Capítulo 1

Introdução

Ecologia e ambiente

Os chopes são um dos grupos étnicos mais pequenos de Moçambique e habitam uma pequena porção de terra banhada a sul e leste pelo oceano Índico e cujo limite ocidental se situa à longitude de 34° E, ficando o limite norte à latitude de 24° S. O mapa 1.1 ilustra a localização dos chopes relativamente tanto aos povos que se encontram na sua vizinhança como à sua situação no Sul de Moçambique. Apesar de a porção de terra que ocupam ser relativamente pequena, a densidade populacional é uma das mais altas de todo o país, com um valor de 20-40 pessoas por quilómetro quadrado (*Atlas de Moçambique* 1960). Estima-se que a população total dos chopes seja de 240 396 indivíduos (Herrick *et al.* 1969, 66), mas o uso destes números requer alguma prudência, já que os censos são raros e realizados de forma deficiente.

A terra dos chopes é completamente desprovida de altitude, sendo a região dominada pela bacia hidrográfica do rio Inharrime, um rio largo e ligeiramente salgado, que forma uma série de lagoas que correm para sul, paralelas à costa, separadas do próprio oceano apenas por uma barreira de dunas de areia. O território a norte do rio é constituído sobretudo por terras baixas onduladas, com grande densidade florestal, excepto em algumas bacias em que cresce apenas vegetação rasteira ou onde esta foi limpa para fins agrícolas. Os pequenos montes e serras que formam as áreas mais altas raramente ultrapassam os 200 metros de altitude, ao passo que as terras baixas e sem elevações não têm, geralmente, mais de 30 metros acima do nível do mar, mesmo a 100 quilómetros para o interior.

A sul do rio existe uma área em forma de triângulo que é predominantemente de baixa altitude e pantanosa. No centro desta área há um lago pouco profundo (cujas dimensões se reduzem grandemente na es-

tação seca), chamado Marangwa. Em toda a região o solo é extremamente arenoso, o que traz muitos problemas à actividade agrícola dos chopes, entre os quais o facto de a superfície arenosa se tornar compacta quando chove, dificultando o escoamento das águas. O facto de a camada superior do solo ser infértil (o solo fértil encontra-se a cerca de 15 centímetros de profundidade) também causa problemas ao lavrar a terra: os arados puxados por bois ou tractores revolvem demasiada terra, expondo o solo infértil que se encontra por baixo. Por esse motivo, os chopes preparam o solo com uma pequena enxada de mão *(nkwati)*.

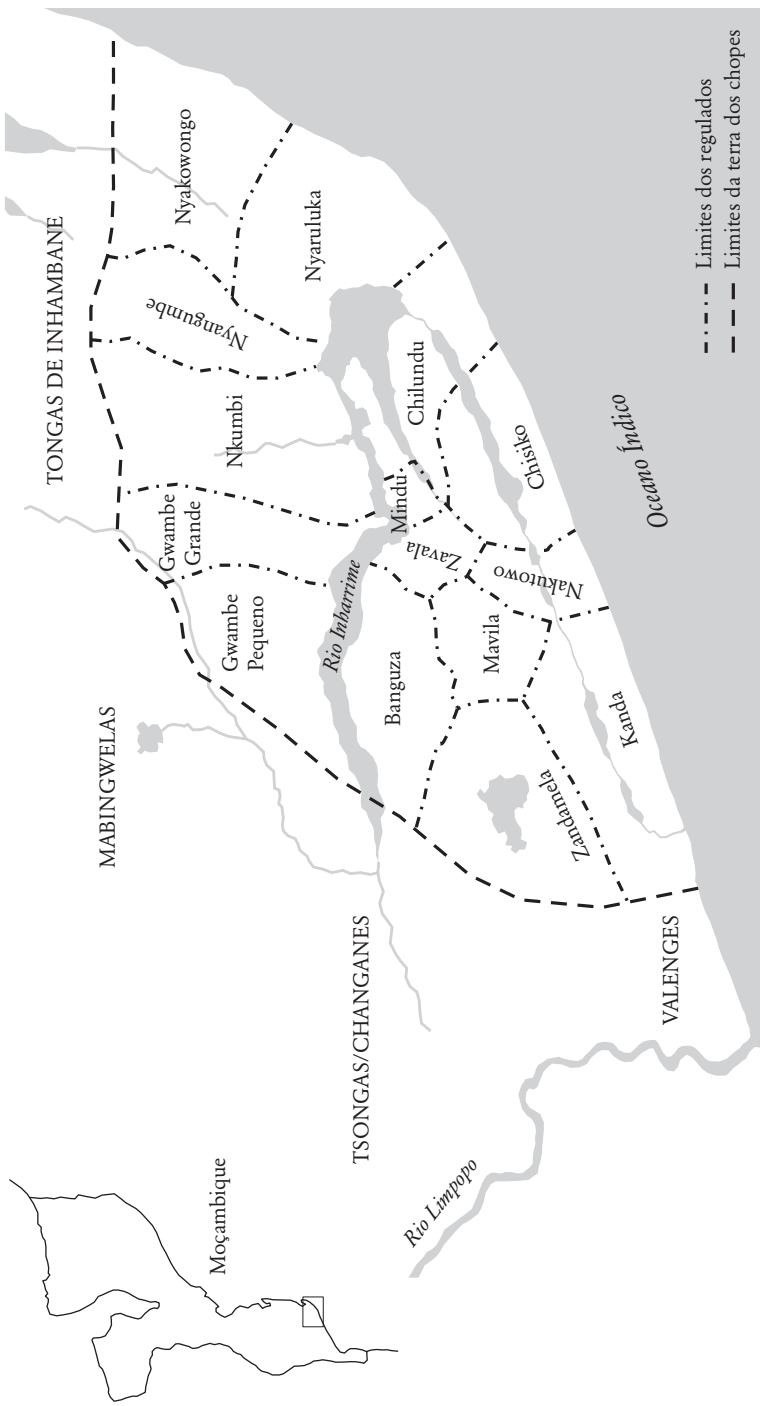
O clima é subtropical, com verões muito quentes e invernos amenos. A região tem um índice de aridez de 30-40 e uma pluviosidade de cerca de 890 milímetros por ano. O solo, o clima, a topografia e a pluviosidade são suficientes para produzir boas colheitas de mandioca, milho, amendoim, abóbora, cabaça, batata-doce, banana, papaia e ananás. Mas talvez mais importantes do que quaisquer destes produtos sejam as árvores e plantas endógenas que os chopes utilizam. Destas, a mais relevante será, provavelmente, o cajueiro (que, não sendo endógena, forma actualmente uma parte essencial das florestas). O caju tem duas partes: um fruto sumarento e carnudo com a forma de um pimento, embora com outra cor, abaixo do qual se situa a protuberância que aloja a castanha de caju. O fruto carnudo, vermelho ou amarelo, usa-se sobretudo para fazer uma espécie de cidra ou é destilado para produzir uma forte bebida alcoólica a que se chama *sope*.

A outra árvore importante que os chopes utilizam muito é endógena e chama-se *ucusu*. Trata-se de uma árvore versátil, usada para fazer utensílios de madeira, cujo fruto é consumido como alimento e do qual é retirada ainda uma substância parecida com sabão, usada para lavar.

O contexto social e cultural

Os chopes formam uma pequena bolsa numa área muito vasta de povos normalmente referidos como tsongas ou changanes. Em termos das suas características sociais e culturais gerais, os chopes apresentam muitas semelhanças com os tsongas que os rodeiam; contudo, em alguns aspectos são significativamente diferentes. Na minha opinião, os primeiros autores a escreverem sobre os chopes, como os Junod e Tracey, sobrevalorizaram a sua singularidade. Disse-se, por exemplo, que os chopes e os tongas de Inhambane (imediatamente a norte dos primeiros) são de alguma forma autóctones (v., por exemplo, H.-P.

Mapa 1.1 – Localização aproximada dos regulados na terra dos chopes



Junod 1927), mas parece haver pouca evidência empírica que sustente esta afirmação. Há, certamente, características sociais e culturais importantes que distinguem os chopes dos seus vizinhos (algumas das quais trataremos brevemente), mas, quando os comparamos com os angones e os sothos, a sul e a oeste, vemos que fazem parte, sem dúvida, da área cultural tsonga.

H.-A. Junod, no seu clássico *The Life of a South African Tribe* (1927 [1912-1913]), dá-nos uma panorâmica geral da sociedade tsonga desde a viragem do século e, em muitos aspectos, os tsongas pouco mudaram desde então. Entre as características que mais marcadamente os distinguem de outros povos de língua banto da África austral contam-se as actividades económicas a que se dedicam, já que dependem quase inteiramente do cultivo das terras. Os tsongas e os chopes praticam uma agricultura preparada por queimadas,[1] utilizando os campos por períodos de cerca de cinco anos antes de os deixarem em pousio ou de os abandonarem por completo. Os bovinos são raros, devido à mosca tsétsé, e os caprinos são a forma mais comum de gado, havendo também muitos galináceos (uns e outros são usados ritualmente em sacrifícios). Nisto diferem dos sothos e dos angones, que usam os bovinos como animais sacrificiais, mas são semelhantes aos shonas e a outros povos da África central que usam frequentemente galinhas em sacrifícios. Os tsongas e os chopes que vivem junto à costa ou nas margens de rios também pescam e consomem peixe frequentemente, algo que tradicionalmente muitos grupos sothos e angones não faziam, já que o peixe era alvo de tabu nestas sociedades. A área cultural tsonga caracteriza-se também por sistemas políticos dirigidos por régulos autónomos, cada um dos quais é soberano de um pequeno regulado dividido em vários grupos de povoações e outras unidades de menores dimensões. Talvez devido à relativa abundância de terras, os tsongas não têm um cargo de poder centralizado à maneira angone. Mesmo a dinastia conquistadora de Sochangane e do seu neto Gungunhana durou apenas cerca de setenta anos.

É no domínio do parentesco que os grupos tsongas diferem mais marcadamente dos bantos meridionais seus vizinhos. Enquanto os angones e os sothos têm um sistema de terminologia de parentesco do tipo iroquês, os tsongas (incluindo os chopes e os tongas de Inhambane) têm variações do tipo omaha. Resumidamente, as diferenças prin-

---

[1] Vayda (1961, 346) cita Conklin (1954, 133) na sua definição de agricultura de queimadas como «o uso sempre transitório de terrenos agrícolas obtidos a partir do abate e da queima do coberto vegetal».

cipais entre os dois tipos de sistema encontram-se nos termos por que são designados os primos cruzados. Aos primos paralelos são aplicados os termos que designam o irmão ou a irmã em ambos os sistemas, mas no tipo iroquês ambos os conjuntos de primos cruzados são designados por um mesmo termo (angones: *umzala*; sothos: *motswala*). Nos sistemas omaha, os primos cruzados matrilaterais são designados pelos termos «mãe» e «irmão da mãe» (ou «pai da mãe»), aplicados, respectivamente, a referentes femininos e masculinos, e aos primos cruzados patrilaterais chama-se «neta/o» (em chope – MBS: *koko*, MBD: *mame*, FZS/D: *ntukulu*).*

A terminologia de parentesco é especialmente relevante quando é lida conjuntamente com as normas exogâmicas. Os tsongas proscrevem o casamento com qualquer pessoa do clã do pai ou da mãe, o que também acontece entre a maior parte dos angones. Isto contrasta fortemente com os sothos, que permitem o casamento com os parentes tanto da mãe quanto do pai e, aliás, consideram preferencial o casamento com a MBD ou mesmo a FBD (que é vista como «irmã»). Assim, se muitos grupos sothos, como os lovedos (e os swazis angones), praticam o casamento com os primos cruzados matrilaterais, o que tem como efeito a ligação de qualquer grupo de descendência a dois outros grupos, enquanto fornecedores e receptores de mulheres, respectivamente, o sistema chope/tsonga tem como efeito o espalhar das alianças matrimoniais por toda a sociedade, de tal modo que qualquer clã está ligado a múltiplos outros. Este fenómeno, como espero demonstrar neste texto, é um dos principais factores responsáveis pela origem de uma outra característica que acredito ser própria das sociedades tsongas: o elevado grau de individualidade, ou pelo menos de espaço para a expressão e a escolha na acção individual que se encontra entre os povos de Moçambique.

Uma vez situados os chopes no seu contexto mais vasto, enquanto parte da área cultural tsonga, devemos notar que existem também diferenças marcadas entre os chopes e os seus vizinhos tsongas. Talvez a mais notória seja a língua, já que o *chiChopi* é muito diferente dos dialec-

---

* No referente às classificações de parentes, mantiveram-se as siglas de origem inglesa, hoje usadas universalmente: M = mãe; F = pai; Z = irmã; B = irmão; D = filha; S = filho; W = mulher; H = marido. A série é sempre iniciada a partir de ego, em direcção ao parente referido, pelo que, em português, estas notações deverão ser lidas da direita para a esquerda; assim, por exemplo, MBD será a filha do irmão da mãe (João de Pina Cabral e Antónia Pedroso de Lima, «Como fazer uma história de família: um exercício de contextualização social», *Etnográfica,* IX (2), 2006, 355-388). *(N. do E.)*

tos tsongas e changanes falados pelos seus vizinhos a sul e a oeste (os tongas de Inhambane, a norte, falam uma língua que é incompreensível tanto para os chopes como para os tsongas). Existem, é claro, grandes diferenças nos dialectos falados pelos povos tsongas/changanes que se estendem do rio Save à Kosi Bay, mas todos eles manifestam influências angones, provavelmente devido à conquista de Sochangane e dos seus invasores zulus.

O mapa 1.1 mostra como a terra dos chopes é limitada a leste e a sul pelo oceano Índico e a nordeste pelo território dos tongas de Inhambane. Estes tongas, como referi, falam uma língua que é incompreensível para os chopes, e vice-versa. No entanto, em termos de cultura e organização política, em geral, são muito semelhantes. Houve muitos casamentos e interpenetrações entre os dois povos, que mantêm crenças e práticas religiosas quase idênticas. A cosmologia destes povos é povoada por espíritos maléficos, espectros, feiticeiros e afins, que garantem um grande volume de trabalho aos muitos adivinhos e médiuns que se encontram em ambas as sociedades. Na verdade, os agentes da má sorte e as formas de lidar com eles são outra característica de todos os grupos tsongas, o que os liga à África central e os distingue dos angones e dos sothos. Os tongas de Inhambane são, geralmente, mais ocidentalizados do que os chopes, sem dúvida porque se agrupam em torno do porto de Inhambane e mantiveram contactos com os árabes, primeiro, e depois com os portugueses, durante vários séculos (o contacto com os portugueses começou em 1498).

Para norte há povos changanes[2] e tsuas. Os tsuas são, aparentemente, um grupo tsonga que foi fortemente influenciado pelos zulus, já que o seu léxico inclui várias palavras angones. São relacionados (por outros) com os bosquímanes (san) e há quem defenda que a sibilante (s) característica da língua tsua teve origem no contacto com os povos san. Parece tratar-se de um erro de percepção: as línguas san caracterizam-se por cliques e, de acordo com informações de um linguista, a sibilante caracteriza os dialectos shonas (C. H. Borland, comunicação pessoal). Todavia, os tsuas são identificados com os san e os seus vizinhos chamam-lhes *vatsua* (o termo «tsonga» para san ou bosquímane). Aos povos a oeste e sudoeste dos chopes também se chama changanes, mas são, na verdade, tsongas. Os seus vizinhos a sul foram estudados por Dora

[2] O nome «changane» deriva de Sochangane, que com um bando de seguidores fugiu a Chaka Zulu. Conquistou e/ou saqueou todo o Sul de Moçambique e, aparentemente, essas tribos tsongas que Sochangane conquistou tomaram a partir de então o seu nome.

Earthy por volta de 1920 e eram na altura conhecidos como *valenges*, designação que desapareceu entretanto. A partir do livro que escreveu (Earthy 1933) e de outras publicações podemos concluir que Dora Earthy tratou uma área que englobava gente com diversos antecedentes e que se havia reunido em resultado das investidas dos invasores angones, sobretudo de Sochangane e, mais recentemente, do seu neto Gungunhana.

A cultura material dos chopes difere bastante marcadamente, em alguns aspectos, da dos seus vizinhos, sendo talvez o exemplo mais notório os delicados xilofones, a que se chama *timbila* e que são construídos manualmente a partir de uma madeira muito dura. Esta forma de construção, com o saber e o cuidado trabalho artesanal requeridos pela manufactura do instrumento que Tracey documenta em *Chopi Musicians* (1970 [1948]), só se encontra em Moçambique entre os chopes. A musicalidade dos chopes é muito valorizada por Tracey e outros musicólogos e é bem mais complexa do que a de quaisquer dos seus vizinhos. A música é tocada em orquestras cujas dimensões variam entre as cinco *timbila* e grandes orquestras de até cinquenta instrumentos. Trata-se de uma música complexa que é composta por um indivíduo e depois ensaiada pela orquestra. Há também danças e canções elaboradas que são acrescentadas à música. Também a manufactura de tecido de fibras vegetais, embora seja uma arte em vias de extinção, demarca os chopes dos seus vizinhos changanes e tongas, que antes da chegada dos europeus costumavam usar peles de animais.

O que distingue os chopes de outros povos com quem mantêm contactos é, acima de tudo, o seu sentido de identidade. Este é expresso por um sentimento de orgulho na sua «chopidade», identidade colectiva indefinível. Assume visibilidade na sua língua *(chiChopi),* nos padrões de aliança, que ligam os vários clãs uns aos outros, na homogeneidade cultural e, o que é mais importante, na música, que cristaliza a sua identidade e cujas letras se referem frequentemente aos sentimentos nutridos no interior do grupo contra os que não lhe pertencem. Os grupos de músicos e dançarinos incorporam aspectos segmentares, com fissões e fusões do grupo determinadas pela escala da oposição. Neste sentido, há concursos entre as povoações, cujas orquestras são conjuntas no caso de se tratar de um concurso entre regulados, até ao ponto de nas minas de ouro sul-africanas todos os chopes se identificarem com os seus músicos nas danças de domingo, sendo aqui, mais do que em qualquer outro domínio, que ganham consciência da sua identidade. Na verdade, os chopes têm consciência do seu talento na música e na dança e en-

caram os esforços de outros povos com bastante desprezo (cf. capítulo 10).

Tal como a maior parte dos bantos meridionais, os chopes mantêm uma agricultura de subsistência, vivendo em domicílios* dispersos. Não se dedicam ao pastoreio e criam muito pouco gado. Entre os animais que criam destacam-se os caprinos, complementados por suínos e galináceos, sendo os primeiros e os últimos usados para sacrifícios rituais. O sistema de ideias deste povo estabelece um sistema de parentesco agnático, mas a observação dos padrões de acção revela laços matrilaterais e aquilo a que chamei «estruturas alternativas» muito importantes, ainda que não sejam cognitivamente reconhecidas. No domínio do parentesco, no entanto, é quase como se houvesse um sistema bilateral latente, ou aquilo a que Firth chamou um sistema ambilateral (Firth 1929, 1963, 30-32), que pode ser accionado pelo indivíduo.

Ter-se-á notado que tenho vindo a referir-me aos chopes como um povo, e não como uma tribo. Isto acontece porque eles não têm uma estrutura política geral circunscrita, que considero uma condição necessária à definição de tribo. Contudo, os chopes têm efectivamente uma cultura e uma identidade comuns e parece ser mais adequado considerá-los um «povo».

Assim, o povo chope encontra-se dividido em quinze regulados autónomos, não havendo autoridades superiores a esses régulos. Os regulados variam em termos de dimensões, mas englobam, em média, cerca de 15 000 pessoas, tendo o maior uma população que atinge os 22 000 indivíduos. Apesar da autonomia política dos regulados, há uma grande quantidade de interacção entre estes ao nível mais básico. Na verdade, a mobilidade dos indivíduos e a distribuição das zonas de origem dos esposos comprovam isto mesmo, como adiante demonstrarei. Cada regulado está dividido em grupos de povoações, povoações, áreas dos subchefes e, por fim, embora seja o mais importante em termos da interacção quotidiana, vicinalidades.**

---

* No original, *homesteads*. Traduzimos por «domicílio» o termo *homestead* usado no original inglês para designar o *inti* chope, embora se perca nesta tradução parte do seu significado. Julgámo-la, no entanto, preferível a alternativas como «casa», «residência», «lugar», «casal», etc., que poderiam introduzir algumas confusões com outros elementos; por outro lado, a abrangência do termo *inti* resulta bem clara da leitura do texto. *(N. da T.)*

** No original, *vicinalities*. Optámos por traduzir este termo por «vicinalidades», vocábulo que tem sido utilizado na literatura antropológica portuguesa com este mesmo significado (J. Pina Cabral, *Os Contextos da Antropologia,* Lisboa, Difel, 1991). *(N. da T.)*

Antecedentes históricos

A história dos chopes coloca vários problemas aos etnógrafos. A dificuldade principal é a escassez dos registos escritos, de que resultou uma tendência para seguir as tradições orais, manifestamente pouco rigorosas. Por esse motivo, devemos ser cuidadosos no uso das reconstituições existentes. O trabalho de H.-P. Junod (1927) parece ser baseado em grande medida na tradição oral, mas não são indicadas as fontes, pelo que é difícil avaliá-lo. Para além disso, muito do que escreve contém contradições e a maior parte das minhas próprias reconstituições diverge das suas. Infelizmente, a maioria dos autores que escreveram sobre os chopes desde a publicação do trabalho de Junod tendeu a aceitar acriticamente as suas afirmações. Disto resultaram alguns erros gritantes, entre os quais uma concepção errada da dimensão e extensão da terra dos chopes.

Não se justifica nesta breve introdução entrar em grande detalhe, mas tenho de contestar H.-P. Junod (1927) quanto à extensão real da terra dos chopes. Junod afirma que o limite norte da terra dos chopes é o rio Inharrime e Tracey (1970 [1948]) publica um mapa da terra dos chopes (no fim do livro) que representa uma área triangular do território a sul do rio Inharrime. Mesmo na reedição do seu livro em 1970, Tracey ignora as populações a norte do rio. Confesso que o meu interesse na questão é subjectivo: o meu trabalho de campo foi feito no regulado Nkumbi, situado, como se pode ver no mapa 1.1, a norte do rio.

Para comprovar a minha opinião bastará talvez referir que as populações de um e outro lado do rio são idênticas em termos linguísticos e culturais, à parte pequenas diferenças dialectais, e, o que é significativo, as populações a norte identificam-se como chopes. Para além disso, parece ser consensual entre todos os autores que, quando o P.e André Fernandes escreveu em 1560 (Theall 1898, 141) do regulado Nyakowongo, estaria efectivamente entre os antecessores dos chopes modernos. O mapa 1.1 demonstra que esse era, e é, um dos regulados a norte. Por fim, o próprio H.-P. Junod (1927, 60) afirma que teriam existido dois clãs originais entre os quais se dividiriam os «verdadeiros vaChopi», a saber, Nkumbi e Vilankulu. Acreditava que teriam desaparecido quase por completo, mas, se tivesse pesquisado a norte do Inharrime, teria descoberto que o maior regulado da região é o de Nkumbi, com uma população estimada em 22 000 habitantes.

Há uma característica que se destaca quando olhamos para a história do povo que hoje é conhecido como chope: o seu passado fragmentar.

O primeiro registo escrito relativo a este povo data de 1560 e consiste na correspondência de dois missionários, o P.e André Fernandes e o P.e Dom Gonçalo Silveira (Theall 1898, 54-129). Referem eles que viviam junto de um grupo de invasores chamados mokalangas, enquanto todos os outros africanos em redor se chamavam bongas. Desde essa altura e até ao presente há indicações de que grupos imigrantes se instalaram entre a população indígena.

Estes grupos de imigrantes fundiram-se, ao longo dos anos, no meio social e cultural mais vasto que é a nação chope. Não podemos senão especular quanto ao grau de influência exercida sobre estes povos pelas populações indígenas, ou por estas sofrida, mas é razoável supor que se influenciaram mutuamente, em maior ou menor grau. Os imigrantes mokalangas referidos pelo P.e Fernandes parecem ter sido um grupo bastante pequeno, mas há indicações de que teriam o xilofone, que hoje é talvez a principal característica distintiva dos chopes. A descrição dos «bongas», que eram aparentemente a população indígena, corresponde em alguns aspectos ao que conhecemos dos chopes, especialmente no que diz respeito ao facto de usarem roupas de fibra vegetal.

Não há dúvidas de que houve imigrações posteriores, como indica a tradição oral da maioria dos clãs actuais da terra dos chopes. É frustrante tentar encontrar um clã que possa reclamar a sua «verdadeira» origem chope; a maior parte parece ter-se formado a partir de outros povos, como os ndaus, os tsuas, os tongas, os sothos, os changanes, etc. Até mesmo H.-P. Junod, que defendia que os chopes eram uma tribo «pura», admite que assim é (1927, 60).

Nesse mesmo artigo sobre as origens dos chopes, H.-P. Junod defende que alguns clãs seriam derivações de bveshas e vendas. Não revela as suas fontes, mas parece basear-se na tradição oral. É bastante claro que existe uma relação entre os chopes e os vendas, mas não é certo se isto começou pelo lado moçambicano ou sul-africano, embora muitos tsongas tenham fugido para o Transval para escapar a Sochangane. Tanto os chopes como os vendas tocam xilofone, embora haja diferenças significativas na forma e na utilização dos instrumentos. Há um clã chope chamado Gwambe, nome que se aplica também a uma tribo vizinha dos lovedos.

Um outro paralelo que vale a pena notar é a importância social atribuída à irmã do pai tanto no Nordeste do Transval como entre os chopes. Essa mulher detém uma proeminência e uma autoridade muito mais relevantes do que entre outros povos moçambicanos e sul-africanos e, o que é bastante significativo, pode desempenhar funções

rituais em caso de ausência ou morte do seu irmão, a quem essas funções caberiam normalmente (Krige e Krige 1965, 75-77).

As semelhanças entre os chopes e os povos do Nordeste do Transval no que diz respeito a alguns aspectos culturais pode também dever-se, em parte, ao contacto que uns e outros tiveram inicialmente com os karangas da Rodésia, de língua shona. Sabe-se que os vendas provêm dos karangas (Junod 1927) e o grupo mokalanga acima referido por Fernandes dizia também ter fugido da Rodésia, sendo, sem dúvida, um grupo karanga.

O facto histórico de o povo chope ter uma composição do género manta de retalhos faz ressaltar alguns dos temas que desenvolvo ao longo deste texto: defendo que, embora o parentesco agnático desempenhe efectivamente um papel importante na organização social, tem uma relevância menor do que se verifica entre outros povos da África austral; verificamos ainda que, associado a isto, há um sublinhar das lealdades com pessoas muito diversas, incluindo uma grande proporção de parentes não agnáticos. Isto deixa de ser surpreendente quando descobrimos que em cada povoação há vários segmentos clânicos que têm origens muito diferentes entre si.

A fragmentação dos chopes e, na verdade, de todos os povos do Sul de Moçambique foi provocada ou amplamente reforçada pela invasão de três grupos zulus que fugiam a Chaka. Esses grupos eram liderados por Nxaba, Zwangendaba e Sochangane, respectivamente, e este último foi quem mais marcou a região e de uma forma mais duradoura. O impacte angone não pode ser subvalorizado, pelo que dedico algum espaço a uma breve consideração do mesmo. As duas fontes que se revelaram da maior utilidade foram A. T. Bryant (1965 [1929]) e P. R. Warhurst (1962).

Após uma série de campanhas fracassadas contra Chaka, o clã Ndwandwe foi, finalmente, derrotado em 1819. Pouco depois, Sochangane e um pequeno grupo de seguidores, que Bryant estima em «não mais de cem» (1965, 448), fugiram para nordeste, entrando em Moçambique. Em 1822, o capitão W. Owen, da armada britânica, regista a sua presença na costa leste, indicando tratar-se de um grupo de duzentos ou trezentos homens (Bryant 1965, 449).

Sensivelmente na mesma altura, Sochangane atacou e derrotou Nxaba, que chegara mais cedo da Zululândia e depois fugiu para norte, atravessando a terra dos chopes e atacando e saqueando na passagem (o grupo de Nxaba, algum tempo e muitas batalhas mais tarde, estabeleceu-se nas margens do lago Vitória). Sochangane permaneceu nas mar-

gens do Limpopo durante algum tempo, reforçando o seu contingente através de invasões dos tembes, dos tsongas e dos chopes. Cerca de 1825, o assombroso angone deslocou-se para norte, atravessando o Limpopo, para o território do que é hoje a terra dos chopes, destruindo os campos, tomando as mulheres e recrutando os homens para o seu exército. Lentamente, Sochangane deslocou-se para norte, para o rio Save, e assentou arraiais no lugar onde este intersecta a actual fronteira da Rodésia, no que viria a ser a sua capital.

Numa rápida sucessão, Sochangane combateu e derrotou os seus dois rivais angones, Nxaba e Zwangendaba, que não se encontravam muito longe da sua capital. Ambos fugiram para norte pelo lado ocidental, pela Rodésia, e as forças de Zwangendaba estabeleceram-se perto do lago Malaui. Sochangane era agora soberano de um vasto império que ia do Zambeze, a norte, até muito a sul do Limpopo. Saqueava num raio muito amplo, destroçando tribos, e tal era o seu poder que em 1834 atacou Lourenço Marques, matando o governador português e a sua guarda.

Sochangane morreu à volta de 1856 e os seus filhos Mawewe e Mzila disputaram a sucessão, tendo o primeiro saído vitorioso. Alguns anos depois, com o auxílio português, Mzila derrubou o seu meio-irmão. Esta luta interina deu algum descanso aos campos devastados e só em 1880 os saqueadores angones recomeçaram as suas pilhagens numa escala comparável. Foi então que morreu Mzila, sendo sucedido pelo célebre Gungunhana.

Foi Gungunhana quem teve maior impacte sobre os chopes, embora estes tivessem sofrido incursões ocasionais dos outros governantes angones, já que deslocou a sua capital do rio Save para um local a 50 quilómetros a norte do Limpopo que hoje é chamado Manjacaze (corruptela do nome da capital de Gungunhana, Manhlagazi), na fronteira ocidental da terra dos chopes, que se tornou a reserva de caça preferida dos invasores. Em 1891 Gungunhana conteve pela força bruta uma sublevação dos chopes, um dos poucos momentos de resistência efectiva que teve de enfrentar até ser capturado em 1895. Os seus métodos implacáveis e as incursões de pilhagem generalizadas fizeram com que lhe fosse atribuído o epíteto de «perturbador da terra».

Quando Gungunhana se deslocou para sul, abandonando a capital no rio Save, o seu exército compreendia uma vasta maioria de ndaus, os povos de língua shona que povoavam a região, e uma minoria de tsongas e ainda menos zulus. Na verdade, é notável que tão poucos guerreiros angones provenientes originalmente da Zululândia pudessem ter

exercido uma influência tão marcada sobre uma área e uma população tão vastas. Para comprovar essa influência, veja-se a imensa extensão de território e a enorme quantidade de pessoas que hoje se dizem changanes (tomando o nome de Sochangane).

Devemos recordar que Sochangane deixou a Zululândia com cerca de cem guerreiros. Ainda que este número fique aquém da realidade, o grupo teria sido dizimado, não tanto por inimigos, mas sobretudo por doenças, como a malária, a bilharzia e a disenteria. Foi este efectivamente o destino dos guerreiros de Chaka que foram enviados em 1928 para destruir Sochangane. O fracasso desta campanha foi um dos factores que contribuíram para a derrota final de Chaka.

Indubitavelmente, a doença, que reduziu em grande medida os contingentes, juntamente com o costume de, enquanto conquistadores, tomarem as mulheres por concubinas, e não por esposas, explicam o facto de a cultura e a língua angones não se terem imposto generalizadamente.[3] Assim, embora fosse de esperar que a cultura angone predominasse, isto não acontecia. Uma mulher que é tomada como concubina irá criar os filhos à sua maneira (não terá aprendido a língua ou a cultura do seu senhor e este irá, provavelmente, comunicar com ela na língua dela). As crianças estão constantemente aos cuidados da mãe e, portanto, crescem como crianças chopes (ou tsongas, se for esse o caso). Em poucas gerações não restará senão o nome do clã angone (supondo que o povo conquistado segue um princípio patrilinear).

Embora a influência cultural dos angones tenha sido reduzida, a sua influência a nível social foi enorme. Os ataques perpetrados tinham em grande medida o propósito de alimentar o exército, pelo que os alvos privilegiados eram as colheitas agrícolas. Mas ao mesmo tempo as mulheres eram capturadas e os homens eram recrutados para o exército. Este grupo, agora de maiores dimensões, requeria mais alimentos, por isso havia novos ataques, e assim sucessivamente. O ciclo era interminável e as pessoas fugiam frequentemente à aproximação dos guerreiros. Foi assim que as tribos se fragmentaram e misturaram, e esta é uma das razões por que os clãs chopes mantêm tradições de origens diversas.

Há quem defenda que as tribos do Sul de Moçambique não têm sistemas políticos fortemente centralizados porque os angones os destruíram ou substituíram por outros. Isto parece-me ser uma explicação

---

[3] Devo à professora Monica Wilson esta observação (que ela desenvolve em 1969, 80-82).

facilitista. Os primeiros registos escritos de que dispomos e a tradição oral indicam que esta região sempre esteve dividida em múltiplos regulados de pequenas dimensões e autónomos e não havia aqui qualquer reino, como acontecia abundantemente entre os zulus e os swazis. Resumindo, parece verificar-se que desde muito cedo, certamente desde antes de 1500, os habitantes da região hoje conhecida como terra dos chopes se misturaram com grupos de imigrantes vindos de várias direcções – os karangas (mokalangas) da Rodésia, os bveshas do Transval, os tsongas do Sul e do Ocidente, os tongas de Inhambane e os ndaus e, por fim, obviamente, os angones. Todos estes grupos de origens diversas contribuíram para fazer dos chopes o que estes são actualmente, tal como a população indígena.

Ironicamente, o sentido de identidade que os chopes possuem deve-se aparentemente aos invasores angones, que pela primeira vez os colocaram perante uma ameaça exterior de grandes dimensões, o que conferiu grande nitidez à consciência de si mesmos e à sua identidade. Como ilustração da situação anterior à chegada dos angones, vejamos um excerto da tradição oral registado por Dora Earthy (1933, 3), nas palavras de um certo Johane Makamu:

> Desde há muito tempo, quando os VaNgoni ainda não tinham chegado, os VaTsopi e os VaLenge tinham sido uma raça de muito, muito antigos […] quando se encontram, chamam-se uns aos outros pelas direcções do vento, assim: no lado do ocidente, chamam-lhe VuLenge […] apesar de todos serem de uma mesma raça. Quando vêem o lado do leste, chamam-lhe VuTsonga, o que quer dizer VuTshopi […]

Makwamu toca o cerne da questão quando diz o seguinte:

> E também depois disso, quando os VaNgoni chegaram, encontraram todos os países com os seus próprios régulos. E todos os régulos tinham cercados fortificados e o seu povo. Os cercados fortificados são parecidos com os currais para o gado. Quando o exército dos VaNgoni chegou, aí eles fogem, vão para dentro dos seus cercados. Também esses régulos, eles não se uniam a outro régulo, cada um reinava no seu próprio cercado com o seu povo, embora fossem todos uma só raça, os VaTsopi.

A impressão com que ficamos é a de uma região que tinha uma homogeneidade cultural, mas que, politicamente, era constituída por regulados autónomos, ainda que contíguos. As invasões de Nxaba, Zwan-

gendaba e Sochangane foram o impulso que obrigou os habitantes da região a reunirem-se numa escala mais ampla do que aquela a que estavam acostumados e que contribuiu também para que a sua identidade se cristalizasse.

Esta ideia ganha credibilidade quando se analisa a forma como os chopes adquiriram o seu nome na altura da invasão angone. Nenhum dos meus informantes conseguiu lembrar-se de um nome por que os chopes fossem chamados anteriormente. Há nomes geográficos, nomes de clãs, nomes de regulados, etc., mas nenhum representaria toda a nação chope. Também nenhum estudioso regista qualquer outro nome.

Aparentemente, o nome foi adquirido na altura em que os grupos angones se dirigiam para norte e devastavam tudo à sua passagem (o que corresponde mais ou menos ao ano de 1824). Há duas versões da história: a primeira, contada pelos próprios chopes, diz-nos que os angones, quando combateram este povo pela primeira vez, ficaram surpreendidos pelas armas com que os adversários lutavam – o arco e a flecha (contrastando com as armas angones, como escudos, lanças e *knobkerries**). Os angones deram por isso aos arqueiros o nome de *vaChopi* (de *kuchopa*, que H.-P. Junod traduz como «os atiradores do arco»).

A segunda versão (e a mais verosímil) é fornecida por H.-A. Junod em *The Life of a South African Tribe* (1927), onde traduz *vaChopi* como «os que são trespassados pelas armas», o que é uma tradução bastante livre. Explica depois esta designação dizendo que se devia ao facto de «a sua terra ser o terreno de caça favorito de Gungunhana». Ambas as versões são concebivelmente correctas, mas pouco importa qual é a explicação verdadeira. O que é importante reter é que o nome surgiu em resultado do conflito com um grupo externo e não é uma designação escolhida por uma nação com consciência de si mesma.

Coloca-se a questão de saber por que motivo Sochangane teve tão grande sucesso na sua conquista de Moçambique. Aparentemente deixou a Zululândia com apenas cerca de cem seguidores (Bryant 1965, 448; Wilson 1969, 100), situação que se agravou com o facto de os zulus terem sido dizimados pela doença (Wilson 1969, 101). Ainda assim, num curto período de tempo conseguira pilhar e atacar um vasto ter-

---

* *Knobkerrie:* espécie de bastão curto com uma esfera pesada num dos extremos que era usado como arma por povos guerreiros da África austral e para o qual não encontrei uma designação portuguesa. *(N. da T.)*

ritório, subjugando a maioria dos régulos tsongas ao seu domínio directo ou à sua suserania. A explicação que proponho procura justificar a passagem relativamente fácil dos angones e opõe-se ao argumento de que o actual traço cultural tsonga da superficialidade ou inexistência de linhagens ou grupos de parentesco é fruto dos ataques angones, que dispersaram regulados e clãs, deixando à sua passagem apenas «linhagens truncadas». No capítulo 5 desta monografia afirmo que as «linhagens» chopes na área de estudo têm, em média, uma profundidade de três gerações, pelo que mal merecem esta designação, já que são pouco mais do que famílias extensas. O mesmo poderá ser afirmado a respeito de grupos tsongas, como os tembes, que, segundo alguns autores, não têm qualquer tipo de linhagens (Krige 1969; W. Felgate, comunicação pessoal; Preston-Whyte 1974, 195-196).

A hipótese de que a existência actual de linhagens superficiais pode ser explicada pela invasão e de que as linhagens ficaram truncadas aquando da dispersão da população local parece centrar-se em epifenómenos, e não nos aspectos cruciais. Estou certo de que, se existissem originalmente linhagens com uma profundidade de seis gerações, por exemplo, não haveria motivo para que o sistema de seis gerações não fosse regenerado após o acontecimento traumático. Julgo que é muito mais convincente a explicação segundo a qual os tsongas (e especialmente os chopes) sempre tiveram um sistema de parentesco caracterizado por linhagens pouco profundas e, talvez, por um princípio agnático fraco. As primeiras cartas do missionário André Fernandes (Theall 1898, 61-152), bem como a tradição oral registada por Earthy (atrás referida), dão a impressão de que se trataria de pequenas unidades políticas autónomas. Infelizmente, não há qualquer comentário sobre as formas de agrupamento das parentelas. Se pudéssemos pegar nos modelos das sociedades zulus e chopes/tsongas do passado recente e transpô-los para algum tempo antes de 1820, uma comparação grosseira demonstraria que, contrariamente aos zulus, que têm um princípio agnático forte e linhagens com uma profundidade de cerca de seis gerações, entre os chopes o agnatismo é fraco e as linhagens têm uma profundidade de três gerações. Para além disso, os zulus têm um sistema de regimentos e classes de idade, juntamente com um sistema político centralizado, ao passo que entre os chopes não existe este tipo de instituições alargadas a toda a população. Assim, no caso de eclodir um conflito entre os dois grupos, seria de esperar que a maior capacidade organizativa dos zulus (através das suas instituições sociais) lhes desse uma vantagem sobre os chopes.

Sochangane, apesar da dimensão reduzida das suas hostes iniciais, depressa começou a recrutar para o seu regimento os tsongas conquistados, até ter sob as suas ordens um exército de dimensão considerável, bem treinado e disciplinado. Contra ele estavam os chopes/tsongas, que não estavam acostumados a reunir-se em grandes números. Habitavam uma região onde, ainda hoje, a terra não escasseia e tinham tendência a formar grupos pequenos e auto-suficientes (também os agrupamentos de parentes eram pequenos e fracos, como adiante se verá). Que grupos existem que sejam mais amplos do que os do parentesco e que possam actuar de forma corpórea? Aparentemente, o nível a que a vida social e política é vivida mais intensamente é o de um pequeno agrupamento territorial – ao qual daqui em diante me refiro como vicinalidade. A vicinalidade é um grupo de entreajuda constituído por parentes e vizinhos e chefiado por um líder. Mas esta é uma organização política que actua aos níveis mais baixos e os agrupamentos de nível mais elevado, como a povoação e o grupo de povoações, têm uma articulação fraca, sendo a acção social aí quase impossível. Assim, os chopes (e calculo que também a maior parte dos tsongas) não conceptualizam o seu parentesco de uma forma alargada, pelo que este de pouco lhes vale quando se torna necessário um princípio para organizar uma defesa a grande escala. Nos agrupamentos territoriais e políticos, a vicinalidade parece ser a única unidade verdadeiramente eficaz e esta consiste geralmente em cerca de seis ou sete domicílios (e, portanto, terá apenas cerca de dez homens capazes de lutar). Claramente, estas unidades tão pequenas não teriam capacidade para enfrentar uma força disciplinada com mais de cem homens.

O meu argumento assemelha-se, em alguns aspectos, ao conhecido debate sobre a natureza da interacção entre os nueres e os dinkas (Sahlins 1961, 323, 328, 335; Newcomer 1972, 7-8; Glickman 1972a, 587).* Não porque os zulus tenham linhagens segmentares (não têm), mas porque os seus grupos de parentesco actuam a um nível mais elevado e, portanto, quando combinados com o sistema de regimentos e classes de idade, dão-lhes uma certa vantagem sobre sociedades mais individualistas, como as dos tsongas. Isto poderá explicar a razão por que Sochangane e os outros zulus, Nxaba e Zwangendaba, conseguiram subjugar a população local tsonga com manifesta facilidade.

---

* Algumas passagens do texto original de carácter mais teórico e menor relevância etnográfica não foram traduzidas. *(N. do E.)*

O povo

A primeira coisa que se nota quando se visita a terra dos chopes é, talvez, a natureza gregária deste povo. Vasco da Gama, na sua viagem de exploração do fim do século XV, foi atacado todas as vezes que procurou aportar para recolher água doce, até que chegou ao território dos chopes. Ali foi bem recebido e referiu-se ao lugar como «aguada da boa paz» e «terra da boa gente».[4] Na verdade, tive a sorte de me encontrar entre estas gentes tão prestáveis, que, após a contenção inicial inevitável que manda a boa educação, foram extremamente generosas na forma como aceitaram a minha presença e a da minha mulher. Os chopes ocupam muito tempo a visitar-se uns aos outros, a beber e a passar o dia com amigos e vizinhos. Divertem-se muito quando se reúnem para ouvir tocar uma orquestra de *timbila* a acompanhar um grupo que executa sequências de danças e canções. Estes encontros ocorrem regularmente, muitas vezes assumindo a forma de um concurso entre povoações vizinhas ou rivais, e esses momentos tornam-se *cocktails* de pessoas que procuram velhos amigos para conversar, bisbilhotar e trocar informações.

É dado grande valor à amizade (v. capítulo 7), e os chopes dividem-na em vários tipos, que vão desde os conhecimentos pontuais a uma forma de amizade «especial», que é uma espécie de irmandade de sangue, um laço quase tão forte como os do parentesco. É interessante que, enquanto inquiria um informante sobre a terminologia do parentesco, ele insistia em dar-me também o termo *ndoni,* que designa o amigo especial. Explicava-me ele que esse amigo era «como se fosse» um parente. Um aspecto importante da vida social a que a literatura pouco se tem dedicado (com a notável excepção de Gulliver 1971) é o da vizinhança e da relação entre vizinhos. Os chopes, que não têm grandes grupos corpóreos de parentes, têm forçosamente muitos vizinhos a que não estão directamente ligados pelo parentesco e desenvolveram uma ética forte de boa vizinhança. A troca de pequenos produtos alimentares é frequente entre vizinhos. É frequente também que, quando um homem volta da floresta com um cesto de cogumelos, ou quando uma mulher regressa dos campos com algumas batatas-doces, pare para partilhar os alimentos com os residentes do domicílio vizinho.

---

[4] Julgou-se que esta última frase se referia aos tongas de Inhambane, mas há um historiador que actualmente defende que isto aconteceu mais a sul, em território chope (Eric Axelson, comunicação pessoal).

Há um código complexo para os cumprimentos e o espectador atento percebe depressa o estatuto relativo dos intervenientes. Quando um homem cumprimenta um outro que detém uma posição elevada, comporta-se de uma forma extremamente respeitosa, baixa os olhos, dobra ligeiramente os joelhos e, se houver um aperto de mão, o subordinado sustém o seu braço direito com a mão esquerda, porque «o aperto de mão de um régulo é 'pesado'» (importante). Espera-se que as mulheres tratem os maridos e parentes por afinidade com um respeito idêntico quando os cumprimentam, por vezes ajoelhando-se para o fazerem. No entanto, na maior parte dos casos manifesta-se um forte pendor igualitário, e os homens cumprimentam-se entre si recorrendo a termos de parentesco ou amizade, sem que nenhum se vergue perante o outro. Os cumprimentos quotidianos habituais seguem um padrão formal, devendo o primeiro interveniente referir o período do dia em que se encontram – por exemplo, *dichide*, já nasceu (o sol), *mitsikari*, vai alto, ou *diswide*, está a baixar. A segunda pessoa repete essa palavra única de cumprimento e depois deve retribuir o interesse demonstrado pela primeira e perguntar: *wahanya?*, «estás vivo?». Segue-se então um longo monólogo, em que o primeiro interveniente vai descrevendo o estado de saúde (física e espiritual) de todos os seus parentes próximos, demorando-se depois em detalhes sobre quaisquer acontecimentos interessantes que tenham ocorrido desde a última vez que se encontraram. Cada comentário é recebido com um gemido ou a palavra *ina* («sim»). Os papéis invertem-se então e o segundo interveniente descreve a saúde dos seus parentes e os acontecimentos importantes para si. Este processo pode durar dez minutos, mesmo entre parentes ou vizinhos que se encontraram ainda no dia anterior.

Esther Goody (1973, 49) assimilou os cumprimentos às ofertas de bens entre os gonjas, e o mesmo parece ser aplicável aos chopes, já que tomam a forma de uma troca de respeito e o cumprimento feito requer a sua própria retribuição. É considerado grosseiro e insultuoso que uma pessoa passe por outra sem proceder aos cumprimentos; mesmo que se esteja com pressa, o mínimo a que a decência obriga é que se grite *dichide* antes de continuar. Mas mesmo isto é considerado insuficiente, pois ninguém deveria ter pressa ao ponto de abreviar os cumprimentos. A utilidade deste sistema de cumprimentos formais deverá já ser evidente. Uma das suas funções principais é a de difundir a informação: as notícias sobre as movimentações, o estado de saúde e as actividades de toda a gente que pertence à povoação, pelo menos, tornam-se assim acessíveis a quem quer que esteja interessado. A saudação formal é,

portanto, um veículo de informação e, nessa medida, pode ser manipulada. É possível que alguém se mantenha por este meio a par das actividades de um adversário político, especialmente se procura angariar apoiantes, ou use o sistema do rumor para espalhar falsas informações sobre as suas próprias actividades. Em várias ocasiões ouvi deste modo histórias interessantes, que depois descobri não serem verdadeiras.

Passemos agora do simbolismo na interacção a uma outra linguagem da troca simbólica: a dos alimentos. A generosidade é um valor pregado e praticado e ninguém se recusaria a dar água a um viajante com sede (na verdade, não é necessário sequer pedir permissão; pode beber-se da reserva de água existente em qualquer domicílio, mesmo que seja já escassa e independentemente da distância que a mulher da casa tenha de percorrer para ir buscar mais). Também os alimentos são livremente partilhados e as mulheres (que trabalham nos campos) oferecem frequentemente mandiocas, amendoins ou papaias a quem passar por perto. A um nível mais formal, oferece-se comida a qualquer pessoa que seja mais do que um visitante casual do domicílio e, naturalmente, a etiqueta obriga a que ela aceite a oferta (houve dias, por exemplo, em que me vi compelido a fazer três ou quatro refeições pesadas numa só manhã quando me encontrava a fazer entrevistas). A carne é particularmente rara e especialmente valorizada. Os animais de criação só são mortos para rituais ou celebrações, pelo que qualquer outra carne é bem-vinda. Os homens passam muito mais tempo a caçar do que o produto mereceria e muitos deles pescam e utilizam armadilhas. Quando se pergunta sobre as razões que os levam a participar em trabalhos que os obrigam à migração, muitos homens colocam a «boa carne» no topo das suas listas. O desejo de carne é levado a pontos extremos, de tal modo que chegam a colocar-se armadilhas para apanhar ratos-do-campo e das canas e são consumidas algumas espécies de serpentes (especialmente as pitões).

A melhor ilustração da ética da partilha e da generosidade é a situação em que alguém vai a passar por um domicílio e grita «*gunzala*» (tenho fome), após o que, invariavelmente, lhe é oferecida alguma comida. Podemos retirar muitas lições deste costume, já que, dependendo do contexto, se revela a relação entre quem passa e o dono do domicílio. Se forem vizinhos, parentes ou amigos, o facto de o passante solicitar a oferta de comida, em vez de esta ser oferecida pelo residente, indica uma relação amigável e de proximidade. A comida é oferecida com toda a boa vontade, sem que haja qualquer perspectiva mercenária

de retorno imediato; trata-se de uma relação de confiança e afecto duradouros (Bloch 1973, 75 e segs.), daquilo a que Sahlins chamou «reciprocidade generalizada» (1965, 147). Mas o grito «*gunzala*» ocorre também entre pessoas que mal se conhecem ou, por vezes, entre estranhos. Neste contexto, o passante coloca-se deliberadamente numa posição de subordinação ou inferioridade, já que pede comida (em vez de esta lhe ser oferecida) que sabe não ser provável ter de retribuir (já que mal conhece o ofertante). A dádiva é assim unilateral ou assimétrica e é uma demonstração simbólica da superioridade de quem oferece: o passante «esfomeado» só pode retribuir com os elementos imateriais da gratidão e do respeito. A obrigação aqui presente é de curta duração e não tem consequências políticas, mas dois homens que sejam rivais políticos têm o cuidado de não se permitirem entrar neste tipo de trocas, já que daí poderia decorrer maior prestígio para um ou para outro (Strathern 1971, 10).

A melhor época do ano (aos olhos dos chopes) é o meio do Verão. O trabalho nos campos é interrompido (só falta fazer as colheitas) e toda a actividade se concentra nos frutos caídos dos cajueiros. O fruto tem uma parte sumarenta e carnuda, abaixo da qual surge a castanha. As castanhas são armazenadas e a polpa é colocada em grandes recipientes de barro e deixada a fermentar. Nesta época, os homens e as mulheres convivem em grupos e bebem o líquido fermentado *(mpwebwe)* enquanto destilam o resto, processo pelo qual obtêm uma bebida extremamente alcoólica chamada *sope*. É também nesta altura que os homens e as mulheres mais velhos, satisfeitos e descontraídos, divertem toda a gente com canções, histórias e adivinhas. É nestes momentos que a tradição oral é transmitida e que as mentes são exercitadas na resolução de enigmas. Isto desempenha uma função importante de socialização dos rapazes que irão em breve para as minas de ouro da África do Sul pela primeira vez. Os homens mais experientes formulam problemas imaginários para que eles os resolvam, muitos dos quais são bastante semelhantes aos que lhes são colocados no centro de treino da Câmara de Minas, em testes destinados a recrutar aqueles que terão cargos (pagos) de maior responsabilidade.

No entanto, o período descontraído do meio do Verão depressa cede lugar ao trabalho duro que caracteriza o resto do ano. O trabalho diário habitual é árduo e obriga homens e mulheres a levantarem-se antes da madrugada. As mulheres e respectivas filhas levantam-se cerca das 4 e meia da manhã para lavar roupa e ir buscar água, que trazem em jarros de barro à cabeça. Cerca das 5 horas os maridos estão já com as

mulheres nos campos, trabalhando lado a lado, para que o trabalho mais duro do dia seja feito antes de o sol se tornar intolerável. Cerca das 10 horas param para tomar a primeira refeição do dia, que geralmente é constituída pelos restos frios da refeição que cozinharam no dia anterior. O trabalho nos campos é então interrompido quando o sol atinge o zénite e o calor e a humidade tornam impossível qualquer actividade fisicamente exigente. No período que se segue, os homens e as mulheres visitam amigos ou dormem à sombra, até cerca das 2 da tarde, altura em que regressam aos campos. O trabalho cessa outra vez ao entardecer e as mulheres voltam para casa para preparar a refeição da noite. Depois dessa refeição, tomada ao lusco-fusco, geralmente, as pessoas deitam-se, a menos que prefiram a animação de uma sessão no domicílio do *n'anga* (médium) mais próximo. Contudo, não há muitas visitas à noite porque, segundo dizem, há muitos matagais habitados por fantasmas, espíritos maléficos, bruxas e afins.

A dieta dos chopes é saudável, apesar da escassez de proteínas da carne (a subnutrição é praticamente inexistente), e é interessante notar a sabedoria com que os frutos da floresta são usados para a complementarem. A variedade de folhas, raízes, trepadeiras e tubérculos que são regularmente colhidos por homens e mulheres (bem como de cogumelos, bastante abundantes) assegura que não é preciso passar fome. A aptidão dos chopes para usarem o mato que os envolve, para caçarem com arco e flecha, as armadilhas engenhosas que montam e o uso dos recursos naturais parecem remeter para um estádio em que a caça e a recolecção eram as suas principais fontes de subsistência. O saber dos chopes no que diz respeito à utilização do mato estende-se à manufactura de tecido e cordoaria vegetal, de colmeias feitas a partir da camada exterior dos troncos de determinadas árvores e à construção de pequenas canoas com a fibra das mesmas árvores. Por fim, os campos arenosos são como um jornal para os chopes. Todos eles são capazes de reconhecer as suas próprias pegadas e são extremamente hábeis a seguir trilhos.

O impacte do contacto com os europeus

É muito difícil avaliar esse impacte porque, apesar dos quase cinco séculos de contacto com europeus, muito pouco se escreveu sobre os habitantes desta parte de Moçambique. O impacte na vertente económica foi grande e, sem dúvida, traumático. Há mercado para os bens

ocidentais, especialmente roupa, produtos alimentares e, para a elite, transístores e bicicletas. A migração laboral, predominantemente para as minas de ouro da África do Sul, mas também para as cidades de Moçambique (onde o trabalho é mal pago e escasseia), tornou-se um modo de vida. O mesmo aconteceu com os conhecidos efeitos negativos da migração: empobrecimento da vida social (quando muitos dos rapazes, por vezes 40%, estão ausentes), doenças venéreas, etc. Harris (1959, 1960) e Rita-Ferreira (1960) discutiram as causas e os efeitos da migração e não pretendo aqui voltar a este debate. Harris descreve em linhas gerais um acordo entre a Câmara de Minas do Transval e as autoridades portuguesas segundo o qual estas últimas fornecem força de trabalho para as minas a troco de benefícios económicos de primazia na importação de determinados produtos que são canalizados via Lourenço Marques para o interior da África do Sul. Há também um acordo para a retenção de metade da remuneração do trabalhador migrante, que só a recebe ao regressar a Moçambique, onde as autoridades procedem à cobrança dos impostos devidos. Para garantir que haveria migração foi criada em Moçambique legislação que não permitia que mais do que 7% de todas as actividades masculinas fossem realizadas junto do respectivo domicílio. Harris afirma que isto se fez «em prejuízo do desenvolvimento do empreendimento agrícola nativo» (1959, 63).

Em resposta, Rita-Ferreira defende que, com o surgimento da *pax lusitana,* as guerras tribais cessaram, os utensílios europeus tornaram-se de uso generalizado e a caça está a extinguir-se. Na sua opinião, todos estes factores reduziram o volume de trabalho económico de cada homem tsonga a um mês por ano. Afirma também que os homens não são precisos para limpar os campos, já que a savana dos tsongas é pouco densa e com árvores baixas e a pobreza do solo e a pluviosidade forçaram os homens a migrar. Devemos procurar o ponto de equilíbrio entre os dois lados deste debate. É muito difícil separar a causa e o efeito e, apesar de serem válidas algumas das afirmações tanto de Harris como de Rita-Ferreira, ambos parecem estar enganados quanto a alguns outros aspectos. Por exemplo, a afirmação de Rita-Ferreira de que os homens não são necessários para a limpeza dos campos só é válida para uma pequena porção do Sul do território tsonga, e veremos (no capítulo 10) que surgiu uma classe de empreendedores que exploram o nicho criado pela ausência dos migrantes: prestam serviços a esses homens lavrando os campos a crédito. De acordo com as entrevistas feitas a vários informantes, muitos migrantes, no início, teriam partido voluntariamente em busca de trabalho, mas hoje parece não haver grande alternativa. O sis-

tema de impostos da administração é, sem dúvida, um forte factor de motivação, já que as penalizações por fuga ao pagamento dos impostos são bastante pesadas. Contudo, as minas são reconhecidas como uma fonte de riqueza (apesar de os salários serem baixos) e são um meio para angariar a quantia necessária ao pagamento do preço da noiva e dinheiro para investir em várias coisas, como a compra de um arado ou uma barcaça, que poderão permitir que um dado indivíduo se torne empreendedor.

Agora que os chopes (e, supostamente, os tsongas) passaram a estar integrados na economia capitalista, racionalizaram a situação ao ponto de quem nunca esteve nas minas não ser considerado um homem; a migração é quase uma forma de iniciação secundária. O trabalho migratório e os efeitos das estruturas económicas e administrativas mais vastas e constrangedoras tiveram um forte impacte na sociedade chope. Surgiram assim novas áreas que os indivíduos mais expeditos podem explorar, criando um meio propício à emergência de «homens novos», como empreendedores, corretores, patronos, etc., e proporcionando benefícios políticos novos nas esferas tradicionais. Os cargos políticos tradicionais, como os de régulo, cabo de terras ou chefe de povoação, não são de todo irrelevantes, mas a política ocorre mais intensamente ao nível micropolítico da vicinalidade (v. capítulo 4). Na verdade, a migração pouco interfere com essas funções mais elevadas, já que estas são tradicionalmente desempenhadas pelos homens mais velhos (e a sucessão é adélfica*).

No entanto, de uma forma geral, a administração portuguesa pesava desconfortavelmente sobre os ombros dos camponeses. Embora Moçambique fizesse parte, oficialmente, de um Portugal mais amplo, poucos africanos tinham voz no sistema político mais vasto do parlamentarismo português. Para além disso, apesar da ausência de uma escala oficial da cor e da discriminação e preconceito que acompanham esse tipo de instituição, havia muita discriminação de facto contra os negros. Todavia, não podemos deixar de acrescentar desde já que surgiam algumas oportunidades para os negros subirem na estrutura administrativa e que a discriminação que se verificava não era de todo tão alargada ou severa como na África do Sul.

---

* A sucessão é adélfica quando o cargo é transmitido por herança ao longo de uma linha de irmãos segundo o critério da primogenitura. Assim, os primeiros a reunir condições para suceder serão os filhos do primeiro irmão, depois os do segundo irmão, etc. *(N. do E.)*

Moçambique era, essencialmente, uma colónia portuguesa. Em 1951, Portugal tentou contornar a oposição anticolonial que surgia em entidades como as Nações Unidas mudando a terminologia colonial. Assim, as colónias africanas passaram a ter a designação de «províncias ultramarinas» e em 1971 o termo «província» foi substituído pelo termo «Estado». Para sermos justos, digamos que a maioria dos portugueses via as colónias africanas como fazendo parte do Estado metropolitano e se referia aos africanos como «cidadãos» portugueses. Mas, para além das mudanças na designação, pouco se alterara nas estruturas de poder e nas políticas coloniais. Depois das sublevações de Angola (em 1961) e Moçambique (1964), algumas das políticas mais humilhantes e repressivas que Portugal aplicara em África foram atenuadas. O cargo impopular de chefe de posto (homens de origem local e muitas vezes mestiços que eram empregues como supervisores administrativos) foi abolido, os castigos corporais foram abandonados e o trabalho forçado diminuiu.

O sistema dos assimilados, que permitia que os africanos pudessem ser declarados portugueses aculturados, acabou também nessa altura. O sistema era impopular porque obrigava os candidatos a esse estatuto a renunciarem à sua cultura e a tornarem-se efectivamente portugueses negros, aceitando submeter-se às suas leis e costumes. Teve maior impacte nas áreas urbanas, onde estimulou o aparecimento de uma classe média-baixa entre o proletariado negro. Nas zonas rurais, poucos se tornaram assimilados porque tal significaria estabelecer uma separação entre si mesmos e os respectivos parentes e vizinhos e era difícil renunciar à própria cultura quando se vivia no seu seio. A escolarização ocidental atingia apenas uma minoria de indivíduos em Moçambique. Isto devia-se em parte à guerra contra os revoltosos da Frelimo, que absorvia 45% do orçamento nacional português, deixando poucos fundos para o desenvolvimento e a educação. A situação era agravada ainda pelo facto de a Igreja Católica ter o monopólio dos estabelecimentos escolares nas áreas rurais e de não ser permitida a entrada em Moçambique de missões protestantes, que poderiam ter atenuado a falta de escolas. Assim, em última análise, os camponeses chopes não tinham meios, educação e oportunidades que lhes permitissem integrar a economia ocidental, retirando dela, em consequência, poucos benefícios, enquanto as estruturas políticas e administrativas sobre eles pesavam intensamente.[5]

---

[5] O trabalho de campo para esta monografia e a maior parte da redacção foram realizados, obviamente, antes de Portugal ter abandonado Moçambique, deixando o poder nas mãos do governo provisório da Frelimo, até que o processo de independência fosse concluído em Junho de 1975.