

# Um olhar antropológico para as classes médias angolanas ou aquilo que não nos livramos do colonialismo

VINÍCIUS VENANCIO

Universidade de Brasília (UnB), Brasília, Distrito Federal, Brasil  
<https://orcid.org/0000-0003-3245-1204>  
[vini.venancio2@gmail.com](mailto:vini.venancio2@gmail.com)

Ser classe média em Angola hoje ainda significa empreender um esforço considerável para fazer face às despesas, embora essas despesas não estejam centradas na sobrevivência, mas na qualidade de vida. Focar na mudança da qualidade de vida e entender suas texturas, sabores e ligações com outros lugares foi um de meus objetivos aqui. (...) Foquei na classe média e no que está em operação, em um país onde, para a maioria da população, só sobreviver já é considerado um esforço hercúleo (Auerbach 2021: 220)

Para mim, esse é o trecho do livro *Da água ao vinho: tornando-se classe média em Angola*, da antropóloga sul-africana Jess Auerbach, que melhor sintetiza o processo de ascensão social vivido por uma parcela da população angolana na cidade de Lobito em meados da década de 2010. Embora o esforço, a inventividade e a criatividade das quais é preciso lançar mão para sobreviver e viver para além da sobrevivência sejam tônicas comuns não apenas em Angola, como em demais contextos localizados no Sul Global e nas periferias do Norte Global, faço aqui uma leitura do livro que possibilite um diálogo a partir dessa perspectiva para, assim, pensar as contribuições da sua publicação para o campo dos estudos africanos na antropologia brasileira.

A partir da experiência sensorial que Auerbach nos propõe ao decorrer da sua obra, intento, aqui, interpretar as realidades enfrentadas pelos seus interlocutores como fenômenos herdeiros da violência colonial portuguesa que teve lugar em território angolano. Desta forma, divido o presente ensaio em três seções. Na primeira parte, visio compreender como o *tornar-se classe média em Angola*

é algo que reproduz em algum limiar as continuidades do processo civilizador no mundo pós-colonial, especialmente ao pensar as técnicas de docilização dos corpos. Na sequência, o viver nas ruínas do colonialismo e no *capitalismo selvagem*, este último um termo caro para a autora, será o meu mote analítico. Nele, pensarei como a estrutura colonial segue criando rugas na vida cotidiana das pessoas a partir da atualização de suas práticas, partindo da noção de pós-colônia de Mbembe (2001). Por fim, exploro a necessidade de uma reflexão profunda e autocentrada dos nossos corpos em campo.

## As continuidades do processo civilizador no mundo pós-colonial

Embora a autora não indique diretamente em seu texto as continuidades entre a violência colonial produzida pelo processo civilizador levado à cabo pelo colonialismo português em território angolano (e para além dele), a descrição dos fatos etnográficos vivenciados em campo por ela, por meio de como eles são vivenciados através dos cinco sentidos humanos, nos remete imediatamente a este fenômeno. Por isso, começo a presente seção retomando esse processo de violências físicas, psicológicas e simbólicas que tiveram lugar nesses corpos africanos, tratados de forma altamente genérica e generalista pelo regime colonial.

O “processo civilizador”, um momento de aplicação de tecnologias e práticas de controle dos corpos a partir do poder colonial, ocorreu desta forma porque os colonizadores branco-europeus, pautados no racismo científico, deram início a um projeto de introjeção no mundo colonial da ideia de que os *nativos* eram um outro, uma coisa e, no fim das contas, um nada, um objeto vazio e uma entidade negativa e, por não existirem na condição de *self*. Como bem aponta o filósofo camaronês Achille Mbembe (2001: 187-9), os colonizados eram vistos dotados de tanta humanidade quanto uma pedra era.

Desta forma, a disciplinarização dos corpos dos *nativos* no continente africano teria se dado de uma forma distinta da que ocorria na Europa, uma vez que

the colony is primarily a place where an experience of violence and upheaval is lived, where violence is built into structures and institutions. It is implemented by persons of flesh and bone, such as the soldier, the French commandant [administrator], the police officer, and the native chief. (Mbembe, 2001: 174).

Toda essa violência que se deu nos e por meio dos corpos dos *nativos*, denominados pelo regime colonial português como indígenas e assimilados, deu origem ao cenário de pós-colônia. No ponto de vista do autor supracitado, a pós-colônia é um modelo social caoticamente plural localizado em países subdesenvolvidos que se libertaram do julgo colonial há poucas décadas e vivem, na maior parte dos casos, o que Mbembe (2001: 102-3) compreende como a banalidade do poder, que seria a rotineirização e densa capilarização das práticas de poder através da aplicação sistemática de sofrimento em um meio onde há a fetichização do poder. Ou seja, ao contrário de ser um espaço no qual a violência colonial é superada, ela é, na verdade, atualizada e assume novas facetas, uma vez

que, como postulado por Fanon (2005) e Cabral (2011), uma superação da violência colonial só aconteceria com uma ruptura total com a estrutura do colonizador – o que não aconteceu.

Desta forma, não é à toa que Jess Auerbach nos diz que a escola onde ela trabalhou, chamada pela autora em seu trabalho de *Escola das Estrelas*, seguia uma educação portuguesa com um currículo angolano. As salas com lousas digitais, internet sem fio e salas com ar-condicionado garantem a distinção daqueles que pagam taxas razoavelmente altas para terem acesso a um ensino com professores em sua maioria portugueses. Como bem aponta Abrantes (2022), até o fim do sistema colonial português em Angola, o acesso à educação era bem altamente escasso. Contudo, mais do que a distinção de estarem em um espaço que, não ironicamente, é chamado de das Estrelas, as salas com ar-condicionado, atreladas a um rígido padrão de higiene e apresentação pessoal descrito pela autora, são uma forma de regular o suor corporal e, por sua vez, impedir que odores corporais emanem.

Por isso, ao tratar do olfato, o primeiro sentido apresentado no livro, Jess Auerbach dá um lugar central para os perfumes. De acordo com a autora, o perfume atuaria como um unguento de boa influência, visto que o cheiro das pessoas é uma forma de comunicar boa “procedência”, ou seja, status, e abre oportunidades e afasta as pessoas dos caminhos errados. Para dar materialidade ao seu argumento, ela apresenta a história de um rapaz que, mesmo tendo um título acadêmico de formação no ensino superior, não conseguia de forma alguma obter um posto de trabalho, apesar de deixar o seu currículo em uma miríade de estabelecimentos empresariais. A justificativa dada a ela para que ele não conseguisse emprego dizia respeito ao cheiro que ele exalava. Por estar em uma situação financeira complicada, ele não tinha acesso a banhos frequentes, assim como a aquisição de desodorantes e perfumes. Para piorar a situação desse rapaz, o mau cheiro não é uma questão facilmente falada por qualquer pessoa a outra no contexto de pesquisa de Auerbach.

Nisso, para além de uma importância central de ter dinheiro para adquirir perfumes – e como a pobreza acaba sendo um ciclo que impede que as pessoas adquiram determinados capitais necessários para alçar determinados nichos da sociedade e ascender socialmente –, há um outro capital importante nesse jogo: ter parentes imigrados. Quem tem parentes imigrados tem acesso a um valor muito mais baixo – ou mesmo gratuitamente – aos perfumes, assim como pode ter acesso a perfumes que não estão disponíveis no mercado angolano. É comum que, para criar “assinaturas olfatórias únicas” (Auerbach, 2021: 76), as pessoas usem ao mesmo momento perfumes diferentes.

Havia pessoas, como Flávia, que possuíam uma coleção de perfumes que custava em torno de 3 mil dólares, um fenômeno a partir dos cosméticos que remete a *Sape, a Société des ambienceurs et des personnes elegantes*, um fenômeno surgido no país vizinho, Congo: refere-se a homens – e nos últimos anos também mulheres – que, mesmo vivendo nas periferias de Kinshassa, trajam roupas das mais renomadas grifes europeias, evento este estudado por Gondola (1999). Faço esse paralelo tendo em vista que uma das suas interlocutoras chegou a afirmar que “frequentemente, aquela pessoa [muito perfumada] poderia estar gastando ‘todo o seu salário naquilo enquanto vive em um barraco e não tem nem comida em seu armário’” (Auerbach, 2021: 81-2). Para essa mesma interlocutora de Auerbach (2021: 82), “o odor [...] comunicava, então, aspectos do caráter que eram ligados à moralidade, ao bom gosto, ao discernimento e a valores internos”.

Se parece ser uma novidade que o cheiro das pessoas é um possibilitador – e limitador – da mobilidade social, não podemos esquecer de como o colonialismo construiu o cheiro como um dos marcadores sociais que delimitavam a raça e, por sua vez, era utilizado como um meio de desumanizar as pessoas. Em seu livro seminal para o campo, Timothy Burke (1996) nos mostra como o regime colonial no Zimbábue proibiu práticas tradicionais e introduziu itens considerados de higiene básica europeus de uma forma altamente racializada, indicando sabonetes com creolina para homens africanos, pois este seria o único produto capaz de realmente limpar aqueles corpos. De forma semelhante, Anne McClintock nos mostra também em seu clássico livro *Couro Imperial* como práticas de higiene ligadas à itens mercantis foi um fenômeno também das classes médias da África colonial britânica. Naquele contexto, o sabonete acabou sendo não apenas um item de limpeza corporal, mas um bem que marcava distinção, ou como ela mesma afirma, “um panorama voyerista do excedente como espetáculo” (McClintock, 2010: 309), que advém do surgimento de uma sociedade de consumo.

Voltando para o contexto do *tornando-se classe média em Angola*, outro fenômeno que pode ser lido pela mesma chave é a questão do escotismo, apresentado no capítulo sobre o tato. Nele, a autora nos mostra “como o escotismo é visto por muitos como uma das garantias de uma ‘personalidade’ ou moralidade ‘de qualidade’, o que também costuma ser acompanhado com os benefícios materiais ‘de qualidade’” (Auerbach, 2021: 96). Chefe Pedro, um dos principais interlocutores da autora, era inflexível, como ela mesma diz, em relação à qualidade do pano com que faria as roupas dos escoteiros: tinha que ser produzido em Portugal, “de acordo com os padrões da União Europeia”.

A autora afirma que o escotismo era um dos poucos espaços sociais onde era possível ter pessoas de todas as classes sociais interagindo. Apesar disso, é importante apontar que o uniforme completo custava mais de US\$ 200, e os escoteiros faziam muito esforço em obtê-lo, uma vez que trajar o uniforme dizia muito sobre o que aquelas pessoas representavam. Desta forma, muito embora a autora diga que esta é uma etnografia sobre Angola, não sobre “África”, essa unidade genérica criada pelo colonialismo, é inevitável pensar em eventos similares ocorrendo em países vizinhos. Por isso retomo mais uma vez a *Sape* para o nosso imaginário. Esses processos variados de inserir-se e apresentar-se como um ser moderno a partir dos objetos é algo comum no mundo pós-colonial, seja no continente africano, nas Américas, Ásia, ou mesmo nas periferias do Norte Global.

Mesmo que a ideologia neoliberal tenha feito do consumo um dos meios de produção da cidadania que possibilitam que indivíduos que foram historicamente desumanizados sejam considerados minimamente humanos, é através dele que jovens africanos conseguem sair da grande sala de espera da modernidade para onde a hierarquia racial global os empurra (Honwana, 2013) – muito embora, como bem nos fala Fanon (2008), a branquitude sempre achará meios de desumanizar corpos negros. Ainda, vale pontuar que o escotismo é um espaço altamente cristianizado – e não precisamos sequer nos aprofundar nos meandros da participação da Igreja Católica no processo de colonização na África Subsaariana (Mbembe, 2013). Nele, a metáfora da mudança *da água para o vinho* ganha novos meandros: é uma mudança de comportamento que gera uma busca por uma juventude moralmente adequada, algo que não se distância tanto dos ideais de homem e mulher novos construídos no pós-independência angolano.

Para alcançar esse status diferenciado, ou melhor, adquirir e performar esses novos capitais e fazer valer esse juízo estético, é preciso, como feito ao decorrer do processo civilizador (Elias, 1994: 34), estratificar os grupos socialmente. Para isso, a autora aponta a existência de restaurantes onde não era permitido entrar usando chinelos ou mesmo calças jeans. Mesmo no restaurante de Áurea, que era marcado por servir todas as pessoas, havia uma distinção estabelecida a partir dos horários que cada um frequentava o estabelecimento, estratificação esta marcada não apenas pelo cargo laboral que as pessoas ocupavam e suas respectivas roupas, mas especialmente pelo tipo de produto que as pessoas consumiam (Auerbach, 2021: 134).

Desta forma, vemos como as desigualdades geradas pelo controle dos corpos, apesar de serem postas de uma maneira “naturalizada” pelos interlocutores de Auerbach, são propositalmente criadas para gerar distinção. Neste contexto, *tornar-se classe média* soa, para nós leitores, ao semelhante ao tornar-se assimilado no período colonial. Com as independências, muda-se o vocabulário, mas a estratificação social que divide sua estrutura com a raça segue muito similar, mas com a roupagem que o neoliberalismo acha conveniente para o novo momento.

Um exemplo interessante disso é a situação de Dona Maria, descrita pela autora como uma mulher negra<sup>1</sup>, cuja família quase conseguiu o título de assimilados, que é casada com um homem branco. Em seu restaurante, onde atendia pessoas dos estratos altos da sociedade de Lobito, ela constantemente chamava as suas funcionárias de preguiçosas, sujas e estúpidas, termos que remetem às imagens de controle (Collins, 2019: 135-6) criadas pelo colonialismo para desumanizar as populações negro-africanas. Usar esses termos contra suas funcionárias é mostrar os reflexos da antinegritude (Rocha & Anjos, 2022) herdada do colonialismo lusitano, arraigados neste processo de ascensão social.

E os processos de diferenciação não cessam aí. As famílias mais abastadas costumam enviar seus filhos para estudar no Brasil, na Namíbia, na África do Sul, em Portugal e nos Estados Unidos, viagem para estudos que gera capitais para quem a faz, como observou Sara Moraes (2018) no caso moçambicano, enquanto os mais pobres lutam pelas escassas vagas em universidades públicas, ou batalham para pagar as mensalidades das particulares.

Assim, se essas mudanças ocorrem à nível dos indivíduos, elas ocorrem também à nível de Estado-nação. Pensando nisso, a autora aponta que

mudanças recentes entre as lideranças políticas realçaram ainda mais as tentativas do país de ser moderno e pacífico, atualizado tecnologicamente e democrático, globalizado e nacionalista, tudo em um contexto de pobreza relativa da vida real e em termos reais, e riqueza da vida real em futuros especulativos do petróleo (Auerbach, 2021: 39).

---

1 Aproveito esta nota para chamar a atenção para um conjunto de questões. Embora a publicação do livro tenha ocorrido no Brasil, falar que uma mulher angolana é negra parece-me fazer pouco sentido tendo em vista a diferença das categorias raciais do mundo lusófono, como bem nos apontou Luena Pereira (2020). Mesmo que termos como *mestiço* e *preto* tenham outras aplicações no contexto brasileiro, sou favorável a usar a forma como nossos interlocutores usam. A segunda diz respeito ao conceito de Atlântico Pardo, de Miguel do Vale de Almeida, traduzido como Atlântico Marrom. Ainda, é importante olhar para as referências que a autora indica para pensar a questão racial no Brasil – país este que importou o lusotropicalismo para o mundo português e luso-africano. Entre elas há um conjunto de autores brancos, incluindo um que afirma que as cotas raciais criariam o racismo no Brasil. No momento que vivemos, é preciso estar atento(a) essas questões! Por fim, é preciso complexificar um pouco mais a “abertura portuguesa às miscigenações raciais”, que mesmo entre aspas e indicada a questão dos estupros, deve ser nomeada adequadamente: não era abertura portuguesa, era escassez de gente e mão de obra que gerou a necessidade das relações (e abusos) interracialais.

Apresentar-se como estável, moderno, pacífico e atualizado tecnologicamente é a forma que o Estado moçambicano, assim como diversos outros do Sul Global, possuem de contornar a imagem racista construída pelo mundo euro-estadunidense sobre eles. É, ao fim e ao cabo, uma forma de contornar a história única, como aponta a literata Chimamanda Adichie, que foi contada sobre as Áfricas e os africanos.

## Viver nas ruínas do colonialismo e no capitalismo selvagem

Em um contexto tão frágil economicamente – apesar do apogeu da economia do petróleo –, cujas desigualdades foram intensificadas pela pandemia da covid-19, é inevitável pensar como a violência colonial, assim como aquela que se engendrou a partir do colonialismo no pós-libertação colonial, ainda é central para compreendermos as crises econômicas que têm lugar na Angola, assim como as formas constantes de *desarrascar* que os habitantes precisam lançar mão para sobreviverem.

Senhor Lino, um dos interlocutores da autora, afirmou que seu “irmão mais velho fazia alguns pequenos negócios e, antes disso, ele também foi soldado e médico no exército, e um catequista” (Auerbach, 2021: 134), enquanto ele mesmo teve que trabalhar como segurança, pedreiro e alfaiate – profissão que ele desenvolvia durante a realização da pesquisa. Ainda, é de se pontuar como boa parte das pessoas acabam inserindo-se – e permanecendo – na seara informal da economia. Para Senhor Lino, sair da informalidade envolveria uma série de taxas a serem pagas para o governo, que seriam muito caras, custos estes que ele não teria condições de arcar. Por outro lado, estar em um lugar pouco formal fazia com que os clientes não tivessem tanta confiança nele, uma vez que seu material estava suscetível a roubos, o que já havia acontecido antes, o que acaba por gerar um ciclo vicioso que o impede de ascender.

Desta forma, percebe-se uma similaridade nos casos observados por Alcinda Honwana (2013) entre jovens da África do Sul, Moçambique, Senegal e Tunísia e aqueles descritos por Auerbach. Ambas as autoras nos mostram como os habitantes destes diferentes países precisam lançar mão de diferentes estratégias para manterem-se financeiramente estáveis, assim como da criatividade para tal. Essas semelhanças mostram como essas pessoas, que vivem nas/das ruínas deixadas pelo colonialismo, precisam a todo momento traçar estratégias de *desarrascar* em meio ao que os interlocutores de Auerbach denominaram de *capitalismo selvagem*.

Para eles, “o *capitalismo selvagem* é um sistema que acontece em um contexto de fraqueza do Estado, em que a lei da mata (the rules of the “jungle”) opera na vida econômica” (Auerbach, 2021:48), marcado pela instabilidade financeira e imprevisibilidade da vida cotidiana. É um contexto de fragilidade das estruturas sociais, como aquele encontrado por Trajano Filho (2008) na Guiné Bissau do início do século XXI, marcado, por sua vez, por um precário equilíbrio entre o improvisado e as regras.

O *capitalismo selvagem* acaba sendo entendido como “uma economia na qual as linhas entre o legal e o ilegal, o formal e o informal, o livre comércio e o protecionismo são frequentemente nebulosas” (Auerbach, 2021: 222), muito embora esse perfil econômico seja presente em todo o regime neoliberal, como bem aponta Nordstrom (2007). Por esta razão, acredito que seja tão pertinente a forma

como a autora traz os trabalhos de Anna Tsing para compreender o fenômeno, apresentando como as pessoas (sobre)vivem nas ruínas deixadas pela colonização.

Viver nas ruínas do colonialismo e em meio ao *capitalismo selvagem* é, ao fim e ao cabo, lidar com o constante fim do mundo (ou daquele mundo que se conhece) a cada crise que esses sistemas sofrem. E se há uma transformação material da água para o vinho na vida dos interlocutores de Auerbach, vemos, ao decorrer do livro, como este processo é muito menos definitivo do que as pessoas envolvidas nele gostariam, marcado muito mais pelas dúvidas do que pelas certezas.

O melhor exemplo que ela nos dá para isso é o caso do chefe dos escoteiros que, mesmo sendo crítico ao partido da situação angolana, o Movimento Popular para a Libertação de Angola (MPLA), acabou aceitando um emprego no governo, ainda que correndo o risco de ser compreendido pelos seus amigos como traidor. Era este emprego ou não ter condições materiais de se manter, o que, para os homens, acaba por acarretar na entrada na *waitthood*, a idade da espera – uma nova fase, descrita por Honwana (2013), que passou a anteceder a vida adulta porque os jovens não tinham condições de tornarem-se adultos plenos, que muitas vezes depende do fato de ter como se sustentar e sustentar uma casa. Neste contexto, você “não é o que você sabe, é quem você conhece”, salientando a importância das redes de contato.

Por isso, retomo aqui a noção de Anna Tsing (2018) de “economia oportunista”, que está nas entrelinhas do trabalho de Auerbach. Embora o termo soe um tanto negativo, a autora compreende como oportunistas as pessoas que, em situações não muito favoráveis, “aproveitam qualquer oportunidade para obter dinheiro” (Tsing, 2018: 368). Por isso, aproveito para complexificar a perspectiva um tanto quanto binarista que a autora apresenta sobre os professores das universidades locais. De acordo com a etnografia,

os angolanos formados em Cuba apoiavam mais as políticas repressivas do Estado angolano no que diz respeito ao manejo entre o dissenso e o progresso, aceitando a narrativa de que aqueles no poder tinham o direito e a responsabilidade de determinar o futuro dos outros. Aqueles, como o Dr. Tchimboto, cujas experiências de vida haviam sido dirigidas pela imersão em Estados democráticos e capitalistas tendiam a ter uma visão de mundo que era baseada muito mais em uma expectativa de liberdade individual (Auerbach, 2021: 165-6).

Sendo um acadêmico que vive no Brasil atual<sup>2</sup>, tenho uma dificuldade imensa de compreender o meu país como um Estado democrático em meio aos ataques a professores universitários que vêm acontecendo há cerca de uma década, levando uma série de professores ao exílio. Os Estados Unidos menos ainda, especialmente tendo em mente a quantidade de denúncias de professores que, por trabalharem com a Critical Race Theory, não tiveram o seu vínculo efetivo (*tenure*) aprovado, mesmo sendo intelectuais de ponta. Se estes países são democracias, eles só podem receber esse título se adjetivado: são democracias antinegro.

Trago esta questão porque é preciso complexificar a leitura feita de que os estudantes que foram estudar em Cuba e na então URSS seriam subservientes ao governo. Como bem aponta Carsten (2014) em relação ao parentesco, este é coercitivo, tem seus aspectos negativos e positivos, além de ser fundamentado em relações dádivas. De forma semelhante, o Estado-nação, que muitas formas toma o idioma do parentesco para construir a sua relação com os seus cidadãos, acaba por atuar de forma similar a do

2 Esse texto foi redigido em junho de 2022, último ano do governo Bolsonaro.

parentesco descrito por Carsten. De igual modo, podemos pensar se dr. Tchimboto, que era professor na Universidade Jean Piaget, não teria a liberdade para criticar o governo nacional por essa ser uma instituição portuguesa. São reflexões que valem a pena fazer!

## Por uma reflexão autocentrada dos nossos corpos em campo

Entramos no último ponto da minha argumentação sobre o livro. Aqui, proponho que o leiamos a partir de um eixo cujo debate vem ganhando cada vez mais lastro na antropologia contemporânea: o ato de posicionar-se em campo a partir dos marcadores sociais da diferença (ou da dominação, como aponta a tradição francesa). Desta forma, questiono: ainda é possível que homens, pessoas brancas, cis e heterossexuais, pessoas sem deficiência, entre outros marcadores, não compreendam como esses marcadores – percebidos como a norma em boa parte das sociedades – não impactam diretamente nas entradas em campo e no produto que surgirá a partir do seu trabalho de campo?

Lanço essa questão por uma razão muito direta: na condição de um pesquisador negro que cresceu tendo o seu corpo constantemente interpelado racialmente e que, por esta razão, está sempre atento a forma como suas interlocutoras residentes em um país da África subsaariana lusófona o lerão racialmente, a leitura do livro me gerou uma série de incômodos. O primeiro pela não apresentação de como essas pessoas se liam racialmente e a segunda porque a autora não reflete como a sua racialidade impactou o seu trabalho de campo.

Na página 42, ao descrever brevemente o fato de que ela circulava pela cidade de moto, o que era peculiar para as pessoas por ser a branquitude um símbolo de riqueza, Jess Auerbach nos dá uma pista excelente para pensar também o porquê de ela ter sido contratada como professora de música na *Escola das Estrelas*, a qual contava com um quadro docente majoritariamente português. Uma breve olhada para os sites das escolas portuguesas no mundo luso-africano já nos mostra que, embora não explícito, para se tornar professor dessas instituições voltadas para elites, ser branco é um pré-requisito não verbalizado, mas demandado pela preferência de professores cuja formação ocorreu em determinados lugares.

Ainda, se falamos de uma classe social que está em acessão, é de surpreender como a autora não discorre sobre como a sua branquitude poderia ser lida como marcador de status para aqueles que queriam subverter a situação econômica na qual eles estavam inseridos. E digo isso sem entrar em um juízo de valores, porque, no fim das contas, o nosso prestígio (cultural, racial, econômico) pode ser a moeda de troca mais valiosa que nós temos a oferecer para os nossos interlocutores dentro da relação dadivosa que inauguramos para o trabalho de campo.

O marcador racial aparece, nas entrelinhas, como algo tão marcante que vez ou outra a autora traz situações como “o fato de que eu falava português com sotaque brasileiro [...] me libertava de algumas associações negativas relacionadas a sul-africanos brancos” (Auerbach, 2021: 151). De forma similar, ela aponta que a sua entrada junto aos escoteiros se deu porque, “por acaso, meu tataravô foi um dos primeiros escoteiros da África do Sul no início do século XX, fundando uma das primeiras tropas da Cidade do Cabo” (Auerbach, 2021: 95). Sendo o escotismo um projeto que nasce com colonos bri-



tânicos, é impossível negar que o privilégio racial inscrito em seu corpo acabou por marcar todo o seu campo, sendo mais do que coincidências do destino.

É interessante vê-la narrar o privilégio material em poder, em seu retorno à Angola, pagar para **ficar em um hotel** em vez de dormir no chão da casa de um amigo.<sup>3</sup> Mas seria tão potente como ver como o privilégio racial, marcado por ela ter nascido e crescido em um país onde a supremacia branca controlou tudo até ontem basicamente, ajudou a contornar o seu campo em um país que lida até hoje com os impactos do racismo imperial português que se protege sob o discurso falacioso do lusotropicalismo, que coloca o colonialismo português como mais brando.

Não à toa, por conta da sua relação com críticos ao governo angolano, a embaixada da Angola no Brasil chegou a achar que ela era uma infiltrada da CIA querendo dismantlar o governo nacional. Sequer é preciso retomar a histórica relação da agência estadunidense com o regime do *apartheid* na África do Sul, do qual, querendo ou não, ela é beneficiada. Por esta razão, trago uma fala de Saidiya Hartman, que em entrevista para Judith Butler (2003: 222), afirmou que “a escravidão é o fantasma na máquina do parentesco” da diáspora africana. Acredito que podemos pensar o mesmo substituindo escravidão por colonialismo/branquitude e parentesco por Antropologia. Não podemos, de forma alguma, não levar em consideração o poder que o nosso lugar no mundo emana durante os nossos trabalhos de campo. O colonialismo europeu em solos africanos, assim como a escravidão negro-africana nas Américas, é uma ferida aberta que é constantemente remexida. Não falar sobre ele é, em alguma medida, ser seu cúmplice.

Se a audição, o tato, o paladar, o olfato e a visão são formas essenciais de sentir e experienciar o mundo, a raça, no contexto pós-colonial, é tão central quanto, como já vimos na seção anterior com a história de Dona Maria. Deixá-la de lado não pode ser um caminho para nós, antropólogas que lutamos por um mundo antirracista. Por outro lado, a autora prefere enfocar na raça ao trazer um relato sobre um filme que narra o processo de instauração da Comissão Nacional da Verdade para julgar os crimes cometidos pelo *apartheid* em seu país natal. Ela afirma que chorou “por conta de seu conteúdo, mas também porque o filme lembrou-me o medo que tinha de crescer enquanto uma sul-africana branca nos poucos anos após o fim do *apartheid*” (Auerbach, 2021: 203). Em um livro em que o impacto da raça na vida das interlocutoras pouco é explorado, esse trecho não me desceu bem – assim como o mal-estar foi compartilhado entre pesquisadores negros que leram o livro.

De toda forma, ao acionar os cinco sentidos, a autora faz mais do que produzir uma antropologia dos sentidos. Ela diz que aquelas pessoas estão vivas, apesar de tudo – ou talvez por causa de tudo – em um mundo que tenta, a partir das tecnologias de nanorracismo, exterminar vidas negro-africanas a todo momento (Mbembe, 2021: 99). Ser classe média em Angola é ter um carro, uma casa, educação de qualidade, computadores, perfumes e joias, ou seja, é adquirir distinção, distinção esta que só pode ser conquistada a partir da docilização do corpo por itens que, na maior parte das vezes, são símbolos do que seriam corpos modernos (Rodrigues Jr., 2021: 6).

Por fim, aponto que durante toda a leitura do livro a música *A tua presença morena* ecoou em minha cabeça. Nela, o compositor e cantor brasileiro Caetano Veloso canta que “A tua presença/ Entra

---

3 Contudo, a autora desliza ao não traçar uma perspectiva mais crítica ao afirmar que “alguns estudiosos chamam [muitos de minha geração] de quase nativos digitais para descrever nossa relação com a tecnologia” (Auerbach, 2021: 187). Na verdade, ainda são poucos os que cresceram com computador e acesso à internet em casa, como a autora, assim como aqueles que possuem acesso corrente à internet ainda hoje.

pelos sete buracos da minha cabeça/ A tua presença/ Pelos olhos, boca, narinas e orelhas”. Ou seja, a presença daquela para quem ele canta é sentida por ela através de praticamente todos os sentidos de seu corpo. Todavia, não podemos esquecer do vocativo: *Morena*. Assim, aponto que, para falar sobre a presença das pessoas que ascenderam às classes médias angolanas, precisamos estar atento aos sentidos, mas também à posição delas na estrutura racial do país.

*Vinícius Venancio é doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília e realiza estágio pós-doutoral no Max Planck Institute for Social Anthropology.*

## REFERÊNCIAS

- Abrantes, C. S. (2022). *Os futuros portugueses: um estudo antropológico sobre a formação de especialistas coloniais para Angola (1950- 1960)*. 1. ed. Rio de Janeiro: Editorial Mórula. 328p.
- Auerbach, J. (2021). *Da água ao vinho: tornando-se classe média em Angola*. São Carlos: Áporo Editorial; Brasília: ABA Publicações. <https://doi.org/10.48006/9786500218749>
- Burke, T. (1996). *Lifebuoy Men, Lux Women: commodification, consumption, and cleanliness in modern Zimbabwe*. Duke University Press.
- Butler, J. (2003). O parentesco é sempre tido como heterossexual? *Cadernos Pagu*, 21, 219-260. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332003000200010>
- Cabral, A. (2011). Liberdade Nacional e Cultura. In M. R. Sanches (org.). *Malhas que os impérios tecem. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais* (pp. 355-375). Lisboa: Editora 70.
- Carsten, J. (2014). A matéria do parentesco. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 6(2), 103-118.
- Collins, P. H. (2019). *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Elias, N. (1994 [1939]). *O processo civilizador*. vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Fanon, F. (2005). Sobre a Violência no Contexto Internacional. In *Os condenados da Terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba.
- Gondola, C. D. (1999). Dream and drama: the search for elegance among Congolese youth. *African Studies Review*, 42(1), 23-48.

- Honwana, A. (2013). *O tempo da juventude: emprego, política e mudanças sociais em África*. Maputo: Kapicua Livros e Multimídia Lda.
- Mbembe, A. (2001). *On the postcolony*. Berkeley: University of California Press.
- Mbembe, A. (2013). *África Insubmissa: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*. Edições Pedagogo.
- Mbembe, A. (2021). *Políticas da Inimizade*. São Paulo: N-1 Edições.
- McClintock, A. (2010). *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Morais, S. (2018). Cooperação Educacional Brasil-Moçambique: Considerações sobre discursos de modernidade e distinção social. *Cadernos de Estudos Africanos*, 36, 87-111.
- Nordstrom, C. (2007). *Global outlaws. Crime, Money and Power in the contemporary world*. London: University of California Press.
- Pereira, L. N. N. (2020). Alteridade e raça entre África e Brasil: branquidade e descentramentos nas ciências sociais brasileiras. *Revista de Antropologia*, 63(2), e170727. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.170727>
- Rathbone, K. (2013). Dressing the colonial body: Senegalese rifleman in uniform. In K. T Hansen, & D. S. Madison. (eds.). *African Dress: Fashion, Agency, Performance* (pp. 111-123). London: Bloomsbury.
- Rocha, E. V., & Anjos, J. C. G. dos. (2022). Traços de antinegitude em Cabo Verde. *Sociologias*, 23(59), 108–136. <https://doi.org/10.1590/15174522-120600>
- Rodrigues Jr., G. J. (2021). Quando “outros” corpos e “outras” epistemologias adentram espaços da modernidade: Apontamentos a partir de uma pesquisa entre Brasil e Senegal. *Novos Debates*, 7(1). <https://doi.org/10.48006/2358-0097-7105>
- Trajano Filho, W. (2008). O precário equilíbrio entre improvisação e regras: reflexões sobre a cultura política da Guiné-Bissau. *Revista de Antropologia*, 51(1), 233-266. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012008000100009>
- Tsing, A. (2018). Paisagens arruinadas (e a delicada arte de coletar cogumelos). *Cadernos do Lapaarq*, XV(30), 366-382.

## UM OLHAR ANTROPOLÓGICO PARA AS CLASSES MÉDIAS ANGOLANAS OU AQUILO QUE NÃO NOS LIVRAMOS DO COLONIALISMO

**Resumo:** A partir da experiência sensorial que Auerbach nos propõe ao decorrer da sua obra, intento, aqui, interpretar as realidades enfrentadas pelos seus interlocutores como fenômenos herdeiros da violência colonial portuguesa que teve lugar em território angolano. Desta forma, divido o presente ensaio em três seções. Na primeira parte, viso compreender como o *tornar-se classe média em Angola* é algo que reproduz em algum limiar as continuidades do processo civilizador no mundo pós-colonial, especialmente ao pensar as técnicas de docilização dos corpos. Na sequência, o viver nas ruínas do colonialismo e no *capitalismo selvagem*, este último um termo caro para a autora, será o meu mote analítico. Por fim, exploro a necessidade de uma reflexão profunda e autocentrada dos nossos corpos em campo.

**Palavras-chave:** classe social; raça; corpo; pós-colonialismo; capitalismo.

## AN ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE ON ANGOLAN MIDDLE CLASSES OR WHAT WE FAIL TO OVERCOME FROM COLONIALISM

**Abstract:** Drawing on Auerbach's sensory experience as presented throughout her work, this essay aims to interpret the realities faced by her interlocutors as phenomena inherited from the colonial violence that occurred in Angola. The essay is divided into three sections. The first part seeks to understand how becoming a middle class in Angola reproduces, to some extent, the continuation of the civilizing process in the post-colonial world, particularly by considering the techniques of bodily socialization. The subsequent section explores the experience of living in the ruins of colonialism and wild capitalism, a term dear to the author. Finally, the essay delves into the need for a profound and self-reflexive examination of our bodies in the field.

**Keywords:** social class; race; body; post-colonialism; capitalism.

## UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA SOBRE LAS CLASES MEDIAS ANGOLEÑAS O LO QUE NO LOGRAMOS SUPERAR DEL COLONIALISMO

**Resumen:** Basándose en la experiencia sensorial que Auerbach propone a lo largo de su obra, este ensayo tiene como objetivo interpretar las realidades enfrentadas por sus interlocutores como fenómenos heredados de la violencia colonial que tuvo lugar en Angola. El ensayo se divide en tres secciones. La primera parte busca comprender cómo convertirse en una clase media en Angola reproduce, en cierta medida, la continuación del proceso civilizador en el mundo poscolonial, particularmente al considerar las técnicas de socialización corporal. La sección subsiguiente explora la experiencia de vivir en las ruinas del colonialismo y el capitalismo salvaje, un término querido por la autora. Finalmente, el ensayo profundiza en la necesidad de un examen profundo y autorreflexivo de nuestros cuerpos en el campo.

**Palabras clave:** clase social; raza; cuerpo; poscolonialismo; capitalismo.

RECEBIDO: 15/06/2022

APROVADO: 21/12/2022

PUBLICADO: 01/07/2024



Este é um material publicado em acesso  
aberto sob a licença *Creative Commons*  
*BY-NC*