

## ANÁLISE DE UMA SITUAÇÃO SOCIAL NA ZULULÂNDIA MODERNA \*

*Max Gluckman*

### I

#### A organização social da Zululândia moderna

##### *Introdução*

A África do Sul é um Estado nacional habitado por 2.003.512 brancos, 6.597.241 africanos e vários outros grupos raciais.<sup>1</sup> Esta população não forma uma comunidade homogênea porque o Estado basicamente está constituído por sua divisão em grupos raciais de vários *status*. Portanto, o sistema social do país consiste, predominantemente, de relações interdependentes em cada grupo e entre os vários grupos enquanto grupos raciais.

Neste ensaio, analisarei as relações entre africanos e brancos do norte da Zululândia, baseando-me em dados coletados durante dezesseis meses de pesquisa de campo, realizada entre 1936 e 1938.<sup>2</sup> Cerca de 2/5 dos africanos da África do Sul moram em áreas reservadas, distribuídas por todo país. Apenas alguns europeus (administradores, técnicos do governo, missionários, comerciantes e recrutadores) vivem nestas reservas. Os homens africanos costumam migrar das reservas, por curtos períodos de tempo, a fim de trabalhar para fazendeiros brancos, industriais ou se

\* Do original em inglês: "Analysis of a Social Situation in Modern Zululand" in *The Rhodes Livingstone Paper*, 1958, vol. 28, pp. 1-75. Tradução de Roberto Yutaka Sagawa e Maura Miyoko Sagawa.

empregar como criados domésticos. Findo o trabalho, retornam às suas casas. A comunidade de africanos de cada reserva mantém estreitas relações econômicas, políticas, bem como outros tipos de relações com o restante da comunidade africana branca do país. Por isso, ao explicitar os problemas estruturais em qualquer reserva, é preciso analisar amplamente como e em que profundidade a reserva está inserida no sistema social do país, quais relações dentro da reserva envolvem africanos brancos e como estas relações são afetadas e afetam a estrutura de cada grupo racial.

Pesquisei, no norte da Zululândia, uma seção territorial do sistema social da África do Sul, especificando suas relações com o sistema enquanto um todo. Acredito, entretanto, que provavelmente o padrão dominante da área pesquisada se assemelhe ao de qualquer outra reserva do país.<sup>3</sup> Deve, além do mais, apresentar possíveis analogias com outras áreas localizadas em Estados heterogêneos onde, embora vivendo separados, grupos socialmente inferiores (do ponto de vista racial, político e econômico) inter-relacionam-se com os grupos dominantes. Não pretendo neste ensaio desenvolver nenhum estudo comparativo. No entanto, vale a pena salientar o contexto mais amplo dos problemas sob investigação.

Como forma de iniciar esta análise, descrevo uma série de eventos conforme foram registrados por mim num único dia. As situações sociais constituem uma grande parte da matéria-prima do antropólogo, pois são os eventos que observa. A partir das situações sociais e de suas inter-relações numa sociedade particular, podem-se abstrair a estrutura social, as relações sociais, as instituições, etc. daquela sociedade. Através destas e de novas situações, o antropólogo deve verificar a validade de suas generalizações.

Como o meu enfoque dos problemas sociológicos da África moderna não foi previamente utilizado no estudo do que se convencionou chamar "contato cultural", estou apresentando um material de pesquisa detalhado. Desta maneira, poder-se-á avaliar melhor e criticamente a abordagem adotada.<sup>4</sup> Escolhi deliberadamente estes eventos particulares, retirados de meu diário de campo, porque ilustram de forma admirável o que estou tentando enfatizar neste ensaio. Poderia, entretanto, ter selecionado igualmente inúmeros outros eventos ou citado outras ocorrências do cotidiano da Zululândia moderna. Descreverei os eventos da forma em

que os documentei — ao invés de adicionar à minha descrição tudo aquilo que já conhecia previamente sobre a estrutura total da Zululândia moderna. Espero que, dessa forma, a força do meu argumento possa ser apreciada melhor.

### *As situações sociais*

Em 1938, estava morando no sítio (*homestead*) de Matolana Ndwandwe<sup>5</sup> um conselheiro do regente e representante governamental. O sítio localiza-se a treze milhas da magistratura européia e da Vila de Nongoma, e a duas milhas do armazém de Mapopoma. No dia 7 de janeiro, acordei ao amanhecer e me preparei para ir a Nongoma na companhia de Matolana e de meu criado Richard Ntombela, que vive num sítio aproximadamente meia milha distante da casa do meu anfitrião. Naquele dia, meu plano era comparecer de manhã à inauguração de uma ponte no distrito vizinho de Mahlabatini e logo após, à tarde, a um encontro distrital na magistratura de Nongoma.

Richard, um cristão que morava com três irmãos pagãos, veio vestido com suas melhores roupas européias. Ele é um "filho" para Matolana, pois a mãe de seu pai era irmã do pai de Matolana. Richard preparou o vestuário de Matolana para ocasiões especiais: uniforme de jaqueta cáqui, calças de montaria, botas e polainas de couro.

Estávamos a ponto de deixar a casa de Matolana, quando fomos retardados pela chegada de um policial uniformizado do governo zulu, empurrando a sua bicicleta, e acompanhado por um prisioneiro algemado, um estranho no nosso distrito que estava sendo acusado de roubar ovelhas em algum outro lugar. O policial e o prisioneiro cumprimentaram Matolana e a mim. Respondemos ao cumprimento do policial, que é membro de um ramo colateral da família real zulu, com as saudações dignas de um príncipe (*umtwana*). Então, o policial relatou a Matolana como tinha capturado o prisioneiro com a ajuda de um dos guardas particulares de Matolana. Matolana repreendeu o prisioneiro dizendo que não admitiria escórias (*izigebengu*) no seu distrito. Voltou-se, em seguida, para o policial e criticou o governo por esperar que ele e sua guarda particular ajudassem a capturar pessoas perigosas, sem

pagar nada por esse serviço, nem levar em consideração qualquer recompensa aos seus dependentes, caso fossem mortos. Matolana frisou ainda que trabalhava muitas horas administrando a lei para o governo, sem receber salário; disse, também, que era suficientemente inteligente para deixar de fazer esse trabalho e voltar às minas, onde costumava ganhar dez libras por mês como capataz.

O policial foi embora com seu prisioneiro. Em seguida, partimos em meu carro para Nongoma. Paramos no meio do caminho para dar carona a um velho, líder de sua pequena seita cristã, fundada por ele próprio e cuja paróquia foi construída em seu sítio. Esse velho líder atribui a si o título de supremo na sua igreja, mas as pessoas consideram a sua seita, que não é reconhecida pelo governo, como sendo parte dos zionistas, uma grande igreja separatista nativa.<sup>7</sup> O velho líder estava se dirigindo a Nongoma para comparecer ao encontro da tarde como um representante do distrito de Mapopoma. Ele sempre desempenhou esse papel, em parte devido à sua idade e, em parte, por ser o líder de um dos grupos de parentesco local. Embora qualquer um possa comparecer e falar nessas reuniões, há pessoas que são reconhecidas como representantes pelos pequenos distritos. Nos separamos no hotel, em Nongoma. Enquanto os três zulus foram à cozinha para tomar o café da manhã, por minha conta eu resolvi tomar banho, antes do desjejum. Ao voltar para o café da manhã, sentei-me à mesa com L.W. Rossiter, veterinário do governo para os cinco distritos da Zululândia do Norte.<sup>8</sup> Conversamos sobre as condições das estradas e sobre as vendas de gado pelos nativos locais. Ele também estava indo à inauguração da ponte e tinha, como eu, um interesse particular nesse evento, pois a ponte havia sido construída sob a direção de J. Lentzner, da equipe de engenharia do Departamento de Assuntos Nativos, um grande amigo e velho colega de escola de ambos.

O veterinário do governo sugeriu que Matolana, Richard e eu viajássemos em seu carro até a ponte, pois estava acompanhado por apenas um nativo da sua equipe. Por meu intermédio, ele já havia estabelecido relações cordiais com Matolana e Richard. Fui à cozinha dizer a Matolana e Richard que seguiríamos no carro do veterinário, e ali fiquei por uns instantes, conversando com os dois e com os empregados zulus do hotel. Quando saímos ao encontro do veterinário, todos trocaram cumprimentos, cada um in-

dagando cerimoniosamente sobre o estado de saúde do outro. Matolana tinha uma série de reclamações (pelas quais já era conhecido entre os funcionários qualificados do governo) sobre o extermínio dos parasitas de gado. A maioria das reclamações era tecnicamente injustificada. O veterinário e eu sentamos no banco da frente do carro, enquanto os três zulus sentaram atrás.<sup>9</sup>

A cerimônia de inauguração da ponte tornou-se relevante por ser a primeira construída na Zululândia pelo Departamento de Assuntos Nativos, após a implementação dos novos planos de desenvolvimento nativo. A ponte foi inaugurada por H.C. Lugg, comissário chefe dos nativos da Zululândia e de Natal.<sup>10</sup> É construída sobre o rio Umfolosi Negro na direção de Malungwana, no distrito magistratorial de Mahlabatini, numa estrada secundária para o Hospital Ceza da Missão Sueca, algumas milhas acima de onde a estrada principal Durban-Nongoma atravessa o rio num caminho de concreto. O rio Umfolosi Negro sobe rapidamente seu nível durante as chuvas pesadas (às vezes até vinte pés), tornando-se inavegável. O principal objetivo da construção dessa ponte, nível baixo (cinco pés), foi o de permitir a comunicação do magistrado de Mahlabatini com a parte de seu distrito localizada além do rio, durante as pequenas subidas do rio. Além disso, essa ponte torna possível o acesso ao Hospital Ceza, famoso entre os zulus por sua especialização em obstetrícia. As mulheres zulus frequentemente viajam até setenta milhas para serem internadas nesse hospital.

Durante nossa viagem, discutimos, em zulu, sobre os vários lugares pelos quais passávamos. Dessa conversa, somente anotei que o veterinário do governo perguntou a Matolana qual era a lei zulu de punição ao adultério, pois um de seus funcionários zulus estava sendo processado pela polícia por morar com a esposa de outro homem, embora até então ignorasse o fato dela ser casada.

No local onde a estrada bifurca-se para Ceza, o magistrado de Mahlabatini havia colocado um zulu, vestindo trajes de guerreiro, para orientar os visitantes. Na estrada secundária, ultrapassamos o carro do chefe Mshiyeni, regente da Casa Real Zulu, que viajava de sua casa, localizada no distrito de Nongoma, para assistir à inauguração da ponte. Nossos acompanhantes zulus dirigiram-lhe a saudação real e nós o cumprimentamos. Além de seu



guração se iniciaram com um hino inglês, conduzido por um missionário de missão sueca Ceza. Todos os zulus, inclusive os pagãos, ficaram de pé e tiraram seus chapéus.

Mister Phipson, o magistrado de Mahlabatini, fez um discurso em inglês, traduzido sentença por sentença para o zulu pelo seu funcionário zulu, Mkhize.<sup>13</sup> O magistrado deu as boas-vindas a todos e agradeceu especialmente aos zulus por comparecerem à inauguração. Parabenizou os engenheiros e os trabalhadores zulus pela construção da ponte e ressaltou o valor que esta teria para o distrito. Em seguida, passou a palavra para o comissário-chefe dos Nativos, que conhece bem a língua e os costumes zulus. Este falou sobre o grande valor da ponte, primeiro em inglês para os europeus, depois em zulu para os zulus. O comissário-chefe dos Nativos salientou que a construção da ponte era apenas um exemplo do que o governo estava fazendo para desenvolver as reservas tribais zulus. Após o comissário, o representante do Departamento de Estradas da Província falou brevemente, ressaltando que embora tivesse sido pressionado a construir uma, seu Departamento nunca tinha acreditado na resistência de uma ponte baixa às cheias do rio Umfolori. Continuando seu discurso, cumprimentou os engenheiros dos Assuntos Nativos pela implementação da ponte que, mesmo sendo construída a baixo custo, tinha resistido à cheia de cinco pés. Anunciou, também, que o Departamento da Província iria construir uma ponte alta na estrada principal.<sup>14</sup> Adams, um velho zulu, foi o próximo a discursar em inglês e em zulu, mas não disse nada de relevante.

O último discurso foi o do regente Mshiyeni, em zulu, traduzido por Mkhize para o inglês, sentença por sentença. Mshiyeni agradeceu ao governo pelo trabalho que estava sendo realizado na Zululândia. Disse que a ponte possibilitaria a travessia em época de cheia e tornaria possível às suas esposas irem livremente para o Hospital Ceza ter seus filhos. Apelou ao governo para que não se esquecesse da estrada principal, onde também era necessário construir uma ponte, pois lá o rio freqüentemente impedia a passagem. Mshiyeni anunciou ainda que o governo estava dando uma cabeça de gado ao povo e que o comissário-chefe dos Nativos havia lhe dito que deveriam, de acordo com o costume zulu,<sup>15</sup> derramar a bÍlis nos pés da ponte, para dar boa sorte e segurança às crianças quando a atravessassem. Os zulus riram e aplaudiram.

O regente considerou seu discurso encerrado e recebeu a saudação real dos zulus que, seguindo o exemplo dos europeus, haviam aplaudido os outros discursos.

O comissário-chefe dos Nativos entrou em seu carro e, precedido por vários guerreiros em trajes marciais cantando o *ihubo* Butelezi, atravessou a ponte. Foi seguido, sem nenhuma ordem hierárquica, pelos carros de outros europeus e do regente. O regente pediu aos zulus três vivas (*hule*, em zulu). Ainda tendo os guerreiros à frente, os carros fizeram o contorno na margem oposta e retornaram. No caminho, um funcionário europeu da magistratura, que queria fotografá-los, pediu que parassem. Todos os zulus presentes cantaram o *ihubo* Butelezi.

Os europeus entraram na barraca para tomar chá com bolo. Uma missionária serviu o regente fora da barraca. Na barraca, os europeus estavam discutindo assuntos zulus e outros mais gerais. Não acompanhei as discussões porque fui à margem norte onde os zulus estavam reunidos. Os zulus locais haviam presenteado o regente com três cabeças de gado. Na margem norte, numa atmosfera de grande euforia, o regente e seu oficial militar atiraram nesses três animais, bem como no animal doado pelo governo. O regente pediu a Matolana para selecionar homens, a fim de esfolar e cortar o gado para distribuição. Depois se dirigiu a um local de vegetação rasteira nas proximidades (D no mapa) para conversar com seu povo e tomar cerveja zulu, da qual lhe haviam ofertado grande quantidade. O regente enviou quatro potes de cerveja, carregados por garotas, ao comissário-chefe dos Nativos. Este bebeu de um pote que reservou para si, dizendo às carregadoras para beber dos outros potes e então distribuí-los entre o povo.<sup>16</sup> De acordo com a etiqueta zulu, este procedimento é o apropriado.

O comissário-chefe dos Nativos e quase todos os europeus foram embora. A maioria dos zulus tinha se reunido na margem norte, dividindo-se, grosso modo, em três grupos. Na mata de arbustos (item D no mapa) estava o regente com seus *indunas* locais, sentados juntos, enquanto mais longe ficaram os plebeus. Estavam tomando cerveja e conversavam, enquanto esperavam pela carne. Logo acima da margem do rio (item A do mapa) estavam alguns grupos de homens cortando rapidamente três animais sob a supervisão de Matolana; faziam muito barulho, batendo papo em tom alto e rindo. O veterinário do governo,

Lentzner e o técnico de agricultura européia do distrito os estavam observando. Logo atrás, a uma maior distância da margem, o missionário sueco havia arregimentado diversos cristãos zulus que estavam alinhados em filas e cantavam hinos sob sua direção. Entre os cristãos enfileirados, observei a presença de alguns pagãos. Lentzner pediu a dois guerreiros para posarem ao seu lado numa fotografia tirada na sua ponte. Os diferentes grupos continuaram cantando, batendo papo, conversando e cozinhando até irmos embora.

Eu tinha passado de grupo em grupo, exceto pelos cristãos que cantavam os hinos. Porém, passei a maior parte do tempo conversando com Matolana, Matole e o chefe Butalezi, a quem conheci somente naquele dia. Matolana tinha que ficar para assessorar o regente e por isso combinamos que o regente levaria Matolana à reunião de Nongoma. Partimos com Richard e o *office-boy* do veterinário. A reunião na ponte iria durar ainda o dia todo.

Almoçamos, novamente separados dos zulus, em Nongoma, e fomos, o veterinário do governo e eu, separadamente, à reunião na magistratura. Cerca de 200 a 300 zulus estavam presentes. Entre eles, chefes, *indunas* e plebeus. A reunião começou um pouco atrasada, porque Mshiyeni não havia chegado ainda. Finalmente o magistrado iniciou a reunião sem a sua presença. Após uma discussão geral sobre assuntos do distrito (leilões de gado, gafanhotos e reprodução de touros de qualidade<sup>17</sup>), os membros de duas das tribos do distrito foram dispensados da reunião.

Há três tribos: 1) os Usuthu, a tribo da linhagem real, que constituem o séquito de clientes pessoais do rei zulu (hoje o regente). Somente o rei detém jurisdição legal sobre os Usuthu, muito embora quase todas as outras tribos na Zuzulândia acatem sua autoridade; 2) os Amateni, que constituem uma das tribos reais e que são governados por um dos pais classificatórios do rei; e 3) os Mandlakazi, que são governados por um príncipe de um ramo colateral da linhagem real, e que se separaram da nação Zulu em guerras civis que se seguiram à Guerra Anglo-Zulu de 1879/80.

Os Mandlakazi foram requisitados a permanecer na reunião, pois o magistrado queria discutir as brigas entre facções que estavam ocorrendo entre duas das seções tribais. O chefe Amateni e seu chefe *induna* foram autorizados a permanecer na reunião (Mshiyeni, o chefe Usuthu, ainda não estava lá), mas o magistrado

não queria que os plebeus de outras tribos o ouvissem reprimindo os Mandlakazi.<sup>18</sup> O magistrado dirigiu a palavra aos Mandlakazi num longo discurso, reprovando-os por terem saqueado a propriedade dos Zibebu (*umzikaZibebu*, isto é, a tribo do grande príncipe, Zibebu) e por estarem numa situação em que são obrigados a vender seu gado para pagar multas para o tribunal de justiça, ao invés de alimentar, vestir e educar seus filhos e esposas.<sup>19</sup> Entrementes, Mshiyeni, acompanhado por Matolana, entrou e todos os Mandlakazi se levantaram para saudá-lo, interrompendo o discurso do magistrado. Mshiyeni se desculpou por estar atrasado e se sentou com os outros chefes.

Após ter feito suas reprimendas durante um bom tempo, o magistrado pediu que o chefe Mandlakazi se pronunciasse sobre a questão. O chefe Mandlakazi reprovou seus *indunas* e os príncipes das seções tribais em conflito, sentando-se depois. Vários *indunas* falaram, justificando seus atos e culpando os outros; um deles, um indivíduo que, de acordo com os outros zulus, estava adulando o magistrado para se promover politicamente, fez seu discurso elogiando a sabedoria e a bondade do magistrado. Um príncipe da linhagem Mandlakazi, que além de membro de uma das seções em conflito é também um policial do governo, reclamou que a outra seção tribal estava sendo auxiliada nas disputas por seus vizinhos, membros da tribo Usuthu que moravam no distrito de Matolana. Finalmente chegou a vez de Mshiyeni falar. Ele interrogou rigorosamente os *indunas* Mandlakazi, dizendo-lhes que tinham obrigação de verificar quem iniciou as brigas e prender os culpados, sem permitir que a culpa recaísse sobre todos que agora brigavam. Incitou os Mandlakazi a não destruírem a propriedade dos Zibebu afirmando que, se os *indunas* não pudessem zelar pela nação, seria melhor que fossem depostos. Finalmente, repudiou a acusação de que seu povo estaria participando das brigas.<sup>20</sup> O magistrado endossou tudo que o regente tinha acabado de falar e encerrou a reunião.

### *Análise da situação social*

Apresentei acima uma amostra típica dos meus dados de pesquisa de campo. Estes consistem de vários eventos que, embo-

ra ocorridos em diferentes partes da Zululândia do Norte e envolvendo diferentes grupos de pessoas, foram interligados pela minha presença e participação como observador. Através destas situações, e de seu contraste com outras situações não descritas, tentarei delinear a estrutura social da Zululândia moderna. Denomino estes eventos de situações sociais, pois procuro analisá-los em suas relações com outras situações no sistema social da Zululândia.

Todos os eventos que envolvem ou afetam seres humanos são sociais, desde a chuva ou terremoto até o nascimento e a morte, o ato de comer e defecar, etc. Se as cerimônias mortuárias são executadas para um indivíduo, esse indivíduo está socialmente morto; a iniciação transforma socialmente um jovem em um homem, qualquer que seja sua idade cronológica. Os eventos envolvendo seres humanos são estudados por muitas ciências. Assim, o ato de comer é objeto de análise fisiológica, psicológica e sociológica. O ato de comer é uma atividade fisiológica, quando analisado em relação à defecação, circulação sanguínea, etc. É uma situação psicológica, em relação à personalidade de um homem. É uma situação sociológica, em relação aos sistemas de produção e distribuição da comunidade, aos seus agrupamentos sociais, aos seus tabus e valores religiosos. Quando se estuda um evento como parte do campo da Sociologia, é conveniente tratá-lo como uma situação social. Portanto, uma situação social é o comportamento, em algumas ocasiões, de indivíduos como membros de uma comunidade, analisado e comparado com seu comportamento em outras ocasiões. Desta forma, a análise revela o sistema de relações subjacente entre a estrutura social da comunidade, as partes da estrutura social, o meio ambiente físico e a vida fisiológica dos membros da comunidade.<sup>21</sup>

Inicialmente, devo salientar que a situação principal estava se configurando pela primeira vez de uma forma particular na Zululândia.<sup>22</sup> O fato dos zulus e dos europeus poderem cooperar na inauguração da ponte mostra que formam conjuntamente uma única comunidade com modos específicos de comportamento. Somente a partir desta perspectiva pode-se começar a entender o comportamento dos indivíduos da forma em que os descrevi. Apesar de parecer desnecessário, quero enfatizar este tipo de abordagem porque foi recentemente criticada por Malinowski em sua introdução aos ensaios teóricos sobre "cultura de contato" escritos

por sete pesquisadores de campo. Malinowski ataca Shapera e Fortes por adotarem uma abordagem similar àquela que me foi imposta pelo meu material de pesquisa.<sup>23</sup> Na segunda parte deste ensaio, examinarei a validade desta abordagem para o estudo da mudança social na África; aqui, quero somente salientar que a existência de uma única comunidade branco-africana na Zululândia deve necessariamente ser o ponto de partida da minha análise.

Os eventos ocorridos na ponte Malungwana — que foi planejada por engenheiros europeus e construída por trabalhadores zulus, que seria usada por um magistrado europeu governando os zulus e por mulheres zulus indo a um hospital europeu, que foi inaugurada por funcionários europeus e pelo regente zulu numa cerimônia que incluiu não somente europeus e zulus, mas também ações historicamente derivadas das culturas européia e zulu — devem ser relacionados a um sistema no qual, pelo menos uma parte, consiste de relações zulu-européias. Essas relações podem ser estudadas enquanto normas sociais, como pode ser demonstrado pela maneira em que zulus e brancos adaptam, sem coerção, seu comportamento uns aos outros. Por isso posso empregar os termos Zululândia e zululandeses para abranger brancos e zulus conjuntamente, enquanto o termo zulu designa africanos somente.

Seria possível enunciar inúmeros motivos e interesses diferentes que causaram a presença de várias pessoas à inauguração da ponte. O magistrado local e sua equipe compareceram por dever profissional e organizaram a cerimônia porque estavam orgulhosos de dar ao distrito a contribuição valiosa da construção da ponte. De acordo com seu discurso, o comissário-chefe dos Nativos concordou em inaugurar a ponte para demonstrar seu interesse pessoal e dar relevância aos planos de desenvolvimento assumidos pelo Departamento de Assuntos Nativos. Uma consulta ao rol de europeus presentes à cerimônia mostra que aqueles do distrito de Mahlabatini que compareceram à inauguração tinham interesse governamental, ou pessoal, pelo distrito ou pela cerimônia. Além do mais, qualquer evento constitui uma recreação na monótona vida dos europeus numa reserva. A maioria dos europeus sente também obrigação em comparecer a esses eventos. Essas duas últimas razões poderiam ser atribuídas aos visitantes de Nongoma. O veterinário do governo e eu fomos atraídos à inauguração devido a laços de amizade e também pelo nosso trabalho. Podia observar-se

que vários europeus levaram suas esposas, o que somente alguns poucos zulus cristãos (como Mshiyeni) fariam em situações similares.<sup>24</sup>

Entre os zulus, o regente, honrado por ter sido convidado (o que não teria sido necessário), veio, sem dúvida alguma, para mostrar seu prestígio e para reencontrar alguns de seus súditos que ele raramente vê. O escrivão zulu e a polícia governamental compareceram a serviço; o chefe Matole e os *indunas* locais vieram por se tratar de um evento importante no seu distrito. Os trabalhadores zulus, que tinham construído a ponte, sentiam-se especialmente honrados. Provavelmente muitos dos zulus presentes foram até lá atraídos pela festa, pela excitação e pela presença do regente.<sup>25</sup>

Vimos que a vinda de Matolana e Richard à inauguração da ponte foi motivada pelas relações incomuns que mantinham comigo. Com exceção do grupo do regente, eles eram, juntamente com o zulu que acompanhava o veterinário do governo, os únicos zulus a viajarem de uma certa distância para comparecer à cerimônia. Para os zulus, a inauguração da ponte era um evento mais local do que para os europeus. Esta é uma indicação da existência de maior mobilidade e comunicação entre os europeus, cujos grupos dispersos em reservas tribais têm um forte senso comunitário. Enquanto a maioria dos europeus de Nongoma sabia da inauguração, alguns zulus de Nongoma sequer sabiam da existência da ponte.

O magistrado local desejava exibir o término das obras da ponte. Por isso convidou europeus e zulus influentes e solicitou o comparecimento dos zulus locais em um dia especificamente estabelecido. Dessa maneira o magistrado focalizou todos os seus interesses na cerimônia. Foi também o magistrado local quem determinou a forma da cerimônia de acordo com a tradição de cerimônias similares em comunidades européias. Entretanto, acrescentou elementos zulus, onde fosse possível, para tornar plausível a participação dos zulus e, provavelmente, também para dar um toque de cor e brilho à celebração (por exemplo, no lugar de um policial comum, colocou um guerreiro zulu em trajes marciais para indicar o caminho). De forma similar, após um hino ter sido cantado, o comissário-chefe dos Nativos sugeriu que a ponte fosse abençoada à maneira zulu. Portanto, a característica principal da cerimônia em si (guerreiros zulus marchando através da ponte, hinos, discursos, rompimento da fita, chás, etc.) foi determinada pelo fato de

ter sido organizada por um representante do governo com formação cultural européia, vivendo em contato íntimo com a cultura zulu. Entretanto, o magistrado somente teve o poder de fazer o que fez como representante do governo e foi o governo que construiu a ponte. Na Zululândia, além do regente, somente o governo pode promover um evento de importância pública para zulus e europeus. Por isso, podemos dizer que foi o poder organizatório do governo no distrito que deu uma forma estrutural particular aos inúmeros elementos presentes na inauguração da ponte. Da mesma forma, o poder governamental também deu forma estrutural à reunião em Nongoma. Por outro lado, quando Mshiyeni promoveu um encontro de 6.000 zulus na cidade de Vryheid para analisar os debates da primeira reunião do Conselho Nativo Representativo da Nação, apesar de funcionários europeus, policiais e espectadores estarem presentes, e os assuntos discutidos dizerem respeito principalmente às relações zulu-europeias, foram o poder e o capricho pessoal do regente, dentro do padrão herdado da cultura zulu, que orientaram o encontro. Isto é, o poder político tanto do governo quanto do rei zulu constituem hoje forças organizatórias importantes. Mas a polícia européia estava presente na reunião do regente para ajudar a manter a ordem, embora isto não tenha sido necessário. Na realidade, durante a inauguração da ponte, o regente (como freqüentemente faz em ocasiões semelhantes) roubou a celebração dos europeus e organizou uma festa própria.

O magistrado planejou a cerimônia, teve o poder para organizá-la dentro dos limites de certas tradições sociais e pôde fazer inovações de acordo com as condições locais. Mas, obviamente, a divisão das pessoas em grupos e muitas das ações não foram planejadas. A configuração subsidiária e não planejada dos eventos do dia tomou forma em conformidade com a estrutura da sociedade zululandesa moderna. Muitos dos incidentes que registrei ocorreram espontaneamente e ao acaso, como, por exemplo, o veterinário do governo discutindo com o *induna*, postado em guarda junto à ponte, sobre banhos parasiticidas de gado; ou o missionário organizando o coral dos hinos. Entretanto, estes incidentes se encaixam facilmente num padrão geral, da mesma maneira em que situações semelhantes envolvendo indivíduos se amoldam em cerimônias funerárias ou de casamento. Portanto, a parte mais significativa das situações do dia — as configurações e as inter-relações



de certos grupos sociais, personalidades e elementos culturais — solidificou um pouco mais a estrutura social e as instituições da Zululândia contemporânea.

Os presentes à cerimônia dividiam-se em dois grupos raciais: os zulus e os europeus. As relações diretas entre estes dois grupos eram predominantemente marcadas por separação e reserva. Enquanto grupos, reuniram-se em lugares diferentes, sendo impossível para eles confrontarem-se em condições de igualdade. Embora eu estivesse vivendo na propriedade de Matolana e tivesse grande intimidade com a sua família, tivemos que nos separar para nossas refeições, no ambiente cultural do hotel de Nongoma. Não poderia comer na cozinha com os zulus, tanto quanto eles não poderiam comer comigo no restaurante do hotel. A separação transparece através de todos os padrões de comportamento zulu-europeu. Entretanto, uma separação socialmente reforçada e aceita pode representar uma forma indireta de associação, na realidade uma cooperação, mesmo quando levada ao extremo do esquivamento, como testemunha o comércio clandestino na África Ocidental em tempos antigos. Esta separação envolve mais do que a diferenciação axiomáticamente presente em todas as relações sociais. Pretos e brancos são duas categorias que não devem se misturar, como é o caso das castas na Índia ou as categorias de homens e mulheres em muitas comunidades. Por outro lado, embora em suas relações sociais um filho seja distinto de seu pai, também se tornará um pai. Na Zululândia, um africano nunca poderá transformar-se num branco.<sup>26</sup> Para os brancos, a manutenção desta separação é um valor dominante que transparece na política da assim chamada “segregação” e “desenvolvimento paralelo”, termos esses que apresentam uma falta de conteúdo como tentarei demonstrar na análise que se segue.

Apesar dos zulus e europeus estarem organizados em dois grupos na ponte, seu comparecimento ao evento implica estarem unidos na celebração de um assunto de interesse comum. Mesmo assim, o comportamento de um grupo em relação ao outro é desajeitado, o mesmo não ocorrendo no interior de cada grupo racial. De fato, as relações entre os grupos são muito frequentemente marcadas por hostilidade e conflito, o que, de certa forma, transparece tanto nas reclamações de Matolana contra o banho

parasiticida do gado, como na existência de uma igreja separatista zulu.

A cisão existente entre os dois grupos raciais é em si o fator de sua maior integração em apenas uma comunidade. Eles não se separaram em grupos de *status* similar: os europeus são dominantes. Os zulus não podiam entrar nas reservas dos grupos brancos — exceto pedindo permissão, como no caso dos criados domésticos encarregados de servir chá. Entretanto, os europeus podiam movimentar-se mais ou menos livremente entre os zulus, observando-os e fotografando-os, apesar de poucos terem feito isso. Mesmo a xícara de chá oferecida ao regente, como tributo à sua realeza, foi-lhe servida fora da barraca dos europeus. A posição dominante dos europeus transparece em qualquer situação em que indivíduos dos dois grupos reúnem-se devido a um interesse em comum, abandonando a separação, como, por exemplo, na discussão verificada entre o veterinário do governo e os dois *indumas* sobre os banhos parasiticidas de gado, ou no fato do regente chamar qualquer europeu que encontra, mesmo aqueles que não ocupam posição governamental, de *nkosi* (chefe), *nkosana* (chefe menor, se jovem) ou *numzana* (homem importante).

Os dois grupos diferenciam-se em suas inter-relações na estrutura social da comunidade da África do Sul, da qual a Zululândia constitui uma parte. Através dessas inter-relações, podem-se delinear separação, conflito e cooperação em modos de comportamento socialmente definidos. Além disso, os dois grupos também se diferenciam em relação a cor, raça, língua, crenças, conhecimento, tradições e posses materiais. No tocante à cooperação entre os dois grupos, estas diferenças são permeadas por hábitos de comunicação. Esses dois tipos de problemas envolvidos estão intimamente inter-relacionados, mas podem ser tratados separadamente, até certo ponto.

O funcionamento da estrutura social da Zululândia pode ser observado nas atividades políticas, ecológicas, etc. Politicamente, fica claro que o poder dominante está investido no governo do grupo branco, sob o qual os chefes são, num de seus papéis sociais, funcionários subordinados. O governo detém a autoridade suprema da força, da penalidade e do aprisionamento. Assim, pode paralisar os conflitos entre facções na tribo de Mandlakasi, muito embora o magistrado, que representa o governo, tente manter a paz

através de funcionários zulus que lhe são subordinados. Apesar das efusivas boas-vindas dadas por Mandlakazi a Mshiyeni indicarem que a superioridade social de Mshiyeni é reconhecida, foi o poder do governo que o habilitou a interferir nos assuntos internos de uma tribo que havia se desligado da sua linhagem real zulu.<sup>28</sup>

Atualmente, o governo é o agente dominante em todos os assuntos políticos. Embora um chefe nomeie seus *indunas*, havia comentários de que um *induna* estava procurando lisongear o magistrado com a finalidade de conseguir poder político. Os zulus que ocupam posições governamentais constituem uma parte importante da máquina judicial e administrativa do governo. Têm como dever, em relação ao governo, manter a ordem, auxiliar a política governamental, assumir causas jurídicas, ajudar nos banhos parasiticidas de gado e muitos outros assuntos de rotina. Entretanto, não têm direito algum de julgar causas criminais importantes, sendo que somente o governo pode perseguir malfetores (como, por exemplo, os ladrões de ovelhas) de um distrito a outro. Contudo, como resultado da divisão existente entre os dois grupos raciais, há uma diferença nas relações do povo zulu com os administradores governamentais europeus zulus. Tanto o comissário-chefe dos Nativos como o regente receberam a saudação real dos guerreiros mas, enquanto o comissário-chefe dos Nativos recebeu três vivas, a presença do regente e do chefe local *motivou* a entoação de canções tribais zulus. O comissário-chefe dos Nativos conversou com os zulus importantes que conhecia. Enviaram-lhe cerveja zulu, mas preferiu tomar chá com o grupo branco. O regente sentou-se com os zulus, tomou cerveja e conversou com eles, até muito depois dos europeus terem se dispersado. O governo forneceu uma cabeça de gado ao povo e o regente foi presenteado pelo povo com três cabeças de gado e cerveja, que o próprio regente distribuiu entre os presentes.

O governo não tem somente funções judiciais e administrativas, desempenhando também parte importante nas atividades ambientais. Mesmo nas informações precedentes, vimos que o governo construiu a ponte, que foi paga com os impostos coletados entre os zulus; emprega cirurgiões distritais, técnicos agrícolas e engenheiros; organiza os banhos parasiticidas e vendas de gado; e constrói estradas. Mesmo quando chefes e *indunas* participam

neste tipo de empreendimento governamental, não o fazem tão facilmente quanto na organização judicial e administrativa.

Embora os chefes pudessem ter simpatizado com a facção em conflito dos Mandlakazi de uma forma que o magistrado compreendia, concordavam com o magistrado que a paz numa tribo deve ser valorizada. Mas Matolana tinha uma série de reclamações sem fundamento científico contra os banhos parasiticidas, os quais avaliava num idioma cultural diferente daquele do veterinário do governo.<sup>29</sup> Apesar de os zulus terem acolhido favoravelmente a construção da ponte e de Mshiyeni ter agradecido, em nome de seu povo, por tudo que o governo estava fazendo em prol dos zulus, em muitas ocasiões o povo julga que seus chefes têm o dever de manter oposição aos projetos governamentais.<sup>30</sup>

Os zulus e europeus estão igualmente interligados no que se refere ao aspecto econômico mais amplo da vida da Zululândia. Eu havia salientado que os criados domésticos eram admitidos na barraca dos europeus e que a ponte foi planejada por europeus, mas construída pelos zulus. O recrutador de trabalhadores da Rand Gold Minas estava presente à inauguração da ponte. Estes fatos são indicativos do papel que africanos da Zululândia, bem como africanos de outras áreas, desempenham como trabalhadores não-qualificados nas atividades econômicas da África do Sul. Estavam presentes também à inauguração da ponte zulus que trabalham como policiais do governo e um escrivão zulu. Os zulus dependem do dinheiro que recebem dos europeus pelo seu trabalho, para pagar seus impostos (que custearam a construção da ponte e os salários de técnicos governamentais) e para comprar produtos vendidos por comerciantes europeus ou, ainda, para negociar gado com os europeus, através das vendas de gado promovidas pelo governo, cujo leiloeiro havia comparecido à inauguração da ponte. Os zulus dependem, em grande parte da sua subsistência, da lavoura que o governo está tentando melhorar através de seus técnicos em agricultura.

Esta integração econômica da Zululândia no sistema industrial e agrícola da África do Sul domina a estrutura social. O fluxo de trabalhadores inclui praticamente todos os zulus fisicamente capacitados. Em qualquer época, aproximadamente 1/3 dos homens do distrito de Nongoma está ausente, trabalhando

longe da reserva. São organizados, por seus empregadores, em grupos de trabalho similares aos que existem em todos os países industriais. Parentes e membros de uma mesma tribo tendem a trabalhar e morar juntos nos acampamentos ou locações municipais.<sup>21</sup> Alguns empregadores, como no caso das Minas Rand, agrupam deliberadamente seus trabalhadores de acordo com sua identidade tribal. Entretanto, nos locais de trabalho, os zulus encontram-se, lado a lado, com os bantus de toda a África do Sul. Apesar de sua nacionalidade zulu envolvê-los em conflito com membros de outras tribos, chegam a participar de agrupamentos cuja base é mais ampla que a nação zulu. Raramente estão sob a autoridade dos seus chefes, embora as Minas Rand e os acampamentos Durban empreguem simultaneamente príncipes zulus como *induna* e policiais. Os chefes visitam seu séquito de clientes na cidade para coletar dinheiro e conversar. Significativamente, mesmo as demonstrações de lealdade ao rei zulu em reuniões urbanas têm sido marcadas por alguns indícios de hostilidade. Apesar dos chefes zulus imporem-se enquanto tais em suas visitas, não têm, nos locais de trabalho, qualquer *status* legal sobre os indivíduos: as autoridades legais são os magistrados brancos, os supervisores de locação, a polícia, os administradores e empregadores. São somente os administradores brancos que mantêm a ordem e controlam as condições de trabalho, implementando contratos, promulgando leis, etc. O chefe zulu pode protestar oralmente, não mais que isso. Mesmo nas reservas, onde zulus vivem de agricultura de subsistência, e embora o grupo branco governe através de organizações zulus, aqueles que trabalham para europeus acabam subordinando-se, através desta relação particular, diretamente aos administradores brancos. O chefe zulu não tem a palavra em assuntos que envolvam membros de sua tribo e europeus. O governo e a Corporação de Recrutamento de Nativos das Minas Rand agem através dos chefes a fim de que as reivindicações dos zulus sejam expressas, e, ocasionalmente, pareçam ser atendidas por seu intermédio. Os chefes constantemente reivindicam melhor tratamento e salários mais altos para os trabalhadores zulus; ao mesmo tempo, estão sempre (Mshiyeni, em particular) incitando os homens de sua tribo a saírem para trabalhar.

Uma tarefa importante do governo é manter e controlar o fluxo de mão-de-obra para satisfazer, se possível, as necessidades de mão-de-obra dos brancos. Além disso, tenta evitar que o fluxo de mão-de-obra resulte na fixação de grande número de africanos nas cidades. O trabalhador migrante zulu deixa sua família nas reservas, para as quais depois retorna. Isto inevitavelmente envolve o governo numa série de contradições, das quais luta para escapar. Nas reservas, a tarefa básica do governo é manter a lei e a ordem, tendo, secundariamente (desde 1931-32), começado a desenvolver as reservas. O governo foi forçado a implementar as reservas, devido ao estado precário em que se encontravam em consequência da má agricultura e da excessiva alocação em terras inadequadas. Isso se deve, em parte, ao fluxo de mão-de-obra que proporciona dinheiro aos zulus para compensar as deficiências técnicas existentes nas reservas, sendo possível que a demanda dessa mão-de-obra possa, em última instância, tornar sem efeito o plano desenvolvimentista.

Não posso analisar aqui mais detalhadamente estas importantes questões. Como evidência de que o desenvolvimento é secundário ao fluxo de mão-de-obra e às demandas nacionais, cito o caso das Minas Rand, que desejam tomar a iniciativa de desenvolver o Transkei, onde o empobrecimento das reservas tem debilitado a saúde da população em um de seus maiores reservatórios de mão-de-obra. Em segundo lugar, o magistrado de Nongoma deu início aos leilões, através dos quais os zulus podiam vender suas cabeças de gado nas feiras livres. As vendas fizeram muito sucesso, sendo que em um ano, aproximadamente, 10 mil cabeças de gado foram vendidas por 27 mil libras. Em 1937, houve escassez de mão-de-obra africana na África do Sul e, como os empreendimentos agrícolas europeus foram afetados, uma comissão governamental foi nomeada para investigar a situação. Cartas publicadas nos jornais de Natal atribuíram a escassez de mão-de-obra ao fato dos zulus terem permanecido em suas casas vendendo gado, ao invés de saírem para trabalhar (na realidade, as vendas de gado eram realizadas somente em três distritos).

O magistrado, que estava orgulhoso com o sucesso de suas vendas, aparentemente julgou que as mesmas estavam ameaçadas, pois em seu depoimento à Comissão frisou repetidamente que as vendas de gado de modo algum tinham afetado o fluxo de

mão-de-obra. Entretanto um velho zulu, reclamando para mim dos salários baixos, disse: "um dia vamos dar uma lição na Corporação de Recrutamento. Vamos ficar em casa, vendendo nosso gado, sem sair para trabalhar". Devido à falta de espaço, deixarei de examinar as outras contradições da estrutura da África do Sul a partir da forma em que emergem na Zululândia.

Os chefes zulus têm pouca influência política nos aspectos econômicos fundamentais da vida da Zululândia. Não estão presentes para controlar a vida comunitária nos locais de trabalho, onde proliferam dormitórios para trabalhadores, grupos sociais e sindicatos que possibilitam a associação dos zulus com bantus de outras tribos e nações, e até mesmo de outros Estados brancos. Não examinarei estas situações em detalhe, pois coletei poucos dados a respeito.

Quanto aos sindicatos, há em Durban 750 africanos que pertencem a quatro diferentes sindicatos, estimando-se que aproximadamente 75% têm seus lares nas reservas. Em Johannesburg, há 16.400 africanos sindicalizados, 50% dos quais são das reservas,<sup>33</sup> segundo estimativas da Secretaria do Comitê Conjunto dos Sindicatos Africanos. Os índices são irrisórios em relação ao número total de trabalhadores africanos. Em um encontro que contou com a presença de aproximadamente 6 mil zulus em Durban, além do regente, príncipes, chefes, missionários e professores, um organizador industrial africano também discursou num palanque como um dos líderes da nação, sendo bastante aplaudido. Os sindicatos africanos estão negociando para obter melhores condições para os trabalhadores, mas não têm ainda força política efetiva. Entretanto, a oposição africana à dominação europeia, liderada por capitalistas e trabalhadores qualificados, está começando a se expressar em termos industriais. Há, no entanto, pouca cooperação entre sindicalizados africanos e brancos.<sup>34</sup>

Esta forma de agrupamentos nos locais de trabalho tem uma base completamente diferente da dos grupos tribais, que confere lealdade aos chefes. Entretanto, não parece estar radicalmente em conflito com esta lealdade, mesmo quando depende da oposição aos brancos. As vidas dos trabalhadores migrantes zulus estão nitidamente divididas, sendo que as organizações às quais se associam nas cidades, juntamente com outros bantus, negros, indus e mesmo trabalhadores brancos, funcionam em situações

distintas daquelas que demandam lealdade tribal. As duas formas provavelmente entrarão em conflito e o resultado dependerá da reação dos chefes às organizações sindicalistas. Atualmente, estas duas formas de agrupamento desenvolvem-se sob condições diferentes.<sup>35</sup>

Mais adiante examinarei como a oposição zulu ao domínio europeu está expressa em organizações religiosas. Toda esta oposição — através de chefes, igrejas e sindicatos de trabalhadores — não é efetiva e no momento redonda principalmente em satisfação psicológica, pois a severidade da dominação europeia está aumentando.<sup>36</sup> Por isso a oposição ocasionalmente irrompe em revoltas e ataques à polícia e funcionários,<sup>37</sup> os quais são energicamente reprimidos. Estes eventos provocam reação violenta do grupo branco e, sem fundamento aparente mas à semelhança do pensamento moderno de feitiçaria e sem base em qualquer investigação, a acusação imediata das partes envolvidas é atribuída à propaganda comunista.

A ascendência política e econômica dos europeus sobre os zulus, como capitalistas e trabalhadores qualificados de um lado e camponeses e trabalhadores não-qualificados de outro, pode ser em alguns aspectos comparada com outros países. Em todos estes países, a estrutura pode ser analisada em termos similares de diferenciação e cooperação entre grupos econômicos e políticos. Na Zululândia, a estrutura tem adicionalmente características distintas que, no todo, acentuam a separação dos dois grupos e dificultam sua cooperação. A diferenciação entre os dois grupos em relação a atividades políticas e ecológicas, feita flagrantemente com base em critérios de raça e cor,<sup>38</sup> coincide com outras diferenças acima detalhadas. Ao descrever a situação, não esbocei estas diferenças com particular atenção e não pretendo aprofundar-me aqui nestes detalhes.

Podemos notar que os dois grupos falam línguas diferentes. O conhecimento da língua de cada grupo pelos membros do outro grupo possibilita a comunicação entre ambos os grupos, sendo a posição do intérprete uma instituição social que ultrapassa a barreira da língua. Na inauguração da ponte, ambos os recursos possibilitaram a cooperação dos dois grupos. Dentro de sua esfera isolada, cada grupo usa sua própria língua, embora palavras da outra língua sejam comumente usadas. O *pidgin* zulu-inglês-

afrikaans<sup>39</sup> desenvolveu-se como outro modo alternativo de comunicação.

Os dois grupos têm, no geral, modos de vida, costumes e crenças diferentes. Todos os europeus das reservas têm atividades especializadas; os zulus, apesar de também trabalharem para os europeus, são camponeses não-especializados com permissão de praticarem agricultura somente nas áreas que lhes são reservadas. Lá, os zulus vivem sob um tipo de organização social e por valores e costumes que são diferentes daqueles do grupo europeu, embora sejam afetados em todos os aspectos pela sua presença. Entretanto, mesmo onde as diferenças entre zulus e europeus são marcantes, eles adaptam seus comportamentos em modos socialmente determinados, quando se associam uns aos outros. Assim, funcionários europeus freqüentemente fazem um esforço deliberado para satisfazer os grupos zulus, como se viu no uso de guerreiros zulus e no derramamento de bñlis na inauguração da ponte. Além do mais, em situações de associação há um modo regular de reação de cada grupo em relação a certas práticas costumeiras do outro, mesmo quando os dois avaliam essas práticas diferentemente. Zulus pagãos permaneceram de pé e tiraram o chapéu durante a entoação dos hinos em inglês, tendo também aplaudido os discursos adotando costumes europeus. O comissário-chefe dos Nativos aceitou a cerveja que lhe foi presenteada como um chefe zulu aceitaria, mas permaneceu separado do grupo zulu como um chefe zulu não poderia ter agido. Entretanto, ainda subsiste um campo amplo de costumes zulus que muito raramente aparecem nas suas relações com os europeus, exceto o fato de que todas as relações entre os zulus transparecem para o governo, em termos de leis e administração.<sup>40</sup> O grupo europeu também tem sua cultura distinta, aliada às culturas dos países europeus ocidentais, porém completamente marcada por suas relações com os africanos.

Existe também a base material da diferenciação e cooperação entre zulus e europeus. Na situação descrita, a cooperação está centrada na ponte e no rio a ser cruzado, sendo a mesma geralmente determinada pela mútua exploração, mesmo que diferenciada e separada, dos recursos naturais. Os bens materiais dos indivíduos que pertencem aos grupos diferem amplamente, tanto em quantidade como em qualidade e técnicas de uso. Alguns pou-

cos zulus também possuem alguns bens que são comuns entre os europeus, como carros, rifles e boas casas. Nas reservas, os zulus possuem mais terras e gado que os europeus que lá residem, mas, por toda a nação, a distribuição diferenciada de terra entre africanos e europeus tem um efeito importante nas suas relações. Não tenho espaço para discutir a riqueza relativa de zulus e europeus e é difícil computá-la; os salários nos centros de mão-de-obra, onde praticamente cada zulu é um trabalhador assalariado, são bem mais baixos para africanos do que para brancos. Nas reservas da Zululândia do Norte (mas não em algumas reservas do sul ou em propriedades agrícolas européias), a maioria dos zulus tem terra e gado suficiente para suas necessidades imediatas, sendo que alguns deles têm grandes rebanhos. Seu padrão de vida é notadamente mais baixo do que o dos europeus nas reservas. Nos dois grupos existe também uma distribuição diferenciada de bens entre os indivíduos. Como a separação em grupos raciais representa, para o grupo branco, padrões de vida ideais, e como muitos brancos estão abaixo enquanto africanos estão ascendendo acima destes padrões, isto tem efeitos importantes nas relações entre africanos e brancos.<sup>42</sup> O desejo dos zulus por bens materiais dos europeus e a necessidade dos europeus do trabalho zulu, bem como a riqueza obtida por este trabalho, estabelecem interesses fortes e interdependentes entre os dois grupos. É, também, uma fonte latente de seus conflitos. No grupo zulu, os polígamos que precisam de muita terra, homens com grandes rebanhos de gado, homens que desejam ardentemente a riqueza européia, e outros, constituem diferentes grupos de interesse. Por isso, a posse de bens materiais diferentes entre os dois grupos dificulta a diferenciação baseada em critério racial.

Deve-se acrescentar que as relações entre indivíduos zulus e europeus variam de inúmeros modos em termos de norma social geral, apesar de serem sempre afetadas por essa norma. Existem relações impessoais e pessoais entre zulus e europeus. As relações do comissário-chefe dos Nativos com seus milhares de súditos zulus é impessoal, mas com Mshiyeni e Matolana, sua relação é também pessoal. Onde quer que zulus e europeus se agrupem, acabam desenvolvendo relações pessoais de diferentes tipos, ainda

que sempre afetadas pelo padrão típico de comportamento. Eu, como antropólogo, estava em condições de me tornar um amigo íntimo dos zulus, de uma forma que os outros europeus não conseguiriam. E fiz isto devido a um tipo especial de relação social reconhecido como tal pelas duas raças. Mesmo assim, nunca pude ultrapassar completamente a distância social entre nós existente.

Dentro de ambientes sociais especiais, europeus e zulus têm relações amigáveis, como acontece em missões, centros de treinamento de professores, conferências conjuntas bantu-européias, etc. Nesse caso, cordialidade e cooperação são a norma social, afetadas pela norma mais ampla de separação social. Em outras relações sociais — entre administradores governamentais e seus súditos, e empregadores brancos e empregados africanos, técnicos governamentais e seus assistentes — as relações pessoais desenvolvem-se de modo a facilitar ou exacerbar as relações entre os dois grupos raciais. Como exemplo do primeiro tipo de relações (cordialidade e cooperação), cito a maneira com que o veterinário do governo preocupou-se em ajudar seu auxiliar africano, pedindo esclarecimentos sobre a lei zulu referente ao adultério. O veterinário informou-se sobre o assunto com Matolana porque tinha estabelecido, por meu intermédio, relações mais próximas e mais cordiais com meus amigos zulus do que com outros zulus. Alguns empregadores brancos tratam bem seus criados zulus, respeitando-os como seres humanos; outros os tratam somente como empregados, enquanto outros, ainda, praguejam e espancam<sup>42</sup> seus empregados constantemente. Embora seja ilegal na África do Sul e seja socialmente desaprovado pelos dois grupos, brancos mantêm relações sexuais com zulus.

Estas relações pessoais, que dependem em parte de ambientes sociais específicos na organização social e em parte de diferenças individuais, constituem às vezes grupos diferentes na estrutura social. São, freqüentemente, variações de normas sociais e têm efeitos importantes sobre estas mesmas normas que, por sua vez, sempre afetam essas relações. Posso observar que cada grupo escolhe prestar atenção exatamente às ações do outro grupo que são totalmente fora de proporção, por serem as que melhor se ajustam aos seus valores. Por exemplo, os fazendeiros europeus que residem nas proximidades das reservas têm a fama de mal-

tratarem seus empregados zulus. Independentemente desta reputação ser justificada ou não, os zulus são sempre capazes de citar casos individuais de maus-tratos para reafirmar a crença social. Se apenas um dos fazendeiros tratar bem seus empregados zulus, sua atitude não afetará a imagem que os outros zulus têm dele, ou a imagem que seus empregados zulus têm dos outros fazendeiros. Mesmo se a maioria dos fazendeiros tratasse bem seus empregados zulus, os zulus não poderiam generalizar a partir de suas próprias experiências. E como o bom tratamento é rapidamente esquecido e a opressão sempre lembrada, a crença social permanecerá, mesmo que inúmeros fazendeiros tratem bem seus empregados. Similamente, uma mera sugestão de um zulu ter feito investidas sexuais sobre uma garota européia foi o suficiente para provocar violenta animosidade entre muitos brancos em relação aos zulus, na base de que todos os africanos tinham desejos sexuais por mulheres brancas. Na realidade, durante muitos anos nada parecido havia ocorrido na Zululândia.

Passo agora a considerar uma relação particular entre os zulus e os europeus, que também constitui uma divisão social dentro do grupo africano, a divisão entre pagãos e cristãos. Durante o canto dos hinos, sob a direção do missionário, essa cisão era marcante, apesar dos pagãos juntarem-se aos cristãos e os cristãos aos pagãos. Todos os cristãos usam somente roupas européias enquanto, com exceção das autoridades políticas importantes, poucos pagãos o fazem. Mas os pagãos tiraram seus chapéus durante o hino europeu e os cristãos cantaram o *ihubo*. Ambos comeram e beberam com o regente. Ambos estavam presentes à reunião de Nongoma. Isso porque a cisão não é absoluta. Observei, além do mais, que enquanto meu criado Richard é cristão, Matolana é pagão; Richard, tanto quanto seus irmãos pagãos, com quem vive, deve tratar Matolana como um pai. Cristãos e pagãos saudaram o regente. O regente, que é cristão, tomou providências para que a bília fosse derramada na ponte. Acima de tudo, cristãos e pagãos não podiam misturar-se aos europeus.

A cisão entre cristãos e pagãos está entremeada por laços de parentesco, cor, aliança política e cultura. O grupo de zulus cristãos está associado — em certas situações e sob certos critérios — ao grupo de europeus, opondo-se ao grupo de pagãos. Entretanto, sob outros critérios e em outras situações, é parte do

grupo zulu como um todo, em oposição ao grupo europeu como um todo. Dentro de sua composição enquanto grupo cristão, conta também com a participação do missionário branco. Este permaneceu com os europeus até que se dispersassem. Somente abandonou sua filiação ao grupo branco e juntou-se ao grupo zulu para organizar o canto dos hinos, cristalizando, dessa forma, a divisão social dos zulus em cristãos e pagãos. Esta filiação dos zulus cristãos aos dois grupos raciais cria uma certa tensão entre cristãos e zulus pagãos, que é resolvida apenas parcialmente pelos laços que mantêm em comum. Esta tensão reflete-se na existência da seita separatista zulu cristã, cujo líder levei a Nongoma. Esta seita, que é uma dentre muitas outras, aceita alguns dogmas e crenças do cristianismo com base em crenças de bruxaria, porém protesta contra o controle europeu sobre as igrejas zulus e, por isto, não está ligada aos europeus, como as outras igrejas que são controladas pelos europeus.

Outras relações entre os zulus e os europeus, acima discutidas, podem também ser consideradas como constituindo divisões sociais dentro do grupo africano, mesmo que não sejam tão formalizadas quanto a divisão existente entre cristãos e pagãos. Eu mencionei o efeito da diferenciação da riqueza. Poderíamos classificar os zulus entre aqueles que trabalham e aqueles que não trabalham para os europeus mas, como quase todos os zulus fisicamente capacitados o fazem durante uma parte do ano, tomariam parte, em diferentes períodos, de grupos diferentes. Entretanto, se o critério da classificação estabelecer que devemos separar os zulus que são empregados permanentemente pelo governo (funcionários burocráticos, técnicos assistentes africanos, policiais e mesmo *indunas* e chefes), temos um grupo cujo trabalho e interesses coincidem com os do governo, enquanto que os dos outros zulus freqüentemente não coincidem. A mesma observação se aplica àqueles zulus que desejam vender seu gado, que estão ansiosos para melhorar sua agricultura ou ir para escolas e hospitais. Pode-se também notar que estes são geralmente cristãos. A divisão, baseada nestes critérios, torna-se flagrante nas reuniões magistratoriais onde os cristãos estão mais dispostos que os pagãos a apoiar o magistrado, o que constitui uma fonte de conflitos entre cristãos e pagãos. Portanto, a associação de certos zulus com europeus, bem como com seus valores e crenças, cria grupos

entre os zulus que transpassam, em certas situações, a separação dos interesses dos africanos e dos brancos, enfatizando, porém, suas diferenças.

Outras divisões que apareceram dentro do grupo zulu durante o dia, embora afetadas pelas relações africano-brancas, têm tradição de continuidade na organização social da Zululândia, anterior à ocupação britânica. Os zulus dividiam-se em tribos que mais tarde foram divididas em seções tribais e distritos administrativos. Nesta nova organização política, há uma hierarquia definida de príncipes do clã real zulu e de plebeus, de regente e chefe *induna* da nação, chefe Mandlakazi, além de outros chefes *indunas*. Alguns destes grupos políticos e administradores são unidades no sistema de dominação do governo europeu, conforme ficou demonstrado quando, na reunião em Nongoma, o magistrado interferiu nas relações locais. Ainda assim, embora sejam parte do sistema governamental, são também grupos com base tradicional, o que atualmente lhes confere uma importância em relação aos zulus que não é somente administrativa.

Apesar do regente não ter sido oficialmente reconhecido pelo governo como chefe da nação Zulu, todos os zulus respeitam a sua supremacia.<sup>44</sup> É parcialmente através de sua organização política que os zulus têm reagido à dominação européia, pois as autoridades políticas zulus recebem lealdade de seus súditos, não somente como burocratas do governo ou devido a sentimentalismo e conservadorismo, mas também porque parte da tensão política contra o governo é expressa nessa lealdade.<sup>45</sup> Na vida social da Zululândia moderna, esta organização política é importante, pois determina os agrupamentos nos casamentos, os círculos de amigos nas cidades, os pactos de aliança em conflitos entre facções e as rodas de cerveja. Além do mais, as casas dos chefes e *indunas* são tanto um centro da vida comunitária como de administração. Esta divisão em tribos cria uma fonte de dissensão dentro do grupo zulu, pois as tribos são hostis entre si. Além disso, os zulus sentem sua comunidade como uma nação, tanto em relação a outras nações Bantu quanto em relação aos europeus. Entretanto, deve-se salientar que os zulus estão cada vez mais unindo-se a outros Bantu, em um único grupo africano.

Finalmente, deve-se observar que os zulus, tanto quanto outros bantus, expressam em certas ocasiões forte lealdade ao governo,



como nesta e na última guerra. Dentro de um distrito, um administrador governamental, que é popular, pode ganhar a amizade e a lealdade dos zulus, porque para eles é importante e agradável tê-lo no cargo. Mas ainda não entendo a lealdade dos zulus ao governo: é, em parte, resultado da dependência do chefe zulu ao governo, e, em parte, porque expressam seus fortes sentimentos guerreiros em tempo de guerra.

O último conjunto de agrupamentos a ser mencionado é aquele constituído por sítios habitados por um grupo de agnatas com suas esposas e filhos. O sítio de Matolana comportava, na época, o próprio Matolana, três esposas, um filho de vinte e um anos de idade que ficou noivo quando trabalhava em Johannesburg (depois que se casou passou a morar lá com sua esposa e filho), quatro outros filhos cujas idades variavam entre dez e vinte anos, dos quais os dois mais jovens são cristãos, e mais três filhas. Uma irmã classificatória de Matolana também lá pousava freqüentemente, tendo ali se casado, apesar de sua própria residência ser em outro lugar. Um de seus filhos, com doze anos, arrebanhava o gado para o marido de uma das outras irmãs de Matolana, num sítio que distava aproximadamente uma milha. Perto do sítio de Matolana, localizavam-se os sítios de dois de seus irmãos; um era irmão por parte da mãe e o outro, por parte de um avô comum. O meio-irmão deste último (por parte de pai) era considerado parte do mesmo *umdeni* (grupo de parentesco local), embora residisse em território vizinho pertencente à tribo Amateni. O sítio de Richard ficava próximo ao de Matolana. Richard e sua esposa eram os únicos cristãos que lá residiam, sendo o líder do sítio seu irmão mais velho, abaixo do qual estava outro irmão, depois Richard e então o irmão mais novo. Todos eram filhos de uma mesma mãe, que também morava com eles. Todos os irmãos eram casados, cada um dos dois mais velhos tinha duas mulheres e todos tinham filhos. Este sítio foi recentemente mudado, sendo que Richard construiu a sua moradia um pouco à distância das de seus irmãos porque queria uma cabana mais permanente. Perto deste sítio Ntombela havia quatro outros sítios Ntombela (Ntombela é o sobrenome de um clã), além do sítio de um homem cuja mãe era uma Ntombela. Ela havia se casado longe dali, mas deixou seu marido para morar no distrito de seu pai.

Estes grupos de sítios agnaticamente relacionados, de muitos clãs diferentes, distribuem-se por todo o país; estão relacionados a grupos similares de seu próprio clã, através de laços agnáticos, e a outros grupos, através de laços de matrimônio e afinidade. Mesmo onde não existem laços de parentesco entre vizinhos, as relações são geralmente baseadas em termos amigáveis de cooperação.

Grande parte da vida de um zulu é dispendida nesses agrupamentos de parentes e vizinhos. Se possível, um zulu associa-se às mesmas pessoas nas cidades, como nas reservas. Os agrupamentos de parentes constituem particularmente fortes unidades cooperativas, seus membros ajudando-se mutuamente e dependendo uns dos outros. Possuem terras em proximidade umas das outras, arrebanham seu gado conjuntamente, dividem as atividades agrícolas, freqüentemente trabalham juntos em áreas européias, e ajudam-se em conflitos e em outras atividades. Estão sujeitos às suas próprias tensões, tensões essas que explodem em brigas e culminam em processos judiciais e acusações de bruxaria, resultando às vezes na divisão dos sítios e de seus grupos de residência. Entretanto, nos grupos onde existem fortes ligações sentimentais, as tensões causadas por conflitos de filiação a outras divisões no grupo zulu são parcialmente resolvidas.

Embora muitos pagãos se oponham e sejam hostis ao cristianismo, afirmando que essa religião está abalando a cultura e a integridade zulu, não discriminam entre seus parentes cristãos e pagãos. Há fortes laços na vida familiar, capazes de superar a clivagem entre cristãos e pagãos, entre homens progressistas que adotam costumes europeus e aqueles que não os adotam. Por outro lado, o efeito dos novos costumes está se fazendo sentir cada vez mais, especialmente nestes grupos, sendo que os laços de parentesco estão se enfraquecendo. Por isso, quando tratarmos dos problemas referentes à dança social, veremos que o grupo europeu influencia marcadamente o comportamento destes grupos zulus, através dos cristãos que moram com seus parentes pagãos e os jovens que moram com seus parentes mais velhos.

Podem-se, igualmente, delinear divisões sociais dentro do grupo branco e examinar sua relação com a principal organização em dois grupos raciais. Tal estudo não faz, *a priori*, parte do escopo de minha investigação, mas este tipo de informação é levado em consideração desde que seja relevante às relações zulu-brancas ou à



estrutura interna do grupo zulu. Já me referi às relações entre funcionários do governo, missionários, comerciantes, empregadores, técnicos especializados, de um lado, e zulus do outro. Aqui quero indicar alguns problemas que surgem, quando consideramos as relações entre esses europeus. Uma análise dos valores, interesses e motivos que influenciam em diferentes períodos os europeus como indivíduos mostraria que, de acordo com a situação, poderiam fazer parte, exatamente como os zulus, de agrupamentos diferentes na estrutura social da Zululândia. Vimos que o missionário até uniu-se temporariamente ao grupo zulu, abandonando o grupo branco. O encontro harmonioso na inauguração da ponte é uma característica das relações entre zulus e brancos no território das reservas. Entretanto, isto não ocorreria facilmente nas fazendas européias ou nas cidades, onde os conflitos entre os grupos são maiores.

Enfatizei que os funcionários governamentais fazem um esforço deliberado para satisfazer os zulus e devo salientar que isto também é mais comum nas reservas. Embora funcionários sejam obrigados a implementar as decisões do governo branco, muitos deles tornam-se pessoalmente ligados ao povo zulu durante a rotina da administração. Como eles prezam seu trabalho, desejam que seus distritos progridam e estão interessados no bem-estar dos habitantes, tomam ocasionalmente o partido dos zulus contra o grupo branco, cuja dominação representam. Controlam, em nome do governo, as relações dos comerciantes, recrutadores e empregadores com os zulus, freqüentemente a favor dos interesses dos zulus. Assim, às vezes, quando afetados em seus interesses, estes outros grupos de europeus se opõem ao trabalho da administração. Mais freqüentemente, seus interesses *vis-à-vis* entram em conflito, tanto quanto entre os grupos constituídos de acordo com cada tipo de empreendimento europeu. Contudo, unem-se como um todo contra o grupo africano, quando agem como membros do grupo branco em oposição ao grupo africano. Alguns missionários freqüentemente tomam o partido dos zulus contra a exploração dos brancos, mas deve-se acrescentar que estão, ao mesmo tempo, influenciando os zulus a tornarem-se mais dispostos a aceitarem os valores europeus e conseqüentemente sua dominação, muito embora a barreira racial possa forçar muitos a se tornarem hostis.

Tentei delinear o funcionamento da estrutura social da Zululândia, em termos das relações entre grupos, tendo indicado algumas das complexidades que permeiam essas relações, já que uma pessoa pode pertencer a inúmeros grupos que estão às vezes em oposição entre si ou unidos contra outro grupo. Como muitas relações e interesses podem interseccionar-se em uma pessoa, exemplificarei brevemente o que ocorre no comportamento dos indivíduos. Já fiz algumas sugestões a respeito, ao analisar o grupo cristão: vimos que o missionário branco juntou-se por algum tempo aos zulus após os outros brancos terem se dispersado e que Richard era influenciado por seus laços de parentesco com pagãos e por modos de comportamento comuns a cristãos e pagãos. Há outros exemplos. Matolana saudou um policial do governo como um príncipe zulu, logo após passou a fazer reclamações sobre o mau tratamento que o governo lhe dispensava, muito embora ele próprio fosse um representante governamental. Matolana ajudou a prender um ladrão para o governo; em prol de seu povo, protestou ao veterinário do governo sobre o banho parasiticida; ficou exultado com a possibilidade de ajudar e trabalhar para o regente; ponderou que seria mais lucrativo abandonar sua posição política junto ao governo e ao regente para trabalhar para si próprio. Na reunião de Nongoma, um policial do governo, que também é um príncipe Mandlakazi, reclamou contra a ajuda dos Usuthu do distrito de Matolana à facção em conflito com sua facção tribal, embora ele próprio tenha agido como um policial do governo em uma briga entre essas mesmas facções. Na ponte, funcionários auxiliares e policiais zulus do governo uniram-se ao grupo dos zulus, permanecendo isolados dos brancos, a quem têm o dever de ajudar a governar o país.

Os grupos principais de brancos e zulus estão divididos em grupos subsidiários, formalizados e não formalizados, sendo que, de acordo com os interesses, valores e motivos que determinam seu comportamento em situações diferentes, o indivíduo modifica sua participação nesses grupos. Apesar de eu ter realizado a minha análise através de agrupamentos, uma outra análise, em termos de como valores e crenças determinam o comportamento dos indivíduos, chegaria a conclusões similares. Como sociólogo, estou interessado em estudar as relações dos grupos formados por

estes interesses e valores, bem como os conflitos causados pela participação de um indivíduo em diferentes grupos.

Para resumir a situação na ponte, pode-se dizer que o comportamento dos grupos e indivíduos presentes expressava o fato da ponte, que era o centro de seus interesses, tê-los unido numa cerimônia comum. Como resultado de seu interesse comum, agiram segundo os costumes de cooperação e comunicação, apesar dos dois grupos raciais estarem divididos de acordo com o padrão da estrutura social. Igualmente, a celebração uniu os participantes dentro cada grupo racial, apesar deles terem se separado de acordo com as relações sociais existentes no interior do grupo. Nesta situação de cooperação, o poder do governo e a base cultural dos seus representantes organizam as ações dos grupos e indivíduos dentro de um padrão que exclui o conflito. Grupos menores separam-se com base em interesses comuns e, se isso for apenas devido à localização espacial (exemplo: cristãos e pagãos), não entram em conflito um com outro.<sup>46</sup> Nesta situação todas estas reuniões grupais, incluindo a concentração geral na ponte, são harmoniosas devido à ponte ser o fator central, constituindo-se em uma fonte de satisfação para todas as pessoas presentes.

Através da comparação desta situação com inúmeras outras situações, seremos capazes de delinear o equilíbrio da estrutura social da Zululândia em um certo período do tempo. Por equilíbrio, entendo as relações interdependentes entre partes diferentes da estrutura social de uma comunidade em um período particular. Devo acrescentar, como sendo de fundamental importância para esta análise, que a hegemonia do grupo branco (que não apareceu na minha análise) é o fator social principal na manutenção deste equilíbrio.

Tentei mostrar que, no período atual, a estrutura social da Zululândia pode ser analisada como uma unidade funcional, em equilíbrio temporário. Vimos que a existência de dois grupos de cor em cooperação dentro de um única comunidade constitui a forma predominante dessa estrutura. Esses dois grupos estão diferenciados por um grande número de características que os leva a se oporem e até mesmo a serem hostis entre si. O grupo branco domina o grupo zulu em todas as atividades nas quais cooperam, sendo que, embora afete todas as instituições sociais, esta dominação somente se expressa em algumas delas. A oposição desigual

entre os dois grupos raciais determina o caráter de sua cooperação. Interesses, crenças, valores, tipos de empreendimentos e variações de poder aquisitivo diferenciam grupos menores dentro de cada grupo racial. Há uma concordância entre alguns destes grupos que transpassa as fronteiras de cor, interligando os grupos raciais através da associação de alguns de seus membros numa identidade de interesses temporária. Entretanto, o equilíbrio entre estes grupos é afetado pelas relações raciais de conflito e cooperação, de modo que cada um destes grupos une os grupos raciais por um lado, enfatizando, por outro, sua oposição. As mudanças de participação nos grupos em situações diferentes revela o funcionamento da estrutura, pois a participação de um indivíduo em um grupo particular em uma situação particular é determinada pelos motivos e valores que o influenciam nesta situação. Os indivíduos podem, assim, assumir vidas coerentes através da seleção situacional de uma miscelânea de valores contraditórios, crenças desencontradas, interesses e técnicas variadas.<sup>47</sup>

As contradições transformam-se em conflitos na medida em que a frequência e importância relativas das diferentes situações aumentam no funcionamento das organizações. As situações que envolvem relações entre africanos e brancos estão rapidamente tornando-se as dominantes, sendo que um número cada vez menor de zulus está se comportando como membro do grupo africano em oposição ao grupo branco. Estas situações, por sua vez, afetam as relações entre os africanos.

Assim, as influências de valores e grupos diferentes produzem fortes conflitos na personalidade do indivíduo zulu e na estrutura social da Zululândia. Estes conflitos fazem parte da estrutura social, cujo equilíbrio atual está marcado por aquilo que costumamos normalmente chamar de desajustamentos. Os próprios conflitos, contradições e diferenças entre e dentro grupos zulus e brancos, além dos fatores que ultrapassam estas diferenças, constituem a estrutura da comunidade zulu-branca da Zululândia.<sup>48</sup>

São exatamente estes conflitos imanentes no interior da estrutura da Zululândia que irão desencadear seu futuro desenvolvimento. Através da definição precisa desses conflitos em minha análise do equilíbrio temporário, espero poder relacionar meu estudo seccional comparativo ao meu estudo de mudança social. Portanto, sugiro que, para estudar a mudança social na África

do Sul, o sociólogo deve analisar o equilíbrio da comunidade africana-branca em diferentes períodos de tempo e mostrar como sucessivos equilíbrios estão relacionados entre si. Na segunda parte deste ensaio espero examinar mais profundamente este processo de desenvolvimento na Zululândia. Analisarei a alteração e o ajustamento da estabilidade dos grupos (a mudança no equilíbrio) envolvidos, durante os últimos 120 anos, na constituição da comunidade da Zululândia em grupos raciais de culturas relativamente diferentes.

## Notas

- <sup>1</sup> 767.984 euro-asiáticos/euro-africanos (de cor); 219.928 asiáticos. Cifras de acordo com o censo de 1936, Relatório Preliminar U.G. 50/1936.
- <sup>2</sup> Financiado pelo Ministério Nacional de Educação e Pesquisa Social do Departamento de Educação da União (Fundo Carnegie), ao qual agradeço pela verba. Trabalhei nos distritos de Nongoma, Mahlabatini, Hlabisa, Ulombo, Ingwavuma, Ngotshe e Vryheid (vide o mapa da África do Sul). O dr. A. W. Hoernlé supervisionou e estimulou meu trabalho de tal modo que nem consigo agradecer adequadamente.
- <sup>3</sup> Posso assinalar aqui que as pesquisas da sra. Hilda Kuper na Swazilândia, o território vizinho que está sob proteção britânica, mostram muitas dessas similaridades. Reconheço com gratidão minha dívida para com a sra. Kuper, com quem discuti em detalhes os nossos resultados. Não posso indicar aqui, em detalhe, o muito que devo a ela. O sr. Godfrey Wilson, A. W. Hoernlé e o professor Shapera criticaram o primeiro rascunho deste meu ensaio.
- <sup>4</sup> A técnica, é claro, tem sido amplamente empregada por outros antropólogos: vide abaixo.
- <sup>5</sup> Ele é o representante do rei zulu no subdistrito de Kwadabazi (Mapopoma). O rei era, então, legalmente, o único chefe da pequena tribo Usuthu. A posição do representante é reconhecida pelo governo, sendo que ele pode julgar casos civis. Suas decisões, depois de registradas na magistratura, serão reforçadas pela Corte Mensageira do Governo, se necessário. Ele é um dos conselheiros mais importantes do rei.
- <sup>6</sup> Nomeados por Matolana com a aprovação do magistrado e do rei zulu. Eles recebem uma pequena parte dos impostos da corte.
- <sup>7</sup> Encontrada na Zululândia, Natal, Swazilândia e outros lugares do país.
- <sup>8</sup> Ele é funcionário do Departamento de Agricultura e não do de Assuntos Nativos, e é independente dos funcionários do Assuntos Nativos.

- <sup>9</sup> O veterinário, que representa o governo, nasceu na Swazilândia. Ele fala um zulu rápido e melhor ainda a língua franca, com forte tendência à pronúncia Swazi.
- <sup>10</sup> Em relação ao seu *status*, vide P. H. Rogers, *Native Administration in South Africa*. Johannesburg: Editora da Universidade de Witwatersrand, 1933. Na posição de chefe do Departamento de Assuntos Nativos na Zululândia e Natal, ele é subordinado à Secretaria de Assuntos Nativos para o país. Abaixo dele, na hierarquia, estão os comissários nativos (que são também magistrados) de cada um dos distritos em que Natal e a Zululândia estão divididos.
- <sup>11</sup> Isto é, um funcionário político menor. Uso o termo como é empregado na legislação governamental. Essa palavra está sendo aceita na África do Sul e pode ser encontrada no Dicionário Inglês de Oxford.
- <sup>12</sup> Os cristãos usam roupa européia completa. Os pagãos geralmente usam camisas e às vezes casacos sobre cintos de pele (*ibeshu* = cinto de pele, pagão).
- <sup>13</sup> Não posso reproduzir em detalhe este discurso ou qualquer outro, já que não pude fazer anotações detalhadas dos mesmos. Aqui menciono apenas os pontos relevantes.
- <sup>14</sup> As estradas principais e suas pontes são conservadas pela província; as estradas secundárias em territórios nativos são conservadas pelo Departamento de Assuntos Nativos do país.
- <sup>15</sup> Mshiyeni é cristão.
- <sup>16</sup> Observei do outro lado do rio.
- <sup>17</sup> Estas reuniões acontecem pelo menos uma vez por trimestre e todos os assuntos relacionados ao distrito são discutidos pelos funcionários, chefes e o povo. São também convocadas reuniões extraordinárias quando necessário.
- <sup>18</sup> Ele me confidenciou isso à parte.
- <sup>19</sup> O desentendimento era sobre alguma ofensa banal.
- <sup>20</sup> Mais tarde ele proibiu seu povo de comparecer aos casamentos dos Mandlakazi, onde as lutas tinham começado. Baixou também uma lei segundo a qual ninguém deveria dançar com lanças, para que não houvesse feridos se alguma briga eclodisse.
- <sup>21</sup> Vide M. Fortes, "Communal Fishing and Fishing Magic in the Northern Territories of the Gold Coast", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXVII, 1937, pp. 131 e ss., e, especialmente, E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Magic and Oracles among the Azande* (Oxford: Editora Clarendon, 1937); e *The Nuer* (Oxford: Editora Clarendon, 1940). Também B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific* (Londres: Routledge, 1922), sobre o significado sociológico de situações sociais.
- <sup>22</sup> Entretanto, é similar às inaugurações de pontes, etc. em regiões européias e à inauguração de escolas e demonstrações agrícolas na Zululândia.
- <sup>23</sup> *Methods of Study of Culture Contact in Africa* (Londres: Editora da Universidade de Oxford, 1938), Memorando XV do Instituto Internacional de Línguas e Culturas Africanas, *passim*. Acredito que a falta de percepção da importância teórica deste ponto enfraqueceu, ou mesmo distorceu, alguns estudos recentes de mudança social na África, embora certamente todos os especialistas tenham reconhecido muitos dos fatos [Vide, por exemplo, M. Hunter, *Reaction to Conquest* (Londres: Editora da Universidade de Oxford, 1936), sobre os Pondo na África do Sul; L. Mair, *An African People in the Twentieth Century* (Londres: Routledge, 1934), sobre os Ganda; C. K. Meek, *Law and Authority in a Nigerian Tribe* (Londres: Editora da Universidade de Oxford, 1937), sobre os Ibo]. É surpreendente que os antropólogos apresentem uma falha que não poderia ocorrer com os historiadores (por exemplo, W. M. Macmillan e J. S. Marais), economistas (por exemplo, S. H. Frankel), psicólogos (por exemplo, I. D. Macrone) ou mesmo algumas comissões governamentais (por exemplo, a Comissão Econômica Ativa e Gráfica do Governo da União, Pretória, 1922/1932). Possivelmente porque, ao contrário do que dizem, os antropólogos não se livraram da tendência arqueológica. Entretanto, em algum outro ponto da mesma introdução, Malinowski mesmo aponta o absurdo que é não adotar o ponto de vista que ele teoricamente critica: "Gostaria de encontrar o etnógrafo que conseguisse isolar as partes componentes de um africano ocidentalizado" (loc. cit., p. 22).
- <sup>24</sup> As únicas mulheres zulus presentes eram da vizinhança, porém a esposa de Mshiyeni freqüentemente o acompanha a celebrações similares. Nunca soube de um chefe pagão que levasse sua esposa a reuniões públicas.
- <sup>25</sup> Não pesquisei estas questões com o necessário cuidado.
- <sup>26</sup> Houve, e possivelmente ainda há, casos de homens brancos "virando nativos". Quando isto ocorre, não podem mais se misturar ao grupo branco.
- <sup>27</sup> Uso este termo para abranger todas as atividades diretamente relacionadas ao meio ambiente — agricultura, mineração, etc. — ou à fisiologia do povo — saúde, morte, etc. Como foi colocado acima, todos estes recursos e eventos são socializados.
- <sup>28</sup> Pode-se notar que foi a posição do governo britânico na política zulu em 1878/88 que viabilizou a independência dos Mandlakazi da Casa Real.
- <sup>29</sup> Do mesmo modo, nem todos os fazendeiros europeus valorizam as necessidades científicas como os técnicos.
- <sup>30</sup> Vide meu artigo sobre os zulus em *African Political Systems*, editado por Evans-Pritchard & Fortes (Londres: Editora da Universidade de Oxford, 1940).
- <sup>31</sup> Sobre isso, vide R. E. Philips, *The Bantu in the City* (Lovedale Press, 1938, *passim*).

- <sup>32</sup> Embora serviços de saúde, veterinária e alguns outros tenham começado muito cedo.
- <sup>33</sup> Números fornecidos gentilmente pelo sr. Lynn Saffery, secretário do Instituto de Relações Raciais, Johannesburg, que por sua vez recebeu-os dos organizadores dos sindicatos trabalhistas africanos. Não posso dizer quantos são zulus, mas provavelmente a maior parte dos homens de Durban são filiados à nação Zulu.
- <sup>34</sup> Vide Phillips, op. cit., capítulo I.
- <sup>35</sup> O mesmo argumento se aplica a outros agrupamentos urbanos. Acerca desta questão das relações entre a reserva e as organizações urbanas, devo muito a uma carta estimulante do dr. Jack Simons, cujas pesquisas em áreas urbanas parecem tê-lo levado a um ponto de vista similar ao que cheguei ao pesquisar o final do fluxo de mão-de-obra.
- <sup>36</sup> Vide J. S. Marais, "The Imposition and Nature of European Control", *Bantu-speaking Tribes of South Africa*, (ed.) Shapera (Londres: Routledge, 1937).
- <sup>37</sup> Por exemplo, em Vereeninging, em 1937, quando vários guardas civis foram mortos. Zulus se amotinaram em Durban em 1930.
- <sup>38</sup> É quase desnecessário notar que o termo "raça" é usado num sentido totalmente não-científico na África do Sul. Há muitos escritos e pronunciamentos pseudo-científicos sobre raça (vide, por exemplo, G. M. Heaton-Nicholls, *The Native Problem in South Africa*, publicado pela Seção Etnológica do Departamento de Assuntos Nativos. Cf. J. Huxley, A. C. Haddon & A. M. Carr-Saunders, *We Europeans*, Harmondsworth: Penguin Books, 1935). Uso o termo para indicar a base de agrupamentos sociais, não a demarcação científica das raças.
- <sup>39</sup> Uma linguagem que, numa explicação breve, usa principalmente palavras e raízes zulus com sintaxe e gramática inglesas.
- <sup>40</sup> É óbvio que estes costumes zulus como existem hoje são muito diferentes daqueles de cem anos atrás, devido ao contato com os europeus e sucessivos desenvolvimentos internos. Estamos aqui negligenciando os processos de mudança que produziram os costumes atuais.
- <sup>41</sup> A esposa de um abastado europeu, comentando sobre um europeu que andou setenta milhas para obter um trabalho temporário no distrito de Nongoma, disse-me: "Quando eu penso em todos estes zulus com seu gado, terras e cerveja...". Ela não pôde terminar sua frase. Vide o Relatório da Comissão Carnegie, *The Poor White Problem in South Africa*, em 5 vols. (Stellenbosch: Pro Ecclesia Drukkery, 1932).
- <sup>42</sup> Legalmente permitido pela Lei do Patronato e Servidão.
- <sup>43</sup> O zulu, ao ser acusado de *crimen injuria*, foi absolvido pela Corte sem nenhuma evidência de culpa.
- <sup>44</sup> Desde então ele foi nomeado Chefe Social da nação zulu pelo governo.
- <sup>45</sup> Vide meu artigo sobre os zulus em *African Political Systems*, citado acima.

- <sup>46</sup> Devo, porém, notar aqui que durante a entoação do hino o missionário reclamou do barulho vindo dos homens que cortavam as reses e da conversa um tanto quanto alta entre o veterinário representando o governo, Lentzner, o funcionário agrícola e eu.
- <sup>47</sup> Vide Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, op. cit.
- <sup>48</sup> Acredito que "conflito" e "superação do conflito" (fissão e fusão) devam ser dois aspectos do mesmo processo social e que estejam presentes em todas as relações sociais. Cf. as teorias do materialismo histórico e a teoria de Freud sobre a ambivalência nas relações estudadas pela psicologia. Que eu saiba, Evans-Pritchard foi o primeiro antropólogo a desenvolver este tema em seus artigos e em seu livro *The Nuer* (Oxford: Clarendon Press, 1940). Vide também seus artigos e de Fortes em *African Political Systems*, op. cit. Cf. esta abordagem ao mal-ajustamento numa comunidade africana moderna com *Methods of Study of Culture Contact*, de Malinowski, op. cit., pp. 13-15.

## II

### Mudança social na Zululândia

#### *O desenvolvimento da nação zulu*

No primeiro capítulo deste ensaio, analisei o equilíbrio (ou seja, as relações interdependentes entre as partes) da estrutura social da Zululândia no momento atual. Pretendo agora examinar alguns dos processos históricos que produziram esse equilíbrio. Infelizmente, devido à impossibilidade de se obterem alguns dados históricos necessários, meu material sobre a mudança social no passado não pode ser tão completo quanto aquele apresentado para a análise do equilíbrio atual. No entanto, os documentos existentes sobre a Zululândia são suficientes para indicar certos aspectos importantes.

Na Zululândia, como em qualquer outro lugar, os períodos de relativa estabilidade foram gradualmente substituídos por períodos de rápida mudança. Os períodos de relativa estabilidade foram marcados por certos conflitos flagrantes que, no decorrer dos anos, tornaram-se parte de um certo equilíbrio, não mudando seu padrão.<sup>1</sup> Entretanto, em última análise, foram estes conflitos que determinaram as direções através das quais as mudanças se operaram. Por isso, analisarei o equilíbrio na Zululândia em cada um desses períodos de estabilidade relativa, indicando como os con-

flitos que alteraram o padrão de equilíbrio ocasionaram certos desenvolvimentos necessários.<sup>2</sup>

Os povos de língua bantu, que têm uma cultura comum (conhecidos como Nguni), e que mais tarde formaram a nação Zulu, saíram do norte e do oeste, antes do século XV, em várias migrações, instalando-se nas províncias atuais de Natal, Zululândia e Transvaal Sudeste. Perambularam durante os séculos seguintes em migrações maiores e menores até se fixarem esparsamente por toda a região fértil.

Os Nguni viviam em pequenas propriedades rurais delimitadas por um círculo de cabanas em volta de um cercado para o gado. Cada propriedade rural era habitada por um grupo de homens relacionados agnaticamente, juntamente com suas esposas, filhos e outros dependentes. Todos os moradores de uma propriedade rural estavam sob a autoridade do seu chefe, que era genealogicamente o homem mais velho. A propriedade rural era uma unidade econômica, onde seus membros trabalhavam em conjunto na criação de gado e nas hortas. Cada esposa tinha sua própria horta e poderia ser responsável por uma parte do gado, em adição ao rebanho principal que era mantido pelo patriarca. Os homens arrebanhavam o gado, caçavam e faziam também algum trabalho relativo à construção das cabanas; as mulheres colhiam cana, milho e tubérculos.

As propriedades rurais vizinhas estavam relacionadas umas às outras agnaticamente, embora pudessem também ser encontrados parentes matrilineares ou por afinidade, ou mesmo algum estranho. Um chefe-de-linhagem estava na liderança de cada grupo de propriedades rurais e, juntamente com outros chefes-de-linhagem similares, subordinava-se ao chefe da tribo, o herdeiro em linha direta do clã patrilinear eponímico, que era o centro do grupo tribal.

Estes grupos tribais estavam espalhados por toda a área. Exceto em tempos de seca, podiam ter meios de vida adequados nas ricas colinas e vales de Natal. Contudo, mesmo durante esses períodos, migravam constantemente, em parte sob pressão de outros grupos, em parte devido ao aumento populacional, e em parte devido à divisão dentro dos grupos. Uma linhagem poderia separar-se para tornar-se independente devido ao crescimento numérico do grupo ou então uma briga poderia levar a uma divi-

são na tribo. Como resultado, duas tribos seriam formadas, cujos chefes fundavam novos clãs. A divisão de tribos era apenas parte do processo, pois quando uma seção de uma tribo separava-se para tornar-se independente, adquiria uma unidade maior, através do processo complementar da fusão. Além disso, os refugiados de uma tribo que estavam descontentes poderiam oferecer sua lealdade ao chefe de outra tribo, cuja reputação fosse de generosidade e justiça. Portanto, um chefe sempre era comparado a outro e, nesta comparação, o chefe considerado insatisfatório podia perder os seus clientes para um vizinho mais popular. Também, dentro de uma tribo, um chefe podia ser comparado a seus tios e irmãos, que administravam as seções da tribo e que estavam ligados ao chefe por laços territoriais, econômicos e de parentesco. Se o chefe perdesse o apoio de seu povo, seus tios e irmãos poderiam migrar ou até mesmo se rebelar e destituí-lo. Devido a este processo de divisão, as tribos tinham tamanho desigual (variando de poucas centenas a alguns milhares de pessoas, de acordo com Bryant).

As tribos menores estavam constantemente saqueando as outras e lutando entre si. Naqueles tempos, de acordo com Bryant, a guerra era mais ou menos cerimoniosa. Declarava-se um desafio, sendo marcado o dia em seguida. Após apelarem aos espíritos ancestrais, os guerreiros colocavam-se em oposição uns aos outros e, encorajados pelas mulheres, atiravam lanças um contra o outro até sentirem que a sua honra estava a salvo. Ambos os lados lamentavam o morticínio e freqüentemente a luta terminava com uma dança de amor. Todavia, existiam também saques de gado e resgate de chefes capturados, assim como escaramuças mais sérias.

O chefe era o centro da unidade tribal. Desempenhava o papel de juiz nas disputas, era o líder em guerras e migrações, o parente mais poderoso de quem se podia obter ajuda, bem como o arqui-sacerdote do clã que constituía o eixo central da tribo. Todas as terras tribais estavam sob seu controle, uma parte das quais alocava para todos os seus súditos. Dentre seu séquito de clientes era provavelmente quem possuía o maior rebanho de gado. Recebia seus clientes com hospitalidade quando visitavam sua propriedade rural, sendo que a dependência econômica daqueles a quem o chefe havia emprestado gado possivelmente contrabalancava, em certa medida, as tendências separatistas. Quando uma

nova tribo era formada, seu chefe assumia todas as funções do ex-chefe supremo. Este novo chefe apelava ao ancestral que primeiramente havia se separado da linhagem de sucessão direta para ser o chefe do novo clã. As disputas entre chefes e seus chefes-de-linhagem, bem como separações amigáveis, refletiam o rompimento de laços entre segmentos tribais que haviam sido anteriormente fortes o suficiente para evitar a fissão.

Portanto, o equilíbrio político estava baseado em numerosas tribos pequenas e homólogas que constantemente lutavam umas contra as outras, muitas vezes de forma cerimoniosa, mas que não ampliavam a esfera de seu domínio e continuavam pequenas devido à fissão constante. As disputas entre as tribos, bem como as que ocorriam dentro de cada tribo, faziam parte do sistema social, mas não acarretavam nenhuma mudança na organização de cada tribo ou no aglomerado das tribos.

O equilíbrio da estrutura dependia de uma certa relação entre a população e o meio-ambiente. Com o aumento da população, o processo de migração para terras desocupadas tornou-se impossível e as tribos passaram a manter relações mais estreitas e contínuas. Nas histórias dos clãs, esta tendência tornou-se perceptível por volta de 1775, sendo que, nos trinta anos seguintes, as tribos recém-formadas infiltraram-se em terras desocupadas, localizadas entre terras pertencentes a outras tribos, chegando até a expulsar tribos já instaladas. Gradualmente, algumas tribos tornaram-se capazes de dominar seus vizinhos. De 1808 a 1816,<sup>3</sup> este processo acelerou-se e vários pequenos reinos foram formados. No padrão emergente, ao invés de tribos belicosas que somente saqueavam gado, as tribos mais fortes passaram a expandir a sua dominação e a colidir em conflitos. No período em que os reinos estavam em formação, o equilíbrio político baseava-se na luta entre uma tribo dominante contra outra tribo dominante, para conquistar a supremacia. As tribos mais fracas tentavam manter sua identidade prestando vassalagem aos grupos dominantes em troca de proteção. No entanto, existem muitas tradições indicando que chefes menores de grupos mais fracas traíam seus chefes supremos, quando esses eram impopulares. Superioridade numérica, líderes dominadores e o uso habilidoso da força militar decidiam quais as tribos que deveriam ser vitoriosas. Nesses pequenos reinos, as tribos conquistadas eram deixadas sob o domínio de seus

próprios chefes ou, então, de algum protegido do conquistador. Dingiswayo, o chefe Mtetwa, parece ter desenvolvido a idéia de governos-de-anciães. Essa idéia foi implementada em todas as suas tribos,<sup>4</sup> embora alguns dos seus chefes tenham transformado os homens de Dingiswayo em seus aliados. O chefe zulu, Shaka, conseguiu, inclusive, estabelecer, através da conquista, um pequeno reino dentro do reino de Dingiswayo. Tribos e reinos alteravam-se rapidamente, porém sempre dentro de um padrão de aumento crescente das unidades políticas.

Estes resultados não podem ser atribuídos apenas ao crescimento numérico da população. Até recentemente a população da Zululândia não era densa; sua densidade atual é parcialmente devida à expropriação da terra zulu pelos brancos. Como em seguida veremos, embora adquirisse um significado funcional diferente, a divisão política causada pelo aumento populacional continuou a ocorrer dentro da estrutura centralizada da nação Zulu. O problema é saber por que o desenvolvimento Nguni não continuou a produzir um número crescente de tribos pequenas que mantinham relações alternadamente amigáveis e hostis, e por que, ao invés disso, proporcionou as condições para o estabelecimento de uma autoridade centralizada sobre toda a Ngunilândia. Apesar de não termos as informações necessárias para apresentar uma resposta decisiva, podemos procurar uma explicação nas inter-relações entre o modo de cultivo Nguni (plantações rotativas e expansão ilimitada sobre novas terras), a quantidade disponível de terras e a sua organização política hierárquica que, em conjunto, devem ter impedido a ininterrupta divisão política. Com exceção dos vales baixos e afetados pela malária, a Zululândia é fértil, bem servida por rios e era, no passado, coberta de arbustos. Por isso, os Nguni gostavam de fazer circular suas hortas pelos cantos já roçados dos terrenos antigos onde o solo também já se encontrava enriquecido pelo esterco animal. Entretanto, este tipo de terra não parece ter sido a causa das guerras de conquista, pois, em geral, os conquistadores já estavam bem estabelecidos, havendo poucas evidências de que tivessem se apropriado pessoalmente da terra conquistada. O desejo de saquear gado poderia ter sido a causa de alguns ataques, mas o idioma da conquista parece ter sido mais importante já que anteriormente essa conquista não conduzia à subjugação. Até onde é possível se entender o



processo através das evidências quase contemporâneas, pode-se perceber que, sob a distribuição populacional que era então preva- lecente, tornou-se mais difícil para as tribos dividirem-se e para as seções dissidentes tornarem-se independentes. Devido às fortes tensões existentes nas tribos, causadas pela ênfase cultural Nguni tanto na superioridade baseada em descendência quanto na herança relativamente grande do principal herdeiro, os chefes co- meçaram a forçar sua dominação não somente sobre as seções tribais que lhes eram subordinadas, como também sobre seus vizi- nhos. Possivelmente o desenvolvimento desta tendência foi faci- litado pelo poder desigual das tribos. Está claro que uma mu- dança em um fator no equilíbrio social criou um conflito e, ao mesmo tempo, mudou o padrão desse equilíbrio. Entretanto, não sabemos exatamente como isso se processou. Mas uma coisa é certa: uma vez iniciado, o processo acelerou-se rapidamente. Quan- do Shaka, na qualidade de vassalo de Mtetwa, tornou-se chefe zulu em 1816, havia ainda inúmeras pequenas tribos independen- tes e vários reinos. Mas quando morreu, em 1828, Shaka era dono de 80 mil milhas quadradas de terras, conseguidas através de estratégias e armas superiores, e seus exércitos estavam inva- dindo territórios distantes. Após meio século de lenta expansão dos pequenos Estados, houve uma transformação decisiva, em apro- ximadamente cinco anos, para um Estado abarcando uma grande área.<sup>5</sup>

Os zulus haviam subjugado povos de cultura mais ou menos similares à sua e, talvez por esta razão, seu Estado era "sem cas- tas". Em comparação, as tribos Nguni, que escaparam dos zulus e que conquistaram povos de cultura alienígena, estabeleceram Estados "de castas", onde o núcleo dos aristocratas Nguni lutou para manter sua identidade. Isto também ocorreu nos Estados de Matabele, Angoni e Shangana: Entre os Estados zulus, de cultura homogênea, era possível estabelecer-se a organização mediante a simples absorção das tribos conquistadas, que permaneciam sob o comando de seus próprios chefes, muito embora Shaka e seus sucessores tenham formado novas tribos sob a chefia de parentes e protegidos. A linhagem zulu, em grande parte originada de Mpanda, que foi o primeiro rei a ter filhos, tornou-se um grupo real de *status* elevado, e os chefes (e em suas tribos a linhagem do chefe) também permaneciam acima das pessoas comuns; mas,

em geral, viviam no mesmo nível. As tribos tinham uma certa autonomia e duas, cedo, romperam com a nação. Mesmo assim a nação Zulu permaneceu unida contra os outros Estados bantus (e brancos mais tarde). Em alguns poucos intervalos entre a expansão de seus limites, os zulus atacaram nações inimigas dis- tantes.

O equilíbrio interno dos conflitos tinha se transformado. No contexto de nação, chefes que governavam grupos territoriais lo- cais, baseados em antigas tribos, ainda tentavam aumentar seu séquito de clientes às custas de outras tribos. Todos, porém, reco- nheciam a autoridade suprema de Shaka, a quem não podiam se igualar. Nesse período, os chefes esforçavam-se em obter um po- der maior nos conselhos da nação, o que era motivo de orgulho e de apoio de seus povos, expressando assim (acredito) sua leal- dade local em oposição à outras tribos. Shaka criou uma nova organização militar que começou a estabilizar este sistema: Os guerreiros Nguni não permaneciam mais à disposição de seus próprios chefes tribais. Pelo contrário, eram reunidos em regimen- tos baseados em idade, e alojados em casernas militares que abri- gavam centenas de homens, sob o comando direto dos reis. Estas casernas espalhavam-se pela parte sul da Zululândia; a parte norte era extensamente despovoada. O desenvolvimento do siste- ma de caserna, visando poder militar centralizado pelo rei, con- tinuou nos anos seguintes, até o rei passar a residir em uma área localizada no núcleo central do reino. O rei não governava um séquito imediato, mas estava rodeado por casernas para onde os guerreiros fisicamente habilitados dirigiam-se durante uma grande parte do ano. O boêres cercaram o norte zulu do rio Tugela e, nesse período, as casernas começaram a ser agrupadas. No longo período de paz relativa, iniciado após 1840, o aumento da cen- tralização das casernas tornou-se possível e talvez inevitável. Esse foi um dos fatores que estabilizou o poder do rei durante os cinquenta anos seguintes e, até onde tenho conhecimento, situação semelhante não ocorreu em qualquer outro lugar da África Bantu.

Qualquer ameaça ao rei provinha de membros da família real, alguns dos quais foram estabelecidos como chefes. O governo de Shaka era severo e tirânico. Em 1828, Shaka foi assassinado por seu irmão Dingane, que recebeu o apoio popular devido à sua promessa de bem governar. Mas como não cumpriu a promessa,

foi rapidamente substituído por outro irmão. Portanto, nesse período, ainda constatamos que as autoridades políticas eram julgadas, em oposição umas às outras, pelo apoio popular recebido; esse apoio sancionava o domínio daqueles que estavam no poder. No que se refere ao equilíbrio das relações entre governantes e súditos, no decorrer de todos esses períodos da história zulu, a força da organização à retaguarda do governante era balanceada contra a divisão nas fileiras dos governados. Intrigantes que conspiravam pelo poder procuravam apoio popular e o povo, tentando escapar da opressão intolerável, voltava-se para aqueles homens que estavam próximos do poder de seus governantes. O equilíbrio político persistia enquanto o governante seguia as normas de mando e os valores aceitos pelo súdito. Quando transgredia essas regras, seus súditos desconheciam qualquer outro sistema político e nem podiam estabelecer outro sistema sob as condições sociais prevaletentes. Podiam ser rebeldes, não revolucionários. O perigo que o rei sofria provinha de rivais que poderiam ocupar seu lugar com poderes similares numa organização similar: o rei podia ser deposto, mas sua administração permanecia inalterada, conforme demonstrado pela habilidade de seu sucessor em assumir imediatamente funções religiosas para simbolizar os valores da sociedade e expressá-los em cerimônias. Apesar da história inicial da monarquia, em geral os governantes aceitavam os mesmos valores que seus súditos, agindo de acordo com recomendações dadas pelo seu conselho de chefes e homens sábios, sem cuja assistência seria impossível governar.

Entre as tribos, continuou a ocorrer balanceamento de chefe tribal contra chefe tribal. Este balanceamento persistia porque o chefe não só fazia parte da máquina administrativa, como representante do poder estatal, mas também era o centro da unidade de sua tribo, pela qual se colocava contra o Estado ou contra outras tribos que compunham este Estado. Em uma tribo, os parentes do chefe ou os homens no comando de distritos políticos poderiam ainda ganhar independência conquistando pessoas que estavam fora do domínio do chefe, sujeitas à intervenção do rei. Sugere-se que, sob as condições de comunicação prevaletentes no vasto território zulu, a nação mantinha-se estável desde que as tribos componentes fossem hostis umas em relação às outras. Um rei tirânico uniria as tribos contra si, mas estas reuniam-se sob o

comando do rei para evitar que qualquer tribo se tornasse por demais poderosa. Isso também era conseguido através da divisão contínua das tribos, causada em parte pelo aumento da população que se dispersava em direção a novas terras aráveis e de pastagens, em parte pelos grupos conflitantes dentro de cada tribo, e em parte pela tendência do rei de criar novas tribos sob domínio de seus parentes e de outros homens importantes em ascensão. No início do período Nguni, a divisão das tribos evitou o desenvolvimento de um governo centralizado; entretanto, na nação Zulu, a divisão reforçou o governo centralizado, mantendo fraca a força de cada tribo.

Os interesses divergentes dos grupos dentro da nação equilibravam-se devido à submissão comum ao rei e aos valores por ele simbolizados, ao sistema regimental e à máquina administrativa que funcionava através de delegação de autoridade, com poder executivo reduzido, em uma organização piramidal convergindo de nação a tribo, de tribo a distrito tribal e de distrito tribal a propriedade rural. Estes canais separados da administração eram ligados por um sistema de conselho, através do qual os líderes das propriedades rurais uniam-se sob seu líder distrital, os líderes distritais sob seu chefe, e os chefes sob o rei. Os interesses econômicos também refreavam as tendências separatistas. Como no passado, o chefe controlava a alocação das terras tribais e todos seus súditos tinham direito a uma parte. Seus súditos tinham que lhe prestar serviços. Além disso, como muitos súditos viviam do gado que o chefe havia lhes emprestado, não ousavam romper com ele. Porém, durante as guerras do período Shaka, a maior parte do gado capturado havia ficado com o rei que, em consequência, possuía uma grande percentagem do rebanho nacional. Esse gado pertencente à realeza era distribuído entre as casernas e outras propriedades rurais, bem como emprestado a plebeus. Os regimentos colocavam à disposição do rei uma imensa força de trabalho, responsável pelo cultivo de seus campos, pela construção de seus povoados, pelo pastoreio de seu gado, pela sua caça e seus saques. Entretanto, sob as condições prevaletentes, esta força de trabalho permanecia ociosa por uma grande parte do tempo, pois não podia ser utilizada para trabalho produtivo. O rei não podia utilizar esta riqueza para consumo próprio, nem transformá-la em capital sob o modo de produção

rudimentar que permanecia imutável. A única função de sua riqueza era sustentar seus guerreiros dependentes, recompensar seus súditos mais fiéis e emprestar gado aos seus súditos empobrecidos. A riqueza fluía do povo para ele e dele para o povo. Grande parte de sua riqueza era estocada para socorrer seus súditos em épocas de penúria. Por isso, a centralização da riqueza nas mãos do rei estabilizava sua posição, mas apenas na medida em que redistribuía essa riqueza aos seus súditos. O mesmo se aplicava aos chefes e aos líderes de grupos de parentesco. Um homem com muitos dependentes tinha que ser rico para poder sustentá-los e um homem rico tinha que sustentar seus dependentes.

Quando o comércio com os europeus se desenvolveu, de acordo com a lei real, tudo tinha que passar pelas mãos do rei que, por sua vez, redistribuía os bens entre seus homens importantes. Portanto, sob as novas condições do comércio europeu, o rei reforçou sua posição. Este limite social ao uso da riqueza, juntamente com as estreitas relações pessoais estabelecidas entre governantes e súditos no Estado "sem castas" e a participação direta de todos os zulus nos assuntos políticos, relacionava-se com o alto índice de circulação da elite. Isto proporcionava ao homem hábil uma oportunidade de ganhar algum poder político contra os direitos adquiridos por nascimento, riqueza e posição estabelecida, que eram defendidos com aflição, freqüentemente através do uso de feitiçaria.

A coesão social do Estado zulu centrava-se no rei, em todos os níveis. Seu governo era sancionado pela força que representava, mas esperava-se que usasse essa força para defender interesses nacionais; os tiranos acabavam sendo depostos. A unidade do sistema não era obtida somente através da força. Como símbolo da unidade e bem-estar nacional, o rei era tratado magicamente nas cerimônias da primeira colheita para que assim a nação pudesse prosperar e conquistar seus inimigos, nativos e estrangeiros.<sup>6</sup> O rei era juiz decisivo e, através do conselho de seus assessores e do costume estabelecido, estava comprometido a defender as regras legais que ajudavam a controlar as relações sociais e ecológicas dos zulus.<sup>7</sup> O rei defendia os valores morais zulus não apenas como símbolo da coesão social, mas também como seu artífice.

Embora sua continuidade histórica tenha sido brilhantemente delineada, de período a período, por Bryant, há uma descontinuidade marcante no valor funcional (*i.e.*, na relação com o equilíbrio total) dos grupos políticos locais, os quais denomino de tribos. Apesar dos líderes destes grupos tribais terem mantido o poder, de período a período, existe a necessidade de se desenvolver uma análise sociológica do valor funcional da tribo em termos dos equilíbrios dos diferentes períodos. As generalizações de importância sociológica não podem ser derivadas meramente através do esboço da continuidade histórica.

### *O desenvolvimento da comunidade branco-zulu na Zululândia*

Embora eu tenha enfatizado que existe na Zululândia, desde 1824, uma comunidade<sup>8</sup> de dois grupos culturais, fui capaz de isolar comparativamente a organização da nação Zulu porque as relações dos zulus com os brancos foram determinadas pelos processos sociais que descrevi. Os eventos ocorridos fora do sistema social zulu, isto é, no sistema social da Europa, ocasionaram a intersecção dos dois sistemas e criaram um novo campo de relações entre negros e brancos; como resultado, novas formas de conflitos e cooperação foram engendradas. Embora inevitável, a intersecção inicial dos dois sistemas, em termos de oportunidades e modos, foi parcialmente determinada pelo acaso. Os desenvolvimentos que se sucederam foram necessariamente determinados pelas tendências subjacentes a cada sistema e pelos processos sociais universais.

A expansão mercantilista da Europa e a passagem de navios, em redor de Cabo e em direção à Índia, causaram o primeiro contato entre zulus e brancos. Um pequeno grupo de ingleses fundou uma colônia em Port Natal (Durban), em 1824, para comercializar marfim e peles. Shaka poderia tê-los aniquilado mas, com certeza impressionado pelas vantagens que poderia obter, preferiu aceitá-los como súditos. Contou ao seu povo que os brancos eram superiores a todos com exceção dele próprio (reconhecendo, portanto, a superioridade técnica dos brancos) e indicou-os

como chefes da área despovoada em volta de Port Natal. Como não eram fortes o suficiente para constituírem uma ameaça à nação Zulu, os ingleses sobreviveram graças à permissão tácita do rei. Nessa época, o grupo inglês tinha três valores políticos: 1.º) com suas armas de fogo, tornaram-se um instrumento adicional para o estabelecimento da supremacia de Shaka sobre outros bantus, lutando ao seu lado, contra algumas tribos inimigas; 2.º) a proteção do grupo inglês possibilitou que algumas tribos pequenas de Natal, que haviam sido dispersadas pelos zulus, voltassem a se juntar em Port Natal; 3.º) um certo número de fugitivos dos reis zulus começou a procurar a proteção dos ingleses. Mas, como esse movimento de refugiados cresceu vigorosamente, os ingleses começaram a temer um ataque do rei. Por isso, em 1835, enviaram um mensageiro para negociar um tratado com o rei, de acordo com o qual os refugiados que já se encontravam em Port Natal tornavam-se seus súditos, enquanto que futuros refugiados seriam devolvidos à Zululândia.

Os ingleses agiram dessa forma devido à deficiência de sua força militar que os tornou dependentes das boas graças do rei. Mas embora tivessem sido, em consequência, amplamente absorvidos dentro do equilíbrio existente, trouxeram alguma mudança nos elementos desse padrão. Eram chefes em Natal, de acordo com nomeações feitas pelo próprio rei, mas, ao contrário dos outros chefes, constituíam-se em um "paraíso" para refugiados. Apesar deles próprios serem relativamente fracos, eram conhecidos como forasteiros oriundos de um Estado forte, do qual Shaka temia competição e cujo poder invejava, embora cobiçasse sua superioridade técnica. Acima de tudo, a pequena comunidade fundada pelos ingleses em Port Natal tinha uma base técnica e econômica diferente daquela vigente na comunidade zulu. Os ingleses trouxeram mercadorias européias à Zululândia, usaram seus remédios para tratar das doenças do rei, tornaram-se figuras familiares na corte e nas expedições de caça e começaram a documentar a vida zulu. Por volta de 1835, embora na época sem grande sucesso, missionários fizeram suas primeiras tentativas de converter os zulus. Um africano do Cabo tornou-se o primeiro intérprete e, juntamente com alguns ingleses, fundou novos clãs.

A chegada de uma grande companhia de viajantes boêres em Natal, em 1838, perturbou esse equilíbrio. Não preciso analisar

as causas no sistema social do Cabo que originaram a Grande Jornada.<sup>9</sup> Mas, para este estudo, são relevantes as ambições dos boêres por mais e mais terras e a sua determinação em usar os nativos como trabalhadores, de uma forma nunca antes utilizada pela Igreja ou pelo Estado. Natal tinha sido despovoado por Shaka e, em 1838, os boêres negociaram sua concessão com o rei Dingane, em troca de ajuda contra um inimigo. Dingane parece ter percebido claramente que diferentemente da pequena colônia inglesa, os boêres ameaçavam seu próprio poder com seu imenso séquito e desejo de implantar uma extensa colonização baseada na posse da terra. Por isso, matou a maioria dos boêres em Natal. Os ingleses, abandonando as boas relações que mantinham dentro do sistema político zulu e decidindo compartilhar sua sorte com seus companheiros brancos, atacaram a Zululândia e foram derrotados.<sup>10</sup> Pela primeira vez, os zulus foram forçados a perceber vivamente que por trás dos brancos estavam as poderosas forças de Estados distantes. Outros boêres, que vieram para vingar seus companheiros, venceram os zulus em 1838. Dingane estava, desde anos anteriores, transferindo seu povo para o norte para evitar choques com os ingleses e agora, devido a um tratado, estava confinado ao norte do rio Tugela. Os boêres tomaram posse de Natal. Pela primeira vez, desde a ascensão de Shaka, a nação Zulu tinha vizinhos cuja força militar era superior à sua própria. Esta alteração na distribuição do poder político foi obtida devido à superioridade do armamento e à maior mobilidade dos brancos: todo o exército zulu foi derrotado por 400 boêres montados. As relações externas dos zulus eram em parte com povos bantus e estes eram periodicamente belicócos. Ao sul e ao noroeste localizavam-se Estados europeus, constituindo uma barreira à agressão zulu. Embora os zulus não fossem mais os dominantes, continuavam sendo uma força militar e política importante naquela região.

A organização política dos vizinhos bantus dos zulus, embora mais fraca, assemelhava-se também a Estados. O Transvaal ao noroeste era um Estado patriarcal boêr. Em Natal, que foi conquistado pela Grã-Bretanha em 1843, os imigrantes britânicos expulsaram os boêres, fazendo-os cruzar Drakensberg de volta. Esses Estados eram ocupados por povos de cultura diferente, com técnicas superiores e um modo de produção diferente do zulu. Os colonialistas de Natal começaram a cultivar a lavoura com o

trabalho das tribos que foram buscar proteção dos brancos e de fugitivos zulus. Assim desenvolveu-se a superioridade da casta dos europeus sobre os africanos. Mais tarde foram construídas cidades, minas e ferrovias. Portanto, os Estados políticos territoriais do sudeste da África eram desiguais em termos de desenvolvimento e equilíbrio. Várias influências penetraram na Zululândia vindas de Natal.

Os missionários brancos foram instalados pelo rei em áreas onde todos os zulus tinham que se tornar cristãos, o mesmo não ocorrendo com zulus de outras áreas. Comerciantes, caçadores e viajantes movimentavam-se através do país. Durante um surto de varíola, o governo de Natal enviou ajuda médica. Os trabalhadores Thonga atravessaram a costa zulu, em direção ao sul, a caminho de Natal.

Mpande, que com a ajuda dos boêres havia deposto Dingane, foi sucedido em 1872 pelo seu filho Cetshwayo, que por sua vez havia derrotado um irmão rival em uma grande batalha em 1856. Um representante do governo de Natal, acompanhado de uma escolta militar, participou da posse de Cetshwayo para dar, conforme anunciado, apoio branco a Cetshwayo, pois os zulus estavam preocupados com a possibilidade de haver lutas após a sucessão. Em 1879, um exército britânico invadiu a Zululândia, após os zulus terem violado a fronteira. De acordo com Marais, o alto comissário britânico "que achou, por várias razões, desejável que o exército zulu reconstruído fosse destruído [...] provocou uma guerra contra os zulus".<sup>21</sup> De acordo com os relatos zulus, Cetshwayo, ansioso por um teste de força, declarou que lutaria por um dia somente, mas seu exército estava tão disposto à guerra que parte dele, após derrotar os britânicos em Isandlwana, continuou em direção a Natal. A necessidade de trabalhadores zulus em Natal constituiu provavelmente uma motivação complementar. Ao empossar Cetshwayo como rei, Shepstone negociou um tratado, segundo o qual a transferência de trabalhadores Thonga para Natal deveria ser facilitada. Com pesar informou que os zulus eram tão "ligados" a seu sistema regimental que não podiam ser considerados uma fonte de mão-de-obra.

A invasão britânica permitiu que as clivagens estruturais se tornassem desintegração flagrante. Dois chefes, certos da vitória britânica, apoiaram os ingleses. Clivagens estruturais simila-

res apareceram em Natal, onde alguns nativos cruzaram a fronteira para se juntarem aos zulus.

Os britânicos derrotaram o exército zulu, exilaram Cetshwayo e se apropriaram de milhares de cabeças de gado como indenização. Dividiram a nação em treze reinos independentes e retiraram-se da Zululândia. Uma série de discórdias pessoais e tribais, previamente reprimidas pela existência de coesão nacional, irromperam em conflitos abertos. Como resultado desses conflitos, certos grupos na Grã-Bretanha, que se opunham ao comportamento do governo em relação aos africanos, conseguiram a restituição de Cetshwayo em 1883. O governo relutava em investir na ocupação da Zululândia e não queria mais terras. Os zulus não poderiam tornar-se novamente uma ameaça militar, pois uma das condições da restituição de Cetshwayo era que os regimentos não deveriam ser reformados. Assim, os zulus também estavam livres para a prestação de trabalho, processo que já havia sido iniciado. Missionários e comerciantes deveriam ter seus direitos livres tendo Cetshwayo declarado que só puniria com base em julgamentos públicos. A Zululândia do Sul foi transformada em um protetorado britânico para aqueles que temiam a vingança de Cetshwayo. A Zululândia Nordeste era independente sob o governo de Zibebu, primo patrilinear de Cetshwayo, que funcionava como seu contraponto. Todavia, os conflitos que tinham irrompido não podiam ser suprimidos agora. A história zulu dos anos 1883-1885 está repleta de intrigas e de guerras entre diferentes grupos de zulus. Enquanto uma das lutas foi causada pela tentativa de devolução do reino a Cetshwayo e, conseqüentemente, ao seu grupo, outras visavam assegurar a independência. Nestas lutas autodestrutivas, o governo britânico funcionou como o instrumento mais poderoso e, por isso, grupos rivais tentavam ganhar o apoio britânico, acusando os outros de agressores. Em geral, tentavam manipular os vários grupos britânicos para atingir seus próprios objetivos.

Os britânicos poderiam não querer terra zulu, mas havia os boêres, ao noroeste, sempre famintos por terras. Dinuzulu, que sucedeu Cetshwayo em 1884, ofereceu fazendas e gado a alguns boêres para ajudarem-no a derrotar Zibebu, que tinha fugido para o protetorado britânico. Dinuzulu, alegando que os boêres estavam apropriando-se de extensões maiores de terras do que as prometidas, apelou aos britânicos. Tendo usado os boêres contra

os tutelados britânicos, tentava agora usar os britânicos contra os boêres. Os britânicos apressadamente enviaram um navio de guerra com a finalidade de evitar que os boêres anexassem um porto na Baía Santa Lúcia, decidindo arbitrariamente reduzir as terras boêres ao oeste de 1/3 para 2/5 da Zululândia. Assim, um grande número de Zulus tornou-se trabalhador arrendatário nas fazendas boêres. Finalmente, em 1887, o governo britânico, agora pressionado pelos grupos humanitários que, consistente senão contraditoriamente, opunham-se à sua política zulu, bem como pelos colonialistas de Natal, decidiu dar um fim às brigas, ocupando a Zululândia.

A administração britânica passou a participar do equilíbrio político zulu ao expandir o papel desintegrador através do qual durante décadas ofereceu refúgio aos insatisfeitos: além de usar sua força superior, sua penetração se deu através das direções da clivagem estrutural. O sistema zulu reagiu através dessas mesmas direções. Apoiados pela polícia, a primeira tarefa dos magistrados foi a de restabelecer a ordem. As terras foram devolvidas aos membros da tribo de Zibebu. As duas facções ainda estavam em disputa, mas, temendo ataques armados, agora cada uma esforçava-se para fazer a outra cair em descrédito junto às autoridades brancas. O primeiro papel funcional da administração representava uma continuação dos anos anteriores; assim mesmo, mudou rapidamente. Em poucos meses, a oposição de Dinuzulu a Zibebu mudou a função da administração: é claramente perceptível através das ações e palavras de seus seguidores que essa oposição tornou-se um foco de protesto pela perda da independência à Grã-Bretanha. Dinuzulu atacou e derrotou Zibebu perto da magistratura, a qual Zibebu tinha se comprometido a proteger. Dinuzulu, por sua vez, foi derrotado por tropas britânicas e depois exilado. Nesta rebelião armada, muitos dos chefes que tinham apoiado Cetshwayo ficaram do lado do governo britânico. Aparentemente, estavam convencidos da inutilidade em tentar qualquer tipo de resistência. Esta atitude foi seguida pela maioria dos membros de suas tribos.

Após a rebelião ter sido sufocada, a administração britânica foi facilmente estabelecida. Há evidências de que muitos zulus estavam cansados de guerras civis e ansiavam pela paz. Ainda assim, o magistrado teve que usar da força para conseguir que algumas

das suas ordens fossem aceitas, até mesmo pela tribo de Zibebu, sua aliada. A força foi o fator fundamental no estabelecimento do governo britânico, mas, enquanto esse domínio destruiu certos valores zulus, também satisfaz outros interesses zulus gerais e seccionais.

Além do mais, a administração britânica trouxe para a Zululândia as formas de relações sociais previamente existentes em Natal, localizada na vizinhança e que permanecera territorialmente oposta embora como um Estado distinto ao Estado político territorial zulu. A Zululândia foi também arrastada para dentro de todo o sistema industrial e agrícola da Europa, como ocorreu, com variações específicas, em Natal.

O desenvolvimento da estrutura social da Zululândia reflete-se nos anais magistráticos de Nangoma de 1887. Eles refletem quatro tendências:

1 — A facção Usuthu de Dinuzulu permaneceu obstinada e mesmo em 15/12/91 é descrita pelo magistrado como “mantendo uma espécie de resistência passiva à minha autoridade”. Esta prolongada resistência Usuthu deve ser atribuída provavelmente ao fato de que, naquela época, o grupo aliado ao rei era o que tinha mais a perder sob o domínio do governo britânico. Entretanto, em 15/01/92 (exatamente um mês depois) o magistrado registra com satisfação: “Eu tive que julgar dois casos entre membros proeminentes do grupo Usuthu. Estes são os primeiros casos trazidos a mim e o fato pode ser de alguma importância, pois pode estar indicando uma tendência da parte destas pessoas de reconhecer e aceitar a autoridade do magistrado”. Levando em consideração que Dinuzulu estava no exílio, isso possivelmente aconteceu porque não havia nenhum zulu superior a esses chefes para decidir os casos. Entretanto, em uma reunião em 1894, os líderes Usuthu ainda mostravam hostilidade declarada ao governo. Mas o efeito foi exatamente aquele relatado pelo magistrado. Somente o governo poderia implementar suas decisões e, portanto, resolver casos entre um povo acostumado a um procedimento judicial regular, mas numa situação em que os litigantes recusavam-se a obedecer os juizes zulus. A princípio, os chefes e líderes Usuthu recusaram as remunerações que lhes foram oferecidas, bem como a compensação pelas colheitas perdidas por ocasião do estabelecimento dos limites tribais. Mas aceitaram o dinheiro. Alguns anos mais tarde,

o pagamento da remuneração aos chefes fez com que estes, em favor de seus próprios interesses, fossem leais ao governo.<sup>12</sup> Entrementes, os plebeus Usuthu foram enredados pelas tendências discutidas abaixo.

2 — Desde o início, certos chefes, ansiosos em demonstrar sua lealdade ao governo, submeteram-se aos magistrados. Ajudaram a recuperar o gado roubado, a punir membros de suas tribos envolvidos em lutas faccionais, a recolher impostos, etc. Em 30/11/88, exatamente um ano após o estabelecimento da magistratura, um chefe (*ex-chefe induna* da nação e líder da facção de Cetshwayo) enviou mensageiros para avisar que um cadáver tinha sido encontrado: “quando ouviu falar do assassinato, convocou as pessoas da vizinhança e agiu de acordo com seu velho hábito na Zululândia para apurar o assunto. Não teve intenção de desrespeitar o governo investigando o assunto. Trouxemos as seguintes pessoas para o senhor interrogar [...]”. Isto é típico em muitas atas de chefe e plebeus. Em 14/6/91, o magistrado escreveu ao seu superior que muitas mortes por febre lhe haviam sido comunicadas. “Os nativos estão gradualmente adquirindo o costume de relatar-me seus problemas [...]”. Pois os zulus estavam suficientemente preparados para tirarem vantagem da presença do governo e do que pudesse derivar dele. O governo fez muito pelos zulus: tanto os ajudou em épocas de fome, adiantando-lhes o envio do milho cujo pagamento seria postergado, como também no combate a epidemias.

3 — O governo estabeleceu sua administração através dos chefes. O magistrado de Nongoma pediu (em 28/6/89) que um chefe fosse indicado como *vice* de Dinuzulu no comando dos Usuthu, pois era “excessivamente difícil” administrá-los. Mais tarde, ao se estabelecerem limites tribais, tendo em vista a dificuldade em se fazer alocação definida, o governo indicou um chefe e constituiu uma nova tribo. Numa reunião de zulus em Nongoma, em 20/5/94, informou-se que “o *induna* atual da corte do magistrado em Nongoma deve ser nomeado. Assim que ele assumir o cargo, sua conexão com a corte do magistrado acabará”. É significativo para minha análise posterior que esta conexão tenha acabado tão efetivamente a ponto do chefe *induna* estar agora absorvido na oposição da nação Zulu aos brancos. Isso também aconteceu com uma tribo trazida de Natal e que foi instalada na área regimental do rei como recom-

pensa pela sua lealdade aos britânicos durante a guerra Zulu, bem como com as tribos que se opuseram à rebelião de Dinuzulu. Este comportamento dos chefes continua até os dias atuais, em grande parte por constituir-se no método mais econômico de comando, sendo bastante satisfatório para os propósitos do governo, embora alguns chefes tenham mais recentemente feito tanta oposição à implantação de certas providências que os técnicos pararam de consultá-los.

4 — A quarta tendência, que é também a mais importante, foi o desenvolvimento do trabalho do magistrado independentemente dos chefes. Em primeiro lugar, o magistrado era o foco de toda a máquina do governo no seu distrito. Somente ele podia agir em assuntos referentes a limites distritais, em assuntos envolvendo europeus e no controle da mão-de-obra. Um aumento gradual e constante de submissão ao magistrado foi imposto, tanto no que se refere ao recolhimento de impostos como ao controle de caça, aprovação de leis, etc. O magistrado administrava justiça e os zulus tentavam beneficiar-se, satisfatoriamente, dessa situação, quando era conveniente aos seus interesses individuais. Em 1891, o Código de Lei Nativa de Natal foi promulgado na Zululândia. Os chefes perderam a jurisdição criminal. Em segundo lugar, o magistrado era quem representava, mais do que qualquer outra pessoa, a cultura branca com sua superioridade técnica e vantagens desejáveis. Por isso, suas funções aumentaram rapidamente. Em 22/11/88, um chefe pediu ao magistrado que enviasse um médico que pudesse tratá-lo, sendo que nos anos subsequentes o magistrado ajudou a combater epidemias. Doenças que atacaram o gado fizeram com que também assumisse o trabalho de veterinário. Além do mais, organizava auxílio em épocas de fome, construía estradas, solucionava impasses, controlava os missionários, comerciantes e recrutadores. Em muitas das suas atividades, que não envolviam os brancos diretamente, o magistrado tentou contar com a cooperação dos chefes e líderes, no que foi, até certo ponto, bem sucedido. Um indicador da importância crescente do magistrado, em contraste com a do chefe, é o fato de que nenhuma liderança nova foi criada na Zululândia do Norte, enquanto que o distrito magistrático original de Ndzwandwe foi dividido em três (em parte, é claro, devido ao seu tamanho em comparação ao das áreas tribais). Além disso, atividades que eram da responsabilidade dos primeiros magistrados



são atualmente delegadas a departamentos distintos, apesar destes ainda consultarem o magistrado. A própria equipe do magistrado, constituída por brancos e zulus, cresceu em número.

Na medida em que o governo era um produto da cultura européia, alguns dos progressos técnicos europeus foram inevitavelmente utilizados em sua administração. Isso aconteceu particularmente no tratamento de epidemias ocorridas tanto entre zulus como no seu gado, e no que se refere ao incentivo do uso de arados. Similarmente, as atividades missionárias e educativas aumentaram sob a égide do governo. Alguns desses progressos foram aceitos com entusiasmo, enquanto outras inovações foram rejeitadas. Embora um mínimo de controle tenha sido imposto para proteger zulus e brancos, o governo não pôde fazer uso completo de seu conhecimento técnico. Os zulus, agindo a partir de seus conhecimentos e sem entender os dos europeus, opunham-se à implantação de novas técnicas quando estas infringiam seus mais caros valores.

Esta ampliação dos valores do magistrado foi acompanhada por um grande número de mudanças na vida da Zululândia. Estas mudanças foram devidas aos efeitos cumulativos da paz, ao fluxo de mão-de-obra, à introdução de impostos e de dinheiro, à adoção, pelos zulus, de alguns dos aspectos mais eficientes da cultura material branca, à evangelização e abertura de escolas, aos numerosos regulamentos estatutários e à alteração dos costumes zulus. A dependência dos zulus em relação à nova comunidade branco-africana cresceu rapidamente. Aqui, tratarei somente do fluxo de mão-de-obra, que foi fundamental no processo de mudança. Este processo iniciou-se em Natal e Transvaal pouco depois do rompimento do sistema regimental. Os velhos zulus contam-me que a migração foi inspirada em parte pelas imposições dos britânicos em relação aos nativos, sendo amplamente aceita em substituição à vida de caserna, que tanto havia absorvido seu tempo. Em 25/5/86 (em contraste com a reivindicação feita por Shepstone quando empossou Cetshwaya em 1872), era um hábito zulu sair para trabalhar fora, pois nessa data três chefes leais comunicaram que, embora estivessem dispostos a pagar impostos, não tinham nenhum dinheiro, porque "seus homens mais jovens [tinham sido] obrigados a permanecer trabalhando nos currais, ao invés de irem para Natal ganhar dinheiro". A importância do fluxo de mão-de-obra, para europeus e afri-

canos, é ilustrada por uma comunicação feita pelo magistrado (15/11/92) durante uma epidemia de varíola, no sentido de que

reclamações estão sendo dirigidas a mim por pessoas que [têm que enviar] seus jovens para ganhar dinheiro que os habilitem a pagar o imposto de suas cabanas [e que não podem fazê-lo devido aos regulamentos referentes à varíola]. Reconheço a necessidade de tomar as maiores precauções para evitar que a varíola se espalhe, mas é uma pena que tais precauções devam ser levadas desnecessariamente ao extremo quando podem afetar tão seriamente as indústrias dos territórios vizinhos e o bem-estar dos povos.

O esforço fundamental da administração em manter o fluxo de mão-de-obra aparece na resposta do magistrado (29/12/90) a uma circular que mudava a lei do dote zulu. A mudança estabelecia um máximo de onze cabeças de gado para as filhas de plebeus, todas a serem imediatamente entregues, em lugar de um dote simbólico de rebanho e presentes periódicos de gado à família da noiva, enquanto a relação fosse lembrada. O magistrado julgou que não teria "nenhuma dificuldade em fazer valer a mudança da lei do dote", mas achou a quota alta demais, pois muitas cabeças de gado haviam sido perdidas nos distúrbios civis. Achou, além do mais, que devido a essa quota, as garotas poderiam ser forçadas ao casamento, ao adultério e rapto. Acrescentou, então: "também, se o montante fixado fosse menor, as mulheres seriam melhor distribuídas, sendo que os homens trabalham fora onde há um número menor de mulheres porque observei que nas aldeias onde há apenas duas ou três mulheres, os homens, via de regra, saem, regularmente, para trabalhar fora". A taxação foi usada a princípio para pagar pela administração (pois os impostos podiam ser compensados por gado). Posteriormente, porém, com o crescente desejo por bens europeus, os homens foram estimulados a trabalhar fora. Os chefes ajudavam os agentes de recrutamento e tinham que fornecer homens em sistema de rodízio para trabalhos públicos na Zululândia e em Natal. Hoje praticamente não se encontra um homem apto na Zululândia que não trabalhe, pelo menos por algum período, para os europeus.

Assim, através de processos que logo mais examinarei em maior detalhe, emergiu um sistema social branco-africano com uma



coesão própria, resultante da participação comum de zulus e brancos tanto em atividades econômicas como em outras, nas quais os dois acabaram se tornando cada vez mais dependentes uns dos outros. O governo branco foi estabelecido à força e a ameaça do uso da força o manteve. Havia, durante longos anos, postos policiais distribuídos pelo país que, mais tarde, foram centralizados pelas magistraturas. A oposição armada dos zulus ao domínio branco ocorreu somente uma vez desde 1889, na Rebelião de 1906, que envolveu certas tribos do sul. Alegou-se, entretanto, que Dinizulu restituído em 1896, estava implicado. Após ter sido julgado, Dinizulu foi novamente enviado ao exílio, onde morreu. A ameaça do uso da força permanece sendo um dos fatores dominantes no equilíbrio da Zululândia. Na maioria dos distritos (recentemente tenho ouvido falar que em todos), uma tropa de polícia montada percorre seu território no período de recolhimento de impostos. Os pequenos grupos de brancos exercem seu controle sobre os africanos em consequência de sua superioridade técnica. Entretanto, foi o dinheiro, e não simplesmente o revólver Maxim ou o telefone, que estabeleceu a coesão social, através da emergência de interesses que apesar de sua heterogeneidade são comuns a um único sistema econômico e político, onde coexistem múltiplos conflitos inconciliáveis. A força dos brancos é usada, inclusive, para proteger indivíduos zulus contra a infração da lei por europeus e outros zulus.

Este sistema único foi estabelecido pelas atividades empreendedoras fundamentais nos Estados europeus: dos boêres por mais terras, dos britânicos pelo comércio e dos colonialistas de Natal por mão-de-obra. A iniciativa proveio dos Estados brancos. Devido ao poder militar vigoroso (e ameaçador) dos zulus, tornou-se necessária uma conquista à força para absorver a Zululândia industrial e agrícola em expansão da África do Sul. A Zululândia está relacionada a esta organização do mesmo modo que outras áreas tribais africanas. O modo de produção dos zulus transformou-se de economia de subsistência (não mais possível devido à necessidade crescente de dinheiro e à pressão sobre a terra) em economia baseada em agricultura e trabalho em troca de salário. Um certo número de zulus instalou-se permanentemente nas cidades como assalariado, embora os brancos se opusessem a este movimento. Outros zulus tornaram-se meeiros, restritos às fazendas durante uma parte do ano e trabalhando no período restante por salários.

Os grupos de zulus mantinham contato permanente em suas reservas, nas fazendas e nas cidades. O sistema político, que incluía brancos e zulus, transformou-se de um sistema baseado em Estados territoriais (apesar de desiguais) para outro composto por grupos econômicos baseados em raça e cor, dos quais os zulus eram os trabalhadores não-especializados e camponeses primitivos. Os grupos territoriais zulus foram absorvidos no sistema como unidades administrativas. Africanos e brancos foram divididos em dois grupos distintamente dicotomizados, quase como castas, com padrões de vida fixos, modos de trabalho, graus de cidadania, barreiras endogâmicas e ostracismo social, que eram, entretanto, mantidos juntos na coesão de um sistema econômico comum.

Parte do campo desse sistema, cuja base era uma comunidade de grupos culturalmente heterogêneos, consistia nas relações entre brancos e zulus que afetavam todas as outras relações. O padrão de relações mudou rapidamente, pois na situação tomada como um todo cada mudança produzia mudanças adicionais. Durante o primeiro ano de mando britânico, o entrelaçamento dos sistemas zulu e branco era ainda débil em extensão e a organização branco-zulu um tanto amorfa. Entretanto, logo tomou uma forma definitiva. Os seres humanos podem rapidamente sistematizar novos eventos, se possível dentro do padrão de sua organização, como aconteceu, por exemplo, com os ingleses em Port Natal, e mesmo que seja por uma seleção situacional num sistema novo. Foi exatamente isso que ocorreu na Zululândia no período que estou considerando.

### *O desenvolvimento do equilíbrio moderno da Zululândia*

O campo das relações entre brancos e africanos estendeu-se e ramificou-se em todos os outros campos. Falta-me espaço para discutir os processos pelos quais isto aconteceu e nem posso citar, nesta seção, material detalhado baseado em evidência, já que não pude consultar registros magistráticos após 1906.<sup>13</sup> Nesse sentido, são necessárias informações do lado do governo para complementar as fontes puramente zulus. Meros fatos baseados em publica-

ções governamentais não são suficientes. Por isso esboço os desenvolvimentos gerais que produziram o equilíbrio atual.<sup>14</sup>

A integração de zulus e brancos num único sistema processou-se rapidamente, tendo se desenvolvido uma certa lealdade ao governo. Ao mesmo tempo, os estímulos fundamentais na economia sul-africana aguçaram a oposição entre africanos e brancos. A pressão crescente sobre terras zulus e a tensão da vida cotidiana nos centros de trabalho tornaram a dominação branca mais opressiva.<sup>16</sup> Após os boêres terem tomado parte da Zululândia, o restante foi prometido aos zulus em caráter perpétuo, mas o litoral foi tomado por plantações de cana-de-açúcar, sendo também estabelecidas duas outras fazendas de colonizadores brancos. Em retrospectiva, os zulus recordam os primeiros anos do mando branco como um período feliz e a partir dessa perspectiva formaram a sua base tradicional de preferência pelos ingleses, em oposição aos boêres.

A oposição crescente aumentou a resistência às inovações dos brancos, reviveu velhos costumes e acarretou mudanças radicais na estrutura social. No geral, a oposição não é mais dirigida para o passado, a exemplo das primeiras tentativas de Dinizulu para restabelecer a independência. O propósito ostensivo da rebelião de 1906 era enviar os brancos mar afora. Hoje, poucos são os zulus que negam as vantagens que obtiveram do grupo branco. Até onde sua oposição é formulada, querem maiores vantagens. Portanto, esta oposição emerge numa situação inteiramente diferente.<sup>16</sup> Alguns zulus que obtiveram uma melhor educação formal tendem a voltar aos velhos costumes e isto pode parecer um retrocesso. Entretanto, esta tendência é encorajada pelo governo como parte da política de segregação e desenvolvimento paralelo, o que tem produzido uma Antropologia Social que registra a vitalidade da cultura bantu sem referência a suas causas. Essa vitalidade pode ser atribuída a uma tentativa de superar a distância entre cristãos e pagãos, à reação daqueles zulus "educados" à civilização branca que lhes é negada, bem como aos meios politicamente seguros oferecidos para expressar o orgulho dos zulus e a sua aversão à cultura à qual não ousam aspirar.

Segundo, a oposição está expressa na existência das igrejas separatistas zulus, um reflexo da inabilidade do cristianismo em dar igualdade aos negros.

Terceiro, como resultado de novas situações econômicas, os zulus são arrastados para as organizações industriais e urbanas, das quais participam ao lado de outros bantus. Ao analisar o presente equilíbrio, mostrei como a dicotomia da vida do trabalhador migrante evita a existência de conflito entre a submissão ao seu chefe e a sua filiação a um sindicato. Descrevi as novas condições a partir das quais o chefe tem que representar os interesses de seu povo. Está claro que os zulus irão cada vez mais aliar-se a outros trabalhadores bantus e até mesmo a trabalhadores de outros grupos raciais em movimentos industriais. É problemático até que ponto os chefes podem, em última instância, resistir a esse movimento sem serem abandonados pelos seus povos.

Quarto, esta oposição aumentou a submissão aos chefes e especialmente ao reinado zulu. A consideração pelo rei cresce com o auxílio de sua falta de poder, já que não tem poder do qual possa abusar. Rei e chefe representam o orgulhoso passado zulu. Constituem os centros da vida comunal nas reservas, onde um homem deixa de ser apenas uma cifra que trabalha e onde não é constantemente atormentado por funcionários e empregadores. A oposição através dos chefes zulus é possível, já que estes formavam uma organização forte e são reconhecidos pelo governo como porta-vozes de seus povos. Como os chefes subordinados aos reis zulus faziam parte da administração nacional e do sistema de autonomia regional, tornaram-se hoje burocratas do governo e catalisadores de oposição ao governo. Isto ocorre porque, dentro de um sistema político, um indivíduo (ou grupo) pode ter papéis em organizações diferentes de modo que os conflitos incidem na pessoa (ou no grupo). Esta situação pode resolver esses conflitos somente até certo ponto, já que rupturas flagrantes são mais prováveis quando a cooperação e a oposição são representadas por indivíduos diferentes.

A clivagem em grupos zulus e brancos é também dominada pelo papel do magistrado *vis-à-vis* ao dos chefes. O magistrado exerce o controle para o governo mas também representa, ao mesmo tempo, certos interesses e valores para os zulus. Ao satisfazê-los, o magistrado recebe dos zulus uma fidelidade acima do mínimo legal. As pessoas recorrem ao magistrado nas situações em que se opõem ao chefe. Os indivíduos zulus transferem sua fidelidade do chefe ao magistrado, e do magistrado ao chefe, de acordo

com os valores que determinam sua conduta, ou de acordo com as vantagens que desejam obter numa situação particular.

Descrevi os grupos que, no presente equilíbrio, englobam brancos e negros e que, embora não superem a distância entre os mesmos, expressam alguma medida de cooperação. Em qualquer sociedade em transformação, os conflitos entre grupos tendem a ser equilibrados pela cooperação dos membros destes grupos em outros agrupamentos. Quando os conflitos se mostram maiores que a cooperação desejada e obtida, as relações sociais desses grupos tornam-se violentas. Nenhuma oposição zulu é realmente efetiva. Ela dá satisfação psicológica e irrompe, esporadicamente, em violência ou ameaça de violência.<sup>77</sup>

A estabilidade do sistema provém da coesão social de suas relações econômicas e da força do governo. Politicamente, a estabilidade é mantida pela máquina administrativa, a partir da qual alguns conflitos são resolvidos e procedimentos rotineiros asseguram a cooperação fácil. Isto é reforçado por outros mecanismos sociais. Os indivíduos usam a contraposição política das autoridades para atingirem seus próprios fins. No sistema de grupos oponentes da Zululândia, os membros individuais transferem-se de um grupo a outro ou, onde isto é impossível, agem de acordo com os valores de grupos diferentes. Um homem utiliza-se da existência de diferentes grupos para escapar das dificuldades encontradas em um desses grupos. Ao fazer isso, pode até agir contra o que considera serem os interesses de um grupo importante, do qual é membro, sem perceber a contradição do seu comportamento. Ouvi um zulu inteligente, que cooperou com o governo visando a benefícios próprios, criticar outros por fazerem o mesmo.

O governo branco foi estabelecido à força e por várias razões funcionou através dos chefes que se tornaram burocratas. A força pode impor qualquer tipo de organização em relação a um povo e mantê-la funcionando até que esse povo tenha poder para contestá-la. Porém, "as pessoas são a presa de suas relações sociais". Nesse sentido, processos e tendências sociais fundamentais, dos quais os articuladores da organização podem não estar conscientes, alteram o equilíbrio que estes articuladores estão tentando estabelecer ou supõem ter estabelecido. Já notamos como a tensão política e a diferenciação econômica entre brancos e zulus ao mesmo tempo produziram e foram afetadas pelas relações com

magistrado, chefe e povo, relações essas que são um tanto diferentes de sua definição estatutária, bem como por setores separatistas, pela ascensão de líderes industriais, etc. A força tem sido usada em várias partes do sistema social sul-africano, mas os conflitos fundamentais do sistema acabariam por produzir desenvolvimentos semelhantes em todas essas partes, mesmo se a forma tivesse sido ligeiramente mudada. A organização política da Zululândia, durante o governo imperial, é muito semelhante à da Zululândia.<sup>78</sup> Em Transkei os africanos cooperam com o governo e trazem suas reclamações para os conselhos locais, que são em parte eleitos e em parte nomeados, e dos quais os chefes podem ser membros. Não há informações disponíveis, porém sugiro que as pesquisas poderiam revelar que os chefes transkeianos, menos envolvidos na administração governamental, constituem focos maiores de oposição aos brancos do que os chefes zulus. É significativo o fato de haver surgido, em anos recentes, uma tendência espontânea no sentido de restabelecer os chefes, tanto entre os africanos de Transkei como em Ciskei, onde os chefes perderam seu poder há tempos. Seria interessante analisar os dados comparativos sobre esta questão nas áreas britânicas de "governo indireto". A antítese de chefe e funcionário governamental existe, conforme assegura Richards ao analisar as diferentes reações à bruxaria, em Bembalândia.

Um sistema social em transformação tende a continuar a se desenvolver na direção das tendências de seu conflito maior e a se hipertrofiar até ser alterado. Isto é inércia social. O desenvolvimento da África do Sul, e conseqüentemente da Zululândia moderna, é predominantemente determinado pelo conflito entre brancos e africanos. Em um número cada vez maior de situações sociais, os zulus agem como africanos, em oposição aos brancos, ao invés de se identificarem como zulus em oposição a outros africanos. São, inclusive, predominantemente considerados zulus na medida em que não são brancos. Este conflito central e os mecanismos sociais que o superam dão valor funcional a todos os outros conflitos e às suas resoluções no sistema. A contraposição de chefes e rei, *induna* e chefe, ainda existe mas está subordinada à contraposição do chefe contra o magistrado. O governo tenta usar essas forças emergentes. Entretanto, apesar de existir uma tendência no sentido de contrabalançar o conflito crescente

pela cooperação crescente, novos conflitos são engendrados na medida em que o conflito central permanece sem resolução. O cristianismo não pode unir africanos e brancos, sendo que os africanos apóiam as seitas separatistas que se opõem àquelas controladas pelos europeus.

### *Uma nota sobre o estudo de sistemas sociais em transformação*

Para se entender a história da mudança social na Zululândia, tornou-se necessário examinar certos períodos de estabilidade relativa, juntamente com as suas causas, bem como os processos através dos quais cada equilíbrio desenvolveu-se a partir daquele que o precedeu. No que pode ser chamado de dois períodos de equilíbrios repetitivos, havia certos conflitos flagrantes que lhes eram inerentes. Estes conflitos foram resolvidos por mudanças nas partes constitutivas e concretas do sistema, mas não em seu caráter ou no padrão de interdependência com seus conflitos e coesão. Os conflitos que não puderam ser resolvidos por um retorno ao equilíbrio original inevitavelmente produziam mudanças no padrão e em suas partes. Isto ocorreu no período precedente à formação da nação Zulu e continua ocorrendo desde o estabelecimento do governo branco. Apesar de todas as resoluções tentadas, o conflito central persiste e aumenta, sendo que cada ajustamento temporário engendra outros conflitos entre partes persistentes e emergentes em um novo padrão.

Os conflitos que ocorrem dentro de um equilíbrio repetitivo podem ser resolvidos somente no padrão vigente de coesão social, desde que as relações de todas as partes da estrutura social e do seu meio ambiente permaneçam as mesmas. Uma alteração numa relação (por exemplo, a relação da antiga população Nguni com a terra) introduz conflitos de desigualdade insolúveis no equilíbrio e produz mudanças do padrão. As direções de mudança e a forma do novo padrão são determinadas pelo padrão original. A desigualdade produz, a princípio, mudanças que não são propagadas. Como cada mudança aumenta o distúrbio, o ritmo da mudança acelera-se, sendo a alteração final de padrão violenta e rápida. Isto é particularmente marcante onde a intersecção de dois

sistemas sociais constituídos diferentemente cria novas relações que afetam aquelas dentro de cada sistema.

Certos processos sociais universais operam em todos os tipos de equilíbrio e estabelecem uma certa estabilidade durante os períodos de mudança. Isto ocorreu nos períodos em que as tribos dominantes emergiram, bem como no período em que o governo branco se estabeleceu. No entanto, de todos os aspectos, o mais geral é a presença de conflito e a sua tentativa de resolução. Todas as relações sociais têm dois aspectos: um de divisão, no qual interesses divergentes tendem a romper a relação; e outro, de fusão, através do qual os laços comuns em um sistema de coesão social reconciliam esses interesses divergentes. Divisão e fusão não estão presentes somente nas histórias dos grupos e relações específicas, mas são inerentes à natureza de uma estrutura social. Assim, cada grupo social era definido por não ser algum outro grupo, geralmente formado no mesmo padrão, e pela sua ação como um grupo apenas numa situação em que permanecia oposto a outro grupo. Por isso, cada grupo dependia do conflito latente com outro grupo para sustentar sua força. As tribos Nguni estavam debilmente em oposição e dividiam-se facilmente. Em outras situações, os membros dos dois grupos poderiam associar-se e cooperar como companheiros em outros agrupamentos similarmente definidos. Em relações sociais que não formam agrupamentos, um homem é filho em relação ao seu pai, sobrinho em relação ao seu tio, agindo em diferentes relações e em situações diferentes (num sistema em transformação, há uma alteração na recorrência de situações, nas quais os indivíduos agem como membros de grupos particulares). Evans-Pritchard resume essa idéia assim: "em todos [...] os grupos, o *status* dos membros, quando agem como tal em relação a estranhos e em relação uns aos outros, é estruturalmente indiferenciado".

Mudanças na participação em grupos e em relacionamentos capacitam os indivíduos a agirem de acordo com valores diferentes e até mesmo contraditórios, pois podem agir segundo modos socialmente normais e racionalizados pela referência àqueles valores que são a *raison d'être* do grupo ou da relação como uma parte na qual atuam numa situação particular. Isso se aplica até mesmo onde há fortes barreiras sociais entre os dois grupos, aos quais certos valores estão vinculados: os zulus podem agir segundo va-

lores europeus, formando novos grupos nessa base. Pois um sistema social não tem consistência em si: é sistematizado pela seleção situacional de indivíduos<sup>19</sup> (por exemplo: o funcionamento político de chefes e magistrados na Zululândia). Assim, os indivíduos podem escapar, através de suas ações, de conflitos desperados. Entretanto, isso ocorre com maior dificuldade quando a diferenciação social aumenta.

Através desses processos, cada equilíbrio político descrito incluía a antítese de grupos e personalidades sociais em relação uns aos outros. No período inicial Nguni, a antítese consistia de tribos territoriais iguais, ao passo que hoje esta é a de grupos raciais desiguais e seus representantes. A força é necessária para manter o sistema quando a antítese é a de grupos desiguais, mesmo que a coesão sempre dependa da existência de interesses comuns entre governantes e governados num único sistema. Ainda assim, a extensão em que os governantes reconhecem o que os súditos consideram serem seus direitos dentro deste sistema é inversamente correlacionada à extensão de força que os governantes necessitam para se impor, pois sua força se contrapõe ao desejo e habilidade de seus súditos em recorrer à violência. Contrariamente, quanto maior a disparidade de força (no sentido cabal) dos grupos, mais os governantes podem agir contra os desejos dos seus súditos.

Quando os grupos políticos estão igualmente contrapostos e a filiação aos mesmos pode ser mudada, indivíduos, ao mudar sua adesão, manipulam a oposição aos grupos em sua própria vantagem. Indivíduos de um grupo são membros em potencial de outro (compare isso à filiação fixa de clã e metades). Quando há grupos desiguais e a filiação pode ser mudada, os membros de grupos inferiores tentam entrar para os grupos superiores; inversamente, os membros dos grupos superiores lutam de vários modos para manterem sua posição. Quando há grupos desiguais e a filiação não pode ser mudada, uma forte ligação aos grupos inferiores dá satisfação psicológica e se opõe à formação de grupos baseados nos valores do grupo superior (a não ser que a filiação do grupo inferior seja aceita passivamente). Membros dissidentes do grupo superior podem se tornar líderes destes novos grupos de interesses dentro do grupo inferior. Em contraposição, alguns membros do grupo inferior formam grupos-de-interesses, assessorando o superior e permanecendo em oposição à maioria do seu próprio

grupo. Aqui, dois conjuntos de interesses políticos podem se interseccionar numa única personalidade social (ou grupo) e isso resolve parcialmente os conflitos sociais, embora essa personalidade (ou grupo) seja enredada por fortes conflitos pessoais. Neste processo, "a mudança de filiação a grupos" não é apenas uma questão de opção, mas pode depender também da habilidade dos indivíduos de adquirirem os meios, através dos quais o outro grupo se diferencia.

Os primeiros processos são típicos, especialmente os de equilíbrio repetitivo. Quando a filiação a grupos desiguais não pode ser mudada, mais cedo ou mais tarde o padrão de equilíbrio será perturbado.

Outros processos sociais gerais e os processos encontrados em cada equilíbrio foram explicitados no capítulo anterior. Lá analisei também alguns dos processos que foram efetivados nas mudanças da Zululândia. Formulações adicionais serão desenvolvidas no próximo capítulo.

Esses processos são, portanto, divididos em duas categorias: 1) aqueles inerentes aos equilíbrios repetitivos e que, em certos aspectos gerais, são inerentes a todos os equilíbrios; e 2) aqueles presentes em todos os sistemas em transformação e que, como já vimos, são afetados e coincidem com certos processos da primeira categoria.<sup>20</sup> Pois, além disso, o funcionamento de um sistema social somente pode ser entendido quando contextualizado num período de tempo. Por isso, a análise de um equilíbrio comparativamente estável, em contraste com um repetitivo, implica no reconhecimento do seu processo de transformação. A extensão desta abordagem depende dos problemas envolvidos e da abrangência de tempo em que a análise é feita.

Tive que fixar três pontos de equilíbrio para minha análise, por falta de material. Há evidência suficiente para mostrar que, em cada período da história da Zululândia, a estrutura social pode ser analisada em termos da interdependência de suas partes. Ao meu ver, o material estudado parece compelir o estudioso da mudança social da África moderna a abordar seu campo como uma sucessão de diferentes equilíbrios sociais, que se desenvolvem um a partir do outro por processos sociais determináveis.

Uma razão geral para isso é que embora certos grupos, costumes, personalidades e conflitos persistam ao longo de grandes

mudanças sociais (i.e., têm continuidade histórica), seus valores funcionais estão necessariamente relacionados, em cada estágio, ao equilíbrio em alteração que ajudaram a desenvolver. No sentido mais amplo, os membros de uma sociedade persistem através das mudanças que alteram o sistema social dentro do qual vivem. A partir desta perspectiva, a tarefa da Sociologia não é a de estudar sua sobrevivência mas, sim, como vivem no sistema em transformação, isto é, seu valor funcional em um certo padrão social. Nos ensaios, dei muitos exemplos de mudanças no valor funcional,<sup>21</sup> por exemplo, de tribos e sua divisão no antigo sistema político Nguni e o Estado nacional Zulu. Essas mudanças são mais claras quando consideramos a interpenetração de europeus e zulus em uma comunidade. Havia continuidade histórica no título e ancestralidade e na maioria das posições de chefia tribal, antes e depois do governo dos brancos. Porém, generalizações sociológicas significativas devem ser extraídas dos valores funcionais dos chefes — em suas relações com seus povos e magistrados, e nas relações do povo com os magistrados, etc. Se tomarmos as situações sociais com que estes ensaios foram iniciados, muitos dos elementos neles presentes podem ser remontados tanto à cultura européia como à zulu, para chegar-se à sua origem histórica.

Descrevi uma inauguração cerimonial de uma ponte, na qual guerreiros postavam-se como guias junto a uma encruzilhada e estavam à frente dos carros que atravessaram a ponte. Os guerreiros podem ter sido originários dos exércitos zulus que devastaram Natal: eles e esses exércitos não nos fornecem nenhum entendimento importante um em relação ao outro. Elementos de proveniência mais complexa não podem nem mesmo ser assim dissociados e remontados a suas culturas originais. Seria difícil fazer o mesmo com as seitas separatistas da Igreja Zulu, com suas disfarçadas tendências antibrancos, dogmas cristãos, crenças em bruxaria e adivinhação. Os dogmas cristãos persistiram e a organização cristã mudou.<sup>22</sup>

É bastante significativo que alguns elementos sociais tenham continuidade histórica e não outros; mas as razões de sua persistência têm que ser estudadas em termos de seus valores funcionais em equilíbrios sucessivos. Além do mais, a persistência não é sempre imutável. O reinado zulu foi abolido, enquanto uma instituição em vigor, de 1880/83, 1889/96 e 1906/17. Em alguns des-

ses períodos, deixou de ter interesse para os zulus; de repente, o reinado adquiriu uma vitalidade nova. Certos costumes zulus enfraqueceram-se devido à influência dos brancos; entretanto, estão sendo reavivados como resultado da crescente oposição entre brancos e zulus. A história de cada elemento de cultura na Zululândia somente pode ser apreendida em suas relações aos equilíbrios sucessivos. Rivers ressaltou esta abordagem em um outro contexto bastante similar a este. Lowie a demonstrou na sua brilhante história da difusão do culto Peyote.<sup>23</sup>

Em conformidade com esta abordagem metodológica, usei dados históricos obtidos em diferentes fontes para reconstruir equilíbrios passados. O propósito dessas reconstruções, que são prejudicadas pelo material sociológico deficiente, foi o de proporcionar análises semelhantes àquelas que realizei com os dados coletados no campo moderno e não o de construir algum “marco zero da cultura”, a partir do qual as mudanças teriam ocorrido. Incidentalmente, as reconstruções explicam as formas particulares de equilíbrio moderno, mas penso que posso reivindicar que a minha análise sobre essa questão na Zululândia foi suficientemente feita sem referência à sua história. Não foi necessário recorrer ao material histórico para analisar o padrão do sistema.

As dificuldades técnicas aumentam a necessidade de se adotar esta metodologia. No campo da realidade, os efeitos e as causas não são apenas interdependentes, como também cada evento causal torna-se, por sua vez, um efeito e cada evento é produzido por muitas causas e produz muitos efeitos. Por razões técnicas, o antropólogo não pode isolar os eventos para determinar suas relações necessárias e os processos de causalidade. Na África moderna, como em qualquer outro lugar, toda mudança produz mudanças subsequentes. Isto pode ocorrer através das mesmas relações e processos causais, mas não pode ser examinado separadamente da situação total. Como o antropólogo é enredado em eventos concretos, deve estudá-los em sua totalidade. Atualmente, a maioria dos antropólogos tem de fato um interesse deliberado em estudar as situações concretas com as quais se confronta.<sup>24</sup> Fazer isso na África moderna implica a análise de sucessivos equilíbrios sociais em desenvolvimento, onde cada um é estudado *per se* e em suas relações com equilíbrios passados e o equilíbrio presente. A partir daí, se quisermos, a história de instituições particulares, sujeitas

a muitas influências e variações, pode ser desentranhada. Acima de tudo, através desta metodologia, esperamos poder derivar os processos de transformação subjacente ao processo de interação contínua entre grupos de cultura diferente.

Ao seguir esta metodologia para coletar dados de campo e analisar o "contato de cultura", o antropólogo (nas palavras de Fortes) "deve trabalhar com comunidades ao invés de lidar com costumes. Sua unidade de observação deve ser uma unidade de vida e não um costume [...] uma unidade de participação comum na vida política econômica e social cotidiana". Shapera estabelece claramente as técnicas para este estudo: numa reserva africana,

o missionário, o administrador, o comerciante e o agente de recrutamento devem ser considerados fatores da vida tribal do mesmo modo como são considerados o chefe e o mágico. O cristianismo, desde que tenha sido aceito, deve ser estudado como uma outra forma de culto [...]. Assim, também, a loja comercial, o agente de recrutamento, o demonstrador agrícola devem ser considerados partes integrantes da vida econômica moderna, a escola como parte do desenvolvimento educacional rotineiro das crianças e a administração como parte do sistema político existente.<sup>25</sup>

Ele segue adiante para elaborar os meios técnicos necessários para fazer isso.

Malinowski, decidido a provar a existência de "três fases culturais mutuamente dependentes", critica Fortes e Shapera por escreverem sobre uma cultura única quando falam de uma única sociedade composta de grupos culturalmente heterogêneos. Por isso, Malinowski, citando Shapera, põe as palavras do mesmo modo em itálico na primeira sentença, tratando-as como se se referissem às funções das responsabilidades sociais enumeradas e não ao problema metodológico. Igualmente, o *integral* de Shapera transforma-se em *bem integrado*. Malinowski reprova Fortes e Shapera: "o conceito de africanos e europeus, missionários e bruxos, recrutadores e trabalhadores contratados como colonos conduzindo uma existência tribal satisfatória sofre de um ar de presunção e um senso de irrealidade"<sup>26</sup> — isso está longe de ser o quadro produzido por esta metodologia, como se evidenciou pela sua aplicação à mudança social na Zululândia.

## Notas

- <sup>1</sup> Fortes & Evans-Pritchard, Introdução a *African Political Systems*, op. cit., p. 11.
- <sup>2</sup> O primeiro período de estabilidade acabou pouco antes da chegada dos brancos na Zululândia. Sua documentação (assim como alguns registros feitos por marujos que os precederam) são suficientemente fiéis às tradições nativas para conferir alguma validade à minha reconstrução, que consiste principalmente na interpretação da obra brilhante de Bryant, *Olden Times in Zululand and Natal* (Longmans, 1929). Há uma quantidade de documentação assim como de tradições nativas que remontam ao desenvolvimento do primeiro e do segundo período. O tempo abrangido pela minha análise foi determinado pela documentação disponível.
- <sup>3</sup> Fixo estas datas como sendo aquelas do governo do fundador do reino Mtewa, Dingiswayo.
- <sup>4</sup> Em relação à antiga organização militar Nguni, vide meu artigo em *African Political Systems*, op. cit.
- <sup>5</sup> Para uma análise mais completa de parte deste período, vide meu artigo em *African Political Systems*, op. cit.
- <sup>6</sup> Vide meu artigo, "Social Aspects of First-Fruit Ceremonies among the South-Eastern Bantu", XI, 1938, p. 25.
- <sup>7</sup> A história zulu dá uma prova clara disto. O rei Mpande teve de julgar um caso em que um grande protegido seu era o indiciado. Apesar da defesa apresentada, teve de agir de acordo com a lei e deu a sentença a favor do acusador; o rei então tentou anular o veredito a favor do seu protegido, enviando uma tropa para eliminar o acusador e sua família.
- <sup>8</sup> O dr. P. Kaberry me criticou mais tarde por usar a palavra "community" neste contexto (B. Malinowski, *The Dynamics of Culture Change*, p. 14, n. 3). Não pretendi dar a idéia de que zulus e brancos formavam



um grupo harmonioso e bem integrado, e sim um conjunto de pessoas cooperando e disputando dentro dos limites de um sistema estabelecido de relações e culturas — M. G., 1958.

- <sup>9</sup> Vide E. Walker, *A History of South Africa* (Londres: Longmans, 1928).
- <sup>10</sup> De acordo com Bryant, eles atacavam na esperança de saquear gado.
- <sup>11</sup> *Bantu-Speaking Tribes of South Africa*, op. cit., p. 345.
- <sup>12</sup> Somente alguns chefes e príncipes recebem salários.
- <sup>13</sup> Os registros anteriores a 1906 eram considerados públicos sob a Lei de Arquivos da União.
- <sup>14</sup> Para fatos suplementares, vide o capítulo I, e também meu artigo em *African Political Systems*, op. cit.
- <sup>15</sup> Sobre a agudização deste conflito, vide Marais, loc. cit., pp. 345-355.
- <sup>16</sup> Cf. a mudança para o sindicalismo na Europa.
- <sup>17</sup> Vide acima. Cf. os desenvolvimentos econômico e político ingleses 1800-50.
- <sup>18</sup> Vide H. Beemer (atualmente Kuper), "The Development of the Military Organization in Swaziland", *Africa*, X, 1937, p. 55 e p. 176.
- <sup>19</sup> Vide Evans-Pritchard, *Witchcraft, Magic and Oracles among the Azande*, op. cit.
- <sup>20</sup> Cf. Withead, A. N.: "Na teoria orgânica da natureza, há dois tipos de vibrações que diferem radicalmente um do outro. Há locomoção vibratória e há deformação orgânica vibratória; e as condições para os tipos de mudança são de caráter diferente. Em outras palavras, há locomoção vibratória de um dado padrão como um todo, e há mudança vibratória de padrão" (*Science and the Modern World*, Pelican Library, p. 156). Uma formulação dialética materialista seria: "Um padrão consistindo de negações sucessivas claramente pode ser apenas um padrão de desenvolvimento, se cada negação não anula simplesmente o estágio precedente, porém, ao contrário, ambos contradizem e se incluem nele [...] a realidade mostra inúmeras contradições deste tipo [...] que são resolvidas através da introdução de um elemento novo no padrão" (J. Strachey, *The Theory and Practice of Socialism*, Londres: Gollancz, 1936, p. 393).
- <sup>21</sup> Um exemplo famoso é a descoberta de Beatrice Webb sobre o funcionamento alterado da Lei dos Pobres da Inglaterra (*My Apprenticeship*, Harmondsworth: Pelican Books, 1938, vol. 2, p. 479). Para outros exemplos da África, vide Wagner sobre o significado em mudança do ritual entre os Kavirondo Bantu (*Study of Culture Contact*, op. cit., p. 93). Malinowski discute este tema teoricamente (*Ibid.*, p. 28).
- <sup>22</sup> Malinowski ganha crédito neste ponto de vista, referindo-se às minas africanas e personalidades individuais (*Ibid.*, p. xix, circa). Ele descreve e critica asperamente a técnica de procurar um "ponto zero de cultura" e seu uso para explicar mudanças sociais (na p. xv).

<sup>23</sup> Cf., em relação a esta metodologia, os trabalhos dos historiadores sociológicos. Cito apenas Marx, *Religion and the Rise of Capitalism*; de Tawney, *History of the English People*, de Halevy (minha crítica a esta parte do argumento de Malinowski foi desenvolvida posteriormente na minha *An Analysis of the Sociological Theories of Bronislaw Malinowski*, Rhodes-Livingstone Paper, 16, 1949).

<sup>24</sup> Para tanto, nós infelizmente carecemos de generalizações abstratas que tenham sido deduzidas da natureza exata de nosso material, ou generalizações induzidas que permitam deduções para teste de estudo de campo.

<sup>25</sup> *Study of Culture Contact*, op. cit., Fortes nas páginas 89, 62-63; Shapera nas páginas 27-30. Transcrevo-os extensivamente porque seus ensaios expõem muitos pontos que venho tentando desenvolver: Fortes especialmente na metodologia e Shapera especialmente nas técnicas de aplicação. Reconheço agradecidamente o estímulo recebido dos ensaios dos sete colaboradores do simpósio. É especialmente valioso o método de "amostragem geográfica" de Richards (que aparece sob diferentes formas nos ensaios de Hunter e Culwicks). Seus métodos superam até certo ponto as dificuldades técnicas discutidas acima; e estão sujeitos à condição de que, se áreas sob influências diferentes de mudanças, ou integradas de maneira e grau diferentes na comunidade branco-africana, ocupam o mesmo campo social, elas afetam-se mutuamente e também o todo.

<sup>26</sup> *Study of Culture Contact*, pp. 14-17.



### III

#### Alguns processos de mudança social

##### *Plano deste ensaio*<sup>1</sup>

Muitos livros e artigos foram publicados sobre a história e a cultura dos zulus e eu mesmo analisei os desenvolvimentos sociais na Zululândia desde 1775.<sup>2</sup> Com base em todos esses outros trabalhos e nos meus próprios ensaios, sinto que posso analisar meu material de forma detalhada para que a minha abordagem dos fatos e argumentos possa ser comparada com essas publicações anteriores.

Este ensaio constitui um experimento. Ao invés de analisar quaisquer mudanças reais que ocorreram na Zululândia, tento formular de forma abstrata processos de mudança social, isto é, certas relações invariáveis entre os eventos em sistemas sociais em mudança. Essas relações serão ilustradas com exemplos particulares extraídos de meus dados sobre a Zululândia. Espero, no entanto, que os mesmos sejam expressos em formas possíveis de serem aplicadas genericamente.

Considero que o conhecimento da Antropologia Social atingiu um ponto em que a análise contínua de sistemas sociais particulares *per se* interromperá o desenvolvimento da ciência, e que estamos agora em condições de formular relações abstratas divorciadas

dos eventos reais. Este ensaio pretende ser uma contribuição a essa proposta. Sem tentar esta tarefa, não podemos nos contrapor à acusação de que a Sociologia não é científica: "a História estuda eventos particulares, mas a ciência não [...] A ciência estuda certas relações entre eventos particulares".<sup>3</sup>

Nenhum dos processos que analiso é ilustrado somente por qualquer coisa que ocorreu na Zululândia, ou na história de qualquer outra comunidade e nem qualquer processo isolado explica as causas dos exemplos que cito. Os atos do comportamento humano são produzidos por inúmeros tipos de eventos e por inúmeros tipos de leis — físicas, biológicas, fisiológicas, psicológicas, sociológicas, etc.<sup>4</sup> É virtualmente impossível isolar eventos sociais com o objetivo de realizar experimentos. Explicito este ponto que me parece óbvio, para me proteger de possíveis críticas no sentido de que alguns dos processos sociais por mim analisados não explicam *per se* e nem em seu conjunto os eventos concretos da história da Zululândia ou de qualquer outra comunidade. Não pretendo chegar a tanto. Os processos analisados a seguir contribuam somente para produzir a história da Zululândia.

A prova e o valor das minhas formulações devem depender não somente da extensão em que são capazes de explicar a história concreta da Zululândia, mas também para se avaliar a aplicação de métodos científicos na análise. Primeiro, tais formulações têm uma forma que permite que sejam testadas indutivamente em inúmeras sociedades por aqueles métodos científicos que, de acordo com a argumentação de Durkheim, por exemplo, podem ser aplicados em estudos sociais?<sup>5</sup> Segundo, tais formulações poderão ser testadas à luz de sua própria consistência lógica e dessa consistência em relação a outras hipóteses sociológicas? Poder-se-á observar que derivei alguns desses processos em relação uns aos outros, sendo tão evidente a extensão em que recorri ao trabalho de inúmeros sociólogos e antropólogos sociais, que não necessito especificar em detalhes os meus óbvios agradecimentos. Terceiro, minhas formulações envolvem outros processos sociais? No caso de envolverem, serão úteis, mesmo se forem em si rejeitadas como inválidas?

Os processos que discuto neste ensaio não são de forma alguma completos, tampouco suas implicações estão integralmente analisadas. Entretanto, como estou atualmente realizando uma outra

pesquisa na Barotselândia, resolvi escrever esta análise como forma de orientar este novo trabalho. Planejo desenvolver a presente análise somente quando estiver em condições de escrever um relatório completo sobre as minhas pesquisas na Zululândia. Por enquanto espero que a presente publicação possa ser útil a outros sociólogos.

### *Sistemas repetitivos e em mudança*

Minha argumentação geral repousa na diferenciação de duas classes de sistemas sociais: sistemas repetitivos e sistemas em mudança.<sup>6</sup>

1 — Um sistema social repetitivo é aquele onde os conflitos podem ser inteiramente resolvidos e a cooperação inteiramente obtida dentro do padrão do sistema. Os indivíduos que são membros dos grupos e os participantes das relações que constituem as partes do sistema mudam, mas não há mudança no caráter dessas partes ou no padrão de sua interdependência com seus conflitos e coesão. As crianças nascem dentro de um tal sistema, crescem, envelhecem e morrem; os membros dos grupos e os ocupantes de posições e cargos mudam; ocorrem desentendimentos; mas todas essas mudanças não transformam o sistema. Por exemplo, na história zulu antiga, dois reis assumiram o trono usando a violência, mas as rebeliões não mudaram o padrão do sistema político zulu.

2 — Por outro lado, um sistema social em transformação é aquele onde os conflitos podem ser apenas resolvidos parcial ou inteiramente e a cooperação é também parcial ou inteiramente atingida. Isto ocorre não somente através de mudanças nos indivíduos, que são membros dos grupos, e nos participantes das relações que constituem as partes do sistema, mas também através de mudanças no caráter dessas partes e no padrão de sua interdependência com seus conflitos e coesão. A Zululândia moderna equivale a esse tipo de sistema, onde novos tipos de grupos e personalidades sociais emergem constantemente em relações sempre mutáveis entre si.

Em geral, é difícil classificar um sistema social particular como sendo repetitivo ou em transformação. As mudanças concretas dentro de um padrão repetitivo podem acumular-se gradual-

mente para produzir mudanças no padrão. Num sistema em transformação, há inúmeras mudanças repetitivas e toda uma seção de um sistema em transformação pode parecer repetitiva. Assim, as escolas numa sociedade moderna parecem ter o mesmo padrão interno durante muitos anos, apesar da saída dos alunos e professores antigos e da entrada de novos. Além do mais, certas relações sociológicas são comuns a essas duas classes de sistema social. Não obstante, é possível distinguir teoricamente essas classes do sistema social, considerando-se a existência de uma série de relações sociológicas em sistemas repetitivos e que não são encontradas em sistemas em transformação.

Cada uma dessas classes pode ser dividida em duas subclasses de sistemas sociais: a) grupos de cultura homogêneos e b) heterogêneos. Há muitos sistemas repetitivos compostos de grupos de cultura heterogêneos.<sup>7</sup> O sistema branco-zulu é um sistema em transformação de grupos de cultura heterogêneos. Poderíamos argumentar que todas as sociedades são de fato constituídas por grupos de cultura heterogêneos, já que sempre houve variação cultural conforme os grupos etários, *status* político, etc.

## Cultura e relações sociológicas

### I

Devo definir o que entendo por cultura e grupos de cultura.

A ciência tenta formular relações invariáveis entre tipos de eventos. Dentro deste campo geral, a Sociologia estuda as relações invariáveis entre eventos sociais.<sup>8</sup> Estes eventos podem ser definidos como as ações das pessoas enquanto membros de grupos ou participantes de relações com outras pessoas numa comunidade,<sup>9</sup> incluindo também o mundo físico em que os homens vivem e a base material usada nessas relações.

O sociólogo faz generalizações afirmando que certos eventos sociais são típicos de alguma comunidade. Essas generalizações podem deixar de descrever minuciosamente qualquer evento social concreto nessa comunidade. Assim, poucas são as relações entre pais zulus e seus filhos que correspondem em cada detalhe à rela-

ção pai-filho considerada típica para os zulus e que o sociólogo deve descrever ao iniciar sua análise.<sup>10</sup> Ou seja, a partir do encaideamento de eventos sociais particulares e únicos, o sociólogo abstrai tipos de eventos sociais que são considerados como representativos da comunidade que está estudando. Estes eventos típicos constituem o que proponho chamar de *cultura* da comunidade.

Esta definição de cultura corresponde mais ou menos à definição de Radcliffe-Brown, para quem a cultura é o comportamento padronizado de indivíduos numa comunidade. Corresponde também à definição de Tylor de que cultura é "aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costumes e quaisquer capacidades ou hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro de sociedade". Assim, grupos de culturas diferentes são grupos cujos modos padronizados de comportamento, crenças, leis, posses materiais, etc., não são similares.

Temos que abstrair das descrições das culturas de sociedades particulares as relações invariáveis entre partes da cultura e os processos invariáveis, através dos quais a cultura funciona, e que podem ser denominados de *relações sociológicas*. Estas concepções são abstratas e nunca ocorrem, na realidade, numa forma pura, pois, como foi descrito no ensaio anterior, muitas relações — inclusive as sociológicas — e muitos eventos — inclusive os sociológicos — operam para produzir os fatos que percebemos. Podemos dizer então que, em qualquer sistema social, cultura é a forma particular sob a qual aparece uma variedade de relações sociológicas, algumas das quais são comuns a sistemas com culturas marcadamente diferentes. Esta questão é colocada por Fortes & Evans-Pritchard:

Um estudo comparativo de sistemas políticos tem de ser feito num plano abstrato, onde os processos sociais são desprovidos de seu idioma cultural e são reduzidos a termos funcionais. As similaridades estruturais, ocultas pela diferença de cultura, são então expostas e as dissimilaridades estruturais se evidenciam por trás de uma tela de uniformidade cultural. Há evidentemente uma conexão maior entre a cultura de um povo e sua organização social, mas a natureza dessa conexão é um problema fundamental em Sociologia. Não podemos também enfatizar demais que esses dois componentes da vida social não devem ser confundidos.<sup>11</sup>

Fortes e Evans-Pritchard, como muitos outros antropólogos, restringem a palavra *estrutural* às relações entre partes da organização social. Meu termo *relações sociológicas* tem uma conotação mais ampla, apesar de continuar a usar *estrutural* no sentido empregado por Fortes e Evans-Pritchard. Tanto as relações sociológicas quanto as estruturais são claramente distintas das *relações sociais* que descrevem os modos de comportamento existentes entre duas ou mais personalidades sociais ou grupos numa sociedade, isto é, as relações sociais são generalizadas no plano da cultura.

Se aplicamos a distinção entre cultura e relações sociológicas à Zululândia, verificamos que estão presentes relações sociológicas que ocorrem em todo o mundo capitalista. Estas se apresentam na Zululândia em formas similares àquelas de outras secções territoriais do sistema, porém assumem adicionalmente formas culturais particulares à Zululândia. Relações sociológicas análogas nos grupos branco e zulu assumem formas culturais muito diferentes.

## II

É necessário fazer uma distinção adicional. As pessoas percebem sua própria cultura parcialmente e com freqüência de forma não-acurada, de acordo com padrões sociológicos, e reagem com impressões e avaliações; similarmente percebem e reagem à cultura de grupos e personalidades com os quais se associam. Portanto, uma cultura percebida pelos portadores é, geralmente, muito diferente da mesma cultura descrita pelo sociólogo. Um povo pode generalizar sua cultura em abstrações de pequeno alcance, de modo que um zulu pode descrever, por exemplo, uma norma de uma relação pai-filho, mas esta não é a relação pai-filho, dependente de muitas outras relações, descrita pelo sociólogo. É essencial enfatizar esta diferença num estudo de mudança social. Pretendo fazer isso através de um exemplo.

Um zulu pagão torna-se cristão. Ele não conhece todos os dogmas do cristianismo e nem todas as crenças pagãs que se espera que abandone. Acaba, portanto, agregando certos valores aos dois conjuntos de crenças. Sua conversão é uma mudança cultural, uma alteração no comportamento padronizado de uma unidade social e enquanto tal é discutida pelo sociólogo. Além disso, temos

de explicitar as crenças e o comportamento do grupo branco que o missionário considera estar transmitindo ao zulu, e que o zulu por sua vez considera estar aceitando do missionário. Proponho usar o termo *endocultura* para descrever a cultura de uma personalidade social ou grupo no sentido de como esta é percebida por essa personalidade ou pelos membros desse grupo. Concomitantemente, proponho o emprego do termo *exocultura* para descrever a cultura de uma personalidade social ou grupo no sentido de como esta é percebida pelos outros membros do mesmo sistema social.<sup>12</sup> O termo *cultura* fica assim restrito ao comportamento padronizado de personalidades sociais ou grupos descritos pelo sociólogo.

## III

As pessoas vivem dentro de sua cultura, da forma como a percebem, e geralmente estão inconscientes das relações sociológicas que afetam e ajudam a determinar seu comportamento.

Quando um zulu pagão torna-se cristão, percebe um padrão de comportamento e de crença que se espera que assuma, bem como as mudanças óbvias que esse padrão acarretará ao seu comportamento e crença anteriores. Entretanto, geralmente não está consciente das causas sociológicas, psicológicas, ou mesmo fisiológicas da sua conversão, nem dos efeitos sociológicos que causará à sua comunidade ou dos efeitos psicológicos que sofrerá. São essas relações sociológicas que devemos tentar descobrir. Ao analisarmos uma mudança social, lidamos, em última instância, com relações sociológicas em mudança, e não somente com mudanças superficiais de cultura. Mas, a fim de analisar essas mudanças sociológicas, devemos ser capazes de atribuí-las às mudanças culturais que são constituídas pelos fatos que observamos. Devemos ser capazes de discutir a conversão de nosso zulu. Para tanto, é necessário destrinchar a cultura em unidades menores de discurso, e sugiro fazê-lo em termos de *costumes*.

Fortes resumiu admiravelmente o reconhecimento geral de que os métodos anteriores de estudo de mudança social, em termos de costumes, simplificavam os processos complexos em desenvolvimento. Neste sentido, escreve que em um período de mudança, numa sociedade formada por grupos heterogêneos de cultura, não

há "uma transposição mecânica dos elementos da cultura, como feixes de feno, de uma cultura para outra".<sup>13</sup> Assim, quando refiro-me a costumes, considero plenamente que, em realidade, cada mudança nos aspectos culturais é tanto o produto de inúmeras causas prévias quanto a causa de inúmeros efeitos futuros. Além do mais, devo enfatizar que para o sociólogo um aspecto da cultura existe em suas relações com o sistema social total do qual faz parte. Contudo, mudanças nessas partes da cultura ocorrem. Por isso, devemos reconhecer que há um núcleo de comportamento e crenças que tem uma medida de continuidade histórica tanto para seus portadores quanto para o sociólogo, quando começamos a discutir como a cultura enfraquece por razões sociológicas e pode mais tarde ser reavivada com valores diferentes num sistema diferente por outras causas sociológicas, como a cultura de um grupo é adotada por um outro, etc. Nas análises, torna-se essencial ter um termo de referência para esse núcleo. Portanto, usarei o termo *costume* para abranger qualquer aspecto da cultura, envolvido em mudanças dentro de um sistema social, independentemente de sua complexidade, seja técnica ou moral.

Na discussão sobre como os membros de um grupo mantêm, abandonam ou reavivam sua cultura, deverei referir-me aos *costumes endoculturais*; quando reagem à cultura de outro grupo, a referência será feita aos *costumes exoculturais*; e quando ocorrem mudanças na descrição sociológica, mencionarei os *costumes culturais*.

Repito, portanto, que quando refiro-me a costumes, eu o faço como uma técnica de análise; na realidade, mudanças na natureza e a incidência social<sup>14</sup> dos costumes ocorrem com mudanças nas relações sociológicas existentes em toda cultura. A relação destes dois tipos de mudanças é o problema de uma próxima seção.

#### IV

A categoria particular de relações sociológicas, com a qual lidarei neste ensaio, refere-se aos processos de mudança social, isto é, os modos invariáveis através dos quais a mudança social ocorre. Antes de prosseguir nessa discussão, devo ressaltar que, como as relações de uma parte com as partes de um sistema

social mudam, assim também o peso dos vários processos de mudança existentes nessa parte se alterará. Portanto, um costume endocultural que tenha sido abandonado por um grupo pode ser posteriormente reavivado. Da mesma forma, inovações exoculturais que foram anteriormente aceitas podem depois encontrar oposição e assim por diante. Citarei alguns exemplos para ilustrar esta importante questão.

Em 13 de janeiro de 1891, em resposta à sugestão de seu superior de que o gado do governo fosse emprestado aos zulus para encorajá-los a arar a terra, um magistrado afirmou que considerava os zulus por demais incivilizados para tirarem vantagem da situação. Havia três ou quatro arados pertencentes a zulus ricos, mas os outros não viam nenhuma utilidade no seu uso e alegavam que o arado tornaria suas mulheres preguiçosas. Os homens ricos preferiam pagar aos brancos e aos zulus cristãos para ararem suas terras. Aqui, posso intercalar que a oposição dos zulus aos arados pode ter sido causada por questões relacionadas a *status* político, pobreza, medo de acusações de feitiçaria, etc. Contudo, poucos anos mais tarde, a maioria dos zulus estava usando arados, possivelmente porque foi intelectualmente convencida de sua utilidade, porque tinha conseguido dinheiro para comprá-los, porque a migração da mão-de-obra tinha diminuído a força de trabalho na Zululândia, porque os valores da civilização ocidental com sua ênfase na produção pesada estavam sendo aceitos e alguns homens começaram a arar para conseguir uma vantagem econômica sobre seus companheiros, porque zulus cristãos adotaram o ato de arar como parte do cristianismo e transmitiram a nova técnica aos seus parentes pagãos, e assim por diante.

A oposição crescente entre grupos zulus e brancos tornou os zulus mais conscientemente hostis às inovações dos brancos, enquanto que outras forças freqüentemente os induziam a aceitá-las. Foi relatado, em 1892, que a quinina estava sendo usada generalizadamente, sendo que muitos zulus estavam tão convencidos de sua eficácia que estavam até comprando-a. Hoje, o controle de malária pelo governo inclui a distribuição gratuita de quinina.

Apesar de sua freqüente aceitação, todo o esquema é visto com suspeita, como um modo dos brancos conseguirem dinheiro

dos zulus no futuro, ou de prejudicar sua saúde, etc. Os brancos são acusados de terem introduzido malária no território zulu, trazendo, portanto, à tona, as objeções às inovações, de acordo com a lógica dominante da sociedade. É realmente possível que a incidência de malária tenha aumentado com a densidade crescente da população, ocupação de áreas anteriormente impróprias e trabalho em engenhos de açúcar contaminados por malária.

Dizia-se aos primeiros missionários que os zulus não conheciam Deus; hoje, os zulus alegam que eles, como os brancos, sempre o conheceram.

Como resultado desta oposição crescente, os zulus atualmente dizem o seguinte sobre as medidas do governo, mesmo quando estas atendem a seus próprios interesses: "Os brancos tratam os negros como se fossem uma pescaria. A princípio, jogam carne na água e os peixes comem. Isto é bom. No outro dia, há um anzol dentro da carne". Ou, então, deixando suas mãos separadas — "um projeto dos brancos é desse jeito e então (girando suas mãos) nós aprenderemos o que está por trás dele".

Portanto, os desenvolvimentos sociais não somente afetam os processos de mudança em operação, mas também a extensão em que os vários processos afetam qualquer costume particular, e conseqüentemente a história de todos os costumes. Seria necessária uma análise da história de cada costume contextualizada a partir do padrão continuamente em mudança do sistema social, para explicar como costumes particulares persistem e outros se extinguem, como alguns são oferecidos em troca e outros são recusados, como se dá a mistura e a existência independente de costumes de dois grupos na cultura de um dos grupos. Isto é, a história de qualquer costume deveria ser relacionada ao funcionamento do padrão total de período a período.<sup>15</sup> Pois, como o sistema se altera, processos diferentes podem afetar cada costume. Entretanto, não pretendo fazer esta descrição de mudanças reais — a história concreta dos costumes. Tento abstrair os processos de mudança em operação e simplesmente ilustrá-los com exemplos colhidos na história concreta. Na seção conclusiva, basear-me-ei, brevemente, em dois exemplos para mostrar como os processos que formulo podem ser aplicados à história de costumes particulares.

## V

Antes de começar minha análise dos processos sociais, devo estabelecer uma última questão. Considero que devemos tentar medir as unidades que usamos para nossa análise, mas não conseguiremos desenvolver uma técnica quantitativa para avaliar os conflitos, cooperação, oposição, etc. que uso em minhas formulações. Entretanto, a medição *per se* é inútil e, antes que possamos aproveitá-la completamente na Sociologia, devemos decidir o que é vantajoso quantificar. Se o estudo de um tipo de relação sociológica é elucidativo, o mesmo torna-se valioso mesmo antes destas relações serem suscetíveis de quantificação.

*Movimentos sociológicos são expressos em termos culturais*

## I

Ao estudar um sistema social em mudança, ocupamo-nos amplamente com movimentos sociológicos, que são as relações em mudança de grupos e personalidades sociais com seu poder, interesses, conflitos e cooperação em alteração. Já observamos que diferenças de cultura entre grupos num sistema social não são, em si, suficientes para produzir mudanças, pois existem sistemas repetitivos de grupos de cultura heterogêneos. As mudanças ocorrem nos sistemas de grupos de cultura tanto homogêneos quanto heterogêneos somente quando há conflitos que não podem ser resolvidos e a cooperação indispensável não pode ser alcançada dentro do padrão original.

Em qualquer sociedade, personalidades sociais e grupos têm uma cultura característica. Quando conflitos são desenvolvidos e a cooperação emergente produz relações diferentes entre grupos e personalidades ou produz novos grupos e personalidades, estas relações também devem ser marcadas por uma cultura característica para fixar seus limites comparativamente a outras relações e para expressar e ser o centro de seus interesses. Isto é, as mudanças nas relações sociológicas devem ser expressas — e são expressas — em termos de cultura. Pois unidades sociais devem agir em termos de cultura, exatamente como um indivíduo pode agir apenas através de seus hábitos mentais e comportamentais.

Mesmo o neurótico, movido por conflitos inconscientes, demonstra sua neurose dando valores diferentes a idéias comuns em sua sociedade e combinando essas idéias em padrões diferentes. Isto é verdade para unidades sociais num período de mudança.

Além disso, assim como o neurótico e a pessoa normal estão inconscientes dos conflitos que os motivam, também as pessoas enquanto unidades sociais não estão conscientes das forças sociológicas e psicológicas que as movem. Tendem a não entender os movimentos dos quais fazem parte, e às vezes nem entendem que fazem parte de tal movimento. Mas devem expressar essas forças em seu comportamento, e quaisquer que sejam as raízes sociológicas de um movimento, o mesmo é formulado em termos da cultura à disposição de seus membros. Portanto, as raízes dos movimentos podem repousar nas profundezas da estrutura social, porém os movimentos em si aparecem na superfície, em novas configurações existentes, constituindo, em parte, os valores através dos quais os participantes dos movimentos racionalizam as forças e interesses dos quais estão inconscientes.

Por isso, novos movimentos zulus, brancos e zululandeses são expressos em termos da cultura zulu e branca. Por exemplo, para reduzir um problema fundamental a alguns de seus componentes sociológicos, os brancos evangelizam os zulus por certas razões. Produz-se um grupo de zulus cristãos que tem relações estreitas com alguns brancos, representando uma esfera de cooperação branco-zulu, isto é, um grupo de zululandeses. Entretanto, todos os zulus cristãos estão associados intimamente a zulus pagãos de muitos modos, não conseguindo igualdade com brancos, dentro ou fora das igrejas. Em termos sociológicos, é através do grupo de cooperação de cristãos zululandeses que opera a clivagem fundamental entre zulus e brancos. Alguns zulus cristãos, afetados por essa situação, reagem contra o cristianismo branco. Se voltarem simplesmente ao paganismo zulu, não estão estruturalmente opostos ao grupo cristão branco-zulu; estão opostos ao grupo cristão branco. Por isso, os grupos que se opõem aos cristãos branco-zulu adotam algumas crenças e estão livres do controle dos brancos. Mas suas crenças devem ser diferentes, tanto quanto similares, das crenças cristãs branco-zulus, sendo as crenças pagãs geralmente usadas para expressar esta oposição. Por sua vez, estas crenças pagãs possibilitam que os dissidentes zulus

cristãos se associem a zulus pagãos. Em contraposição, enquanto os zulus da igreja branca não podem associar-se da mesma forma aos pagãos, podem associar-se aos zulus cristãos de maneira que os zulus pagãos não podem. Relações zulus nacionalistas ou anti-nacionalistas e relações bantus nacionalistas afetam adicionalmente as formas das crenças das seitas separatistas. A escassez de terra e reveses econômicos são também importantes. Além do mais, o desejo individual dos zulus por poder, a expulsão de zulus capazes, porém rebeldes ou peculadores, das igrejas brancas, o desejo pela poligamia e muitos outros fatores estão em jogo para produzir as formas e credos vigentes das igrejas separatistas. Mas, fundamentalmente, as relações sociológicas que são escopo a outros desenvolvimentos são como estas aqui descritas.

Esta questão aparece de forma ainda mais clara em outro exemplo. Como a Zululândia é uma seção territorial do sistema mundial, seus desenvolvimentos são determinados pelas relações estruturais de todo o sistema. As relações entre grupos nacionais e étnicos, entre empregadores capitalistas e seus empregados, entre trabalhadores especializados e não-especializados, entre sindicalizados e não-sindicalizados, entre camponeses e o proletariado industrial, são comuns ao sistema mundial, apesar da grande diversidade cultural e, portanto, estrutural, e que por isso produzem movimentos similares em todas as partes do sistema. Estes movimentos, com variações subsidiárias, ocorrem na Europa, China, Malaia, América, Zululândia, etc. Em cada lugar tomam formas culturais similares e também formas muito diferentes. Na Zululândia, estes movimentos são expressos em termos de inúmeras culturas: da cultura mundial, sob forma de sindicalização do trabalho, anti-semitismo, cooperativas; da África nativa, sob forma de migração de mão-de-obra e igrejas etíopes; da África do Sul, sob forma de atribuição dos zulus de negrofilia maior aos ingleses do que aos boêres; e da cultura zulu, sob forma de revitalização do ritual zulu.

## II

Num sistema de grupos de cultura heterogêneos em mudança, há quatro modos possíveis, através dos quais a cultura pode ser usada para expressar novos desenvolvimentos:

1 — Se um movimento num grupo pode ser expresso nos costumes endoculturais, estes costumes tenderão a sobreviver.

2 — Se um movimento num grupo pode ser expresso na exocultura de outro grupo, o primeiro grupo tende a adotar estes costumes.

3 — Quando um movimento pode ser expresso em costumes endoculturais ou exoculturais, o resultado final dependerá da situação total. Enquanto a oposição forte dá uma propensão à endocultura, a cooperação origina uma propensão à exocultura.

4 — Se o movimento pode ser expresso somente nos próprios costumes endoculturais de um grupo e nos costumes exoculturais de outro grupo, estes costumes devem estar adequadamente combinados.

Tais regras se aplicam à sobrevivência e adoção de costumes. Contrariamente, costumes que não são por elas enquadrados tenderão a ser extintos ou rejeitados.

As formulações acima são muito amplas, mas é necessário estabelecê-las claramente, pois combinando-as com outros princípios seremos capazes de reduzi-las a conceitos mais esclarecedores.

### III

Este princípio central da expressão cultural dos movimentos sociológicos tem duas regras subsidiárias e importantes, às quais me referirei como o primeiro e o segundo princípio do sedimento social.<sup>17</sup>

A) Todos os movimentos tendem a ser expressos na maior extensão possível de endocultura e exocultura disponíveis. Por exemplo, a oposição branco-africana na Zululândia tende a ser expressa pelos brancos em sua endocultura integral. Justificam sua posição superior através da religião, referindo-se ao mito de Ham; no fundamento lógico-científico da sociedade ocidental, através da pseudogenética, pseudo-sociologia, pseudopsicologia, pseudo-história, etc.; em termos exoculturais, há uma tendência, que é marcante, inclusive na Antropologia Social, de vincular um grande valor inerente à cultura africana pelos africanos, mesmo quando esta exocultura está denegrida.

B) Todas as culturas tendem a sobreviver. Isto é, cada costume tende a continuar sendo praticado, apesar de assumir formas novas e desenvolver valores sociais novos para estar de acordo com o novo sistema do qual faz parte.

### IV

Relações sociológicas em mudança encontram, portanto, expressão em mudanças de cultura. Porém, num sistema de grupos heterogêneos de cultura em mudança, diferenças culturais demarcam grupos e personalidades sociais, e contribuem para produzir mudanças. Como estes princípios funcionam na realidade, a sobrevivência da cultura antiga e a adoção da nova são interdependentes com os movimentos sociológicos. Mudanças de cultura expressam os movimentos, mas as relações entre fatos culturais também determinam que movimentos ocorrem. As crenças em bruxaria e magia proporcionam não só uma forma de expressão à oposição branco-zulu, como também restringem a aceitação zulu do conhecimento branco, devido à oposição zulu crescente ao domínio político e econômico dos brancos. Além do mais, esta diferença em conhecimento é uma forma de clivagem entre os dois grupos. Se brancos e zulus tivessem formado um grupo econômico não diferenciado, essas crenças não teriam atuado da mesma forma; e se os zulus não acreditassem em bruxaria, sua oposição aos brancos ainda existiria sob as condições atuais, e teria de ser expressa na cultura que estivesse disponível. A interdependência entre a cultura e as relações sociológicas tem dois aspectos: nesta análise, estou observando esta interdependência principalmente em uma direção.

#### *Clivagem, conflito social e inércia social*

1. — Em qualquer sistema social há uma clivagem dominante nos grupos, operando através de todas as relações sociais no sistema. Esta clivagem dominante tem suas raízes no conflito fundamental do sistema (na Zululândia, a clivagem dominante expressa-se em grupos brancos e africanos). Em qualquer parte do



sistema, pode existir uma clivagem subsidiária, operando nessa parte do sistema de modo similar à clivagem dominante no sistema total. Porém, a clivagem subsidiária será afetada pela clivagem dominante. Este é o princípio da clivagem dominante. Num ensaio precedente, descrevi como as relações de magistrados, chefes, conselhos locais e *indunas*, na Zululândia e Transkei, desenvolveram-se igualmente sob a influência da clivagem dominante branco-africana.

Segue-se que a clivagem dominante do sistema em mudança deve produzir desenvolvimentos estruturais similares em todas as partes correspondentes do sistema, mesmo que a forma cultural seja diferente. Isto se aplica, no exemplo anterior, às formas políticas na Zululândia moderna e em Transkei. Já citei como clivagens semelhantes no sistema mundial produziram desenvolvimentos comuns em todas as suas partes similares — Europa, China, Zululândia, etc. — embora essas partes variem umas em relação às outras, geográfica e culturalmente. Proponho referir-nos a este princípio como sendo o da clivagem dominante em desenvolvimento.

2 — Uma consequência do princípio da clivagem dominante em desenvolvimento é que um sistema social em mudança tende a continuar desenvolvendo-se ao longo das tendências de sua clivagem dominante até que seja radicalmente alterado e o conflito causador da clivagem inteiramente resolvido no padrão de um sistema novo. Este é o princípio da inércia social<sup>18</sup> (cf. Bateson<sup>19</sup>).

Uma implicação do princípio da inércia social é que, se num sistema em mudança a clivagem dominante for em dois grupos (A) e (B), para cada forma de cooperação entre membros de (A) e (B) desenvolver-se-á uma clivagem correspondente. Se a clivagem for entre dois grupos de cultura (A) e (B), sempre que membros de (A) e (B) cooperam num grupo (a) baseado somente na cultura de (A), alguns membros de (a) e (B) formarão um grupo (ab) baseado nos costumes de (a) e (B). Além do mais, (a) e (ab) serão antagônicos entre si e esta oposição será expressa em termos dos valores da clivagem dominante do sistema, (A) v. (B). Então, sob o primeiro princípio do sedimento social, todas as formas da oposição de (A) v. (B) afetarão a oposição de (a) v. (ab).

Acima, utilizei-me de um exemplo desses princípios no desenvolvimento das seitas separatistas zulus — os grupos equivalentes a (ab).

Segue-se também que, nesta situação, a clivagem em:

(ab) v. (B) é menor que em (a) v. (B);

(ab) v. (A) é maior que em (a) v. (A).

No mesmo exemplo, as seitas separatistas (ab) opõem-se menos ao grupo zulu como um todo (B) do que às seitas branco-zulus (a), enquanto que as seitas separatistas (ab) opõem-se mais ao grupo branco (A) do que às seitas branco-zulus.

3 — Uma implicação adicional do princípio da inércia social é que quando a clivagem dominante num sistema em mudança expressa-se em dois grupos culturais, se os membros do grupo maior formam um grupo menor baseado na forte adesão ao todo ou à parte da endocultura do grupo maior, então este grupo menor será fortalecido pelos seus seguidores através de sua ênfase na cultura do grupo maior, pois isto enfatiza a clivagem dominante contra o outro grupo maior.

Assim, muitos pagãos zulus juntam-se a seitas separatistas porque estas praticam costumes zulus e são fortemente hostis ao grupo branco. Podem não estar cientes de que esta é a razão pela qual agem dessa forma. Similarmente, Wagner salienta que os kavirondos bantus realizam certos ritos para desafiar o grupo kavirondos cristãos. Sua última publicação deixa claro que esses ritos têm também um significado antibranco.<sup>20</sup>

4 — Num sistema social em mudança, todos os desenvolvimentos tendem a estar em conformidade com a clivagem dominante emergente. Todas as mudanças que ocorrem na Zululândia são usadas para expressar a clivagem dominante entre brancos e zulus. Assim, se porventura os brancos promovem leilões de gado que beneficiam os zulus, elevando o preço de venda de seus animais, este procedimento passa a ser visto pelos zulus como um método utilizado para exterminar seus rebanhos. Uma maneira em que este processo funciona é através da elaboração secundária da crença (Evans-Pritchard,<sup>21</sup> baseado em Freud), isto é, através da aplicação de crenças centradas na clivagem dominante a cada novo desenvolvimento. Portanto, grupos de interesse que são contrários às inovações passam a defender-se: zulus atacam a orientação dos assistentes dos nativos à malária, enquanto os zulus mais velhos afirmam que a implantação dos projetos de irrigação e a orienta-

ção proporcionada pelos demonstradores agrícolas aos nativos, etc., estão melhorando as hortas zulus com a finalidade de atrair os brancos e apropriá-los.

5 — Em qualquer sistema social, cada grupo estabelece um valor à sua própria endocultura. Isto, em combinação com os princípios precedentes, possibilita-nos inferir que quando, num sistema em mudança, a clivagem dominante expressa-se em dois grupos culturais, cada um desses grupos tenderá a estabelecer valores cada vez maiores à sua endocultura, pois isto expressa a clivagem dominante. Portanto, a oposição entre brancos e zulus resulta em cada grupo estabelecer valores de grupo em sua própria cultura. Entre os zulus, esses valores são principalmente baseados em tradições e cerimônias nacionais. Neste contexto, muitas das cerimônias que haviam se tornado obsoletas estão sendo revividas. No item 3, este processo fortalece o grupo.

Portanto, os costumes tendem a se tornar valores endoculturais para os membros de cada grupo cultural, como forma de expressão da independência do grupo, fazendo parte dos valores das diferenças culturais. Assim, bruxaria e adivinhação zulus funcionaram num conjunto de relações sociais e continuam a operar em relações similares, tendo além disso um valor social novo como parte do credo dos setores antibrancos. O culto da família ao ancestral não pode adquirir valores similares porque somente opera em grupos de parentesco, enquanto a magia funciona fora dos limites de parentesco. O culto ancestral do chefe pode adquirir esses valores por estar ligado ao grupo político.

Contrariamente, quando a clivagem dominante num sistema em mudança expressa-se em grupos de cultura, cada grupo tende também a estabelecer um valor à cultura do outro grupo como forma de distingui-lo de seu próprio grupo. Assim, os brancos estabelecem um valor à cultura zulu, mesmo quando a denigrem.<sup>22</sup>

6 — Se combinarmos alguns dos princípios acima com a regra formulada por Evans-Pritchard de que "em todos [...] os grupos, o *status* dos membros, quando agem como tais diante de estranhos e um do outro, é estruturalmente não-diferenciado",<sup>23</sup> segue-se que quando dois grupos (A) e (B) de culturas diferentes são antagonicos, no caso de membros de (A) tentarem introduzir

sua endocultura em (B), o ataque à endocultura de (B) une (B), e sua oposição a (A) conduz e é expressa na oposição à inovação. Membros individuais de (B) tendem a reagir à inovação como membros de (B) v. (A). Contudo, se um membro de (B) aceita independentemente uma inovação de (A), outros membros de (B) tendem a aceitar a inovação oriunda da iniciativa individual desse membro, pois reagem a um companheiro de (B).

Embora os zulus pagãos desprezem o cristianismo e os cristãos, parentes pagãos e cristãos vivem juntos em razoável harmonia. Os pagãos aceitam muitos costumes exoculturais dos brancos através de seus parentes cristãos, costumes aos quais se opõem quando impostos pelos brancos.

Os princípios acima podem ser chamados de princípios de resistência fora de um grupo e princípios de aceitação dentro de um grupo. O princípio de aceitação dentro de um grupo aplica-se particularmente quando um grupo é hierarquicamente organizado e um membro superior aceita uma inovação; por seu intermédio, os membros inferiores do grupo provavelmente também aceitam a inovação. Os zulus têm aceito, dessa forma, muito da exocultura dos brancos através de seus chefes. Na Zululândia, embora os representantes dos interesses zulus defendessem, há tempos, certos desenvolvimentos, eram violentamente combatidos pela maioria dos brancos até que o próprio governo, forçado por necessidades naturais, sugeriu alguns desenvolvimentos.

Entretanto, se nesta situação os membros da alta hierarquia de um grupo mantêm elos de interesse especial com o outro grupo, sua aceitação da exocultura do outro grupo pode não ser transmitida aos seus subordinados. Esses podem reagir aos seus líderes, passando a considerá-los como membros do outro grupo e rejeitando sua liderança, o que ameaça a hierarquia. Isto está tendendo a ocorrer com os chefes zulus.

7 — Sob os princípios da inércia social, avaliação da endocultura e do sedimento social, um grupo tende a abordar problemas sociais (e técnicos) causados pelas suas relações com um outro grupo cultural antagonico através do material intelectual da sua endocultura, reforçando ou revivendo velhas soluções, ao invés de aceitar soluções exoculturais. Isto ocorre porque, na medida em que não estão conscientes das relações sociológicas, os mem-

bros do grupo não entendem as causas desses problemas, que podem ter suas raízes em condições sociais que sofreram mudanças. Por exemplo, dentre o grupo de fazendeiros brancos vizinhos da Zululândia, que emprega zulus em suas fazendas, acredita-se que seus problemas de mão-de-obra poderiam ser resolvidos através da promulgação de um número ainda maior de leis, além das numerosas já existentes, para reter seus arrendatários nas fazendas, as quais estão inevitavelmente abandonando.<sup>24</sup> No grupo zulu, os zulus sempre notaram e ainda notam a deterioração das áreas onde o gado é excessivo. Porém, apreendem o problema em termos da antiga expansão zulu em terras abundantes, que agora lhes foram tiradas pelos brancos. Por isso, um velho zulu respondeu a um técnico que estava censurando a existência do excesso de aglomeração de gado: "Vocês estão errados. Não é que nós temos gado demais para nossas terras, nós temos muito pouca terra para nosso gado". Os brancos, negando-se a admitir a natureza dos problemas africanos em relação às terras na África do Sul, sustentam que os zulus (e todos os bantus) prezam somente a quantidade de seus rebanhos e não a qualidade, o que é uma imprecisão gritante.<sup>25</sup>

Por isso, sob estes princípios, num sistema social em mudança, quando novos problemas e conflitos emergem, os grupos envolvidos tendem a explicá-los através da obsolescência de velhos costumes e cerimônias, pois não podem, não ousam e/ou não investigam as causas reais. Por exemplo, os zulus atribuem o aumento da taxa de nascimentos ilegítimos à proibição do costume pelo qual uma mulher solteira que engravidasse casar-se-ia. Para resolver o problema agravado pelas condições atuais, o regente zulu sugeriu que fosse reinstituído o costume das mulheres mais velhas realizarem um exame vaginal nas mais novas. Antigamente isto era feito, por acordo comunal, em parte do distrito Mtumzini na Zululândia. Uma moça, acusada de não ser mais virgem, instaurou e venceu um processo por injúria na corte magistrática.<sup>26</sup> Para resolver este problema, também já ouvi zulus bem educados defendendo, numa grande reunião nacional em Durban, a restauração de um velho costume para reduzir o desejo sexual em crianças que consistia em inserir uma vareta no ânus de uma criança e girá-la contra a membrana do intestino para derramar sangue (*ukugweba*).

## A EXPRESSÃO CULTURAL DE CONFLITOS E CLIVAGENS EMERGENTES

Nesta seção, relaciono os princípios gerais de expressão cultural de movimentos sociológicos ao princípio de que, em todos os sistemas sociais, há uma tendência para que as disputas individuais que emergem dos conflitos sejam expressas em formas socialmente reconhecidas.

1 — Se novos conflitos podem ser expressos e resolvidos parcialmente em termos de velhos costumes culturais, esses costumes tendem a persistir. Por exemplo, os zulus podem explicar seu azar ou fracassos em seus esforços para obter trabalho junto aos brancos dizendo que foram enfeitiçados, pois isto relaciona-se ao seu infortúnio em competir com não-parentes. Ocasionalmente, isto pode ser explicado através da afirmação de que não foram informados da morte de um parente ou que foram tomados pela ira dos espíritos dos ancestrais. Porém, os espíritos dos ancestrais operam principalmente nos grupos de parentesco, não abrangendo o trabalho para os brancos. Na mesma esfera e pelas mesmas razões, a boa sorte tende a ser atribuída à magia e não aos espíritos dos ancestrais. Um segundo exemplo do mesmo costume é: a condenação da feitiçaria-adivinhação pelo magistrado, em contraste à crença do chefe nas mesmas, expressa a antítese magistrado e chefe, e esta antítese reforça a crença que pode aparecer em ação. Em alguns casos, o feitiçeiro acusado recorre à proteção do magistrado, e o acusador procura o chefe. Em situações diferentes, um mesmo homem pode desempenhar ambos os papéis. O culto da família ao ancestral não pode expressar este conflito, embora, em relação aos seus ancestrais, o fundamento da crença proporcione ao chefe um lugar na vida da Zululândia completamente diferente do ocupado pelo magistrado.<sup>27</sup> Finalmente, o novo conflito entre seitas separatistas e as da igreja dos brancos pode ser expresso em crenças baseadas na adivinhação mágico-feitiçeira e não em termos de crenças de culto ao ancestral. Isto ocorre porque as seitas separatistas são constituídas por indivíduos que não estão ligados por parentesco e, por isso, os padres podem se utilizar do conjunto de crenças relacionadas à feitiçaria, mas não das crenças de culto ao ancestral.

2 — Se novos conflitos que emergem em um grupo podem ser expressos através de costumes exoculturais, tais costumes tenderão a ser aceitos. Este processo mostra que cristãos zulus sentem que devem construir boas casas e usar roupas européias para demonstrar seu cristianismo e distinguir-se dos pagãos. Os zulus têm um termo especial, que é de certa forma infamante, para designar pagãos que usam calças compridas. Este processo também abrange a regra geral, formulada por Frazer, de que o grupo conquistador tende a atribuir poderes místicos ao grupo conquistado, devido ao fato de não temer a sua força. Sob esta regra, inúmeros brancos acreditam nos poderes mágicos dos zulus, aceitando, dessa forma, as suas crenças. Entretanto, não têm motivo algum para aceitar crenças de culto ao ancestral, porque essas operam em grupos de parentesco, nos quais os brancos não entram.

3 — Se conflitos antigos e persistentes num grupo podem ser expressos em antigos costumes endoculturais, estes costumes tenderão a persistir. Por exemplo, conflitos de interesse entre irmãos em relação à herança, que dominaram e dominam grupos de parentesco zulu, foram e continuam sendo expressos em acusações de feitiçaria e, numa extensão bem menor, em recriminações mútuas sob forma de sacrifícios, na medida em que sacrifícios são agora realizados raramente.<sup>28</sup>

4 — Se conflitos antigos num grupo podem ser expressos em costumes exoculturais, estes costumes tenderão a ser aceitos. Na antiga cultura zulu nenhuma diferença marcante no padrão de vida poderia ocorrer, pois não havia luxo. Nem mesmo os chefes poderiam viver num nível muito mais alto do que o seu povo. Hoje, acredita-se com frequência que melhores casas, roupas, etc. são mais apropriadas a chefes do que a plebeus. Assim sendo, por motivos de prestígio, os chefes devem se esforçar para acumular bens da cultura dos brancos. O mesmo processo induz um pequeno número de brancos, em suas disputas entre si, a explicar seus infortúnios em termos das crenças zulus relacionadas à magia e à feitiçaria. Por exemplo, a sra. H. Kuper contou-me o caso de um vendeiro branco que contratou um mágico Swazi para usar magia de relâmpagos a fim de ajudá-lo contra um rival.

5 — Se antigos costumes podem expressar a emergência manifesta de antigos conflitos, que em períodos anteriores geralmente

eram reprimidos ou irrompiam em violência publicamente desaprovada, esses conflitos tendem a persistir. Há sempre uma forte tensão entre pais e filhos zulus que, sob as antigas condições, não poderia ser expressa, exceto pela migração; hoje, essa tensão pode ser expressa em termos de feitiçaria e um zulu pode ser acusado pelo seu próprio filho de ter matado seus netos. Estes conflitos não podem ser expressos no contexto do culto ao ancestral, pois o mesmo é dependente das hierarquias de parentesco. Portanto, novamente, sob este processo, as crenças em feitiçaria tenderão a persistir enquanto as crenças no culto ao ancestral não persistirão.

6 — Costumes exoculturais, que podem expressar a emergência manifesta de conflitos que eram anteriormente reprimidos em um grupo, tendem a ser aceitos. Conflitos familiares constituíam uma causa poderosa, mas obviamente essa não era a única causa que levava jovens zulus a saírem para trabalhar fora. De fato, Fortes considera que entre os Tallensi, onde a migração da mão-de-obra masculina não é a norma social como o é na Zululândia, os "conflitos familiares parecem ser a causa da emigração, ao invés de sua consequência".<sup>29</sup> Similarmente, a conversão era por esta razão, com frequência, aceita. Assim, por volta de 1890, pais zulus queixavam-se aos magistrados que suas filhas estavam fugindo para as missões, sendo que, aparentemente, brigas familiares eram a causa dessas fugas. Em geral, mulheres zulus eram mais propensas à conversão do que os homens; caso o meu argumento sobre o *status* inferior das mulheres zulus estiver correto, esta situação era a esperada.<sup>30</sup>

7 — Se um novo conflito for incompatível com a prática de um comportamento cultural particular, este comportamento será extinto. Na Zululândia moderna, o povo opõe-se fortemente a que seus chefes cooperem com os magistrados. Enquanto trabalhava em Johannesburg, o filho de uma proeminente autoridade política zulu não tinha a permissão dos outros trabalhadores que pertenciam ao distrito de seu pai para morar com eles. Sob a alegação de que o pai desse rapaz estava sempre vendendo seu povo ao governo, estes trabalhadores abandonaram uma velha prática local e de grupo de parentesco, que foi trazida das casernas do rei para os centros de mão-de-obra.

8 — Há outras variações possíveis da regra 7, como: se um novo costume for incompatível com um antigo conflito, há uma tendência para se resistir ao costume. Assim, homens opuseram-se ao cristianismo devido ao seu discurso de igualdade em relação às mulheres.

#### CLIVAGEM SOCIAL E COOPERAÇÃO SOCIAL

Em qualquer sistema social existe uma tendência à cooperação atravessando todas as direções de clivagem. Por isso, num sistema social em mudança, até que a clivagem dominante seja radicalmente resolvida em um novo padrão, existe cooperação através dessa clivagem, sendo que cada clivagem nova tende a ser compensada por uma forma nova de cooperação.

1 — Assim, vimos na seção sobre inércia social que, num sistema em mudança, onde a clivagem dominante expressa-se em grupos culturais (A) v. (B), vários grupos cooperativos tendem a emergir: (a), (ab), (aB), incluindo membros de (A) e (B). Para cada novo grupo formado devido ao desenvolvimento da clivagem dominante, um novo grupo cooperativo tende a emergir. Assim, seitas separatistas variam em crenças e em relação à sua cooperação e hostilidade aos brancos e zulus: alguns membros dessas seitas casam-se com zulus pagãos em cerimônias semipagãs, outros não; alguns são predominantemente antibrancos, outros menos; alguns concentram sua atenção na adivinhação, outros em crenças messiânicas, etc.

2 — Sob os princípios de sedimento social, a cooperação social, semelhante à clivagem, tende a tomar cada uma das possíveis formas.

3 — Diferenças na cultura de dois grupos cooperativos, em um único sistema social, fazem com que o desenvolvimento de costumes de comunicação entre ambos torne-se essencial.

i — Se novos modos de cooperação entre velhos ou novos grupos, ou personalidades sociais, podem ser expressos em antigos costumes, estes tendem a sobreviver. Assim, os zulus saudaram os funcionários governamentais brancos como saudaram os chefes e estes modos de saudação sobrevivem na nova situação. A magia pode

ser usada para ganhar a simpatia dos empregadores brancos, enquanto os sacrifícios são utilizados para trazer boa sorte nesse trabalho.

ii — Se um grupo (A) não pode contar com a sua própria endocultura num novo modo de cooperação com outro grupo (B), o grupo (A) deve aceitar a exocultura de (B). O exemplo mais claro é a aprendizagem da língua do outro grupo e a instituição de intérpretes. Se ambos os grupos adotam a exocultura um do outro, as exoculturas contrastantes podem ser combinadas, como em *kitchen kafir* (*isipansi, isilunguboyi*),<sup>31</sup> uma palavra da língua franca zulu-inglês-afrikaans.

iii — Mesmo quando um grupo (A) não aceita costumes de outro grupo (B) para usar em suas próprias relações intragrupais, adotará a exocultura de (B) em seus relacionamentos com (B). Assim, os brancos usam o zulu para falar com os zulus, raramente entre si; zulus tiram seus chapéus para cumprimentar os brancos, mas nunca para suas próprias mulheres.

4 — Se novos modos de cooperação dentro de um grupo (A) podem ser expressos na exocultura de (B), (A) tenderá a adotar esses costumes de (B). Com a dispersão de parentes nos centros de mão-de-obra, os zulus adotaram a troca de correspondência.

5 — Se modos antigos e recorrentes de cooperação num grupo (A) envolvidos em relações com outro grupo (B) podem ser expressos em novos costumes culturais, isto tenderá a ocorrer. Assim, a cooperação econômica entre parentes continua a existir no contexto do trabalho assalariado: parentes zulus vão juntos para os centros de mão-de-obra e programam suas ausências para que alguns deles sempre permaneçam em casa.

6 — Se modos antigos e recorrentes de cooperação podem continuar a ser expressos em antigos costumes, estes costumes tenderão a sobreviver. Por exemplo, a família extensa ainda cultiva uma área de terra e cuida dos rebanhos em conjunto.

7 — Se novos modos de cooperação entram em conflito com a antiga endocultura, esta tende a se enfraquecer nas relações relevantes. Assim, o valor que a civilização moderna branca atribui à produção pesada e à riqueza diferenciada é marcadamente conflitante com as crenças em feitiçaria. Devido a essas crenças, um homem que consegue produzir mais que seus cama-

radas está propenso a ser suspeito de recorrer à feitiçaria. Da mesma forma, um homem que possui muitos bens materiais teme ser atacado pela feitiçaria. Este processo deve tender a destruir as crenças em feitiçaria, na medida em que podem afetar estas relações particulares.

### *A mudança individual e social numa sociedade de grupos culturais heterogêneos*

Antes de formular alguns processos através dos quais os indivíduos afetam e ao mesmo tempo são afetados pela mudança social, gostaria de considerar o papel do indivíduo num sistema social em mudança.

Uma mudança social tende a estar associada com grandes variações e conflitos individuais. Entre os zulus, isto, por exemplo, aparece no aumento do número e dos tipos de adivinhos "possuídos" entre os quais é saliente o aumento da proporção de homens. Diferenças individuais de temperamento, que são em si amplamente o produto das condições sociais, constituem, sem dúvida alguma, forças determinantes importantes nos processos de mudança social. Todos os antropólogos enfatizam isso.<sup>32</sup>

Contudo, como Fortes já salientou, "os agentes de contato" são "em larga escala, personalidades socialmente estereotipadas, tanto do ponto de vista dos nativos quanto do ponto de vista dos órgãos da civilização européia, para quem funcionam como instrumentos". Isto se aplica também às personalidades sociais zulus. O governo ocidental, as relações industriais, as instituições, valores, técnicas, etc. — enfim, a cultura ocidental — chegaram à Zululândia através de pessoas como funcionários governamentais e outros brancos, e é a sua aceitação, livre ou forçada, bem como a reação socialmente determinada dos zulus, que produziram novos grupos e modos de comportamento. As personalidades sociais brancas e zulus constituem os centros das novas instituições, conflitos e ajustamentos, assim como o eram dos antigos que agora sofreram transformações. Isto ocorre necessariamente dessa forma, porque os indivíduos sobrevivem através das grandes mudanças sociais e as mudanças devem atuar por seu intermédio e aparecer em seu comportamento.

Porém, os indivíduos são somente os centros desses sistemas de relações em mudança. Apesar de alguns especialistas terem corretamente enfatizado a importância de se estudarem personalidades individuais em mudanças sociais, ninguém conseguiu convincentemente demonstrar que a personalidade de um chefe, missionário ou administrador pode alterar a ação básica das forças sociais fundamentais. Entretanto, essa personalidade pode determinar quais das forças sociais em conflito poderiam tornar-se temporariamente dominantes. A conversão do chefe Kgatla pode ter sido causada pelo seu temperamento, ou o do missionário, e isto, por sua vez, vinculou a conversão de toda sua tribo.<sup>33</sup> Por isso, o agrupamento cristão-pagão emergente na Zululândia não ocorre entre os Kgatla. Mas, enquanto na Zululândia a cisão em grupos ligados à nova e à antiga cultura centra-se formalmente nesta divisão, isto também não deixa de ocorrer entre os Kgatla. As razões pelas quais indivíduos aderem a um ou a outro grupo são somente, em parte, uma questão de temperamento. Entretanto, esta questão não pode ser separada de uma série de problemas estruturais que requerem uma análise das relações familiares, grupais, políticas e de classe. O estudo da personalidade social na mudança social deve estar situado na análise das relações sociológicas em mudança. Já vimos que os conflitos e as tendências individuais zulus encontram sua expressão nas mudanças culturais em desenvolvimento.

Alguns escritores sugerem que a personalidade individual tem uma importância dominante, pois um administrador popular pode induzir uma tribo particular a aceitar uma inovação, enquanto um administrador impopular não o consegue. Apesar da validade desta observação, deve-se acrescentar que isto ocorre somente na relação básica entre tribo e governo. De fato, a popularidade de um administrador não pode alterar os efeitos do estabelecimento da paz, do encorajamento ao fluxo de mão-de-obra, da limitação das terras tribais, do enfraquecimento da autoridade do chefe, etc. Na Zululândia, o administrador é contraposto ao chefe, e a ponderação do equilíbrio em qualquer distrito particular variará de acordo com as personalidades individuais do administrador e do chefe, bem como com o assunto em questão, mas somente a partir dos limites definidos da relação principal.<sup>34</sup> Portanto, as variações de personalidade podem facilitar ou exacerbar as relações sociais.

As relações sociológicas básicas determinam o desenvolvimento das organizações sociais; *a fortiori* determinam a expressão permitida às diferenças individuais de temperamento.

### *Comportamento individual e mudança social*

A partir deste pano de fundo, proponho formular aquilo que considero como sendo processos sociais típicos, através dos quais o comportamento individual causa mudança social.

1(a) — É uma regra geral que, em qualquer sistema de grupos antagônicos, onde a filiação aos grupos pode ser mudada, os indivíduos utilizam-se da oposição existente entre os grupos em seu próprio benefício transferindo-se de um grupo para outro. Uma extensão desta regra é que, num sistema de grupos culturais antagônicos, membros de um grupo usarão a cultura do outro grupo, quando isso lhes for vantajoso. Assim, os indivíduos zulus, que enquanto zulus acreditam na oposição ao cristianismo dos brancos, podem enviar seus filhos para se tornarem cristãos e receberem uma educação que os habilite, mais tarde, a ganhar mais dinheiro como professores.

1(b) — Uma segunda extensão da regra acima é que, num sistema de grupos culturais antagônicos, onde a filiação aos grupos não pode ser mudada, membros de um grupo agirão em prol de benefícios próprios, através de alguma inovação da exocultura do outro grupo. Além do mais, podemos dizer que um membro de um grupo cultural (A) pode aceitar inovações de um grupo cultural antagônico (B) em seu próprio benefício pessoal embora, como membro de (A), acredite que as inovações comprometam seu grupo (A) (compare o processo de aceitação dentro do grupo, sob inércia social).

Traidores em um sistema recorrente ilustram a generalidade destes princípios. Na Zululândia, a venda de gado fornece um exemplo paralelo. O ideal social zulu é o de adquirir cada vez mais gado. Em termos de clivagem dominante, os zulus acreditam que as tentativas do governo de induzi-los a vender seu gado têm como objetivo a destruição do bem-estar do seu grupo, que para eles está associado à posse de gado. Entretanto, inúmeros dos próprios zulus que criticam os leilões de gado postos em prática na

Zululândia do Norte e que repreendem os que vendem gado, chamando-os de traidores, também vendem gado quando precisam de dinheiro. Inúmeros brancos, que constantemente temem que a miscigenação possa ameaçar seu grupo, estão bastante dispostos a satisfazer seus desejos com mulheres zulus.

1(c) — Como uma consequência adicional das regras acima, podemos inferir que, quando os desenvolvimentos sob condições de mudança social se reduzem a dois modos alternativos de comportamento, a fim de assegurar vantagens pessoais, um indivíduo pode mudar de um comportamento para o outro e, se necessário, mudar sua filiação aos grupos aos quais esses modos de comportamento estão associados. Por exemplo, pagãos doentes tentam o cristianismo para obter a cura, e cristãos doentes podem converter-se ao paganismo; freqüentemente são utilizadas tanto as práticas pagãs quanto as cristãs. Um dos credos principais de uma certa seita separatista combina a adivinhação com preces a Cristo para a recuperação do paciente.

2 — Se um tipo de comportamento associado a uma personalidade social ou grupo não for mais possível sob antigas formas em condições novas, o comportamento tende a ser expresso em formas novas. Se pode ser expresso na exocultura de outro grupo, esta exocultura será adotada. Isto pode ser comparado com a afirmação de Fortes de que: "cultura de contato não é a causa do individualismo, mas meramente fornece canais [adicionais — M.G.] de expressão para este tipo de comportamento que é comumente rotulado de individualista".<sup>36</sup> Um príncipe zulu que não mais consegue poder político na Zululândia pode exercer autoridade como policial ou funcionário autorizado dos brancos e, assim, os brancos tendem a usar príncipes sob um processo definido na seção anterior. Tendências individualistas e lutas pelo poder ocorrem tanto entre os brancos como nas seitas separatistas.

3(a) — Se os interesses de uma personalidade social (ou grupo) são ameaçados pela prática contínua de alguns costumes endoculturais sob condições novas, essa personalidade ou grupo tende a cooperar para o abandono desses costumes, mesmo se esses costumes contribuíram anteriormente para manter seus interesses. Apesar de muitos adivinhos terem continuado a praticar a adivinhação em termos do culto ao ancestral, os próprios sacerdotes desse culto — que também eram chefes dos grupos de parentesco



— tinham interesse pessoal em deixar o culto enfraquecer, pelo menos parcialmente, a fim de manter os cristãos ligados a eles. Por isso, velhos líderes zulus murmuravam as preces perante animais sacrificados para que os parentes cristãos comessem a carne sob o pretexto de que tratava-se de mera caça, e com o tempo freqüentemente tornou-se mesmo apenas alimento.

3(b) — Ao contrário, se uma nova personalidade social puder usar em seu próprio interesse antigos costumes endoculturais abandonados, tenderá a fazê-lo. Os padres zulus pertencentes às seitas da igreja, dos brancos usam a antiga relação cultural zulu entre o infortúnio e as brigas pessoais; que é a essência da adivinhação da feitiçaria, através da promessa da proteção de Cristo contra os inimigos.

4 — Como uma regra subsidiária da tendência à circulação da elite, podemos dizer que, quando os membros (especialmente a elite) de um grupo cultural inferior não podem entrar para um grupo cultural superior, tenderão a adotar todos os costumes do grupo superior que puderem, esperando com isso conseguir igualdade. Esta é uma das principais forças sociais que induzem zulus a serem convertidos.

5 — Quando dois grupos culturais são desiguais em *status* e a sua composição não pode ser mudada, alguns membros do grupo inferior, que fracassaram em conseguir igualdade em relação ao grupo superior através da adoção da cultura deste grupo, tenderão a reagir violentamente à cultura do seu próprio grupo (sob o princípio do valor grupal da endocultura de um grupo). Assim, muitos zulus bem educados, que tentaram em vão competir com os brancos, reagem violentamente à cultura zulu.<sup>36</sup>

6 — Aqui está um exemplo final da forma do processo que considero possível de ser formulado para analisar o papel dos indivíduos na mudança social: dois ou mais conjuntos de grupo de interesses podem se interseccionar numa única personalidade social, e isso resolve, em parte, os conflitos desses interesses, embora essa personalidade seja enredada em fortes conflitos pessoais.<sup>37</sup> Assim, os chefes zulus, que são ao mesmo tempo burocratas da administração governamental e líderes de tribos que se opõem a essa administração, introduzem a cultura do grupo branco aos zulus.

Nota: de acordo com os processos descritos nesta seção, os indivíduos parecem se deparar com um conflito absoluto entre seu próprio comportamento e os valores que mantêm enquanto membros de um grupo. Contudo, um sistema social está em geral repleto de contradições similares e não tem consistência em si; no entanto, os conflitos são resolvidos, pois os indivíduos podem agir de acordo com valores diferentes em situações diferentes. Por isso, o indivíduo resolve inúmeros conflitos através daquilo que Evans-Pritchard admiravelmente designou de escolha situacional e elaboração secundária da crença.<sup>38</sup>

### *Conclusão: algumas ilustrações da Zululândia sobre a aplicação destes processos*

Os processos formulados acima não são de modo algum exaustivos. Nesse sentido, falta-me espaço para considerar o que ocorre com os costumes durante a operação desses processos.

Meu argumento é que, formulando processos nestas direções e relacionando-os ao funcionamento das forças fundamentais numa situação de mudança total, o sociólogo pode ser capaz de explicar, e mesmo de prever, a obsolescência, a revitalização e a adoção de cultura numa sociedade em mudança composta por grupos culturais heterogêneos. Isto pode ser feito através da determinação do equilíbrio entre os processos de obsolescência, persistência, revitalização e a adoção de cultura. Nesta seção conclusiva demonstro como esses processos têm funcionado na história de duas instituições zulus.

Antes de prosseguir, repito uma vez mais que, no complicado emaranhado de eventos concretos, nenhum processo aparece isolado. Inúmeros eventos e inúmeras leis de inúmeros tipos produzem o comportamento concreto. Em segundo lugar, causa e efeito são interdependentes e todos os eventos são tanto causas quanto efeitos. Homens inteligentes e progressistas tendem a canalizar sua habilidade para o estudo e para o cristianismo, e os cristãos, livres de crenças intelectualmente bloqueadoras e de certa suspeita dos brancos, tendem a progredir em direção à aceitação da cultura dos brancos.



1 — *Crenças no culto ao ancestral e na magia feitiçeira:* Em geral, na Zululândia, o culto ao ancestral extinguiu-se em grande parte, enquanto que as crenças em feitiçaria e magia sobreviveram. Isto se torna interessante se levarmos em conta que o governo tentou eliminar à força as crenças em feitiçaria, embora tenhamos visto que a pressão do governo pode ser um fator de manutenção dessas crenças sob os processos de endocultura como um valor de grupo. As razões para esta diferença emergem das seções anteriores, onde escolhi, deliberadamente, as práticas mágico-feitiçeras e as de culto ao ancestral como exemplos frequentes.

Os sacerdotes/líderes de grupos de parentesco a princípio opuseram-se ao cristianismo e tentaram manter o culto ao ancestral, tendo reagido ao cristianismo por considerarem-no, entre outras coisas, um ataque ao culto que conferia autoridade aos sacerdotes. Porém, uma vez que o número de cristãos, convertidos por várias razões, aumentou num grupo particular, a extinção das práticas do culto ao ancestral foi necessária para evitar a fragmentação do grupo misto resultante de pagãos e cristãos. Os líderes de grupos de parentesco cooperaram para essa extinção. Atualmente, há sinais sob os processos de revitalização da endocultura no antagonismo de grupos e na interpretação de novos conflitos através da obsolescência da endocultura antiga, de que a tentativa de revitalizar o culto logo pode ser realizada.

A análise acima aplica-se melhor ao culto do ancestral familiar do que ao culto do ancestral político. Semelhantemente aos grupos de parentesco, as tribos são compostas por pagãos e cristãos. Entretanto, existe uma tendência maior para a sobrevivência do culto aos ancestrais dos chefes, devido a esse culto ter demarcado a oposição zulu aos brancos. A relação do chefe com seus ancestrais e as tradições tribais constituem uma das bases da antítese do chefe ao magistrado,<sup>39</sup> e apenas os ancestrais dos chefes, e não os das famílias, podiam adquirir esses valores políticos.

O culto ao ancestral tem limites sociais no grupo de parentesco, enquanto as crenças em magia-feitiçaria não têm. Devido a esta diferença, as crenças em magia-feitiçaria puderam ser ampliadas para a rede crescente de relações fora do campo de parentesco, tanto com outros zulus quanto com brancos. Não pre-

ciso repetir esses processos (veja seção VI em especial). O culto ao ancestral depende também das hierarquias de parentesco. A magia pode ser aplicada em relações que ameaçam tais hierarquias. Assim, vimos como as crenças em magia-feitiçaria podiam expressar a emergência de novos e antigos conflitos nos grupos de parentesco zulu, o mesmo não ocorrendo com o culto ao ancestral.

Entretanto, a ênfase ocidental na produção pesada e na aquisição da riqueza individual pode tender a destruir as crenças em feitiçaria. Essas crenças estão relacionadas a um sistema econômico com pouca variação em produtividade ou riqueza, embora, atualmente, a competição crescente pelo trabalho para os brancos e as maiores variações de riqueza tenham aumentado o temor pela feitiçaria.

2 — *A família extensa:* Dentre as relações sociais zulus, as de parentesco são as que persistiram por um maior período de tempo através de grandes mudanças nas relações sociológicas. As famílias bilaterais e polígamas transitórias, que mantêm conexões com dois conjuntos de parentes, são unidades reprodutivas e econômicas. Atualmente, a família extensa é amplamente unida pela produção conjunta. O estabelecimento da paz e a introdução do trabalho assalariado deram aos jovens a chance de serem independentes e dividirem as propriedades rurais das famílias extensas. Porém, após a fissão, as famílias que constituíam uma propriedade rural tendem a construir suas casas bem perto uma da outra e a se referir a si próprios como: "nós somos uma só propriedade rural". Estas famílias geralmente se separam e se expandem dentro de uma área limitada de terra de propriedade da família extensa patrilinear. É de interesse comum manter esta propriedade em conjunto, no tempo e no espaço, ao mesmo tempo em que esta é o centro dos conflitos que causam cisões. O cultivo da terra ainda é organizado dentro da família e da família extensa, as quais geralmente permanecem como unidades econômicas básicas. O afastamento dos homens para os centros de mão-de-obra torna a sua cooperação necessária no cuidado com suas famílias, terras e rebanhos. Mesmo para os jovens que lutam pela independência, o trabalho assalariado é apenas uma das atividades econômicas de um homem, e a dicotomia espacial dessas atividades requer que a escala de ausências, assim como a

alocação das tarefas de cultivo, sejam feitas dentro de um grupo. Inevitavelmente, isso foi feito nos grupos de parentesco.

O trabalho para os brancos requisitou o auxílio mútuo para suportar a pressão das novas condições. Assim, a afinidade matrilinear (além da patrilinear) e meras relações de vizinhança ainda fixam padrões de assistência ao longo das mudanças no idioma cultural (por exemplo, ajuda em dinheiro, ao invés de em gado; durante a monarquia, os parentes dividiam cabanas militares nas casernas, hoje saem para trabalhar e morar juntos). Essas são relações que puderam ser adaptadas a modos antigos e persistentes de cooperação e a novos modos de cooperação com os brancos e no grupo zulu. Por isso, os zulus e sua cultura distintiva essencial sobreviveram.

O cristianismo irrompeu nos grupos homogêneos de parentes. O dinheiro e os produtos dos brancos introduziram a riqueza consumível, tornando possível uma divergência — embora pequena — nos padrões de vida, pois os salários são baixos para todos os zulus. Os efeitos e os valores da industrialização e do cristianismo estão pressionando as relações entre homens e mulheres, pais e filhos e entre irmãos. Portanto, novos conflitos estão sendo criados entre novos e antigos valores. Conflitos antes reprimidos emergem manifestamente agora, como se vê nas acusações de feitiçaria contra parentes, tipo de acusação nunca feita antigamente. Entretanto, as mudanças na organização social e o desenvolvimento de modos alternativos de comportamento criaram não somente novos conflitos como também condições que permitem a sua resolução pela ação situacional. A migração de mão-de-obra oferece ao filho ou irmão mais novo a chance de escapar das dificuldades familiares. Apesar do desenvolvimento de novas forças de distúrbio na família extensa, o número crescente de modos alternativos de comportamento tem freqüentemente evitado rupturas declaradas em situações onde o vínculo sentimental forte *per se* falharia.

## Notas

- <sup>1</sup> Sou grato aos drs. A. I. Richards e E. Hellmann, à srta. Joyce Gluckman (sra. L. Miller), e ao sr. Godfrey Wilson pelas críticas a um primeiro rascunho desta seção.
- <sup>2</sup> Para outros trabalhos, vide *Select Bibliography of South African Native Life and Problems*, de Shapera. Note que uso Zululândia e zulus para indicar tanto zulus quanto brancos moradores da Zululândia. Zulu refere-se apenas a africanos.
- <sup>3</sup> Campbell, Norman, *What is Science?* (Londres: Methuen, 1921), p. 37.
- <sup>4</sup> Vide Campbell, *ibid.*, p. 167, para uma ênfase clara sobre esta questão. Ele escreve como físico e seu argumento se aplica, *a fortiori*, a eventos sociais.
- <sup>5</sup> Vide seu *Les Règles de la Méthode Sociologique* (Paris, 1895). Tradução para o inglês: Glencoe, Illinois, 1938.
- <sup>6</sup> Vide especialmente onde me refiro a formulações anteriores sobre esta distinção feita por sociólogos e outros cientistas. Repito este ponto aqui por ser essencial ao meu argumento e sinto que o mesmo ainda não é completamente valorizado por alguns sociólogos que escrevem sobre a África.
- <sup>7</sup> Exemplo, os Tallensi (M. Fortes, in *African Political Systems*, op. cit.); Ankole (K. Oberg, *ibid.*); os Barotse (M. Gluckman, *Economy of the Central Barotse Plain*, Rhodes-Livingstone Papers, n.º 7); os Masai-Kikuyu (E. Huxley, *Red Strangers*); vários sistemas de índios americanos (ed. R. Linton, *Acculturation in Seven American Indian Tribes*, Londres: Appleton-Century, 1940); os Trobriand-Dobua (B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, op. cit.).
- <sup>8</sup> Esta conceituação do nosso campo foi introduzida com mais clareza no pensamento sociológico por Radcliffe-Brown. Há muito tempo vem sendo adotada por outros cientistas, mas ainda falta obter uma aceitação ampla em Antropologia Social. Repito esta questão porque preciso dela

para estabelecer minhas definições. Como Radcliffe-Brown não publicou nada sobre este tema, aproveitei a oportunidade para reconhecer meu grande débito às suas conferências e discussões esclarecedoras.

- <sup>9</sup> A condição "enquanto membros de grupos ou partidos nas relações sociais" delimita o campo da Sociologia do campo da Psicologia que estuda as relações entre os mesmos eventos enquanto partes de sistemas mentais individuais. Esta é a distinção entre estas duas ciências feita por Radcliffe-Brown.
- <sup>10</sup> A relação entre relacionamentos vigentes e típicos é um dos campos específicos da Sociologia, especialmente no estudo dos sistemas em mudança.
- <sup>11</sup> Introdução de *African Political Systems*, op. cit., p. 3.
- <sup>12</sup> Devo agradecer ao prof. T. J. Haarhoff, da Universidade de Witwatersrand, por estes termos que me foram por ele sugeridos com relutância quando lhe perguntei como poderia descrever os conceitos em questão. Ele os considerou inadequados e artificiais, mas muitos dos termos que precisam ser criados também o são, e eu os emprego por serem essenciais ao meu argumento. A sra. H. Kupper sugeriu *in-group* e *out-group* como termos adotados anteriormente, mas estes eram usados com conotações diferentes dos meus *endocultura* e *exocultura*.
- <sup>13</sup> "Culture Contact as a Dynamic Process", *Methods of Study of Cultural Contact in Africa*, op. cit.
- <sup>14</sup> Isto é, as personalidades e grupos sociais aos quais se referem os costumes: compare com a incidência de um imposto.
- <sup>15</sup> Vide I. Shapera, "Premarital Pregnancy and Native Opinion. A Note on Social Change", *Africa*, VI, 1933, pp. 59-89, para um bom estudo nesta área. Também do mesmo autor, *Married Life in an African Tribe* (Londres: Faber & Faber, s.d.).
- <sup>16</sup> Devido à falta de dados para diversas áreas, não posso especificar a proporção. Pode haver alguma lei estatística operando aqui, relacionando o número de zulus em seções brancas e separatistas à pressão sobre a terra, etc., em seções particulares da comunidade principal.
- <sup>17</sup> Cf. o peso de um rio é o sedimento que carrega.
- <sup>18</sup> *Bantu Studies*, junho de 1940, p. 167. "Inércia é aquela propriedade da matéria que lhe confere a tendência de, uma vez em repouso, assim permanecer e, quando em movimento, continuar em movimento na mesma linha de força e direção, a não ser que sofra a ação de alguma força externa" (*Oxford Concise Dictionary*). Entretanto, inércia social deve ser vista como um desenvolvimento contínuo numa certa direção, possivelmente com grandes mudanças sociais. Não uso o termo no mesmo sentido dos antigos físicos sociais; por exemplo, a lei da inércia de Bechtereff como ficou manifesta na existência do conservadorismo, tradição, hábito, etc. Vide P. Sorokin, *Contemporary Sociological Theories* (Nova Iorque: Harper & Brothers, 1928), na página 19 e em alguma outra parte do mesmo capítulo.

<sup>19</sup> *Naven*, Cambridge University Press, 1936.

<sup>20</sup> *Study of Culture-Contact in Africa*, op. cit., pp. 93 e 104.

<sup>21</sup> *Witchcraft, Magic and Oracles among the Azande*, op. cit.

<sup>22</sup> De fato, ao reagir contra a cultura de um outro grupo, um grupo pode estar envolvido numa séria contradição. Assim, os nazistas tentaram esmagar a cultura dos povos que conquistavam, pois se a cultura de um grupo persiste, esse grupo tende a manter sua identidade e força. Os nazistas desejam destruir a clivagem dominante que resulta em grupos nacionais opostos a eles. Ao mesmo tempo, porém, colocam um grupo cultural contra outro e por isso tentam manter a cultura de cada grupo inferior contra outros grupos inferiores, mas não contra eles próprios. Mas já fracassaram na tentativa de explorar dois princípios sociais contraditórios na mesma situação.

<sup>23</sup> *The Nuer*, op. cit.

<sup>24</sup> Vide o Relatório sobre Trabalho Agrícola Nativo da Comissão do Governo da União, 1939.

<sup>25</sup> Para um exemplo desta imprecisão, vide o Relatório da Comissão Econômica Nativa do Governo da União, 1922/1932. Em contraposição, para um relato científico da admiração que os africanos possuem pela qualidade do gado, vide Evans-Pritchard, *The Nuer*, op. cit., capítulo I.

<sup>26</sup> Informação do magistrado que julgou o caso.

<sup>27</sup> Vide meu artigo em *African Political Systems*, op. cit., p. 51.

<sup>28</sup> Não pretendo negar que estes conflitos foram e ainda são expressos de outros modos, tais como lutas, migração e processos judiciais.

<sup>29</sup> *Study of Culture-Contact*, op. cit., p. 51.

<sup>30</sup> Vide, de minha autoria, "Zulu Women in Hoeculture Ritual", *Bantu Studies*, setembro de 1935. Em *Acculturation in Seven American Tribes*, op. cit., Linton argumenta que as mulheres são convertidas mais rapidamente que os homens, quando a sua participação na vida religiosa da tribo é vedada.

<sup>31</sup> *Isipansi* = linguagem inferior; *isilunguboyi* = menino, na linguagem dos brancos, sendo um modo comum dos brancos se dirigirem aos africanos.

<sup>32</sup> *Study of Culture-Contact*, op. cit.; Hunter, p. 23; Shapera, p. 33; Culwick, p. 44, para uma citação contrastante de Fortes, *ibid.*, nota de rodapé, p. 90.

<sup>33</sup> Shapera, *Bantu Speaking Tribes of South Africa*, op. cit., p. 368. Isto aconteceu com mais de um chefe Tswana e pode haver razões sociais para que isso ocorra. Kuper considera que o rei Swazi, e Fortes que os chefes Tallensi, não podiam ser convertidos sem alterar as relações que mantêm sua autoridade. O regente zulu e seu irmão foram convertidos enquanto o pai deles estava no exílio. Se a monarquia estivesse vigorando, considero que isso teria sido impossível. O último rei

rompeu com a Igreja. A fé cristã do regente envolve-o em dificuldades com a maioria dos seus súditos, que são pagãos. Ele vem tentando escapar dessas dificuldades ao fundar e dirigir uma Igreja Nacional Zulu — uma clivagem nova produzida pela clivagem dominante, apesar de não reconhecer que está fazendo isto, de acordo com os movimentos fundamentais.

<sup>34</sup> Discuti isso em *African Political Systems*, op. cit., p. 50.

<sup>35</sup> *Study of Culture-Contact*, op. cit., p. 84.

<sup>36</sup> Vide meu artigo em *African Political Systems* e os capítulos iniciais deste ensaio. Infelizmente não posso dar nenhuma estatística.

<sup>37</sup> Vide acima, pp. 46, 48.

<sup>38</sup> *Witchcraft, Magic and Oracles among the Azande*, op. cit. Vide acima também pp. 47-48.

<sup>39</sup> Vide meu artigo em *African Political Systems*, op. cit.

## A ANÁLISE SITUACIONAL E O MÉTODO DE ESTUDO DE CASO DETALHADO \*

J. Van Velsen

O trabalho de campo etnográfico é orientado, mas não necessariamente determinado, pela visão teórica do antropólogo. Como regra, o leitor de monografias etnográficas nunca pode ter certeza sobre que tipo de material foi realmente coletado e registrado pelo antropólogo em seus diários de campo. Entretanto, as evidências existentes indicam que antropólogos com formação teórica contrastante coletam diferentes tipos de material e usam métodos variados para coletá-lo. Isto se aplica particularmente a três escolas sucessivas da antropologia inglesa, com as quais me preocuparei aqui, que rotulei de “pré-estruturalista”, “estruturalista” e “pós-estruturalista”. Neste ensaio eu me restringirei ao método que Gluckman denominou de *extended-case method* (o método de estudo de caso detalhado), mas que prefiro chamar, por razões várias, de “análise situacional” (Van Velsen, 1964: xxv). Isto se refere à coleta efetuada pelo etnógrafo de um tipo especial de informações detalhadas. Mas isto também implica o modo específico em que esta informação é usada na análise, sobretudo a tentativa de incorporar o conflito como sendo “normal” em lugar de parte “anormal” do processo social.

\* Do original em inglês: “The Extended-Case Method and Situational Analysis” in *The Craft of Social Anthropology*, (ed.) A.A. Epstein (Londres: Tavistock Publications Limited, 1967), pp. 129-152. Tradução de Irith G. Freudenheim.