

Ma-Tuga no mato

Imagens sobre os portugueses em discursos rurais moçambicanos*

*Feita de lavras
em pousio e esperança adiada
pertencemos todos a esta África lusitana
que pelas outras se expandiria. Por estas
andámos perdidos, ignorando então
que a passagem obrigava ao regresso.¹*

Este texto não é fruto de uma investigação específica, mas uma colecção de episódios da minha vivência em Moçambique, um roteiro biográfico de inquietações, interacções e interpretações, nisso se esgotando a sua hipotética representatividade.

Aqui procuro realçar alguns aspectos constitutivos das imagens sobre os « portugueses » que encontrei em contextos rurais moçambicanos durante trabalhos de campo no distrito de Montepuez, província de Cabo Delgado, entre falantes² de macua-meto e de maconde (1994-1995), e no distrito de Boane, província de Maputo, entre falantes de ronga (2001-2002), e ainda durante breves trabalhos de consultoria realizados na província da Zambézia, entre falantes de sena e de lomwe (2001), e no distrito de Mandimba, na província de Niassa, entre falantes de yao, de macua e de lomwe (2001-2002). Sobre essas imagens friso algo tão evidente como

* Versão de texto apresentado no « Portuguese/African Encounters : an Interdisciplinary Congress », Universidade de Brown, 26-29 de Abril de 2002. Agradeço os comentários de F. Florêncio, E. Medeiros e K. Sheldon. « Tuga » é um termo algo depreciativo utilizado, em especial nos contextos urbanos, para definir portugueses. « Ma » é um prefixo constitutivo do plural, recorrente (mas não universal) nas línguas moçambicanas.

1. R. KNOPFLI, *O Monhé das Cobras*, Lisboa, Editorial Caminho, 1997 : 67 : « As Origens ».
2. Não discuto aqui identidades sociais. Mas o recurso a identificações linguísticas procura evitar a reificação étnica, que quase sempre procura transpor conteúdos linguísticos para putativas etnias. Aliás, à pergunta (capciosa, confesso) « O que é macua ? » frequentemente me responderam « É uma língua ! », um esvaziamento local da dimensão étnica - sendo certo que a heterogeneidade identitária nesse universo linguístico é superior à de outros contextos, como por exemplo o ronga. Na grafia das línguas sigo G. FIRMINO, A « *Questão linguística* » na África pós-colonial : o caso do Português e das línguas autóctones em Moçambique, Maputo, Promédia, 2002.

essencial : recolhi-as em interlocuções nas quais explicitamente era dito a um português o que se pensa sobre o seu povo e a sua presença, o que tanto terá influenciado as considerações positivas como as negativas.

« Vampiro branco, coração negro » ?

Cheguei a Moçambique em 1994 na época das primeiras eleições multipartidárias pelas quais se encerrava em definitivo a guerra civil que assolou o país praticamente desde a independência de 1975. Dirigi-me então à província nordestina do Cabo Delgado, distrito de Montepuez, área de maioria linguística macua-meto, sede das velhas chefaturas Ekoni³, de tardia ocupação colonial e posterior reduzida influência da administração portuguesa. Aí, logo me deparei com um feixe de concepções locais complexificando a minha categorização e perturbando a desejada integração.

Durante semanas, e face a um temor generalizado, foi-me difícil estabelecer relações. Restringi-me então a algumas entrevistas formais com autoridades linhageiras residentes na Aldeia Comunal que me albergava, cujo teor não ultrapassou questões algo inócuas, em especial sobre formas de produção agrícola (mas das quais estavam ausentes os saberes cosmológicos associados)⁴. E mesmo essa reduzida interação era cruzada por uma enorme desconfiança, traduzida em forte evitamento, resistência e até fuga aos encontros.

Associei estas dificuldades a dois factores, que presumi corporizáveis na minha pessoa : a memória colonial, o receio diante do português agente de repressão ; a insegurança do presente, com o final da guerra, o regresso de refugiados e a realização de eleições, interrogando o futuro e sublinhando a desconfiança face ao estrangeiro, o intrometido indagando sobre as práticas aldeãs, apoiado no seu estatuto rácico⁵. Em tal contexto histórico-político achei normal o evitamento face ao português, ainda hoje porventura agente da administração estatal, potencial delator de opiniões e práticas locais.

Passadas semanas fui convidado para a primeira dança que ocorria na aldeia desde a minha chegada. Só aí percebi que o evitamento que me rodeava se ligava à total ausência de sociabilidade nocturna que vinha encontrando. Para meu espanto soube que essa dança era então possível por ter havido consenso de que, afinal, eu não era um vampiro, um « chupa-

3. Sobre as chefaturas Ekoni ver B. Brito JOÃO, « Factores de reorganização das chefaturas no norte de Nampula e sul de Cabo Delgado na segunda metade do século XIX », *Arquivo. Boletim do Arquivo histórico de Moçambique*, Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, 14, 1993 : 175-184, e Abdul Kamal e a *História de Chiúre nos Séculos XIX e XX*, Maputo, Arquivo histórico de Moçambique, 2000.

4. Sobre aldeias comunais ver A. YÁNEZ CASAL, *Antropologia e desenvolvimento. As Aldeias Comunais de Moçambique*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica e Tropical, 1996 e J.P. Borges COELHO, « Um itinerário histórico da moçambicanidade », in F. ROSAS & M.F. ROLLO (eds), *Língua portuguesa : a herança comum*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1998 : 108-118. Sobre o sistema linhageiro e de parentesco neste contexto social ver em especial C. GEFFRAY, *Travail et symbole dans la société Makhuvwa*, thèse de doctorat, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1987, mimeo., e E. MEDEIROS, *Os Senhores da Floresta. Ritos de iniciação dos rapazes Macua-Lómwè do Norte de Moçambique*, dissertação de doutoramento, Coimbra, Universidade de Coimbra, Faculdade de Ciência e Tecnologia, 1995, [Imprensa universitária, Maputo, 2003, no prelo].

5. Não discuto aqui a noção « raça », mas apenas sublinho a recorrência da interiorização de uma inferioridade estatutária face ao « branco », a qual imprime toda a pesquisa. Note-se que essa interiorização não é universal, nem a nível individual nem ao dos grupos linguísticos.

sangue ». Assim sendo as práticas do quotidiano retomavam a sua normalidade e, inclusive, poderia eu continuar o meu trabalho. Soube ainda que a associação dos brancos, e portugueses em particular, tal como a dos profissionais de saúde⁶, a práticas de vampirismo era recorrente no Norte de Moçambique.

Recordo este episódio como exemplo de uma análise espontânea às imagens sobre os portugueses. Com efeito eu tinha interpretado essa situação de evitamento apelando aos meus preconceitos (negativos) sobre o colonialismo e a leituras havidas sobre o processo nacional. Assumi-a como um reflexo colonial, uma resistência contra o português, conjugada com a sua extensão, a reacção rural face a um Estado agressor das populações e aos seus (hipotéticos) agentes.

Confrontado com o meu putativo vampirismo readapte a minha interpretação da situação. Teimosamente fiel a uma visão das classificações sociais no quadro num discurso da resistência ao colonial⁷, interroguei de novo este carácter ameaçador dos portugueses. Situado no planalto de Montepuez, local relevante na história do tráfico de escravos, de organização e passagem das caravanas oriundas do Lago Niassa e da bacia do Zambeze rumo ao Índico⁸, o vampirismo dos brancos portugueses pareceu-me a simbolização de serem eles nesta zona uma secular, exógena e extraordinária ameaça. Evoquei então as memórias locais desse tráfico transoceânico, uma terrível drenagem de mão-de-obra que tornava exangue a população, assim ameaçada na sua reprodução biológica e social, desapossada de parte da sua força vital, do seu « sangue ». Drenagem essa provocada também, mas não só, por gentes vindas do mar que se ficavam pelo litoral mas cuja notícia atravessaria o território, a notícia de vorazes « peixes » ou « camarões » que andavam em pé. E sobre estas imagens, « naturalizadoras » do português, poderá ser referida a dimensão feitiçica da submersão aquática nos simbolismos locais, o que sublinharia o seu carácter ameaçador⁹.

Neste quadro de leitura o vampiro luso reforçar-se-ia na continuidade da memória, mais actual, do essencial da relação colonial. As exacções, quantas vezes mortais, do trabalho, de energia, do « sangue » das comunidades, sempre enfraquecedoras da reprodução social: o trabalho forçado, na construção de infra-estruturas públicas, nas plantações empresariais, nas propriedades dos colonos; as culturas comerciais obrigatórias, obrigando a trabalho extra em troca de preços tabelados face a monopólios de comercialização, e reduzindo a produção alimentar; as deportações para outras colónias, o desaparecimento para lá do grande oceano.

-
6. Para lá do que esta associação simbólica permite induzir sobre a actual relação entre população local e a biomedicina, tal perspectiva provavelmente terá origem nas campanhas de vacinação e análises sanguíneas feitas desde o tempo colonial, muitas inclusive realizadas pela força.
 7. Uma leitura durkheimiana como vim a encontrar indiciada em C. SERRA, *Combates pela mentalidade sociológica*, Maputo, Universidade Eduardo Mondlane - Livraria Universitária, 1997: 68-73 [mas o próprio autor considera a necessidade de uma investigação mais aprofundada sobre a questão]. Sobre a matéria ver ainda F. PEQUENINO, *Estrutura social entre os Lomvês do posto administrativo de Mugeba, distrito de Mocuba, província da Zambézia, c. 1900-1995*, Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, Faculdade de Letras, Departamento de História, 1997, II vols: 82-85; e para contextos urbanos J. Pinto de SA, « "Chupa-Sangue", dragões e outros papões », *Publico* (Lisboa), 14 de Agosto de 1995.
 8. Sobre o tráfico nesta região ver E. MEDEIROS, *As etapas da escravatura no Norte de Moçambique*, Maputo, Arquivo histórico de Moçambique, 1988.
 9. A imagem histórica dos portugueses (e brancos) como « peixes » é recorrente em Moçambique. Como « camarões », entrevista régulo Matreze, língua yao, Mandimba, 2002.
-

Assim sendo associei este vampirismo à simbolização das relações de exploração aqui exercidas pelos meus antepassados próximos e distantes : o « Vampiro Branco, Coração Negro » temível ameaça externa, como metáfora (e catarse ?) de séculos de extracção de trabalho, da energia vital, do sangue das sociedades. E também no vizinho Madagáscar, destino de escravos oriundos desta região, e portanto com presumíveis similitudes culturais, os brancos são vampiros, se bem que franceses. E também eles agentes históricos do tráfico escravagista e de um sistema colonial assente na exacção de trabalho¹⁰.

Entretanto disseram-me que os actuais praticantes do « chupa-sanguismo » se dedicavam à comercialização do sangue obtido. Por esta dimensão negocial conjuguei este vampirismo exógeno a uma crítica simbólica que associava a extracção violenta da energia vital, o trabalho, e a sua mercantilização. Ineri-o num discurso crítico da moeda, essa obrigação colonial trazida pelo imposto da palhota¹¹ e reforçada nas culturas obrigatórias, veiculado por uma população com memória dessa introdução e agora tão pauperizada que quase desprovida do acesso a esse bem moeda, com o qual erigiu uma relação contraditória, donde conflitual. À crença no negócio de sangue vi-a então como crítica da moeda como modo de relação social, entendendo-a como disruptora dos valores essenciais ligados às concepções de pessoa humana.

Deste modo associei uma tríade ao vampirismo de que tinha sido suspeito : a de que nele se conjurava uma memória do escravagismo antecolonial ; uma memória da exploração colonial ; e a vivência da assimétrica mercantilização das relações sociais, colonial e nacional. Mas subjacente a tudo isso estava a radical afirmação da exterioridade do português, do branco, como temível elemento agressor e disruptor da ordem social. Seria isso verdade ?

Patrão branco, patrão preto ?

No conhecimento passivo da língua macua apercebi-me que o termo *mkunya*¹² (pl. *Akunya*, branco) se utiliza também para designar os elementos da administração estatal e/ou os agentes do partido Frelimo (pois, pelo menos em contextos rurais, mantém-se a realidade do partido-Estado), ou seja são *akunya* todos aqueles que as populações também denominam de « estruturas » (utilizando a palavra portuguesa). Mais ainda, essa denominação é aplicável a todos os indivíduos que sejam associáveis à posse

10. Sobre Madagascar refiro G. ALTHABE citado em M. AUGÉ 1978, « Uma tentativa de análise "ideo-lógica" ». As metamorfoses do vampiro. De uma sociedade de consumo a outra » : 156, in M. AUGÉ, (ed.), *A construção do mundo (religião, representações, ideologia)*, Lisboa, Edições 70. Sobre o tráfico para as possessões insulares francesas ver J. CAPELA, « O tráfico de escravos para o Índico, 1720-1902 », in *O escravismo colonial em Moçambique*, Porto, Afrontamento, 1993 : 75-132, e J. CAPELA & E. MEDEIROS, *O tráfico de escravos de Moçambique para as ilhas do Índico, 1720-1902*, Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, 1987.

11. Sobre o imposto da palhota ver J. CAPELA, *O imposto de palhota e a introdução do modo de produção capitalista nas colónias*, Porto, Afrontamento, 1977.

12. Para a grafia de palavras macua sigo P. AFIDO, *Olavula Emakhuwa*, Associação dos amigos da Ilha de Moçambique, 1997, e *Zinisomihya Osoma ni Olepa Emakhuwa. Como ensinar a ler e a escrever Macua*, Associação dos amigos da Ilha de Moçambique, 1998.

ou usufruto de símbolos correspondentes a uma posição social urbana de algum relevo estatutário e/ou económico¹³.

A extensão do termo « branco » fá-lo cobrir um universo associável ao poder, um eixo urbano, estatal e monetarizado. O epíteto revela a consciência de uma assimetria estatutária, que se expressa por todo o país através da palavra de uso colonial « patrão ». E desvenda um sentimento de inferioridade e de distância face aos indivíduos que se inserem (ou o aparentam) nesse contexto de poder exógeno às realidades locais, o qual traduz uma dependência político-económica e que se expressa num conjunto de práticas formalizadas que simbolizam respeito mas também um evitamento próximo do temor¹⁴.

Mas esta utilização do termo « branco » não implica só a consciência das relações assimétricas tidas com os elementos do mundo do poder urbano. Ela também denuncia uma estranheza : o dessa relação ser agora face a gente que não sendo « branca » se comporta como tal, ou seja, restabelece velhas e cruas relações de dominação. Ancorada na memória está a afirmação de uma continuidade exploratória, antes sofrida face a gentes entendidas como radicalmente diferentes, hoje dirimida com gentes aparentemente semelhantes. A denúncia implícita na mera extensão do termo *mkunya* não deixa de ser explicitada na recorrente acusação de que essoutros « *pensam como brancos* », « *julgam que são brancos* » ou « *andam como os brancos* », afirmações ilegítimadoras não só de condutas alheias mas, fundamentalmente, das relações sociológicas que as antecedem.

Retenho então duas perspectivas, não absolutamente integráveis. Por um lado, a extensão do termo *mkunya* implica um esbatimento da especificidade do branco, do colono e do seu sucessor, que é agora conjugado com os actuais possidentes. Isto demonstra uma (relativa) similitude da forma como localmente se recorda o regime colonial e os seus agentes e de como se conceptualiza o actual regime nacional e respectivos agentes, e ainda de como aí se conceptualiza o conteúdo das situações de dominação que aquele mundo rural sofre face ao poder estatal-urbano. É esta articulação a chave óbvia para entender a evolução do conteúdo semântico de *mkunya*, abarcando agora a expressão (ante)colonial « patrão », um patrão hoje desprovido de cor, um patronato assente no poder, talvez como o fosse antes, mas agora já sem a capa « rácica » para o demonstrar. E porventura para o legitimar, se pensarmos nas auto-representações de superioridade branca¹⁵ e na interiorização dos seus efeitos sobre a auto-percepção das suas contrapartes.

13. Esta « branquização » como elemento do poder é recorrente, em contextos e com conteúdos diversos. Para a observação deste fenómeno no interior de redes políticas locais ver C. CARVALHO, « Ambiguous representations : power and mimesis in colonial Guinea », *Etnográfica*, VI (1), Lisboa, Centro de estudos de antropologia social, 2002 : 108-109.

14. Em 1994 assisti a uma visita do ministro da Agricultura à aldeia N'ropa. A aproximação da caravana à aldeia (onde quase todos os dias passavam carros) provocou o pânico e o esvaziamento imediato do mercado e zonas limítrofes. Apenas ficaram, sob evidente tensão, os velhos, sentados fumando junto à venda de tabaco.

15. Para uma ilustração destas ver M. MOUTINHO, *O indígena no pensamento colonial português*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, 2000. Para o seu carácter estruturante na História da administração protocolonial e colonial ver A.C. Nogueira da SILVA, « Nação, territórios e populações nos textos constitucionais portugueses do século XIX », *Seminário permanente sobre o Estado e o Estudo do direito*, Lisboa, Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa, 2002.

Mas por outro lado as diferentes utilizações conjunturais de *mkunya* não significam uma conjugação de estatutos sociais, uma total similitude do « Patrão Branco, Patrão Preto ». Como atrás referi, esta homologia integra uma invocação agressiva face aos actuais possidentes, traduzível na afirmação da ilegitimidade do *mkunya oriipa* (preto branco) [minha expressão]. Esta vertente fundamenta-a na utilização vivencial do termo. Com efeito, comigo *mkunya* surgia amiúde no diálogo, utilizado para me denominarem quando em colectivo ou para minha interpelação (mais raro, e nunca em contextos de intimidade). O seu sentido seria o de « branco » e não de « patrão » (se é que as traduções são totalmente distinguíveis, do que duvido). Surgia também, e de modo constante, na boca das crianças, espantadas ou brincalhonas, que assim me interpelavam em constantes desafios ou me assinalavam a seus familiares. Isto não pode deixar de significar uma contextual e relativa neutralidade valorativa associável ao termo.

Ora na sua utilização para referir as « estruturas » ou seus pares encontrei-a sempre como denominação na sua ausência, dir-se-ia que não como substantivo mas sim como adjectivo (des)qualificativo, o que não deixava por vezes de ser acompanhado por entoações, mímicas ou sorrisos, perceptíveis mesmo apesar do meu muito reduzido domínio da língua. E, o que considero elucidativo, nunca encontrei a expressão utilizada nessas circunstâncias por parte das crianças.

Mas também estes « *mkunya oriipa* » são considerados como temíveis « chupa-sangue », tal como em Madagáscar, onde os sucessores do poder colonial não só herdaram dos colonos essas tendências, como se lhes associaram nas práticas. Nessa similitude vampiresca entre « patrão branco » e « patrão preto » sublinho a redução da especificidade do português, pois ao afirmar o carácter vampiresco dos agentes « urbanos » moçambicanos reinstaura-se o vampiro branco na proximidade do domínio da Humanidade, esse eixo contínuo de relacionamento social, conflituoso, temível, mas apesar de tudo possível.

Assim sendo considere possível extrapolar a ideia de que a crítica simbólica do poder actual se insere na memória da crítica simbólica do poder pretérito. E em ambos os casos, passado e presente, os poderes humanos, mesmo que exógenos exploradores, integram um quadro legítimo de relações sociais, conviviais. E em ambos os casos a ilegitimidade lhes advém dos seus excessos perigarem a reprodução social, a saúde das sociedades em questão, passe a metáfora organicista. Quando se tornam vampíricos¹⁶.

Vampiros na vizinhança

Tenho aqui recordado o percurso das minhas tentativas de interpretação sobre a crença no meu vampirismo. Tendo-a encarada como ligada a um temor (crítico) diante o português, vi-me externo ao mundo da ordem social perene, para depois nele me reintegrar (e aos meus patrícios), ainda que

16. Para uma estimulante abordagem ao vampirismo ver B. WEISS, *The making and unmaking of the Haya lived world*, Durham & Londres, Duke University Press, 1996 : em especial cap. 8. Mas nesse contexto etnográfico o caso vampírico, se temível nunca é visível, explícita e individualmente nomeável, algo distinto deste caso.

como abissal ameaça. Mas então já unido a outros elementos menos exógenos, partilhando estes a (omnipresente) categoria rática dos locutores, e por vezes até a língua. Mas uns e outros sempre dominantes externos, agressores à sociedade em que me procurava inserir. Patrões, brancos ou negros, havia ainda assim um abismo entre nós e os locais, vampiros que éramos denunciávamos os nossos irreduzíveis apetites, ilegítimos e ofensores.

Mas em breve tal perspectiva foi abalada. O *mwenne olupale*¹⁷ contou-me o assassinato de três dos seus « sobrinhos » uterinos, ocorrido no ano transacto e perpetrado por apoiantes do Presidente da Aldeia. Tal facto tinha acontecido no quadro do conflito entre este último e o *mwenne* locutor, respectivos apaniguados e estruturas locais da Frelimo e Renamo. Era o conflito pós-guerra pelo poder local, em que o velho Ekoni, quinto no seu posto, reclamado « dono da terra », pois inclusive o Aldeamento Colonial anterior tinha sido sediado nas suas terras¹⁸, « irmão » perpétuo do régulo local, e possuindo uma vasta rede de dependentes bem como de poderes feitícios assinaláveis, se opunha ao Presidente, oriundo de outra aldeia, ocupando o posto desde a independência por escolha popular (?) e da Frelimo, e que na gestão dos assuntos aldeões tinha garantido reconhecimento estatutário e uma rede de apoios pessoais externa à lógica linhageira. Estas mortes decepavam a descendência local Ekoni, até porque entre os falecidos estaria o apontado sucessor ao cargo.

Ora este atentado tinha sido através de vampirismo ! Como cúmulo o sangue tinha sido vendido na cidade, lucros que tinham possibilitado a aquisição por parte do Presidente de uma moageira e a abertura de uma conta bancária na capital distrital, algo absolutamente inusitado em contexto aldeão. Este « chupa-sanguismo » era ainda inserido num conflito político e com uma dimensão económica, e eu podia nele entrever a denúncia do uso (violento) do poder por parte de um aldeão que assim procurava mudar o seu estatuto socioeconómico, alcandorando-se a pequeno industrial quase-urbano. Mas, por outro lado, o vampirismo era agora de incidência intra-aldeã, sendo impossível associá-lo a uma exterioridade social.

Poder-se-ia ainda considerá-lo como mecanismo de identidade excluindo alteridades assentes em dinâmicas políticas e económicas, mas essa leitura afigurava-se-me agora bem mais forçada. E isto porque o espectro acusatório se tinha alargado até a uma contiguidade geográfica e social extrema. Com efeito, a suspeita incorre sobre qualquer indivíduo presente no contínuo de relacionamento social, do vizinho próximo ao desconhecido estrangeiro. E essa continuidade acusatória implica um facto básico : o vampirismo é na sua essência homólogo a um acto de feitiçaria. E esta é omnipresente na vida social, para não a afirmar onnipotente. Sabe-se da sua predominância nas relações de proximidade, linhageira e doméstica. Ou seja, o mais poderoso dos inimigos, o feiticeiro desabrido mais perigoso, encontra-se dentro de casa, um potencial vampiro doméstico, e quantas vezes descontrolado.

17. *Mwenne olupale* é um chefe de segmento de linhagem de elevado estatuto, quase sempre responsável por uma povoação ou de um conjunto destas.

18. Os túmulos dos seus antepassados distavam cerca de 200 metros de sua casa, sita na área central da aldeia.

Rendido, abandonei a leitura (apetecível para as minhas preocupações de então) do português como vampiro exemplar. E inscrevi-o no eixo contínuo de relacionamento agressivo entre indivíduos, demonstrado com mais vigor nas relações de proximidade¹⁹.

O lugar dos Ma-guerre

Esta inserção do português no eixo de agressão interindividual potencial, portanto no mundo social em questão, é palco de interpretações divergentes. Pois se o português é um potencial agressor será ele também objecto da agressividade feiticeira? E poderá ele entrar no sistema dessas interações, de interações sociais? Face à omnipresença dos ataques indaguei sobre a minha segurança, acolhendo divergentes respostas.

Sobre esta questão há uma teoria espalhada²⁰ que salvaguarda os brancos, afirmando que a feiticeira só funciona «entre pretos». Esta impotência é por vezes remetida para a associação entre feiticeira e culto dos ancestrais, sendo a ineficácia devida ao desconhecimento local dos antepassados dos potenciais alvos. Mas essa teoria é desmentida na prática, pois migrantes ou viajantes africanos temem os poderes existentes nas zonas a que chegam, e em particular algumas áreas (como por exemplo Nairoto no Cabo Delgado, Majune no Niassa, ilha de Benguelene, na foz do Inkomati)²¹, mesmo que sejam aí totalmente desconhecidos, procurando então protecção local. Essa protecção pode ser alcançada na sua origem, mas também pode/deve ser recebida *in loco*, atribuída por especialistas das zonas alcançadas. Isso pressupõe a existência de tecnologias locais específicas de defesa/ataque associadas a forças espirituais próprias, exigindo estas prevenção e terapia particulares²². Recordo que a diferenciação clássica entre ataque e defesa, feiticeira e magia oracular (curandeirismo), se funde num mesmo fenómeno, pois se o feiticeiro é invisível e intangível, é ideia corrente que os grandes especialistas de defesa são também os mais temidos atacantes, pois «*como se pode curar sem saber causar a doença?*»²³. Se o estranho é potencial alvo a necessidade de conhecer os antepassados da vítima é ultrapassada, e nem tão pouco pode ser invocada para afirmar grau de eficácia dos ataques, pois estes sempre podem ser mortais. Talvez que a invulnerabilidade dos brancos deva ser atribuída à força dos seus espíritos protectores, reflexão coerente em cosmologias que integram o indivíduo num todo compósito com os seus ancestrais protectores, e que

19. Em diversos contextos linguísticos me garantiram a primazia dos ataques feiticeiros ocorridos no seio da proximidade social e parental. Mas não posso aqui desenvolver questões relativas às diferentes teorias locais sobre contextos, metodologias, causas e objectivos da feiticeira.

20. Confirmada em questões colocadas nos distritos de Pemba, Montepuez, Mandimba, Alto Molocué, Quelimane, Maputo, línguas macua, maconde, yao, lomwe, sena, changana e rongá.

21. Ligadas a estes poderes existiram áreas durante a guerra que foram «fechadas» às agressões militares.

22. Entrevista e vacina em Congerenge, distrito Mandimba, contexto macua-yao, 2002. Sublinho que as possessões espirituais não implicam a obrigatoriedade da regionalidade do espírito em causa, como o demonstra a presença de um espírito ndau num chefe de Boane, 2001, ou a afirmação de que «*as almas não têm local próprio*» (em português), *mwenne* do régulo Mezito, Mitande, língua macua, 2002.

23. Perspectiva avançada em contextos linguísticos macua, yao, lomwe, e também mas tendo menos dados, maconde.

conceptualizam o choque com outro povo (branco) que surge manifestando grande mobilidade (expressão de um poder) e vastos outros poderes manifestados sob múltiplas formas, portanto um povo necessariamente aliado a espíritos poderosos²⁴.

Assim a exclusão dos brancos do universo vitimável é estipulada racialmente. Mas sabe-se que, apesar do discurso « anti-obscurantista » da Frelimo, durante a guerra com os portugueses se praticaram técnicas feiticicas contra as suas tropas, brancas ou negras. Pelo que os portugueses, militares²⁵ ou civis²⁶, podem ser atacados, inscritos assim nos procedimentos da ordem social local²⁷. E poderá um português ser feiticeiro? A resposta comum é a de que isso são « coisas de nós, pretos » e que quanto muito aqueles poderão sê-lo na sua terra mas sendo incapazes nestas paragens. Esta visão estará relacionada com a teoria que associa feitiçaria à incorporação ou aliança com os espíritos locais. Mas não há dúvida que os residentes de longo prazo, os *ma-guerre* (« portugueses do mato ») têm essa possibilidade (e exercem-na), sendo alguns muito reputados na cura e, murmura-se, no ataque. Ou seja, estes casos evidenciam a possibilidade da manipulação eficaz destes poderes que exige a integração no local, possível e assim valorizada.

É sabida a integração dos portugueses desde o período antecolonial no interior moçambicano, em especial na bacia zambeziana, aí rapidamente adoptando valores, hábitos e tecnologias locais²⁸. No norte de Moçambique actual encontram-se alguns portugueses, na sua maioria sobreviventes do sistema de colonatos desenvolvidos nos anos 60 pela política de colonização da época e como criação de zonas tampão à guerrilha. Esse povoamento era realizado por soldados desmobilizados e famílias metropolitanas, rurais oriundos de áreas interiores ou insulares caracterizadas pela escassez de terra causada pela demografia ou pelo sistema fundiário²⁹.

Essa gente surge com duas características. A sua rudeza camponesa, cuja memória denota a percepção e interiorização locais da diferenciação social intra-colonos, e que de certa forma deslegitima(va) a hierarquia colonial, ou seja, a concepção de uma maior injustiça face a obrigações havidas com este universo de portugueses do que com outros, em especial integrantes da administração pública³⁰, talvez mais temidos mas menos desprezíveis: um « eram madeirenses ! », com entoação arrastada apesar do reduzido domínio

24. Consideração que devo a F. Florêncio, que assim foi categorizado durante os seus trabalhos no centro do país, em contexto linguístico ndau.

25. Declarações do comandante de milícias da Lomaco, Sr. Mitutu, Montepuez, língua maconde, 1995.

26. Declarações recolhidas junto de régulo Pulu e seus adjuntos, Licuasias, língua yao, 2002.

27. Um caçador sul-africano (boer) que não respeitou as épocas de defeso foi assim morto em 2001 no distrito de Mandimba, Congerenge, língua yao, 2002.

28. Sobre o assunto ver A. & B. ISAACMAN, « Os prazeiros como trans-raianos: um estudo sobre transformação social e cultural », *Arquivo* (Maputo), 10, Outubro 1991: 5-48. Recordo a pluralidade do grupo social « prazeiros », que não devem ser vistos acriticamente como « portugueses ». Sobre o assunto ver em particular J. CAPELA, *Donas, senhoras e escravos*, Porto, Afrontamento, 1995.

29. No Cabo Delgado encontrei alguns alentejanos. Noutras áreas ainda estão ou há a memória de madeirenses. Mas não tenho dados mais abrangentes sobre a origem destas levas de colonos.

30. É algo semelhante à figura urbana do « matreco », o português rural ou de classe baixa, sempre desvalorizado, e até arma de arremesso político nas relações póscoloniais: é nesse eixo que em 1998 Manuel Tomé, secretário-geral da Frelimo protestava publicamente que de Portugal, então maior investidor estrangeiro no país, só vinham « abrir talhos e sapatarias ».

da língua portuguesa, e os risos que lhe seguem, é bem mais explícito do que tudo o que eu possa escrever³¹. Mas por outro lado essas mesmas características socioculturais possibilitaram uma maior capacidade de absorção dos modos de vida local, particularmente após o final da sociedade colonial com as suas barreiras políticas, sociais, militares e, em especial, mentais às relações interpopulacionais. Deste modo assiste-se à integração destes ex-colonos nas sociedades locais, inclusive por via de redes de parentesco e afinidade, com casamentos monogâmicos ou poligâmicos³², assumindo o *modus vivendi* local, o que é traduzível como sendo gente que « já só come exima »³³.

Nesta integração encontra-se também por vezes a aliança entre os saberes (poderes) trazidos das terras de origem e os saberes locais apreendidos, aliança sublinhada pela associação destes indivíduos (mesmo que muito relativa), através da sua condição de brancos e proprietários rurais, ao saber urbano, português. Assim alguns surgem como grandes curandeiros e, crê-se, feiticeiros, ou pelo menos praticantes exímios das práticas de defesa pessoal, potenciando suas capacidades nos domínios da saúde, da vida sexual, da aquisição de riqueza³⁴.

Sendo certo que há variações consoante os destinos (estratégicos) pessoais³⁵, encontram-se alguns portugueses integrados e abastados em termos locais, criadores de gado, agricultores, envolvidos no comércio e nos transportes, cujos êxitos económicos, sobrevivência à guerra com a Renamo³⁶, ou proclamado voraz apetite sexual, entre outros factores, implicam uma generalizada suspeita de práticas de feitiçaria. Tais são o caso de um criador de gado do interior de Cabo Delgado, cuja reputação chega até ao litoral devido ao número de jovens ainda sem mamãs que alberga, ou seja sem terem atingido a maturidade sexual³⁷. Outro grande proprietário no litoral era conhecido por praticar o incesto com suas filhas, por puro desconhecimento destas ou mesmo indiferença³⁸. Este desrespeito da moral sexual local surge como traços extremos da desregulação das relações sociais, aventando radicais formas de feitiço. Essa suspeita surge tanto como seus agentes directos, como enquanto seus consumidores, adquirindo feitiços junto dos sábios locais. A par destas suspeitas existem alguns casos

31. Régulo Pulu, Mandimba, língua yao, 2002, sobre os habitantes do colonato sito na actual Lipusia.

32. O regime de colonatos apelava a famílias portuguesas, mas no caso dos desmobilizados vários eram solteiros. No pós-independência houve a generalização de relações maritais, seja com o perfil da manutenção da mulher portuguesa acoplada a outras relações mais ou menos estáveis, seja com o seu regresso a Portugal.

33. *Exima* é uma massa de milho ou mandioca, desprezada pelos portugueses, que baseiam a sua alimentação na batata, a qual comem cozinhando o tubérculo como tal. No entanto a *exima* de batata (puré) é uma alimentação socialmente prestigiada.

34. Diga-se que estes diferentes domínios da acção social não são totalmente distintos em sociedades de ideário fortemente meritocrático, onde o sucesso pessoal nas suas diversas facetas é proporcionado pela força, pela vontade, pela ambição.

35. Em Nanjua, Montepuez, 1995, um patrício apresentou-me, jocosamente, um outro antigo colono com um « este é fulano, é um homem rico, tem treze galinhas ». Em Lichinga, 2001, um autodenominado *ma-guerre* apresentou-me um compatriota seu empregado « por caridade » pois « este anda pior que os pretos ».

36. Alguns ex-colonos morreram no Cabo Delgado durante a guerra civil em emboscadas ocasionais. Por conversas tidas em Pemba, Montepuez, Nanjua, 1994-1995, alguns outros confirmaram-me acordos com a guerrilha mas de índole pessoal, e nem sempre muito fiáveis, devido comportamento volátil dos soldados.

37. Grosso modo é atingida quando os seios têm o tamanho de um punho.

38. A uma escala pouco romanesca remete para a personagem do colono Manuel Barbosa, narrada por J. E. AGUALUSA, *A Conjura*, Lisboa, Editorial Caminho, 1989.

de especialização no curandeirismo, com abandono quase por completo de outras actividades económicas. Na região planáltica de Montepuez dois portugueses surgiam como personagens de referência no seio da medicina tradicional e, concomitantemente, alvo dos temores face à sua associação com poderes espirituais agressivos e a comportamentos extra-sociais, onde se sublinhava uma sexualidade extrema para além das regras consuetudinárias.

Estas práticas sociais, que sendo individuais são no discurso local extensíveis ao colectivo dos seus compatriotas no terreno, impelem para que na actualidade alguns dos portugueses a norte de Moçambique possam ser entendidos como inseridos em formas de relacionamento antecolonial³⁹. Algum prestígio económico, redes de parentesco, afinidade e dependência locais vastas, alianças flutuantes com as elites políticas locais e com as partes guerreiras presentes, traduzíveis em contribuições económicas em troca de facilidades para o desenvolvimento dos seus negócios. Elementos de superior mobilidade social e geográfica, devido ao acesso a meios de transporte próprios e às redes urbanas (mesmo que esparsas) constituídas por patrícios, mulatos, ex-assimilados ou semelhantes, e, em particular, as administrações estatais⁴⁰, dessa capacidade de mobilização de relações sociais tiram dividendos económicos, prestígio simbólico, e servem de mediadores entre as comunidades em que estão inseridos (ou das quais são vizinhos) e contextos alheios. E, finalmente, um acréscimo de poder lhes advém da sua maior e mais antiga convivência com a cultura monetária.

Considero ainda que a existência destes portugueses é muitas vezes influenciada pelo facto de terem abandonado os postulados na sua ética original, rural e cristã, sem que tenham adoptado totalmente a ética local, regendo-se através de um sincretismo produtor de uma ética do excessivo. Esta impele a práticas sociais que implicam a sua visão local como subordinados ao feitiço para a condução das suas existências. Mas por isso integrados nas ordens simbólicas locais e, quantas vezes, elementos prestigiantes para as comunidades locais. Sendo polos fundamentais das relações sociais são envoltos no prestígio e temor devido aos « importantes » (*olupale*), os quais sempre casam com a potencialidade feiticeira, esta gerada pelo tempo de convivência local, esse tempo integrador que possibilita a hipótese da acção anti-social mas não extra-social.

As coisas do branco

Ao português, actual e passado, estão também associados saberes mais poderosos, o reconhecimento da superioridade da sua racionalidade técnica face à local, uma assimetria cognitiva que fundamenta diferenças estatutárias.

Recordo um episódio procurando mostrar a realidade desse abismo tecnológico⁴¹. Recebi um dia a visita de um velho *mwenne*, meu bom amigo, que vinha acompanhado de um seu « sobrinho », e de um outro homem,

39. Consideração que não pode deixar de se ligar à perspectiva da fragilidade da administração estatal.

40. É importante entender como a simples dependência em termos de transporte próprio pode influenciar o comportamento das administrações locais.

41. Língua macua, Montepuez, 1995.

« sobrinho » deste outro « sobrinho ». Requeriam a minha intervenção para resolver uma questão que tinha despontado. O sobrinho do sobrinho era empregado numa loja da aldeia, pertença de um « *monhé* »⁴² de Montepuez. Por razões que não percebi envolveu-se numa luta com o seu patrão, naquele dia de visita ao negócio. O tio interveio, tentando acalmar os ânimos. Ora este tio era um homem peculiar, pois usava óculos. Desmobilizado do exército devido à fraca visão, no regresso a casa tinha-lhe sido atribuído um par de óculos. Mas no calor da luta o seu sobrinho cabeçou-o, assim partindo as lentes. Pouco depois entravam os três em minha casa, solicitando ajuda. Eu estava habituado às constantes solicitações, de medicamentos e de contribuições para funerais⁴³ em especial, às quais me eximia ao máximo, fugindo à mercantilização das relações e defendendo a minha parca farmácia. Comecei pois a tornear a questão monetária, frisando que talvez em Pemba, a cerca de 300 km, se pudessem fazer outros (do que aliás duvidava), mas a tais custos que exigiriam a mobilização de uma entreada colectiva. Mas o *mwenne* logo me interrompeu, pois tinha trazido os seus homens até mim para que eu próprio fizesse uns novos óculos. Foi-me difícil convencer os, agora desconfiados, visitantes da minha impotência, descrença sublinhada nos entreolhares sobre os raros recipientes de vidro daquela casa, presumíveis objectos de manipulação oculística. Ficou a desilusão face à falência dos meus poderes.

Esta superioridade técnica é componente recorrente das imagens sobre o português. Não apenas o « saber fazer », mas também a surpresa diante da parafernália provinda da sociedade de consumo que chega nas mãos do branco, coisas úteis ou não tanto, quantas vezes achadas pela sua inutilidade aparente (ou real) « *coisas de branco* ». Há uma histórica associação entre a posse de objectos valiosos, úteis ou não, ao português, mediador de um aparente progresso, introdutor ou potenciador de uma nova lógica de consumo. Surge-me importante lembrar este aspecto pois relaciono-o com o que considero ideal meritocrático que perpassa a prática social, o facto de se ter porque se é, ou seja são as características individuais, neste caso de pertença a determinado grupo, que permitem a aquisição dos bens, do estatuto e do destino.

Por vezes estas capacidades assumem aos olhos locais uma vertente « culturalizadora », que aqui vejo como o estabelecimento de uma ordem social perene. No distrito de Mandimba a população de língua macua, oriunda da região vizinha Maúa, tem vindo a atravessar o rio Lugenda, fronteira natural entre as chamadas áreas yao e macua⁴⁴, processo que data pelo menos dos anos 20. Pois em todas as aldeias me foi garantido que esta deslocação tinha sido causada pela presença de leões em Maúa, uma ameaça da Natureza que obrigou a migração em busca de abrigo numa zona « culturalizada » pelos portugueses que aí tinham morto os leões⁴⁵.

42. Termo pejorativo designando indivíduos de origem asiática, normalmente indiana ou paquistanesa.

43. As quais implicam o estabelecimento ou reconhecimento de relações sociais, pelo que a minha relutância não podia ser exagerada.

44. O que é uma ficção produzida na lógica fixista da administração colonial.

45. Mandimba, língua macua, 2001-2002. De facto esta deslocação teve duas grandes causas, até contraditórias: um distanciamento à colonização portuguesa, pela aproximação (e passagem) à fronteira do actual Malawi, onde o sistema colonial era menos duro; a participação na construção do caminho-de-ferro.

Mas para lá do « saber fazer » e do « possuir » individuais considero que o aspecto central destas considerações se prende com a posse de uma racionalidade tecnológica superior à local, empreendedora e organizada. São estes discursos do « *quando é que vocês voltam ?* »⁴⁶ que se recobrem das vestes da « nostalgia colonial ». Neste âmbito há três factores valorizados que considero cruciais no entendimento sobre « *o tempo dos colonos* »: a tecnologia da gestão institucional e do trabalho; a tecnologia política, da coordenação das populações; a tecnologia económica. Estas tecnologias são valorizadas pelas suas dimensões ordenadoras, e subjacente a tais considerações surge com evidência a crítica ao poder actual, considerado como deficitário na comparação.

A nostalgia dos « Portugueses »

Na primeira vertente, a da consideração de uma superioridade da gestão institucional e do trabalho, inclui-se a recordação de uma superior rede de infra-estruturas públicas, face ao actual estado do Estado. Lamenta-se a rede viária, hoje degradada, com evidentes custos para as populações. Lamenta-se a inexistência ou fragilidade das grandes explorações agrícolas ou agro-industriais⁴⁷, antigas fontes de trabalho e dínamos das economias circundantes. E as escolas e postos de saúde são lembrados, olhando pesarosos a situação actual. Sabendo que a memória, individual ou colectiva, se alimenta do esquecimento, sendo esta condição da sua organização⁴⁸, é quando deparo com estas argumentações que me recordo da minha evidente portugalidade, porque a sinto então como critério organizativo da memória alheia. Procuo então torneir o dito critério, pelo recurso à técnica auxiliar história. E é nessa história local que se poderá confrontar os próprios locutores com a construção desta memória, logo surgindo em muitos lugares o reconhecimento da inexistência nos « tempos » de qualquer posto de saúde ou escola⁴⁹. Essas contradições de argumento são, muitas vezes, encaradas jocosamente. E até reconhecido estarmos num registo retórico (« *estamos a conversar* ») de reclamação face a alguém que chega da cidade⁵⁰.

Neste registo surge amiúde a ideia de que « *é preciso um branco para mandar* ». Pode-se considerar que esta ideia pressupõe uma crítica às actuais

46. Montepuez, 1995, uma recorrência nas conversas. Mas vivi lá 6 meses, deverei entendê-la apenas como tentativas de demonstrar simpatia para comigo ?

47. Será de referir que as grandes unidades económicas tinham grandes ligações ao Estado colonial, tanto por participação directa, como pela entreatada existente, pelo que é natural que surjam hoje aos olhos locais como dimensões associadas.

48. Ver M. AUGÉ, *As Formas do Esquecimento*, Lisboa, Iman Edições, 2001.

49. São populações móveis devido à agricultura itinerante mas isso não explica estas contradições.

50. A extensão das redes de educação básica e saúde é uma vigorosa realidade do Estado moçambicano.

Nesta questão lembro que as pesquisas rápidas tendem a seleccionar autoridades linhageiras e os velhos como informantes privilegiados, entrevistando-os (muitas vezes em grupo) nas suas casas. Assim, quantas vezes os investigadores são recebidos nas residências de alvenaria construídas para os régulos no tempo colonial, com escolas e postos de saúde agregadas, o que causa uma incorrecta impressão sobre a verdadeira extensão destes serviços à época.

Um outro aspecto crucial é o do conteúdo básico da educação ministrado no tempo colonial, ver T. CRUZ E SILVA, *Igrejas protestantes e consciência política no Sul de Moçambique. O caso da Missão Suíça (1930-1974)*, Maputo, Promédia, 2001 : em especial cap. 4, ou M. MOUTINHO, *O indígena...*, *op. cit.* : 147-160.

modalidades de gestão, bem como aos seus objectivos muitas vezes considerados dissipativos, o que se liga com o que referi acima, a desvalorização rural das elites nacionais⁵¹. Mas essa afirmação prende-se com uma teoria de poder. Pois para as grandes realizações este é concebido como devendo estar acima das interacções dos indivíduos⁵². E o que aqui se sublinha é o facto de o português suplantar as divisões e as agressividades intermoçambicanas. Pois os erros actuais não são apenas atribuídos à lógica patrimonial de apropriação dos recursos, mas também ao facto da gestão ser cruzada por motivos « tribais »/« regionais » : não só quem manda favorece os « seus », mas também se lembra o facto da recorrente recusa à obediência aos que provêm de outras regiões. E nestas complexas articulações debilita-se a gestão, ainda para mais porque esta temerosa dos ataques, dos feitiços locais. Encontramos pois uma teoria que valoriza a opacidade do poder (e da gestão) à agressão feiticeira, e portanto a sua relativa exogenidade, o que se sublinha pela consciência que um poder permeável a essas agressões incorre em defesas e contra-ataques, assim desequilibrando as mentes, e reduzindo a sua eficiência e justeza⁵³.

A segunda vertente, o elogio da tecnologia política dos portugueses, traduz a memória da ordem político-administrativa colonial ter respeitado, integrado, e inclusive ordenado geograficamente, as hierarquias locais e/ou linhageiras como sistema de gestão local, as quais sendo compatíveis com as cosmologias locais são ali teorizadas como adequadas à coordenação das populações, e como garante de alguma autonomia⁵⁴.

Sempre me deparo com este reconhecimento quando procuro os velhos como interlocutores, dotados de mais profundos conhecimentos mas também legítimos locutores⁵⁵. Mas as informações concedidas têm uma dupla moeda de troca : por um lado contêm uma dimensão reivindicativa a enviar ao poder, da qual o antropólogo é considerado porta-voz ; mas por um outro lado, logo que ultrapassada a fase inicial das relações, é-me atribuído explícita ou implicitamente o papel de conselheiro, o que me aconteceu tanto no período em que se reclamava ainda o regresso à formalização desse registo político como na actualidade, em que tal já foi legislado. E as questões sempre se prendem com o relacionamento com o Estado, surgidas devido à minha qualidade de « professor português » e portanto, apesar da idade, conhecedor de uma correcta forma de aliar estas duas estruturas de poder.

51. As acusações de corrupção são recorrentes, e a expressão « cabritismo » (« *o cabrito come onde está amarrado* ») também surge em contextos rurais. A afirmação de uma corrupção actual e sua não consideração para o período colonial (não se fala dela) sugere-me como significando uma proximidade em relação ao(s) poder(es) de hoje, fundamentando juízos morais, enquanto o hiato social face ao(s) poder(es) do tempo colonial implica a não formulação de quaisquer juízos sobre desvios à sua função.

52. Avento esta hipótese estando consciente que esta é uma contradição com as formas de poder tendencialmente consensuais praticadas nos contextos locais (de parentela e afinidade, por vezes de incidência linhageira). Parto do princípio que para diferentes esferas de actividades se desejem diferentes esferas de decisão, seguidas de uma mesma metodologia executiva, de cariz autoritário.

53. Em contexto rural nunca encontrei um dignitário que negasse o perigo destes ataques. Em contextos urbanos talvez seja diferente, mas a *vox populi* refere o exercício de mecanismos de defesa a todos os níveis do aparelho de Estado.

54. Lembro que não discuto aqui se foram respeitadas as hierarquias mas sim a actual ideia sobre o assunto.

55. É necessário averiguar a dimensão gerontocrática de muitas investigações antropológicas.

Esta aliança com o poder local, vista como sábia, é lembrada pelos que hoje participam nas redes de autoridade local (de parentela, e por vezes linhageira), seus ocupantes e os seus dependentes. Discutindo o seu restabelecimento, e a sua actual demarcação, a legitimidade destas redes é fundamentada pela sua existência na época colonial. Este aspecto denota a interiorização da relação de subordinação face ao poder central, « o governo », pois implica que algo é legítimo porque é (foi) por ele reconhecido. Mas na actual discussão sobre a ordenação cartográfica do poder local a legitimidade dos candidatos reconhecíveis é remetida para a sua anterioridade histórica, uma evidência pois « *para quê perguntar, vá ver nos livros dos portugueses* », uma prova fácil pois « *lá na nação têm os livros dos portugueses* »⁵⁶. Este argumento remete para a sabedoria dos portugueses, aqui significando o primado político de uma razão gráfica, por aqueles dominada e garante futuro de uma ordem política a preservar. Em suma, aqueles que exigem a reintegração das chefias locais e/ou linhageiras no Estado justificam as suas reivindicações apelando a um saber técnico português⁵⁷.

E as exigências daqueles que querem ver o seu estatuto promovido não contrariam a cartografia antepassada, apenas recordam as mudanças acontecidas e que apelam à sua ascensão num quadro de legitimidade reconhecida⁵⁸. Também as prerrogativas a atribuir aos diferentes estratos da hierarquia são fundamentadas nas que eram atribuídas nos tempos coloniais, pois por todo o lado surge a reclamação de uniforme, bandeira, salário e bens de prestígio social (bicicleta, rádio), tal como o fazia a administração colonial, e algo que o actual governo está a restabelecer⁵⁹.

A terceira vertente, o elogio da tecnologia económica, remete para a existência de um ambiente geral. Neste assume particular relevo a memória da importância da rede de comercialização rural (as cantinas). Na sua maioria detida por comerciantes portugueses esta rede dissolveu-se após a independência, com o êxodo da população colona e com a estatização da actividade comercial⁶⁰. Nela a população podia transaccionar *in loco* a sua produção excedentária, de produtos alimentares e culturas comerciais, bem ainda como alguns bens provenientes da caça e recollecção, de peso mais variável na economia doméstica, e que eram trocados por bens de consumo ou produtivos.

A possibilidade do escoamento do excedente induzia um incremento da produção, algo do qual os camponeses estão bem conscientes. E isso levava à monetarização (relativa) da economia, permitindo o acesso a bens produtivos (outro factor de incremento de produção) e de consumo, os quais facilitavam a vida tornando-a mais agradável. Esta é a ordem económica valorizada com nostalgia. A sua dissolução implicou a redução da produção devido à falta de insumos, pois por vezes faltam sementes, adubos, enxadas, as catanas de boa qualidade. Mas também por ausência de incentivos, de

56. Mandimba, 2001-2002, línguas macua e yao.

57. Não deixa de ser curioso que a « modernidade » da escrita surja fundamentando as exigências das autoridades tantas vezes consideradas como « tradicionais ».

58. Boane, 2001, Mandimba, 2001-2002, línguas ronga e macua, respectivamente.

59. Reclamações das autoridades linhageiras no Cabo Delgado, Niassa, Zambézia, Maputo.

60. Para uma descrição do êxodo da população colona ver A. RITA-FERREIRA 1988, « Moçambique post-25 de Abril: causas do êxodo da população de origem europeia e asiática » : 121-169, in INSTITUTO DE ANTROPOLOGIA, (ed.) , *Moçambique. Cultura e história de um país. Actas da V semana de cultura africana*, Coimbra, Universidade de Coimbra.

bens de consumo e de prestígio, como roupa, implicando o regresso à casca de árvore (*nhakoto*) e ao uso de serapilheira⁶¹, sabão, com redução da higiene e da saúde (em especial das crianças), sal, pilhas, levando ao isolamento das populações, bicicletas, com redução na mobilidade e na capacidade de produção, pois este meio de transporte marca a produção e a comercialização. Assim a população encontra-se desprovida de bens desejáveis e de um horizonte de relativo bem-estar, objectivos cuja obtenção implicava ainda relações sociais de redistribuição, aliança, e hierarquização social.

Ora o sentimento gerado é que sem estas possibilidades de satisfazer as necessidades de consumo, que são também de saúde, produtivas, e vivificadoras das relações sociais, deixou de haver não só um conforto relativo mas também as balizas materiais para considerar um « progresso » comunitário e individual que tinham sido introduzidas pelo regime colonial/monetarizado. O que por vezes aparece como uma « re-naturalização » da vida social, expressa pela afirmação de que hoje « *estamos aqui a viver como animais* »⁶².

Esta é uma memória vincada, a de um comércio que baseava uma ordem económica positiva. Isso é sublinhado pela contraposição a alguns comerciantes actualmente presentes no terreno, na sua maioria de origem asiática ou muçulmanos locais, acusados de maior cupidez. Esta imagem negativa dos actuais comerciantes transparecendo a insatisfação das populações tem as suas causas : estes comerciantes são menos capitalizados e terão menor acesso ao crédito bancário, pelo que têm dificuldades em colocar produtos de consumo no terreno ; não adquirem a produção local, ou fazem-no em alguns casos, mas em termos que são considerados piores que anteriormente ; e, finalmente, a desvalorização da moeda implica a sensação de uma menor retribuição pelos produtos do que as transacções nos tempos do escudo colonial.

Sobre a presença de dois « Portugueses »

Nesta reflexão sobre as imagens dos portugueses no mundo rural argumentei sobre a sua integração no mundo social local, expressa inclusive nas possibilidades da sua acção feiticeira. Mas ao referir as dimensões valorizadas do período colonial tal obriga a sublinhar um hiato entre o mundo local e o português, hiato esse que permitiria algum do sucesso que é afirmado. Como ultrapassar esta aparente contradição ? Considero que as duas primeiras vertentes que referi de uma memória positiva (a gestão institucional e do trabalho ; a tecnologia política), eram originadas nas decisões e práticas dos estratos mais elevados da administração colonial, e não implicavam uma generalizada articulação interindividual entre as duas populações. É por isso rara a reflexão aldeã sobre os elementos dessa

61. A utilização da casca de árvore, que então era já apenas de uso ritual, foi-me referida em Alto Molocué (Zambézia), Mapupulu, N'ropa, e Kolokoha (Cabo Delgado), em 2001 e 1994-1995 respectivamente. O uso de serapilheira pressupõe a existência de unidades fabris de onde se roubassem os sacos. Foi-me referida em N'ropa e Montepuez (Cabo Delgado). Apenas com o fim da guerra se disseminou no país a roupa ofertada pela « comunidade internacional » e revendida nos mercados locais, roupa apelidada pela população de « calamidades ».

62. Expressão (em português e yao) que me foi dita em Nairoto e N'ropa, 1995, e Issa, 2002.

administração, mediado que estava o seu contacto pela conjunto de ajudantes locais e das hierarquias próprias (ditas linhageiras).

Há assim uma duplicidade na produção de imagens sobre os portugueses, que terá alguma correspondência com os estratos sociais a que estes pertenciam. Por um lado, uma memória que reflecte as capacidades de um « Português » distante, a administração. Por um outro lado, uma memória decerto influenciada pela anterior, que configura e sublinha a imagem dominante do « português » no mundo rural do norte de Moçambique. Aquela que se baseia nesse grande produtor de imagens, aquele que estava presente como interlocutor, integrado pela interacção no tempo. É hoje lembrado como factor de relativa prosperidade, o cantineiro. É este que é recordado pelo nome e características pessoais, o físico, a família, sua irascibilidade ou placidez, talentos de caçador, alcoolismo, grau de honestidade, etc., ou seja como personagem integrado na ordem social⁶³.

Do « tempo dos colonos » à Frelimo

Regresso às minhas iniciais experiências de terreno. Onde e quando de vampiro passei ao tratamento afável que se dá ao hóspede, então já conselheiro de alguns dos mais velhos e parceiro dos da minha idade. E até dependente, pois acabado o meu dinheiro fiquei-me alimentado pela população e com intérprete gratuito, esperando em vão a chegada do poderoso « *naparama* »⁶⁴ que circundava a região. Era um tempo de conversas amenas em terra vermelha, ouvindo histórias em que brotavam algumas das ideias que acima transcrevo.

As minhas perguntas regressavam à História, como era no « tempo dos portugueses », como foi quando « chegou a Frelimo ». Com a sucessão de instrutivas conversas sobre o tempo colonial poderia eu criar uma imagem sobre a realidade passada e a actual. Por tudo o que atrás apontei perguntei « *então coordenavam com os portugueses ?* » para me responderem, encolhendo os ombros « *coordenávamos... mas havia chibalo, e o algodão* », seguindo-se risos, os risos da minha ingenuidade?⁶⁵ Na sucessão de conversas e entrevistas impôs-se-me a consciência local da violência como cerne da dominação colonial, a violência física expressa na lógica da palmatória, do trabalho forçado e das culturas obrigatórias, a violência psicológica subordinando a vida social, reduzindo os espaços de sociabilidade e à qual não era alheia a hipótese da repressão aleatória. E que, para os que eram registados, se denotava no processo de nomeação, por vezes apenas descabido, noutras

63. N'ropa, Chitembe, 1994-1995, Mutarara, Mocuba, 2001, Mitande, 2002, e também episódios recolhidos para a província de Maputo, 1997-2002.

64. Guerreiros imortais que combateram desarmados a Renamo. Após a guerra alguns passaram a exercer o curandeirismo anti-feitiçaria, sendo então também conhecidos por « *pergunta bem* », da expressão « *pergunta bem...que ele tem* » (em português), frase homófona à cadência dos tambores que acompanham os « exorcismos » e que denota a inevitabilidade da presença feitiçica. Montepuez, língua macua, 1995.

A matéria do movimento guerreiro é abordada em K. WILSON, « *Cults of violence and counter-violence in Mozambique* », *Journal of Southern African Studies*, XV (3), 1992. Sobre uma presumível antecedência deste fenómeno ver J. PEIXE, « *Emparrâmê* », *Boletim do Museu de Nampula*, 1, 1960 : 145-147 .

65. Entrevista com régulo Pulu, Mandimba, língua yao (esta parte em português), 2002. Que é exemplificativa de inúmeras conversas e entrevistas realizadas. A pergunta é assumidamente capciosa. « *Chibalo* » significa trabalho forçado.

ridículo⁶⁶. Mesmo recusando-me a reproduzir o «remorso do homem branco»⁶⁷ não há dúvida que algumas narrações de viva voz me eram incómodas. Lembro uma conversa colectiva, em que de história em história alguma expressão terei feito provocando uma risada generalizada, seguida de um paternal «*não era você!*».

Histórias do vulgo, com tratamento diferenciado do atribuído às autoridades locais/linhageiras? Não tanto, pois as relações com estas eram complexas. Um dos meus assistentes em Cabo Delgado tinha sido escolhido como régulo cerca de trinta anos antes. Logo fugiu para o Malawi onde viveu até à independência, eximindo-se a essa responsabilidade, pois teve medo dos portugueses, de «*ser batido*». Talvez um homem simples, timorato, sem a vontade de poder? E as histórias dos «régulos» e «cabos» do Cabo Delgado, presos e transportados para o Ibo, onde vários morreram? E de seguida levados para a cadeia da Machava, na «Nação», onde passaram alguns anos. Vinte anos depois da independência ainda afirmavam o seu espanto, ainda negando qualquer colaboração com a Frelimo naquele tempo da «*guerra dos macondes*»⁶⁸.

Nestes calmos relatos da história mais ou menos recente, não se pode negar uma profunda e vivida consciência da ruptura com o passado colonial, uma ruptura política com as relações de exploração, ameaçadoras do local, e a constatação de uma identidade portuguesa violenta e ameaçadora. Quando estes partiram, muito depressa, «*chegou a Frelimo*» e logo «*as pessoas passaram a andar como queriam*». Depois, e só depois, começam a criticar esse novo poder.

Sobre o sexo nas colónias, e até hoje

Vogo pois nesta contradição aparente de sentimentos, entre a denúncia da violência colonial e a convivencialidade⁶⁹ com a sua realidade e alguns dos seus agentes, figuras vivas e quotidianas dos portugueses no território.

Residi numa zona de antigo fomento algodoeiro e rizícola, vizinha de pedreiras de mármore, área rica contando pois com investimentos industriais e agro-industriais⁷⁰. Após a independência assistiu a projectos de desenvolvimento contando com a assistência técnica de inúmeros «cooperantes». Certo dia⁷¹ perguntei que gente por lá tinha passado. Pensou-se um pouco e de seguida fui informado que ali tinham conhecido chineses, búlgaros, russos, cubanos (médicos), romenos, e depois suecos e, finalmente, italianos⁷². Não pude deixar de inquirir «*então e com quem é*

66. É certo que nem sempre o nome de registo era adoptado, mas é inelutável o sentimento da dimensão agressiva deste nomear casuístico e autoritário

67. Para a sua crítica ver P. BRUCKNER, *O remorso do homem branco. Terceiro Mundo, culpabilidade, ódio de si*, Lisboa, D. Quixote, 1990.

68. Narrações de Namwenda, Kolokoha e Inkigiri, «cabos» e «régulo», Montepuez, língua macua, 1995.

69. Para a manipulação de «convivencialidade», ver F. DE BOECK, «Postcolonialism, power and identity: local and global perspectives from Zaire», in R. WERNER & T. RANGER, (eds), *Postcolonial identities in Africa*, 1996, Londres, Zed Books.

70. O distrito de Montepuez teve colonatos e grande concentração de tropas portuguesas. Sobre a interacção social destas não tive notícia.

71. Montepuez, língua macua, 1995.

72. «Suecos» deverá incluir membros de ONGs de várias nacionalidades. «Chineses» incluem também o contingente de norte-coreanos que integrou um projecto de produção de arroz. Sobre «Russos» e «Búlgaros» não encontrei registos da sua actividade na região.

coordenavam melhor ? ». Que os piores eram os chineses, muito racistas, nem boleias davam⁷³. E « *os melhores eram os romanos [sic], são assim como os portugueses* », « *vinham às aldeias, bebiam a nossa aguardente (nipa), e dormiam com as mulheres* ».

Esta associação benevolente entre os colonos do regime de Salazar e os cooperantes do regime de Ceausescu vinda de quem desconhece por completo a noção de « latinidade », que poderia vir em socorro de similitudes « culturalistas », não deixou de me surpreender. Não posso debruçar-me sobre as origens sociais e conteúdos culturais desses deslocados, que decerto marcavam as suas noções sobre os campos de relações que lhes eram permitidos. Mas esta frase questiona o papel assumido pelas formas de sociabilidade na produção de imagens sobre os portugueses (e romenos). E, explicitamente, faz regressar a sexualidade como factor de relacionamento social, como uma ponte « transpolítica ».

Esta emergência sociológica da sexualidade é recorrente no discurso português, a « pica moçárabe » de Freyre não só a « inventar a mulata » como marcando a expansão colonial portuguesa, factor de integração social, de tendencial harmonização entre populações, uma « culturalização » da libido redutora dos conflitos históricos⁷⁴. Nesse cenário que dizer desta perspectiva local sobre as relações intersexuais entre as populações, como produtoras de imagens ?

Por todo o período antecolonial os portugueses residentes estabeleceram casamento com mulheres locais, monogâmicos ou poligâmicos, bem como relações de concubinato⁷⁵. Nesse sentido será aceitável considerar a inexistência de regras sociais como obstáculos vincados à relação sexual entre pessoas de cores diferentes⁷⁶. Pressuponho que a situação colonial, com a formação de sociedades urbanas e o estabelecimento de uma administração colonial extensiva, terá transformado as relações sociais no domínio sexual, pela imposição de códigos de conduta moral racialmente discriminatórios. Assim o sexo entre brancos e negras⁷⁷ terá sido remetido para o limbo da ilegitimidade, com crescimento da prostituição em torno dos núcleos urbanizados⁷⁸, fenómeno em expansão também devido às migrações mineiras⁷⁹.

« Romanos » (assim me foi traduzido) trabalharam no projecto de 400 000 Ha, desenvolvido no norte de Moçambique nos anos 80. Para a contextualização desse projecto ver J. MOSCA, *A experiência socialista em Moçambique (1975-1986)*, Lisboa, Instituto Piaget, 1999 : 95-104.

73. Posteriormente um antigo director moçambicano desse projecto afirmou-me que isso se devia a regras internas dos cooperantes chineses.

74. Para o fundo « lusotropical » da leitura « lusófona » da expansão portuguesa ver p.ex. C. GEFFRAY, « Le Lusotropicalisme comme discours de l'amour dans la servitude », *Lusotopie 1997*, (Paris, Khartala) : 361-372.

75. Para uma descrição desses comportamentos ver p. ex. J. CAPELA, « Senhores e Escravas - o relacionamento sexual, em Quelimane, em meados do século XIX », in *O escravismo colonial...*, *op.cit.* : 57-68.

76. Face ao número de homens ser bem maior do que o das mulheres deslocadas uma reflexão sociocultural sobre esta questão do comportamento sexual chega a ser bizantina.

77. O vice-versa terá tido menos incidência, tanto por razões demográficas como de controle social, interiorizado e exteriorizado.

78. Ver p. ex. a descrição da chegada a Lourenço Marques do corpo expedicionário português em 1917 por CARDOSO MIRÃO, *Kináni ? (Quem Vive ?)*. *Crónica de guerra. Moçambique 1917-1918*, Lisboa, Livros Horizonte, 2001.

79. Os velhos colonos da cidade da Beira ainda hoje narram com orgulho o facto de que aí as prostitutas eram brancas (anos 50 e 60), contrariamente ao acontecido em Lourenço Marques.

No mundo rural, de plantação e do pequeno comércio, também as relações intersexuais não recobririam na sua maioria situações de casamento e parentesco, mas sim extra-conjugais mais ou menos ilegítimas, como o demonstra a descrição zambeziana de V.S. Naipaul, que surge com contornos não muito diferentes das vivências do célebre subúrbio de Lourenço Marques, a Mafalala⁸⁰. Entendo ainda que este processo colonial de ilegitimação das relações sexuais entre as diferentes populações não é unilateral, pois elas também são menosprezadas pelas populações locais, devido à mercantilização do sexo e à dominação que o precedia⁸¹: ainda hoje o é, como o demonstrava uma atriz moçambicana entrando no meu carro e gracejando « *se a minha mãe me visse agora havia de dizer: hé, agora andas nos carros dos brancos !!?* ». Aliás, a desvalorização local da figura do « mulato » não se prenderá apenas com o estatuto intermédio dessa camada nas hierarquias coloniais, como também pela ilegitimidade essencial da sua origem.

A constituição de uma sociedade colonial, com sua hierarquia social interna, maior controle social das práticas, e interiorização de preconceitos, terá imposto barreiras ráticas que se não terminaram o desejo libidinoso e impediram o sexo, obstaculizaram a sua legitimidade, ou seja travando a passagem da relação sexual à relação social, situação recorrente no mundo colonial como mostra Somerset Maugham⁸². É claro que este argumento não cobre a pluralidade dos comportamentos afectivos e sexuais na história colonial moçambicana⁸³. Mas a pluralidade de comportamentos prender-se-á ainda a outro factor, pois creio que a ilegitimação da sexualidade seria menos efectiva quando em contextos de afastamento geográfico e de desvalorização social, estando os colonos de classe social mais baixa e habitando em sítios ermos menos pressionados para marginalizarem as suas contrapartes sexuais.

Mas por estes posso regressar à ruralidade actual. Onde a hospitalidade ao estrangeiro integra a disponibilização de uma mulher, como o sabe qualquer investigador de terreno⁸⁴. Esta companheira tem uma dimensão sexual, logística e de dinamizadora do relacionamento social. Para um estrangeiro de passagem, como o é sempre o antropólogo, este último ponto não deverá ser exagerado, as expectativas da sua durabilidade não poderão ser exageradas, a teoria da aliança não deve ser aqui empolada. Mas a dimensão logística aparece fundamental, mostravam-mo as respostas às minhas recusas, sempre gentis assim o espero, « *e quem é que vai buscar a*

80. Para a Zambézia ver V.S. NAIPAUL, *Half a Life*, Londres, Picador, 2001. Para a história da Mafalala baseio-me numa conversa com MALANGATANA NGWENYA, 2001.

81. Falo desta ilegitimação das relações mas não a considero idêntica à ilegitimidade dos filhos delas oriundos, algo que será específico dos códigos portugueses, mesmo assim uma questão torneada pelo perfilhar póstumo, narrada por José Craveirinha em M. LABAN, *Moçambique. Encontro com escritores*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1998.

82. Para uma bela (e datada, o que aumenta o seu interesse) descrição desses conflitos, sociais e psicológicos, ver S. MAUGHAM, « The force of circumstance » : 129-156, in C. DOLLEY, (ed.), *The Penguin book of English short stories*, 1967, Londres, Penguin Books.

83. A história familiar do poeta José Craveirinha é uma demonstração exemplar da pluralidade de contextos das relações afectivas e suas codificações legitimadoras entre as diferentes populações. Para uma fonte bibliográfica ver em P. CHABAL, *Vozes moçambicanas. Literatura e nacionalidade*, Lisboa, Veja, 1994 e em M. LABAN, *Moçambique. Encontro...*, op. cit.

84. A proposta, a possibilidade de escolher, ou a atribuição explícita de uma companheira. Que surge independentemente do sexo do/a locutor(a), não sendo pois um explícito mecanismo de dominação de género.

água ? » « e quem é que vai cozinhar para si ? »⁸⁵. Penso que a conjugação destas três dimensões, integrando agora de pleno direito as expectativas da constituição de alianças duradouras, poderão estar ligadas à legitimação local e apreço pelo estabelecimento de relações sociais inclusive de índole sexual com portugueses no mundo rural, quando estes eram (são) integráveis, perspectiva que faz intervir as avaliações locais sobre as características individuais, as do indivíduo e as do contexto.

Mas essa disponibilidade social, legitimadora das relações sexuais, não surge do mesmo modo quando as avaliações individuais se confrontam com a realidade da dominação violenta. Em certa conversa com os mais velhos⁸⁶ disseram-me um cruel corolário « Antes o branco vinha e violava a nossa filha. Agora vamos ter com ele e dizemos : por favor, fica com a minha filha ! ». Que brutal condensação ! Nela surge a visão da violência do poder colonial dotada de dimensão sexual, olhando de viés o mito de miscigenação como o amor ao outro (se por acaso o locutor conhecesse tal mito), e denunciando as suas relações de dominação política (impotência face à violência), económica (necessidade extremada) e sexual (o abuso ilegítimo). Mas nela também denunciando a actual depressão económica e social, cuja possibilidade de ser minorada por uma opção (política, porque estratégica) de venda sexual, implica uma superior e radical decadência moral aos olhos locais.

À laia de conclusão

Como resumir este(s) longo(s) diálogo(s) com a memória camponesa ? Refiro uma consideração positiva sobre aspectos presentes no período colonial, os quais incorporam algo que entendo ser uma crítica « tecnocrática » da actualidade, uma tecnocracia espontânea. Por esta existe a utilização estratégica da memória desses factores socioeconómicos, que são apartados das suas origens, causalidades e objectivos de então, para que sejam assim afirmados como necessários para uma ordem social actual saudável.

Mas subjacente a essa utilização estratégica da memória há uma reflexão sobre o período colonial, sobre o « português », que é longínqua de qualquer « nostalgia colonial ». Esta é uma crítica política do passado, onde causalidades e objectivos desses factores são reintegrados no discurso, assim se actualizando a recusa da ordem social colonial, pela denúncia das violentas relações de exploração que constituíam a sua essência⁸⁷.

85. Em sociedades de moral sexual bem menos repressora do que a da burguesia urbana judaico-cristã estas questões não podem ser tomadas como metáforas ou rodeios ao relacionamento sexual.

86. Montepuez, 1995, língua macua.

87. Espanta que se conclua sobre o processo moçambicano que « A colonização portuguesa é, no geral, representada como positiva » (G. Mithá RIBEIRO, *As representações sociais dos moçambicanos : do passado colonial à democratização. Esboço de uma cultura política*, Lisboa, Instituto da cooperação portuguesa, 2000 : 177) ! Ou talvez não espante, talvez este seja apenas exemplo [bem recompensado, via edição estatal] das leituras ideológicas que vão alimentando a « lusofonia » da IIª República, alicerçadas na reescrita da História, afirmando hipotéticas comunhões, e implícita ou explicitamente encontrando « nostalgias coloniais ». E surdas não só às plurais realidades locais mas também a reflexões críticas (dir-se-iam mesmo que definitivas) sobre tal fundo ideológico como as de E. LOURENÇO (*A nau de Ícaro seguido de imagem e miragem da lusofonia*, Lisboa, Gradiva, 1999) ou A. MARGARIDO (*A lusofonia e os lusófonos : novos mitos portugueses*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, 2000), fundo esse deliciosamente ilustrado em M. CAHEN, « Des caravelles pour le futur ?

É notório que estes discursos críticos surgem mesclados na sua locução, ambos servindo como material para a elaboração de uma crítica dos momentos actuais, para a designação do entendido como desejável para uma ordem social positiva.

Mas é fundamentalmente nessa crítica política do passado que se sedimenta a imagem do português. Mas qual deles? Referi o hiato social entre o « camponês » e o « português », face à gestão quotidiana dos procedimentos administrativos por parte dos auxiliares africanos e das autoridades locais/linhageiras. A isso some-se o hiato cultural entre ambos, que nem partilhavam qualquer língua, ao que se associa o desprezo do português comum em relação às culturas locais⁸⁸. É nesse contexto que se cria a ambivalência entre a imagem ameaçadora do « Português », os indivíduos distantes condutores do sistema relacional, e o « português », na sua maioria o quotidiano cantineiro, ali presente, protegido pela sua condição de colono, potencial inimigo pelas suas injustas acções comerciais ou cumplicidades com o Estado, mas também potencial aliado pelas razões (ou seja, pelas práticas) inversas. Gente integrável no relacionamento social em função da conjugação relacional ao longo do tempo, em função das avaliações locais face às estratégias mútuas. Os « ferreira », « raposo », « pinheiro », últimas lembranças, essas sim ambivalentes dos donos de uma língua muito pouco (des)conhecida. Desse « português » dalguns ficou a saudade do que possibilitavam, de outros a saudade dos homens. Daquele outro Português, não tanto.

Mas acima de tudo, e apesar destas longas páginas, fica a definitiva impressão de que, tal como escreveu Jeanne Penvenne: « *Seja de que forma for, eles hoje em dia pouco pensam sobre os portugueses* »⁸⁹.

15 de Junho de 2003

José PIMENTEL TEIXEIRA

Universidade Eduardo Mondlane

Departamento de Arqueologia e Antropologia

Maputo

<zezepimteix@hotmail.com>

Discours politique et idéologie dans l'« Institutionalisation » de la Communauté des pays de langue portugaise », *Lusotopie 1997* (Paris, Khartala) : 391-434.

88. É extremamente elucidativo que ainda hoje não exista uma tradição de estudos linguísticos bantófonos em Portugal. O conhecimento das línguas locais ficou, por via empírica, com alguns administradores e cantineiros, para além do trabalho peculiar das congregações religiosas.

89. J. PENVENNE, « Atitudes para com a raça e o trabalho em Moçambique », in J. PENVENNE, *Trabalhadores de Lourenço Marques (1870-1974)*, Maputo, Arquivo histórico de Moçambique, 1993 : 144
