyées par le généreux opium, nous verrons se reproduire cet esprit de charité et de fraternité universelles, mais activé et augmenté par le génie particulier de l'ivresse (2001:49).*

Nossa embriaguez e seu gênio particular – nossa comunhão, nossas brigas e mal-entendidos – seguiriam a noite de sábado adentro, não sei até que horas; seguiriam pelo domingo e pela segunda; terminariam apenas na terça, 3 de maio de 2016, quando finalmente Lutendo e eu tomaríamos o transporte de volta a Phomolong. Ao longo desses dias, bebemos outras cervejas com *gogo* Nina. Vi a senhora tomar um trago pela manhã – eram 08h:30 de domingo – com outra velha senhora, no quintal da casa; vi-a chorar, com medo de morrer logo e faltar aos dois netos de que ela somente se incumbia; ouvi-a reclamar, *I work alone here!*<sup>185</sup>; ouvi-a novamente queixosa, *where's the beer? I gave ZAR 50 for two beers?* Abruptamente deixemos Nina Nkhosi, seu calor, seu drama, sua casa acolhedora e circular, nossa *promessa de contrato*, compromisso de um futuro melhor para Lutendo e para mim<sup>186</sup>. Abruptamente deixemos os dias felizes em Mpumalanga e recuemos no espaço e no tempo, até o cair da noite de quarta-feira, 9 de março daquele ano.

Estamos em Phomolong, no interior da casa de Ana. Faz oito dias de minha segunda chegada à África do Sul, e esta é a primeira noite de vigília etílica junto aos principais frequentadores de minha anfitriã: Thibos, Lutendo, Fhatu (então companheiro desta), San, o velho *bra* San. Por volta das 16hs da quarta-feira, eu tivera a aula de isiZulu com minha assistente. Finda a classe, parti com Thibos ao *liquor shop* mais próximo, situado na *location*, a parte urbanizada de Mamelodi, cerca de 1,5 km de onde estávamos. Neste dia, as *taverns* da township não nos serviam. Nestas vende-se cerveja, e não vinho, o que desejávamos. Com algumas garrafas nas mãos, voltemos a casa, abramos a bebida e ponhamo-nos a beber. Mal o tempo da vigília começa a durar (Bergson, 1999), Thibos, amigo dileto meu e da casa, recorda-me a presença<sup>187</sup> das crianças.

*Hey, man, we are all here drinking, but the kids have got nothing. Do you have ZAR 10 to buy them a cold drink?*

Dou-lhe os ZAR 10 que me pedira e ele os repassa a Sizwe – neto mais velho de Ana, encarregado de comprar o refrigerante para as meninas e os meninos entre nós. Servimo-los todos, fui ao quarto buscar o computador. Ao por-me de novo na roda da vigília, *bra* San

---

<sup>185</sup> Além de Nina Nkhosi, habitavam sua casa dois netos, que apenas estudavam; o filho Vuyo, que tinha um benefício por deficiência física, creio, e que não trabalhava; sua esposa, que, creio, não trabalhava; e Zoe, mãe de Constance, que não tinha trabalho nem benefício social.

<sup>186</sup> Àquela altura, dois meses após minha chegada em Phomolong, já imaginava que dificilmente conseguiria sustentar uma longa pesquisa de campo na *township*. Eu propunha a neta e avó que tivéssemos Mpumalanga como uma das bases de minha futura pesquisa, pensando, pois, no meu próprio bem-estar.

<sup>187</sup> Sobre o valor da presença do estar em comum e do compartilhar (*to share*) na África do Sul, ver Ferguson (2015).

observou-me: *the liquor makes the man happy*. Tomo nota do bordão. O registro e o computador na sala chamaram a atenção dos presentes. Quiseram saber: o que eu fazia com o permanente registrar? *You want the information*, Fhatu sugeriu. Confirmei-lhe a sugestão. Confiança é moeda rara na África do Sul (Bähre, 2007): recolocavam-se, há 8 dias de minha segunda chegada, a questão de minhas notas. Disse a Fhatu, como para insistir no aspecto (para mim) inofensivo da *information* que eu buscava: *I do no harm to people*. Discutiram o assunto em língua franca, desconheço o que falaram. Ao cabo de algum tempo, dirigiram-se a mim: *there's no problem, it's fine. It's fine*, insistiram. *It's your work*, disse-me San.

Outras notas da vigília são escassas. Lutendo, certa hora, afirmou: *even though people complain, they vote for the ANC. The ANC showed us freedom. That's Madiba's legacy. We are free and safe because of the ANC*. Hoje acredito que minha assistente fazia uma crítica velada a San, com quem eu conversara na manhã daquele dia sobre política e que então se mostrou muito insatisfeito com o partido de Mandela. O mais das notas segue assim:

*We drink until it's finished. We drink too much. Paraffins falls down and I'm afraid of a fire [Thibos derrubara o fogão à parafina]. Mama helps him to stand up. But he and Fhatu didn't really go home. I slept.*

Acordo no dia seguinte, às 07:30, com minha assistente a gritar: *Daniel, wake up! Daniel, wake up!* No quarto de Ana, ao lado do meu, Fhatu batia em Lutendo. Ao ver a cena, conquanto paralisado, gritei ao homem: hey, Fhatu! Ele sequer olhou para trás. Eu repeti - hey, Fhatu! - em vão. Lutendo gritou-me: *call baba Nduvho* – um ancião, o vizinho de frente. Chamei-o e também Thibos. Aquele chegou primeiro, mas não interveio, esperou que Thibos entrasse no quarto e, então, este conteve o agressor por uns instantes. Houve mais alguma violência, não sei quanto tempo se passou. Ao voltar a seu *shack*, Lutendo olhou-me, eu petrificado junto a porta da casa, e fez-me um sinal de *ok*. Em estado de choque, tentei dormir novamente, o que me levou tempo. Ora, sentia-me ameaçado também. Ainda não sabia, é verdade, que Fhatu, além de agressor, era um tipo liminar, com passado e presente de flerte com a pequena delinquência. Sabia, contudo, que a boca miúda da *township* andava a sussurar que Lutendo e eu éramos amantes. Temia, enfim, que eventual ciúme do sujeito o levasse a atacar-me também.

Pus-me fora da cama às 11hs. Segue o resto das notas tomadas naquele dia :

I go outside my room and see Lutendo and Vicky at the couch, watching tv. Lutendo tells me I should write about what happened. Vicky sees I'm shocked and laugh. I come back to my room.

At about 12:00, Lutendo and I go out to buy some onions and tomatoes. We talk about Fhatu. She says I shall not be worried about his being happy

or not with me [estupefato, eu perguntava se aquilo ocorrera em decorrência de ciúmes em relação a mim. Não, não acontecera<sup>188</sup>]. Lutendo says she will call the police and put him in jail<sup>189</sup>. I cook at home. It's a particularly difficult day, it has rained too much in Phomolong. The street is almost a swamp. Fhatu remains around. Still in the afternoon, he comes with a beer. Thibos has not slept either and has a sip with him. I'm uncomfortable, go sleeping a bit more. Woke up at about 16:20. Lutendo comes and we have the isiZulu class. I notice she's interested in it, noticing and celebrating my progress. Later Fhatu and Thibos come inside the house. There seems not to have had any significant disturbance. Fhatu is there, and when Ana arrives and goes to the fireplace she seats besides him. They talk and smoke the zolo. The atmosphere does not seem to have been disturbed. They stay outside, I remain mostly inside.

Saltemos no tempo novamente, vamos a 18 de junho de 2016, pouco menos de 4 semanas antes de meu regresso ao Brasil. Estamos no sábado de um fim de semana que começara na quinta, 16 de junho, dia da comemoração do *Soweto Uprising*. Dizer que chegamos a um fim de semana prolongado, já o sabemos, implica reconhecer que a noite de sábado era a terceira que passávamos a beber. Nenhuma das três eu cruzara em vigília completa. Não posso dizer o mesmo sobre os demais frequentadores da casa de minha anfitriã. Seja como for, o regime de estupor continuado é o nosso estado na *township*. Da noite de sábado tenho notas escassas. Sei, por exemplo, que, às 22h:15min, Lutendo e eu discutimos pelo controle da cerveja. Fora isso, quase nada resta na memória, a não ser que, tarde da madrugada, em frente à fogueira de inverno, foi Fhatu agredir Lutendo novamente. A agressão, felizmente, não durou, que intervieram, Dhaki, se não me engano. De cenas irredimíveis, de um mundo (ainda) irredimido, resta-me pouco a dizer, salvo uma lembrança de Carlos:

*J'ai plus de souvenirs que si j'avais mille ans.*

*Un gros meuble à tiroirs encombrés de bilans,  
De vers, de billets doux, de procès, de romances,  
Avec de lourds cheveux roulés dans des quittances,  
Cache moins de secrets que mon triste cerveau.  
C'est une pyramide, un immense caveau,  
Qui contient plus de morts que la fosse commune.  
- Je suis un cimetière abhorré de la lune,  
Où comme des remords se traînent de longs vers  
Qui s'acharnent toujours sur mes morts les plus chers.  
(...) (Baudelaire, 1861:101)*

---

<sup>188</sup> Lutendo contou-me que a relação entre os dois estremecera-se há algum tempo e que já não podia atender aos desejos sexuais de Fhatu na frequência em que este o desejava.

<sup>189</sup> Algumas vezes, Constance vinha dizer-me que, se quisesse, meteria Fhatu na cadeia; outras, porém, confessava ter pena do sujeito. Ela veio a separar-se dele antes de minha partida, sem ter chamado a polícia. A notar-se que há, sim, casos na *township* de gente presa por violência de gênero.

Sobre o dia seguinte à madrugada, tenho outras notas. Deixei a cama cerca do meio-dia. Anotei no caderno: Fhatu and Thibos have not slept. *I never, never sleep!*, Thibos was boasting. Lutendo seems not to be hurt. Às 14hs, parto com ela à taverna da esquina de baixo. Pergunto-lhe, atônito, o que motivara o ocorrido na madrugada. *Don't ask me, I do not know. He fought me. I don't know why. I slept with mama [Ana]. Earlier in the morning she was shouting at him, asking him why he made it to me.* Cerca de 15hs, Lutendo, Fhatu, Thibos, *mama* e eu quedávamo-nos na sala. Ana repreendeu novamente o agressor. Fhatu, pela primeira vez, usou-me explicitamente como bode expiatório, embora se dirigisse a Lutendo: *you can stay with Daniel, no problem.* Lutendo anunciou-nos formalmente: *I'm telling him that I don't love him anymore, and he's including you, Daniel* – disse-me. Protestei, insultado. Não aceitava a sugestão de Fhatu e queria registrá-lo publicamente. Disse a *mama* que, em ouvindo novamente semelhante absurdo, deixaria a casa no dia seguinte. Recolhi-me ao meu quarto, onde, provavelmente, tomei estas notas. Dez minutos depois, Thibos convocou-me à sala. Disse-me que não gostava de meus silêncios e que eu deveria permanecer e *share* [minha presença] *with everybody*. Éramos então somente três: meu amigo dileto, um amigo de Lutendo que viera ter conosco e eu. Expliquei-lhes meu ponto de vista, aquela acusação de Fhatu eu não tolerava. Este logo ressurgiu na porta da sala, veio reconciliar-se. Sentou-se, pôs-se a falar: *we're living together, I'm a man, I know myself, don't you worry about me, Daniel, I don't want to argue, I want to finish it like this* [isto é, conversando, como *real men* que tentávamos ser]. Fizemo-nos de reconciliados e concordamos, vividamente, em que deveríamos mudar de assunto.

Fhatu continuou a falar de si, registrei o instante de diálogo que tivemos:

*Me, I was stealing, too much... At work, I could pick anything up, put it at the back, bye-bye. They [os empregadores do bico de jardinagem que fazia vez ou outra] said they would chase me away. Did they? They can't, they have to pay me. But they don't like to pay. Me, I don't like to work, I want the money. I want the money. Now, I'm not stealing. I was a thief... I'm a thief, but I don't steal anymore.*

- You know yourself – observei-lhe.

- Yes, I must take my opinion.

Ora não tenho meios para tratar o problema da violência de gênero (caso de Lutendo) da negligência com crianças pequenas (caso de Gamuhelo) e da cadeia histórica de formação de *drunkards and thieves* - caso de Fhatu, nas palavras de Thompson (1963:55). Resta-me dizer que imergir na intoxicação alcólica de Phomolong implicou deixar-me oscilar entre o *idéal* (Baudelaire, 1861) de um mundo efervescente de co-promessa e co-presença, e a muita tristeza de um mundo irredento, no qual a experiência se tornou impossível (ou quase); a

paisagem, inabitável (ou quase); a melancolia (*spleen*), a nota definitiva (ou quase); a memória, um equívoco férreo (ou quase). Talvez, o que há de distância entre *impossível, inabitável, definitivo e férreo, ou quase*, corresponda a umas muitas garrafas, isto é, que no constante beber tenha residido a diferença entre a terra inóspita e seu contrário. Neste trabalho, enfatizei a recreação, recriação do espaço-tempo da *township* e do laço social pelo transporte efusivo, certamente um caso de *problem deflation* (Room et. Al, 1984), ora sem volta. Melhor relatar teria requerido permanente *déchirement entre idéal et spleen* (Melançon, 2013), contradição, sem síntese à vista, entre a utopia de gente que inventa a reconciliação e a distopia do *shack* (Magatsela), da violência, da dissolução no vício, de *l'imminence de l'a mort sous la forme du Temps* (Melançon, 2013). Na linguagem que me resta, a qual tomo emprestada aos 1800 (sob o risco certo de anacronismo), devo dizer que me abandonei ora a *un ciel féérique et divin* (Baudelaire, 1861:154), ora a *l'Espoir, Vaincu* (1861:103), sinal de que a queda na melancólica brutalidade de um mundo ainda a libertar-se e a ascensão no entusiasmo de suas formas de felicidade, *spleen e idéal, infernos e paraísos artificias*, restam entrelaçados na experiência da vigília e na fisiognomia da aurora na *township*. A aurora na *township*, tempo-espaço de grandes expansões - *sans mors, sans éperons, sans bride, partons à cheval sur le vin!* (Baudelaire, 1861:154) - ; a aurora na *township*, também o laboratório de uma alquimia às avessas, [qui] *nous verse un jour noir plus triste que les nuits* (Baudelaire, 1861:154),

*esse amanhecer  
mais noite que a noite* (Andrade, 2002:18).

De onde acenam Fhatu, Gamuhelo, Lutendo, *Itabira, tudo*<sup>190</sup>.

### III. 4 – O CAPÍTULO EM ALGUMAS PALAVRAS.

Procurei dar conta do maior desafio desta dissertação, etnografar a prática da vigília etílica, *islala*, em língua franca da *township*, exemplo de *heavy drinking* (Room et. al., 1984), *excessive drinking* (Mager, 1999), *rampant alcohol abuse* (Ambler & Crush, 1992). Talvez, a mais óbvia dificuldade do empreendimento decorra de suas condições de ocorrência, nas quais se vem somar: um observador, logo alguém relativamente destacado, por assim dizer, da prática social (Bourdieu, 1974); um participante em estado de intoxicação (ora maior, ora maior); e um sentido de comunhão com aquela gente, sem o qual, creio, dificilmente se pode suportar a

<sup>190</sup> ANDRADE, Carlos Drummond de. *Viagem na Família*. Disponível em: <http://www.portugues.seed.pr.gov.br/arquivos/File/viagemfamilia.pdf>. Consultado em 20/09/2017

frequência e a intensidade do regime de estupor etílico em Phomolong. A qualidade dos registros colhidos na condição de bebedor, a linguagem a que precisei recorrer para encontrar-lhes sentido, as situações a que eu e meus companheiros de campo nos expusemos; tudo me parece bastante sugestivo das dificuldades, riscos e imprecisões de uma *wet ethnography* (Room et. al., 1984). Convém notar, aliás, que não recuso o rótulo; ao contrário disso, valho-me da etiqueta para ressuscitar debates nucleares em *Alcohol and Ethnography, a case of Problem Deflation? [and Comments and Reply]* (Room et. al., 1984).

Sabemos que a hipótese de *problem deflation* decorre, sobretudo, do fato – fato segundo Room (1984) – de que, à geração de antropólogos norte-atlânticos que etnografou a vida etílica em sociedades tribais africanas e camponesas na América do Sul, aplicavam-se os predicados *wet*, *liberal* e *middle-class*. Em síntese, esses adjetivos definiam um pesquisador de costumes não conservadores e particularmente inclinado a tratar a questão do consumo de álcool em termos opostos ao rigorismo que marcou a geração temperada – isto é, submetida à pregação dos *temperance movements* e às políticas de restrição etílica das décadas iniciais do século XX. *Wet* etnógrafos, enfim, tendiam a negligenciar os efeitos nocivos do consumo de álcool, inclusive porque, e é este o segundo esteio do argumento de Room (1984), tratava-se de neófitos em *alcohol studies*.

Recordemos, pois, o que, das condições de *wet* e *neophyte* parece problemático a Room e procuremos ver em que medida dispomos de índices etnográficos para participar da discussão. Segundo o autor da revisão interpares, os iniciantes em estudos etílicos [are] *likely to (...) miss some of the problems - particularly the life-threatening problems that are the focus of attention of the epidemiologist*. Não sugeri que as ciências médicas tem precedência sobre as sociais, de modo que, ao reconhecer a validade da perspectiva médica invocada por Room, quis chamar a atenção para isto: há um aspecto bioquímico do consumo frequente de álcool que antropólogos – uma maioria de gente *liberal* e *middle-class* – não deve ter muita dificuldade em considerar socialmente válido e significativo. Noutras palavras, não é preciso subscrever um conceito de alcoolismo simplesmente como *disease* (Room et. al., 1984), para concordar com a assertiva de estarmos, em Phomolong, diante de uma questão que, seja mais o que for, é igualmente passível de exame epidemiológico.

Gostaria de introduzir-me nesse debate sobre *life-threatening problems* e sobre o vetor bioquímico do consumo abusivo de álcool por meio do conceito nativo de *babalas*, que apenas mencionei em subseção antecedente. Segundo uma interlocutora em Parkland, *babalas*, em Afrikaans, equivale a *hangover*. O termo significa ressaca, tal como a conhecemos; significa,

contudo, muito mais. Diria, em linguagem animista, que *babalas* é um *ente* na township, porque tem materialidade corporal, podemos senti-la após alguns meses em regime continuado de concentração alcólica: é abstinência, *craving* (Room et al., 1984), carne a urgir a ingestão e a continuidade do estupor. Segue um relato sobre as idas e vindas dessa pulsão-ser, *babalas*, no corpo:

*When you drink you relax your body. But when you get drunk there's a problem. If I wake up in the morning, I need one or two beers, to keep babalas out. If you buy me a cold drink, my babalas is not fine. If I drink the beer, the babalas goes out.*

*Yesterday and today in the morning I was busy drinking. In the morning I needed a beer. Then my body was fine, I've got the energy. It's the liquor.*

*The beer is a problem. You can drink one and sleep. Me no, I can't sleep. If I get one, I want more, and more and more. That's why when you have the money you can't sleep. We are slaves for drinking (grifos meus).*

Isso contou-me Fhatu, ex-namorado e agressor de Lutendo, entre uma cerveja e outra na casa de Ana, em 04 de abril de 2016. Em primeiro lugar, interessa-me notar que *babalas* consiste num exemplo de categoria local cujos efeitos percebidos e socialmente comentados correspondem ao reconhecimento do que chamei vetor bioquímico, pulsão corporal causadora, ao menos parcialmente, de *heavy/excessive/rampant drinking*. Em segundo, *babalas* também é indicativa dos *life threatening problems* de longo prazo, os quais, segundo Room (1984), constituiriam o núcleo da atenção de epidemiologistas, e não de *wet* antropólogos. *Babalas*, a falta que se vem instalar no corpo e que condiciona o bem-estar, constitui um fator de sujeição; nessa medida, necessariamente, figura na cadeia formativa daquilo que meus interlocutores chamam *liquor slave* (*bra San*, *gogo Nahse*), *slaves for drinking* (Fhatu), *beer worms* (John). Com isso, quero dizer que, independentemente do conceito de alcoolismo de que lancemos mão, convém registrar que a gente de Phomolong tem categorias suas para lidar com *life threatening problems*, *physiological sequelae*, *impaired control over intake*, *alcohol dependence as a biological reality* e tantas outras expressões em torno das quais giram os debates conduzidos em Room et. al (1984).

O vínculo entre *babalas* e *life-threatening problems* pode ser visto sob uma segunda perspectiva, a saber, a relação entre o consumo continuado e comportamentos que ameaçam a integridade da vida. Não o disse anteriormente, mas, na tarde posterior à segunda agressão física a Lutendo, particularmente no momento em que Fhatu veio acusar-me e sua namorada de mantermos relações eróticas, Thibos, consciente dos extremos de intoxicação em que navegava o acusador, veio dizer, como para mostrar-me a raiz daquilo tudo: *ah, man, it's babalas*

<sup>191</sup>... Acredito que outros interlocutores afirmariam o mesmo e gostaria de reter o seguinte: os casos de agressão a Lutendo e a queimadura de Gamuhelo<sup>192</sup> constituem índices etnográficos, com alguma chancela local, de que o regime de estupro continuado é também percebido como *dysfunctional drinking* (Room, 1984). Não estou dizendo que, em última instância, Thibos atribuiu a violência de gênero a *babalas*, mas, sim, que, as muitas inconveniências e abusos do autômato em que se convertera Fhatu eram já entendidas como efeitos da engrenagem do consumo continuado, cuja força motriz, já o sabemos, reside em *babalas*.

Essencialmente, nestas palavras finais sobre o capítulo, gostaria de reverter a discussão sobre *problem deflation* no constatar que os próprios agentes do regime de estupro continuado sul-africano não parecem inclinados a esvaziar a questão em termos sociais ou bioquímicos, o que me parece atestado pela existência de *babalas* como índice local de reconhecimento de um problema em ambas as dimensões. Por meio desse vetor bioquímico – a *energy* (Fhatu) que vem com uma nova e necessária dose de *liquor* – gostaria de dar um passo e recordar as razões por que me lancei, na seção II.2, ao exame de três estágios da história do sistema de trocas étlicas entre brancos e negros sul-africanos. Em *Liquor and Labour in the Western Cape 1870-1900*, Pamela Scully (1992) descortinou-nos a longa centralidade de *liquor* no processo de proletarização rural no país, particularmente na zona vinícola de Stellenbosch. Na área, sabemos, formou-se o *dop system*, o sistema de pagamento da mão de obra em doses de vinho ou brandy feitos com o refugo da produção comercial. Segundo a autora, a disseminação dessa prática e a inclusão de crianças entre os destinatários da ração étlica respondem pela formação de uma *rural underclass* alcólica. Tratou-se, além disso, de um expediente para rebaixar, do trabalho, custo e valor real, este entendido tanto como poder de compra do salário quanto como estima efetivamente atribuída à atividade dos contratados.

Em *The Durban System and the Limits of Colonial Power in Salisbury, 1890-1935*, seguimos o trilho da revolução minerária e da industrialização sul-africana e saltamos na capital da costa índica do país. Estamos em área de predomínio Zulu, etnia conhecida pela produção, pelo gosto e pelo consumo generoso de *uthswala*, bebida fermentada que conheci em campo como *mqombothi* ou *traditional beer*. Descobrimos que, passo a passo com o processo migratório entre o interior da hoje província de KwaZulu-Natal e sua cidade nuclear, formou-se um caudaloso

---

<sup>191</sup>A mesma causa, *babalas*, foi invocada por Thibos num episódio em que, com quase toda certeza, minha assistente furtou-me de ZAR 50 que estavam jogados em minha gaveta de objetos pessoais, com os quais tomou vinho junto a Vicky.

<sup>192</sup> Thibos jamais fez referência ao caso da queimadura de Gamuhelo como efeito de negligência da mãe, Vicky. Meu amigo era, contudo, crítico, maledicente até, em relação ao fato de que os meninos da garota eram criados num regime de vizinhança. Ficavam, em outras palavras, bastante entregues a si ou a quem estivesse na ruela, notei-o muitas vezes.

fluxo de *uthwsala* e coisas mais, como *zolo*, entre a gente do campo e a mão de obra masculina na cidade. Formou-se, igualmente, uma corrente migratória composta por mulheres que vieram a instalar-se em Durban na condição de produtoras tradicionais de *beer* e empreendedoras no mercado de *shebeens* e em nichos conexos, como o da prostituição.

Atentas ao potencial econômico do intercâmbio de cerveja, bem como às inconveniências de um fenômeno crescente, *popular drunkenness*, as autoridades brancas de Durban decidiram intervir radicalmente no mercado etílico, com vistas a assumir o monopólio da produção e do comércio citadino de *uthswala*. Criou-se, em 1908, o chamado *Durban System*, o qual estabelecia, além do regime cervejeiro monopolista, a vinculação entre dividendos do negócio etílico, orçamento dos nativos – Native Fund Revenue - e as políticas de assentamento urbano dos contingentes *African* que não paravam de acorrer à cidade. Conquanto concebido neste município, o sistema de controle produtivo, comercial e geográfico mostrou-nos todo seu impacto, quer em termos econômicos quer em termos de planejamento espacial, em Joanesburgo, centro dinâmico da economia sul-africana ao longo do século XX.

Em *Drinking, Apartheid, and the removal of beerhalls in Johannesburg, 1938-1962* (Rogerson, 1992), descobrimos que o chamado *Durban System* foi ali introduzido em 1937. Até finais da década de 1950, a política de instalação de *beerhalls* para o consumo de cerveja por massas proletárias revelou-se uma fonte fertilíssima de recursos para a administração municipal. A certa altura, as autoridades já não podiam separar seu cálculo orçamentário global dos recursos provenientes do comércio cervejeiro. Além disso, a política de instalação de *beerhalls*, inicialmente em pontos estratégicos da reunião de trabalhadores *African*, reafirmou o vínculo histórico entre proletarização e alcoolização da força de trabalho. Por fim, a mudança da *drinking geography* na Joanesburgo da década de 1960 atualizou, em termos espaciais, a orientação mais fortemente segregacionista do chamado *grand apartheid* (Posel, 2011).

Tanto Rogerson (1992) quanto Mager (1999, 2010), nossa última referência histórica (em sentido disciplinar), deram-nos a saber da existência de um *drinking apartheid*, ao qual se pode contrapor *liquor 'freedom'* (Mager, 1999). Por meio dessa expressão, a autora sul-africana referiu-se à decisão do governo central da África do Sul de abrir o mercado de *European liquor* a negros, o que fora interditado pelas *Liquor Laws* de 1928. Segundo Mager (1999), a permissão, em 1962, para que *Africans* consumissem bebidas industrializadas deve ser entendida como uma *economic freedom* que atendeu a interesses do setor cervejeiro nacional e a interesses escusos do regime, manter a gente negra em estupor, mas que contrariou segmentos expressivos de *Africans*, particularmente os capetonianos, os quais, em plebiscito, votaram majoritariamente contra a

medida. A notar-se que a nota final do artigo de Mager é soturna: segundo ela, *Africans were drinking themselves deeper into apartheid and urban squalor* (1999). Não descordo dessa proposição, mas meus dados etnográficos autorizam-me a pensar algo mais.

A idéia de *liquor freedom* - entendida ambigualmente como *liquor 'freedom'* - e a nota lúgubre no fim do artigo deram-me o mote, por assim dizer, da crítica a Mager e da introdução ao acreditei ser a vinculação nativa, em Phomolong, entre *freedom* e *liquor*, particularmente entre *freedom, beer e islala*. Comecei a rever essa temática, questionando um registro etnográfico de Mager, uma militante *African* contrária à liberação de *European liquor*, segundo quem a medida seria *a political weapon to keep the masses in a stupor where they cannot think for themselves*. Na discussão sobre os vínculos entre *freedom* e *beer*, reconheci que, em minha experiência no *squatter camp*, estupor e pensamento não apenas se disjuntam – evidentemente se disjuntam, e a atmosfera geral do lugar se torna *less rational* (Christian) - mas, igualmente, se enlaçam numa sorte de experiência realçada do real, na qual os sentidos, nosso canal de vínculo orgânico com o mundo, ganham uma *nouvelle finesse*, de modo que ebriedade e lucidez já não formam um par antitéico, mas, sim, os vetores de [a] *dialectics of intoxication* (Benjamin, 1928), os quais convergem numa forma de sentir *la profondeur de la vie* (Baudelaire, 2001).

Além de não ser simplesmente a liberdade *econômica* (Mager, 1999) de manter-se cativo na embriaguez, *liquor freedom* constitui a chave por meio da qual se pode estabelecer correlações entre o processo de liberação etílica de que fala Mager e um dos núcleos memoriais coletivos importantes de meus interlocutores sul-africanos. Trata-se da lembrança disseminada entre a *underclass* com quem convivi de que, no tempo genérico do *apartheid, beer* propriamente dita – isto é, cerveja industrializada – era um privilégio de *Whites*. Não tenho dúvida de que gente como bra *San*, gogo Nina, Fhatu e tantos outros que recordam o *drinking apartheid* consideram esse fenômeno como *insulto* (Cardoso de Oliveira, 2011) índice de *immorality* (Thompson, 1971) no sistema de trocas entre brancos e negros anterior à libertação. Noutras palavras, a liberdade de beber cerveja industrializada nem é simplesmente uma *economic 'freedom'* nem um atributo do quadrante histórico que se encerra em 1962, mas, sim, uma liberdade simultaneamente econômica, moral e política (Cardoso de Oliveira, 2011), (Mauss, 2002 e 1992), (Thompson, 1963, 1971, 1974), a qual, em razão de sua complexidade, não diz respeito a um período isolado do *apartheid*, mas, sim, a todo o tempo da segregação, entendido como o antípoda genérico de *freedom*.

Ao referirem-se ao que interpretei como *liquor freedom* sem as aspas de Mager (1999), meus interlocutores comentaram tanto a possibilidade de acesso às diversas opções do

mercado étlico sul-africano quanto a de dar curso, nas *townships*, à prática da vigília étlica (*islala*, em língua franca). Essa gente lembrou que, sob o regime de vigilância do *apartheid*, *islala* tinha curso somente no interior das casas. Isto de sair às ruas, de *tavern* em *tavern*, uma das *preferências* de muitos *cidadãos* sul-africanos, decorre da libertação, é um novo campo para o agir na *polis-township*. Conquanto *islala* não encerre os sentidos de *freedom*, parece consistir numa das formas apoteóticas em que a liberdade – criação incontrolável, segundo Malokela – se dá a ver e viver. Insisto: *islala* não equivale a *freedom* propriamente. A vigília pública parece, contudo, impensável no quadro anterior ao final do *apartheid*, quando a embriaguez continuada e barulhenta – um *modo local da felicidade*, creio – seria duramente reprimida pela polícia. Temos, pois, entre liberdade e vigília, não uma relação de identidade, mas, sim, uma espécie de associação por condicionamento, *freedom* como *sine qua non* de *islala* na *township* não sobre-vigiada (*surveillée*).

Haverá outros sentidos em que a vigília se conecta a *freedom*? É possível, não sei bem como responder à pergunta, mas vale recordar, a propósito, que *islala*, segundo meus interlocutores, consiste também na vigília em coro e oração. Conquanto eu não tenha tido a oportunidade de cruzar a alvorada na igreja, recordemo-nos da co-moção no trem de trabalhadoras que cantam o dia e a labuta que chegam. Recordemo-nos, sobretudo, que a vigília é tempo de *iluminação profana* (Benjamim, 1928), rearticulação do espaço-tempo e da experiência numa nova inteligibilidade do mundo e do sujeito; tempo de co-promessa - *compromise*, segundo meu camarada May - entre aqueles nos quais se formou *un lien secret* e que, juntos, testemunharam uma *Révélacion* (Singaïny, 2015). Em sendo assim, livremo-nos dos rótulos étlico e religioso e consideremos que, num caso e noutro, *God is here* (Lutendo) e que talvez ele - ele mesmo, *God*, referência maiúscula para meus interlocutores - seja *happy like us* (Thibos) e, portanto, feito à nossa imagem e semelhança, bela utopia de quem, na mais sagrada imanência de *beer* e *zolo*, reverteu o espelho de mil anos anteposto entre criaturas e criador. Tentei, enfim, interpretar a experiência e a linguagem transcendente da vigília como *présence* (Singaïny, 2015) de um nós em comunhão – *nous-ensemble* (Idem) - feito de homens alcólicos com o coração aberto uns para os outros (Idem) e, assim, capazes de lançarem-se *à la libération et la reviviscence de l'Homme* (2015:85).

Acredito que a vigília consiste num *reséau particulier de la communication humaine* (Favret Saada, 2009). Quer pensado sob a influência de *beer* e *zolo*, quer sob a influência de canto e antífona, igualmente meios de condução para as (sobre)terras do entusiasmo, esse velho costume (Hellmann, 1934) da *plebs sul-africana*, parece ressuscitar, em seu percurso ritual, a *fisiognomia*

da experiência religiosa, tal como descrita em Durkheim (2002) e, em certo sentido<sup>193</sup>, tal como as experiências descritas por Favret-Saada (1977, 2009). Nos três casos, está em jogo uma descarga de afetos, *énérgies* (Durkheim, 2002), que intensificam a comunicação dos participantes no ritual, de modo que algo maior que a soma dos reunidos se deixa entrever e sentir, fenômeno do *nous-ensemble* (Singaïny, 2015), processo que, em termos durkheimianos, descrevi como o ato pelo qual os envolvidos se dão ver a si mesmos como *totalidade*, figura compósita e transcendente. Transcendente, sim, porque na igreja, na *township* e no trem, o que se forma na efervescência é a concepção de um *novo mundo* e de outra experiência, *l'idéal* de que falava Durkheim (2002:399). Ora, *Africans*, em seu movimento de pensar e cantar em estupor, estão reafirmando um ideal: *their wholle religion is a religion of compromise* (Hellmann, 1934:103). *When we drink, we can compromise* (May, 2016)<sup>194</sup>.

Curiosamente, a mulher que primeiro captou a força da *co-promessa* entre aquela gente cedo se apercebeu de que, no deslocamento para o *monde nouveau* (Durkheim, 2002:399) da intoxicação efervescente, os nativos de *Rooyard* transformavam-se: *over the weekends, the drunken disorder of the yard and the definite hostility to my presence at these times did discourage me* (Hellmann, 1934:1). Disorder? Hostility? Não nos enganemos, num ritual de reafirmação da identidade *African*, caso da vigília, creio, a integridade da substância comum que se dá a sentir no *transport de l'individu au-dessus de lui même* (Durkheim, 2002:401), pode assumir tanto a forma do compromisso quanto a forma do conflito *ético-moral* (Cardoso de Oliveira, 2011:49) entre históricos *litigantes* (2004:11). Além da política dissensual, nessa reasserção *African* pela via etílica, parece estar em jogo a aposta em que a liberdade também reside no divino (sem brincadeira) direito de transportar-se para quaisquer (sobre)terras, na intensidade em que se quer, *anytime as I can* (Thabo Mabena), como convém aos que merecem *respeito e consideração* (Cardoso de Oliveira, 2011:145).

Por mais que minha ênfase tenha recaído no aspecto criativo da vigília, não esqueço Fhatu, Gamuhelo, Lutendo, Constance, *Itabira, tudo*<sup>195</sup>; tudo o que resta entre a aflição distópica e a utopia da polis-*township* e sua gente reconciliadas.

---

<sup>193</sup> A abordagem de Favret-Saada não é, como a de Émile Durkheim, centrada na dimensão social da efervescência, mas, sim, nos poderes e efeitos de gestos e palavras rituais.

<sup>194</sup> Provavelmente, meu camarada e Hellmann (1934) aludiam ao que chamei *co-promessa* e que é definido, em inglês, como um sentido obsoleto do verbo [to] *compromise*: **8. Obsolete: to pledge mutually**. Disponível em: <http://www.thefreedictionary.com/compromise>. Consultado em 05 de setembro de 2017.

<sup>195</sup> Carlos Drummond de. *Viagem na Família*. Disponível em: <http://www.portugues.seed.pr.gov.br/arquivos/File/viagemfamilia.pdf>. Consultado em 20/09/2017.

## CONCLUSÃO

Procurei dar aos capítulos deste trabalho aspecto conclusivo. Aproveitei as seções finais quer para repensar os dados etnográficos, caso do capítulo 1; quer para sistematizar os conceitos de que lancei mão algo espontaneamente, caso do capítulo 2; quer para articular os debates sobre *heavy drinking* e a experiência da vigília ética, caso do capítulo 3. Espero ter deixado igualmente visível o saldo que propus dos muitos cruzamentos entre etnografia e história. Parto do pressuposto de que relações sociais não se compreendem sem o recurso àquela disciplina. Como pressuposto vou deixá-lo e acrescentar-lhe outro: *not man or men but the struggling, oppressed class itself is the depository of historical knowledge* (Benjamin, 1940). A bem dizer, esta é a premissa deste trabalho e, como tal, sua primeira conclusão; um fruto, certamente, do intuir que, nas zonas minoritárias e conflituosas da experiência social (Cardoso de Oliveira<sup>196</sup>), particularmente entre a *plebs* (Thompson, 1974), há um tesouro moral a ser descoberto, velhas noções sobre velhos regimes de reciprocidade, outros princípios de tudo. Em 1933, a pioneira nas etnografias de *slum 'yards'* dizia sobre gente como a que me recebeu: *the daily life of the people bears constant witness to the struggle to satisfy immediate needs* (Hellmann, 1934). Em 2015, Robert, porteiro em *Parkland*, disse-me o mesmo<sup>197</sup>. Um etnógrafo deve dizer o que lhe comove. Dito isso, gostaria de repassar temas e propor uma ou duas discussões.

Em *Umlungu-Pakistani na Township*, tentei partir de uma experiência imediata, a de ter vivido sob a pele do homem branco e do paquistanês. Por imediaticidade, ora entendo duas coisas. Em primeiro lugar, o processo de etiquetagem racial na África do Sul é algo automático, batem o olho em você e enquadram-no nesta ou naquela categoria de gente. O processo classificatório é impositivo e direto também num segundo sentido: há muito conteúdo sociológico projetado em *umlungus* (ricos, opressores etc) e *Pakistanis* (comerciantes, *aliens* etc), e ter experimentado esses lugares-comuns da experiência de classe favorece a compreensão do que é figurar como um ou outro. Resta-me, contudo, a impressão de muita *opacité* (Favret-Saada, 2009). Tudo bem considerado, há vários pontos cegos na minha experiência-memória de Phomolong. Ao dizê-lo, proponho estender a idéia de *opacidade* a mim, a meus camaradas e a tantos que cruzei. Algo escapa, por irrepresentável, por desconhecido, no encontro entre *Africans*, de um lado, e *umlungus*, *Pakistanis* e, mesmo, *Daniel* – *status* local que ganhei - de outro.

Recorro à categoria de *opacidade* (Favret-Saada, 2009), para mitigar o muito naturalismo com que, no início deste trabalho, me vi encarnado nas condições branca e

---

<sup>196</sup> Em comunicação pessoal.

<sup>197</sup> *Black men continue to struggle/suffer*, contou-me, numa de nossas primeiras conversas. *To suffer/to struggle* são, em geral, usados como sinônimos por meus interlocutores *Africans*.

paquistanesa. Noutras palavras, ora me parece conveniente reconhecer a validade da crítica segundo a qual a *l'anthropologie empiriste préssuppose, entre autres, une transparence essentielle du sujet humain à lui-même* (2009:161), ao passo que, parte importante da experiência etnográfica tem lugar no terreno do desconhecido, isto é, em circuitos caracterizados pela *communication non verbale, non intentionnelle et involontaire* e pelo *libre jeu d'affects dépourvus de représentations* (Idem). A autora francesa vincula a *opacidade* a categorias como [I]'*inconscient*, e proponho imaginar parte do desconhecido nesta etnografia por meio de noções semelhantes, o desconhecido, o risco, a contingência, o irrepresentável. Gostaria de contar a última estória sobre essa zona cinzenta – *an area of uncertainty or indeterminacy* - a pairar sobre o meu encontro com aquela gente.

Estamos no sábado, 9 de julho, minha última vigília ética em Phomolong. Estamos no *yard* de Francis, centro do *ethnographic & drinking club* que formávamos ele, eu, Dhaki, May e *bra* San. Está o *drinking club* estendido também - amigos só deles, não meus. Há cerveja para uma noite toda. Somos uns 12. Entre estes há Paul, um homem que acabei de conhecer e que me olha, sempre sorrindo, com um ódio que eu jamais vi noutra sul-africano. Paul odeia-me ilimitadamente, só com os olhos e um largo sorriso. É um bom dançarino, noto, antes de perguntar a Francis, feliz com a festa – *ah, we'll share nicely the wholle night!* –, se estou correndo algum risco. Francis – dançarino inigualável - limita-se a dizer: *no, he can't do anything*. Aboli Paul do meu campo visual e segui em vigília. John, malandro velho na *township* (parecia tolerar-me bem) veio falar coisas bonitas: *the gold that is thirsty finds the river*. Disse-me, igualmente, reconhecendo um *encontro*, ainda que tardio: *we only really met today...* Ofereceu-me, como presente, um cd de reggae, seu gosto predileto. Guardei-o na mochila, deixada sobre a cama de Francis, dentro do *shack*, e voltei ao quintal. A noite correu, *bra* San, o velho San, disse-me: *we'll miss you. Eu vou sentir saudades*, expliquei-lhe. Bebemos, bebemos e, lá pelas tantas, Thambo perguntou-me se eu era realmente brasileiro. Confirmei-lho, bebemos mais. Antes da manhã, eu fui dormir, não me despedi.

Acordei tarde, voltei ao *yard*. Tomavam alguma coisa, tomamos. Demorei-me um pouco, era difícil deixá-los. Não me lembro quando, fiz menção de pegar a mochila, que lá dormira. Entrei no *shack* de Francis. Um instante depois, entrou ele também, resmungando, com o inglês truncado: *no man, no man, it can't happen...* Pediu-me que abrisse a mochila, abriu-a ele mesmo, *não sei*. Lá estava, nalgum canto, perto do cd de reggae, um punhadinho de *zolo*. Para que a polícia abordasse um *estranho* na *township*, como certa vez me ocorreu? Para que no aeroporto internacional de Joanesburgo, em dois dias, os pequenos *beagles* viessem cheirar-me, como certa vez me ocorreu? Para que Francis me provasse nossa amizade? Para que eu jamais viesse a saber o motivo? Para que fosse o nosso último afeto, Francis, John, Paul, Dhaki? Para que nos despedíssemos? *Não sei*. Recordo-me de Carlos, pasmo diante da morte:

*Os tiros na madrugada  
liquidaram meu leiteiro.  
Se era noivo, se era virgem,  
se era alegre, se era bom,  
não sei,  
é tarde para saber*<sup>198</sup>.

No momento em que tudo ocorreu – Francis resmungando, abrindo a mochila, tirando a maconha, acho - *não sei* - que lhe agradei imensamente, abraçamo-nos. *Francis, you are a real man*, provavelmente lhe disse. Saímos ao sol e retomo o que dizia antes de contar essa estória. Para mim, resta algo de indizível, irrepresentável, nas relações com alguns *Africans*, e não apenas com gente ainda próxima ou egressa do universo da delinquência. Com Robert, o porteiro, com Ana (*mama*, às vezes) algo é indescritível também. A noção de *partage du sensible* (Rancière, 1995, 2000), da qual enfatizo a fratura entre mundos da experiência alheios, mesmo a idéia de raça – homens que se pensam diversos ao ponto, novamente, da alienação – captam, em parte, a condição de estrangeiro. Em parte somente a captam, porque algo escapa a ambas as idéias (*raça* e *partage*). Escapa-lhes um afeto, a *erupção* (Cardoso de Oliveira, 2008:14) do desconhecido que teima em furtar-se, falta permanente de resposta a tudo o que resta na memória.

Ao mencionar a dimensão necessariamente opaca (Favret-Saada, 2009) do *encontro etnográfico* (Cardoso de Oliveira, 1990), não quero nem desfazer a narrativa do primeiro capítulo nem rever suas conclusões. Ao contrário disso, gostaria de reafirmar que as tantas representações e *sentimentos morais* que me foram comunicados sobre *umlungus* e *Pakistanis*, só o foram porque, em certo sentido, eu me achei um lugar neste *systeme de places* (Favret-Saada, 2009) que é a convivência numa ruela de Phomolong. Segundo a francesa, a gente em Bocage só lhe abriu as portas da bruxaria na medida em que perceberam que ela estava *prise* (2009:152), *affectée par les effets réels – souvent dévastateurs* - de palavras e atos rituais (Idem). De algum modo, creio, algumas portas da *township* me foram abertas na medida em que cumpri exigência semelhante: *ils voulaient que j'accepte d'y entrer comme partenaire, et que j'y engage les enjeux de mon existence alors* (2009:153). À minha moda, pus-me como parceiro, 'rico' entre pobres, bebedor entre bebedores, fumador entre fumadores, pândego entre pândegos, se assim quisermos definir as coisas. Esta, aliás, pode ser outra conclusão do trabalho: a de que não ter figurado nem exatamente como *umlungu* nem exatamente como *Pakistani*, mas, sim, como alguém que se engajou na rede de práticas e ritos locais consiste na razão por que me foi possível falar algo sobre as condições branca

---

<sup>198</sup> ANDRADE, Carlos Drummond de. *Morte do leiteiro*. Disponível em: <http://w3.ufsm.br/revistaideias/Artigos%20revista%2017%20em%20PDF/analise%20do%20poema.pdf>. Consultado em 20/09/2017.

e paquistanesa num lugar como Phomolong. É também o motivo razão por que, ao fim e ao cabo, resta tanto não dito e, talvez, indizível.

Revisto, ainda que muito brevemente, o naturalismo que caracteriza o primeiro capítulo deste trabalho, gostaria de recordar suas principais assertivas. Em primeiro lugar, *money*, *beer* e *zolo*, foram as moedas correntes que me permitiram tomar parte no mercado da convivência entre a *underclass* em Phomolong. Não fosse isto, isso e aquilo, não teria, por exemplo, vivido numa taverna a experiência de ser classificado como *boy* e logo como tipo *indigno* (Cardoso de Oliveira, 2011), não intitulado à palavra e à ação num território de *men* (*Africans*). Segundamente, algumas experiências *insultivas* que vivi no fim-de-semana prolongado em que se comemorou o *Soweto Uprising* me constituem a razão empírica de sugerir que há, no *elo social* entre brancos e negros na África do Sul, uma qualidade permanentemente crítica, e que o sinal mais evidente disso é o muito *ressentimento* (Idem) *African* com o homem branco, bem como a certeza de que resta uma dívida não redimida. Por fim, ao etnografar os saques às lojas de paquistaneses em fins de junho de 2016 e recordar-me da brutalidade dos eventos de Cato Manor (1949), palpitei que, contrariamente aos brancos, *Indians/Pakistanis* são alienígenas naquelas terras, não participam de seu contrato social primário, sua *constituição*. Sugerir que a diáspora do Subcontinente indiano na África do Sul, conquanto tenha *direito legal* a estar ali - *they have documents* (Dhaki) – não parece gozar do *direito moral* (Cardoso de Oliveira, 2011:105) de figurar como proprietários em terra *alheia*. Em qualquer dos casos, entre *Africans* e *Whites* ou entre *Africans* e *Indians-Pakistanis*, há tensões indicativas de que os sujeitos em interação não se reconhecem em toda a sua dignidade. Por esse motivo, os temas do *insulto* e da *afronta* (2011:113) tornaram-se pervasivos na dissertação.

Comecei o segundo capítulo por meu encontro com Robert, ex-porteiro de Parkland, o qual me traduziu *citizenship* por *freedom* e me deu uma síntese negativa das relações entre brancos e negros em seu país. *We are free only by the name freedom. Free are the whites, they can enjoy their lives*. Após investigar vínculos históricos entre cidadania e liberdade e sobre duas formas de conceber *freedom*, *positive* e *negative*, apresentei dados de entrevistas pré-estruturadas com amigos e interlocutores frequentes. Thabo Mabena deu-me a fórmula generalizável da liberdade: *I do whatever I want, I go wherever I want, any time as I can*. Na divisa, identifiquei uma dimensão correspondente à noção clássica de autonomia (Arendt, 1958) e outra ao princípio liberal (Berlin, 2002) de resguardo de um campo sem constrangimentos para a ação individual. Ao recuperar a legislação de controle do movimento de *Africans* em seu território, descobrimos que *dompasses* ou *ID's* constituíam os institutos capitais da segregação rural e urbana. Ronald Mphepo, o taverneiro, alertou-me para a *afronta* (Cardoso de Oliveira, 2011:111) que estruturava esse sistema normativo: o leitmotiv moral do *dom*, a *besta*. Outros interlocutores abriram-nos os olhos para mais concepções

de *freedom*. Vicky Makubalo e sua mãe, Martha, falaram-nos sobre *freedom e welfare state*; Magatsela, sobre *freedom and money*; Robert, com a precisão de um Marshall (1950), sobre *freedom e enjoyment*.

No terceiro capítulo, não abandonei o tema das concepções de *freedom/citizenship*, mas terminei encontrando-o por vias mais tortuosas. Parti, novamente, da assertiva de que *beer e zolo* me permitiram tomar parte em quase toda forma de vida na *polis-township*. Ao afirmá-lo, precisei reconhecer igualmente que, no campo dos *drinking studies*, há uma tradição de crítica segundo a qual *wet ethnographies* dos anos 1960 e 1970 perderam de vista os muitos problemas decorrentes do abuso alcóolico em sociedades periféricas (Room et. Al., 1984). Como exemplo das *disfunctionalities* vinculadas a *heavy drinking*, apresentei o acidente em que Gamuhelo (2 anos) se queimou e as circunstâncias em que Lutendo foi agredida por Fhatu. Ao recuperar a dimensão histórica desta etnografia, deparei processos de formação de uma força de trabalho alcoolizada. Apesar disso, arrisquei afirmar que o *regime de estupor continuado* constitui um *modo da felicidade local* em Phomolong. Ao etnografar as noites-manhãs de vigília etílica, *islala*, percebi-me envolvido numa rede de dramas e compromissos (co-promessas), queda, esperança e expressões singulares do que há de sublime na *presença* de gente que se faz comum – *nous-ensemble* (Singäiny, 2015). A utopia de um mundo reconciliado encontrou-se, contudo, com a distopia da gente irredenta e brutalizada, o que me parece registrado nas categorias locais de *babalas e liquor-slave*. Proponho, em todo caso, como outra conclusão deste trabalho, a assertiva, que faço minha, de Ronald Mphepo:

Ronald, do people have the right to enjoy?  
Yes, I've got that trust, in many ways, even drinking

Noutras palavras, na medida em que *freedom e enjoyment e freedom and drinking* se cruzam, beber eloquentemente também exprime a liberdade, é uma das formas pelas quais esta se dá a viver entre a *underclass* sul-africana. Em sua etnografia pioneira, Hellen Hellmann (1934) registrou, num cortiço-*township*<sup>199</sup>, Rooyard, o fenômeno que vivi como *islala* (vigília), mas à qual pelo menos dois interlocutores (Moses e *bra San*) em Phomolong se referiram como *six-to-six*, isto é, beber de 6 da tarde às seis da manhã, ininterruptamente. *Beer was breed, food was prepared and at 6 p.m. on Saturday the dance commenced to continue for a full twelve hours (...). Native dancing took place, the women sitting round the room clapping, the men singing and dancing*. Eventos descritíveis exatamente nesses termos levaram-me a falar na vigília como um velho *modo da*

<sup>199</sup> Segue a descrição do lugar: *Rooyard consists of 107 rooms and a shop (...). The 15 outer rooms and 14 of the inner rooms are built of brick and have cement floors, the remainder of the rooms being rickety constructions of corrugated iron and thin, wooden plancks* (Hellmann, 1934:8).

*felicidade local*, embora, como Hellmann, eu também tenha notado certa *drunken disorder* (1934:1). Ora, *freedom, you can't control that word* (Malokela), de modo que o abuso etílico constitui tanto uma forma apoteótica do prazer (*enjoyment*) atribuído à liberdade quanto uma forma degradada desta - sua conversão numa espécie de cativo. Acredito, porém, que, de gente talvez irremediavelmente cativa, como *gogo Nahse*, uma mulher de apenas 47 anos, ouvi coisas que dizem mais do que sobre a simples catividade. Conversávamos sobre o motivo por que ela não regressava à terra de origem, *Eastern Cape*, onde os filhos poderiam sustentá-la - um deles é engenheiro bem sucedido. Lutendo, minha assistente, é quem pergunta e comenta:

*Why didn't you go home?  
My situation is too hard... My first born always controls me.  
They don't want her to drink, and she likes drinking...*

Deixo ao leitor a difícil tarefa de considerar onde termina e onde começa a liberdade e o cativo, não sem antes recordar-lhe o que uma jovem mulher, Zama Millicent, certa vez me disse. Zama, what is freedom for you? *My freedom? Hey! Freedom, I control myself*. Ao reafirmar o que considero a terceira e mais discutível conclusão deste trabalho – a de que o *regime de estupor continuado* é um modo da felicidade local, forma expressiva da *identidade African* (Cardoso de Oliveira<sup>200</sup>) e desta liberdade que é a transposição de si -, detenho-me no último debate que tudo isso me suscita, a possibilidade de compreender e afirmar o *valor* (Cardoso de Oliveira, 2008:24) de uma prática estrangeira e demasiada como a vigília etílica. É irônico notar, a esse respeito, que o naturalismo de que me vali para falar de *umlungus* e *Pakistanis*, evitei-o, em parte, ao descrever o teatro da vigília. Quero propor como descrição apropriada do fenômeno, mas externa a este, o seguinte trecho de *Money and Violence* (Bähre, 2007):

*My participation at festive occasions was furthermore limited because of drunken people and, once again, the risk of violence. There is this romantic idea in anthropology that a great way to connect with people and be accepted by them is by getting drunk together. However, it was horrible to attend a graduation ceremony where men and women had been drinking beer and brandy for the past 36 hours.*

A experiência entre gente bebendo por 36 horas pode perfeitamente ser considerada horrível. Num regime ótico desafiador, como o de Phomolong, isto é, em meio ao que Barchiesi (2013) chama *urban squalor*, é difícil descrever as cenas em que se envolvem homens e mulheres continuamente intoxicados. A parcimônia descritiva não decore apenas de decoro com aquela gente e o leitor, mas, também, de ser confusa a imagem resultante do regime de estupor continuado (e não

---

<sup>200</sup> Em comunicação pessoal.

apenas pelas razões óbvias). Numa palavra, é razoável chegar a uma fórmula sintética da coisa pela via do horror, sensação que experimentei, umas vezes sóbrio, outras ébrio. Tenho, no entanto, duas observações a fazer. Em primeiro lugar, quer seja uma ideia *romantic* quer não seja, embriagar-se conjunta e alegremente no contexto da *underclass* de Phomolong constitui, sim, [a] *way to connect with people and be accepted by them* (Idem). Em segundo, creio ser possível mover-se do horror diante de gente tresnoitada para o reconhecimento do valor e da densidade social que se faz sentir na intoxicação coletiva. Essa reversão ótica depende, no entanto, do abandono de si àquele universo.

(...) *j'étais précisément en train d'expérimenter ce système en y hasardant ma personne* (Favret-Saada, 2009).

Num texto bastante conhecido, Taylor (1994) trata das questões suscitadas na formação de juízos sobre o mérito das formas de vida desta ou daquela culturas - entendidas como a originalidade substanciada de diferentes pessoas coletivas, *Volks* (Herder *apud* Taylor, 1994). O autor canadense chama a atenção, particularmente, para a delicadeza do problema do reconhecimento de tradições periféricas (não ocidentais), na medida em que populações dessas áreas, no jogo de espelhos com o outro colonizador, viram projetadas de si *an image (...) as somehow inferior, 'uncivilized'*. Segundo Taylor, uma vez que o rebaixamento do respeito devido a sujeitos e povos tem consequências nocivas - como *self-hatred* (1994:26) -, o reconhecimento de sua qualidade como umas das formas possíveis do fenômeno humano constitui *a vital need* (Idem). Em termos semelhantes, Cardoso de Oliveira (2011) entende o respeito à identidade de indivíduos e grupos como direito decorrente da noção contemporânea de cidadania, a qual é marcada tanto por processos de universalização de franquias e *status* (o comum status da dignidade) quanto por demandas de *consideração*, isto é, de atenção particularizada a identidades singulares na esfera pública.

Embora não tenha condições ou espaço para alongar-me no debate, gostaria de recuperar a noção de *subjective turn* (Taylor, 1994), por meio da qual o autor caracteriza o que chama cultura moderna. Está em jogo, segundo ele, um longo processo de constituição de sujeitos *as beings with inner depths* (Idem), isto é, com uma identidade singular e, nesse sentido, universal. Explico-me: com a mudança de um (*ancién*) regime de reconhecimento, no qual o valor ou mérito diferencial das identidades (cotado na moeda da honra) está instituído em categorias sociais específicas<sup>201</sup> para um quadrante histórico em que a cada indivíduo é atribuída uma *inner-voice e, portanto, an original way of being* (Idem), temos um correspondente movimento de universalização

---

<sup>201</sup> *The socially derived identity was by its very nature dependent on society. But in the earlier age recognition never arose as a problem. General recognition was built into the socially derived identity by virtue of the very fact that it was based on social categories that everyone took for granted* (Taylor, 1994:34)

do valor intrínseco de seres humanos. Grosso modo, os antigos sujeitos distintivos de estamentos, códigos de cavalaria e profissionais (Berger, 1983), tornam-se sujeitos igualmente dignos, na medida em que todos, por serem o que singularmente são, encarnam o fato comum da humanidade. Como indicam Taylor (1994) e Cardoso do Oliveira (2011), os efeitos desse processo de redefinição da substância da pessoa e de pessoas coletivas na organização jurídico-moral das sociedades contemporâneas consistem tanto na *universalização de direitos* (Cardoso de Oliveira, 2011:72) quanto na necessidade de reconhecimento institucional de que as mais diversas – e mesmo díspares – formas de substantivação do fenômeno humano são, porque todas particulares, todas igualmente dignas.

O *subjectivist turn* da cultura contemporânea tomou, contudo, uma segunda forma, a qual, conquanto derivada do longo processo de reconhecimento da universalidade do fenômeno humano, se distancia deste como uma demanda de reconhecimento do valor das diferenças. Não está mais em jogo a política de igual respeito a todos em decorrência de seu comum potencial para florescer a humanidade em novas formas, mas, sim, a demanda de que cada forma florescida goze da mesma estima que as demais, isto é, que as diversas realizações das diferentes culturas sejam postas no mesmo patamar de valor, *Worth* (Taylor, 1994). A transformação da demanda de reconhecimento universalista na demanda de reconhecimento e valoração de particularidades é apresentada nos seguintes termos pelo autor canadense:

*For it asks that we give acknowledgment and status to something that is not universally shared. Or, otherwise put, we give due acknowledgment only to what is universally present—everyone has an identity—through recognizing what is peculiar to each. The universal demand powers an acknowledgment of specificity.*

A mudança no vocabulário de Taylor é crucial para entendermos o desdobramento de uma política de *equal dignity* em uma política de reconhecimento do mesmo valor (*worth*), particularmente entre as formas culturais de povos periféricos e aquelas do que o autor chama *North Atlantic civilization*. A primeira onda de demandas por reconhecimento baseava-se na afirmação de [a] *universal human potential, a capacity that all humans share (...)*, a saber, a possibilidade de experimentar e expressar [an] *originality which is something only I can articulate and discover* (1994:31). O ideal da autenticidade, fruto maior da *virada subjetiva* da cultura moderna, diferenciou-se, contudo, em demandas nas quais está em jogo a valorização da especificidade cultural. Nos termos de Taylor, *we are asked to recognise the unique identity of this individual or group, their distinctness from everyone else* (1994:38). Deixamos o terreno da igualdade derivada do reconhecimento do comum potencial - o *potential for forming and defining one's own identity*

(Taylor, 1994:42) – para um campo em que está sob exame não a faculdade geral abstratamente considerada, mas, sim, as formas culturais distintas em que o universal se tornou específico (1994:41).

*But the further demand we are looking at here is that we all recognize the equal value of different cultures; that we not only let them survive, but acknowledge their worth.*

*What sense can be made of this demand? (1994:64)*

Taylor (1994) considera problemática a mudança no núcleo a ser reconhecido - já não a universal dignidade, mas, sim, o valor de realizações culturais particulares. Segundo ele, é válido que o estudo das formas de vida seja presidido pelo pressuposto de que *all human cultures that have animated whole societies over some considerable stretch of time have something important to say to all human beings* (1994:46). Não é esse julgamento generalista o que está em questão na segunda onda de demandas de reconhecimento. Anteriormente, navegávamos o universo vocabular de *equal dignity* e do *potencial* para a formação de *identidades* e para a *auto-expressão* que habita toda pessoa e pessoa coletiva. O território semântico das novas demandas, segundo Taylor, refere-se a atualização do potencial em *works, customs, creations*, para as quais se demandam *judgments of worth* (1994:66), os quais deveriam terminar por reconhecer que, ao fim e ao cabo, *all cultures are more or less on the same footing* (Idem). Saímos, enfim, do âmbito da comparação generalista de culturas como possibilidades de frutificação do fenômeno humano para o da valoração comparativa de formas específicas de expressão.

*The claim seems to be that a proper respect for equality requires more than a presumption that further study will make us see things this way, but actual judgments of equal worth applied to the customs and creations of these different cultures. Such judgments seem to be implicit in the demand that certain works be included in the canon, and in the implication that these works have not been included earlier only because of prejudice or ill-will or the desire to dominate (1994:68).*

Ora, julgamentos de qualidade sobre a criação de formas de vida podem partir do pressuposto de igual respeito, mas, e esta é mais uma crítica de Taylor (1994), as novas políticas de reconhecimento demandam que, ao fim e ao cabo do processo de avaliação da autenticidade, seja efetivamente reconhecido que o valor de *works, customs e creations* é o mesmo. É *hipócrita*, segundo o autor, pretender que realizações culturais díspares, sobretudo porque realizadas sob critérios distintos de bem e beleza, venham a gozar da mesma apreciação. O que lhe parece ainda mais equívoco, porque condescendente, é o fato de, em última instância, o reconhecimento de igual valor não decorrer de *juízos de autenticidade* ou do estudo cultural propriamente ditos, mas, sim, de

um comando ético de alinhamento, o prévio compromisso de afirmar que, tudo bem considerado, as diversas formas culturais figuram num mesmo patamar. Segundo Charles Taylor, apesar da evidente controvérsia a respeito da neutralidade de juízos, o que está em questão não é a maior ou menor acurácia desses julgamentos, mas, sim, o princípio ético de acordar a mesma estima àquilo que não necessariamente a comanda, entre outras coisas por que vários são os critérios de respeito.

*One doesn't, properly speaking, make judgements that can be right or wrong, one expresses liking or dislike, one endorses or rejects another culture (...).*

*Then, however, the act of declaring another culture's creations to be of worth and the act of declaring oneself on their side, even if their creations aren't all that impressive, become indistinguishable (1994:69).*

Essa tomada de posição equivale a um ato de desrespeito na medida em que pretende comunicar, sob a forma de juízo de valor, um assentimento ético-moral em relação às criações para as quais se demandava, no entanto, o reconhecimento da singular qualidade (Taylor, 1994). Ora, se há valor autêntico a ser reconhecido, isso não pode decorrer do compromisso prévio de igual valoração, o que implica condescendência, porque a questão do respeito à singularidade de formas de expressão específicas se torna [a] *question (...) of taking sides*. Mais do que o problema da confusão de domínios – o de julgamentos de valor e o do alinhamento ético –, esse tipo de demanda por reconhecimento parece encerrar uma forma radical de etnocentrismo e, nesse sentido, constituir uma força homogeneizante. Para Charles Taylor, o que julgamentos de valor *a priori* revelam é haver, igualmente, critérios *a priori* de julgamento, os quais teimam em coincidir com aqueles da civilização norte-atlântica. *For instance, we will think of their "artists" as creating "works," which we then can include in our canon (1994:71).*

Parece-me prevalecer, em *The Politics of Recognition*, a assertiva de que é possível encontrar um campo compartilhado de critérios ou, ao menos, mover certezas, parâmetros, e referências de expressão ocidentais para uma zona de incerteza e indeterminação. Nesta, cânones podem não apenas se provarem como somente mais uma possibilidade entre as tantas formas da realização humana, mas, igualmente, transformarem-se no processo de serem revistos por outros critérios, juízos e formas de vida. Trocando em miúdos, ao retomar o tema da *ampliação* e da *fusão de horizontes* por meio dos estudos comparativos, Charles Taylor reconhece a possibilidade de formar-se a justa apreciação do valor e da qualidade de criações, costumes e trabalhos diversos:

*But what the presumption requires of us is not peremptory and inauthentic judgments of equal value, but a willingness to be open to comparative cultural study of the kind that must displace our horizons in the resulting fusions. What it requires (...) is an admission that we are very far*

*away from that ultimate horizon from which the relative worth of different cultures might be evident* (1994:73).

Gostaria de pensar juntos esse tema de *The Politics of Recognition* e uma prática cultural descomedida, como a vigília etílica, aquilo de gente permanecer 36 horas bebendo, circunstância a que Bähr (2007) chamou *horrible*. Não pretendo associar o texto de Charles Taylor e a vigília etílica quer como conhecedor daquele quer como estudioso desta. Num e noutro caso, figuro como os *neophytes* de que falavam Room et. Al. (1984). Quero, no entanto, fazer uma observação a respeito de estudo cultural comparativo que possa resultar na transformação de critérios do intérprete, a chamada  *fusão de horizontes*. Ao mencionar os *cultural studies* e a possibilidade de transformação das perspectivas de análise, Charles Taylor é generoso diante do estranhamento que certas formas de vida podem suscitar. Segundo o canadense, é possível manter a premissa de que as mais díspares realizações merecem nossa admiração e igual respeito, em princípio, mesmo que este ou aquele *mode of being* nos suscitem *abhor and reject* (1994:73). Ora, já sabemos poder descrever a vigília etílica como horrível, como o faz Bähr (2007). A disposição de Taylor para examinar valor das formas de vida outras parece, pois, mais generosa que a daquele interlocutor, eis que não se detém nem diante do que suscita aversão. Por magnânimo que seja o horizonte de compreensão do canadense, creio que tampouco sua posição a respeito do fenômeno cultural alheio pode captar-lhe todo o valor, a singular razão do respeito, porque esta, em última instância, só é perceptível na existência social em que ganha corpo. Um observador, ainda que disposto a girar a roda dos critérios valorativos e transformar-se como tal, não pode, por definição, captar o que é vivido, nas práticas, como fonte de valor.

Embora não tenha qualquer pretensão de pôr em xeque noções como  *fusão de horizontes* e suas conseqüentes *transformações* (Taylor, 1994) (Cardoso de Oliveira, 2011:17), acredito que o debate sobre o valor singular de práticas alheias só pode ocorrer mediante o encontro com as mesmas, ainda que reste tanta opacidade. Em certo sentido, não estou senão pesando a balança entre observação e participação para este polo da tradicional fórmula disciplinar. Ao fazê-lo, proponho o seguinte: em sendo o valor de uma forma de vida sensível apenas em sua experiência social, esta condiciona a possibilidade de identificar-se o núcleo meritório, a substância atual que gente diversa vive e aprecia (Cardoso de Oliveira, 2008:24). No caso de práticas efetivamente demasiadas, como a vigília etílica, é a *présence* (Singainy, 2015) o que pode orientar o reconhecimento, o engajar-se na ação comum. Dessa participação dificilmente resulta empatia imediata, mas o dar-se recíproco alimenta e reproduz o circuito de práticas em cujo movimento, talvez, a identidade de uma forma de vida se dê a ver em seus sentidos atuais para gente atual. Formas como *islala* implicam, com efeito, tomar parte num teatro desconhecido, algo incontrolável

no decorrer e ambivalente em suas consequências. Quiçá, apenas como alcoólico se possa apreciar aquilo tudo; mas, mesmo como alcoólico, é preciso algum abandono de si ao livre jogo do acaso que acompanha o alcoolismo de gente diversa. Recordo-me, de Favret-Saada, a *contamination par son objet* (2009) e, de Cardoso de Oliveira, a ideia de que é no *circuito de reciprocidades* – e, no caso dos pobres na África do Sul<sup>202</sup>, na rede de dependências (Ferguson, 2015) – *que a qualidade e a integridade da vida ética se dão a sentir em plano superior*<sup>203</sup>.

---

<sup>202</sup> Evidentemente, não apenas no caso dos pobres sul-africanos. A rede dependências, intersubjetividades *latu senso*, que condiciona o processo de formação de algo como [a] *positive relation to self* é o tema de Honneth (1995) (2012).

<sup>203</sup> Em comunicação pessoal.

**ANEXO: INTERVIEW WITH \_\_\_\_\_ AND INFORMAL  
CONVERSATION AFTERWARDS**

**Nick Name:**

**Name:**

**Meaning of the name:** *When I was born my grandfather was a chief [traditional chief of village]. There was a boundary, between ours and another village. They were trying to rob him [grandpa] the land. My name means 'don't rob me'. They had even dropped the tree indicating the border...*

**Mother Tongue:** Venda

**Date of Birth:** 21/09/1981

**Place of Birth:** Limpopo

**How/Why/When came to Pretoria:** *I came in 1999, after I complete matric, grade 12<sup>th</sup>. I was looking for a job. Was it easy to get the job? Only two weeks to find it. And in Limpopo? No jobs there...*

**How do you earn your living here:**

In our first conversation, you said: *the people we looked after have freedom, not us.* What did you mean?

*In 21 years of freedom, there's no electricity, there's no flush toilet. People are still living in the shacks. If people voted for the NP in 1994 there would be some changes as well. I voted for the ANC because I expected the changes they promised. What the ANC promised? No fees at hospital, houses for everyone, free education, free water. Where I'm staying I do not have water. I use a bucket toilet. And it's 21 years in freedom! Now, I want to vote for the change, I want the big party, the EFF. A lot of people don't like them, because they want to fight. They want to fix all the things the ANC promised. How can you define the freedom white people enjoy? They're staying in the suburbs. They're running their companies. If I got a company, they won't get me a tender (a subcontract). Which means in SA if you're poor you're going to be forever poor, if you're rich you will be rich forever.*

Do you like the people you work for?

*I like them. I work there and can support my family.*

What are the differences you seen between apartheid and now?

*That time there was a lot of jobs, but the salaries were low. Now people get more, but there are no jobs.*

What sort of memories do you have from apartheid?

*My brother was a comrade [member of the ANC]. I remember sometime during the night the police came and look for him. He was not home. Around 12 [midnight], the police come and wake up everyone in the house. They asked me where he was. I did not know.*

*[Other difference] From Venda to Pretoria, a permission was needed. Now we can travel.*

What is freedom for you?

*I don't see freedom. Not to need a permission is an improvement, but.... A person in freedom, he can't get stressed about what his family is going to eat tonight. I used to be stressed about what we're going to eat. Now my wife is working. But, I moved to the shacks, because I couldn't afford rent, food, transport. What else? Do not stress about transport, government transport must take my kids to school... Where they study is far from my place.*

In which circumstance do you feel the most free?

*I'm only free when I'm staying with my family, because we share everything.*

What are the ties between sharing and freedom?

*Share and freedom, there is no difference.*

Do you see any ties between freedom and Islala?

*I drink sometimes... [But] People are abusing their rights. They do not have money, but the little money they're getting they buy the liquor. They do not invest in school for their children. Only the young ladies like Islala... Black people, when they drunk they fight. People that are staying here... After Islala, is fight. Can be for a girl, because someone is not buying beer, small things. If there's a party, I can go and drink until morning, but not in the taverns.*

Do you think that people drink to forget their problems?

*Maybe they want to forget. But the things will come back when they're sober.*

What is it that you most like in the township?

*We were relocated last year. I walk 25 minutes until the station. Sometimes, I don't like just the situation, the fact that I must. It [to stay] is a must. At the end of the day it's a must. You can borrow something from your neighbour, and it's good in the township. Do you trust your neighbours? A lot. Is your neighbourhood composed of families? There are all kinds of people.*

What is it that do you dislike the most in the township?

*It is the must.*

Do you think that, for a woman/men, freedom means the possibility of having more than one partner? Is freedom is the possibility of having many partners?

*People are abusing and they think this is freedom. Now you have a lot of diseases. I can go now with my girlfriend and get another in the tavern... It's not freedom... Put your heart and mind with your woman, you'll enjoy it...*

What is a real man?

*[He had never heard the expression]. For me, it's a man I can trust, he do the real thing. He respects wife, children, neighbours, he's the real man. What is the real thing? Respect of wife, families, neighbours.*

What does it mean, to have a plan?

*When they say, it must be the possibility of buying beers. Sometimes, they want to do something, they want to harm. Don't just follow someone who has a plan. It may be two beers or it must be that he wants to do something with you.*

Do you want to tell me something more?

*When you see the life in SA and in Brazil is there a big difference?*

We talk about the Brazilian current political situation and the Brazilian labour law. He seems very interested. I mention the existence of a "minimum salary" in Brazil and he says the EFF is approaching it and proposing 5000R – about R\$1250, which would mean quite an improvement.

On the ties between freedom and money:

*Sometimes it's difficult to enjoy your life without money...*

On mama's neighbourhood:

*You know, I used to visit Leah every weekend, but I can't manage islala, drinking all day, and the family. They are waiting for you. Sometimes you must choose between the tavern and your family.*

## BIBLIOGRAFIA

AKYEAMPONG, Emmanuel. *Drink, Power and Cultural Change. A Social History of alcohol in Ghana*. Oxford. Heinemann, 1996.

AMBLER, Charles. *Racial Segregation and Popular Politics in Northern Rhodesia*. *The Journal of African History*, vol.31, n.2 (1990), pp.295-313.

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Sentimento do Mundo*. Editora Record, 2002.

ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. The University of Chicago Press, 1958.

ATKINS, Keletso E. 'Kafir Time': *Preindustrial Temporal Concepts and Labour discipline in Nineteenth-Century Colonial Natal*. *The Journal of African History*, vol.29, n.2 (1988), pp.229-244.

BÄHRE, Erik. *Money and Violence: Financial Self-Help in an African Township*. Amsterdam. Afrika-Studiecentrum Series, 2007.

\_\_\_\_\_. *Ethnography's Blind Spot: Intimacy, Violence, and Fieldwork Relations in South Africa*. *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice* 59, no. 3 (2015): 1-16

\_\_\_\_\_. *Beyond Legibility: Violence, Conflict, and Development in a South African Township*. *African Studies* 66, no. 1 (2007): 79-102

\_\_\_\_\_. *Reluctant Solidarity: Death, Urban Poverty, and Neighbourly Assistance in Urban South Africa*. *Ethnography* 8, no. 1 (2007): 33-59.

\_\_\_\_\_. *Liberation and Redistribution: Social Grants, Commercial Insurance, and Religious Riches in South Africa*. *Comparative Studies in Society and History* 53, n.2 (2011): 371-392.

BALIBAR, Étienne. *Equaliberty*. Duke University Press (eBook): 2014.

\_\_\_\_\_. *Citizenship*. Malden: Polity Press, 2015.

BELLAMY, Richard. *Citizenship. A Very Short Introduction*. Oxford University Press, 2008.

BENJAMIN, Walter. *Surrealism, the Last Snapshot of the European Intelligentsia* (1928). Disponível

em: [https://monoskop.org/images/a/a0/Benjamin\\_Walter\\_1929\\_1978\\_Surrealism\\_The\\_Last\\_Snapsh](https://monoskop.org/images/a/a0/Benjamin_Walter_1929_1978_Surrealism_The_Last_Snapsh)

[ot\\_of\\_the\\_European\\_Intelligentsia.pdf](#). Consultado em 21/08/2017.

\_\_\_\_\_. *On the Concept of History* (1940). Disponível em:  
<https://www.sfu.ca/~andrewf/CONCEPT2.html>. Consultado em 21/08/2017.

BAUDELAIRE, Charles. *Les Paradis Artificiels*. Libro, 1998.

\_\_\_\_\_. *Les Fleurs du Mal*, 1861. Disponível em:  
<http://www.bibebook.com/files/ebook/libre/V2/ baudelaire charles - les fleurs du mal.pdf>.

Consultado em 21/08/2017

BARCHIESI, Franco. *Precarious Liberation: Workers, the State, and Contested Social Citizenship in Postapartheid South Africa*. Albany. State University of New York, 2011.

\_\_\_\_\_. *Apartheid Vertigo: The Rise in Discrimination Against Africans in South Africa*, by David M. Matsinhe. Contemporary Sociology, 2013.

BERLIN, Isaiah. *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*. Oxford University Press, 2002.

BONNER, Phillip. *Desirable or Undesirable Sotho Women. Liquor, Prostitution and the Migration of Sotho Women to the Rand*. Disponível em  
<http://wiredspace.wits.ac.za/bitstream/handle/10539/8433/ISS-36.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

Consultado em 21/08/2017.

BERGER, Peter. *On the obsolescence of the Concept of Honor*. Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy. Notre Dame University Press, 1983, p.172-81.

BERGSON, Henri. *Matéria e Memória. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Martins Fontes. São Paulo, 1999.

BOTTOMORE, Tom. *Citizenship and Social Class, Forty Years on* (1992). Pluto Press (eBook).

BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, 1977.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. *Fairness and Communication in Small Claims Courts*, (Ph.D dissertation, Harvard University), Ann Arbor: University Microfilms International, 1989.

\_\_\_\_\_. *A Vocação Crítica da Antropologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

\_\_\_\_\_. *Honra, dignidade e reciprocidade.* Disponível em: [https://www.academia.edu/3670375/Honra\\_Dignidade\\_e\\_Reciprocidade?auto=download](https://www.academia.edu/3670375/Honra_Dignidade_e_Reciprocidade?auto=download).

Consultado em 06/09/2016.

\_\_\_\_\_. *O Ofício do Antropólogo ou como Desvendar Evidências Simbólicas.* Anuário Antropológico, 2006.

\_\_\_\_\_. *O Material, o Simbólico e o Contra-intuitivo: uma trajetória reflexiva.* Série Antropologia, Vol.421. Brasília, 2008, pp.7-81.

\_\_\_\_\_. *Existe Violência sem Agressão Moral?* Revista Brasileira de Ciências Sociais [on line], vol.23, n.67, 2008b, pp.135-46.

\_\_\_\_\_. *Concepções de Igualdade e (Des)Igualdades no Brasil.* Série Antropologia Vol.425. Brasília: DAN/UNB, 2009.

\_\_\_\_\_. *A dimensão simbólica dos direitos e a análise de conflitos a análise de conflitos.* Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2010, v.53, n.2.

\_\_\_\_\_. *Direito Legal e insulto moral. Dilemas de cidadania no Brasil, Quebec e EUA.* Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

\_\_\_\_\_. *Equality, Dignity and Fairness. Brazilian Citizenship in Comparative Perspective.* Critique of Anthropology, vol 33(2), 2013. Disponível em <http://coa.sagepub.com/content/33/2/131.full.pdf+html>. Consultado em 15/06/2015.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura Social.* Pioneira Editora, São Paulo, 1976.

COMAROFF, John L. and Jean. *The Madman and The Migrant: Work and Labour in the Historical Consciousness of a South African People.* American Ethnologist, vol.14. n.2, May, 1987, pp.191-209.

CRANSTON, Maurice. *Freedom, a new analysis.* Longmans, Green and Co, 1953.

CRAPANZANO, Vincent. *Waiting. The Whites of South Africa.* Vintage Books, 1986.

CRUSH, Jonathan & AMBLER, Charles. *Liquor and Labour in Southern Africa.* Ohio University Press, 1992.

CRUSH, Jonathan. *Soft Targets: Xenophobia, Public Violence and Changing Attitudes to Migrants*

- in *South Africa After May 2008*. Southern Africa Migration Programma (SAMP), 2013.
- \_\_\_\_\_. *Xenophobic Violence in South Africa: Denialism, Minimalism, Realism*. Southern Africa Migration Programma (SAMP), 2014a.
- \_\_\_\_\_. *Migrant Entrepreneurship, Collective Violence and Xenophobia in South Africa*. Southern Africa Migration Programma (SAMP), 2014b.
- DERRIDA, Jacques. *Donner le Temps*. Galilée, 1991.
- DOUGLAS, Mary. *Constructive Drinking. Perspectives on Drinking from Anthropology*. Routledge, 1987.
- DUBOW, Saul. *South Africa and South Africans: Nationality, Belonging, Citizenship*. In: *The Cambridge History of South Africa*. Cambridge University Press, 2011, p.17-65.
- DUMONT, L. *Homo Aequalis: Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris. Gallimard, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Homo Hierarchicus*. Oxford University Press. Oxford, 1980.
- DURKHEIM, Émile. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* (2002). Disponível em: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/formes\\_vie\\_religieuse/formes\\_elementaires\\_1.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/formes_vie_religieuse/formes_elementaires_1.pdf). Consultado em 21/08/2017.
- FASSIN, Didier. *On Resentment and Ressentiment. The Politics and Ethics and Moral Emotions*. *Current Anthropology*, vol.54, n.3 (June, 2013), pp.249-267
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les Mots, la mort, les sorts*. Gallimard, 1985
- \_\_\_\_\_. *Être Affecté* (2009). Disponível em: <https://stagerabat.files.wordpress.com/2013/01/favret-saada-etre-affecte3a9.pdf>. Consultado em 21/08/2017.
- FERGUSON, James. *Give a Man a Fish. Reflections on the New Politics of Distribution*. Durham and London: Duke University Press, 2015.
- FREUND, Bill. *South Africa: The Union Years -1910-1948 – Political and Economic Foundations*.

In: *The Cambridge History of South Africa*. Cambridge University Press, 2011, p.211-253.

FROMM, Erich. *The Fear of Freedom*. Routledge Classics, 2001.

GEERTZ, Clifford. *Local Knowledge: Fact and Law in a Comparative Perspective*. London. Fontana Press, 1983 (167-234).

HARRIS, Bronwyn. *A Foreign Experience: Violence, Crime and Xenophobia during South Africa's Transition*. Violence and Transition Series, Vol.5, Centre for the Study of Violence and Reconciliation (CSV), 2001.

HUMPHREYS, A. & MAASDORP, Gavin. *From Shantytown to township*. Juta and Company Limited, 1975.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

HANSEN, Thomas Blom. *Melancholia of Freedom. Social Life in an Indian Township in South Africa*. Princeton University Press, 2012.

HELLMANN, Ellen. *Rooiyard, a Sociological Survey of an Urban Native Slum Yard*. University of the Witwatersrand, Johannesburg, 1934.

HOLSTON, James. *Insurgent Citizenship. Disjunctions of Democracy in Brazil*. Princeton University Press, 2008.

HONNETH, Axel. RANCIÈRE, Jacques. *Disagreement or Recognition. A Critical Encounter on The Politics of Freedom, Equality, and Identity*. Columbia University Press, 2016.

HONNETH, Axel. *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Polity Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *The I in We. Studies in the Theory of Recognition*. Polity Press, 2012.

\_\_\_\_\_. *Freedom's Right. The Social Foundations of Democratic Life*. London. Polity Press, 2014.

HORRELL, Muriel. *The Liquor Laws as They Affect Africans and Coloureds and Asian People*. Johannesburg, South African Institute of Race Relations, 1960.

IGNATIEFF, Michael. *The Myth of Citizenship*. In: *Theorizing Citizenship* (edited by Ronald Beiner). State University of New York, 1995.

IHLE, Anna. *Migration, Integration and Xenophobia in South Africa. How the Issues are being Faced in a Township in an Industrial Metropolis*. Grin Verlag, 2009.

JENNINGS, Justin. *Drink, Power and Society in the Andes*. University Press of Florida, 2008.

KARP, Ivan. *Beer Drinking and Social Experience in an African Society*. Indiana University Press, 1980.

KIRK, S. L. *The 1949 Durban Riots – A Community in Conflict*. Department of History, University of Natal, 1983.

LA HAUSSE, Paul. *Brewers, Beerhalls, and Boycotts. A history of Liquor in South Africa*. Ravan, 1989.

\_\_\_\_\_. *Drink and Cultural Innovation in Durban: The Origins of the Beerhall in South Africa*. In: *Liquor and Labour in Southern Africa*. Ohio University Press, 1992.

LEWIS, Oscar. *The Culture of Poverty*. Scientific American 215 (4), 1966, 3-9.

LODGE, TOM. *Sharpeville. An Apartheid Massacre and Its Consequences*. Oxford University Press, 2011.

MACDONALD, Michael. *Why Race Matters in South Africa*. Harvard University Press, 2012.

MAGER, Anne Kelk & MULAUDZI, Maanda. *Popular Responses to Apartheid: 1948 – 1975*. In: *The Cambridge History of South Africa*. Cambridge University Press, 2011, p.369-408.

MAGER, Anne. *The First Decade of European Beer in Apartheid South Africa: the State, the Brewers and the Drinking Public*. The Journal of African History, Vol.40, n.3, 1999.

\_\_\_\_\_. *Beer, Sociability, and Masculinity in South Africa*. Indiana University Press, 2010.

MARSHALL, Thomas Humphrey. *Citizenship and Social Class*, 1950. Pluto Press (eBook).

MAUSS, Marcel. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (2002). Disponível em: [http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss\\_marcel/socio\\_et\\_anthropo/2\\_essai\\_sur\\_le\\_don/essai\\_sur\\_le\\_don.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/2_essai_sur_le_don/essai_sur_le_don.pdf) . Consultado em 21/08/2017

\_\_\_\_\_. *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de "moi"* (1938). Disponível em [http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss\\_marcel/socio\\_et\\_anthropo/5\\_Une\\_categorie/Une\\_categorie.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/5_Une_categorie/Une_categorie.html) . Consultado em 21/08/2017

\_\_\_\_\_. *A Sociological Assessment of Bolshevism*. In: GANE, Mike (ed). *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss*. Routledge, 1992.

MELANÇON, Jérôme. *Une ténébreuse et profonde unité: sur Walter Benjamin et Charles Baudelaire*. Disponível em: <http://revuephares.com/wp-content/uploads/2013/08/Phares-III-05-Jerome-Melancon.pdf>. Consultado em 08 de dezembro de 2017.

MOYNIHAM, D. P. *The Negro Family. The Case for National Action*. Office of Policy Planning and Research. United States. Department of Labour, 1965.

MURRAY, Charles. *The Underclass Revisited*. American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1999.

NDJIO, BASILE. *Carrefour de la Joie: Popular Deconstruction of the African Postcolonial Public Sphere*. Journal of The International African Institute. Vol75, n.3 (2005), pp.265-294.

NETTING, Robert. *Beer as a Locus of Value among the West African Kofyar*. American Anthropologist, New Series, Vol.66, N.2 (May, 1964)

NIEFTAGODIEN, NOOR. *The Soweto Uprising*. Jacana Media, 2014.

NYAMNJOH, F. N. *Insiders & Outsiders. Citizenship and Xenophobia in Contemporary South Africa*. Africa in the New Millennium. Zed Books, 2006.

PARK, J. P. & RUGUNANAN, P. *Visible and Vulnerable. Asian Migrant Communities in South Africa*. University of Johannesburg, 2010.

PARRY, Richard. *The Durban System and the Limits of Colonial Power in Salibusry*. In: *Liquor and Labour in Southern Africa*. Ohio University Press, 1992.

POCOCK, J.G.A. *The Ideal of Citizenship Since Classical Times*. In: *Theorizing Citizenship* (edited by Ronald Beiner). State University of New York, 1995.

POSEL, Deborah. *The Apartheid Project, 1948-1974*. In: *The Cambridge History of South Africa*. Cambridge University Press, 2011, p.319-368.

RANCIÈRE, Jacques. *La Mésentente*. Politique et Philosophie. Galilée, 1995.

\_\_\_\_\_. *O Dissenso*. In: A Crise da Razão (NOVAES, A. org). Companhia das Letras, Ministério da Cultura. Rio de Janeiro, 1996.

\_\_\_\_\_. *Le Partage du Sensible. Esthétique e Politique*. La Fabrique-éditions, 2000.

\_\_\_\_\_. *Dissensus. On Politics and Aesthetics*. Continuum, 2010 (pp.1-50).

RICOEUR, Paul. *Parcours de la Reconnaissance*. Galimard, 2004.

ROOM, Robin Et.Al. *Alcohol and Ethnography: A Case of Problem Deflation?* [and Comments and Reply]. *Current Anthropology*, Vol. 25, No. 2 (Apr., 1984), pp. 169-191.

ROGERSON, C. *The Survival of the Informal Sector. The Shebeens of Black Johannesburg*. University of Witwatersrand, 2001.

\_\_\_\_\_. *Drinking Apartheid and the Removal of Beerhalls in Johannesburg*. *Liquor and Labour in Southern Africa*. Ohio University Press, 1992

ROSA RIBEIRO, Luís Fernando. *Apartheid, o Reino de Deus na Terra*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de Brasília, 1990.

SEEKINGS, Jeremy & NATTRASS, Nicoli. *Class, Race and Inequality in South Africa*. Yale University Press, 2005.

SIMMEL, GEORG. *The Sociology of Sociability*. American Journal of Sociology, Vol.55 (3), 1949.

SINGAINY, Erick. *L'Homme Alcoolique à Coeur Ouvert. Pour une Éthique de l'Imprévisibilité*. L'Harmattan, 2015.

SCULLY, Pamela. *Liquor and Labour in the Western Cape 1870-1900*. In: *Liquor and Labour in Southern Africa*. Ohio University Press, 1992

SWARTZ, Sharlene. *The Moral Ecology of South Africa's Township Youth*. Macmillan, 2009.

TAYLOR, Charles. *The Politics of Recognition*. Disponível em: [http://elplandehiram.org/documentos/JoustingNYC/Politics\\_of\\_Recognition.pdf](http://elplandehiram.org/documentos/JoustingNYC/Politics_of_Recognition.pdf). Consultado em 21/08/2017

THOMPSON, E. P. *The Making of The English Working Class*. Vintage Books, 1963.

\_\_\_\_\_. *Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism*. Past and Present, n.38 (Dec., 1967), pp.56-97

\_\_\_\_\_. *The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*. Past Present (1971) 50 (1): 76-136.

\_\_\_\_\_. *Patrician Society, Plebeian Culture*. Journal of Social History, vol.7, n.4 (Summer, 1974) pp.382-405

\_\_\_\_\_. *Eighteenth-century English Society: Class Struggle Without Class?* Social History, 3:2, 133-165, 1978.

WILSON, G. D. H. *Recreation within the Black Townships of the PWV Region*. University of Pretoria, Faculty of Science, Department of Geography, 1988.

WILSON, W. J. *The Truly Disadvantaged. The Inner City, the Underclass, and Public Policy*. The University of Chicago Press, 1987.

WILSON, W. J. (ed.) *The Ghetto Underclass*. Social Science Perspectives. Sage Publication, 1993.