



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Inácio de Carvalho Dias de Andrade

“Tem um espírito que vive dentro dessa pele”: feitiçaria
e desenvolvimento em Tete, Moçambique

CAMPINAS

2016

INÁCIO CARVALHO DIAS DE ANDRADE

**"TEM UM ESPÍRITO QUE VIVE DENTRO DESSA PELE":FEITIÇARIA
E DESENVOLVIMENTO EM TETE, MOÇAMBIQUE**

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Supervisor/Orientador: Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA TESE
DEFENDIDA PELO ALUNO INÁCIO
DE CARVALHO DIAS DE ANDRADE,
E ORIENTADA PELO PROF. DR.
OMAR RIBEIRO THOMAZ .



CAMPINAS

2016

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): FAPESP, 2011/17122-6; CNPq, 141353/2011-2

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

D543t Dias de Andrade, Inácio, 1982-
"Tem um espírito que vive dentro dessa pele" : feitiçaria e desenvolvimento em Tete, Moçambique / Inácio de Carvalho Dias de Andrade. – Campinas, SP : [s.n.], 2016.

Orientador: Omar Ribeiro Thomaz.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Desenvolvimento econômico - Moçambique. 2. Feitiçaria - Moçambique.
3. Desenvolvimento econômico - África. 4. Organizações não-governamentais.
I. Thomaz, Omar Ribeiro, 1965-. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: "There is a spirit that lives inside this skin" : witchcraft and development in Tete, Mozambique

Palavras-chave em inglês:

Economic development - Mozambique

Witchcraft - Mozambique

Economic development - Africa

Nongovernmental organizations

Área de concentração: Antropologia Social

Titulação: Doutor em Antropologia Social

Banca examinadora:

Omar Ribeiro Thomaz [Orientador]

Peter Henry Fry

Paula Montero

Gustavo Sérgio Lins Ribeiro

Ronaldo Rômulo Machado de Almeida

Data de defesa: 29-03-2016

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada no dia 29 de março de 2016 considerou o candidato Inácio de Carvalho Dias de Andrade aprovado

Prof Dr Omar Ribeiro Thomaz (orientador)

Profa. Dra. Paula Montero

Prof. Dr. Peter Henry Fry

Prof Dr. Gustavo Sérgio Lins Ribeiro

Prof Dr. Ronaldo Rômulo Machado de Almeida

*A Ata de Defesa assinada pelos membros da Comissão Examinadora
consta no processo de vida acadêmica do aluno*

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, às agências de financiamento que permitiram minha dedicação exclusiva à tese. Em tempos de cortes de verbas e redução de incentivos à pesquisa, fica cada vez mais claro o papel crucial de tais agências na ampliação, universalização e democratização da universidade pública brasileira — sem o apoio da CNPq e da Fapesp, o texto que se segue não teria sido escrito.

Em segundo lugar, agradeço ao meu orientador Omar Ribeiro Thomaz. Desde o primeiro momento em que propus o tema do projeto para o ingresso no processo seletivo da Unicamp, Omar tem sido um grande amigo. Esteve sempre pronto para apoiar e incentivar todas as etapas da pesquisa e sempre me deu completa liberdade para explorar um campo de pesquisa completamente novo que, então, se abria para mim. Soma-se à sua generosidade intelectual a singular erudição e invejável conhecimento com que entusiasticamente descreve Moçambique e sua gente. As longas e informais reuniões de trabalho em sua casa foram momentos em que a amizade, o trabalho intelectual e a militância política andavam juntas, e o entra e sai de novos colegas e velhos amigos demonstrava que, apesar da escrita da tese ser um momento solitário, a vida acadêmica pode ser repleta de alegres encontros e infindáveis parcerias. Omar é um tipo de intelectual difícil de encontrar, para quem a pesquisa e orientação deixam-se conduzir pela camaradagem e afeição. Orgulho-me de tê-lo como professor e amigo.

Agradeço também aos demais professores do PPGAS que, quer na graduação, quer no doutorado, contribuíram, em muito, para minha formação: Ronaldo Almeida, Bibia Gregori, Nádia Farage, Emília Pietrafesa, José Maurício Arruti, Guita Grin Debert e o saudoso John Monteiro, e ao professor Marko Monteiro do IG com quem também tive aulas.

As valiosas sugestões de Mauro Almeida e Catarina Vianna durante a banca de qualificação foram essenciais para conclusão do texto e permitiram-me repensar grande o material apresentado. As apresentações de partes deste trabalho em diferentes congressos também foram de imensa valia. Agradeço a Maria Barroso-Hoffmann e Renata Curcio Valente por aceitarem meu trabalho na 28ª RBA, a Deborah Bronz e Analía Garcia, com quem pude dialogar durante a XI RAM, a Andréa Lobo e Omar Ribeiro Thomaz pelo GT “Estudos africanos em perspectiva” na RBA 2014, em Natal. Do mesmo modo, gostaria de estender minha gratidão aos

organizadores do II Seminário de Antropologia da Ufscar; sou também grato a Igor José de Renó Machado, coordenador do GT “Parentesco, Família e Relacionalidade”.

Gostaria de fazer uma menção especial aos colegas com quem trabalhei na organização das duas primeiras edições da Jornadas de Antropologia da Unicamp e a José Maurício Arruti, que comentou meu trabalho apresentado na ocasião.

A todos funcionários do IFCH, pela paciência e carinho. Sou especialmente grato, à Maria José, à Márcia, a Alexandre e ao Benetti, cujas agradáveis conversas e cafés oportunos constituíram um dos pontos altos do processo de doutoramento.

Fui extremamente agraciado por ter participado de uma pequena, mas animada turma de doutorado. A amizade nascida ali é um dos bens mais valiosos que levo comigo. A Pati, mulher de poucas, mas certeiras, palavras. Dona das caras e bocas mais expressivas que conheço, responsável por inúmeras risadas e questionamentos precisos. O Carlos, sério e engraçado na medida certa e um amálgama de pompa acadêmica e mineirice cujo resultado nunca pôde dar errado — foi o primeiro a defender o doutorado, e sua única falha foi ter se ausentado cedo demais de Barão Geraldo e ter interrompido, por forças maiores, essa convivência que espero ver perdurar no tempo. A Desirée é uma daquelas pessoas com quem temos uma empatia automática, e cujo jeito turrão e marrento é apenas a casca de seu apaixonado interior. Entusiasmada por seus ideais e amigos, círculo do qual me hoje me orgulho de fazer parte, a Desirée é a *brother* carioca que nunca tive. O Igor é como um irmão: afetuoso, presente e carente. Parceiro das baladas, das conversas e do chorume, tornou o doutorado mais simples e divertido. Também faço um agradecimento especial ao Alan e Natália, dois agregados à turma que só enriqueceram nossa formação e fortaleceram nosso grupo.

Outros tantos colegas também foram imprescindíveis nesses cinco anos: Rodrigo Bulamah, Diego Bertazzoli, Ana Elisa, Tani, Catarina, Hugo Ciavatta, Stella, Diego Amoedo, Lucybeth Luciana Wilm, Aline Tavares, Lari, Fabi, Otávio Calegari, Julian Simões, Mateus Zani, Rafael Cromonini Barbosa, Mari Petroni, Ernenek e tantos outros que não consigo listar.

Sou grato especialmente à Bruna Bumachar, que me acompanhou numa primeira viagem a Moçambique. Seu apoio foi essencial e imprescindível. À Fernanda Gallo e Biu, cuja companhia em Tete foi um vento fresco na escaldante planície zambeziana.

Agradeço aos amigos antigos que, mesmo que à distância, apoiaram-me nessa caminhada: Carlos Filadelfo, Enrico Spaggiari, Daniel de Lucca e Rodrigo Lobo. Agradeço aos amigos de toda vida que desde sempre estiveram presentes nos momentos mais difíceis: Pablito, Kelly, Fabinho, Aline, Dudu, Marcelão, Marcelinho, Tira e tantos outros cujos nomes não caberiam em uma só tese. Ao André Oliveira, camarada, cartógrafo e pau pra toda obra, autor do mapa de Tete que ilustra essa tese, e ao Chico, colega e irmão, que me acompanhou do jardim de infância ao doutorado.

Em Moçambique não posso deixar de fora o apoio recebido de Catarina Trindade e seus pais, Isabel Maria Casemiro e João Trindade. A estadia em Maputo não seria a mesma sem eles. A ajuda de José Luís Cabaço e da UDM foi essencial em todos os momentos da pesquisa. Agradeço especialmente a todo o corpo técnico e membros da UNAC e a UPCT sem os quais nada poderia ser feito. O apoio da Missão Salesiana de Moatize foi essencial, e os funcionários e diretores da *Jugend Eine Welt* foram suficientemente gentis e amáveis para deixar-me bisbilhotar seus trabalhos e acompanhá-los em suas viagens.

A todos amigos que deixei em Tete, *tatenda*.

A minha família que sempre me apoiou em todas escolhas que fiz, mesmo quando em um arroubo de loucura decidi viajar por meses para outro continente. Sou grato demais para poder expressar em palavras a gratidão por tudo aquilo que um dia recebi.

A Gabi, companheira de todos esses anos, sem a qual não teria forças ou sanidade para tanto. Sua paixão e comprometimento foram fontes inspiradoras e seu apoio indispensável. Agradeço sua paciência infindável pelos longos meses de ausência física e de isolamento forçado pelo processo de escrita. Espero que reconheça nas linhas que se seguem todo o amor e a generosidade que lhe são característicos.

RESUMO:

A presente tese aborda as conformações atuais do projeto modernizante em Moçambique. Localizada na província de Tete, a cidade de Moatize encontra-se acima das maiores jazidas de carvão não exploradas do mundo cuja recente extração é capitaneada pela empresa brasileira Vale. Entretanto, antes de receber os grandes empreendimentos extrativistas, durante segunda metade da década passada, os tenses, ao longo de quatro séculos de colonização e alguns anos de independência política, já haviam sido alvo de inúmeros projetos de desenvolvimento local. O aparato técnico da indústria da cooperação internacional, que chegara a região durante a guerra civil moçambicana (1978-1992), implementou-se integralmente após as reformas econômicas neoliberais da década de 90.

De modo diverso, o governo socialista do presidente e ex-guerrilheiro Samora Machel instaurado após a guerra colonial (1964-1974), também já havia tentado reestruturar a produção agrária do campo. Durante seu governo, imerso nas intempéries e incertezas da guerra civil, Samora implementou centenas de aldeias comunais e cooperativas de produção em áreas remotas de Moçambique que, através da ética e da rotina do trabalho, deveriam dar vazão ao “novo homem socialista”, arauto dos tempos modernos no país.

No entanto, mesmo antes disso, o sistema colonial português, especialmente durante o período tardo colonial, buscou trazer os novos ventos do progresso para a região conhecida como Vale do Zambeze. Nos últimos dias do julgo português, a província de Tete recebeu especial atenção com a construção de Cabora-Bassa, à época, a maior hidroelétrica da África Austral. Concomitantemente, o governo metropolitano imaginava povoar toda área com um assombroso número de brancos e dinamizar a economia do Baixo Zambeze através de um plano integrado coordenado por um gabinete especificamente criado para tanto.

Todos esses acontecimentos só podem ser entendidos em sua plena totalidade por meio de um mergulho na história da colonização da região. O débil projeto português para o centro de Moçambique esbarrou durante toda sua existência na falta de recursos, infraestrutura e material humano, fazendo com que os pioneiros colonizadores da região costurassem acordos com os chefes locais e adentrassem numa complexa rede de obrigações e reciprocidades que dão o tom das atuais relações entre autóctones e vindouros, *zobuera* em língua local. Nesse sentido, a feitiçaria, pensada em seu encontro colonial com os missionários cristãos, ofereceu e oferece até hoje o substrato fundante por meio do qual as populações locais pensam a si mesmo, os outros e os novos tempos de desenvolvimento.

A etnografia abaixo tenta dar conta de todos esses acontecimentos, demonstrando como os novos projetos internacionais de modernização são incorporados em relações raciais seculares cuja perenidade assenta em na capacidade de incorporar projetos exógenos em dinâmicas políticas locais expressas na linguagem da feitiçaria.

Palavras-chave: desenvolvimento, feitiçaria, Moçambique, África, ONGs

ABSTRACT:

The thesis analyzes the configuration of the current modernizing projects in Mozambique. The Village of Moatize is situated in Tete's province above the largest coal deposits of the world which recent extraction has been headed by Brazilian mining company Vale. However, before receiving big extractive projects during the second half of the past decade, tetenses have been experience numerous projects of local development over four centuries of colonization and a few decades of political independence. Before the coal economy, the technical structure of international cooperation reached the region during mozambican civil war (1978-1992) and it was fully implemented after the neoliberal estructural adjustment in 1990's.

In different circumstances, the socialist government of president and former guerrilla Samora Machel established after the colonial war (1964-1974) also attempted to reorient the rural production system. During his troubled government affected by the uncertainties of civil war, Samora implemented hundreds of communal villages and cooperatives of production in remote areas of Mozambique. Influencing individuals through ethics and work routine the new labour system should give rise to the "new socialist man" who would modernizing the country. However, even before that, the Portuguese colonial system, especially during the late colonial period, tried to modernize the Zambezi Valley. In the last days of Portuguese rule the colonial government built the power plant of Cahora Bassa, the largest dam in Southern Africa at the time. Concomitantly, the metropolitan government aimed to colonized the valley with an astonishing number of white settlers and boost the Lower Zambezi economy with an integrated plan coordinated by an bureau specifically created for this purpose.

In order to understand these developments, the thesis seeks to comprises them in its historical dimension. The weakness of Portuguese colonial project in central Mozambique was accompanied by the lack of resources, infrastructure and human material. To counterbalance this fragility, the first settlers were obliged to negotiate with local leaders and to take part in a complex network of reciprocities that set the tone for the current relations between autochthonous people and foreigners – zobuera in local language – in the Zambezi Valley. In this sense, the witchcraft discourse offers the commom ground through which local people think themselves, others and the new times of development and progress.

The ethnography that follows tries to account for all these events in order to demonstrate how the new international modernizing projects are embedded in secular race relations whose longevity lies on the ability to incorporate exogenous projects in local dynamics and expressed it in the witchcraft discourse.

Keywords: development, witchcraft, Mozambique, Africa, NGOs

LISTA DE ACRÔNIMOS

AC – Aldeia Comunal

ABC – Agência Brasileira de Cooperação

ADELT – Associação para o Desenvolvimento Local de Tete

AGRA – *Alliance for Green Revolution in Africa*

AMETRAMO – Associação de Médicos Tradicionais de Moçambique

APN – Ajuda Popular da Noruega

Carbomoc – Companhia Carbonífera de Moçambique

CADECO ou **Projeto CO-1** – Centro de Apoio ao Desenvolvimento Cooperativo, programa de desenvolvimento rural dos países nórdicos.

CDR – Centro de Desenvolvimento Rural

CNAC – Comissão Nacional de Aldeias Comunais

CNE – Comissão Nacional de Eleições

CRED ou **Projeto CO-2** – Centro Regional de Experimentação e Desenvolvimento, programa de implementação de centros rurais dos países nórdicos.

CSM – *Church of Sweden Mission*

DFID – *Department for International Development*, agência britânica para o desenvolvimento.

DPAT – Direção Provincial de Agricultura de Tete

EFTA – *European Free Trade Association*

FAO – Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura

FRELIMO – Frente de Libertação de Moçambique

GD – Grupo Dinamizador

GPZ – Gabinete do Plano do Zambeze

GODCA – Gabinete de Organização e Desenvolvimento das Cooperativas Agrárias

ITC – Iniciativa para Terras Comunitárias

KIEC – *Kurasini International Education Center*

MDM – Movimento Democrático de Moçambique

MONAP – *Mozambique-Nordic Agricultural Programme*

NIB – *Namnden for Bistand* (*Comitê de assistência internacional*), agência sueca de desenvolvimento internacional substituída pela SIDA em 1965.

NMS – *Norwegian Missionary Society*

ONU – Organização das Nações Unidas

ONUMOZ – Operação das Nações Unidas em Moçambique

OUA – *Organização da Unidade Africana*

PAIGC – Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde

PICP – Programa Integrado de Combate à Pobreza através do Desenvolvimento Rural

PRE – Programa de Reestruturação Econômica

RENAMO – Resistência Nacional Moçambicana

RNLB – *Rhodesian Native Labour Bureau*

SIDA – *Swedish International Development Authority*

SNV – *Stichting Nederlandse Vrijwilligers* (Fundação Holandesa de Voluntariado), agência de desenvolvimento da Holanda.

UCG – União Geral de Cooperativas de Maputo

UNAC – União Nacional de Camponeses

UNIDO – *United Nations Industrial Development Organization*

UPCT – União Provincial de Camponeses de Tete

Usaid – *United States Agency for International Development*, Agência Norte-Americana para o Desenvolvimento.

ZAMCO – Zambeze Consórcio Hidroelétrico Ltda

WLNA – *Witwatersrand Native Labour Association*

GLOSSÁRIO

akoporo – escravos tradicionais

amambos – chefes territoriais

achikunda – soldados dos prazos responsáveis pela captura de novos escravos, coleta de imposto dos colonos e policiamento do territórios

chibalo – regime de trabalho forçado sem pagamento ou com ordenados mínimos

chitukuko – desenvolvimento, autoajuda

colonos – habitantes autóctones dos prazos

kulima – plantar

lobolo – compensação paga à família da noiva para a incorporação dos filhos do casal na linhagem paterna

luane – complexo principal dos prazos onde moravam o prazero, sua família e os escravos domésticos

malombo/marombo – cerimônia de cura que invoca espíritos ancestrais revoltados

mathema – limpeza da área para o plantio

madalitso – desenvolvimento, abençoado

manamuzungos – nome local para os luso-goeses

Mfiti – feiticeiro

mfumu – autoridades políticas locais

mizimu – espíritos ancestrais

Monomopata – monarca do reino *karanga* de *mutapa*

Mulungu – Deus

mussambazes – comerciantes negros que trabalhavam para os prazeros

mussoco – imposto cobrado dos colonos pelos concessionários dos prazos. Pago em cereais e produtos, o mussoco era uma forma de reconhecer a autoridade do foreiro, enquanto o não-pagamento era o sinal de rebelião.

mutupu – nome do clã

Muzungu – branco

ndomba – sistema de trabalho coletivo tradicional pago com *pombe*

prazeros – concessionários de terras portuguesas ou luso-asiáticas

phondoro – espírito do leão associado aos grandes chefes

pombe – bebida fermentada de cereais utilizada em comemorações e rituais

raids – esquadrões de caça de escravos

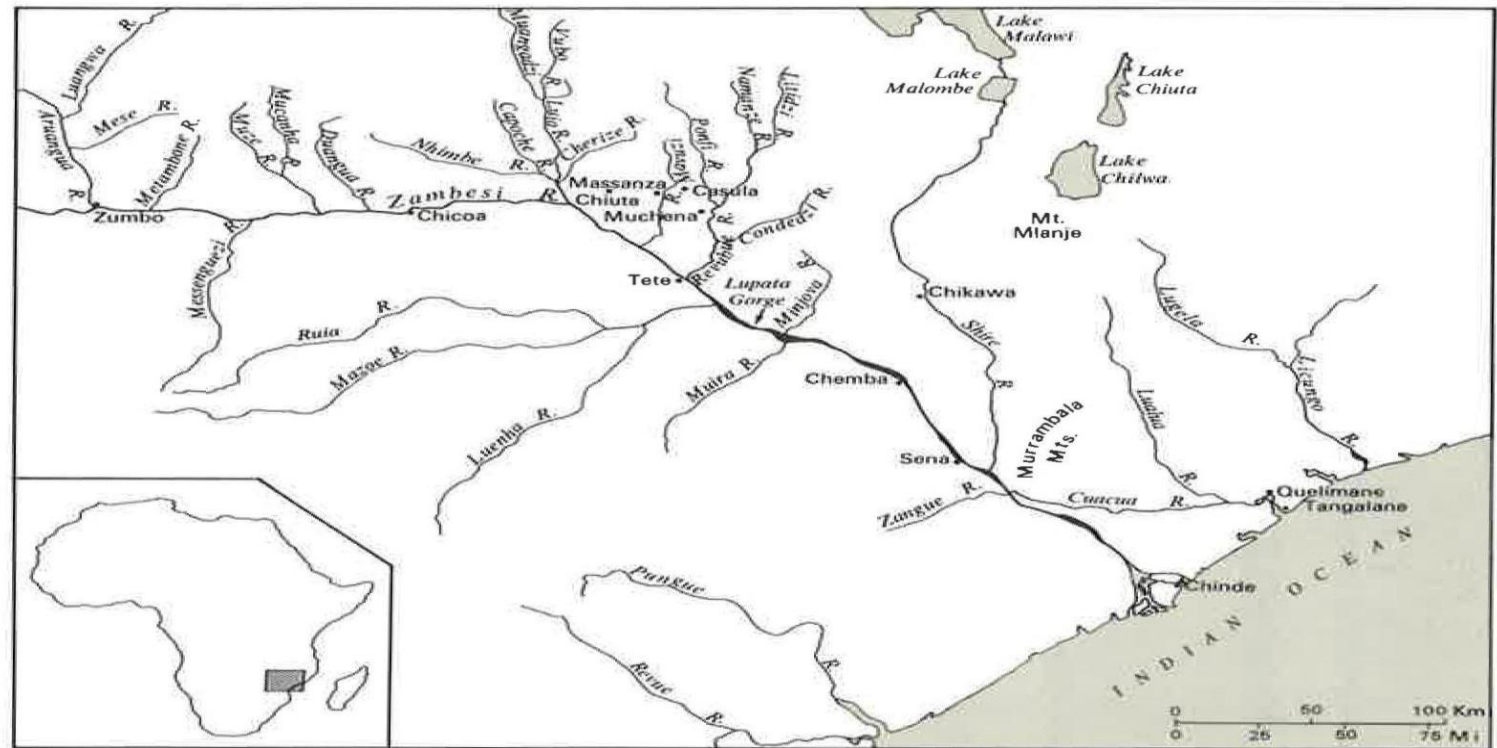
ufulu – liberdade

zobuera – estrangeiros, vindouros

MAPAS

1. O Vale do Zambeze

1. O Vale do Zambeze

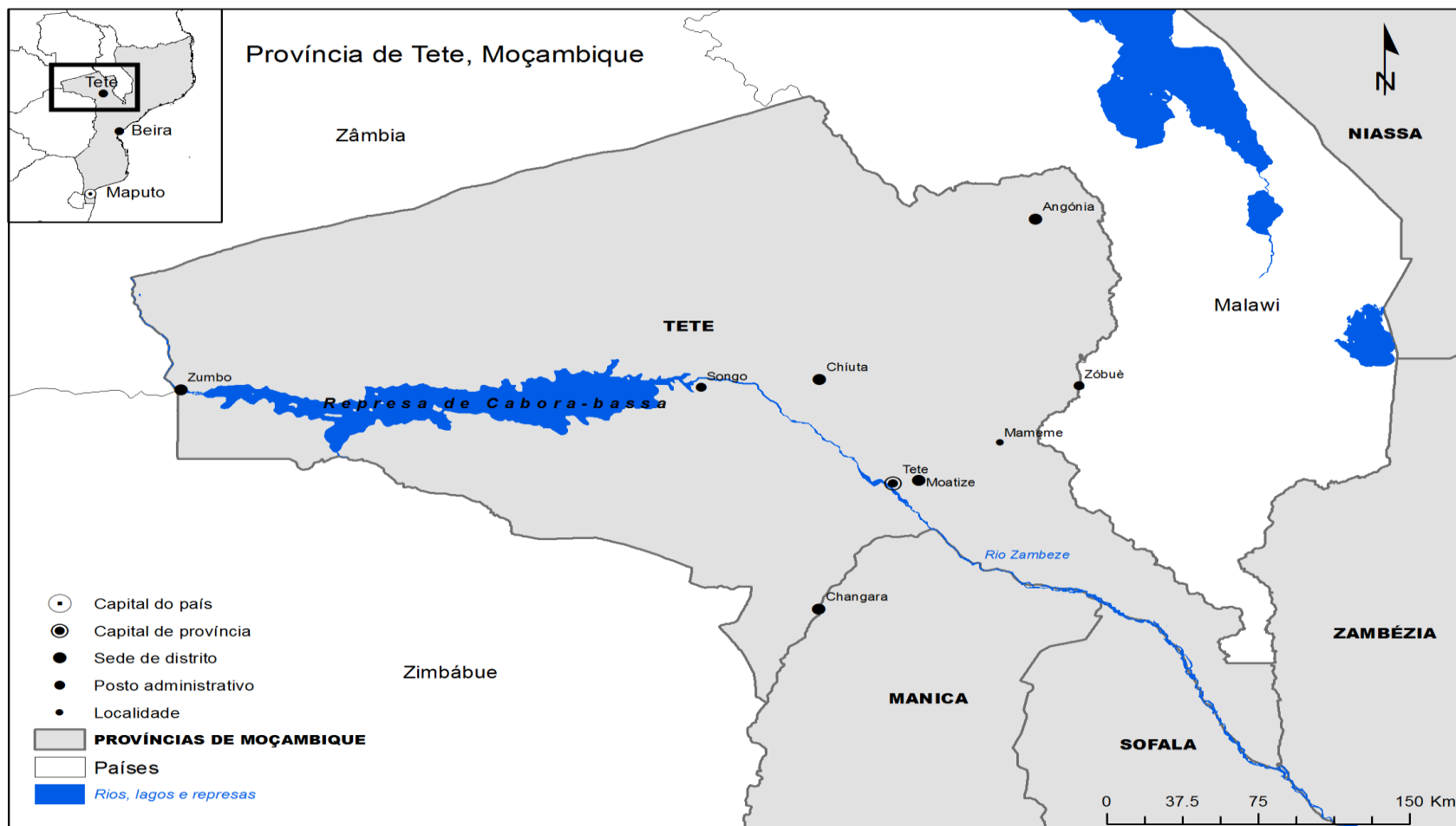


MAP 1 *Principal Landmarks of the Zambesi.*

University of Wisconsin Cartographic Laboratory

(fonte: Isaacman, 1972)

2. A Província de Tete



Sumário

Agradecimentos.....	5
RESUMO.....	8
ABSTRACT:	9
Lista de Acrônimos	10
Glossário	12
Mapas.....	14
Introdução	18
PARTE I	33
Capítulo 1	34
O vale do zambeze: o contexto histórico da colonização portuguesa.....	34
A colonização portuguesa e o advento da sociedade dos prazos.....	36
Expansão marítima, interiorização da colônia e negociações locais	40
A inserção autóctone entre foreiros brancos e a rede de comércio indiana.....	48
A saída da comunidade branca	60
Independência política e dependência econômica: duas facetas de Moçambique pós-revolução.....	65
Capítulo 2	69
Manyungwes e Zobueras: as relações entre colonos e colonizadores	69
Escravidão como projeto de ascensão social: a constituição colonial da etnia <i>nyungwe</i>	71
Miscigenação, assimilação e riqueza: estratégias de desenvolvimento e ascensão social.....	86
A sociedade <i>muzungu</i> e a estratificação social local	95
O conflito e o oculto: perseguindo a feitiçaria, perseguindo o conflito.....	107
Capítulo 3	113
Sobre Deuses e Macacos	113
“Feitiçaria é um tema muito atual”	128
“Eles querem nos ver pobres”	131
“Lá os macacos vão presos!”: a disputa pelo poder nas terras altas	136
Quando dois leões brigam, o capim sofre.....	142
“Deus fugiu com os brancos?”	153
Interstício.....	161
O idioma do parentesco e a “filosofia africana”	161

Feitiçaria e desenvolvimento	166
PARTE II.....	181
Capítulo 4	182
Cooperativismo, associação e movimento social: diferentes organizações para o desenvolvimento	182
As cooperativas rurais nos tempos do socialismo	183
As Aldeias Comunais	189
“Cada um por si, Deus por todos”	221
Capítulo 5	236
“Tem um espírito que vive dentro dessa pele”	236
Mameme: um caso de sucesso	247
Tensões, conflitos e apropriações entre os métodos modernos e tradicionais.....	254
A ajuda e a escalada das tensões dentro do ambiente associativo	262
“Nós, negros, nos odiamos!”	270
O carvão.....	280
Capítulo 6	299
Política Mata!	299
Movimento e desenvolvimento.....	307
Democracia e desenvolvimento.....	318
A guerra e o desenvolvimento	322
Conclusão	334
Bibliografia.....	339

INTRODUÇÃO

Symplicio colocou seu tronco para fora do chapa¹ e puxou-me com tanta facilidade para dentro que era difícil imaginar que havia passado a noite inteira bebendo pombe² com seus amigos. Seu semblante cansado e seu andar trôpego de poucos minutos atrás tinha dado lugar a uma figura ágil e imponente. Assim que percebeu que, devido a um erro da atendente da empresa na Beira, eu havia perdido meu maximbombo³ para Tete, engajou-se numa série de conversas e negociações com o motorista da pequena van. Enquanto eu ainda repassava o recente diálogo em minha mente e tentava adivinhar quais eram as relações ali envolvidas e, principalmente, o quanto tudo aquilo iria me custar, minha mala voou por cima de minha cabeça e, devido aos anos de perícia e treinamento de um dos cobradores, aterrissou suavemente em um dos assentos atrás de mim. O veículo arrancou em resposta aos gritos de “Vamos! Vamos!” e o banco que escolhi, o único desparafusado do chão do chapa, quase tombou para o divertimento de todos. Eu também ria e Symplicio olhava extasiado para estrada tentando avistar o maximbombo perdido.

O entusiasmo de todos contrastava com a seriedade com que Symplicio havia me abordado horas antes. Eu estava em Chimoio, à mais de mil quilômetros de distância de Maputo, onde eu havia iniciado meu segundo período de pesquisa de campo duas semanas atrás. Acordara as cinco da manhã e estava esperando o maximbombo que vinha de Beira e levar-me-ia até Tete. O carro havia quebrado no meio do caminho dali e a atendente da empresa orientou-me a esperá-lo em frente a Estação dos Caminhos de Ferro de Chimoio. E foi ali que Symplicio encontrou-me quando desceu do chapa que chegava de Tete. Aproximou-se da minha mesa e disse qualquer coisa em Cinyanja para o outro homem que, como ele, tentava entender o que eu, um branco, estava fazendo por ali. Symplicio, no entanto, falava português e, embora o homem tentasse protestar, pouco pude fazer para tentar intervir na situação, completamente dominada por Symplicio enquanto mediador de dois mundos.

1 Pequenas vans usadas, em geral importadas da China, usadas como transporte público em todo país.

2 Bebida fermentada de grãos. Em Tete é usualmente feita de mexoeira, sorgo e milho.

3 Termo moçambicano para ônibus.

“Estava grosso!” disse, sem conseguir esconder sua própria voz, também embargada da noite anterior. “Queria levar sua mala para o maximombo em troca de algumas moedas, mas aqui tem muita bandidagem”. Assenti com a cabeça e enquanto ele convencia-me a pagar-lhe uma cerveja. “Esses aqui vivem no mato”, dizia-me à medida em que íamos em direção ao bar. “Não estão acostumados com estrangeiros”, sentenciou.

As horas se passaram dentro do bar da estação. Sem qualquer sinal do ônibus, pus-me a contar o que fazia ali para Symplicio e uma pequena plateia. As notícias sobre os novos megaempreendimentos que chegavam a província de Tete se espalharam pelo país e, em muitos lugares, não se falava sobre outro assunto desde 2007, ano em que a Vale assinou o bilionário contrato para exploração de carvão na região. E ali estava eu, no pequeno bar a meio caminho do meu destino, tentando explicar a nova pesquisa que iniciara sobre o desenvolvimento na região.

“Sim, em Tete há muito desenvolvimento” contou-me Symplicio enquanto dois de seus primos assentiam positivamente com a cabeça. “Os brasileiros estão lá agora, tem muitos carros pelas estradas e empregos”

Em Moçambique, a exploração de carvão na província de Tete atraiu bilhões de reais brasileiros em investimentos. Estão sendo construídas estradas, pontes, linhas de ferro, portos de escoamentos, casas para deslocados, novos bairros para empregados e além de uma série de atividades que floresceram junto a maior reserva inexplorada de carvão mineral do mundo. A Vale iniciou a extração do material em 2011 na vila de Moatize, localidade à cerca de 20 quilômetros da capital Tete e planeja atingir em 2018 o auge da produção do minério exportando 22 milhões de toneladas anuais. Segundo estimativas, somente na área concedida à Vale, encontram-se 1,87 bilhão de toneladas do produto bruto.⁴ Atualmente, cerca de 11 milhões de toneladas são extraídas por ano, mas a produção promete dobrar quando a mina Moatize II for concluída e a linha férrea até o porto de Nacala estiver finalizada. Por enquanto, a maior quantidade de carvão retirada do local é um minério de baixa qualidade, vendido a baixos preços para a queima nas fornalhas siderúrgicas, entretanto, no pico da produção mais de 70% do material extraído

4 A concessão é de vinte e cinco anos, renováveis por mais vinte e cinco. A primeira fase da concessão termina em 2032. Os demais termos do contrato entre a Vale e o governo moçambicano são secretos e estão classificados como confidenciais.

deverá ser de carvão metalúrgico, que ao ser misturado com ferro produz aço. Esse outro tipo de carvão é de grande valia no mercado internacional e aumentaria os ganhos da empresa de modo exponencial.

Toda essa movimentação é extremamente notória para todos os moçambicanos. Os moradores de Tete e Moatize testemunharam um crescimento avassalador das cidades e do fluxo de pessoas e mercadorias que vieram na esteira das indústrias extrativas, além do mais, centenas de vagões carregados de carvão saem diariamente em direção à costa enquanto imensas montanhas do minério acumulam-se ao lado da cidade à espera de um melhor preço no mercado internacional. Mesmos aqueles que moram em outras províncias estão sempre informados sobre as novas notícias do “desenvolvimento”. Muitos acompanham atentamente os noticiários televisivos e radiofônicos sobre os novos investimentos, que se somados equivaleriam a metade do PIB moçambicano⁵, outros tantos não satisfeitos em acompanhar os acontecimentos à distância, saíram de suas terras em busca das promessas propagandeadas nas rádios e em conversas com familiares e amigos.

Entretanto, nem tudo são flores em Tete. A chegada das indústrias extrativas nos país aumentou o abismo econômico entre uma pequena elite nacional e a vasta maioria da população que vislumbrava a sua admissão ao mundo de consumo e progresso prometido pelas empresas e governo.⁶ Denúncias de corrupção de

5 Entre 2008 e 2016 a Vale planeja investir 8,2 bilhões de reais, cerca de 54% do PIB nacional de Moçambique em 2012. Para efeitos de comparação, o investimento da Vale no país é 60% maior do que a Petrobras deve alocar em toda sua área internacional entre 2013 e 2017 (ROSSI, 2014).

6 Para Mosca e Selemane: “O crescimento rápido, por implantação de grandes projectos, cria expectativas de emprego, oportunidades de negócio e percepção, muitas vezes sem correspondência real, de ganhos rápidos e fáceis. O problema é que as expectativas provocam movimentos migratórios superiores à capacidade de absorção de mão de obra, geralmente não qualificada. Assim se compreende o grande crescimento visível da população no corredor Tete-Moatize, a incapacidade de reposta dos serviços aos cidadãos (educação, saúde, etc.), a ruptura e aceleração da degradação de infraestruturas (já anteriormente com deficiente manutenção), como grande parte do imobiliário, saneamento, arruamentos, estradas e outras. Os desequilíbrios econômicos, o déficit de oferta de serviços e a ruptura de infraestruturas desenvolvem as desigualdades sociais e criam pobreza nas famílias não integradas nos processos produtivos. Como forma de sobrevivência à pobreza, desenvolve-se a economia informal para satisfação de uma demanda segmentada e de baixa renda, que cria desemprego e, simultaneamente, reproduz a pobreza. Desenvolve-se uma economia dual²³, nestes casos com poucas relações econômicas ou comerciais entre si, mas com possíveis grandes funcionalidades, porque o modelo de acumulação principal (ou dominante) beneficia-se da transferência de recursos do sector menos eficiente e de produtividade mais baixa. A pobreza é acompanhada de um custo de oportunidade do emprego baixo, o que permite a prática de salários reduzidos e consequente redução dos

membros da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique)⁷ e deslocamentos forçados de comunidades inteiras têm ajudado a aumentar o clima de desconfiança e incongruência entre os desejos de ascensão social da população local e os interesses econômicos de uma elite econômica e política alocada no sul do país. A província de Tete está localizada no centro de Moçambique e a sua capital, a homônima cidade de Tete, dista mais de 1500 quilômetros de Maputo, sede do governo central situada quase na fronteira com a África do Sul. Desse modo, para muitos habitantes de Tete que não conseguem ter acesso aos benefícios do desenvolvimento, grande parte dos empregos, melhorias e investimentos trazidos pela mineradoras têm sido desviados para o benefício de poucas pessoas, quer sejam membros de uma elite local, quer sejam gananciosos estrangeiros.

“Eh!” exclamou Symplicio como fazem muitos moçambicanos quando querem chamar atenção para algo “Aqueles lá do sul estão a comer tudo sozinhos!”

A referência comensal, recurso linguístico amplamente difundido no país,

custos.” (Mosca e SELEMANE, 2011, 42)

7 A Frente de Libertação Nacional de Moçambique foi fundada em 1962 na Tanzânia. A FRELIMO é resultado da junção de cinco movimentos nacionalistas que visavam o fim da colonização portuguesa. Tendo como seu primeiro presidente Eduardo Mondlane, assassinado em pela polícia secreta portuguesa em 1969, a Frelimo inicia a luta armada em Moçambique em 1964, entrando pelo norte do país com apoio da já independente Tanzânia e de seu presidente Julius Nyerere. Depois de dez anos de conflitos, a Frelimo assume o controle do estado em 1975 pelas mãos do então presidente Samora Machel. Um ano antes, em 25 de abril de 1974, com a deflagração da Revolução dos Cravos que derrubaria o regime fascista até então instalado em terras lusitanas, Portugal havia finalmente reconhecido a independência de suas colônias. Depois do seu III Congresso em 1977, a Frelimo, em resposta ao isolamento internacional que suas posições contrárias aos regimes segregacionistas da Rodésia de Ian Smith e da África do Sul lhe causaram, declara adesão aos princípios marxista-leninista e passou a ser o único partido político moçambicano. Entretanto, o apoio logístico que Moçambique passou a fornecer para a guerrilha zimbabuana, a adoção das sanções econômicas proteladas pela ONU ao governo rodesiano e a suspensão de seu acesso aos portos do país induziu a uma guerra de desestabilização financiada pela vizinha Rodésia. Assim, em 1976, os primeiros ataques da então MNR (*Mozambique National Resistance*), depois rebatizada de Renamo (Resistência Nacional Moçambicana), eclodiram em alguns pontos do país. Esses eram os primeiros sinais de uma guerra que tomaria quase que 80% do território nacional e duraria 16 anos, quando, em 1992, os Acordos de Paz de Roma entre FRELIMO e Renamo, mediados pela Igreja Católica, fossem assinados. A partir de então os ambos movimentos guerrilheiros se reconstruíram-se como partidos políticos democráticos e disputaram a primeira eleição livres de Moçambique em 1994. Embora, a FRELIMO tenha ganhado todas disputas nacionais até então, o grande apoio que a RENAMO conseguiu granjear já nos primeiros pleitos demonstrou como a guerra de desestabilização moçambicana pôde ganhar dinâmicas locais que ajudaram os guerrilheiros renamistas nos longos esforços de guerra nas zonas rurais do país. Muitos autores (GEFFRAY, 1990 WEST, 2009, NEWITT, 2012 E MINTER, 1998) sustentam que o apoio local aos guerrilheiros foi uma resposta aos projetos de modernização socialista impostos pelo governo de Machel, que, ao incentivar a criação do “novo homem socialista”, condenou práticas e ritos locais e deslegitimou autoridades tradicionais, acusadas de colaboracionismo com o colonialismo.

nunca é apenas uma metáfora. Imagens de grandes políticos beneficiando-se de opulentos banquetes e referências às suas portentosas silhuetas estão sempre presentes nas falas cotidianas das pessoas e o universo da comensalidade busca identificar a ruptura que ocorre dentro de uma determinada coletividade, seja o universo familiar, seja a esfera nacional.

O presidente e ex-guerrilheiros da RENAMO, Afonso Dhlakama, líder do maior partido de oposição à FRELIMO, em alusão a uma distribuição mais equitativa da riqueza nacional, afirmou que pretendia “dizer a Guebuza [presidente de Moçambique desde 2005] que você come bem. Nós também queremos comer bem”.⁸

O centro do país, região delimitada pelas províncias de Tete, Manica, Sofala e Zambézia, foi sempre tido como área de influência da RENAMO (Resistência Nacional Moçambicana)⁹, local onde seus eleitores estão mais concentrados e reduto de difícil penetração frelimista. Nesse sentido, à discrepância entre ao crescente cenário de desigualdade social encontrado em Tete e as imagens correntes de uma opulenta elite na bem servida capital Maputo soma-se a uma outra oposição: a de adversários políticos históricos cuja dissensão ultrapassa, em muito, o tamanho das urnas democráticas.

“Esses comboios da Vale estão cheias de armas e fardamentos”, comentou Symplicio quase que sussurrando dentro do bar da estação. “A RENAMO está treinando soldados na Gorongosa e pagam pessoas lá no porto para isso. A guerra vai voltar se a FRELIMO não dividir o dinheiro do desenvolvimento”

As Serras da Gorongosa serviram de base militar para os exércitos da Renamo¹⁰ quando seus soldados tomavam as zonas rurais moçambicanas vindas da Rodésia do Sul, atual Zimbábue, espalhando o temor no campo e sitiando as grandes

8 “Queremos dizer a Guebuza você come bem, nós também queremos comer bem” 13/11/2012. Agência France Press disponível em: http://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2012/11/queremos-dizer-a-guebuza-voc%C3%AA-come-bem-n%C3%B3s-tamb%C3%A9m-queremos-comer-bem.html [último acesso em 04/02/2016]

9 A RENAMO (Resistência Nacional Moçambicana) nasceu como movimento guerrilheiro nos primeiros anos de Moçambique independente. Depois do fim da guerra transformou-se no maior partido de oposição à FRELIMO. Ver nota 6.

10 Utilizo os acrônimos RENAMO e FRELIMO em maiúsculas para referir-me aos partidos políticos formados após os Acordos de Paz de Roma em 1992. Para referir-me aos movimentos guerrilheiros utilizo-me das siglas em letras minúsculas.

idades em uma guerra que durou dezesseis anos. Já em 2013, em meio a rápida escalada das tensões no país, a RENAMO acusava a FRELIMO de fraudes eleitorais e pedia paridade partidária na CNE (Comissão Nacional de Eleições)¹¹ para a realização das eleições autárquicas¹². A FRELIMO, por sua vez, dizia que a comissão deveria ser formada através da proporcionalidade dos membros de cada partido na assembleia.

Naquele momento, Symplicio já notava as dificuldades que se aproximavam e a partir de então tropas renamistas começaram a se movimentar pelo país.¹³ Afonso Dhlakama dizia que o reposicionamento dos seus soldados visava garantir a transparência do processo de recenseamento eleitoral, das eleições propriamente ditas e das contas governamentais, maculadas pelo dinheiro do desenvolvimento, ao tempo em que membros do governo acusavam a RENAMO de chantagear o país com a eminência de uma nova guerra. Tete, em especial, foi cenário privilegiado para o novo estratagema militar que se anunciava, deixando os habitantes da província e do país em polvorosa e dando margem para toda sorte de rumores.

“A RENAMO está a posicionar seus soldados perto dos caminhos de ferro. Se a FRELIMO não dividir o dinheiro do desenvolvimento, eles vão atirar nos comboios da Vale. Se não podem atingir os pais, vão sequestrar o filho”, murmurou Symplicio, fazendo uma referência amplamente difundida em Moçambique sobre

11 “Artigo 2 – A Comissão Nacional de Eleições é um órgão do Estado, independente, responsável pela direcção e supervisão dos recenseamentos, dos actos eleitorais e dos referendos.” (Assembleia da República, Lei n. 20/2002 de 10 de Outubro de 2002). A CNE, entre outras atribuições, é responsável garantir que o recenseamento sem o qual os eleitores não podem votar, receber e decidir sobre a regularidade das candidaturas às eleições legislativas e autárquicas, inscrever partidos políticos e coligações para a disputa das eleições, determinar os locais e condições do recenseamento e dar parte ao Ministério Público qualquer irregularidade que, por ventura, possa ocorrer durante as eleições.

12 As eleições em Moçambique ocorrem em dois momentos. As eleições autárquicas, que visam escolher os representantes dos distritos, e as eleições gerais nas quais os membros da assembleia e o presidente são eleitos. Não há eleições provinciais. As províncias são administradas por governadores nomeados pelo Presidente da República.

13 Os Acordos de Paz de Roma, que puseram fim na guerra moçambicana em 1992, permitiu que alguns membros da Renamo, agora um partido político, pudessem portar armas para garantir a segurança de Afonso Dhlakama. Os restantes deviam ser desmilitarizados à medida que iam sendo desmobilizados pela ONUMOZ (*United Nations Operations in Mozambique* – Operação das Nações Unidas em Moçambique), missão de paz das Nações Unidas para Moçambique. O acordo também previa a formação de um exército nacional apartidário com 15 mil homens de cada partido, no entanto, a Frelimo recusou-se a receber homens da RENAMO nos quartéis. Assim como, desde 1992, no início da pacificação do país, a Renamo é acusada de entregar armas velhas para os observadores internacionais, atualmente Dhlakama afirma que as únicas armas que a Renamo possui são aquelas permitidas pelos acordos de paz.

o universo familiar.

“Aqueles gajos da FRELIMO são perigosos”, continuou seu primo, “lembram o que fizeram com Samora?”

Samora Machel foi o primeiro presidente de Moçambique independente, líder do movimento guerrilheiro de libertação após a morte de Eduardo Mondlane em 1969, assumiu a presidência em 1975 para só deixá-la morto, após um acidente de avião em circunstâncias ainda pouco esclarecidas em 1986.¹⁴

“Esses que estão aí hoje o mataram para poder comer sozinhos. Samora não permitiria isso no governo dele!” conclui.

“Mataram-no como?”, perguntei ciente da controvérsia em relação a sua morte.

“Botânica!”, comentou Symplicio. “Esses gajos são perigosos”

Harry West (2005), em sua etnografia no norte de Moçambique, demonstrou como o poder em Moçambique atua em duas esferas separadas mas influenciáveis entre si, uma relativa ao mundo visível e outra referente ao âmbito do invisível. Nesse sentido, ao contrário da esfera pública racional na qual vivem as democracias ocidentais¹⁵, em Moçambique o poder só pode ser devidamente exercido por meio de práticas ocultas de pessoas poderosas que influenciam a vida visível das pessoas

14 O avião presidencial de Samora Machel caiu em 20 de outubro de 1986 em Mbuzini, na África do Sul. A morte do presidente da república, no auge da guerra civil moçambicana, quando a RENAMO já havia tomado grande parte do território moçambicano causou um grande conflito diplomático entre a nação socialista de Moçambique e o regime do apartheid da África do Sul. As autoridades sul-africanas, as primeiras a chegar no local, concluíram que a queda do avião teria sido uma falha humana. O piloto teria começado a aterrissagem muito cedo e o tempo fechado teria levado o avião a colidir nas montanhas que percorrem a fronteira entre os dois países antes de chegar ao aeroporto de Maputo. Entretanto, o clima ameno da noite do acidente e a vasta experiência de voo da tripulação soviética, que já havia aterrissado 65 vezes na capital moçambicana, ajudaram a fragilizar essa versão. A imprensa sul-africana chegou a entrevistar o engenheiro de voo Vladimir Novoselov, sobrevivente do desastre, como o piloto do fatídico voo na tentativa de conferir credibilidade a versão oficial, porém, Novoselov nem ao menos estava na cabine, mas sim nas poltronas traseiras onde dormiam todos aqueles que conseguiram sobreviver. Em Moçambique, aventou-se a hipótese de que tropas sul-africanas encontravam-se perto do local do acidente com um radiofarol capaz de confundir os instrumentos de pouso do avião presidencial e fazê-lo descer em direção as montanhas, momento em que teriam disparado um tiro de bazuca em uma de suas asas. Essa história tão pouco pode ser comprovada, mas o mistério que cerca a morte de Machel é um dos assuntos mais polêmicos em Moçambique. Para maiores detalhes, conferir Favet e Mosse (2004).

15 Importante lembrar que o caráter transparente e racional do poder nas sociedades ocidentais é parte de uma autoimagem socialmente aceita que visa edificar o sistema político dos estados dito civilizados em oposição as nações atrasadas em relação as quais foram construídos. West e Sanders (2003) demonstram como o poder nas sociedades ocidentais, à exemplo da feitiçaria em Moçambique e demais países africanos, também percorre caminhos obscuros e relações inescrutáveis.

comuns.¹⁶ A botânica, a qual Symplicio se referia, era uma dos modos mais poderosos de exercer o poder em Moçambique. Imersos em dinâmicas feiticeiras, os habitantes de Tete escrutinavam o mundo comum em busca de relações de poder que davam forma ao cotidiano visível, assim como seus antepassados que observaram curiosamente a atenção com que cientistas portugueses catalogavam as plantas nativas do país. Essa atividade foi associada com o poderio militar e econômico dos colonizadores e ligado às atividades secretas de feiticeiros que usavam das flora local para elaborar poderosos medicamentos com os quais controlavam o mundo visível. Botânica passou, assim, a ser sinônimo de medicamentos tradicionais e feitiçaria.

O cuidado com que Symplicio sussurrava sobre acontecimentos passados e presentes ganhava então um novo elemento. Até o momento, pensava que estaria preocupado com o simpatizantes ou membros da FRELIMO que poderiam estar no bar conosco. Eu mesmo tinha sido alertado diversas vezes antes de começar o campo por colegas de Maputo sobre a incerta situação de Tete. A abertura da mina obrigou a Vale a reassentar mais de 2 mil pessoas e, entre indenizações pagas pela metade, casas novas que apresentavam rachaduras com poucos meses de usos e denúncias de desvio de dinheiro, militantes ambientais começaram a acusar a Vale de desrespeito aos direitos humanos e crimes ambientais em fóruns internacionais. Desse modo, a atenção da imprensa internacional virou-se para Tete e a FRELIMO começou a exercer um severo controle sobre os reassentamentos e as minas. Pesquisadores e jornalistas eram vistos com desconfiança, tanto pelo governo, que tentava dar legitimidade para os megaprojetos, como pelas populações afetadas que temiam novos conflitos com os estrangeiros.

“Ali é quase o velho oeste”, diziam-me antes de eu embarcar rumo ao centro do país. “As pessoas andam armadas pelas ruas.”

Excetuando o flagrante exagero sobre tiroteios à plena luz do dia, a situação

16 “De acordo com este esquema, o poder é, por definição, a capacidade excepcional de transcender o mundo que a maioria das pessoas conhece, com o objetivo de obter influência sobre ele para fins extraordinários. Os feiticeiros movem-se num reino para além do mundo visível. Deste ponto de observação privilegiado, visionam o mundo diferentemente das pessoas normais e tornam as suas visões realidade, geralmente ao serviço dos seus próprios interesses egoístas e em detrimento de vizinhos e parentes. Embora o poder produza, de facto, disparidades visíveis e, tempos de riqueza e bem-estar, segundo este esquema, os mecanismos e a dinâmica explícitos do poder permanecem ocultos das pessoas comuns, que são, por definição, destituídas de poder.” (West, 2009, 45)

em Tete era, evidentemente, acompanhada de perto pela FRELIMO. Visitas aos alojamentos construídos pelas empresas eram rigorosamente controlados e estrangeiros interessados em visitar os locais que eram foco das tensões passavam por certos constrangimentos. Entretanto, não era essa o maior temor de Symplicio e seus primos. Os murmúros e sussurros diziam respeito a um mundo invisível que refere-se tanto ao grande mundo da política nacional como reflete preocupações cotidianas com as quais estão acostumados a lidar

“Tome muito cuidado em Tete” continuou “podes ir para lá e não conseguir mais voltar”

Seus primos concordavam:

“Ali há muita feitiçaria. As mulheres são perigosas, fazem feitiços com os homens, especialmente os estrangeiros. Podes ficar preso em Tete e nunca mais voltar, sem nem mesmo saber o por quê”.

Jorge, seu primo, contou que o homem enfeitiçado por uma dessas mulheres sente o corpo quente e não consegue mais sair da água. Catatônico, dentro de uma banheira ou uma bacia, o homem vai definhando até não poder levantar e morrer.

“As mulheres seguem a trilha dos homens e pegam a areia dos seus passos. Com aquela areia fazem um medicamento e não consegues mais levantar-se. Ficas preso!”

Contavam que tais feitiçarias são muito usadas pelas mulheres para conseguir marido, mas elas não são as únicas com as quais precisaria ter cuidado.

“Outras pessoas constroem raios. Atiram-nos nas casas dos outros que ficam a queimar até não restar mais nada dentro dela”

Recebi avisos sobre feiticeiros capazes de se transformar em hiena e crocodilos e fui aconselhado que em Zumbo, vila no limite oeste da província, nunca deveria cumprimentar as pessoas com um aperto de mão.

“Somente cumprimente-os com acenos”, levantou a mão para o alto demonstrando como deveria fazer.

“Se cumprimentares um feiticeiro de Zumbo com as mãos, vás sentir um ardor percorrendo seu braço” fez um gesto indicando o calor saindo de seu braço e indo em direção ao meu, “Se soltares antes de o calor voltar para ele, ficarás enfeitiçado!”

“Sim, Tete é muito perigoso! Por isso gostei de como chegou aqui. Estava te observando em frente da estação”.

Antes de conhecer Symplicio, resolvi sentar na mesa na entrada da estação por um minuto para tentar entender quanto tempo ficaria esperando o ônibus por ali e observar a movimentada vida local que começava a acordar com o frenético mercado que se instalava na praça central.

“Quando chegas em uma terra estrangeira não podes chamar muita atenção”, continuou, talvez ignorando o fato de um branco chamar atenção em qualquer lugar do Chimoio, “deves parar e observar o costume dos locais, o que eles comem e o que vestem. Não podes aparecer muito, nem despertar inveja, se não vais acabar enfeitado”

Envolvido pela conversa acabei perdendo a noção do tempo. Vasculhei com os olhos as ruas ao redor e não encontrei o ônibus. Ele estava cinco horas atrasado, mas sem qualquer informação, resolvi ligar para a atendente da empresa novamente que, para minha surpresa, indicou um local diferente para o embarque. Symplicio, que conhecia a cidade, levou-me até o lugar indicado só para vermos o maximombo virando a esquina em direção ao seu destino final. Antes que eu tivesse tempo para imaginar qualquer coisa, Symplicio já engajou-se em uma envolvente negociação com o motorista do chapa mais próximo. Depois de alguma conversa, ele aceitou perseguir o carro por cem meticais. Após alguns quilômetros em alta velocidade, encontramos o ônibus parado em um posto de gasolina abastecendo o tanque.

Symplicio desceu do carro triunfante. Vibrou com o êxito que acabara de lograr e ajudou a transferir minhas malas para o bagageiro do maximombo. Ao lado do chapa, cambaleante pela adrenalina e pela cerveja que eu havia pagado no bar, puxou-me de lado enquanto o motorista terminava de abastecer o veículo. Com a voz embargada pediu meu telefone, falou:

“Inácio, gostei de ti! Gostaria de te falar uma coisa, mas sinto que se eu revelar isso vou estar revelando de toda minha africanidade...”

Nesse momento, o motorista gritou dizendo que deveríamos ir.

Symplicio olhou-me e disse:

“Eu tenho o seu contato. Vou te ligar quando for para Tete”

“Sim, continuamos a conversa de onde paramos” respondi, intrigado com aquela conversa e irritado pela interrupção inoportuna.

Entretanto, já não podia fazer mais nada, tinha que partir e os passageiros, curiosos, já começavam a se aglomerar na janela tentando descobrir que algazarra

era aquela do lado de fora. E assim entrei no ônibus em direção à Tete atrás de uma africanidade enigmática em uma terra perigosa.

Passei grande parte do campo imaginando o que Symplicio gostaria de me dizer antes de ser interrompido e esperando que me ligasse quando retornasse da Beira. De qualquer modo, sabia que não poderia tomar aquela frase como expressão de uma identidade essencializada referente a um universo africano ou nacional originários. No decorrer da pesquisa fui entender que a preocupação que aquela sentença carregava relacionava-se com tensões históricas entre uma ancestralidade autóctone e seus seguidos encontros com estrangeiros.

Nesse sentido, Symplicio expressava uma preocupação comum a todos aqueles que encontrei no Vale do Zambeze, o imenso rio que corta Moçambique pela metade e estabeleceu a rota de interiorização da colonização portuguesa no centro do país. Em Tete, como em diferentes lugares que visitei, a relação com a história e grandes acontecimentos passados, desde a grande batalha entre o rei Shaka Zulu e os britânicos da colônia sul-africana de Natal, passando pela concessões reais a grandes foreiros portugueses por todo o Vale do Zambeze e as intervenções do regime socialista de Moçambique independente, são parte integrante da rotina de elites urbanas e pequenos camponeses do interior das províncias.

Dessa forma, em pouco tempo, pude compreender que se queria estudar as mudanças trazidas pela grande indústria mineira e o novo discurso do desenvolvimento, eu precisaria compreender profundamente os processos históricos por quais aquelas pessoas e seus antepassados passaram e com os quais devem lidar cotidianamente.

Portanto, antes de receber os grandes empreendimentos extrativistas, os tetenses já haviam sido alvos da cooperação internacional, que chegara a região ainda durante a guerra civil moçambicana e implementara suas estruturas de modo integral durante as reformas econômicas neoliberais promovidas com a chegada da paz em 1992.

Entretanto, antes mesmo desse processo, o governo socialista de Machel, instaurado após a guerra colonial, também já havia tentado propagar uma reforma

modernizante no país, enviando milhares de moçambicanos para aldeias comunais instaladas nas áreas remotas do país. Através da ética e da rotina do trabalho, a “colonização mental” imposta por anos de regime português deveria ser superada para a construção de uma nova sociedade. Samora incentivou, concomitantemente às aldeias de trabalho forçado, a formação de cooperativas de agricultores que se espalharam pelo país sob o ideal de um “socialismo real africano” ligeiramente vislumbrado na experiência tanzaniana de Julius Nyerere. A política socialista visava destruir a ordem colonial que ainda persistiria em organizar as vidas dos moçambicanos. A prática e a crença na feitiçaria passaram a ser vistas como “crenças obscurantistas” inconcebíveis ao homem novo socialista que o governo de Machel tentava construir e as autoridades tradicionais, alicerces do *indirect rule* da administração portuguesa foram abolidas.

No entanto, anteriormente, o próprio sistema colonial português já buscara, a sua maneira, modernizar e desenvolver as suas colônias no período tardo colonial. Durante o regime salazarista, as posses lusitanas em África, pensadas como parte integrante do território português, foram alvos de um programa de nacional-desenvolvimentista que criou uma empresa de exploração mineira na região de Moatize, estabeleceu uma agência estatal para o desenvolvimento do Vale do Zambeze¹⁷ e financiou a construção da maior hidroelétrica em solo africano à época.

Ironicamente, as relações que as populações autóctones guardaram com todos esses processos estrangeiros de modernização local são devedoras de acontecimentos muito mais antigos que buscaram, nas palavras de Allen Isaacman (1972), “africanizar” instituições exógenas, incorporando-as dentro do sistema político local. Foi assim que o sistema de concessão de prazos – áreas pacificadas por súditos da coroa portuguesa as quais eram asseguradas a posse legal e direitos de exploração econômica por até três gerações –, foi relido por meio das relações de suserania e vassalagem típicas das estruturas de mando locais. Desse modo, ao realocar representantes do estados português como mediadores políticos entre um mundo autóctone de escassez e conflito, regrado pelo sistema da feitiçaria, e um universo exógeno, fantástico e abastado; os habitantes do Baixo Zambeze buscaram, sucessivamente, cultivar alianças e estratégias para acessar o mundo dos

17 O Gabinete do Plano do Zambeze (GPZ).

brancos e ascender socialmente. No entanto, se de um lado, tais relações permitiam à admissão a uma esfera de consumo e poder, guardavam também um lado sombrio de violência e submissão inerente ao sistema colonial.

Assim, a tese por trás do texto que aqui segue é a que o desenvolvimento propalado pelas novas indústrias mineiras e o sistema de cooperação internacional presente em Tete atualmente, ao invés de estabelecer uma ruptura com o sistema colonial e demarcar novas relações entre brancos e negros, estrangeiros e autóctones e *the west and the rest*, são, para os habitantes do Vale do Zambeze, parte integrante do processo de colonização que começou a mais de quinhentos anos atrás e as práticas e estratégias de ascensão social que elaboraram na apropriação de sua estrutura guardam uma incrível correspondência com as dinâmicas passadas de seus antepassados no trato com o sistema colonial.

Assim, se para grande parte da leitura crítica ao desenvolvimento inspirada nas obras de Ferguson (1990) e Escobar (1995), o aparato da cooperação internacional é parte integrante de um projeto de expansão burocrática das malhas do estado e da estrutura do sistema de ajuda, tornando os beneficiários do desenvolvimentismo em objetos passivos ou ativistas resistentes desse processo, sugiro que, no Vale do Zambeze, a expansão da rede tecnocrática de ONGs, das agências internacionais, do corpo estatal e da indústria mineira é acompanhada por ativos processos locais de indigenização dessa rede que buscam reverter seus objetivos finais e perpetuar essas ramificações dentro da disputa política local.

Entretanto, essa aliança só pode ser feita por meio de um contínuo processo local de reposição da diferença e construção política da alteridade. Nesse sentido, ao contrário do discurso humanista do desenvolvimento que busca colocar beneficiários e cooperantes dentro do mesmo patamar de igualdade, o processo de construção de alianças entre autóctones e estrangeiros necessita da perpetuação de um discurso nativo de clivagem racial. Assim, a pesquisa aqui presente nasceu de um profundo desconforto oriundo da discrepância entre premissas básicas do trabalho de qualquer antropólogo e a fala nativa que buscava, a todo momento, instaurar uma hierarquia entre pesquisador e interlocutores baseado em suas pertenças raciais. No fim das contas, o que meus interlocutores e amigos me diziam eram que eu era melhor do que eles por ser branco- Era essa discrepância que justificava a atual situação do Baixo Zambeze e dava as linhas gerais através das quais os seus habitantes buscavam se inserir nos novos tempos de desenvolvimento.

Assim, se a antropologia é parte de uma dinâmica histórica do sistema mundial, na qual o papel da diferença e da diversidade são cada vez mais centrais para a construção de unidades políticas, ao mesmo tempo em que vemo-nos obrigados a reconhecer o limite de nossos discursos sobre ela a incorporar outras cosmopolíticas sobre a alteridade e sua importância (RIBEIRO, 2006). Como lidar com estruturas de alteridade que pregam não a positividade de sua existência, mas a incontornável impossibilidade de sua superação? Como lidar com unidades políticas construídas não pela positividade de um direito humano, mas pela impossibilidade racial de sua inscrição em um sistema universal e igualitário? Com qual estatuto deve-se incorporar afirmações locais que buscam inserir uma ruptura essencial no discurso universal dos direitos humanos e na base humanista, que de uma forma ou de outra, a antropologia é devedora?

Deparando-me constantemente com ideias que suscitavam uma diferença intransponível entre o mundo do branco, ordenado e pacífico, e o domínio do negro, perigoso e amaldiçoado, decidi-me levá-las tão à sério quanto possível de modo a tomá-las como parte de um processo de produção e reposição da diferença (Montero *et alli*, 2011) envoltos em relações práticas-discursivas de violência enunciatória, econômica e política do sistema colonial. Práticas, que devido a longevidade dos sistemas políticos locais e sua capacidade de incorporar e repor a diferença, ainda são essenciais para o entendimento da atual conformação do desenvolvimento em Tete.

Desse modo, organizei a tese em seis capítulos e um interstício.

Nos dois primeiros capítulos faço uma recuperação histórica da colonização portuguesa na região de modo a esclarecer como os estrangeiros formaram um grupo privilegiado na manutenção de uma economia moral na região. Inseridos enquanto mediadores entre o sistema mercantil do Índico e as sociedades locais, os portugueses ganharam status de grandes chefes locais e fortaleceram o sistema político que encontraram no momento de sua chegada. Enquanto o primeiro capítulo oferece uma visão geral sobre a conformação da sociedade *muzungu* no Vale do Zambeze, o segundo capítulo busca explicitar os meios pelos quais os negros tentavam inserir-se em posições privilegiadas dentro do sistema colonial.

O terceiro capítulo, por meio de relatos de viajantes e dados de campo, sugere que o campo da feitiçaria e da religião ofereceu o substrato simbólico e o campo prático por meio do qual os europeus e autóctones pensaram uns aos outros e através

do qual o campo do desenvolvimento é pensado atualmente.

Os três primeiros capítulos são construídos intercalando dados históricos e relatos etnográficos, na tentativa de ressaltar processos e imaginários sociais que se mantiveram ao longo dos séculos. Espero que tal estratégia de escrita possa proporcionar uma visão mais profunda dessas dinâmicas e que os riscos de uma leitura labiríntica tenham sido evitados.

De modo a reatar possíveis conexões que possam ter ficado pelo caminho, inseri, entre o terceiro e quarto capítulos, um pequeno interstício que não pretende funcionar como um capítulo autônomo, mas levantar alguns pontos essenciais e retomar o fôlego necessário para o restante da tese.

Os capítulos posteriores detêm um caráter mais etnográfico e buscam conectar as percepções sobre a história local com a chegada dos novos tempos do desenvolvimento. O capítulo quatro problematiza a construção das primeiras estruturas do sistema de ajuda a partir da experiência socialista de coletivização do campo em Moçambique. O quinto capítulo descreve a nova estrutura desenvolvimentista presente em Tete e sua transformação a partir da chegada da indústria mineira e o sexto capítulo retira as consequências mais gerais sobre a percepção local sobre a democracia a por meio das experiências históricas dessas populações.

PARTE I

CAPÍTULO 1

O VALE DO ZAMBEZE: O CONTEXTO HISTÓRICO DA COLONIZAÇÃO PORTUGUESA

Debaixo do forte sol do meio-dia, Seu Godinho conduzia-me pelas diferentes machambas¹⁸ do Vale do *Nhartanda*, nas cercanias da cidade de Tete. Ele seguia em frente indicando o caminho e, enquanto passávamos em meio a couves, alfaces e batatas-doces, olhava para trás e dizia-me onde pisar.

“Cuidado para não estragar a machamba do dono”, aconselhou.

Naquela tarde, conheci alguns dos membros da Cooperativa 25 de Setembro, associação de agricultores criada em meados da década de 80 para receber ajuda dos programas de desenvolvimento nórdicos. Muitos deles já tinham participado das Cooperativas Agrícolas durante o período de modernização socialista pós-independência, o projeto estatal de reorganização da produção rural durante o governo de Samora Machel (1975-1986), e viram com bons olhos a chegada das ONGs em Tete.

Um dos agricultores retirou um pepino grande e amarelo da machamba, trouxe um pouco de sal com piri-piri¹⁹ e começou a cortá-lo em pedaços.

“Já estamos no século XXI”, disse um dos agricultores quando perguntei sobre as técnicas tradicionais para *kulima* – plantar em *cinyungwe*, língua mais falada em Tete –, “precisamos de técnicas modernas”.

Pegou um pedaço do pepino que lhe foi oferecido, mergulhou na mistura de sal com pimenta e começou a relatar as condições em que se encontravam enquanto os outros se serviam: faltavam motobombas d'água para regar suas machambas, sementes e adubos melhorados e apoio do governo e das ONGs. Apesar da ajuda escandinava ter chegado ali em 1983, ou trinta anos antes de mim, todos unanimemente concordaram que, apesar de algumas melhorias nas últimas décadas, ainda havia muito a ser feito em Tete.

De volta a sua machamba, Seu Godinho mostrou-me sua plantação de hortaliças. Havia aprendido a cultivá-las com os projetos de desenvolvimento rural

18 Machamba é o termo moçambicano para horta, plantação.

19 Pimenta

que chegaram à cidade durante a “guerra entre irmãos”²⁰. Ali, antigamente, só se plantava milho durante a época das chuvas, de novembro a março. Assim, uma vez feita a colheita, o milho era moído e conservado como farinha pelo resto do ano. Dessa farinha estocada, faz-se a xima, uma papa de milho e água que constitui a base da alimentação familiar em Tete e em Moçambique, de uma maneira mais geral. Desse modo, os projetos internacionais especializaram-se na produção de hortaliças por meio de técnicas ocidentais durante a época de seca, no intuito de aumentar a variedade e quantidade de alimentos disponíveis e estimular o comércio local, complementando a renda dos agricultores.

Seu Godinho fazia questão de mostrar suas alfaces. Ressaltava a qualidade delas quando foi interrompido por um grito conhecido em *cinyungwe*. Era seu amigo que passava de bicicleta. Seu Godinho gritou de volta. Deram risadas.

Perguntei o que haviam falado. Seu Godinho, constrangido, confidenciou:

“Estava brincando. Perguntou se eu era amigo de branco agora”

Era, obviamente, uma referência ao período colonial, quando Portugal dividiu todo Vale do Zambeze em Prazos da Coroa, administrados por portugueses e suas famílias por até três gerações.²¹ Ao retirar os rumos da colonização local das mãos de particulares e colocá-los sob responsabilidade de administradores escolhidos pela coroa, o regime dos prazos foi a primeira tentativa do Estado português de se fazer efetivamente presente na região. A presença de reinóis deveria desenvolver a área aproveitando-se da fertilidade de suas terras e do trabalho forçado dos habitantes do local.²² Todavia, as precárias condições oferecidas pela

20 “Guerra entre irmãos” é como a guerracivil entre a Renamo (Resistência Nacional Moçambicana) e a Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique) é referenciada em campo. Em 1977, dois anos após a independência moçambicana, quando o movimento guerrilheiro Frelimo assumiu o poder, a Renamo, inicialmente um movimento financiado pela África do Sul, iniciou uma sangrenta guerra civil que só terminaria em 1992 com mais de um milhão de vítimas. A dinâmica da guerra, primeiramente financiada do exterior como uma tentativa de desestabilização do novo regime, ganhou apoio interno nas zonas rurais do país pelo descontentamento com as políticas frelimistas. Para maiores informações ver Geffray (1991).

21 “Prazo is a Portuguese word meaning a period of time. It designated the estates “conceded” or occupied by these individual settlers, from the 17th century on, as a result of Portuguese conquest or of the initiative of the settlers themselves. The occupied lands came to be designated this way in the Portuguese legislation because the settlers were supposed to possess them during a period of time of three generations. In order to have legitimate access to one Prazo the settler had to fulfil specific conditions and duties, such as to marry a Portuguese woman, to collect the head-tax and to administer the area, to pay an annual rent to the government and to provide military support to the authorities.” (BORGES COELHO, 1993, 55)

22 “Que ‘gente’ seria essa; que carências ela iria suprir? De certa forma, podemos adiantar que, em

Coroa tornaram a exploração dos camponeses — através da cobrança de impostos, da venda de sua mão de obra e do trabalho forçado nas minas — muito mais lucrativa do que a produção para o mercado externo.²³ A violência do período é uma referência constante no dia a dia dessas populações.

Seu Godinho tinha sofrido essa violência na pele; tinha idade suficiente para ter testemunhado as privações do colonialismo que só teve o seu fim decretado em 1975. Portanto, sabia que a referência que seu amigo havia feito não me era nem um pouco lisonjeira. Construir uma amizade com um branco dentro de tal contexto nunca foi uma tarefa inocente. Vi-o afastar-se ainda rindo. Virei para o Seu Godinho e perguntei:

“E o que o senhor respondeu? ”

“Disse que era o desenvolvimento”, respondeu.

Rimos os dois

A COLONIZAÇÃO PORTUGUESA E O ADVENTO DA SOCIEDADE DOS PRAZOS

Em 30 de outubro de 1797, o Governador dos Rios de Senna²⁴, Francisco

linhas gerais, eram necessários homens adultos, para a defesa do território e para o desenvolvimento de atividades administrativas, comerciais e agrícolas, e mulheres, para enlances matrimoniais, na medida em que os casamentos constituíam um importante elemento de fixação dos indivíduos. ” (WAGNER, 2011, 525).

23 Ou como coloca Malyn Newitt: “*At first the prazos probably had rather a negative function in the mind of the authorities. They were designed to check the monopoly of land in the hands of a few lawless clans by introducing a larger white population and by securing the reversion of all land to the crown. Only the eighteenth century did the idea of increasing the population of the Zambezi become more closely associated with the idea of developing the area agriculturally. The experience of Brazil and the West Indies was drawn on to show what could be done, and experiments in sugar production were actually undertaken. By the nineteenth century most writers on Portuguese colonial affairs assumed that the prazos were intended to be plantations.*” (NEWITT, 1969, 74)

24 Durante o processo de expansão colonial, iniciada no século XV, os portugueses atingiram o interior da África no século XVI; vinham atraídos pelo ouro do Império de Monomotapa, que ocupava parte da atual zona fronteiriça entre Moçambique e Zimbábue. A partir do século XVII, uma das rotas privilegiadas para o interior do continente era a navegação do Rio Zambeze, que, embora constituísse uma árdua empreitada — cheio de bancos de areia, épocas de seca, doenças e, por vezes, habitantes hostis —, foi, durante quase todo período colonial, a porta de entrada para a região. Desse modo, os portugueses ocuparam uma grande área por toda margem sul do Zambeze e ao Norte do delta do rio, em terras conquistadas ou cedidas por grandes chefes africanos, em geral, em troca de ajuda militar. A ocupação portuguesa, muitas vezes composta por agrupamentos de algumas dezenas de europeus, estendia-se da foz do Zambeze até 120 léguas da costa, cerca de 800km subindo o rio em direção ao interior africano, uma viagem cujo último grande enclave português era a então Vila de Tete. O Vale do Zambeze era conhecido durante os seiscentos como Rios de Sofala ou Rios de Cuama. No século XVII, a região passou

José de Lacerda e Almeida, partiu de Quelimane para uma vistoria das áreas sob sua jurisdição no Vale do Zambeze. O governador esperava encontrar benfeitorias portuguesas espalhadas de Chinde a Tete, chegando até mesmo ao longínquo Zumbo, que deveriam trazer os cafres, como os negros eram chamados, para o caminho da luz e da civilização europeia.

No entanto, já no início de sua viagem, na boca do Zambeze, via que sua missão não seria fácil. A chegada do governador naquelas paragens, um fato tanto raro, estimulou uma grande recepção por parte dos seus habitantes, que tocaram tambores e dançaram em diferentes grupos demonstrando a satisfação que tinham em receber tão alta autoridade. Infelizmente, a recíproca não era verdadeira, e o governador não se furtou em anotar em seu diário a “horrenda e enfadonha trovoadas” que ouviu, acompanhada de “gritos e palmadas” que só poderiam representar “a ruína do universo”. Lamentou ainda que não havia ali alguém que poderia tomar para si o papel de mestre daquelas populações, ensinar-lhes a arte do pastoreio e retirar-lhes essa inclinação para a dança e a música, atividade de “movimentos desordenados, convulsos e extremamente nervosos” para a qual estariam sempre prontos e adornados.²⁵

Quarenta e seis anos antes, o antigo governador dos Rios de Senna, Francisco de Mello e Castro, havia feito o mesmo percurso de seu sucessor e já apontava a escassez de moradores portugueses em Quelimane, uma vila costeira e de fácil acesso. A parca colonização das áreas da Conquista era feita por exilados, criminosos e condenados de Goa ou Portugal e, segundo Mello e Castro, “(...) desta qualidade de gente mui pouco se deve esperar”.²⁶ Durante todo o século XVIII, a população católica de Rios era quase ínfima²⁷. Em 1779, havia 1 138 cristãos em todo Rios de Sena, uma região de mais de 40 mil km². Em 1787, o crescimento atingiu um pico e foram contabilizadas 1958 pessoas, mas, em 1796 — depois de 4 anos de seca e fome na região —, o número caiu para 603.²⁸

a fazer parte da zona administrativa dos Rios de Senna, respondendo ao Governador Geral instalado na Ilha de Moçambique, norte do país, e, no século XIX, tornou-se a Zambézia. (Cf. NEWITT, 1969 e RODRIGUES, 2000)

25 LACERDA E ALMEIDA, 1889, p.13.

26 MELLO E CASTRO, 1861, p. 12.

27 Ser cristão era uma condição necessária para ser considerado súdito do rei de Portugal, no entanto, dentro dessa designação poderiam ser encontrados portugueses, mestiços (afro-portugueses ou indo-portugueses) e asiáticos convertidos ao catolicismo. (WAGNER, 2009)

28 Dados de Wagner (2009).

Em 24 de novembro de 1797, ao chegar em Tete no auge de uma das recorrentes secas na região, Lacerda e Almeida descreveu uma situação alarmante. Os rebanhos de ovelhas, cabritos e vacas quase se extinguiram, os de porcos não existiam mais e as casas de pedra e barro já não tinham teto; as muitas coberturas de palhas haviam sido comidas por cupim há algum tempo, e as poucas casas com telhados tinham perdido suas peças com os fortes ventos. As ceias eram feitas na completa escuridão por falta de velas e óleo. Todos os dias, amanheciam negros mortos pela fome nas ruas da vila, e, apesar dos mínimos cuidados a eles dispensados, muitos foreiros libertaram seus escravos por não poderem mais sustentá-los. Moradores com mais recursos conseguiam trazer alguns gêneros de Sena, capital da província a 60 léguas ao sul, que, por se situar em terras mais baixas e úmidas, sofreu menos com as intempéries. Entretanto, as péssimas condições das estradas, do rio e dos meios de transporte só permitiam que essa distância fosse vencida com muito custo.²⁹

A situação era mais difícil em Zumbo, a última feira portuguesa no Zambeze, localizada em meio às chefaturas africanas e quase sem nenhum destacamento militar. Estabelecida além de Tete no começo dos 1700 através de negociações com chefes *Nsenga* — um dos grupos *maraves* que ocupava aquela região —, chegou a ter, em 1749, 478 cristãos, sendo 80 pessoas ricas o bastante para serem consideradas moradores (RODRIGUES, 2013). Entretanto, em 1795, durante a fome que assolava a região, o governador recebeu a informação de que, em Zumbo, não existiam mais de seis mercadores e um nenhum morador, sendo o juiz responsável “quase um cafre” (WAGNER, 2009, 97). A passagem dos mercadores, — geralmente agentes africanos, que atendiam pelo nome de mussambazes (corruptela de *mussambadzi*, negociante com o plural *vashambadzi*) —, a exploração das minas de ouro, a posse de escravos e a própria existência da vila dependiam inteiramente das habilidades de negociação dos senhores com as chefaturas africanas.

Além do mais, nos fins do setecentos, as povoações dos Rios de Sena passavam por constantes sobressaltos. Inflados pelo crescimento das incursões

29 LACERDA E ALMEIDA, 1889, p.29.

portuguesas e seus famigerados *achikunda*³⁰, exércitos de soldados escravos dos prazeiros, que vinham atrás de novos homens para satisfazer o crescente mercado negreiro em direção às Américas³¹, os povos autóctones retaliavam as desguarnecidas fortificações portuguesas. As caravanas comerciais que cruzavam a região, à época encravada entre, pelo menos, três grandes estados africanos — o império *karanga* de Monomopata na fronteira atual de Moçambique e Zimbábue, o estado *marave Undi* na margem norte do Zambeze e o Reino do Báruè, facção *karanga* ao sudoeste da vila de Sena —, eram alvo de constantes saques. (RODRIGUES, 2013).

Não é, portanto, de se admirar que, por toda segunda metade do século XVIII, os governadores dos Rios de Sena tenham escrito sucessivamente para o reino relatando as precárias condições em que se encontrava a capitania — agravadas pela parca povoação, as péssimas condições comerciais, a quase inexistente estrutura administrativa, os sucessivos ataques sofridos, a falta de religiosidade e a limitada inclinação para o trabalho que possuíam seus habitantes (WAGNER, 2011).

Tais reclamações, registradas quase 300 anos depois da chegada portuguesa à costa moçambicana, sintetizam a cadência do empreendimento colonial no Vale do Zambeze. A débil presença lusitana, ao invés de ser parte inicial de um projeto civilizador ainda por vir, constituiu-se como regra na povoação da região. Na realidade, a sobrevivência de qualquer pretensão portuguesa na região só foi possível pela capacidade adaptativa dos prazeiros às dinâmicas políticas locais. No entanto, a bem-sucedida inserção dos foreiros acabou por vinculá-los de maneira

30 Os prazeiros tinham sob o seu comando soldados escravos que integravam a sociedade do prazo. Eles vistoriavam as terras, asseguravam as atividades econômicas, protegiam a área de invasores estrangeiros, mantinham a ordem, impediam que colonos negros escapassem para territórios vizinhos, garantiam a cobrança do *mussoco* — o imposto colonial — e participavam de *raids* para a captura de escravos para o tráfico negreiro. Durante o século XVIII, o termo *chikunda* deixou de se referir à condição escrava para forjar uma identidade étnica baseada no espírito guerreiro e na masculinidade. Ver Borges Coelho (1993) e Isaacman e Peterson (2003).

31 De 1751 a 1760, 1 607 escravos foram embarcados nos diferentes portos da África Austral (Cabo da Boa Esperança, Inhambane, Ilha de Moçambique, Ilê de France e Port-Louis), mas já no decênio de 1781-1790, o fluxo aumentou em quase vinte vezes, e foram enviados para as Américas 28.714 homens. Na década seguinte, de 1791 a 1800, o tráfico sofreu uma queda, negociando 14.640 escravos. No entanto, nos decênios subsequentes, o tráfico negreiro chegou ao seu auge, atingindo 112.834 o número de escravos embarcados entre os anos de 1821 a 1830. [Dados The Trans-Atlantic Slave Trade Database, <http://www.slavevoyages.org/tast/index.faces>. Último acesso em 10/07/2015].

definitiva aos sistemas de reciprocidade africanos, opondo-os, em diferentes ocasiões, aos interesses metropolitanos no Zambeze. A incorporação do português como “elemento mais fraco” (NEWITT, 1969) do sistema político-econômico foi feita através de inúmeras concessões, através das quais os portugueses constituíram-se como uma “comunidade transfronteiriça” (ISAACMAN E ISAACMAN, 1975) mediadora entre as sociedades locais e o fluxo internacional de bens e pessoas.

“(...) transfrontiersmen are defined as people of European descent who permanently settled beyond the limits of Western society. They included traders, hunters, mercenaries, deserters, and social outcasts. Because of their relatively small numbers, the absence of metropolitan women of child-bearing age, and their total isolation from European socializing institutions, they were progressively absorbed into the dominant population. Their adoption of indigenous cultural elements extended beyond the borrowing of local artifacts, techniques, and languages, which facilitated their adaptation to a new and difficult environment, to include the transformation of institutions and values which were at the core of their respective cultures” (ISAACMAN E ISAACMAN, 1975, 2)

Nesse sentido, alguns portugueses cumpriam funções vitais nas sociedades africanas. Em casamentos, laços sociais e trocas comerciais, os prazeiros tornaram-se indispensáveis para os sistemas locais, chegando até, em alguns casos, a serem reconhecidos como chefes de linhagem. Ainda que esse status não fosse estendido a todos, é inegável que os brancos, ao entremear-se às dinâmicas locais, assumiram um papel central na economia das trocas no Zambeze, delimitando um papel fulcral para os europeus na região. Isso posto, faz-se necessária uma breve reconstituição histórica da ocupação portuguesa — indispensável para o entendimento da situação atual—, com a qual os habitantes do Vale do Zambeze nunca deixaram de negociar.

EXPANSÃO MARÍTIMA, INTERIORIZAÇÃO DA COLÔNIA E NEGOCIAÇÕES LOCAIS

A interiorização da colônia, iniciada no século XVI, foi engendrada na disputa pelo monopólio comercial do Oceano Índico e na consequente exploração das especiarias indianas, para as quais dava passagem. O interesse holandês na

região, representado pelas Companhias da Índias Ocidentais, já havia esmorecido a influência portuguesa do Cabo da Boa Esperança, e os constantes ataques sofridos na Ilha de Moçambique colocavam em xeque os planos lusitanos para essa importante rota comercial (THEAL, 2010 [1910]).

Assim, a ocupação do interior moçambicano, que visava à manutenção do fluxo de ouro, prata, marfim e escravos para costa, transformou-se em condição necessária para supremacia portuguesa nos mares orientais. Parte dessas riquezas, uma vez enviada para a Índia, era trocada por especiarias, tão prezadas pelas cortes europeias; outra era comutada por tecidos e miçangas, que retornavam para o Baixo Zambeze como moeda corrente na negociação por mais marfim, ouro e escravos. Assim, ao longo do século XVII, o fortalecimento de Moçambique como um entreposto comercial ultramarino foi impulsionado pela tentativa portuguesa de preservação de sua hegemonia marítima através da construção de alianças locais.

A chegada dos portugueses na região data de 1505 quando estabeleceram um pequeno posto militar em Sofala — dali saíam expedições atrás das lendárias minas de ouro que estariam encravadas no interior africano. As feiras de ouro tinham sido fundadas por mercadores árabes *swahili*, que controlavam o comércio de toda costa oriental africana. Em 1572, a expedição de Francisco Barreto assegurou uma rota aurífera segura, mas estava longe de deter o monopólio do minério (NEWITT, 1969). Inicialmente orientada para o planalto *karanga*, ao sul do Vale do Zambeze, a colonização portuguesa buscou, ali, em terras de Monomotapa, assegurar os produtos necessários para a continuidade do comércio índico.

As feiras portuguesas em território *karanga*, Luanze, Ogoe e Dambarari, eram protegidas por muros feitos de lama e tijolos, circundados por um poço e alguns canhões. Dentro da fortaleza havia um prédio que servia de armazém e de moradia para o capitão da feira. Os demais portugueses viviam nas cercanias do forte, o que lhe deixavam extremamente vulneráveis a ataques. O capitão das feiras era eleito pelos portugueses residentes e tinha seu nome sancionado tanto pelo Vice-Rei em Goa, como pelo *Mutapa* Mwene³² com quem os portugueses eram forçados a entrar em entendimento. Dentro da circunscrição das feiras, o capitão tinha jurisdição sobre portugueses e africanos e conduzia todas negociações oficiais. Era ainda responsável por coletar impostos, pagos em produtos estrangeiros. A

32 *Mutapa* é o título real do reino *karanga* de Monomotapa

autoridade delegada pelo *mutapa* ao capitão ainda permita arbitrar disputas locais entre autóctones em sua jurisdição, assim como obrigava-o a tomar parte em rituais cerimonialísticos destinados aos chefes. O mesmo tipo de acordo ocorreu nos fortes de Sena e de Tete (NEWITT, 1969).³³

Em paralelo, alguns portugueses vinham adquirindo porções de terra por fora da jurisdição das feiras, que, em pouco tempo, ultrapassaram — em extensão e importância — as áreas concedidas pelo *Mutapa* aos capitães da Coroa. As novas áreas obtiveram concessões mineiras e muitos foreiros foram premiados com séquitos de escravos. No começo dos seiscentos, toda a margem sul do Zambeze, entre Sena e Tete, estava nas mãos desses mercadores individuais.

O Reino de Monomotapa, ao qual se credita a construção de uma complexa acrópole no Zimbábue, tinha sido unificado no começo do século XV pelo *Mutapa* Mtota. Originários do Oeste, os *karangas* migraram em direção ao planalto moçambicano em busca de sal e novas terras, conquistando os povos ao sul do Zambeze. Em 1480, o *Mutapa* Matope governava toda região compreendida entre Tete e a foz do Zambeze, que mais tarde seria concedida aos portugueses. Para manter unido um império tão vasto, Matope estabeleceu diferentes tipos de governo nas áreas sob o seu domínio. Nas periferias do reino, o rei governava indiretamente por meio dos seus descendentes investidos como chefes provinciais, que deveriam pagar impostos e tributos em troca de proteção militar. O centro do império era governado diretamente pelo Monomotapa, que dividiu as terras em torno das linhagens patrilineares reais que haviam lutado durante a conquista e que agora recebiam titularidade perpétua de suas áreas. Esses oficiais ainda subdividiriam as terras para alocar os seus parentes patrilineares e escolher chefes locais de quem deveriam receber tributos (ISAACMAN, 1972). Assim, quando os portugueses chegaram depararam-se com uma complexa rede de suserania e vassalagem que tomava o interior moçambicano, tais concessões em pouco ou em nada diferiam daquelas que seriam posteriormente oferecidas aos lusitanos.

Em um primeiro momento, a entrada portuguesa na região pautou-se na

33 “Joao dos Santos *makes it clear that the captain of the forts had to fulfil certain of the judicial and even ceremonial functions of chieftainship. Eleven headmen remained in charge of the Tete communities, but the captain heard appeals from their judgements, could summon all the inhabitants to war, and could remove any of the headmen at will. The inhabitants always used to consult him before sowing or gathering their harvest. In Dos Santos's words, 'the kaffirs show the same obedience to the captain of Tete as if he were their king'*” (NEWITT, 1969, 69).

construção de alianças com os súditos de Monomotapa na costa, onde os primeiros prazos foram erguidos; em seguida, com a interiorização da colônia, os foreiros e o governo da província passaram a costurar acordos de comércio e apoio militar com o Monomotapa em pessoa. A administração colonial chegou a construir um *zimabwe* nas cercanias de Tete em 1629; a fortificação militar servia para proteger a capital do reino *karanga* e chegou a ser ocupada até os finais dos setecentos, embora, a essa altura, servisse apenas como ponto final da peregrinação anual de funcionários da metrópole que vinham trazer presentes enviados pela Coroa³⁴.

Ainda que a aliança com Monomotapa tivesse insinuado uma efetiva presença portuguesa no planalto *karanga*, a exploração da área foi abalada com o fortalecimento das linhagens *changamiras* ao sul da chefatura nos finais dos seiscentos, que, ao entrarem em confronto com o rei *mutapa*, minaram a capacidade comercial portuguesa na região. Segundo Isaacman (1972), a grande extensão do reino, a debilidade das comunicações, a incapacidade dos exércitos reais de patrulharem a totalidade do império e as recorrentes intrigas políticas na capital facilitaram a fragmentação do poder político centralizado do *mutapa*. Os *changamiras*, que haviam recebido seus territórios como forma de recompensa pelos serviços prestados durante a consolidação do reino, aliaram-se a dissidentes da família real *karanga* depois que estabeleceram controle sobre seus domínios e começaram a atacar terras ao sul e ao oeste do império por volta de 1580. A administração indireta por meio de linhagens locais acabou por se enfraquecer em todo o reino, e diferentes chefaturas independentes, como Báruè, Sena e Tonga, foram formadas durante os seiscentos.

Em resposta, o Vice-Rei da Índia,³⁵ que incentivava a exploração dos territórios por particulares e seus exércitos escravos, ao mesmo tempo que tentava, sem sucesso, montar uma companhia real para exploração das minas (RODRIGUES, 2007), enviou, em 1607, o explorador Diogo Simões Madeira em auxílio a Monomotapa (THEAL, 2010 [1910]). Embora, os *changamiras* não tenham sido derrotados por completo, a expedição em socorro ao rei acabou por conceder aos portugueses a exclusividade na exploração das minas de ouro em suas

34 Cf. Rodrigues (2006).

35 A colônia de Moçambique ficou sob jurisdição da Índia Portuguesa, cuja capital era Goa, até 1752.

terras e fez com que obtivessem do *mutapa* a garantia da expulsão dos mercadores árabes da região.³⁶

Entretanto, em meio aos novos desenvolvimentos da guerra, quando os *changamiras* já haviam deposto o *mutapa* investido pelos portugueses, substituindo-o por outro mais afeto aos seus interesses, o vetor da colonização portuguesa na região foi empurrado em direção ao Zambeze e suas cercanias. Em vista disso, a administração colonial tentou revitalizar as antigas feiras em suas margens e retomar o comércio pelo rio. No entanto, o repovoamento do Baixo Zambeze, ao invés de fortalecer a presença da Coroa na região, a fragmentou. Os foreiros, em especial os de Tete, tentando resguardar seus interesses, agiam tal qual qualquer outro chefe da região, ou seja, à despeito dos interesses portugueses, cultivavam alianças que aumentavam sua influência e permitiam a continuidade de seus negócios. O esfacelamento da autoridade real em Moçambique impedia qualquer ação conjunta para retomada das áreas perdidas para o novo Monomotapa, já que os senhores dos prazos se encontravam divididos sobre qual linhagem, em meio a tantas, deveriam apoiar. O esfacelamento do império *karanga* e a disputa pelo poder acarretaram uma corrida armamentista na região, na qual os portugueses eram os principais fornecedores de material bélico. A distribuição dos modernos armamentos obedecia às negociações locais entre autóctones e estrangeiros, e a formação de tais alianças diziam mais respeito aos interesses pessoais dos foreiros do que aos interesses metropolitanos na região. Dessa forma, se a guerra acabava com os planos metropolitanos de conquistar uma efetiva hegemonia na área e de ocupar de modo definitivo o sertão africano, para os prazeiros, o vácuo de poder deixado pelas brigas internas consolidou, de uma vez por todas, sua legitimidade. Desse modo, ainda que as linhagens mantivessem as incumbências políticas locais, viam-se agora obrigadas a pagar impostos e tributos para os portugueses, do mesmo modo que haviam feito com os reis *karanga* e *marave* anteriores (ISAACMAN E ISAACMAN, 1975). Por volta da segunda metade do século XVII, alguns foreiros construíram impérios pessoais que cobriam a maior parte dos territórios de Sena,

36 Diogo Simões Madeira fortaleceu as linhas defensivas de Monomotapa, que, com o enfraquecimento do reino com os ataques *changamiras*, via o seu reino esfacelar-se em chefaturas independentes. No começo dos seiscentos, o *mutapa* atacou o recém-independente reino do Barúe em busca da hegemonia perdida; vendo-se sob o risco de perder a guerra, o *mutapa* foi obrigado a acionar os acordos militares com os portugueses.

de Tete e das periferias do Reino de Bárúè. Muitos chefes aliavam-se aos foreiros em momentos de perigo e a proteção militar oferecida fortalecia a posição portuguesa como grandes chefes políticos locais.

Em 1697, na tentativa de retomar o controle de uma terra sem lei, a Coroa enviou um navio com novos colonos portugueses que deveriam modificar as dinâmicas locais e retirar o poder das poucas famílias governantes. Os novos colonizadores, formados em sua maioria por órfãs, viúvas e filhas de funcionários da Coroa, seriam investidos com novos prazos. Para a metrópole, mulheres com grandes posses deveriam atrair homens valorosos, capazes de desenvolver a região (NEWITT, 1969). Além do mais, a escassez de mulheres europeias na Zambézia e a utilização do casamento como estratégia política fizeram com que os foreiros se desposassem, cada vez mais, mulheres africanas; assim, no final do XVII, grande parte das possessões europeias estavam nas mãos de viúvas mestiças.³⁷ A Coroa esperava que as novas mulheres, investidas com largas porções de terras, se recolhessem à vida doméstica enquanto seus maridos tomassem para si a administração dos prazos; no entanto, incentivadas pela proeminência feminina nas sociedades africanas — em especial as matrilineares *marave* e *macua*, ao norte —, as Donas da Zambézia, como ficaram conhecidas, engajaram-se em papéis semelhantes aos masculinos, apoiadas nos papéis políticos que as instituições locais reservavam para elas.³⁸

A política também se mostrou um total fracasso para atrair novos homens para o Vale do Zambeze. A circunscrição da presença portuguesa nas cercanias do rio, a incorporação das europeias às instituições locais — tal qual havia ocorrido com os prazeiros anteriores — e a alta mortalidade das novas famílias fizeram com que a Coroa renovasse as antigas concessões dos prazos, sem que o limite inicialmente estipulado de três gerações de foreiros fosse levado em conta. Para tentar retificar o desenvolvimento do sistema, a metrópole emitiu uma série de leis durante o século XVIII: herdeiros deveriam casar-se com portugueses metropolitanos; as terras deveriam ser cultivadas; os prazeiros não poderiam ausentar-se de suas posses, que não deveriam mais ultrapassar três léguas

37 A miscigenação iria aumentar no século XVIII com o crescente afluxo de luso-goesas para Moçambique. (RODRIGUES, 2000)

38 Cf. Rodrigues (2000).

quadradas; os escravos deveriam ficar nos prazos depois da morte do senhor; os administradores não poderiam conceder prazos para eles mesmos; os prazeiros deveriam contribuir para a manutenção das instalações administrativas e das estruturas de transporte da província e, finalmente, os prazeiros deveriam fornecer homens para as tropas coloniais. Desnecessário dizer que a grande distância entre o centro administrativo que a Coroa pretendia ser e as terras que não conseguia controlar, assim como a enorme discrepância de interesses entre Portugal e Moçambique, impediu que qualquer uma dessas ordens fosse efetivamente cumprida.³⁹

Ao mesmo tempo em que as relações a entre metrópole e colônia debilitavam-se, as afinidades entre prazeiros e autóctones se fortaleciam. Alianças locais entre estrangeiros e autóctones permitiram que os filhos da linhagem *karanga Nyamhandu*, considerados inimigos pelo estado português, recebessem uma educação europeia dentro da casa de uma das maiores senhoras de Tete, D. Catarina Gomes Nobre. Posteriormente, em 1718, com o apoio de alguns foreiros e com uma subsequente aliança com os *marave*, a linhagem *Nyamhandu* conseguir ser reconhecida como novo *mutapa* pela Coroa, que, apesar de já ter escolhido um rei *karanga* de sua preferência e educado-o em Goa, viu-se obrigada a aceitar a nomeação e enviar seu eleito para Lisboa, pois temia que a chegada de um novo pretendente ao poder no planalto colocasse em risco a paz recém-conquistada (RODRIGUES, 2007). Todavia, a autoridade do novo chefe ainda era limitada e não era suficiente para reunir as diferentes etnias em um centro político. Aliás, a fragmentação étnica no Vale do Zambeze era uma das razões da nova proeminência política que os diferentes prazeiros haviam conquistado localmente. Consequentemente, os acordos regionais se multiplicaram, os saques, as caravanas

39 “It may well be asked why Portuguese governments made no attempt to end the system once its failure became apparent. The answer lies in the fact that they were powerless to do so. A perpetual shortage of men and supplies meant that the power wielded by the Tenentes-Gerais was simply the power which the settlers put into their hands. The government was dependent on the prazo-holders for all the functions of government, from the repair of a building to the sending of an embassy. Moreover many of the Tenentes-Gerais were drawn from the prazo clans or had married into one or other of them. It was also reluctantly admitted by observers of the situation in the Zambezi that, without the existence of the great prazos, Portugal would not be able to retain any of its possessions. The government was thus absolutely dependent on the system and powerless to alter it” (NEWITT, 1969, 75). Para maiores detalhes sobre o desenvolvimento de tais políticas conferir Newitt (1969).

e os tributos pagos aos chefes cresceram, a pretensão monopolista portuguesa na região se esvaeceu e o comércio para Índia continuou subordinado aos planos dos prazeiros.

Embora tais fatos tenham ajudado a tornar o Vale do Zambeze em um mosaico de interesses divergentes, alguma estabilidade política foi alcançada, e os mais de 20 anos de reinado de *Nyamhandu* resultaram em algum ganho comercial, mesmo que limitado. Em troca, *Nyamhandu* passou a receber 310 tecidos dos portugueses a cada 3 anos que distribuía entre seus aliados para manter sua posição de mando⁴⁰. Desse modo, algumas feiras foram reabertas e passaram por um período de relativa paz até a morte de *Nyamhandu*, da qual emergiu uma nova disputa pelo poder. Por volta de 1743, após o governador Mello e Castro apoiar uma linhagem que sairia derrotada, Tete foi invadida e seus moradores perseguidos. A cidade ainda sofreria um novo ataque em 1745. Os entrepostos comerciais portugueses eram mantidos por meio de acordos com os reinos de Báruè Quiteve e Changamira, que garantiam a passagem por seus territórios e negociavam ouro, marfim e escravos em troca de tecidos, miçangas, armas e outros produtos europeus — muito embora, esses acordos estivessem sempre sujeitos as intempéries da política local.

Com a chegada da segunda metade do setecentos, a consolidação da economia negreira fortaleceu os prazeiros, que passaram a dominar o tráfico por completo. Entretanto, a introdução da economia escravista foi a grande responsável pelo aumento da violência na região. Os prazeiros passaram a guerrear entre si, e as tensões entre os prazos e as populações vizinhas explodiram. Os exércitos *achikundas* ganharam uma importância considerável, e as *raids*, atrás de novos escravos para exportação, tomaram os sertões zambezeanos. A concentração de poder em mãos de poucos prazeiros e as invasões *ngoni*, que tomaram de assalto a região no século XIX expulsaram grande parte da população europeia. O Zambeze passou a ser controlado por quatro famílias, e alguns prazeiros passaram a comandar grandes *aringas*, aldeias cercadas de onde saíam os *achikunda* em busca de material humano. Muitos desses prazeiros entraram em confronto direto com o poder estatal e ganharam uma fama secular. O Bonga, chefe da *aringa* de Massangano, era — apesar de sua origem goesa — constantemente descrito como um “negro” que vivia

40 Cf. Rodrigues (2007).

bêbado. Para Isaacman:

“The evidence suggests that those prazeiros who came closest to adopting an African style of life enjoyed the greatest status among the colonos living in their estates. This process of acculturation tended to increase their legitimacy by blurring the differences between the alien overlord and their subjects. The most successful nineteenth-century prazeiros, like the Bongas, the Pereiras, Ferrão, Gambete, and Gouveia, underwent such changes” (ISAACMAN, 1972, 36)

A INSERÇÃO AUTÓCTONE ENTRE FOREIROS BRANCOS E A REDE DE COMÉRCIO INDIANA

Em 1751, em meio aos conflitos que sucederam à morte de *Nyamhandu*, Mello e Castro passou pela vila de Sena. Naquela altura, o local possuía um forte erguido na margem sul do Zambeze, que fazia face aos territórios *marave* não conquistados da margem norte, uma tropa constituída por luso-goeses — os chamados *manamuzungos* — e negros forros, uma feitoria, um cartório, um prédio da administração do comércio e um armazém. A revitalização e a fortificação da vila faziam parte das novas ordens recebidas pelo novo tenente-general dos Rios de Sena, Antônio Simões Leitão, em 1709, quando os portugueses lutavam para restituir a paz na colônia. Construídas pelo Vice-Rei das Índias Portuguesas, as novas fortificações de Quelimane, Sena e Tete deveriam proteger as povoações dos ataques do *changamira* e incentivar o repovoamento do interior moçambicano. Em vista disso, também se autorizou a desmobilizar os soldados que se casassem, para encorajá-los a assentar-se ali. Essa nova diretriz deveria complementar a política portuguesa de enviar casais para Rios e oferecer novas porções de terra para mulheres solteiras, fomentando a vinda de homens jovens de Portugal.

Durante toda a ocupação da Conquista, a preocupação central da Coroa sempre foi a de manter o comércio na região aberto, fosse por via fluvial, fosse por via terrestre. A necessidade de preservar o fluxo livre de mercadorias entre Índia, África e Brasil era central para a consolidação da expansão marítima portuguesa, e, nesse sentido, a conservação das vilas e entrepostos comerciais no Vale do Zambeze era estratégica. Para tanto, a administração colonial considerava imprescindível o aumento da população europeia na área. Já nos anos finais do século XVII, com os mercadores sitiados na foz do rio, explorando ouro de menor qualidade ou

arriscando-se em feiras distantes em território *marave*, o governador dos Rios de Sena foi instruído para repovoar a área, e a alta mortalidade dos europeus fez com que qualquer proibição à migração de goeses fosse retirada (RODRIGUES, 2007).

Em 1643, todo comércio nas Índias Orientais — com a exceção do da canela, tido como um monopólio real — já havia sido declarado aberto para qualquer súdito do rei de Portugal. Em menos de seis anos, dezessete famílias goesas se estabeleceram na Ilha de Moçambique, superando em número as quinze famílias de origem metropolitana ali instaladas.⁴¹ Além do mais, com a expulsão dos portugueses de cidades estratégicas da Índia — Mascate (1650) e Ceilão (1656) —, o comércio com Moçambique passou a ser a principal atividade comercial das elites luso-goesas oriundas de Guzerate⁴². A abertura comercial reviveu a recorrente esperança dos portugueses, que sonhavam com dias melhores.

Com a reabertura do comércio em torno do Zambeze, as vilas de Sena e Tete foram tomadas por negociantes asiáticos e seus mussambazes, inflacionando o preço do ouro na disputa com os foreiros portugueses. Em 1694, a fim de não se indispor com os foreiros e seguindo os preceitos mercantilistas da época, Pedro II, rei de Portugal, extinguiu o livre comércio; no entanto, a perda de Mombaça, um dos maiores centros de comércio português na Índia e a falta de capitais goeses levaram a recém-fundada companhia monopolista à falência após 5 anos da sua fundação (Antunes, 2005). Ademais, a comunidade indiana, por meio das alianças feitas com a população local, através de casamentos e acordos comerciais, já estava devidamente consolidada em Moçambique, e o monopólio comercial da coroa era facilmente contornado.

Entretanto, os acordos com as populações autóctones e as novas fortificações não chegaram a reestabelecer a vitalidade comercial do século passado, calcada na aliança com Monomotapa e na tranquilidade que seu poder centralizador chegou a trazer para região. Nos fins dos seiscentos, o Frei Antônio da Conceição lamentava a sorte de Sena, cercada pelo “inimigo *changamira*”. Segundo o viajante, embora a povoação tivesse “se fortificado belissimamente”, os seus moradores confessavam que “não eram nem sombra do eram do passado” quando Sena ficou conhecida

41 Cf. Theal (2010 [1910]).

42 Cf. Lobato (1995).

como “uma grande alfândega de ouro e marfim que vinham de cima” do rio e na época em que seus moradores se tratavam “como grandes faustos”. O comércio de ouro em Sena, que já teria atingido quinhentas pastas de ouro por ano, tinha diminuído para cem.⁴³

Na tentativa de retomar a robustez do comércio e as glórias do passado, o administrador de Sena havia enviado presentes para o rei de Barúe, antiga província de Monomotapa, de modo a livrar a passagem para os comerciantes:

“Os Reys do Baroe sempre correrão bem connosco, mas entendese que mais por medo, que por vontade, e isto mesmo se hade suppor nos mais Régulos. Reconhece sugeição ao Emperador de Monomotapa com limitado tributo, e para connosco mede a sua obediência pelo nosso poder, ou conveniência sua de o ajudarmos. He costume deste Rey sustentar aos mercadores, e seus escravos, em quanto estão nas suas terras fazendo contrato, o qual se faz com drogas da Índia, que levão, e trazem muita vacaria, alguns escravos, e não trazem mais, porque aqui em Senna tem pouca sahida, algum marfim, e algum ouro, mas pouco.”

⁴⁴

Segundo Isaacman (1972), ainda que o poderio militar português, construído em cima dos exércitos pessoais de escravos dos prazeiros, não pudesse ser desconsiderado, a legitimidade conquistada pelos foreiros baseava-se prioritariamente nas boas relações que eram capazes de manter com os chefes locais. Foi somente através de substantivos produtos — especialmente roupas e armas —, de alianças matrimoniais e de proteção das ameaças internas e externas que os portugueses conseguiram obter o apoio necessário para seus negócios.

“It was not uncommon for a mambo to attempt to protect himself from threats to his sovereignty by seeking an alliance with a powerful Portuguese. By combining such arrangements with a judicious use of force, a number of settlers from the seventeenth century onward were able to gain the generalized position of political chief. In addition to protection the overlord provided the mambo with cloth, salt, and jewelry. These gifts increased the prestige of the latter and through their selective redistribution helped to secure the loyalty of his principal subordinates” (ISAACMAN E ISAACMAN, 1975, 5)

43 CONCEIÇÃO, 1886, 45.

44 CONCEIÇÃO, 1886, 44.

Ademais, embora seja corrente, na documentação portuguesa da época, descrição sobre o poderio militar colonial e sobre o temor que eram capazes de inculcar nos “cafres”, devemos ter em mente que, naquele tempo, a tropa portuguesa em Moçambique era irrisória, chegando, em 1769, a ser formada por apenas 185 homens, dos quais 33 estavam doentes, ou seja, quase 20% de seu efetivo (Wagner, 2009). Desse modo, ainda que a Metrópole desestimulasse a utilização de negros nas fileiras militares, a formação de praças “naturais da terra” foi imprescindível.⁴⁵ Tendo em vista a débil presença militar na região, incapaz de engrossar suas fileiras pela subjugação de novos soldados, a legitimidade da autoridade exercida tanto sobre os praças negros, quanto sobre os exércitos *achikunda* só poderia ser baseada na negociação com as linhagens locais. Assim, os foreiros e a administração colonial, cada qual à sua maneira, estabeleceram laços de dependência com os autóctones de modo a calcar a legitimidade de seus respectivos domínios dentro da lógica política local. A manutenção da reciprocidade entre prazeiros e autóctones, além de garantir a autoridade do senhor português em seus domínios, era utilizada no embate político entre elites locais e o poder metropolitano, fortalecendo a importância da circulação de mercadorias, bens e favores dentro da dinâmica racial do prazo e da administração colonial.⁴⁶

As seguidas gerações de foreiros e administradores, muitos deles nascidos e criados no interior moçambicano longe da educação europeia metropolitana, acabaram por intensificar a dinâmica de reciprocidade racial construída em Rios. Desse modo, a colonização de Rios e sua consequente exploração econômica estavam traçadas e não sofreriam qualquer mudança significativa até o final do

45 “Antônio Manuel de Melo e Castro via algumas vantagens na utilização dos africanos como soldados: ‘falam a língua cafreal, sabem bem os caminhos, podem em qualquer hora que forem mandados, invadir as povoações dos cafres [...] e retirarem-se de carreira, sem o perigo de se perderem pelos matos’. De 30 soldados, a guarnição passaria a contar com 50, sendo esses 20 homens a mais os africanos treinados para lidar com armas” (WAGNER, 2009, 172)

46 “Mas era precisamente a integração dos patrícios na sociedade local, mormente os laços de dependência que os ligavam aos poderosos moradores dos Rios, a constituir um óbice à sua utilização pelo governo, numa altura de construção do centralismo político. De facto, vivendo geralmente na dependência de algum senhor, os patrícios estavam frequentemente estabelecidos num prazo, onde tinham a sua própria povoação e escravos. Evidentemente, a administração preferia contar com uma força desenraizada e profissional, cuja autonomia em relação aos moradores dos Rios garantisse o cumprimento das ordens enviadas para a região. O recurso aos cipaiois tendia igualmente a preencher a necessidade de a administração dispor de um instrumento passível de ser usado contra os senhores dos Rios. Com efeito, com uma diminuta tropa regular, os governadores estavam à mercê dos exércitos africanos dos senhores dos prazos para qualquer acção militar.” (RODRIGUES, 2006, 69)

século XIX. Executada com um limitado apoio da Coroa, a região passou a ser um escoadouro de ouro, marfim e escravos; produtos que, no correr dos séculos, abasteceriam o comércio de especiarias do lado asiático e alimentariam a economia do açúcar do lado americano. Essa dinâmica foi sustentada por foreiros portugueses e afro-portugueses instalados precariamente no interior africano cuja atividade era entrelaçada por uma rede de comércio luso-goesa que, apesar de nunca ter conseguido qualquer direito sobre a exploração negreira na região, se firmou como uma forte elite local.⁴⁷

Na base dessa pirâmide, estavam os negros. E esses, por sua vez, ao se verem em meio a acordos de elites estrangeiras com as diversas linhagens autóctones, buscaram fugir da violência do sistema colonial que avançava ao longo do Zambeze. Aos indivíduos que não conseguiam se inserir nas alianças firmadas entre locais e vindouros, restava uma relutante submissão às regras dos prazos ou a seguida debandada para o oeste, interiorizando-se à medida que os estrangeiros penetravam o continente, mas encurralando-se cada vez mais entre terras vizinhas e possessões inglesas.

Assim, os negros inseriram-se na sociedade colonial zambeziana em diferentes posições. Aqueles membros de linhagens poderosas, que habitavam as vilas ou as zonas utilizadas como rotas comerciais, foram capazes de negociar e entrar em acordo com os portugueses, incorporando o sistema de trocas locais de modo privilegiado. Transformaram-se em mediadores entre os estrangeiros e os autóctones, recebiam pagamentos em troca de serviços, ingressaram nos exércitos pessoais dos foreiros, casaram-se ritualmente ou efetivamente com portugueses ou mestiços, foram capazes de manter escravos para seu próprio usufruto e garantiram uma posição singular dentro do regime imposto. Embora nenhuma dessas posições garantisse a imunidade em relação à violência intrínseca ao empreendimento colonial, os negros que galgavam esses lugares conseguiam negociar com mediadores de bens e produtos estrangeiros na região e transformavam-se em intermediários subalternos dessa rede.

47 Essa posição foi fortalecida com a reforma administrativa de 1752, que deu à Moçambique autonomia política em relação ao Estado da Índia Portuguesa. A partir de então, os governadores de Moçambique elegeram seguidamente como diretrizes de suas administração, o fortalecimento do comércio marítimo e terrestre, a fim de fortalecer as rotas conhecidas e abrir novas através de alianças com linhagens autóctones (ANTUNES, 2005).

Graças a essas dinâmicas de alianças e às disputas políticas entre as chefaturas africanas, em meados do século XVII, os prazeiros já haviam conquistado um controle efetivo sobre grande parte do Vale do Zambeze.⁴⁸ O poder político que angariaram, assente tanto na relação que estabeleceram com os habitantes locais, como na manutenção de exércitos pessoais de negros escravos, cujas maiores tropas chegavam a reunir 15 mil homens, era a fonte de imenso prestígio para alguns grandes foreiros. (ISAACMAN E ISAACMAN, 1975). Desse modo, os exércitos aumentavam. Os soldados já não eram somente obtidos através de trocas e incursões militares em territórios inimigos, mas também se alistavam voluntariamente com a positivação de uma identidade escrava que valorizava a masculinidade e o militarismo e, por meio da qual, distinguiram-se do restante dos camponeses a serviço de um grande senhor branco (ISAACMAN E PETERSON, 2003).⁴⁹

Os camponeses que, de uma forma ou de outra, viram-se apartados de tais dinâmicas, apesar de formarem compulsoriamente a massa de trabalhadores dos prazos, desenvolveram meios pelos quais conseguiam amenizar a carga de suas

48 *"Political events within the principal Zambezian chieftaincies facilitated the intrusion of Portuguese traders. During the fifteenth and early sixteenth centuries, Korekore invaders had conquered the small Sena and Tonga polities located along the southern margins of the Zambezi River and had incorporated them into the famous Muenemutapa kingdom. Within this large empire the southern Zambezi chieftaincies were considered marginal and there was no real attempt to effectively integrate them either politically or culturally. Consequently the Sena and Tonga were able to exploit a series of civil wars and succession crises to reassert their independence by the middle of the sixteenth century. A similar, although somewhat later, pattern of state formation followed by rapid decentralization characterized political relationships in the Malawian kingdom just north of the Zambezi River. The instability within these two major political systems precluded their effective control over the Zambezi Valley, which both states considered a frontier zone of little significance. Within this power vacuum several powerful Portuguese traders were able to establish military and political preeminence. Through conquest or the threat of punitive action, Portuguese gained recognition as the political chiefs of specific Sena, Tonga, and Malawian chieftaincies located on the margins of the Zambezi River."* (ISAACMAN E ISAACMAN, 1975, 4)

49 Mais tarde, a identidade escrava seria transformada em identidade étnica, garantindo direitos fundiários e de heranças aos seus membros. *"Despite the defeat of the conquest states, Chikunda identity was preserved and reproduced in remote communities at the confluence of the Zambezi and Luangwa rivers. There, the descendants of Kanyemba and several other warlords became colonial chiefs, sanctioned by British and Portuguese authorities. To this day, many descendants of the ex-slaves live in Chikunda communities in the backwater regions along the Mozambican-Zambian-Zimbabwe frontier. Though disarmed long ago, they still sing the praise of the great warrior hunters, recall in rich detail the exploits and abuses of their warlord chiefs, and greet each other with the traditional military salutes. They take pride in the fact that 'Chikunda meant victors.'"* (ISAACMAN E PETERSON, 2003, 281)

obrigações, de um lado⁵⁰, e obter algum benefício, de outro. Muitos preferiam oferecer-se em uma escravidão voluntária nas épocas de fome; e em troca de abrigo, proteção e comida trabalhavam para os foreiros, sob a única condição de não serem vendidos para o Novo Mundo — acordo que, aliás, muitas vezes não era cumprido.

Aqueles que fugiram em direção ao interior, viram-se em meio a acordos locais para a estruturação de novas machambas e aldeias e, assim como os negros que se encontravam fora do domínio português, teceram redes de alianças com as quais buscavam alguns dos produtos estrangeiros que entravam pelo sertão africano.

A dinâmica dos territórios não conquistados não se resumia na fuga desenfreada dos exércitos escravos ou na ausência de contato e trocas com os brancos. Em 1696, o Frei Antônio da Conceição, em sua viagem até Tete, constatou que, ao longo de toda sua extensão, as margens do Zambeze eram tomadas por diferentes tribos, e que havia “muito mais pelas terras adentro”. O frei se referia às populações *marave*, originárias do sul do Zaire, que chegaram à região entre o século XII e XV. Na época em que o religioso cruzava o vale, os *marave* ainda habitavam grande parte da margem norte do Zambeze. Fora do domínio *karanga*, organizaram-se em um sistema monárquico centralizador, herdado de populações com as quais mantiveram contato durante a travessia do Malauí e por meio do qual conseguiram se sobrepor às populações antigas do Vale do Zambeze. Os *Marave* ocuparam a margem norte do Zambeze desde o Vale do Rio Chire, afluente do Zambeze a cerca de 50 quilômetros ao sul de Sena, até o interior da atual Marávia, na província de Tete (RITA-FERREIRA, 1982). Segundo o Frei Antônio, eram extremamente:

“(..) belicosos e, quanto mais de dentro, tanto mais fortes, e mal obedientes ao senhorio portuguez, e ao Emperador peor, de sorte que ordinariamente estão levantados, sem quererem pagar a ninguém o costumado tributo, que he bem limitado; mas os cativos dos Portugueses são mais briosos na guerra, e mais valentes que elles.”⁵¹

Os *achikunda*, os cativos portugueses aos quais o religioso se refere, em

50 Entre as técnicas empregadas, encontravam-se a destruição de sementes, fuga para prazos menos violentos, ocultação de membros produtivos da casa sujeitos a impostos ou trabalho forçado, entre outras. Para maiores informações ver Isaacman (2007) e Bowen (2000).

51 CONCEIÇÃO, 1867, 64.

conjunto com os acordos comerciais firmados pelos prazeiros, ajudaram a fragmentar o império marave. Em 1614, os portugueses já negociavam separadamente com os *Undi*, linhagem *marave* do Norte, que avançaram em direção a Mano, região entre Tete e Zumbo rica em cobre e marfim, a fim de se estabelecerem como intermediários privilegiados dos portugueses na região. Os *undi*, tal qual os prazeiros, constituíram sua hegemonia na região em cima dos *nsengas* e *chewas* com o casamento com mulheres locais e a inclusão dessas populações dentro do sistema de prestação e obediência *undi*. As tentativas de expansão portuguesa para a região das minas, dentro da esfera de influência *undi*, transformou Mano num núcleo por meio do qual o estado *undi* se fortaleceu e expandiu, ramificando suas estruturas para fora dos territórios sob domínio português. A edificação dos *undi*, enquanto parceiros dos portugueses na região de Tete, acabou por encadear a fragmentação *marave* posterior.

Entretanto, a incursão dos prazeiros em zonas distantes da administração portuguesa não era bem vista pelo governo e nem foi implementada sem conflito. Em 1751, Francisco de Mello e Castro, alertava sobre o perigo da continuação de tal política. Segundo o governador, os miçangas e outros produtos — constituíram-se como uma fonte de “ambição” entre os indígenas. Embora eles não tivessem qualquer interesse nos metais que dali saíam — já que acreditavam que traziam malogro e morte —, a sua permuta por produtos indianos seria, ainda segundo o governador, um foco de instabilidade para colônia. Para Mello e Castro era inegável que toda

“(...) cafraria daquela parte da África, em que somos dominantes e comerciamos, é dependente dos gêneros que só nós podemos introduzir”.⁵²

A certeza que tinha de que os negros já não conseguiam ficar sem os produtos oferecidos pelos portugueses, instava-lhe o medo crescente de que, a qualquer momento, poderiam entrar pelas vilas e tomar tudo pela força.

Assim, em comunicação pessoal com o Rei de Portugal, preocupado em fortalecer as povoações portuguesas e proteger as rotas utilizadas, sugere a vinda de seis éguas e dois cavalos de Diu, entreposto português na Índia. Em seus planos,

52 MELLO E CASTRO, 1861, 36.

um exército montado seria determinante na manutenção da ordem na região e acabaria com os saques às caravanas comerciais e com possíveis revoltas. Mello e Castro descreve o “terror” que tomaria conta da “cafraria” ao verem, pela primeira vez, um soldado montado. Calculava que se utilizassem apenas uma parte do marfim africano gasto em tecidos para adquirir alguns animais, eles logo se multiplicariam nos “admiráveis pastos” do Zambeze. Em algum tempo, com a vinda de reinóis capazes de comandar os negros e os *manamuzungos*, poder-se-ia montar um exército com cinquenta cavalos, capaz de acabar com qualquer resistência local.

Obviamente que, por causa do terror que causaria a recém-adquirida vantagem militar e tendo em vista a nova realidade proporcionada à Conquista portuguesa, uma série de medidas teriam de ser tomadas. Primeiramente, dever-se-iam punir com pena de morte aqueles negros que ousassem subir em um desses cavalos, e, em segundo lugar, com o objetivo de assegurar os privilégios comerciais conquistados, a mesma pena capital deveria recair sobre quem vendesse qualquer produto estrangeiro fora das zonas comerciais das vilas. Mello e Castro ainda sugere que se façam fortificações em Zumbo e em Songo, localidades distantes e desprotegidas que poderiam sofrer mais facilmente com a ambição crescente que tomava conta dos negros.

Embora os acordos entre portugueses e autóctones garantissem uma relativa paz, os estrangeiros dos Rios de Sena tinham o que temer. Apesar da discrepância entre as histórias sobre assombrosos enriquecimentos que corriam à época e a real situação de pauperização em que muitos portugueses se encontravam em Moçambique, a situação colonial, para os emigrados, constituía uma real possibilidade de ascensão social e de acesso a uma nobreza que não era mais possível no reino, sendo o seu padrão de vida muito superior ao dos negros. Além do mais, com o crescimento do comércio em direção às Índias e a insaciável demanda por escravos no Novo Mundo, os comerciantes e foreiros entraram em contato com mercadores indianos e traficantes de escravos brasileiros e franceses, acumulando uma grande quantidade de bens (ANTUNES, 2011). Assim, a elite zambeziana passou a ser parte central de uma rede internacional em que se negociava mercadorias como marfim, tecidos, ouro e escravos e, por meio da qual, se adquiriam pesados móveis coloniais brasileiros, joias indianas, fatos portugueses e outros bens com os quais tentava mimetizar a vida nobre da metrópole e marcar

sua posição dentro da sociedade colonial.⁵³

Os encontros sociais da alta classe de Rios eram marcados por senhores em seus ternos europeus e relógios franceses fumando tabaco e mascando rapé brasileiro em meio a longos jogos de xadrez e cartas que envolviam grandes somas em dinheiro e bens. As suas casas eram mobiliadas com peças indo-portuguesas, colchas e tecidos goeses, porcelana chinesa e louças da Índia. A vida do restante da população europeia, embora não tão glamorosa, era suficientemente estável para assegurar funções em meio a essa rede que lhe garantia um ordenado pago em tecidos e posições de barganha, distribuindo diferentes utensílios domésticos e bens duráveis em troca de favores, mercadorias e serviços.⁵⁴

O tão sonhado exército montado de Mello e Castro nunca saiu do papel e, sem qualquer força política ou militar, foi incapaz de impedir o crescimento exacerbado das redes de comércio interiorano. Quarenta anos após a passagem do antigo governador por aquelas paragens, encontramos Lacerda e Almeida lamentando a usura dos prazeiros de Sena, que buscavam tecidos fiado na Ilha de Moçambique para manter suas redes comerciais e distribuí-los para os chefes locais, enquanto, aos inimigos, reservavam cárcere privado e mutilações. O governador queixa-se ainda da falta de exército com o qual poderia defender-se dos ataques de régulos vizinhos ou reconquistar as terras perdidas ao norte. A mesma fortaleza que o Frei Conceição havia elogiado nos finais do XVII consistia em “quatro paredes de barro cobertas de palha”. A situação era ainda mesmo pior:

“Que seja possível que, devendo nós ser o mestre dos cafres, procurando desabusai-os de suas superstições e reduzi-los ao grêmio da Igreja, sejamos os mesmo que bebamos de sua doutrina e os imitemos nas suas superstições e vícios, do modo que podem elles vangloriar-se de serem nossos mestres, e que com viva fé nos seus embustes procuremos para serem nossos adivinhos: parece incrível, mas oxalá que isso não se verificasse. A polygamia é tão usada que d'ella já não faz caso. É verdade que nas villas se não observa, mas nas terras da Coroa não há patrício (assim chamam os filhos dessa terra que tem mistura negro, branco ou canarim) que não tenha três ou mais mulheres, à imitação dos mossenzes. Entre os cafres todo o mau acontecimento, como a morte de qualquer pessoa, etc, é por effeito de feitiços; para qualquer cousa consultam seus adivinhos, a que chamam

53 Cf. Antunes (2011).

54 Cf. Antunes (2011).

ganjas, assim como também para lhes descobrirem os feitiços e o futuro”⁵⁵

Para Isaacman e Isaacman (1975), apesar de toda disputa política com a metrópole, a comunidade de prazeiros do século XVII contemplava as expectativas mais gerais da Coroa portuguesa. O pequeno grupo de famílias incluía indivíduos metropolitanos de boa índole e agentes reais que ganharam suas terras em decorrência de serviços prestados a Portugal. Naquela época, a sociedade zambeziana era ainda composta por padres, comerciantes bem-sucedidos e militares aposentados, e — ainda que houvesse algum atrito entre o governo central e os interesses locais — os colonos europeus se imaginavam como parte integrante de um império português ultramarino. Com o decorrer do século XVII e o começo dos setecentos, algumas das principais famílias desfrutaram de uma grande ascensão social e, através de estratégias matrimoniais endogâmicas, construíram vastos impérios pessoais, expandindo a influência de Portugal e da Igreja. Seus filhos eram enviados a Lisboa ou a Goa, onde podiam ter acesso à educação católica, e mantinham uma vida social similar à da alta classe portuguesa. Mesmo que os europeus mais pobres não pudessem manter tal ostentação e casassem regularmente com os “filhos da terra” ou com os “canarins”, tais atitudes eram acompanhadas de uma grande estigmatização social aos olhos da elite dos Rios.

Entretanto, a partir dos setecentos, com a derrocada dos projetos migratórios de Lisboa, as constantes batalhas que tomaram conta do Vale do Zambeze e a chegada em massa de goeses, o cenário social mudou drasticamente. A comunidade de prazeiros adotou regras matrimoniais africanas, rejeitando a monogamia; a crença e prática de rituais locais foram difundidas, e uma comunidade local de europeus quase desapareceu. Os foreiros passaram a viver dentro de seus territórios, e as vilas viraram moradia exclusiva de funcionários da Coroa; os filhos dos foreiros eram criados por seus escravos, e as enormes distâncias entre um prazo e outro eram raramente vencidas.⁵⁶ A transformação da comunidade europeia, na Zambézia,

⁵⁵ LACERDA E ALMEIDA, 1889, 20.

⁵⁶ “Social and cultural isolation, the changing racial composition, and attitudinal shifts all reinforced the process of socialization which was the predominant factor in the Africanization of the transfrontiersmen. By the nineteenth century most prazeiro children were raised by relatives of African descent; whose values were totally alien to the cultural matrices of the Portuguese and Indians. This didactic process was reinforced by the house slaves, or

enfraqueceu ainda mais os complicados laços mantidos com Portugal e fez com que os europeus se orientassem, paulatinamente, para as obrigações crescentes a que se entremeavam. Obviamente, que esse entrelaçamento do qual os foreiros, mercadores e administradores eram participantes ativos não foi feito sem violência, e a posição em que se inseriram na sociedade transfronteiriça — para usar um dos termos dos Isaacman — era inegavelmente privilegiada, construída através da submissão dos autóctones aos poderes militar e político dos foreiros, forjada pela distribuição seletiva de benesses estrangeiras que sua condição social oferecia.

O Frei Antônio da Conceição chegou na boca do Zambeze em 1696. Ali, ficou espantado com a quantidade de tecidos indianos que chegavam da Ilha de Moçambique e partiam em direção ao interior. A quantidade de marfim e escravos que voltava pelo rio a tão baixo custo foi tida como a causa da imensa pobreza que testemunharia nas semanas seguintes em meio ao sertão africano. Em Tete, o religioso assistiu às imensas cargas serem descarregadas nas costas de africanos que seguiam pelo mato atrás de novos negócios. O Distrito das Minas de Prata, como era chamado, ficava a dias de Tete. Margeando o Rio Zambeze, por ali, os negros caminhavam mais trinta dias até chegaram a Uroano, onde se fazia a maior parte da negociação.

Naquela região, dividida entre diferentes chefaturas, Antônio da Conceição encontrou “muita cafraria, toda despida”. As mulheres traziam só algumas manilhas de cobre no pescoço, moldadas com o material não negociado, e um tecido grosso de origem indiana, por ali conhecido como “conta de Balegate”, amarrado na ⁵⁷, mais um tanto de cobre. Existia também algum ouro, mas a quantidade de marfim a ser explorada não compensaria o comércio de tal minério. De acordo com seus cálculos, apenas duas ou três viagens bem-sucedidas seriam suficientes para

*mabandazi, who were responsible for the day-to-day supervision of the children, and by their African age mates with whom they interacted.*¹³³ The result was that a wide range of indigenous beliefs and explanations became internalized and transmitted from one generation to the next. Even when limited interaction between neighboring prazeiro families occurred, each had become so immersed in the indigenous culture that neither served as a reminder of their common European or Goan past. This ongoing process of acculturation was simplistically explained by one late-nineteenth-century observer: “[Portuguese] children born in this land are frequently mestizos, who violate the traditions of their heritage ... [and] living in permanent contact with the Africans, they lose all notion of dignity, adopting the secret heathenistic rites of the mysterious indigenous population.” (ISAACMAN E ISAACMAN, 1975, 33)

⁵⁷ Medida de peso indiana muito utilizada na África Oriental. Variava de acordo com a região, mas deveria valer algo em torno de 40 a 60kg.

conseguir se estabelecer prosperamente em Rios.

Descendo de volta pelo rio, em direção ao reino de Monomotapa, encontrou-se com o capitão-mor português que ali vivia em decorrência dos acordos com a Coroa portuguesa. O capitão enviava roupas, tabaco, vinho, pimenta e “outras miudezas” para o *mutapa*. Tinha ali também alguns negócios e arbitrava demandas dos autóctones que, em troca, lhe traziam:

“(...) marfim, outros ouro, outros vacas, e outros roupas nossas de sorte que sempre tem que vestir, assim elle, como todos em sua casa, e (...) vestem panos de seda, de damasco para cima”⁵⁸

A SAÍDA DA COMUNIDADE BRANCA

Nos anos que precederam abril de 1974, a comunidade branca em Tete estava bem estabelecida e os ventos de bonança pareciam finalmente soprar por ali. Realmente, entre o início dos anos 60 e o fatídico 25 de abril, quando o regime salazarista português foi derrubado, Moçambique passou por um surto de desenvolvimento, chegando a ser a oitava economia da África. O país tinha-se aberto ao capital internacional e conectados seus domínios com as demais economias da região (THOMAZ E NASCIMENTO, 2012).

Nos fins dos oitocentos, Portugal havia decidido acabar com o regime de prazos e concedeu grandes áreas do país para as chamadas Companhias Majestáticas, consórcios privados europeus que recebiam largas áreas do país com a missão de desenvolver a região.⁵⁹

Em 1903, a Companhia da Zambézia ganhou praticamente todos os prazos da região de Tete com a missão de desenvolver a região e substituir a antiga política de pequenos arrendatários. A companhia tentou explorar uma nova dinâmica de

58 CONCEIÇÃO, 1867, 66.

59 As Companhias Majestáticas eram imensas concessões de terra feitas pelo governo portuguesa investidores privados, que as arrendavam com a obrigação de produzir culturas para o mercado externo, construir alguma infraestrutura e manter a ordem e a lei em seus territórios. O lucro dos investidores vinha da produção, dos impostos que cobravam dos habitantes sob sua jurisdição e da negociação da mão de obra adulta e masculina para as empresas mineiras da África Austral, atividades para as quais o governo português cobrava uma taxa. Os objetivos portugueses foram em muito frustrados pela preferência dos investidores em especular com os papéis de suas Companhias em bolsas europeias – muitas vezes com notícias falsas implantadas na mídia – sem um real interesse em investir naquelas terras. As Companhia da Zambézia, de Moçambique e do Niassa foram as maiores entre as oferecidas pelo governo português.

trabalho baseada no cultivo de imensas áreas com capital estrangeiro no sistema de grandes plantações. Uma nova estratégia de recrutamento de mão de obra foi adotada, fazendo com que o camponês pagasse metade do imposto devido à Companhia com o seu trabalho e o restante em dinheiro. O regime do *mussoco*, como ficou conhecido, foi uma tentativa de transformar o pequeno trabalhador rural em um trabalhador semiproletarizado — regime, segundo Governador Geral Antônio Enes, necessário para “colocar os africanos para trabalhar”. (BORGES COELHO, 1993). A implementação de grandes plantações não saiu como a Companhia esperava, e Tete foi alvo de uma segunda estratégia de desenvolvimento.

Por não ser uma área totalmente pacificada até a primeira década do século XX, pelas estradas e rios não serem plenamente confiáveis para o escoamento de produtos durante todo o ano e por causa das dificuldades de comunicação com a região, a Companhia do Zambézia, uma empresa com pouco capital e que tentava utilizar suas posses em territórios portugueses para especular nas bolsas de valores estrangeiras, ao contrário do que se esperava, não estava disposta a gastar muito dinheiro no desenvolvimento da área (ISAACMAN, 1979). Desse modo, a companhia procurou outras estratégias que produzissem retorno sem a necessidade de grandes investimentos. Em 1907, a Companhia já havia subarrendado para pequenos agricultores europeus 59 dos 120 prazos que possuía, e, no frígir dos ovos, retornava ao antigo sistema colonial abandonado por Portugal.

Embora a Cia da Zambézia não estivesse preocupada com suas obrigações contratuais, a Companhia de Moçambique, em conjunto com o consórcio inglês *Trans-Zambesia Railway*, dominado pela *British South Africa Company*, construiu a linha férrea do porto de Beira até o Zambeze, destinada a escoar a produção da inglesa Niassilândia — empreendimento que o estado português não poderia custear e que seria explorado pela Companhia de Moçambique.⁶⁰ A ligação férrea

60 Com a esperança de que o território português viesse cair sob domínio britânico no futuro, os ingleses estimularam a construção dos caminhos de ferros do Zambeze atravessando Sena e desembocando na Beira como alternativa aos planos franco-belga de construir uma ferrovia através da província da Zambézia até o porto de Quelimane. Esse plano contava com o apoio dos portugueses, que estavam preocupados com a influência inglesa em suas colônias. Embora o projeto francês fosse melhor para o escoamento dos produtos das colônias inglesas, o governo britânico boicotou a construção da linha férrea pela Zambézia e fez com que a Niassilândia financiasse a construção da ferrovia pelo território da Companhia de Moçambique, empresa de

abriu caminho para novos projetos em Tete, cuja antiga ligação precária por terra e a navegação pelo Zambeze não lhe permitiam, estabelecer-se como um escoadouro de mercadorias de seus vizinhos interioranos, a supracitada Niassilândia e a Rodésia. A região passou a receber um imenso fluxo de brancos de todas as nacionalidades, especialmente ingleses, e os tempos de isolamento pareciam ter ficado para trás. Um observador português mais atento temia até que Portugal perdesse parte de suas possessões, haja vista a quantidade de britânicos que circulavam por ali.

Assim, ainda que a política de concessões estivesse longe de ser um completo sucesso, a colonização da província, que antes se resumia a poucos estrangeiros — em alguns locais apenas “meia dúzia de almas europeias” —, pôde crescer. Com a finalização da *Trans-Zambesia Railway* em 1922, a exploração de minério na região começou a ser feita de maneira mais sistemática.⁶¹

Em 1919, foi atribuída à firma belga *Société Minière et Géologique du Zambéze*, uma subsidiária do grupo *Cominière*, sediado no Congo Belga, uma concessão de exploração de carvão na área. Assim, em 1925, o carvão de Moatize, vila localizada a 30 km de Tete, seria comercializado pela primeira vez. Com a conclusão do ramal ferroviário pelo governo central em 1948, uma nova fase da exploração mineira emergiu na região. A sociedade belga passou a receber mais aportes financeiros do exterior e foi criada, ainda no mesmo ano, uma nova empresa — a Companhia Carbonífera de Moçambique (Carbomoc).⁶²

Embora os primeiros relatos de viajante já dessem conta das riquezas mineiras do Vale do Zambeze, à extrema fertilidade de suas terras e invejável regime de chuvas, foi somente em 1957 que o estado português sintetizou um plano

capital britânico. O engajamento da Niassilândia no empreendimento aumentou consideravelmente os custos das suas exportações e endividou o protetorado durante décadas (VAIL, 1975). Como foi comum em África, os planos de desenvolvimento das colônias não foram marcados pela racionalização econômica, e muitos dos projetos respondiam a interesses externos, muito mais envolvidos com disputas geopolíticas estranhas à economia local.

61 A construção da linha férrea terminou em 1922. O trajeto estava completo com exceção da travessia do Zambeze, que até 1935 foi feita por uma balsa — ano em que a Ponte Dona Ana foi finalizada.

62 A *Société Generale de Belgique* transferiu os seus ativos no valor de 8 mil contos para a Carbomoc. No total, o grupo belga da *Cominière* detinha 60% do capital e a Companhia de Moçambique, que também contava com investidores belgas, 30%. O Estado português recebeu ações correspondentes aos 10% restantes, bem como o direito a incluir um seu representante no Conselho de Administração. (MIGUEL, 2009)

específico para a ocupação da área. Naquele ano foi criado o Gabinete de Fomento e Povoamento do Zambeze (GFPZ), mais tarde transformado em Gabinete do Plano do Zambeze (GPZ). O gabinete elaborou projetos agrícolas para as zonas altas e chuvosas de Tete, que explorariam a região sob sistemas de grandes plantações, produzindo chá, fumo, algodão e coco, estabeleceu zonas prioritárias para investimento estatal, mapeou e cedeu direitos de exploração dos minérios encontrados⁶³ e concebeu a construção da maior barragem hidroelétrica da África, a Hidroelétrica de Cabora-Bassa. A magnitude do projeto fez com que o GPZ mudasse sua sede ultramar em Lisboa para estabelecer-se de vez em Tete em 1969.

A ZAMCO — um consórcio dominado pelos sul-africanos e com parceiros da Alemanha Ocidental, Itália, França e Portugal —, juntamente com Portugal, levou adiante o projeto de 515 milhões de dólares, que foi concebido como fonte exportadora de energia para a África do Sul. No entanto, a hidroelétrica também fazia parte da missão civilizatória dos portugueses, que pretendiam “domar o rio selvagem” e transformá-lo numa “ferramenta de progresso para o benefício dos povos indígenas que são parte integral da nação portuguesa”, como disse Joaquim Moreira da Silva Cunha, ministro do Ultramar português. O empreendimento mobilizou 3.500 trabalhadores africanos, alojados em “modernas vilas” construídas em torno da represa. As populações desalojadas também iriam ser beneficiadas e alocadas em novas casas.

Entretanto, as modernas vilas que seriam erguidas para os camponeses custariam cerca de 9 milhões de dólares e, excetuando-se pela construção de algumas casas-modelo, o projeto foi totalmente abandonado; em alguns casos, os camponeses eram apenas realocados para algum lugar no meio do mato e obrigados a construir suas próprias casas. Em outros aldeamentos, o governo apenas construiu algumas casas de pau a pique em uma área cercada com arame. (ISAACMAN, 2005).

Embora o trabalho em Cabora-Bassa fosse considerado voluntário, os trabalhadores eram organizados por meio de um regime de trabalho racializado no qual eram coercivamente designados para os trabalhos mais perigosos. Estavam

63 Em 1963, a GPZ tinha mapeado minas de carvão, urânio, vanádio, titânio, ferro, cobre, manganês, níquel, cromo, fluorite e ouro.

proibidos de assumir posições de supervisão, viviam em condições piores que as de seus superiores europeus e nas quais qualquer tentativa de contestação era brutalmente reprimida.⁶⁴

No inverno de 2013, eu e Afonso Nota conversávamos embaixo de uma árvore enquanto tentávamos nos proteger do forte sol. Ele havia trabalhado em Cabora-Bassa e estava pensativo desde que lhe perguntei sobre a sua rotina naquele tempo. Contemplou a fumaça do cigarro que acabara de soprar e disse:

“Aquilo que era vida, seu Inácio! ”

Olhou novamente para mim e, como que adivinhasse minha incredulidade, completou:

“Bebíamos vinhos e fumávamos cigarros portugueses, passeávamos de viatura e ganhamos alguma mola.”

“O trabalho não era pesado?”, perguntei.

Assentiu silenciosamente com a cabeça. Pensou por um minuto.

“Os gajos batiam mesmo”, concordou, “mas você tem que ir lá, Seu Inácio. As ruas são todas de pedra, as casas bonitas e arrumadas... parece a Europa...”.

Em abril de 74, aquele cenário mudou. Com a Revolução dos Cravos em Portugal e o fim do Estado Novo salazarista, a Frente de Libertação de Moçambique⁶⁵ (Frelimo) ganhou corpo como futura força política do país, e os portugueses, apesar de tentarem impor uma independência branca no 7 de setembro

64 Cf. Isaacman (2005).

65 A FRELIMO foi fundada em Dar-es-Salaam, na Tanzânia, em 25 de Junho de 1962, através da junção de três organizações nacionalistas — a União Democrática Nacional de Moçambique (UDENAMO), a Mozambique African National Union (MANU) e a União Nacional Africana de Moçambique Independente (UNAMI). De Dar-es-Salaam, sob a presidência de Eduardo Mondlane, a recém-formada FRELIMO estabeleceu um movimento de guerrilha, inicialmente focado no Norte do país, espalhando-se pelo centro numa segunda fase da guerra. Após a independência, a Frelimo estabeleceu-se como partido único. Entretanto, dois anos após sua subida ao poder, uma guerra civil começou com um novo exército de guerrilha. A Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO), financiada pela África do Sul do apartheid, iniciou uma guerra de desestabilização do governo recém-instituído, que acabou ganhando apoio interno das populações rurais devido a dinâmicas internas da política moçambicana. Com os tratados de paz de Roma em 1992, a Renamo tornou-se um partido político dentro do novo contexto multipartidário da descentralização democrática. Alinhando-me as nomenclaturas consagradas pela literatura, utilizo-me dos acrônimos em letra maiúscula quando me refiro aos movimentos de guerrilha e em letra minúscula quando trato dos partidos políticos.

subsequente, iniciaram o êxodo do país. No início de 1974, a população branca em Moçambique era de 200 mil pessoas; no início de 1977, estaria reduzida a 20 mil indivíduos, ou seja, 10% do total.⁶⁶ Entre a transição política iniciada com o 25 de abril e os anos posteriores da subida do guerrilheiro Samora Machel ao poder, muitos portugueses foram enquadrados na Lei do 24/20, isto é, receberam a ordem de deixar o país em 24 horas com, no máximo, 20 kg de bagagem. A migração em massa trouxe sérios problemas para o país: os hospitais ficaram sem médicos; as escolas, sem professores, fábricas e comércios fecharam e o fluxos de mercadorias e negócios que tinham os europeus como seus intermediários foram suspensos.

Em Tete, foco das últimas políticas de desenvolvimento do colonialismo tardio, as minas de carvão e as empresas que delas dependiam fecharam; o prédio da GPZ foi abandonado e seus projetos cancelados; a linha férrea foi paralisada e o comércio sofreu um sério baque. O único empreendimento mantido na posse dos portugueses foi a Hidroelétrica de Cabora-Bassa; no entanto, a sua construção já havia terminado e, por ali, entre os habitantes do Vale do Zambeze, “*cabora-bassa*” tinha ganhado um novo significado: “acabou o serviço”.

INDEPENDÊNCIA POLÍTICA E DEPENDÊNCIA ECONÔMICA: DUAS FACETAS DE MOÇAMBIQUE PÓS-REVOLUÇÃO

Alguns dias depois de visitar a machamba de Seu Godinho, fui ao escritório da Associação para o Desenvolvimento Local de Tete (ADELT). A associação, formada por um sociólogo moçambicano que havia feito sua graduação no Brasil, tocava projetos de crédito rural em vários locais da província. Eu já conhecia o trabalho da ADELT há mais de um ano, quando ensaiáramos um trabalho em conjunto que acabou por não acontecer. E, naquela tarde, ao passar à frente do escritório que funcionava nos fundos de um antigo hotel colonial, resolvi parar e visitar os amigos que não via há algum tempo.

Quando entrei uma grande discussão sobre desenvolvimento tomava conta da sala. O que, num primeiro momento, poderia parecer uma reunião de trabalho era, na verdade, uma conversa usual que ocorria no dia a dia de qualquer morador de Tete. Em 2007, a mineradora brasileira Vale chegou em Moatize, vila localizada

66 Os dados são de Thomaz e Nascimento (2012).

a 30km da capital da província, e começou a prospectar imensas quantidades de carvão das antigas áreas coloniais de mineração, empregando 1 800 trabalhadores moçambicanos. Junto com a Vale, a Rio Tinto, empresa de capital australiano, minerava uma área maior que qualquer empreendimento anterior, e os investimentos para os próximos dez anos giravam na casa de 10 bilhões de dólares. As empresas, ao se somarem às inúmeras ONGs internacionais que chegaram ao país com o fim da guerra civil em 1992 e no começo da descentralização democrática que marcou o período de liberalização econômica, trouxeram renovadas expectativas de crescimento, de revitalização comercial e de acesso a bens e produtos de consumos ocidentais.

Entretanto, quando me sentei à mesa, Alexandre, secretário da ADELT, lamentava aquela situação. Embora o movimento tivesse aumentado desde o fim da guerra e a cidade tivesse ganhado uma nova vitalidade com a chegada dos cooperantes estrangeiros e as empresas mineiras, muitos ainda se encontravam sem emprego. Além do mais, segundo Alexandre, a maioria dos cooperantes estrangeiros ficavam em Maputo, aparecendo por ali ocasionalmente, delegando a maioria dos projetos para ONGs locais, como aquela da qual ~~que~~ Alexandre fazia parte. Os trabalhadores especializados da Vale, em sua maioria brasileiros, recolhiam-se em seus condomínios funcionais localizados dentro do sítio da mina e raramente vinham à cidade. De acordo com a maioria dos tetenses com que conversei, essa situação restringia ainda mais as possibilidades de emprego, pois as únicas pessoas contratadas eram aquelas que tinham algum tipo de apadrinhamento dentro das empresas.

Alexandre costumava olhar diariamente os jornais, procurando novas vagas de emprego. Ainda que estivesse empregado na ADELT, com a chegada dos megaempreendimentos mineiros, as verbas internacionais para o desenvolvimento minguaram — seja porque começaram a procurar novos locais que teoricamente teriam menos oportunidades, seja porque os projetos vinham mudando suas temáticas para as populações impactadas pela indústria mineira — e Alexandre sentia que tempos de necessidade se aproximavam para a ADELT.

Fechou o jornal desanimado:

“Já meti meus documentos em muitas empresas, mas aqui, em Moçambique, as pessoas só empregam seus parentes”.

“Ou aqueles que pagam”, completou Geraldo, técnico de campo da

associação. “Mas mesmo assim não é seguro. Uma vez, um gajo pagou dez galinhas para segurar a vaga dele na empresa, mas mesmo assim não conseguiu”

“Os moçambicanos são malandros”, ponderou.

O sentimento de desânimo era fortalecido pelos inúmeros brancos que circulavam por Tete dentro dos seus carros. Com as janelas fechadas, protegidos do calor zambeziano pelos seus ar-condicionados, tinham o mínimo de contato com os autóctones, que enfrentavam as imensas filas dos chapas⁶⁷ ou que caminhavam a pé nas beiras das estradas.

“O escritório da Vale também está em Maputo” comentavam. “Ali eles oferecem a maioria dos empregos para os *mashanganas*.⁶⁸ Para os donos da terra não sobra nada.” Segundo meus interlocutores, os documentos para candidatura seriam filtrados por eles que, provavelmente, já teriam assegurado as vagas para membros de suas linhagens.

A chegada da Vale em Tete é fonte de muita intriga. Em meio a acusações de corrupção, contratos secretos com o governo nunca revelados, despejos forçados de aldeias inteiras, reassentamentos com sérios problemas de infraestrutura, descumprimento de legislações ambientais e completa falta de diálogo com a população local, a vinda da empresa disparou — tanto nas mídias nacionais e internacionais, como nas conversas cotidianas dos tetenses — suspeitas de favorecimento pessoal de políticos frelimistas.

“Samora era um gajo que tinha autoridade”, conta Alexandre, “se ele vinha para Tete fazer uma visita, as pessoas vinham de longe vê-lo. As pessoas tinham medo de ficar em casa e não o receber. O aeroporto ficava cheio.”

Samora Machel assumiu o comando do movimento guerrilheiro em 1969, após o primeiro presidente da Frelimo, Eduardo Mondlane, ser morto por uma carta-bomba suspeita de ter sido enviada pela PIDE.⁶⁹ Assentado na autoridade conferida pela sua liderança no campo de batalha, Samora Machel liderou a guerra até a sua entrada em Maputo em 1974, sendo empossado presidente da República Popular de Moçambique em 1975.

Alexandre deixou o jornal numa cadeira vazia, levantou-se e abriu a porta da

67 Transporte público local feito por pequenas vans chinesas usadas.

68 Etnia do sul de Moçambique, em campo, vinculada a FRELIMO e seus dirigentes.

69 Polícia Secreta Portuguesa.

sala, tentando amenizar o calor que o velho ar-condicionado não dava conta:

“Eduardo Mondlane queria apenas a independência política dos portugueses” afirmou. “Samora que veio depois que pediu a independência econômica. Os *tugas* tiveram que sair correndo daqui, com apenas uma pasta na mão. ”

A porta abriu-se para o estacionamento do velho Hotel Kassuende.

“Deveriam ter feito como a África do Sul ou o Zimbábue, mas Samora quis deixar só os pretos aqui.”

“Mas na África do Sul havia o apartheid...”, considerei.

“Sim, mas isso é coisa do passado. Agora vivem lá brancos e pretos”

Alexandre dirigiu-se ao ar-condicionado que relutava em funcionar. Deu-lhe alguns tapas que de nada adiantaram.

“A África do Sul é um país europeu em África... Boas estradas...”

Desligou o aparelho, conformado com o calor, e sentou-se em silêncio por um minuto.

“Gostaria de conhecer o Brasil e fazer faculdade por lá. É um país desenvolvido, não é?”

Concordei relutantemente enquanto ouvia os últimos suspiros do ar condicionado.

CAPÍTULO 2

MANYUNGWES E ZOBUERAS: AS RELAÇÕES ENTRE COLONOS E COLONIZADORES

Faltava uma semana para eu tomar meu avião para Maputo e, de lá, o de volta para o Brasil. Estava num chapa em direção a Mameme e, em meio àquela confusão de braços e pernas que a van havia se tornado, tentava de alguma forma conservar intacto o pequeno embrulho que trazia comigo. Como das outras vezes, tornara-me uma atração à parte para os passageiros no momento em que entrei no veículo. Em meio às conversas cotidianas entre os passageiros e o cobrador, entreouvava os comentários surpresos em *cinyungwe* que davam conta do *muzungu* ali presente. O senhor do meu lado logo me tranquilizou quando percebeu que eu entendi a quem se referiam:

“As pessoas estão surpresas porque nunca viram um *muzungu* no chapa.”

“Sim, eu sei”, respondi e me virei para cumprimentar com meu tímido *cinyungwe* as duas senhoras que conversavam no fundo do veículo: “*Mamuga teni?*”

“*Mamuga teni*, obrigada”, responderam em meio a risadas.

A aldeia de Mameme, meu destino final, ficava a cerca de 40 minutos de chapa de Moatize em direção ao Malauí. Sediada na localidade de *Kambulatsitsi*-sede no Posto Administrativo de *Kambulatsitsi*⁷⁰, a aldeia possui algumas centenas de habitantes, e, naquele dia, eu iria encontrar o mais importante deles. Zé Nova já havia me acompanhado por grande parte da região nos últimos meses e, naquela semana, eu o havia convencido a marcar um novo encontro com o líder. Pensei que seria importante para a pesquisa descrever a versão dos *manyungwe* sobre o encontro colonial, e, segundo Zé Nova, somente o chefe poderia contar essas histórias.

Os *manyungwe* são, juntamente com os *nyanja-machewa*, o grupo étnico

70 Em Moçambique, a divisão administrativa pós-colonial segue a seguinte ordem decrescente: o país é dividido em 11 províncias, incluindo a capital Maputo que possui o estatuto provincial; as províncias são divididas em distritos, que, por sua vez, são repartidos em postos administrativos decompostos em localidades. A província de Tete possui 13 distritos, 34 postos administrativos e 124 localidades habitados por mais de 2 milhões de pessoas.

mais representativo de Tete. Constituindo cerca de 30% da população total da província, os *manyungwe* ocupam, de modo mais intenso, as zonas planálticas contíguas ao Zambeze, da represa de Cabora-Bassa ao estreito do Lupata, e são a esmagadora maioria étnica da capital Tete.

Desci do chapa em meio ao mercado local. Em Mameme, como em tantas outras aldeias, os comerciantes aproveitavam as paradas dos chapas e o vai e vem dos viajantes para conseguir vender suas mercadorias espalhando suas barracas por centenas de metros ao longo dos dois lados da rodovia. Cruzei as pequenas vendas que disputavam espaço na via e fui em direção da casa de Zé Nova, que já estava sentado na varanda. Estendi-lhe o embrulho e confirmei sua expectativa: “É uma camisa nova”. Abriu, agradeceu e seguimos novamente em direção da estrada e, de lá, para a casa do chefe, em um local mais afastado.

Sentamos, os três, em pequenos bancos no quintal, e o líder iniciou a história:

“Meu avô me contava que os brancos vieram pelo Zambeze. Chegaram ali, aprovaram o local e resolveram ficar. Trouxeram junto com eles os *tonga* para trabalhar. Depois de algum tempo, os filhos dos brancos casaram com os *tonga* e quando a primeira criança nasceu não era branco, nem negro — era misto. Aquela região chamava-se *nyungwe*, pois era o lar de uma grande feiticeira com esse nome, e aquele filho passou-se a chamar *manyungwe*, filho de *nyungwe*.”

“Os *manyungwe* são mulatos então?”, perguntei.

“No começo sim, mas os *manyungwe* começaram a casar entre si e ficaram pretos. Quando o primeiro *nyungwe* nasceu, os portugueses não o tratavam mal, e a criança e os portugueses comiam juntos na mesma mesa.”

O líder esperou o Zé Nova terminar a tradução para mim e finalizou:

“Mas depois os *manyungwe* começaram a crescer, o número já estava elevado e já não éramos mais brancos...”

O líder levantou do banco, sinalizando o fim da conversa, e falou em português:

“Os *tugas* batiam mesmo...” conclui referindo-se aos colonizadores

ESCRavidÃO COMO PROJETO DE ASCENSÃO SOCIAL: A CONSTITUIÇÃO COLONIAL DA ETNIA *NYUNGWE*

A história do líder de Mameme não deve ser entendida como uma referência a um passado mítico no qual a ordem das coisas foi sacudida por algum evento mundano. Muito pelo contrário, a narrativa diz respeito a uma realidade histórica bem concreta.

As origens dos *tonga* podem ser traçadas até a confluência dos rios Luenha e Zambeze, a cerca de 50 km ao sul da atual cidade de Tete. Entretanto, seu passado permanece obscuro e é objeto de intensa discussão na literatura especializada.⁷¹ O certo é que, embora os *tonga* estivessem sobre a área de influência de Monomotapa, constituíam um grupo à parte da dinastia *shona-karanga*, e o controle exercido pelo rei *mutapa* sobre eles era limitado — provavelmente restrito a taxas periódicas e a algum tipo de governo indireto.⁷² Com a revolta de *changamira* nos fins dos quinhentos, os *tonga* ganharam certa autonomia e iniciaram uma série de rebeliões contra a soberania *karanga* que, imersa em conflitos internos, pouco pôde fazer para manter a hegemonia nas terras anteriormente dominadas. Entretanto, para resistir às tentativas de anexação do Barúe, outro reino *karanga* recém-emancipado do domínio do *mutapa* e, posteriormente, no intuito de se proteger das invasões *ngoni* que tomaram o Vale do Zambeze durante o século XIX, os *tonga* viram-se obrigados a reconhecer a autoridade dos prazeiros portugueses. Essa política de alianças que perpassou séculos evitou que os *tonga*, assim como muitos outros povos, sofressem com invasões inimigas e tentativas de escravização.⁷³

Esse longo processo não atingiu a população *tonga* por igual, e a maior prova disso é a polissemia que o termo “*tonga*” ganhou no Baixo Zambeze. Pouco associado a um grupo homogêneo, o seu significado ganhou uma imensa amplitude nos diferentes contextos sociais em que foi utilizado. Segundo Newitt (1995), o

71 Cf. Colson, (1969), Isaacman, (1972, p.4), Lancaster, (1974), Junod (1977) e Rita-Ferreira (1982).

72 Cf Isaacman, (1972).

73 Cf. Isaacman, (1972) e Newitt (1995). “Para os *tonga* das terras baixas de Moçambique, o facto de serem governados pelos portugueses tornava-se com bastante frequência mais atractivo que servir às ordens dos Carangas ou Maraves. O domínio português não só se traduzia por um aumento do número de mulheres cativas, como lhes garantia o acesso a grandes quantidades de bens importados, aos quais por certo não seria tão fácil aceder caso estivessem dependentes dos senhores carangas.” (NEWITT, 1995, 205).

nome *tonga* era utilizado pelos portugueses para designar tanto aquelas populações que viviam ao sul de Moçambique, atual território dos povos *bitonga*, como aquelas que habitavam o interior de Sofala e o Vale do Zambeze. Durante os setecentos, foi amplamente difundido como sinônimo de pretos na região de Tete.⁷⁴ Na província dos Rios de Sena, os *tonga* encontravam-se fragmentados em pequenas chefaturas e, ao contrário de seus inimigos *karanga*, não possuíam meios para acumular riquezas através da pecuária. Expulsos das terras altas com o avanço de Monomotapa, encontraram, nas margens do Zambeze, áreas infestadas pelo mosquito tsé-tsé — um obstáculo para o desenvolvimento daquela atividade — e, desse modo, procuraram fortalecer suas linhagens através da guerra e da compra de escravos. Os portugueses, quando buscaram apoio para consolidar sua presença ao longo do rio, descobriram que poderiam facilmente contar com os *tonga* caso a expansão territorial lusitana lhes rendesse prisioneiros. Assim, em fins do século XV, com apoio português, a maior parte das rotas comerciais entre o interior e a costa era controlada por chefes *tonga*, sendo a povoação de Sena incrustada no bojo do território *tonga* do chefe Mpangu (NEWITT, 1995 E SILVA, 2002).

A participação dos *tonga* nas rotas comerciais portuguesas permitiu-lhes uma franca ascensão social e política, advinda tanto do revigoramento de suas linhagens pela inserção de novos trabalhadores escravos e esposas cativas, quanto do estreitamento das relações com os portugueses — com a cobrança de taxas dos mercadores estrangeiros, com a venda de seus serviços como transportadores e a edificação de uma economia de dádivas entre vindouros e autóctones.

Rita-Ferreira (1982), circunscrito ao território português, define os *tonga* do Baixo Zambeze como um grupo bastante diverso e extenso. Lancaster (1974), trabalhando na Rodésia do Sul, encontra variados grupos que se definiram como *tonga* no correr dos séculos, muitos dos quais eram mercadores associados a foreiros portugueses nas redondezas de Tete. Alguns desses comerciantes, os supracitados mussambazes, amalgamaram-se com as populações das terras altas das Rodésias do Norte e do Sul. Assumia-se o mesmo sentido migratório que diferentes

⁷⁴ Os termos utilizados para nomear os autóctones de determinada área eram múltiplos e variam de acordo com o tempo. Primeiramente chamados de cafres, corruptela portuguesa para o termo árabe *kaafir* para os povos não islâmicos da costa oriental da África, os habitantes do Vale do Zambeze também eram designados de colonos, forros e mussenzenes — este último especialmente utilizado na região de Sena. Para maiores informações, ver Rodrigues (2013).

expedições portuguesas traçaram ao longo dos séculos em busca de mercadorias na legendária corte do rei zambiano Muata Cazembe e na incansável perseguição de uma ligação terrestre com os territórios lusitanos em Angola. Por meio dessa marcha, a identidade *tonga* sofreu variações, e supostas “inconsistências” constadas por muitos antropólogos devem ser deias consequências. Para Junod (1977), o nome *tonga* era um termo depreciativo para “escravos” e seria aplicado para designar diferentes populações sujeitas a conquistadores, enquanto, segundo Lancaster, os *tonga* rodesianos pensavam em si mesmos como um “povo independente”.

No que concerne às sociedades dos prazos zambezeanos, a maior parte das populações *tonga* foi absorvida pelo então recém-formado reino *karanga* do Barúe ou pela sociedade colonial portuguesa, o que explica o significado supostamente depreciativo do termo em território moçambicano. Um chefe *tonga* cansado do domínio *karanga* poderia submeter-se a um determinado prazeiro, especialmente se este estivesse disposto a entregar-lhe as mulheres que capturasse. Na realidade, recrutar chefes descontentes ou derrotados era a melhor maneira que os prazeiros dispunham para arregimentar vassalos e poder. Nesse sentido, do ponto de vista *tonga*, a política de aliança portuguesa em pouco diferia da subjugação *karanga*, à qual estavam acostumados.

O estabelecimento dos portugueses em Tete e a criação de grandes prazos ao seu redor juntaram os *nyanja*, do grupo da margem norte matrilinear *marave*, com os *tonga*, pertencentes ao grupo *shona* patrilinear do Sul; dessa confluência, respaldada por evidências linguísticas⁷⁵, forma-se a etnia *nyungwe*. A proximidade dos *nyungwe* com os foreiros, apesar de garantir o acesso a bens estrangeiros e assegurar o fortalecimento de suas linhagens através da captura de escravos ou casamentos, tornou a etnia sinônimo de escravidão e submissão. Entretanto, se a origem dos *manyungwe* é indissociável da presença europeia na região, a inserção de cada indivíduo na sociedade dos prazos ocorreu de modo variado e desigual. Assim sendo, o grupo que por mais tempo ficou em contato com os senhores dos prazos formou o núcleo central da sociedade *nyungwe*.⁷⁶

Em Tete, como em todo o Vale do Zambeze, a emergência de uma sociedade racializada, na qual aqueles definidos como brancos e indianos tinham

75 Cf. Rosário, (1989).

76 Cf Isaacaman, (1972) e ARPAC (2009).

exclusividade no acesso à bens estrangeiros, fez com que os autóctones desenvolvessem diferentes estratégias para granjear produtos e benefícios. Tal dinâmica costurou certas obrigações e direitos entre os diferentes estratos sociais e definiu noções extremamente resistentes acerca de riqueza, ascensão social e desenvolvimento. Assim, se o contato com os portugueses era essencial para a construção de estratégias de ascensão social individuais e coletivas, associando, em determinados contextos, o termo *tonga* — e posteriormente o *Nyungwe* — à noção de “escravos”, tal fenômeno não guardava, necessariamente, uma conotação negativa.

Em 1858, David Livingstone passou por Tete em uma de suas viagens de exploração do Zambeze. Naqueles tempos, a povoação era habitada por um “pequeno número de brancos”, muitos dos quais “expulsos de Portugal pelo 'bem de seu país'”. Parte da população europeia de Tete era composta por militares que, raramente, recebiam o exíguo ordenado enviado pela metrópole e dependiam em grande medida das machambas cultivadas por suas esposas africanas. Os oficiais, que também pouco recebiam, casavam-se com filhas e viúvas de ricos comerciantes — muitos deles já bem estabelecidos nas linhagens locais, tentando beneficiar-se da grande quantidade de escravos e marfim que fluía pela cidade.⁷⁷ Os luso-asiáticos, que disputavam o comércio de marfim, ouro e escravos, tal qual os portugueses, casaram-se com mulheres africanas e buscavam-se inserir-se na sociedade de prazos por meio de acordos matrimoniais que lhe dessem vantagens na condução de seus negócios. O casamento entre vindouros e autóctones instaurava um novo ponto de fluxo e de abertura na rede de alianças locais. Tais redes eram erguidas em torno dos chefes tradicionais, que calcavam seu prestígio na capacidade de distribuir bens e cargos entre as linhagens mais poderosas, arregimentando um grande número de seguidores ao seu redor. A entrada dos bens estrangeiros no Vale do Zambeze fez com que indianos e europeus ganhassem proeminência no cálculo político local. Do mesmo modo, para os estrangeiros, fazer parte do circuito de trocas africano, via casamento ou acordos comerciais, os

⁷⁷ Estratégias de ascensão social via matrimônio não eram novidade: os mercadores muçulmanos que percorriam a rota swahili – ligação comercial que cruzava quase toda extensão da costa oriental africana – antes da consolidação da presença portuguesa já se utilizavam desse expediente, casando com filhas dos chefes locais e garantindo certa exclusividade no comércio regional. Assim, tanto os mercadores europeus, quanto os mussambazes buscavam alicerçar sua influência nas aldeias desposando filhas de indivíduos influentes (NEWITT, 1995).

tornavam mediadores incontornáveis entre as pretensões colonizadoras portuguesas e o vasto interior moçambicano, ávido por mercadorias trazidas de fora e desconhecido pela maior parte dos administradores. Essa dinâmica permitiu que os foreiros mantivessem enormes séquitos de escravos, que eram oficialmente divididos entre escravos e colonos livres e viviam dentro do prazo e pagavam tributos.

Em meados de 1858, Livingstone estava impressionado com a quantidade de cativos que os senhores arregimentavam com seu prestígio, e que, embora os negros possuíssem todos os “vícios comuns à sua classe”, raramente era tratada de modo “cruel” pelos seus “mestres”. Livingstone considerava que essa correção com a qual os portugueses cuidavam de seus escravos devia-se tanto à “bondade natural de seus corações” quanto ao medo de que fugissem.

Segundo o observador, ao comprarem um negro adulto, os portugueses buscavam, na medida do possível, comprar junto toda a sua família, fixando-o, assim, em sua nova casa. Para Livingstone, essa tática impedia que o novo cativo fugisse, já que devido à inexistência de laços sociais fora dos prazos ele seria facilmente capturado nas aldeias próximas e vendido novamente como escravo. Entretanto, o que novos estudos têm demonstrado é que, ao mesmo tempo em que tais práticas conformavam um variado expediente português para evitar a deserção de suas tropas, também constituem provas de uma complexa dinâmica social por meio da qual as categorias de escravo e senhor eram intensamente negociadas, transformando a fronteira entre submissão e liberdade em uma linha muito tênue. Se a compra da família do cativo garantia o seu enraizamento nas hostes do prazo, a incorporação da linhagem dentro da cadeia de comando do prazo garantia ao foreiro um poder político que só poderia assentar-se por meio da estrutura política africana.

Isaacman (1972), no seu clássico estudo sobre os prazos, estabelece uma diferenciação muito clara entre as práticas de escravização tradicionais e as formas exógenas que teriam sido implementadas pelos portugueses na consolidação do regime colonial. Segundo o autor, embora os dois sistemas coexistissem dentro dos prazos, eles eram estanques e desiguais. Devido à grande extensão da maioria das terras, os contatos entre prazeiros e autóctones eram casuais, e o sistema local de escravização foi praticamente inalterado pela presença portuguesa. Ainda que tais sociedades não permanecessem estáticas, a sua transformação obedecia às

dinâmicas políticas particulares que os portugueses souberam habilmente conservar e incorporar de modo a manter sua influência sobre elas. Assim, os africanos que viviam sobre a jurisdição dos prazos mantiveram a divisão clânica exogâmica ou os *muputu*. O *muputu* estabelecia algumas obrigações durante as épocas de semeadura e colheita, todavia, não desempenhava um papel rotineiro na vida dessas populações.

A chamada *adopted dependency* (Isaacman, 1972), ou *lineage slavery* (Lovejoy, 2000), consistia em uma forma de escravização que permitia a incorporação do cativo, ou *akoporo* em *cinyungwe* (sing. *koporo*), dentro desse sistema de parentesco e era amplamente difundida no Vale do Zambeze. Por esse sistema, a aquisição de escravos podia ser feita por comércio, dívidas, crimes, fome ou guerra, e seu principal objetivo era o de fortalecer a linhagem receptora. Os *akoporo* eram integrados dentro do sistema de parentesco em uma posição subalterna; recebiam o nome do *muputu* de seu dono e passavam a ser tratados como membros da linhagem. Segundo Isaacman, aos *akoporo* eram relegadas as tarefas domésticas reservadas às crianças ou mulheres como trabalhar na machamba, coletar lenha e água e vigiar os rebanhos. Depois dos ritos de passagem, os *akoporo* casavam-se e seus filhos eram incorporados à linhagem do dono, geralmente livres da condição de escravos — se o *koporo* casasse com os parentes de seu senhor, ele seria automaticamente emancipado.

A posse de escravos, assim como uma linhagem forte e numerosa, era o privilégio de chefes ou de alguns indivíduos ricos que possuíam dez ou mais *akoporo*. A maioria das pessoas não tinha o excedente suficiente para comprá-los ou mantê-los, ou a força política necessária para conquistá-los. Assim, após a chegada dos portugueses, a aquisição de escravos, dentro do sistema tradicional, era geralmente reservada para aqueles que tinham acesso aos bens de consumo europeus — largamente apreciados na região e utilizados como moeda de troca no comércio escravagista.

Para Isaacman, o sistema de escravização africana diferiria do método de recrutamento dos prazos na medida em que permitia que o escravo transcendesse sua condição e fosse incorporado pela linhagem receptora. Assim, a sociedade tradicional garantiria formas de ascensão social para aqueles localizados em sua base, permitindo até mesmo que os *akoporo* possuísem escravos próprios adquiridos pela acumulação de bens providos pelos sistemas de reciprocidade local

do qual nunca esteve alheio. Ademais, ao contrário dos exércitos *achikunda* dos foreiros, cuja grande parte teria sido remetida para as Américas, o *koporo*, à exceção das épocas de crise, dificilmente era vendido. Assim, para o autor, os escravos que viviam dentro dos prazos eram privados dos direitos básicos reservados aos *akoporo*. Nas palavras de Isaacman:

“The treatment of the slaves reflected the impersonal nature of their relationship with the prazeiro and the absence of institutional mechanisms to protect them from arbitrary and capricious actions” (ISAACMAN, 1972, 55).

Entretanto, Livingstone, ao descrever Tete em meados dos oitocentos, auge do tráfico negreiro na região, conta a história de um “inteligente e ativo jovem negro” que teria se voluntariado à servidão. Chibanti, até então um homem livre, explicou sua decisão ao viajante. Contou que estava “sozinho no mundo” e, sem pai, nem mãe, não tinha quem pudesse “dar-lhe água quando estivesse doente ou comida quando tivesse fome”. Assim, Chibanti vendeu-se para Major Sincard, um prazeiro reconhecidamente compassivo com seus escravos, que tinham “pouco a fazer e muito o que comer”. A astúcia singular com que conduziu o negócio, vendendo-se por três peças de roupa — com as quais comprou um homem, uma mulher e uma criança, restando-lhe ainda uma peça — garantiu-se de capital inicial suficiente para posteriormente adquirir mais escravos e manter uma canoa grande navegando o Zambeze. Desse modo, Chibanti foi empregado por seu senhor para transportar marfim até Quelimane e construiu um ótimo negócio com o qual pôde sustentar uma boa posição na sociedade colonial.

Rodrigues (2013) ressalta que, embora existissem negros com dinheiro suficiente para comprar um elevado número de cativos, eles nunca pensavam em antes comprar a própria liberdade. Para a autora, as relações de dominação entre brancos e negros não diferiria muito das escravaturas africanas e, para o escravo que quisesse uma verdadeira alforria, a solução mais viável era fugir. Ademais, no que pesem os argumentos de Rodrigues, é importante ressaltar que à liberdade conquistada pelo negro desertor, somar-se-ia a automática ruptura com o sistema de trocas comerciais cujo nó mais importante centrava-se nas redes de relações constituída pelo prazeiro.

Isaacman (1972) alega que o “corpo vendido”, prática de oferecer-se como

escravo, era um expediente minoritário em Moçambique e que a maioria dos escravos era conquistada por meio da coerção física. Entretanto, à luz de novos documentos e pesquisas, tanto Rodrigues, (2011 e 2013) como Newitt (1995) concordam que a história de Chibanti, antes de ser a exceção, constituía-se como regra. A escravização no Zambeze, embora também fosse fruto da guerra, *raids* e outras formas de subjugação ativa, era, em sua maioria, instaurada por formas de submissão voluntária, especialmente relacionadas às crises alimentares e ao endividamento de indivíduos ligados às rotas comerciais portuguesas. A venda do corpo espalhou-se de tal modo que, para a sustentação do sistema e para a contínua incorporação de novos cativos, uma série de direitos foram delegados aos escravos, e a inobservância deles resultou em fugas e revoltas durante todo período escravista.⁷⁸

Segundo Chibanti, para um escravo voluntário em meio a intensificação do tráfico escravagista, um dos direitos mais elementares era a garantia de que não seria vendido para outras terras juntos com os cativos aprisionados em *raids*, estes sim, destituídos de qualquer regalia. Além do mais, Chibanti, tal qual seus companheiros, permanecia integrado nas linhagens de seus parentes livres dentro e fora dos prazos. Essa ligação permitia ainda um padrão de residência disperso, por meio do qual os escravos, frequentemente, negociavam a conservação de seus vínculos familiares e a manutenção de suas casas junto aos seus parentes.⁷⁹ Os escravos voluntários eram ainda incluídos na *butaca* do foreiro, isto é, formavam parte da herança da casa, devendo ser repassados ao sucessor do antigo dono, que deveria honrar os pactos assumidos de modo a garantir uma certa estabilidade aos

78 “Embora a literatura acentue a diferença entre ‘escravos’ e ‘empenhados’ em vários tipos, frequentemente, as dívidas não eram pagas e a fronteira entre uma e outra situação era débil. Em geral, esse processo de escravização ocorria mediante um ritual, designado a norte do Zambeze como ‘quebra-mitete’, que assegurava aos escravos vários direitos, entre os quais não ser vendido, nomeadamente para fora da região. E como a escravatura era uma instituição hereditária, os direitos estendiam-se para os descendentes dos primeiros escravizados.” (RODRIGUES, 2013)

79 Mesmo aqueles que não moravam perto de seus parentes, estavam longe de habitar as famigeradas senzalas encontradas em solo brasileiro. Os escravos, geralmente distribuídos entre as ocupações rotineiras da casa e as atividades econômicas em que os senhores se envolviam, dividiam-se, assim, entre o trabalho doméstico, a agricultura, a mineração, o comércio e a guerra. Aqueles ocupados com os serviços domésticos residiam dentro da povoação e das vilas, enquanto os demais cativos eram dispostos em lugares mais distantes perto dos “bares” de ouro, nos entrepostos comerciais ou mesmo nas terras de chefes africanos vizinhos com quais o senhor detinha uma boa relação, como era o caso dos *achikunda*.

cativos.⁸⁰

A complexificação da sociedade escravagista, o exponencial aumento das hostes de cativos e a criação de um sistema de direitos e obrigações refletiram-se na pluralidade de relações constituídas entre senhores e escravos que não podem ser contempladas pelo esquema binário de Isaacman. Pelo lado econômico, o prazo era constituído como uma unidade de produção de atividades variadas que abrangiam o comércio, a mineração, a agricultura e os impostos cobrados das populações locais. A estruturação física do prazo era baseada no conjunto de aldeias de colonos e escravos que orbitava a *luane*, ou seja, o agrupamento formado pela casa do prazeiro propriamente dita, os armazéns e a casa dos escravos que cultivavam pomares e hortas ao redor da residência principal. Nos maiores prazos, áreas imensas que atravessavam dezenas ou centenas de quilômetros, poderia existir mais de uma *luane*, e, em muitos prazos menores, não havia sequer uma, fazendo com que o senhor residisse nas povoações próximas. Para a administração portuguesa, os habitantes da área dividiam-se em livres e escravos, geralmente designados de cafres e chikundas. Entretanto, na dinâmica cotidiana do prazo, as margens entre liberdade e cativo eram demasiadamente fluidas, e a permeabilidade instaurada por laços de parentesco entre a população livre e escrava fazia com que o imaginário reinante nos Rios de Sena difundisse a ideia do prazo como um conjunto de relações de dependência entre uma população negra com senhores brancos e mestiços.

Isaacman (1972), pensando a constituição das relações sociais na sociedade prazera, categorizou as populações sob o jugo senhorial entre colonos livres e escravos *achikundas*, aproximando-se da definição administrativa corrente à época de forros e cativos e introduzindo uma clara clivagem entre o regime de dependência adotada — constitutivo das sociedades locais — e a escravização portuguesa. Entretanto, uma historiografia recente tenta dar conta das nuances das

80 Os escravos gozavam de grande autonomia e aqueles designados para atividade comercial passavam meses longe dos senhores. Lacerda e Almeida, ao passar por Tete em uma frustrada tentativa de travessia da África, reclamava da indolência que tal fato acarretava. Ao não conseguir contratar carregadores para sua jornada, apontou: “e como os cafres são os negociantes que seus senhores mandam para as terras dos Régulos e são senhores da sua liberdade, andam como querem, tomam muitas mulheres à custa do amo, finalmente fazem o que desejam” (LACERDA E ALMEIDA *apud* CAPELA, 1995). Todavia, ao contrário do que Lacerda e Almeida imaginavam, mesmo durante esses longos períodos de ausência ou quando retornavam a suas remotas residências, esses indivíduos não deixavam de ser vistos como escravos e nem renunciavam à sua condição.

relações raciais no Vale do Zambeze e negociações envolvidas para a manutenção da dinâmica cotidiana do prazo. Nesse sentido, novos estudos sugerem que, em vez de comandar uma massa indiferenciada de escravos, o prazeiro gerenciava uma série de cativos distribuídos em diferentes cargos e tarefas numa intrincada cadeia de comando e relações intensamente trabalhadas.

No topo da estrutura encontravam-se os *akazambo* que, além de cobrar os devidos tributos, fiscalizavam todas atividades executadas no prazo. Para além de estarem vinculados ao comando dos exércitos de escravos, como sugeriu Isaacman (1972), os *akazambo* eram distribuídos em torno da cadeia produtiva do senhor, e os prazos tinham *akazambo* responsáveis pela mineração, pelo comércio, pela agricultura, pelas embarcações, e por outras atividades. Essa função, dependendo dos acordos feitos entre senhores e chefes, poderia ser também atribuída a um *mwanamambo*, isto é, o filho originalmente livre de um *mambo*. Abaixo dos *akazambo* estavam os *abadzo*, que transmitiam as ordens que chegavam de cima. Logo em seguida, vinham os *sachekunda*, que comandavam pequenos grupos de trabalhadores. As mulheres delegadas ao trabalho doméstico, mineração e agricultura eram comandadas pelas *nhakoda*. Grande parte da interação entre os foreiros e a população autóctone ainda era mediada pelos *achuanga*, em geral, um *mukazambo* que fazia as vezes de tradutor.⁸¹

Isaacman (1972), focando-se apenas nos *akazambos* e nos *achuanga*, constrói a ideia de uma “escravidão não tradicional” erigida no contato colonial com os portugueses. No entanto, como Rodrigues (2013) faz notar, tais posições existiam entre as sociedades africanas, como os *maraves* e os *karangas*, desempenhando as mesmas funções diplomáticas de tradução e fiscalização para os chefes locais. Além do mais, a ascensão social não só era uma possibilidade dentro da estrutura escravocrata do prazo — como a história de Chinbanti faz mostrar —, como era um dos seus grandes atrativos se comparada a vida tradicional no campo.

Destarte, os escravos voluntários asseguravam uma posição intermediária entre duas redes de reciprocidade: a do senhor e a de seus parentes libertos. Chibanti ainda se encontrava numa posição privilegiada entre os demais: dono de uma canoa comprada com os panos de seu corpo vendido, Chibanti trabalhava como

81 Para uma pormenorização dos cargos e funções dos negros na sociedade escravocrata do Zambeze, ver Rodrigues (2013).

mussambaze e partia em longas jornadas longe da vigilância do Major Sincard e perto de novos negócios e aventuras. Ainda que uma das principais preocupações dos comerciantes que circulavam pela Zambézia fosse a de buscar produtos e escravos para o seu senhor, os mussambazes estavam sempre atentos às possibilidades que surgiam para si. Muitas vezes obtinham escravos com artimanhas contábeis que dificilmente seriam checadas pelo foreiro e frequentemente voltavam com novos bens e indivíduos, agregando prestígio e riqueza em seu entorno, ao mesmo tempo em que aumentavam as hostes do prazeiro. As caravanas comerciais eram, tanto para os escravos como para os negros forros, uma grande oportunidade para o enriquecimento e mobilidade social. Usualmente pagos em fazendas e inseridos em rotas comerciais de grande alcance, os mussambazes constituíam uma classe extremamente bem posicionada entre os autóctones e aproveitavam-se disso para fortalecer suas linhagens locais, seja através da incorporação de novos *akoporo*, seja por meio da redistribuição de produtos estrangeiros em torno de seus dependentes.

“Os *vasambadzi*, e em geral todos os escravos das feiras e dos 'bares' de ouro, dispunham de oportunidades de negócio, que lhes permitiam enriquecer mais facilmente do que outros escravos (...). Aproveitavam todas as ocasiões para negociar em roupas próprias ou dos seus senhores, as quais investiam na compra de escravos.” (RODRIGUES, 2013, 876)

Nesse meio, alguns senhores destacaram-se por sua bondade, isto é, pela lisura com que respeitavam o pacto acordado e pelos bens que distribuía entre seus vassalos. Rodrigues (2013) descreve o prestígio que o Frei Pedro da Trindade⁸², responsável pela ordem dominicana do Zumbo, assegurou para si ao trocar alimentos por trabalho durante a grande fome de 1710 e ao distribuir diferentes produtos entre seus cativos, galgando o posto de chefe e curandeiro

82 Descrito pelo Governador de Moçambique à época, Balthasar Pereira do Lago, como um “homem ambicioso e perverso, que morreu no meio de uma pilha de mais de trinta concubinas”, o frei Trindade tinha, em 1749, data de sua morte, um séquito de mais de 1.600 escravos. O seu nome era invocado durante as épocas de fome e crise como um espírito linhageiro *mizimu* até fins do século XIX e batizou uma raiz local à qual se atribui poderes mágicos. Como o de qualquer chefe africano, seu prestígio devia-se à grande quantidade de mulheres e seguidores que era capaz de arregimentar, aos poderes místicos que alegava possuir e à distribuição de bens que podia fazer (NEWITT, 1995).

daquelas populações — cargo que, dentro da sociedade zambezeana, era comumente reservado aos brancos capazes de respeitar tais normas. A deserção e a revolta eram corriqueiras caso as condições acordadas pelos cativos não fossem respeitadas pelos senhores, e os fugitivos tendiam a se reagrupar em torno de outro foreiro capaz de suprir suas necessidades.⁸³ A procura por novos senhores, a ausência temporária dos prazos e a constituição de comunidades de fugitivos constituíam-se tanto como estratégias de resistência à escravidão como táticas de negociação sobre os parâmetros da relação senhor - escravo.

Para muitos habitantes do Baixo Zambeze, a escravização voluntária, antes de ser pensada como uma forma de vulnerabilidade definitiva, constituía, dentro dos limites impostos aos negros pela sociedade colonial, uma clara chance de ascensão social. Chibanti é um bom exemplo e, embora pudesse faltar aos demais a possibilidade ou a capacidade de negociação que ele possuía, a opção pela submissão a um amo bondoso era, muitas vezes, preferível à vida livre. Diversas negociações nem mesmo incluíam algum tipo de valor, e grande parte dos negros escravizavam-se por meio de um ritual chamado “quebra-mitete” que envolvia a quebra de uma lança ou um objeto supérfluo do senhor, que simbolizava a dívida contraída, e a nova posição em que o vassalo agora se encontrava (ISAACMAN E PETERSON, 2003 E RODRIGUES, 2011).

Para o historiador José Capela, a escravidão poderia ser definida na objetificação e na dupla desvinculação de um indivíduo. Para o autor, o negro, ao ser apropriado por um grupo dominante, é retirado de seu grupo de origem e de qualquer concepção que possa lhe garantir direitos sociais, sem que se beneficie da inclusão no novo grupo expropriador. Entretanto, Capela é obrigado a reconhecer que, embora os escravos fossem “desapropriados de todos seus direitos naturais enquanto pessoa” ainda formavam um “grupo privilegiado naquele sistema patriarcal, e bizarramente privilegiado relativamente aos camponeses estatutariamente livres” (CAPELA, 2002, 24). Esse evidente paradoxo — em que homens destituídos de agência ou relações poderiam se considerar mais afortunados

83 A capacidade de negociação e revolta era tão grande que Malyn Newitt pôde afirmar que: “*The slave was by no means the passive partner in this marriage of Europe and Africa. For a full tribal system to emerge on the prazos, however, it was necessary for the colonos and the slaves to lose their separate identities, and to merge their institutions and their functions in prazo society*” (NEWITT, 1969, 77).

do que aqueles livremente inseridos em suas redes de reciprocidade locais — ocorre pela tendência em conceber os escravos como agentes passivos de sua submissão. Os novos estudos sobre o Baixo Zambeze demonstram que o processo de escravização ocorre por meio de intensas negociações e acordos que não podem ser facilmente desfeitos, e, nesse sentido, tornar-se escravo não seria o modo pelo qual os indivíduos são destituídos de suas relações humanas, mas sim o meio com o qual muitos indivíduos conseguiram inserir-se em redes de relações de dependência, de fluxo de mercadorias e de distribuição de bens.

Desse modo, a relação senhor-escravo seria melhor compreendida como uma pluralidade de relações e acertos que tinham por base a pertença racial, mas que não se subsumia à passividade e isolamento associados à ideia de cativo. Apesar das relações raciais no Baixo Zambeze nunca terem dispensando o recurso da coerção física e da violência, a consolidação de tais sociedades afro-portuguesas transformou-se em uma via de mão dupla para ambos os polos da estrutura social zambeziana. Se a posição de poder do senhor do prazo estava ligada à manutenção de um séquito de escravos/dependentes que usufruíam de certos direitos, para os negros, a associação com os brancos era uma forma de prosperar e ascender socialmente, de inserir-se numa rede de troca de mercadorias e bens estrangeiros e fortalecer seu poder político local. Alguns, pela incorporação de indivíduos, parentes ou escravos, e do acúmulo de bens que posteriormente eram redistribuídos, chegavam até mesmo a formar sua própria aldeia.

Em realidade, a categoria “escravos” — amplamente difundida para se referir aos habitantes dos prazos que mantinham uma relação direta com o senhor, em oposição àqueles que viviam afastados do convívio com os *muzungu* — pode ser melhor entendida através da noção de dependentes.⁸⁴ Diferentemente dos negros enviados para além-mares, a escravatura na Zambézia investia-se de qualidades bem distintas e, mais que oferecer meios de ascensão social para comunidades autóctones, formava a base de uma estrutura de obrigações recíprocas por meio da qual os senhores mantiveram-se no poder por mais de quatro séculos.⁸⁵

Os prazeiros de diferentes origens — portugueses concessionários da Coroa

84 Para uma discussão sobre essa relação de dependência ver Newitt (1995, pp. 215-220).

85 Rodrigues (2013) descreve uma série de revoltas escravas iniciadas pela inabilidade do prazeiro em manter os acordos previamente realizados.

ou ligados à administração e ao comércio local, indianos de origem goesa que vinham como mercadores ou soldados e mulatos nascidos em Moçambique, descendentes dos primeiros foreiros – formaram um estrato social com traços superficiais de uma cultura europeia. Essa elite, ao mesmo tempo em que cumpria papéis essenciais para a administração colonial, garantia a preservação do sistema social local. A sociedade *muzungu*, ou seja, a conformação de um grupo estrangeiro mulato, majoritariamente português e luso-goês, capaz de se estabelecer enquanto salvaguarda da Coroa para a conservação da colônia ao mesmo tempo limitante da efetivação da presença do Estado em suas terras, respondia, igualmente, ao afincamento com que os habitantes do Baixo Zambeze procuravam se fortalecer politicamente — seja pela expansão de suas linhagens, seja pelo acúmulo de prestígio calculado em bens estrangeiros.⁸⁶

Grande parte dos senhores vivia nas cidades, longe de suas posses. Alguns até mesmo moravam em Goa e nunca chegaram a pôr os pés em Moçambique; outros habitavam as quintas muradas dos prazos, as chamadas *luane*. Entretanto, todos estavam imersos em um sistema de obrigações recíprocas com os habitantes do prazo, condição para seu funcionamento adequado. Os autóctones da área atuavam em um extenso ramo de atividades como artesões, mercadores, barqueiros, agricultores e soldados e constituíam verdadeiros administradores, dos quais o prazeiro não podia prescindir. Nas povoações portuguesas, a relação entre brancos e negros não era menos intensa, e a manutenção da paz dependia tanto da boa convivência com os habitantes dos sertões ao redor como da incorporação dos negros dentro da sociedade urbana. A utilização da mão de obra local como empregados domésticos, mussambazes, tropas negras e em outros pequenos serviços era a base dessa relação, simbolizada de modo mais premente nos inúmeros casamentos celebrados entre europeus e africanas, quer pelas tratativas políticas, quer pela imensa escassez de mulheres europeias na ínfima população branca da região. Se uma pequena elite estatal em Moçambique mantinha sua posição social sem recorrer diretamente às alianças locais, o restante dos portugueses viu-se, desde o início da ocupação colonial, fadados a contrair matrimônios locais, adotando o estilo de vida africano e — por meio do monopólio da atividade comercial e da força militar que lhes foi conferida — estabelecendo-se como mediadores

86 Cf. Newitt (1995).

indispensáveis para administração portuguesa.

Assim, como conclui Newitt (1995), os prazos poderiam ser comparados a hologramas, que mudam de forma à medida que se muda o ângulo de visão. Para a administração colonial, os prazos eram arredamentos cedidos pelo rei mediante contrato, no entanto,

“(...) para os africanos eram parte de um complexo sistema de relações econômicas e sociais destinado a aproximar os povos da região” (NEWITT, 1995, 203).

A constituição de uma sociedade afro-portuguesa em Moçambique permitia operar e conectar três mundos distintos, cuja estrutura social funcionava como uma ponte entre África, Ásia e Europa, fazendo com que os prazeiros atuassem tanto como executores do capitalismo mercantil, quanto como mantenedores da ordem social local.

“Na sua essência a sociedade *muzungo* era fragmentada, incapaz de funcionar como um bloco coeso. Encorajava arrivistas e aventureiros. Tratava-se de uma sociedade em que qualquer indivíduo que se encontrasse à margem da sociedade colonial e do mundo das principais linhagens africanas podia abrir caminho e triunfar. Tanto um desertor como um criminoso português no exílio podiam transformar-se em membros influentes dentro da sociedade afro-portuguesa, do mesmo modo que escravos africanos ou que fugiam da guerra e que, em consequência, deixavam de ter lugar dentro do meio a que pertenciam, podiam ascender a uma posição de destaque nos exércitos privados ou nas caravanas comerciais dos afro-portugueses” (NEWITT, 1995, 123).

A sociedade dos prazos assentou-se na estrutura política local já existente. Os foreiros, de modo a se inserir no ápice da hierarquia local, foram obrigados a aceitar a legitimidade de mando dos chefes tradicionais e procuraram manter sua própria legitimidade agregando o máximo possível de indivíduos em seu entorno através da manutenção de dádivas e bens. Assim, as áreas outorgadas pela Coroa Portuguesa ganhavam sentido para as populações locais à medida que as regras de aliança, escravização e distribuição de bens fossem respeitadas, tornando a política na sociedade zambeziana um tanto volúvel e fluída.

Para Rodrigues (2013), independentemente de como a posse de determinada área tenha se processado — seja por conquista, seja por doação ou compra dos

chefes africanos —, tornar-se foreiro era parte de um processo burocrático da máquina administrativa portuguesa, que deveria legitimar terras já apropriadas e levar adiante novas concessões. Entretanto, a posse definitiva da terra só poderia ser conduzida por meio de rituais autóctones em assembleias das autoridades africanas, as únicas capazes de costurar as alianças necessárias para a consolidação do poder do foreiro (ISAACMAN, 1972, NEWITT, 1995 E RODRIGUES, 2013). Embora não existam muitos detalhes sobre em que consistiria a cerimônia propriamente dita. Sabe-se que era realizada na presença do *mambo* ou do *m'fumu*, os respectivos chefes territoriais e linhageiros, e envolvia uma troca ritualizada de presentes como animais e panos. Passado algum tempo, a efetivação da liderança do prazeiro tinha lugar com a cerimônia do preca-manja. Derivado do costume *nyungwe* do *kuombera manja*, isto é, “bater palmas”, o ritual era a maior cortesia existente na região e também costumava ser executado na presença do *mutapa*. No fim da formalidade, o foreiro e os chefes passavam a estar ligados pelo casamento ritual, denominado de revoração. Segundo os viajantes da época, a partir de então, as autoridades autóctones passavam a considerar-se casadas, como mulheres dos donos da terra. Em todo planalto *karanga*, os chefes instituídos pelas linhagens dominantes eram referidos como suas mulheres. Rodrigues (2013) relata que o mesmo acontecia com os padres jesuítas portugueses quando, no fim do século XVI, instalaram-se na área do chefe *sachiteve* junto a Sofala e, para todos os efeitos, eram considerados mulheres dele. Do mesmo modo, até os fins dos seiscentos, o *mutapa* tratava os portugueses como suas esposas, indicando que a relação entre os foreiros e os chefes africanos assentava-se no deslocamento das relações políticas linhageiras para dentro da estrutura burocrática criada pela Coroa lusitana.

MISCIGENAÇÃO, ASSIMILAÇÃO E RIQUEZA: ESTRATÉGIAS DE DESENVOLVIMENTO E ASCENSÃO SOCIAL

“Os tugas batiam mesmo...”.

As últimas palavras do chefe ecoaram por algum tempo em minha cabeça. A aproximação com o mundo do branco trazia, sem dúvidas, benefícios. Embora muito tempo tenha se passado entre a constituição do regime de prazos e sua

decadência no fim do XIX⁸⁷, a estrutura que dava sustentação para as comunidades “afro-portuguesas”⁸⁸ da região atravessou os séculos quase que intacta. A história do Vale do Zambeze viu posições sociais basilares erigidas no encontro colonial sobreviverem à passagem do tempo e ganharem posição de destaque nas estratégias individuais de ascensão social. Nesse sentido, o *muzungu*, sendo um mediador entre os sertões moçambicanos e o exterior, é a principal personagem por meio da qual os demais agentes buscam orientar sua prática. Durante o colonialismo tardio, no qual o líder de Mameme viveu, tal intimidade frequentemente traduzia-se em algum bem-estar material, oportunidade de escolarização e emprego assalariado. Enquanto muitos negros viam-se restritos ao regime do *chibalo* – trabalho forçado sem pagamento –, uma elite *nyungwe*, formada por trabalhadores domésticos, urbanos e das igrejas, cujo contato com os brancos eram intenso e cotidiano, ascendiam a postos de trabalho mais valorizados. Tal elite era vista por habitantes das zonas rurais como “mulatos” ou “assimilados”⁸⁹ e, tal qual os escravos do prazos, para os habitantes das zonas rurais, constituíam um grupo “bizarramente privilegiado” a que Capela chamava a atenção.

Porém os *tugas* batiam. E a violência do período colonial não é amenizada

87 Trato da decadência do regime de prazos no capítulo 3.

88 Denominação de Isaacman.

89 No início do século XX, a legislação republicana instituiu a descentralização administrativa dos territórios ultramarinos com a redação de códigos jurídicos adequados aos diferentes estágios de civilização de cada povo sob sua jurisdição. Com as leis de 1914 e 1917, Portugal reconhece um direito indígena separado do metropolitano. O código nativo específico permanece operante mesmo após o Ato Colonial de 1926 que eleva à condição de território português todas colônias lusitanas. Desse modo, Moçambique passa a ser parte da nação, contanto, as leis que deveriam reger os seus cidadãos continuam divididas com base na cor e origem de quem interpela. Segundo Thomaz, o objetivo final da lei do indigenato seria o de integrar os africanos à luz da civilização europeia e à nação portuguesa por meio da incorporação voluntária de alguns indivíduos, instaurando, assim, a figura jurídica do assimilado. Desse modo, o ideal de assimilação, gestado nas colônias francesas, encontrava-se com o precário projeto de colonização lusitana que, por falta de recursos, viu-se obrigado a descentralizar a administração de suas posses, reconhecendo e legitimando costumes autóctones e autoridades tradicionais. Em resposta ao paradoxo encontrado entre a possibilidade de assimilação e o reconhecimento de sistemas jurídicos distintos, erigiu-se a autoimagem da especificidade da colonização portuguesa cuja índole fundamentava-se no caráter pacífico e integrador do seu projeto nacional. Nesse sentido, a partir dos anos 30 e 40, com a apropriação das teorias de Gilberto Freyre, o Brasil foi apresentado como a representação acabada de um projeto: um país multirracial, propenso à miscigenação e ao sincretismo sem abrir mão da sua identidade lusitana originária. A partir de 1950, personalidades vinculadas ao regime autoritário de Salazar passam a difundir tal ideia para, frente às outras potências metropolitanas, conjugar um projeto assimilacionista próprio com os escassos recursos disponíveis, organizando uma colônia cujas relações de dependências associavam modestos patronos a ambiciosos autóctones (THOMAZ, 2002).

por ninguém. Os escravos dos prazos desenvolveram estratégias de revoltas e motins, assim como de fuga e de aliança com prazeiros rivais quando a agressividade do senhor extrapolava os limites aceitáveis⁹⁰. Entretanto a figura do foreiro é tida como indispensável para sustentação da sociedade local, e os projetos de ascensão social buscam avaliar a generosidade do senhor e o peso de sua mão. Desse modo, para muitos de meus interlocutores, a independência de Moçambique pecou por pretender acabar com a violência colonial por meio da supressão da ordem estabelecida. Se a revolta contra o colono foi justa, expulsá-lo comprometeu o bem-estar das populações locais. Assim, para os meus interlocutores, o progresso da região é sempre balizado historicamente pelos períodos de presença ou ausência da figura do *muzungu* e pelos meios através dos quais pode ser feita essa associação.

Em 2014, passei cerca de três meses com Zé Nova visitando as diferentes aldeias no entorno de Mameme. Nosso objeto de interesse era um projeto de desenvolvimento rural implementado por uma ONG austríaca que, como tantos outros, consistia na distribuição de insumos, sementes, equipamentos e animais para um grupo de camponeses organizados em associações que deveriam emular, em menor escala, os processos democráticos do novo Moçambique independente e pluripartidário. Zé Nova era um dos líderes da associação e estava encarregado do Comitê de Gestão Animal, isto é, deveria distribuir, por sorteio, um casal de animais para os membros da associação que cumprissem determinados critérios. O gado era entregue pelo Programa Integrado de Combate à Pobreza através do Desenvolvimento Rural (PICP)⁹¹, ONG local vinculada à Igreja Salesiana em Moatize. Após a distribuição, Zé Nova, que visitava as famílias beneficiadas para inspecionar a evolução do projeto, deveria, ainda, redistribuir as crias dos animais doados entre aqueles que até então não tinham sido contemplados. Era sua função cadastrar as famílias, organizar as reuniões do comitê e se certificar de que os animais estariam sendo bem tratados com banhos carrapaticidas e demais cuidados veterinários.

90 Cf. Rodrigues (2013) e Newitt (1995).

91 Quando eu estava em campo, um consultor enviado pela ONG austríaca discutia com os coordenadores do projeto qual deveria ser a sigla. Para o consultor, uma sigla ajudaria a identificar o projeto em meio a inúmeras outras iniciativas na região. No ano passado, os coordenadores já haviam espalhado placas sobre o projeto na estrada perto das localidades atendidas. A conclusão dos envolvidos era de que o projeto deveria ser mais visível na província. Até o fim do meu campo, a nova sigla não havia sido escolhida; assim, resolvi abreviar para PICP.

A escolha de Zé Nova para o cargo não foi tão difícil. Há muito que trabalhava como secretário do régulo. Como cresceu dentro da Missão Católica de São José de Boroma, era um dos poucos moradores de Mameme que podiam ler e escrever sem dificuldades. Pelo mesmo motivo, tinha sido escolhido para ser animador da igreja na aldeia e, por muitos anos, organizou a coleta de dízimo entre os fiéis, realizou eventos religiosos no local e cuidou de pequenas tarefas que os padres lhe incumbiam. A responsabilidade pela construção da pequena capela tinha lhe sido outorgada pelos religiosos da Paróquia São João Bosco, igreja salesiana de Moatize, na década de 70, e Zé Nova, ainda muito jovem, cumpriu à risca o que lhe foi designado. Infelizmente, a chegada dos guerrilheiros da Renamo desencadeou uma fuga em massa para o Malauí, e a aldeia de Mameme ficou deserta até os acordos de paz em 1992. Foi esse o tempo que Zé Nova teve que esperar para poder assumir o posto de animador, cargo que exerceu por quinze anos até ser substituído em uma eleição.

“O padre disse que era por causa do novo espírito democrático do país”, explicou-me. “Saí sem nenhum problema”.

Entretanto, a democratização de Moçambique, que transformou o movimento guerrilheiro da Renamo no maior partido de oposição à Frelimo, também trouxe milhões de dólares em projetos de desenvolvimento para Moçambique, e, alguns anos após a paz instaurada, inúmeras associações começaram a brotar pelo interior do país. A sede da missão salesiana em Maputo decidiu, então, que o trabalho eclesial não poderia parar no conforto dos espíritos de seus fiéis, mas deveria também ajudá-los a “desenvolver suas comunidades”. Muitos padres concordavam que os antigos ideais da caridade cristã já não eram suficientes para lidar com a realidade em mudança e que os novos tempos de desenvolvimento mereciam uma resposta apropriada dos membros do clero. Na verdade, o financiamento para os projetos em Mameme foram captados pela ONG *Jugend Eine Welt* junto à agência austríaca para o desenvolvimento. A organização é parte da atual estrutura missionária dos salesianos e financia inúmeros programas de desenvolvimento em conjunto com as suas missões espalhadas pelo mundo. A paróquia de Moatize pareceu-lhes um ótimo lugar para iniciar o projeto-piloto. A cidade começara a receber vultosos investimentos de grandes empresas mineradoras e, segundo um dos diretores do projeto, era um local em que “todos estavam de olho”. O projeto de Mameme ainda possuía um irmão

gêmeo numa pequena aldeia no Nepal, onde eram aplicadas as mesmíssimas metodologias que deveriam engendrar o desenvolvimento rural. Alguns dos membros do projeto moçambicano chegaram, inclusive, a visitar o Nepal. “Achei que Moçambique era pobre, mas lá era muito pior”, contou-me Rato, coordenador local do PICP.

Com a entrada dos salesianos dentro do universo da cooperação internacional, Zé Nova, embora tivesse sido obrigado a abdicar do cargo de animador em nome da democracia, conseguiu galgar outros postos. A chegada dos projetos colocara-o novamente em destaque e, mais uma vez, ele assumiu uma posição de grande importância no trato com os brancos. E ainda que as atividades da igreja e do projeto consumissem grande parte do seu tempo, sempre conseguiu algumas horas para me acompanhar nas viagens de pesquisa.

“Desenvolvimento é isso”, dizia-me enquanto tomávamos uma Coca-Cola na barraca ao lado do ponto do chapa, “agora podemos ser amigo dos brancos. Antes, somente os assimilados sentavam-se para comer com os brancos; agora estamos nós dois aqui. Isso não acontecia no tempo do colono”.

“Naquele tempo quem tinha uma vaca era rico”, contava-me Zé Nova enquanto terminávamos de tomar o refrigerante. “E só os assimilados tinham vacas! ”

“Havia muitos assimilados? ”, perguntei já sabendo a resposta

“Não” disse balançando a cabeça negativamente, “os assimilados gastavam muito dinheiro para poderem ficar na mesma mesa que os brancos e comerem juntos. ”

Peguei as garrafas vazias do chão e devolvi para o dono da venda com os 40 meticais que lhe devia.

“Hoje não”, continuou, “Hoje temos gado, bicicletas... Esse é o desenvolvimento”.

Zé Nova está bem posicionado em sua aldeia. Possui quatro bois e uma vaca. Recebeu um casal de animais do projeto e comprou outros dois com o que consegue retirar da machamba cultivada pela sua esposa e de pequenos trabalhos que faz para a igreja e para o projeto.

Anteriormente, naquele mesmo dia, quando cheguei à sua casa, Zé Nova levou-me ao quintal e me mostrou dois bois já adultos que descansavam amarrados à sombra de uma árvore.

“Comprei-os ontem. Ainda não querem levantar”, disse enquanto fazia questão de demonstrar puxando as rédeas de um dos animais que lutava para permanecer deitado no mesmo lugar. “Eles demoram para se acostumar com o novo dono. Na próxima semana, vou para o Malauí para vendê-los. Lá eles valem mais.”

“Quanto?”, perguntei.

“Uns cinco mil meticais por um boi saudável. Paguei dois nesse aqui”, apontou o boi grande e forte que ainda permanecia sentado. O animal era de um dos participantes do projeto e havia sido recebido por meio do sorteio. Olhei meio incrédulo. Por que alguém venderia um boi que recebeu do projeto se um dos objetivos era estimular a produção agrícola por meio da tração animal e charruas? Além do mais, um boi em bom estado era um patrimônio considerável para muitas famílias da região.

“As pessoas não os usam para plantar?”, indaguei.

Foi a vez de Zé Nova olhar-me com incredulidade. Riu, sem graça, como se contasse uma obviedade.

“As charruas são muito caras. Aprendemos a fazê-las nas oficinas, mas o material também é muito caro. Algumas pessoas preferem vender o boi e pegar o dinheiro”

Na região de Mameme, o gado nunca se estabeleceu como uma criação bem-sucedida. Relatos da época colonial dão conta de inúmeras pestes que dizimaram grandes rebanhos. Por toda primeira metade do século XX, os portugueses ainda tentaram, por diferentes meios, promover a criação de gado ao norte do Zambeze. Algumas aldeias atendidas pelo PICP ainda contam com tanques de banhos carrapaticidas construídos pelo governo colonial que, por falta de dinheiro, recursos ou funcionários, nunca conseguiram cumprir sua função de preservar a população bovina. Na realidade, os habitantes da área nunca criaram animais de grande porte, e o consumo proteico restringe-se, até hoje, aos cabritos e galinhas. Na margem sul do Zambeze, perto dos rápidos de Cabora-Bassa, os *tawara*, membros do antigo Reino do Barúe, possuíam enormes rebanhos de gado que eram utilizados como fonte de renda e prestígio para os seus donos. Zé Nova, no entanto, não tinha nenhuma pretensão de aumentar sua criação.

“Os *karanga* têm muitos animais mesmo”, confirmou-me quando perguntei sobre o fato. “São muito ricos.”

As transações em Mameme quase nunca envolveram o gado como moeda de

troca e, para muitos, a venda dos animais era parte de um processo para levantar dinheiro. Muitos os vendiam para pagar o lobolo, e o ingresso nos Comitês constituía parte dessa estratégia de casamento.

“A vida aqui melhorou com o desenvolvimento?”, perguntei.

“Sim, agora temos mais movimento. Mas também tenho sorte”, conta. “Meu sobrinho me ajuda bastante. É muito raro hoje em dia. Os jovens só querem saber de ir para cidade e esquecem os mais velhos”

A cidade ainda constitui um lugar de oportunidades aonde chegam os *muzungu* e o dinheiro da cooperação internacional, onde o aparelho do Estado se encontra mais forte e algum trabalho intermitente longe do campo pode ser encontrado. Embora Zé Nova tenha uma das melhores casas em Mameme, construída com tijolos comprados na cidade, as idas e vindas dos técnicos do PICP, todos moçambicanos sediados em Tete, são as melhores oportunidades que encontra para conseguir algum tipo de vislumbre do que seria o “grande desenvolvimento” que vem tomando a capital da província nos últimos anos.

Naquele dia, antes de entrar no chapa, Zé Nova entregou-me uma carta que escreveu de próprio punho. Estava endereçada para o coordenador do projeto e pediu-me para lê-la em busca de erros de gramaticais. Com um português muito polido e correto, a carta pedia que Rato, diretor do PICP, pagasse uma quantia de 1.300 meticais pelo conserto do curral, construído pelo projeto para receber os animais, e mais outros 200, referentes ao almoço que teve que organizar para a visita de beneficiários de outras regiões atendidas pelo programa, que vieram a Mameme para conhecer os avanços da aldeia. Eu ainda voltaria a Mameme para a última entrevista com o líder, e Zé Nova cultivava a esperança de que, com minha intermediação, poderia receber o dinheiro mais rapidamente. Quem sabe se em minha próxima visita eu já não lhe traria alguma parte do que lhe era devido. Com esse movimento, enviando uma carta por um branco, tentava eliminar algumas etapas e contornar os vagarosos procedimentos do coordenador.

O coordenador era uma figura controversa. A sua presença nas visitas de campo sempre causou certo constrangimento para os técnicos do programa. Apesar de ser natural da Cidade de Tete e ter sido socializado em *cinyungwe*, o coordenador fazia questão de falar em português durante as regulares inspeções nas aldeias. Eu acompanhei uma dessas visitas na localidade de Inhagoma. Vestido com camisa social e sapatos novos, Rato discursou em português sobre os avanços do projeto e

apresentou-me aos membros da associação. Falei brevemente sobre quem eu era e o que estaria fazendo por lá nos meses seguintes com as poucas frases que, até então, havia aprendido em *cinungwe* e esperei-o terminar sua apresentação. Mais tarde, trocando impressões com um dos técnicos do projeto soube que o coordenador não era bem-visto por ali:

“Notou como estava sempre a falar com as mãos nos bolsos?”, perguntaram-me.

“Não.”

“É falta de respeito com os mais velhos, e ele sabe. O coordenador também fala *cinyungwe* perfeitamente, mas prefere falar em português. Todos os membros da associação também sabem. Quando ele fala em *cinyungwe*, finge falar mal de propósito. Aquela gente é simples, mas sabem quando não são bem tratados”, finalizou.

Segundo Thomaz (2005), o estudo das clivagens raciais em Moçambique não deve compreender análises estanques que tomem conceitos exógenos sem o necessário diálogo com o passado colonial e a breve história nacional. Assim, as relações entre as raças deve ser objeto de uma extensa sobreposição de categorias e tensões que elas descrevem. Para o autor, a imagem da suposta unidade da raça negra deve ser matizada não apenas por meio da fragmentação étnica que encobre, mas também por processos locais de assimilação, urbanização e concentração de poder.

“De certa forma, podemos afirmar que uma grande oposição é característica do universo de “relações raciais” em Moçambique nos dias que correm, a qual foi construída e consolidada ao longo do período colonial: à oposição central existente entre “brancos” versus “pretos”, sucederam-se outras, civilizados versus selvagens, assimilados versus indígenas, citadinos versus camponeses. No período colonial, a oposição traduzia um poder político e econômico real, concentrado em portadores de uma distância simbólica em relação ao continente africano; no período pós-colonial, e progressivamente, o poder político foi efetivamente transferido para as mãos dos autóctones. No entanto, a oposição citadino versus camponês não fez mais que repor as anteriores.” (THOMAZ, 2005, 257).

Assim, em muitos locais, o termo utilizado para branco foi estendido para aqueles negros que ostentavam hábitos civilizados, que se expressavam adequadamente em português e cultivavam costumes urbanos. O termo *muzungu*,

portanto, passa a ser indicativo da posição social de quem se fala. Para Thomaz, se, no tempo colonial, o termo assimilado referia-se ao negro que se aproximava efetivamente do núcleo de poder sem se confundir com ele, com a independência, os signos diacríticos associados ao poder passaram a confundir-se com o funcionamento do aparelho de Estado — aí inclusos os projetos de desenvolvimento atuais — e com atributos anteriormente associados à civilização e ao projeto colonial português.

“Os camponeses gostaram que você falou em cinyungwe” apontou um dos técnicos.

“Mas eu só sei um pouco”, relativizei. “Também tive que falar em português.”

“Não importa. Eles sabem apreciar. Se havia algo que aquele velho não lhe contaria, agora já está a pensar duas vezes” falou, fazendo referência ao presidente da associação com quem haveríamos de conversar outras vezes.

“Agora o coordenador... Pensa que é assimilado...” e finalizou dando risada.

Quando voltei a Mameme para entrevistar o líder encontrei Zé Nova desgostoso. Já tinha lhe avisado que a carta não tinha obtido o resultado que esperava e ele teria que esperar pelos trâmites normais. Após finalizada a entrevista, Zé Nova me convidou para almoçar e podermos nos despedir calmamente. Passamos pelo mercado, ao lado da parada dos chapas, e comprei um pouco de carne de cabrito. Caminhamos por uns vinte minutos até o local onde sua esposa cuidava da machamba e sentamos ali um pouco enquanto uma de suas filhas preparava o almoço. Zé Nova caminhou pela horta enquanto inspecionava o crescimento das alfaces plantadas com as sementes e insumos trazidos pelo PICP.

“Gostaria de poder ir com você para o Brasil”, disse quando retirava novamente a camisa que eu havia lhe dado do embrulho.

Observava tudo em silêncio, imaginando a impossibilidade do que me pedia.

“Mas eu ainda volto”, respondi-lhe, finalmente, tentando demonstrar alguma empatia.

Zé Nova apontou para a machamba e mirou meditativamente para as hortaliças

“Quando voltar, estaremos aqui. Nossa vida é essa: fazer machamba. Estaremos aqui no mesmo lugar”

A SOCIEDADE MUZUNGU E A ESTRATIFICAÇÃO SOCIAL LOCAL

O sistema de prazos e as relações construídas em seu entorno começaram a declinar com a chegada do século XIX e o incremento do tráfico negreiro na região. O arrendamento da maioria dos prazos facilitou esse processo.⁹² Grande parte dos novos proprietários, ao contrário de seus predecessores, que viviam em íntima conexão com a população local, residia longe de suas propriedades na Ilha de Moçambique. Preocupados em maximizar os lucros para obter o retorno de seus investimentos o mais rápido possível, os novos donos relegaram a um papel secundário o comércio de ouro e marfim e procuraram suprir a crescente demanda brasileira por escravos africanos. A desconexão entre os novos prazeiros e os habitantes de suas terras e a ruptura dos acordos tácitos sobre a natureza do trabalho escravo no Zambeze despovoaram grande parte dos prazos, e os *amambo* descontentes com a nova orientação escravocrata reorganizaram seus subordinados fora do alcance dos portugueses (ISAACMAN, 1979). As grandes propriedades de terra incrustadas no sertão zambeziano já não apresentavam mais as mesmas oportunidades de ascensão social e riquezas, e, com a chegada do século XX, as cidades passaram a concentrar grande parte dos investimentos.

Durante todo o século XIX, os foreiros distorceram os pactos sociais firmados em períodos anteriores para exportarem cada vez mais escravos, e aqueles cativos que pertenciam a *butaca* da propriedade já não estavam mais totalmente seguros.⁹³ Muitos *achikunda*, que sempre constituíram uma elite entre os negros do Zambeze, foram enviados para as *plantito*ns brasileiras. Para resistir a esse processo, os soldados escravos passaram a realizar ataques às povoações portuguesas e caravanas comerciais. Como podemos ver no caso de Chibanti, esse processo certamente não ocorreu por igual em todos prazos, e, em muitos locais, os acordos anteriores ainda foram mantidos, pois o governo colonial e uma certa elite estabelecida esforçavam-se para que a ordem social anterior pudesse se conservar.

Apesar de o governador Melo e Castro ter editado uma série de leis para tentar acabar com esse comércio predatório e direcionar a economia dos prazos para

92 Para uma análise mais detida da decadência do regime dos prazos, ver capítulo 3.

93 O tráfico negreiro para o Brasil vai, grosso modo, até 1830. Com a decadência do mercado brasileiro, os escravos passam a ser vendidos para as diferentes ilhas no Índico, como Seychelles e Reunião.

a agricultura de exportação no fins do setecentos, no começo do XIX, toda a sociedade zambeziana já tinha se voltado para o tráfico negreiro e, devido à instabilidade política que tomava conta de Manica e Zumbo —onde, já em 1840, não havia um único bar ativo —, os mercadores começaram a pagar suas dívidas em escravos, alegando que não havia mais marfim ou ouro disponíveis. Assim, o negro transformou-se na mercadoria mais valorizada do porto de Quelimane.

Secas contínuas a partir de 1820 incentivaram o abandono de prazos inteiros pelos colonos: a crise agrícola que se seguiu diminuiu consideravelmente o poder de negociação e de agregação da maioria dos prazeiros, e as propriedades esvaziadas exortaram chefes tradicionais a retomar áreas inteiras anteriormente anexadas pelos portugueses. A Revolta do Barúe, as invasões Ngoni e diversas pilhagens nas cercanias de Tete seguiram-se por quase metade do século XIX. Muitos brancos migraram para o Brasil e a Índia, e as cidades ficaram quase desertas. Em meados dos oitocentos, cinco reinos feudais comandados por poderosos indivíduos de origem indiana haviam ocupado o vácuo de poder deixado pelos prazos decadentes. Inúmeras vinganças e guerras entre esses novos Estados ditaram a dinâmica política local durante décadas, e grande parte do esforço colonial português foi despendido na tentativa de retomar o controle militar e administrativo da área. Grande parte da estratégia dos novos potentados constituía-se no bloqueio do comércio na região, e tanto os mercadores da costa quanto os habitantes do interior sofreram severas consequências durante esses anos.

As dinâmicas de ocupação e povoação da terra sempre estiveram intimamente ligadas às políticas portuguesas para a região. No começo da colonização, quando a parca população branca não permitia qualquer tipo de avanço pelo interior e quando o regime de prazo ainda não havia atingido seu auge, as feiras tornaram-se o ponto de referência para o comércio e exploração da zona. A consolidação do sistema de prazos mudou a configuração espacial do Zambeze, fazendo com que a população autóctone se voltasse para os domínios dos foreiros atrás de alianças e oportunidades de ascensão social. Todavia, o surgimento dos novos Estados erguidos em cima de um forte poderio militar e financiados através da venda de escravos conquistados em *raids* por territórios selvagens e a consequente escassez de bens estrangeiros fizeram com que as antigas áreas de ocupação portuguesa fossem esvaziadas.

A reorganização territorial que iniciou a moderna ocupação do espaço só foi

possível com o fim das guerras, a chegada do capitalismo comercial britânico, a reorganização administrativa do estado português e a descoberta das imensas jazidas auríferas da Transvaal que transformou por completo a economia da África Austral.

Foi em meio a esse contexto que Livingstone chegou ao Zambeze, nomeado como vice-cônsul. O explorador foi contratado para fornecer ao governo britânico um relatório detalhado sobre o tráfico de escravos na região, as oportunidades comerciais que ali haviam, a possibilidade de cultivo de algodão e as condições para implementar novas missões protestantes. Os relatos de Livingstone deveriam pautar os interesses ingleses na região, quais sejam: o fim do tráfico de escravos, a expansão protestante e a abertura de áreas de livre comércio (NEWITT, 1995).

Sob pressão externa, Portugal abole o trabalho escravo em Moçambique em 1875, e um novo código trabalhistas que delineava as intenções liberais foi elaborado. A reforma deveria substituir as antigas obrigações do sistema de prazo por direitos e deveres modernos associados ao Estado-Nação, como igualdade perante à lei, liberdade para a venda da mão de obra, o pagamento de impostos e a obrigatoriedade do serviço militar. Em 1878, o regime de prazos foi oficialmente abolido e uma série de obras começaram a ser planejadas para a melhoria da infraestrutura do Vale do Zambeze.

No entanto, nos primeiros anos da nova ordem, muito pouco foi efetivamente alterado. As grandes famílias afro-portuguesas ainda controlavam as rotas comerciais e não prestavam contas ao Estado lusitano, e, durante algum tempo, o Zambeze se viu numa batalha entre os representantes das antigas estruturas de mando da sociedade colonial e a dos novos concessionários, que traziam consigo uma visão moderna do capitalismo comercial. Nesse período, muitos ingleses entravam por território português para tentar comprar as antigas terras de foreiros portugueses com régulos da área.

Portugal ainda mantinha vivo o sonho do Mapa Cor-de-Rosa, isto é, a total anexação da África Central conectando suas duas maiores colônias, Angola e Moçambique. De acordo com Malyn Newitt (1995), para evitar a entrada dos ingleses no Vale do Zambeze, a coroa portuguesa entregou imensas áreas de terras para Paiva Andrada, funcionário da embaixada em Paris e amigo do primeiro-ministro, Fontes Pereira de Melo. A concessão oferecida a Paiva Andrada cobria uma vastíssima área que ia de Zumbo às cercanias de Tete e oferecia privilégios

para a exploração de madeira, minério e da agricultura. A histeria especulativa das bolsas de Paris e o total desinteresse dos empresários europeus em investir em uma área que estava envolta em rebeliões e guerras acabaram por sepultar a exploração efetiva das terras, e Paiva Andrada demorou anos até poder formar um consórcio que pudesse ocupá-las.

Nesse momento, o colonialismo português via-se em dilema. Os variados conflitos que eclodiam no interior do país e o fortalecimento dos potentados ingleses e alemães nas fronteiras de Moçambique — somados aos escassos recursos da Coroa, à ínfima presença lusitana na região e ao total desapego com quais as elites zambezianas comprometidas com o antigo sistema tratavam as ordens — fizeram com que o governo português transferisse para consórcios privados a administração, pacificação e desenvolvimento de imensas áreas do país.⁹⁴

Em 1880, Portugal promulgou a lei que dava fim ao regime dos prazos e acabava com um expediente administrativo que perdurou por mais de 400 anos. Todos os prazos existentes foram repartidos por companhias comerciais. Em 1881, a Companhia de Moçambique arrendou todos os prazos da margem sul do Zambeze.

Em 1903, a Companhia da Zambézia ganhou praticamente todos os prazos da região de Tete com a missão de desenvolver a região e substituir a antiga política de pequenos arrendatários. Dona de 126 dos 134 prazos existentes, a companhia tentou explorar uma nova dinâmica de trabalho baseada no cultivo de grandes áreas com capital estrangeiro no sistema de grandes plantações. Os exércitos *achikunda* foram substituídos pela guarda da companhia — responsável pela vigilância e recrutamento da mão de obra no prazo. O fim do tráfico de escravos fez com que os antigos senhores colocassem seus exércitos a serviço da companhia, e um novo regime de trabalho foi estabelecido. O camponês que estivesse na jurisdição da empresa deveria pagar metade do imposto devido por meio de seu trabalho e o restante em dinheiro. O regime do *mussoco*, como ficou conhecido, foi uma tentativa de transformar o pequeno trabalhador rural em um trabalhador semiproletarizado e, segundo Governador Geral Antônio Enes, era necessário para

94 As áreas foram concedidas para a Companhia da Zambézia (1891-1918), que arrendou o distrito de Tete e algumas terras na zona baixa do Zambeze; para a Companhia de Moçambique (1891-1941), que arrendou toda área na margem sul do rio e para a Companhia do Niassa (1894-1929), que ficou com as terras ao norte de Moçambique.

“colocar os africanos para trabalhar”. (BORGES COELHO, 1993). A implementação de plantações comerciais não saiu como a Companhia esperava, e Tete foi alvo de uma segunda estratégia de desenvolvimento.⁹⁵ Paralelamente ao *mussoco*, os arrendatários poderiam requisitar mão de obra para trabalhos forçados sem qualquer tipo de pagamento. Era o nascimento do *chibalo*.

Por não ser uma área totalmente “pacificada” até a primeira década do século XX as estradas e rios não serem plenamente confiáveis para o escoamento de produtos durante todo o ano e, também, por causa das dificuldades de comunicação com a região, a Companhia do Zambézia — uma empresa com pouco capital, que tentava utilizar suas posses em territórios portugueses para especular nas bolsas de valores estrangeiras — não estava disposta a gastar muito dinheiro no desenvolvimento da área (Isaacman, 1979). Desse modo, procurou outras estratégias que produzissem retorno sem a necessidade de grandes investimentos. Em 1907, a Companhia já havia subarrendado para pequenos agricultores europeus 59 dos 126 prazos que possuía e, no frigar dos ovos, retornava ao antigo sistema colonial abandonado por Portugal. Assim, os prazeiros, enfraquecidos com o fim do tráfico, sobreviriam por mais algumas décadas como agentes ou subarrendatários da companhia. Posteriormente, a forte inserção dos *muzungu* na sociedade zambeziana fez com alguns aderissem à luta nacionalista e à oposição ao colonialismo.

Entretanto, para os arrendatários, como o direito de coletar o *mussoco* em dinheiro não era repassado junto com o arrendamento, a única forma de extrair lucro de tal empreendimento restringia-se ao desenvolvimento de grandes plantações comerciais — atividade que já havia sido abandonada pela companhia — ou à

95 As terras às margens do Zambeze, perto da capital Tete, não eram boas para o plantio em larga escala, sendo que as culturas dos habitantes da região eram predominantemente de milho, amendoim, mexoeira ou sorgo, plantas endêmicas que servem de base alimentar para a população africana, mas que não possuíam valor comercial para os arrendatários portugueses. As terras mais facilmente agricultáveis, apesar das diversas tentativas de desenvolvimento agrário ao longo das décadas, encontram-se até hoje no planalto da Angónia, vila situada a 200 km de Tete. Alguns portugueses arrendaram alguns prazos nesses locais, mas nunca chegaram a edificar grandes vilas. O prazo da Angónia, de propriedade de Raphael Bivar, possuía 82 mil habitantes em 1907, em um universo total de 212 mil pessoas na província de Tete. No entanto, não era o maior prazo, este de propriedade de Carl Weiss, que por sua vez, arrendava áreas ainda menores do território que tinha arrendado da Companhia da Zambézia. (BORGES COELHO, 1993: 94)

precária mineração nas regiões em que isso era possível.⁹⁶ Desse modo, a venda de mão de obra para os países estrangeiros, envoltos na explosão da economia mineira sul-africana, apresentou-se como alternativa, e os habitantes de Tete, conscientes das péssimas condições que tais contratos ofereciam, preferiam migrar por si próprios atrás de melhores acordos. Novamente, a área rural da província esvaziava-se.

Com a impossibilidade dos foreiros das terras baixas em cultivar algo devido à pobreza do solo e a dificuldade dos agricultores do planalto em escoar sua produção, grande parte dos arrendatários, que deveriam colher o *mussoco* em forma de trabalho, começaram a cobrá-lo em forma de dinheiro. Em 1911, o prazo *Cochamboa* estava cobrando 1,500 réis por colono, pois os prazos mais distantes tendiam cobrar *mussocos* mais caros. Nas terras altas, onde Moçambique fazia fronteira com a Niassilândia, isso não era possível. Para evitar a fuga de trabalhadores para as colônias britânicas, os prazeiros eram obrigados a baixar o valor cobrado. Na Niassilândia, cobravam-se 3 *shillings* por casa, cerca de 900 réis. Mesmo quando não fugiam de sua zona de origem, muitas pessoas iam trabalhar nas minas da Rodésia para pagar o *mussoco*, enquanto outras tantas procuravam, através de seus laços de parentesco, locais mais baratos e com um patrão melhor, em busca de uma mudança definitiva. Como o valor e modos de cobranças do *mussoco* variavam muito de lugar para lugar, não era difícil encontrar um lugar que soasse mais aprazível. (ISAACMAN, 1972 E BORGES COELHO, 1993)

“At prazo Chicoa, for instance, a mussoco could mean two out and home travels as a porter - around 300 miles of walk through difficult tracks carrying heavy loads. Porterage work was particularly common in the northern Angónia prazos, and also in Macanga, from where people often fled to Wiese's prazos, where "work was not so hard". In some particular cases as in some of Wiese's prazos, mussoco was also paid through work in the mines” (BORGES COELHO, 1993, 96),

Embora, alguns prazos tenham conseguido plantar algo para o mercado, grande parte do Distrito de Tete, especialmente o prazo da Angónia, tornou-se

96 Segundo Borges Coelho (1997) o prazeiro de Angónia chegou a minerar suas terras, mas desistiu da empreitada após não conseguir escoar sua produção para Tete. O transporte do minério através de um trator puxando um vagão foi um completo fracasso devido as precárias condições das estradas.

reserva de mão de obra para trabalhos forçados. Para Newitt e Tornimbeni (2008), áreas como Mutarara e Angónia haviam se tornado a “periferia econômica de Moçambique”, e planos coloniais e pós-coloniais de desenvolver a região, tais quais obras de infraestrutura, excluía-nas sistematicamente, relegando-as à sua função de suprir mão de obra para o restante do país. Até 1902, a maior parte dos subarrendatários tinham seus próprios *cipaios* armados que iam e viam em bandas para o recrutamento de trabalhadores para o *chibalo*; alguns iam para as plantações do baixo Zambeze, uma das poucas áreas não arrendadas pela Companhia do Zambézia, e os trabalhadores, em sua maioria, eram enviados para as plantações de cana da Sena Sugar Company. A partir de 1902, o governo de Moçambique começou a controlar e cobrar taxas para o recrutamento de mão de obra tanto para seus próprios fins, como para exportação. Para o campesinato de Tete, que se deslocava constantemente e informalmente para Rodésia do Sul para trabalhos sazonais, e para os agricultores brancos, rodesianos que contavam com esse afluxo de trabalhadores ilegais, a medida foi desastrosa. Durante décadas, os governos de Moçambique, da Rodésia e da África do Sul negociaram acordos sobre as condições de contratação da mão de obra em Tete, enquanto os habitantes da área tentavam conseguir trabalhos ilegais, cruzando fronteira e evitando as agências oficiais de recrutamento, nomeadamente, a WLNA (*Witwatersrand Native Labour Association*) da África do Sul, e a RNLB (*Rhodesian Native Labour Bureau*) da Rodésia⁹⁷ (Newitt, 1995, 434), que não ofereciam boas condições de trabalho. Para os camponeses, migrar ilegalmente e tentar conseguir novos documentos estrangeiros — rapidamente emitidos pelo Comissariado para os Indígenas da Rodésia, ansiosos em aumentar a mão de obra disponível no país — era uma boa alternativa para o trabalho forçado na região e apenas uma etapa para alguns que queriam chegar até a África do Sul. Para Moçambique, a migração ilegal tinha se tornado mais um problema; os acordos com a Rodésia e a África do Sul incluíam cláusulas para repatriamento de moçambicanos que haviam deixado o país ilegalmente.⁹⁸

97 Nas áreas sob sua concessão, as Companhias de Moçambique e do Niassa não permitiam a presença dessas agências estatais e elas mesmas exploravam o recrutamento da mão de obra indígena. (NEWITT E TORNIMBENI, 2008).

98 Em 1913, foi assinado o Acordo de Tete que permitia à Rodésia recrutar até 15 mil trabalhadores por ano. No entanto, a RNLB dificilmente conseguia recrutar um décimo desse número, e os

A emissão de documentos de identidade, assim como os recenseamentos, sempre foi uma obsessão para os portugueses, que queriam controlar a população em idade para pagar impostos e evitar a fuga e o fluxo ilegal de mão de obra.

Durante 1913 e 1922, o total de trabalhadores indígenas empregados na Rodésia decresceu de 71% para 34% do total contratado, e os emigrantes da Niassilândia e de Tete foram naturalmente procurados para suprir essa falta. O governo rodesiano chegou a enviar caminhões para as estradas moçambicanas que levavam os trabalhadores até a fronteira. Durante todo esse tempo e por toda a década de 1930, a população de Tete aproveitou esse transporte para sair do país ilegalmente passando-se por niassilandeses, que, por sua vez, também se passavam por moçambicanos quando necessário, de modo a evitar taxas de trânsito e chegar até a África do Sul. Os trabalhadores rasgavam suas cadernetas de identificação ou sua licença de trânsito e tentavam conseguir novos documentos no país de destino.

99

“As autoridades rodesianas ficaram satisfeitas com um sistema que lhes garantia o fornecimento de mão de obra barata, mas os principais beneficiários eram os Africanos, cuja evasão aos regulamentos coloniais triunfara. As autoridades coloniais tinham sido obrigadas pelo seu desejo primordial de registrar e tributar os seus habitantes a conceder quase liberdade absoluta de circulação” (NEWITT, 1995, 439).

Em Tete, a concessão de imensas regiões para a Companhia da Zambézia deveria ajudar a região a se desenvolver ao mesmo tempo em que garantiria uma

empregadores rodesianos se viam obrigados a recorrer a recrutadores clandestinos, que, com os *cipais*, buscavam trabalhadores na região de Tete. Em 1917, estourou a revolta em Barué, região próxima a Tete, contra o julgo português. Muitas pessoas se refugiaram na Rodésia, o que forneceu bons motivos para as autoridades deixarem de lado a cláusula do repatriamento, já que diziam que não repatriavam trabalhadores que haviam fugido por motivos políticos. (Newitt, 1995, 436). Em 1913, a WNLA parou de contratar africanos “tropicais” e cessou suas atividades em Tete, muito embora ainda os contratasse quando chegavam à África do Sul.

99 Inicialmente, o governo moçambicano queria limitar o fluxo de pessoas para a Rodésia do Sul. Em 1913, com o acordo de Tete, limitou esse número em 15 mil trabalhadores anuais, fazendo com que os moçambicanos obtivessem o documento de livre-trânsito para emigrar, sob a pena de repatriação e castigo corporal. Aos poucos, por meio de adendos ao acordo, a situação modificou-se. Com a dificuldade encontrada pelas autoridades portuguesas em controlar o fluxo migratório, passou-se a um sistema em que seria emitido livre-trânsito para todos que pagassem e depois para um outro em que se emitiam livre-trânsitos gratuitos e as taxas eram cobradas pelo governo da Rodésia, que repassava para Moçambique uma quantia não inferior a 4500 libras. Em 1934, o acordo já nem mencionava o controle de emigração, tornando-se simplesmente negociações fiscais com as quais o governo do distrito de Tete era subsidiado.

efetiva ocupação da área. Entretanto, a preferência dos investidores em especular com os papéis da empresa no mercado financeiro relegou a exploração econômica do Zambeze a um segundo plano. O desejo dos arrendatários em retirar lucro rápido de uma terra com precárias condições de transporte e escoamento fez com que a cobrança do *mussoco* fosse feita em dinheiro ao invés de em produtos. Isso era especialmente verdadeiro nas zonas planálticas, onde o clima árido não contribuía para a exploração agrícola. A nova forma de cobrança dos impostos levou muitos prazos a se esvaziarem novamente, perdendo habitantes para os países vizinhos que tinham sido surpreendidos com a emergência da economia mineira na África do Sul. Tal dinâmica redesenhou o cenário zambeziano e contribuiu para que a migração se constituísse em uma das principais estratégias de ascensão social para as populações mais pobres, colocando as inspirações migratórias dos autóctones diante dos os interesses fiscais do arrendatário.

Nas décadas de 1930 e 1940, com a reorganização generalizada da administração colonial, os arrendamentos das companhias de prazos foram extintos, revertendo o controle das terras para o governo da colônia. Tete agora estava sob o regime de um único controle administrativo. Em 1928, o novo código laboral português aboliu oficialmente o trabalho forçado, exceto aquele destinado aos projetos governamentais, e regulou o recrutamento através de agentes licenciados que celebravam livres contratos para péssimas condições de trabalho. Em Tete, a demanda de trabalhadores estava subindo, para além das plantações nas margens do rio; o projeto da ponte sobre o Zambeze havia sido iniciado e as minas na região de Moatize, que tinham iniciado a produção em pequena escala na década de 20, vinham crescendo paulatinamente de produção. Durante a década de 1930, a migração para Rodésia também aumentou, atingindo 68 mil residentes legais — um aumento de mais de 400%. Embora os números possam indicar um aumento na atividade econômica região, é importante notar que tudo isso ocorreu no contexto da Grande Depressão, tendo os salários sido cortados e os bens de consumo escasseados, principalmente em território português. —Ao fim da Segunda Guerra, o número de moçambicanos residentes na Rodésia atingiria 104.289, e as autoridades rodesianas estimavam que 69 mil desses moçambicanos eram provenientes de Tete. (NEWITT, 1995, 442)

A Companhia da Zambézia — que ganhava mais dinheiro através da exportação de mão de obra — transferiu, em 1909, algumas concessões para a

Henry Burnay & Company, tendo ainda desistido da sua concessão em Quelimane. Depois da Primeira Guerra Mundial, formou-se com base nas suas concessões mineiras a *Société Minière et Géologique du Zambéze*. Durante esse período, as indústrias carboníferas começavam a ganhar destaque na economia da região. Em 1919, foi atribuída à *Société Minière*, também subsidiária do grupo belga *Cominière*, sediado no Congo, uma concessão de exploração de carvão na área. Assim, em 1925, o carvão de Moatize seria comercializado pela primeira vez. Com a conclusão do ramal ferroviário pelo governo central em 1948, uma nova fase da exploração de carvão emerge na região. Desse modo, a companhia recebeu mais aportes financeiros do exterior, e foi criada, ainda no mesmo ano, uma nova sociedade - a Companhia Carbonífera de Moçambique, para a qual a *Société Generale de Belgique* transferiu os seus ativos no valor de 8 mil contos. No total, o grupo belga da *Cominière* detinha 60% do capital e a Companhia de Moçambique, que também contava com investidores belgas, 30%. O Estado português recebeu ações correspondentes aos 10% restantes, bem como o direito a incluir um seu representante no Conselho de Administração (MIGUEL, 2009).

A historiadora Inês Miguel (2009) separa a exploração de carvão em Moatize em quatro fases bem distintas: entre 1920 – 1948, ocorrem as primeiras fases sistemáticas de exploração mineira, ainda limitadas às camadas superficiais do carvão, devido à falta de capacidade financeira portuguesa de investir em grandes empreendimentos.

De 1948 a 1954, depois da cessação da *Société Minière et Géologique du Zambéze*, o governo colonial não só pretendeu estender o seu poder administrativo, mas também o econômico. O governo português tentou aumentar sua participação nos projetos nas colônias, aumentando sua influência nas minas e encerrando a concessão da Companhia de Moçambique. Com a finalização da linha férrea em 1949, a produção de carvão recebeu um importante incremento, possibilitando que o nível de produção anual ultrapassasse as 500.000 toneladas, exportadas como carvão metalúrgico e energético. A Alemanha, em 1958, chegou a importar 17 mil toneladas de carvão, e a França, 15 mil toneladas no ano seguinte.

No entanto, o carvão de Moatize era reconhecido internacionalmente por ser um carvão de péssima qualidade, que só encontrava mercado no exterior quando a oferta estava muito baixa e, ainda assim, só poderia ser utilizado pelo comprador após grandes adaptações nas fornalhas construídas para outros tipos de material.

Somado isso aos altos custos de exportação, devido à distância do mercado consumidor, o empreendimento dificilmente se pagava e, em muitos anos, o consórcio atuou deficitariamente, tendo como único cliente fixo a *Trans-Zambezia Railway*, que utilizava o carvão de Moatize em seus trens para garantir sua exportação.

Segundo Miguel (2009), o período de 1955 a 1960 se caracterizou por um crescimento acentuado na exploração. A produção, embora ainda tenha ficado abaixo da capacidade total do complexo, atingiu 188 mil toneladas, superando as necessidades de consumo local e obrigando a companhia a procurar outros mercados consumidores. O governo de Tete virou-se para o interessado mais natural e ofereceu largas quantidades de carvão para Portugal, que, apesar de ter acenado positivamente no início, nunca comprou o carvão de Moatize, devido a seu alto custo no mercado internacional.

A quarta e a quinta etapa, de 1961-1969 e de 1970-1973, constituem o ápice e o fim da produção. Atingiram-se picos de produção de 400 mil toneladas de carvão, conseguiram-se algumas reduções de taxas de exportação da *Trans-Zambezi Railway*, e o crescimento do parque industrial moçambicano no sul do país permitiu uma sobrevida à companhia. No entanto, a instabilidade no país e os ainda altos custos do carvão de Moatize decretaram o fim do empreendimento colonial. Em 1973, os investidores belgas passaram todos seus ativos para os ingleses da *British South African Company* e para o governo português, que passou a ser o maior acionista.

Havia ainda outros motivos para o carvão de Moatize ser pouco competitivo. A *British South African Company*, dona da *Trans-Zambezi Railway*, teria interesse em bloquear a exportação do carvão português e garantir o mercado do carvão de Natal, na África do Sul. Usando de sua influência no porto da Beira e na Companhia de Moçambique, a *British South African Company* manteve a exportação do carvão em Moçambique impraticável durante anos. A companhia inglesa, que já havia transferidos os custos de construção da ferrovia para a Niassilândia em 1903, novamente em 1922, com a construção da ponte sob o rio Zambeze, estava, por baixo dos panos, sabotando a exportação do carvão — o único produto com mercado suficiente para pagar as taxas que ressarciriam o governo da Niassilândia e manteria a indústria mineira em Tete rentável (Vail, 1975).

“From 1932 onwards the picture in Nyasaland became gloomier and gloomier. The railways, in a wild attempt to maintain their position, repeatedly increased their rates over the governor's protests. The economy stagnated. The Moatize coalfields, which had been envisaged in the 1920S as the one possible justification for the building of the Zambezi bridge and the one possible source of revenue that might have bailed out the TZR [Trans-Zambezi Railway] and the Protectorate's government, had been kept from operation by the imperial government's decision to block any development of African coal-fields that would result in competition with the sale of Welsh coal to South Africa.” (VAIL, 1975, 110).

Durante toda a exploração, a mão de obra vinha da região da Angónia. As péssimas condições de trabalho nas minas eram conhecidas pela região e, embora pessoas chegassem em Moatize em busca de trabalho nas minas, a maioria dos trabalhadores era contratada “com o auxílio da administração”, um eufemismo para o trabalho forçado recrutado pelo governo da colónia. Somado às altas temperaturas na região, em especial dentro das minas, aos inúmeros casos de malária e doença do sono que atingiam os trabalhadores e às precárias condições sanitárias, havia um grande temor das explosões nas minas, que ocorriam com considerável frequência e faziam com que cada vez menos pessoas se sujeitassem ao trabalho e que muitas fugissem para trabalhar nas mineradoras do Rand, na África do Sul, que pagavam salários melhores.

Assim, as populações de Tete dividiram-se hierarquicamente em diferentes estratos — organizados de acordo com o nível de contato com os *muzungu*. Para os habitantes das zonas rurais, com o paulatino enfraquecimento dos prazeiros e a implementação do *chibalo* e do *mussoco*, a migração ilegal era a saída mais vantajosa. Ficar nos prazos subarrendados ou ser escolhido para o *chibalo*, ou “trabalho em vão”, constituía o pior cenário possível. Os trabalhadores domésticos ainda conseguiam estudar e permaneciam perto do sistema de reciprocidade que era formado pelo ambiente da casa. O mesmo ocorria com aqueles que trabalhavam com os membros do clero.

Para os moradores da cidade, a vida soava mais fácil. Moravam perto dos brancos e não estavam tão sujeitos aos regimes do trabalho forçado. Ainda ficavam perto das poucas empresas que surgiam com o impulso econômico do colonialismo tardio. Thomaz e Nascimento (2012) afirmam que, do início dos anos 60 até a Revolução dos Cravos em 1974, Moçambique passou por um surto

desenvolvimentista, chegando a ser a oitava maior economia africana. Tete foi especialmente atendida por diferentes tentativas de modernização. O investimento na indústria extrativista, ainda que oscilante, constituiu uma constante fonte de rendimentos para o entorno de Moatize. A ligação ferroviária, feita para atender esses investimentos, dinamizou o comércio e facilitou o transporte de passageiros. A GPZ, que planejava transformar a província no novo celeiro de Moçambique, financiou alguns projetos agrícolas na zona de Angónia e, nos fins da década de 1960, a construção da Cabora-Bassa impactou fortemente a economia local. Tudo isso atizou a imaginação de Marcelo Caetano, sucessor de Salazar, que fez com que a pequena capital da província — até 1959 uma pequena vila nos confins do império português — fosse elevada à categoria de cidade. Ainda que Tete fosse, mesmo para os padrões moçambicanos, uma modesta capital, para os olhos dos antigos escravos ela se transformara em uma pujante economia, cheia de oportunidades.

O CONFLITO E O OCULTO: PERSEGUINDO A FEITIÇARIA, PERSEGUINDO O CONFLITO.

Seu Cesário é um *manyungwe* que vive em Zóbuè, último posto administrativo de Moatize, na divisa com o Malauí a 140 quilômetros da capital Tete. Ali, os salesianos administram a Missão de Nossa Senhora da Conceição. Inicialmente construída pela Sociedade Missionária dos Padres de África em 1950, a administração da igreja foi entregue para os jesuítas em 1966. A administração colonial, preocupada com os religiosos estrangeiros que ali estavam instalados, resolveu dar o controle da missão para padres portugueses. A PIDE (Polícia Internacional e de Defesa do Estado) sabia que, em Zóbuè, com ajuda de padres belgas e alemães, os estudantes conseguiam transitar para o Malauí e conseguir bolsas de estudos para os EUA. Preocupados em inculcar o nacionalismo português e acabar com qualquer atividade subversiva, o estado colonial transferiu os jesuítas de Boroma para Zóbuè e, em seu lugar, colocou os padres italianos cambonianos. Entretanto, após a independência, em 1978, com o período de nacionalizações socialista, os padres jesuítas foram expulsos da missão, agora transformada num

centro de formação de professores.¹⁰⁰ Seu Cesário é animador da igreja há muitos anos — desde que a paz voltou para aquela zona, e o controle da missão foi entregue para os salesianos de Moatize — e, durante a Páscoa de 2014, contou-me as dificuldades por que passava para coletar o dízimo que deveria ser entregue no domingo de celebrações.

“As pessoas aqui são muito mesquinhas. Esse ano tivemos uma das piores coletas”, disse após me mostrar a pequena cesta que trazia quase vazia. “Esse é uma das maiores celebrações cristãs. As pessoas deviam oferecer mais do que isso”

Seu Alberto, um velho senhor *machewa* que havia ajudado a construir a igreja com suas próprias mãos na década de 50, que ouvia tudo calado, discordou:

“Nada! ”, falou alto cortando a linha de pensamento de Cesário. “Agora ainda é época de colheita. As pessoas não têm nem o que comer. Não podem oferecer mais do que isso”.

Seu Cesário, ainda absorto, por causa da interrupção, recompõe-se e retruca:

“As chuvas começaram em setembro. O milho já está bom agora! Já tiveram tempo de colher e vender no mercado. Essa é uma boa época para o dízimo.”

Esta já era a segunda discussão que eu acompanhava entre os dois. Um pouco mais cedo, quando perguntei sobre a origem do nome de Zóbuè, as versões diferentes que ambos ofereceram já haviam causado certo desentendimento.

Seu Cesário tinha apontado ao longe e voltado minha atenção para a grande montanha que subia sozinha no horizonte em meio a um grande descampado, destacando-se do restante do cenário.

“Aquele é a montanha de Zóbuè”, disse-me, “Ali, muito tempo atrás, antes do tempo do colono, um povo vivia ali em cima. Eles machambavam, caçavam e viviam ali. Mas, um dia, um povo do Malaui veio e atacou aquela aldeia. Eles não conseguiram resistir e tiveram que descer a montanha e se instalar aqui. Eram os vindouros, por isso agora estrangeiro significa *zobuera* em *cinyungwe*. Eram aqueles que vieram da montanha de Zóbuè”, finalizou.

Eu já havia ouvido a versão *chewa* do nome do local que Seu Alberto tinha-me narrado e indaguei Cesário sobre ela:

100 Cf. Pedro, Eusébio. (2013). A Missionação Jesuíta em Moçambique: as Relações Com a Sociedade e com o Poder Político em Tete, 1941-2011. Dissertação de Mestrado em História, Relações Internacionais e Cooperação. Porto, 2013.

“Mas o nome Zóbuè não vem dos tipos de gafanhotos que vinham dali e arrasavam as plantações? ”

Seu Cesário titubeou por um momento:

“É, cada um tem uma versão da história...”, terminou com um sorriso amarelo. “E os gafanhotos foram eliminados pelos portugueses há muito tempo”.

Referia-se aos projetos de desenvolvimento rural tocados pela administração colonial que visavam aumentar a produção de grãos e modernizar as técnicas de cultivo empregadas pelos africanos. Não somente Zóbuè — privilegiadamente localizada no altiplano de Tete, área com um excepcional regime de chuvas — como também grande parte da província sofriam com constantes ataques de gafanhotos, e um dos componentes centrais dos projetos do GPZ, que visou, durante o século XX, transformar Tete no “celeiro de Moçambique”, consistia no controle de pragas nativas.

Assim, Zóbuè, uma aldeia quase que esquecida no extremo oeste de Moçambique, passou a receber alguma atenção do governo colonial. Ainda que, durante o jugo da Companhia da Zambézia, pouco ou nada tenha mudado. Após a instalação da Casa Agrária de Angónia, outra vila situada nas terras altas de Tete, novos projetos e trabalhadores começaram a chegar. Em sua maioria, *nyungwes* que vinham de Tete e de Moatize juntos com os portugueses.

Seu Cesário já tinha seus sessenta anos. Havia nascido em Zóbuè, mas seus avós não eram naturais dali.

“Os *manyungwe* vieram com os portugueses”, contou-me. “As terras em Tete e Moatize não eram boas, e, quando os *tugas* vieram para cá, muitos *manyungwe* acompanharam eles atrás de serviço”

Olhou em volta pensativo por um momento e concluiu:

“Mas os *manyungwe* e os *machewa* acabaram se desentendendo...”

“Então os *manyungwe* também são *zobuera*? ”, perguntei.

Seu Cesário estremeceu, virou para o lado e riu, sem responder. Virei-me e vi Seu Alberto, calado como já estava há algum tempo, mas com um sorriso no rosto, como se eu tivesse acabado de ganhar uma discussão por ele.

Esse movimento migratório *nyungwe* ocorreu por toda província. Em M'passe, aldeia perto de Mameme, encontrei diferentes gerações de *manyungwe* que vieram das zonas contíguas ao Zambeze em busca de oportunidades de ascensão social, fosse por meio de trabalhos oferecidos pelos brancos, fosse pela

busca de terras agriculturáveis. Ao perguntar qual seria a diferença entre os tempos coloniais e os tempos de Samora, muitos de meus interlocutores faziam questão de frisar a intensa movimentação de pessoas, as coisas que existiam durante o jugo português e a reorganização espacial que as aldeias sofreram nesse processo.

“Antes dos portugueses todo mundo vivia isolado”, disse-me uma camponesa de M'passe. “Agora as casas são muito mais próximas umas das outras, e as pessoas se visitam com frequência”

Alçados a uma posição de proeminência na economia local, os *nyungwes*, em muitos lugares, passaram a ser vistos com desconfiança. Estariam eles monopolizando os recursos? Que tipo de acordos costuravam com os *muzungu*?

A expansão do colonialismo português não ocorreu sem conflitos, e muitos deles se expressam até hoje em eventos cotidianos. No domingo de Páscoa, estava sentado com Seu Cesário nas escadarias da Missão quando começamos a ouvir lamúrias e choros. Por uma pequena rua subia um cortejo funerário; os homens carregavam o caixão com passos rápidos à frente de dezenas de mulheres que choravam alto e avisavam os passantes de que alguém havia falecido. Ao longe, em passos curtos e cambaleantes, subia uma senhora muito velha e sozinha. Parou ao meu lado e, quando o cortejo já ia longe, disse-me em um português de difícil compreensão:

“É o meu filho que vai ali”

Seguiu adiante mais rapidamente do que seus passos trôpegos poderiam fazer imaginar. Tentei oferecer minhas condolências sem saber se ela entenderia ou mesmo se escutaria qualquer coisas.

Seu Cesário, que via toda cena ao meu lado, olhou a pequena senhora partir.

“É, senhor Inácio, isso aqui acontece muito! Esses *machewa* se enfeitçam demais! ”

Desde que o estudo de Turner publicou seu *Schism and Continuity in an African Society* em 1957, a feitiçaria passou a ser vista como um meio de estudar a micropolítica de aldeias africanas. No entanto, a crítica posterior focou no caráter funcionalista da obra de Turner, que teria reduzido o clássico estudo de Evans-Prichard a um mecanismo de controle de feedback negativo, momento

imprescindível para cura do grupo imerso a um determinado drama social.¹⁰¹ Nesse sentido, a bruxaria entre os *azande*, além de possibilitar um estudo do conflito por meio da feitiçaria, propunha uma sociologia do conhecimento preocupada com a heterogeneidade constitutiva da razão humana. Assim, perseguir as tensões sociais através das dinâmicas feiticeiras reduziria o problema ontológico de subjetividades divergentes em a um problema pragmático da forma estrutural do conflito. A principal preocupação de Evans-Pritchard, que para Mary Douglas seria a de “como um sistema metafísico pode induzir uma crença através de procedimentos de autovalidação” (DOUGLAS, 1970, XVII, minha tradução), passaria a se transformar em sinais de anomia social. Max Marwick (1970) e Clyde Mitchell (1966) utilizaram a feitiçaria como um sistema de contrapesos que dinamizavam alterações cíclicas das sociedades *Chewa* e *Yao* na Rodésia e na Niassilândia. As acusações de feitiçaria disparavam quando uma aldeia atingia determinado tamanho que seu sistema de autoridade não podia mais controlar; assim, fissuras apareciam, e a aldeia se organizava em novas vilas. A feitiçaria era o idioma em que essas tensões eram expressas. Se, primeiramente, a bruxaria apareceu como um fenômeno comum nos *azande*, um sistema de pensamento foi difundido por toda população; para os estudos posteriores, as acusações de bruxaria seria um fenômeno de uma sociedade doente.

A dimensão conflitiva do fenômeno mágico certamente não está ausente na obra de Evans-Pritchard,¹⁰² entretanto, subsumi-lo a essa esfera é reduzir sua

101 Ainda que M.L. Cavalcanti não tome partido nessa crítica, e privilegie sua posterior preocupação simbólica na obra do autor, sua caracterização sobre esse período a obra de Turner é precisa: “Na esteira do interesse do estrutural-funcionalismo pelos rituais, um aspecto dessa inquietação pode ser percebido no nítido realce da função-chave atribuída aos rituais na sociedade Ndembu. Ao simbolizarem valores comuns a todos os Ndembu, os rituais de cura e de aflição geravam um sentido de pertencimento capaz de transcender o permanente estado de tensão interpessoal e conflito político interno às instáveis aldeias. A compreensão, aqui ainda estritamente sociológica, desse lugar central já se abre em Cisma e continuidade (cap. X) para a visão da experiência social como uma experiência de subjetivação realizada através do aprendizado manuseio e atuação dos símbolos. Pois a continuidade da sociedade Ndembu (talvez pudéssemos falar, sobretudo, da continuidade de um sentido de pertencimento a um amplo grupo social) repousaria, em última instância, na continuidade de uma “comunidade de sofrimento”, cujas tensões e conflitos se expressariam e, de algum modo, resolver-se-iam ritualmente nos ritos de cura e de aflição” (CAVALCANTI, 2007, 139).

102 Quando este descreve a bruxaria como a única causalidade socialmente relevante, sugere que os oráculos de veneno, as vinganças místicas e as penas e compensações sobre os danos sofridos são parte de um jogo social de relações em perigo. As acusações de feitiçaria são feitas somente em direção àquelas pessoas que tem algum conflito com os embruxados, e as acusações costumam centrar-se dentro do universo de conhecidos da vítima. O Evans-Pritchard é um

potencialidade. Geschiere (1997) afirmou que, atualmente, para compreender a feitiçaria em toda sua potencialidade devemos atentar-nos tanto às dinâmicas internas de seu funcionamento quanto à abertura ao mundo exterior que ela proporciona. Para tanto, devemos concebê-la não só no âmbito micropolítico de explicitação de conflitos sociais, como também por meio da metafísica que propõe. Se podemos, por um momento, separar analiticamente as dinâmicas locais de seu funcionamento das suas relações com processos exógenos, no universo da aldeia a feitiçaria fornece meios de perseguir as cisões do parentesco ao mesmo tempo em que proporciona um testemunho do sistema de pensamento sob o qual os esquemas de poder locais se assentam. Do mesmo modo, a chegada do colonialismo e do desenvolvimentismo em distantes paragens fez com que a feitiçaria se envolvesse em novos mecanismos de acusações e contra-acusações, concomitantemente à mediação de símbolos e interpretações de mundo entre dois sistemas simbólicos. O capítulo posterior é uma tentativa de etnografar esse processo de modo a apresentar as bases para entender os atuais parâmetros do desenvolvimentismo em Tete.

antropólogo de seu tempo, momento em que o funcionalismo estava em voga; entretanto, o pensamento humano ocupa o centro de sua análise. O funcionalismo em sua obra deriva da preocupação em entender como a bruxaria mantém as posições sociais para a continuidade da sociedade Zande.

CAPÍTULO 3

SOBRE DEUSES E MACACOS

“Ele jogava seu chapéu para o alto enquanto discursava. O chapéu parava no ar e só descia quando ele parava de falar. Ficava ali, suspenso a uns cinco metros do chão, uns vinte, trinta minutos, até ele trazer de volta.”

Seu Luprino era mais um dos tantos moradores de Tete que buscava emprego nas empresas que chegaram à região atrás do boom da economia carvoeira. Passava o dia na cidade e, quando voltava já no final da tarde, aparecia em casa para lamentar suas desventuras e analisar a política nacional. Estávamos em abril de 2013, e Moçambique temia uma nova e eminente guerra. Acusando a FRELIMO de corrupção, a RENAMO ameaçava pegar em armas mais uma vez se o dinheiro do desenvolvimento não fosse partilhado por toda sociedade.

“Pelo menos é o que eles dizem”, sentenciou Luprino.

A RENAMO, tal qual fizera sistematicamente durante a “guerra entre irmãos”¹⁰³, havia acabado de atacar machibombos¹⁰⁴ civis na Estrada Nacional número 1. Pouco tempo depois, seus soldados metralharam o posto da polícia na vila de Muxunguè. O ocorrido desencadeou memórias ainda muito recentes sobre os conflitos no centro do país, e a povoação ficou deserta em poucos dias. Imagens de centenas de pessoas percorrendo as estradas em busca de abrigo nas grandes cidades, uns dos poucos lugares seguros durante os anos de conflito, tornaram-se constantes novamente. Afonso Dhlakama, presidente da Renamo e líder guerrilheiro entre os anos 1980 e início dos anos 90, atemorizava o governo com constantes ameaças de ataques às linhas de escoamento de carvão no centro do país. Escondido nas florestas da Gorongosa, lugar rodeado de misteriosas histórias, no

103 A denominação do conflito armado que teve lugar em Moçambique no período pós-independência é objeto de controvérsias. Durante muito tempo, a Frelimo referia-se àqueles que se lhe opunham como “bandidos armados” - até hoje é relativamente normal a referência aos “bandidos armados”, aos “BAs” ou aos Matsangas (referência ao primeiro líder da Renamo, André Matgangaíssa, morto pela Frelimo em 1979. Nos últimos anos, tem se falado de “guerra dos 16 anos”, o que supõe que o conflito teve início em 1977 e chegou a seu termo em 1992 quando dos tratados de paz – o que certamente é objeto de disputa. Em todo o caso, evita-se a ideia de “guerra civil”. Em Tete, os conflitos são usualmente referenciados como “guerra entre irmãos”.

104 Termo moçambicano para ônibus.

centro de Moçambique, Dhlakama coordenava seus soldados espalhados por todas regiões e, em especial, na Província de Tete, lugar dos megaempreendimentos. Meses depois, as bravatas se concretizaram, e relatos de trens cheios de carvão sendo alvejados tomaram os noticiários nacionais.

“O problema das colônias portuguesas é que não havia ninguém aqui capaz de fazer a 'filosofia africana'! Moçambique e Angola passaram por muitas guerras. Nos países de colonização inglesa é muito diferente, tudo está em ordem.”

“Alguém como o Doctor Banda?”, perguntei.

“Exatamente!”, exclamou satisfeitamente, como fazem quase todos moçambicanos quando se percebem triunfantes em um debate de ideias. Reacomodou-se na cadeira e retomou a história daquele assombroso homem.

“Ele tinha um cajado feito de rabo de boi decorado com miçangas que lhe dava todo poder que tinha”, continuou. “Ele levava aquele cajado para qualquer lugar e foi a sua filosofia que evitou a guerra no Malauí.”

Hastings Kamuzu Banda, ou tão somente *Doctor* Banda, foi o líder malauiano de 1961 a 1994, e os primeiros três anos de seu governo ocorreram quando o Malauí ainda era o protetorado inglês da Niassilândia. Educado nos Estados Unidos, Banda frequentou o Meharry Medical College no Tennessee, onde se formou como cardiologista em 1937; depois, com intuito de atender nas colônias inglesas em África, *Doctor* Banda, financiado pelo governo da Niassilândia, obteve, em 1941, uma segunda formação na Universidade de Edinburgh. No Reino Unido, Banda envolveu-se cada vez mais com os movimentos de libertação nacional; em 1946, foi indicado como representante da Niassilândia no 5º Congresso Pan-Africano em Manchester. Em 1958, retorna ao seu país pela primeira vez em 42 anos e começa imediatamente a percorrê-lo instigando a população a filiar-se ao Congresso Nacional do Malauí, agremiação nacionalista de Banda. Preso em 1959, após uma série de protestos e revoltas populares, passa seis meses na prisão.

Naquele momento, Banda já era um herói da independência na Niassilândia, e o governo colonial britânico, que, ao contrário do Portugal salazarista, era pressionado por movimentos anticolonialistas metropolitanos e parecia disponível a dialogar com lideranças nacionalistas africanas, concede liberdade a Banda e, em seguida, lhe confere o cargo de ministro do Estado, na tentativa de assegurar a hegemonia branca após a independência eminente. Em 1963, torna-se oficialmente o primeiro-ministro do país e, em 6 de julho de 1964, após uma série de

negociações, a Niassilândia transforma-se na República do Malauí, e *Doctor* Banda, em seu presidente – cargo que exerceria por 33 anos.

“A filha da rainha da Inglaterra estava muito doente naquela época”, continuou Seu Luprino, “os médicos ingleses já não podiam salvá-la. Mas Banda tinha muito conhecimento de botânica¹⁰⁵ e fez com que ela melhorasse rapidamente. Foi assim que a Inglaterra deixou-o governar o Malauí. Não houve guerra, eles sentaram e conversaram.”.

Em 1966, depois da redação de uma nova constituição, Banda, candidato único no pleito nacional, foi eleito presidente pelo Partido do Congresso do Malauí (PCM). Investido com amplos poderes, Banda foi declarado presidente vitalício do partido e do país em 1970 e recebeu o título de *Ngwazi*, conquistador em *Chichewa*. Com a escalada da guerra de libertação em Moçambique, Banda declarou apoio ao exército colonial português e, após a independência, o Malauí tornou-se uma das bases externas para os guerrilheiros da RENAMO que faziam incursões em Tete e na Zambézia.

Banda, durante os anos de conflito, também se recusou a reconhecer qualquer crise humanitária em território malauiano, quando mais de 1 milhão de refugiados moçambicanos adentraram no país fugindo dos ataques guerrilheiros. Tomado por uma profunda repulsa ao governo socialista de Machel, *Doctor* Banda, com os subsequentes apoios às forças oposicionista, procurava garantir alguns privilégios no porto moçambicano de Nacala, do qual a economia malauiana, encravada no meio do continente, dependia quase que inteiramente.

Com o fim das tensões na África Austral, que refletiam, em escala regional, os embates políticos da Guerra Fria, o Malauí começou a sofrer pressões externas para a democratização. O governo britânico cessou qualquer tipo de ajuda financeira, e os dólares que chegavam para projetos de desenvolvimento minguaram. Banda viu-se obrigado a aceitar um referendo nacional sobre a implementação de uma democracia multipartidária, do qual sairia derrotado em 1994. Já fora da presidência, foi julgado pela morte de quatro políticos malauianos

105 Botânica, em Moçambique, refere-se a todo tipo de remédios tradicionais usados pelos curandeiros para tratar doenças e pelos feiticeiros para fazer seus malefícios. O termo botânica foi incorporado pelos moçambicanos ao observar com curiosidade o interesse dos cientistas portugueses com a flora da região. A ciência da botânica, reinterpretada como parte da política do invisível, passou a oferecer elementos para a descrição das atividades administrativas coloniais por meio da narrativa feiticeira. Cf. West, (2005)

– oficialmente dados como mortos em um acidente de carro – que lutavam pela democratização do país em 1984. O tribunal considerou Banda mandante do crime e, após mais de uma década, reconheceu oficialmente o assassinato das vítimas, que tiveram as cabeças perfuradas com estacas de barracas quando tentavam fugir para Moçambique. O ex-presidente vitalício passou o resto de sua vida em prisão domiciliar, de onde só saiu para morrer, aos 99 anos, em um hospital na África do Sul.

“Ele pegava os corações de crianças e trocava pelo dele. Usava da botânica para mexer com seu cérebro também.”, revelou Luprino gesticulando com as mãos ao redor da cabeça como que se também enfeitiçasse o próprio cérebro.

“Precisávamos de um Banda aqui em Moçambique”, continuou. “Depois de alguns anos, alguns cientistas e historiadores vieram dizer que Banda era um ditador. Ele dizia que tudo que havia no Malaui era dele, mas ali havia ordem. Não é como aqui em Moçambique, onde os políticos comem tudo sozinho.”

“Mas ele matou muita gente e apoiou a guerra em Moçambique.”, retruquei.

“Sim, mas ali havia ordem. Em Moçambique, há guerra porque há muita liberdade”, continuou sem pestanejar, com um discurso que chocaria o mais compreensivo dos cooperantes estrangeiros.

“Os moçambicanos são muito malandros. Hoje meti meus documentos em quatro empresas diferentes, todas queriam que eu pagasse alguma mola para eu conseguir o emprego. Aqui para poder trabalhar você tem que ter padrinho”

“Todos querem comer sozinho...” concordei ainda sem compreender direito todas implicações daquela filosofia africana.

“Estás a ver?”, sentenciou, Seu Luprino, novamente triunfante.

Assumir o fenômeno mágico como uma forma de discurso sobre a política e as relações sociais não é algo propriamente novo nos estudos africanistas. Evans-Pritchard (2005 [1937]) e Turner (2005 [1967]) já exploraram as implicações políticas dos discursos mágicos, logo após a feitiçaria deixar de ser tratada como uma sobrevivência de uma mentalidade pré-lógica e passar a ser compreendida em seus próprios termos. No entanto, o uso da feitiçaria enquanto discurso político não foi algo restrito àqueles povos considerados primitivos ou incivilizados. O recurso

ao elemento mágico não só foi amplamente utilizado pelos portugueses para justificar a colonização travestida de missão civilizadora, como foi incorporado nas análises políticas e sociais de relatórios oficiais que tentavam explicar para um público metropolitano o desenrolar dos eventos nas distantes terras moçambicanas.

Embora Tambiah (1990) tenha nos alertado que a própria constituição da feitiçaria como objeto de estudo pelos antropólogos é indissociável do encontro colonial e da autoimagem construída pelo ocidente na perseguição de seu outro estrutural nos confins da civilização, podemos aceitar que a conformação da feitiçaria como fenômeno essencial na inscrição da diferença (MONTERO *ET ALII*, 2011) entre o mundo colonial e o metropolitano possibilitou o fortalecimento da magia como um campo discursivo fundamental por meio do qual autóctones e colonizadores pensaram sobre si mesmos e sobre os outros.

Nesse sentido, em Tete, como em Moçambique de modo mais geral, não há qualquer esfera da ação humana que seja imune ao universo da feitiçaria. Assim, se para situar a conformação atual do desenvolvimentismo em Tete tivemos que recuperar os acordos passados entre a comunidade muzungu e as sociedades autóctones, para analisarmos as concepções sobre progresso, modernidade e consumo do ponto de vista local somos obrigados a levar à sério os discursos sobre o mundo oculto no qual a feitiçaria constitui-se como elemento central. Tomar o desenvolvimento como um campo de diálogo e disputas, desentendimentos e manipulações, como se alvitrará nos próximos capítulos, exige que se tome a feitiçaria não como fenômeno exótico de uma diferença cultural a ser celebrada, mas que se descreva suas práticas em toda a fatalidade e crueza que os relatos colhidos em campo permitem. A tristeza, temor e desânimo com que meus interlocutores comentavam sobre esse mundo permitiam-lhes estabelecer seus lugares no sistema hierarquizado definido pela colonização e matizá-los com o universo exterior com o qual tomavam contato por meio da chegada das políticas e bens de consumo do desenvolvimento. Nesse sentido, a resignificação desempenhada pelo universo da feitiçaria no encontro colonial ofereceu o substrato simbólico pelo qual os habitantes do Baixo Zambeze descreviam sua situação atual. Assim, através do discurso da ausência e do atraso incorporaram os matizes colonialistas do projeto expansionista e evangelizador lusitano. Não são poucos os relatos de viajantes portugueses que davam conta da bestialidade a que seus conterrâneos regrediam durante a solitária e penosa convivência com os

nativos na árida imensidão dos sertões zambezianos. Durante a missão exploratória à corte do grande rei Muata Cazembe entre 1831 e 1832, António Gamito, explorador português, surpreendeu-se com os hábitos selvagens dos brancos que habitavam a região. Descrevendo o encontro com João Pedro Xavier da Silva Botelho, coronel de milícias e comandante de Tete, que sofria de dores de cabeça cuja origem, segundo ele, advinha de feitiços lançados por escravos de sua irmã obrigados a integrar a expedição, Gamito questiona por que, não só o comandante, mas muitos europeus teriam as mesmas horrendas crenças:

“Muitas reflexões teria a fazer sobre este assumpto; bastará, porém, dizer que, devendo estes espalhar as luzes da civilização europea, pelo contrario são os proprios que abraçam os usos e costumes barbaros dos cafres, talvez porque assim lhes convenha aos seus interesses! Esta censura não cabe só aos portuguezes, porque os estrangeiros que aqui se estabelecem adquirem os mesmos habitos, e seguem a mesma marcha.” (GAMITO, 13, 1854)

Mais de um século antes, Lacerda e Almeida já havia feito o mesmo alerta:

“Que seja possível que, devendo nós ser o mestre dos cafres, procurando desabusai-os de suas superstições e reduzi-los ao grêmio da Igreja, sejamos os mesmo que bebamos de sua doutrina e os imitemos nas suas superstições e vícios, do modo que podem elles vangloriar-se de serem nossos mestres, e que com viva fé nos seus embustes procuremos para serem nossos adivinhos: parece incrível, mas oxalá que isso não se verificasse. A polygamia é tão usada que d'ella já não faz caso. É verdade que nas villas se não observa, mas nas terras da Coroa não há patrício (assim chamam os filhos dessa terra que tem mistura negro, branco ou canarim) que não tenha três ou mais mulheres, à imitação dos mossenzes. Entre os cafres todo o mau acontecimento, como a morte de qualquer pessoa, etc, é por effeito de feitiços; para qualquer cousa consultam seus adivinhos, a que chamam *ganjas*, assim como também para lhes descobrirem os feitiços e o futuro”¹⁰⁶

O que estava em jogo, em realidade, era a própria preservação da sociedade europeia. Esse medo era concretizado, de modo mais determinante, nas transformações sofridas por esses colonizadores nos seus sucessivos arroubos de

106 LACERDA E ALMEIDA, 1889, pp.20.

autonomia em relação à política colonial metropolitana e no desprezo com que lidavam com valores cristãos.

Talvez seja a emergência dos Estados secundários¹⁰⁷, liderados por antigos membros da sociedade europeia colonial, que tenha oferecido, de maneira mais premente, algumas das imagens de selvageria e barbárie que povoaram a mentalidade lisboeta no correr dos séculos. O surgimento dessas unidades autônomas que tomavam grande parte do interior zambeziano está intimamente ligado com os desdobramentos da economia escravagista na região e com o desejo de autonomia em relação aos desmandos metropolitanos. Entretanto, para grande parte da população branca, metropolitana e colonial, esses senhores da guerra que encravavam suas tropas em território da Coroa, impedindo o comércio e sabotando caravanas, expunham, em toda sua crua realidade, a horrífica paisagem dos sertões africanos, onde a civilização era consumida e revertida ao seu contrário. Nesse sentido, as imagens de brancos apelando para crenças profanas e suplicando consultas e atendimentos aos *ganjas* (adivinhos) africanos demonstravam o sempre latente perigo da empreitada colonial: o da missão civilizadora desmontar-se na magnitude de seu projeto e na obscuridade do continente negro.

Possivelmente, algumas das histórias mais macabras que chegaram aos ouvidos temerosos da elite metropolitana e colonial tenham sido os relatos sobre o temível Bonga, descendente de uma das mais tradicionais famílias dos Rios de Sena, a família Cruz. É Augusto Castilho, governador-geral da Província de Moçambique à época do reinado de Bonga, que nos conta a história de suas origens, tal qual corria naqueles tempos.¹⁰⁸ Joaquim Vicente da Cruz, avô paterno de Bonga, oriundo da Índia, chegou ao Vale do Zambeze, no começo do século XIX. Também conhecido como Bereco, foi convocado pelo governador de Rios, Villas Boas Truão, para uma desastrada incursão contra o Monomotapa em 1806. Ciente da fragilidade do exército colonial, quase sem munição após a batalha perdida, Bereco delatou a posição das tropas para o régulo Chiofombo que, em pouco tempo, acabou

¹⁰⁷ Como descrito mais adiante, os Estados secundários eram grandes porções de terras governadas, em sua maioria, por famílias luso-goesas que declararam sua autonomia em relação à Portugal. Fortalecendo-se com o comércio escravagista, tais famílias viviam isoladas dos centros de comandos portugueses e, em diferentes ocasiões, bloquearam a influência da Coroa além de Sena. Durante toda segunda metade do século XIX, o governo colonial tentou recuperar as áreas perdidas em guerras que se espalharam por todo sertão zambeziano. O poder dos Estados secundários só entraria em colapso com a supressão do tráfico negreiro nos fins do século.

¹⁰⁸ Castilho (1891).

por massacrar Truão e seus soldados. Por mérito advindodessa traição, Joaquim Cruz casa-se com uma das filhas de Chiofombo. Anos mais tarde, Bereco seria julgado por sedição e enforcado na Ilha de Moçambique, deixando, entretanto, em Tete, um filho, de nome Joaquim José da Cruz, o famigerado Inhaude.

O filho de Bereco conduzia negócios pelo interior de Tete para o comerciante e parente Francisco José Xavier. Em meio aos negócios, Francisco foi acusado de ter enfeitado Pedro Caetano Pereira, prazeiro e senhor de Macanga. Tomados pelo sentimento de vingança, os habitantes de Macanga rumaram a Tete, incendiando e destruindo os prédios do governo para pedir a cabeça de Xavier. Numa rápida manobra, o comandante militar de Tete, Tito de Araújo, envia Inhaude para Massangano, pois, sendo ele aparentado de Xavier, era igualmente acusado de feitiçaria e assassinato e corria o risco de ter sua cabeça oferecida no lugar da de seu colega. Obrigado a viver naquelas terras, fora do alcance da ira da gente de Macanga, Inhaude estabeleceu, em 1844, um forte, ou *aringa*, às margens do Zambeze.

Naquele lugar, cultivou estreitas relações com o comerciante indiano Vicente Collaço e aumentou o alcance de seus negócios e a sua influência. Entretanto, por volta de 1850, D. Balbina, esposa de Collaço, enciumada por uma suspeita visita a Inhaude que já levava três dias, teria mandado destruir a embarcação que levou o marido até a aringa. Enfurecido pelo ataque, Inhaude bloqueou o Zambeze e exigiu o ressarcimento de seu prejuízo. Intimado pelo comando da Vila de Tete para esclarecer o ocorrido, Inhaude obrigou os soldados coloniais a pilarem milho em sua aringa por dois dias seguidos antes de libertá-los.

Humilhado e sem força militar disponível – a guarnição de Tete contava com 3 oficiais brancos e oitenta soldados pretos –, os administradores locais testemunharam o poderio militar de Inhaude crescer e seu bloqueio tornar-se cada vez mais impenetrável. Foi somente em 1853 que a primeira grande incursão contra Inhaude, com 4 mil soldados, foi feita. Entretanto, a aringa, defendida por 400 homens com espingardas, resistiu bravamente durante três meses de cerco. Nessa altura, Inhaude e seu exército saíram arditamente durante a noite para atacar e desmembrar as tropas inimigas, jogando seus braços e pernas ao rio. Inhaude morre em 1856, anos após a administração colonial ser obrigada a firmar uma trégua ante sua incapacidade de derrotá-lo.

Contudo, a terceira geração da família Cruz na Zambézia continuava viva e

poderosa e, entre as dezenas de filhos que Inhaude deixou, Antônio Vicente da Cruz, o mais velho entre eles, assumiu a alcunha africana de Bonga e voltou a aterrorizar os portugueses a níveis nunca imaginados por seu avô. Após alguns anos iniciais de trégua, durante os quais apadrinhou mais de um filho do capitão de Tete, José Gomes Barbosa, e recebeu para jantares portentosos as mais altas autoridades de Rios, Bonga envolveu-se em conflitos familiares e, em 1867, temendo ter sido enfeitiçado por uma de suas esposas mandou decepar as cabeças delas e, supostamente, a de sua própria mãe. Nos desdobramentos desses eventos, Bonga declara guerra ao prazo de Inhapanda e, antecipando-se a um provável ataque do governo colonial, invade a Vila de Tete com seus homens. Relatórios oficiais afirmam que nenhum oficial ou homem branco escapou da investida de Bonga. Ali, no bojo do enclave mais distante do império português:

“O pobre governador de Tete, tenente Miguel Augusto de Gouveia foi morto pelo seu próprio compadre Bonga depois de embriagado, o qual o foi lentamente mutilando e dançando ruidosamente na sua frente, entre a algazarra e palmas de negros sanguinários e ferozes, à luz vacillante e fúnebre das fogueiras e ao som lúgubre do biribiri ou grande batuque de guerra! As cabeças d'estes infelizes foram as primeiras que enfeitaram como sinistros trophéus os paus da aringa de Massangano.”

109

As seguidas incursões portuguesas que vieram a desafiar Bonga tiveram o mesmo triste destino, e as cabeças de seus comandantes e soldados somaram-se às de seus colegas já mortos e balançaram, durante anos, nas mais altas estacas de Massangano. Relatos terríveis chegavam a Tete, desciam o Zambeze e espantavam a metrópole.

A selvageria daquela terra parecia não poupar os europeus. Joaquim José Ferreira, major do exército, durante uma expedição às terras da Zambézia, consegue, com muito custo, chegar perto das possessões de Bonga. Seus carregadores negros recusavam-se a seguir caminho com medo dos feitiços que poderiam ser lançados pelo temido *muzungu* e seus *mfiti* (feiticeiros). Sem alternativas, Ferreira foi obrigado a “empregar a ultima palavra, a melhor das razões para pretos: um barril d'aguardente”¹¹⁰. Durante a estadia na aringa de Belchior –

109 CASTILHO, 1891, 35.

110 Ferreira, Joaquim José, Noronha, Augusto C. B. N, (1891).

fortificação que, devido à antipatia que sua chefe, D. Luiza Michela da Cruz, nutria por seu irmão Bonga, passou a servir de base portuguesa para as incursões na região – a expedição sofreu um ataque rival. As tropas de Inhaunde, empolgados com as vitórias seguidas, avançavam contra os postos inimigos. Após deterem as contínuas investidas, Ferreira testemunha uma “cena bárbara, repugnante, própria de selvagens”: um europeu, condenado ao degredo em Moçambique, abre, com uma navalha, o peito de um negro morto, arrancando-lhe o coração e depositando-o num pote com álcool como prova de sua façanha.

Histórias de um português quase selvagem, bebedor, colecionador de cabeças, envolto em relações homossexuais e intrigas mágicas povoaram os pesadelos coloniais de Lisboa até 1876, quando Bonga, já reconciliado com a Coroa – que novamente havia desistido de sobrepujar um membro da família Cruz –, morreu tranquilamente em sua *aringa*. De lá, finalmente, recolheram-se os últimos crânios portugueses que, ao contrário do que foi acordado nos tratados de paz, não tinham sido devolvidos até então.

O surgimento dos Estados secundários está intimamente conectado com a decadência do sistema de prazos no Zambeze (Isaacman, 1972). O crescimento do tráfico negreiro para o Brasil e para o Caribe fez com que os prazeiros rompessem acordos seculares costurados entre os senhores e seus dependentes. Visando o rápido lucro do crescente comércio humano, que entre 1806 e 1820 quadruplicou sua demanda, os foreiros, impossibilitados de supri-lo apenas com as *raids* de seus *achykundas* e as caravanas comerciais lideradas pelos mussambazes, romperam os pactos seculares que os senhores e seus dependentes haviam costurado secularmente. Os prazeiros começaram a escravizar os colonos que viviam em suas terras e desterrar os membros da *butaca* da *luane*¹¹¹. A fuga desenfreada em direção ao interior africano, a formalização de novos pactos com senhores mais confiáveis e a rebelião armada foram meios pelos quais os habitantes do Zambeze tentaram resistir a esse processo. Os primeiros anos do século XIX não foram fáceis. Entre 1823 e 1830, uma prolongada seca, seguida de ondas de fome atingiram a região que, somadas às invasões *Ngoni* e *Karanga* que cruzaram todo interior da Zambézia, terminaram por minar quase toda autoridade dos antigos prazeiros.

Isaacman (1975) afirma que a família Cruz consolidou sua hegemonia em

¹¹¹ *Luane* era a casa do senhor que geralmente se encontrava no centro do prazo.

Massangano através da submissão das chefaturas patrilineares *Tonga* à sua aringa. Instalados na confluência dos rios Zambeze e Luenha, os Cruz receberam o nome africano de Bongas e, tal qual acontecia ao norte, no começo do XIX, onde outras aringas surgiam, os Bongas, com a ajuda de seus *achikunda*, haviam se tornado prósperos comerciantes e caçadores de elefantes. As sucessivas invasões *karanga* vindas do Bárùe e as incursões *Ngoni*, que invadiam a Zambézia vindas do sul, convenceram diferentes líderes *Tonga* a buscar assistência junto à aringa de Massangano, reconhecendo, assim, Inhaude e seus herdeiros como seus senhores legítimos. Nesse momento, já revestido de legitimidade local, Inhaude recebe o reconhecimento da Coroa que, após a fome e guerras da década de 20, preocupada em manter sua influência na área, lhe oferece o título real para suas novas terras. As mesmas concessões foram feitas a outros Estados que nasciam naquela época. A redistribuição de aforamentos para os governantes de Massingire e Makanga também constituía esforços da Coroa portuguesa na costura de novas alianças após a reconfiguração do poder no Vale do Zambeze.

Por sua vez, Inhaude, uma vez investido pela metrópole, buscou, cada vez mais, legitimar e institucionalizar sua autoridade. Alianças matrimoniais previamente consumadas com as famílias reais da Monomotapa e as do Reino de Bárùe, que reivindicavam soberania sobre os *Tonga*, expandiram sua zona de influência e apaziguaram parte da região. Casamentos estratégicos com mulheres *Tonga* aumentaram o prestígio e o domínio da família Cruz, que passaram a adotar uma série de rituais associados ao parentesco dessa sociedade. Isaacman (1975) demonstra como os Bongas passaram a incorporar uma série de costumes africanos: praticavam a poligamia, obedeciam as regras de descendência e herança, dominavam as técnicas de tradicionais de caça, vestiam-se com capulanas, preferiam a comida local aos pratos portugueses ou goeses – e alguns deles mal falavam o português, preferindo comunicar-se em *Cichewa*.

Delfim José de Oliveira, capitão de fragata que conduzia os degradados portugueses para Tete, relata um dos encontros que teve com Inhaude em 1853. Descreve-o como um homem em seus 50 e poucos anos, baixo, magro e de pele escura. Delfim, recebido com pompa pelo pai de Bonga, testemunhou-o descer a rampa de sua aringa acompanhado de uma “música infernal, composta de caixas de guerra, pífanos, ferrinhos e marimbas”. Vestido especialmente para ocasião, Inhaude usava uma jaqueta de algodão riscada de azul e branco. Naquela noite,

serviu vinho e carneiro para seus convidados e logo se embebedou. O capitão ficou espantado com aquela cena, Inhaude, que “passaria por macaco se o fato fosse de cor escarlate”, era um homem pobre, que distribuía entre suas mulheres e generais, tão rapidamente quanto o havia conseguido, tudo aquilo que roubava. Para ele “nem teria outra explicação a fidelidade com que aquela quadrilha seguia seu chefe. Inhaude julgava-se feliz tendo aguardente.”¹¹²

A debilidade desses homens espantou diferentes viajantes que lutavam contra as evidências, tentando entender como tão atrasados portugueses poderiam fazer frente ao império colonial. Como poderia Bonga, um bêbado que mal sabia português, desafiar a Coroa com um pequeno forte? Como poderia viver ali, em tal pobreza, rodeado por mais “trinta pretas, amazias”¹¹³, o homem que que arrastava “pela lama a honra e a dignidade da nação portuguesa”?¹¹⁴

Nessas narrativas de humilhação e desespero, o elemento mágico é um dos testemunhos mais constrangedores e sedutores para explicar o impasse da colonização portuguesa na região. E, embora a criação desses potentados tenha íntima conexão com acontecimentos importantes da política local e internacional (Isaacman e Isaacman, 1979), o apelo a elementos tão caros ao universo da feitiçaria domina muitos dos relatórios oficiais sobre as guerras na Zambézia. O desmantelamento da sociedade de prazos, a acessibilidade à armamentos modernos e a fraca presença estatal – associados aos novos desenvolvimentos da cena política local, tomada pelas invasões *Ngoni* e *Karanga*, e às antigas formas de associação entre *zobueras* e autóctones – constituem elementos centrais na dinâmica de formação dos Estados secundários zambezianos. No entanto, para os portugueses que se encontravam em África naquele tempo, o áspero ambiente do interior moçambicano, o atraso contagioso das crenças locais e a indolência que prostrava os habitantes daquelas organizavam o eixo narrativo que tentava justificar a precariedade do projeto colonial português.

Em 1831, Gamito lamenta a sorte da empreitada lusitana que era obrigada a contentar-se com modorrentos colonizadores:

“A vida que passa o senhor que reside no seu Bar [mina de ouro]

112 OLIVEIRA, 1879, p. 9.

113 FERREIRA, Joaquim José, NORONHA, Augusto C. B. N., 1891, p. 141.

114 Ibid., p. 142.

consiste em comer, fumar e dormir: e achando-se rodeado de negras jovens entrega-se a uma contínua sensualidade. Logo que se senta à mesa para comer, é cercado de escravos que todos estão de pé com os braços cruzados esperando as ordens, ou que se ocupam em mudar-lhe os pratos, mas não os garfos e facas porque elle come com a mão, segundo o uso commum dos naturaes da Africa e Asia portugueza, e ainda mesmo de muitos europeos, o que praticam quando estão sós á mesa, porque, dizem elles, o comer tem melhor gosto. Quando finalmente tem acabado de jantar, chega-se a elle um escravo com uma bacia, outro com agua em um Tambió, que é um vaso redondo de metal, semelhante a um pucaro mas sem aza, e que é muito usado na India, donde lhe vem o nome, e outro escravo traz uma toalha. Apresentando-lhe a bacia, a que chamam Bática, elle estende as mãos sobre ella, e com o Tambió lhe deitam agua, e depois de as ter lavado e limpo, outro escravo lhe offerece logo um cachimbo de barro com uma haste de caniço que de ordinario tem mais de uma braça de comprido, e em quanto fuma, o que faz achando-se já deitado, está um escravo segurando-lhe o cachimbo, e dois ou tres maçando-o; isto é, dando-lhe pequenas pancadas com ambas as mãos ou punhos, nas barrigas das pernas, côxas e nadegas até dormir; esta operação continua durante o somno até acordar; e o mesmo acontece de noite, rendendo-se os escravos, que são d'ambos os sexos, mas sempre jovens. O dito Rodrigues não segue o costume em todo o rigor, o que talvez seja devido a sessenta e tantos annos de idade que tem; porém, João Pedro e Manoel Caetano Pereira, observam a regra que fica descripta, e passam a vida como sultões nos seus harens.”(GAMITO, 1937, 107)

A esse torpor soma-se a sedução e o perigo do paganismo negro. Se, para Monica Wilson, (1951), a feitiçaria nas sociedades africanas representa verdadeiros “pesadelos sociais”, nos quais são expressos todos os maiores medos de determinada comunidade e por meio dos quais se invoca a completa antítese de todas suas expectativas e esperanças, em que medida o terror com que os europeus testemunhavam a decadência de seu projeto civilizacional no Baixo Zambeze diferiria das illusórias superstições dos negros que julgavam modernizar?

Para Tambiah (1990), as descrições dos viajantes que testemunharam, pela primeira vez, tais práticas foram momentos-chave na construção do imaginário ocidental sobre o mundo colonial e conformaram elementos centrais pelos quais pensava-se esse novo mundo, de modo a produzi-lo em alteridade com o que seria a sociedade europeia.

À tais pressupostos, subsumia-se um consenso no qual a religião surgiu como fenômeno universal, como medida do humano e meio de comunicação entre os mais atrasados dos povos sem qualquer instituição religiosa organizada e a sociedade

européia, lar da Igreja Católica. Os relatos sobre a guerra na Zambézia estão repletos de referências a esse mundo espiritual primitivo; essas insinuações, recheadas de elementos caros ao discurso da feitiçaria, buscam explicar a situação política local, ao mesmo tempo em que a relegam a um mundo caótico no qual a civilização ocidental é sugada pelo redemoinho entrópico das trevas e da ignorância. A escalada do tráfico negreiro e sua correlação com o fortalecimento dos Estados secundários, a impossível conciliação entre interesses estrangeiros e os planos de ascensão política desses reis brancos em África, assim como as dinâmicas políticas locais que durante séculos africanizaram sistemas políticos europeus, eram completamente ignorados em relatórios oficiais que associavam a origem dos conflitos às traições familiares, às relações incestuosas e interditas, aos desmembramentos e extração de órgãos humanos, bem como, aos feitiços assombrosos e à ignorância corrente que insistia em sobreviver na Zambézia, arrastando grande parte da colônia branca junto com ela.

Não é o caso aqui de examinar qual teria sido a real importância dessas rusgas familiares e dinâmicas feiticeiras nas causas das guerras, já que certamente elas tiveram a sua contribuição, mas em atentar no “pesadelo social” que esses portugueses vivenciavam e através do qual a feitiçaria estabeleceu-se como fator essencial na divisão do mundo do branco e do negro – incorporando-se como componente latente de uma relação tensa e potencialmente ameaçadora. A feitiçaria (e a religião de maneira mais geral) passou então a constituir o prisma pelo qual colonizadores e colonizados propuseram-se a pensar seu mundo e o mundo dos outros, cotejando o passado e imaginando o futuro, mensurando suas expectativas e lamentando suas falhas.

Dessa forma, não é de se espantar que a religião tenha sido um dos fatores catalisadores da expansão portuguesa em África e alhures. Desde o início da colonização lusitana, a Coroa ficou responsável pela construção e manutenção da ordem religiosa além-mares, construindo templos e sustentando o clero; em contrapartida, tinha o direito de cobrança e administração dos dízimos, importante fonte de receita nos tempos coloniais.¹¹⁵ Assim, a identidade católica passou a funcionar tanto quanto um “ordenamento dos povos que se submeteram ao monarca

115 Para maiores informações cf. Wagner (2011) e Boxer, (2007).

português”¹¹⁶, como um empreendimento de reordenação e pacificação de um mundo hostil, forjando os limites entre os católicos e não católicos, da pureza e do perigo. Se boa parte dos administradores coloniais descartavam a feitiçaria como superstição (embora uma parte considerável também fizesse uso dela para fins escusos), foi por meio dela que os sertões de Moçambique foram idealizados pelo conceito da ausência.¹¹⁷

Primeiramente, uma falta de uma transcendentalidade completa, já que perdidos em meio a seus cultos animistas, os africanos perdiam o real contato com um Deus que precedia todo e qualquer ser e universo, irrepresentável e incomensurável para ser confinado nas prestidigitações que produziam. Posteriormente, a religião nativa foi percebida como incapaz de adorar organizadamente sua própria criação, já que lhe faltavam as instituições próprias para tanto. Finalmente, presos a uma falsa causalidade, incapazes de relacionar propriamente as leis da natureza, a feitiçaria, que soaria como algo verdadeiro aos ouvidos africanos, surgia como elemento indócil cuja a domesticação era necessária.¹¹⁸

“De certa forma, a combinação religião e poder apresentou a capacidade de ser um dos pilares do Império: além das trocas comerciais, dos instrumentos administrativos e da sujeição política, a estrita obediência às leis religiosas auxiliou na sua constituição. Nesse aspecto, havia o anseio de que a prática do catolicismo possibilitasse a diluição das diferenças culturais e políticas, e unisse, 'sob um mesmo propósito, povos tão diversos', transformando-os em 'seguidores de Cristo e da monarquia lusitana'” (WAGNER, 2011, 23).

Dulley (2010) estabelece uma diferença entre o discurso evangelizador, que procura o similar na tentativa de homogeneizar, e o discurso cientificista,

116 RAMINELLI, 2010, 246.

117 “A atividade missionária foi, por excelência, (...), uma atividade de classificação e comparação das diferenças de modo a localizá-las em quadros universais. Assim, em vez de tomar o eixo da cultura como dado – perspectiva que definiu, desde o início, o trajeto dos estudos de aculturação –, nossa abordagem toma como objeto as representações nativas, ou o modo como a ação missionária comparou historicamente civilizações de modo a evangelizá-las. Nosso foco voltou-se, assim, para a análise do “religioso” como linguagem privilegiada das relações interculturais – linguagem que produziu as categorias por meio das quais nossos agentes procuraram responder às questões que as diversas situações de contato lhe suscitava ao longo da história – e de modo particular como ele permitiu a produção de instrumentos simbólicos e práticos para as traduções culturais que as relações impunham como necessárias.” (MONTERO, 2006, 10)

118 Cf. Tambiah (1990)

caracterizado na obra de Lèvy Bruhl que, preocupado com a “mentalidade primitiva”, buscava a particularidade dos povos africanos. Poderíamos estender esse argumento para opor a prática administrativa colonial – que concebia uma descontinuidade entre e as colônias e a metrópole, só permitindo no fim do colonialismo tardio, ainda sob o risco de antropofagia, a assimilação de um número limitado de indígenas – à atividade missionária. Entretanto, pensar que essas duas esferas corriam em separado é simplificar as coisas e, como vimos, em alguns lugares a diferenciação entre homens de Deus e feitores seria por demais ingênua; relatos de padres que possuíam seus próprios exércitos são bastante eloquentes para tanto.¹¹⁹ Ademais, a debilidade do projeto colonial português não era restrito à fragilidade da burocracia estatal, haja vista a parca presença clerical e os poucos recursos disponíveis que possibilitaram, à luz do que aconteceria com prazeros e autóctones, um casamento diabólico entre as figuras sagradas das escrituras e infernais imagens tropicais, de modo a descrever os insucessos e as dificuldades enfrentados pelo homem branco em meio ao paganismo e selvageria africanos.

“FEITIÇARIA É UM TEMA MUITO ATUAL”

Nas comemorações do Domingo de Ramos de 2014, o padre Francisco, responsável pela Igreja Salesiana de Tete, corria para organizar a missa de domingo. Como fazia há mais de 30 anos, coordenava seus ajudantes, moçambicanos membros da comunidade, que buscavam os galhos de árvores que seriam utilizados na celebração e traçavam o trajeto a ser percorrido até o cruzeiro, já que o crescimento do bairro no entorno da missão fazia com que novas casas fossem construídas no caminho, quase que diariamente, tornando necessário que o trajeto fosse repensado anualmente.

No domingo das comemorações, centenas de fiéis se encontravam do lado de fora da Igreja. O irmão Félix, membro mais novo da missão, estendeu-me um ramo, simbolizando as folhas que foram postas ao pé de Jesus na ocasião de sua entrada em Jerusalém, uma semana antes de sua crucificação.

“Agora é só aguardar a saída, vamos caminhar até o cruzeiro.”, e apontou

119 Cf. Rodrigues (2013)

para os fundos da missão, em direção aos morros que subiam repletos de casas, que, tempos atrás, não existiam.

Padre Francisco iniciou a celebração com a leitura da bíblia e seguimos em procissão até nosso destino, cruzando o antigo prolongamento Beira Rail Road, que trouxera os caminhos de ferro para Moatize em 1932, passando ao lado de casas e pulando por sobre quintais. De cima do morro, à oeste do monumento, pode-se identificar as minas de carvão da Vale pelas imensas montanhas de terra retiradas da cratera que rasga a planície em direção ao horizonte. Separando as toneladas do material e o sítio da mineração das últimas moradias de Moatize, existe apenas uma cerca de arame.

Enquanto observava todo esse cenário, um senhor parou ao meu lado e disse:

“Quando venta muito, toda essa terra sobe e invade os bairros ao lado”

Na realidade, era possível ver algum rastro de terra flutuando no ar ao sabor das rajadas colorindo o céu de Moatize com o tom ocre que lhe é característico. Após 40 minutos de homilia, o padre Francisco rezou o Pai Nosso e deu sinal para todos descerem novamente.

Mais tarde, durante o jantar, lamentou a situação em que se encontrava o cruzeiro:

“Vocês viram o que fizeram lá?”

Todos assentiram positivamente enquanto eu fiz uma cara de interrogação. Notando a minha confusão, padre Chico, como é conhecido, explicou-me a situação:

“Ali em volta do cruzeiro tinha uma cerca de arame. No ano passado já estava pela metade, agora já não tem mais nada”

Realmente, eu não havia percebido qualquer sinal de cerca e só depois fui saber que o local tinha passado por uma reforma recentemente. O Cruzeiro de Santa Bárbara, erguido em metal durante o tempo colonial, foi restaurado pela Vale em 2012. A empresa construiu uma escadaria em seu entorno, colocou corrimões nas já existentes e isolou-o com uma cerca de arame. Além da manutenção da antiga estrutura, a empresa também limpou parte da área ao redor facilitando o acesso ao local.

“Aqui é tudo muito complicado”, continuou o padre Chico, “Ali, no morro, quase não existiam casas. Agora já não há mais espaço para construir. Tinha gente até na casa de banho das outras!”

Quando as pessoas tomaram o morro para a missa campal, muitos tiveram que se esgueirar para fora da multidão, para dentro do quintal das pessoas. Um homem que tomava banho numa tenda construída com capulanas só teve tempo de lavar-se rapidamente e sair às pressas para dentro de sua casa sem entender muito bem o que se passava.

“No ano passado arrancaram metade da cerca para construir aquelas casas. Nesse ano, já não tem mais nada. Chegam com os alicates durante a noite e cortam tudo.”

Padre Chico decidiu não ficar sem tomar alguma atitude e foi até o Conselho Municipal de Tete falar com o presidente, mas voltara frustrado e desabafou:

“O conselho deveria fiscalizar essas coisas, mas aqui tudo tem um preço. As pessoas não poderiam ter comprado aquelas terras e construído sem licença, mas provavelmente deram dinheiro a alguém”

“O presidente disse alguma coisa?”, perguntei.

“Falou que não podia fazer nada e que esse tipo de problema era comum entre os moçambicanos”, contou enquanto alisava o braço mostrando a pele, imitando o gesto que o presidente tinha feito para enfatizar a sua cor.

“Resolvi não levar nada adiante”, disse, finalmente, com um ar cansado. “Depois, esses daí começam a se enfeitiçar e nada mais se resolve.”

Participavam do jantar eu, o padre Francisco, os padres Jorge e Donatien e o irmão Felix. Jorge havia acabado de chegar de Portugal, após ter passado um tempo em Cabo Verde, e tinha sido realocado em Moatize. Donatien era um padre congolês que já estava há muito tempo por ali, e o irmão Felix tinha se formado há poucos meses na Faculdade de Teologia de Dondo, Angola; natural de Tsangano, vila de Tete ao lado do Malauí, tinha regressado à missão para seguir a carreira eclesiástica. A menção ao ocorrido transformou as queixas de padre Chico em um animado debate.

“Eles se enfeitiçam mesmo?”, perguntei, de modo ingênuo e curioso do porquê de um padre da igreja católica ser tão pouco cuidadoso com essas histórias.

“Ehh...” resmungou padre Chico, tal qual os moçambicanos fazem quando querem chamar atenção para algo importante. “Uma vez, aqui perto, um homem ganhou um bode de presente de seu irmão. Matou-o e comeu, mas o bode estava enfeitiçado. Esse gajo morreu semanas depois imitando bode no hospital de Tete. Eu fui até lá dar a extrema-unção”

Padre Jorge, recém-chegado em Moatize, algumas décadas mais jovem que Francisco, olhou com certo ceticismo. “É algo como hipnose”, concluiu.

Donatien largou os talheres e interveio:

“Mas Jesus não tirava as doenças daquelas pessoas? Aquilo também era feitiçaria! Jesus curava lepra e cegueira...”

Irmão Félix, empolgado com a discussão, lembrou-se de seus tempos de estudante:

“A feitiçaria é um tema muito atual. Tem que ser estudado!”

Em sua turma de graduação, com cerca de 40 alunos, a feitiçaria era o tema que mais empolgava os alunos e tomava horas das aulas.

“O professor dizia que feitiçaria não existia. Que era um mito! Mas toda classe discordava. Ele continuou insistindo até que recebeu um desafio. Um dos alunos levantou no meio da aula e falou: 'Estás a dizer que feitiçaria não existe? Pois então me siga que eu vou mostrar que existe, sim! Mas já lhe aviso: tu não voltas mais!'”

Fez uma pausa dramática, esperando a reação da mesa que observava em silêncio, até que eu perguntei:

“E ele foi?”

“Não. Ele negou!”, disse caindo na gargalhada. “Sim, sim! A feitiçaria é um tema muito atual.”

Padre Chico ponderou:

“Existem pessoas que têm uma sensibilidade espiritual maior, que podem fazer esse tipo de coisas.”

“Como Jesus”, complementou Donatien

“Sim, como Jesus, mas ele era o filho de Deus. Aqui, em África, se faz feitiçaria por qualquer coisa”.

Recostou-se na cadeira e concluiu:

“Não vale a pena brigar por causa da cerca.”

“ELES QUEREM NOS VER POBRES”

A imagem de Dr. Banda manipulando o seu chapéu no ar enquanto exercia a “filosofia africana” é tão comum quanto as seguidas reclamações dos habitantes

do Vale do Zambeze em relação à colonização portuguesa.

“Somos malandros desse jeito porque fomos colonizados pelos portugueses”, ouvi em diferentes ocasiões. Tal frase, comumente inserida durante as comparações da situação política e econômica de Moçambique em relação aos países vizinhos de colonização britânica, diz respeito à visão que essas populações têm sobre o poder e o seu funcionamento em diferentes sociedades africanas.

Se, para os portugueses, a feitiçaria inseriu-se como campo de mediação e diálogo por meio do testemunho que oferecia de uma sociedade atrasada – percebida pela ausência de elementos caros à civilização europeia, abrindo, assim, espaço para a atuação da igreja na qualidade de ator central no universo colonial –, para as diferentes populações africanas, a feitiçaria – e a religião, de modo mais geral – passou a ser um campo simbólico fundamental por onde corriam ideias associadas ao poder e à organização das duas sociedades. Gamito, embora tenha atribuído quase tudo que descrevia às esferas da tradição e da ignorância, já havia percebido que o exercício do poder nas sociedades *marave* era indissociável do manejo do oculto:

“Como a superstição é a base em que assenta toda a sua crença; os Mambos e Fumos procuram como cousa essencial fazer acreditar que para a conservação e prosperidade da sua terra lhes é indispensavel serem feiticeiros; por isso todos se fazem considerar como taes, tanto para serem respeitados e temidos dos seus, como dos estranhos, e quanto maior é a sua hierarchia, tanto mais buscam inculcar a superioridade do seu feitiço, de que se jactam; e a sua maior grandeza consiste em chamarem para os seus dominios, e terem debaixo da sua protecção, os mais famigerados Gangas, a quem a crença pública attribue poderes sobrenaturaes pelas suas Mancuáras, ou encantamentos. Não se pratica acção alguma entre elles que não seja proveniente de feitiço. “ (GAMITTO, 57, 1851)

Como afirmou Harry West (2005), para o efetivo exercício do poder são indispensáveis a manipulação e o controle da feitiçaria, pois, à noção de feitiçaria subjaz o pressuposto de que o poder é dividido em dois mundos: aquele visível e cotidiano do qual todos fazem parte, e o invisível e misterioso, ao qual somente alguns indivíduos poderosos têm acesso, podendo, assim, influenciar decisivamente os acontecimentos ordinários. Nesse sentido, a posição de liderança só deveria ser ocupada por aqueles que detêm um conhecimento prático do mundo do oculto e que, desse modo, podem oferecer proteção para a vasta maioria das pessoas, leigas

no assunto. Assim, como West demonstrou, pode-se constatar que a manipulação das forças ocultas é geralmente dividida entre aquela maléfica, fruto de toda sorte de inveja e infortúnios e associada a figura do feiticeiro, e a benéfica, utilizada pelos curandeiros e líderes para enxergar o mundo invisível e antecipar as ações destrutivas que recaem sobre as pessoas.

Dr. Banda, ao unificar o Malauí e impedir a deflagração de um confronto interno, deu mostras de um grande líder que podia controlar tanto a política visível quanto a invisível. Na verdade, a suposta estabilidade do país vizinho era prova irrefutável do poder oculto que Banda possuía. Fazendo referência ao presidente malauiano, Seu Luprino comentava sobre a colonização estrangeira na África Austral, os processos de independência na região, as relações internacionais de Moçambique e a situação econômica atual, entretanto, a linguagem que utilizava obedecia a uma lógica eminentemente local e, fazendo uso da feitiçaria como um elemento africano idiossincrático, buscava entender o mundo ao seu redor e situar hierarquicamente os países vizinhos por meio de seus processos históricos de colonização.

O discurso sobre o poder nas sociedades do Baixo Zambeze derivado do idioma do parentesco e a feitiçaria, usada para perceber as rupturas e negociações em torno de sua distribuição, obedece à mesma lógica.¹²⁰ Desse modo, se queremos compreender as histórias que essas pessoas nos contam sobre o período colonial, a política nacional e os novos tempos de desenvolvimento, devemos seguir esse fluxo, conectando, à medida que o percorremos, as preocupações locais e os acontecimentos externos. Assim, por meio dessa linguagem, Alberto, um jovem agricultor de Chiúta que havia acabado de chegar a Tete para trabalhar como empregado de uma família da área, me explicava a diferença entre o campo e a cidade.

O pai de Alberto era um ex-combatente da guerra civil moçambicana. Após o fim dos conflitos, voltou à Chiúta onde conseguiu um terreno para fazer machamba e se casou. Com a ajuda da pensão que recebia do governo como desmobilizado da guerra, construiu uma casa de alvenaria e comprou alguns

120 Para Geschiere (1997), a feitiçaria é indissociável do parentesco. Mesmo em contextos urbanos, onde os laços familiares não possuem o mesmo poder prescritivo, a feitiçaria, por constituir-se num universo discursivo extremamente ambíguo e maleável, utiliza-se do idioma do parentesco para reinterpretar novas dinâmicas políticas e territoriais.

utensílios. Não pôde, entretanto, aproveitá-los por muito tempo.

“Foi 'matado' por um velho!”, disse Alberto, fazendo uma clara referência ao mundo da feitiçaria.

“Como você sabe que foi o velho que o matou?”, perguntei.

“Ele mesmo disse! Falou que meu pai estava a comer sozinho e por isso o matou. As pessoas não podem ver a outra ganhar dinheiro, construir uma banca [pequeno comércio], comprar um carro ou fazer uma casa. Elas matam mesmo!”.

Alberto falava baixo, quase aos sussurros, como se alguém pudesse ouvir o que discutíamos. Siddiq, um jovem que fazia pequenos trabalhos como pedreiro em Tete, já havia me alertado para esse perigo quando conversávamos sobre esses assuntos:

“Agora mesmo, não sei se há algum feiticeiro por aqui. Ele pode estar invisível ou ter se transformado em uma abelha e estar escutando tudo que falamos.”

Alberto sentou-se na varanda e começou a mexer em um celular velho e usado que tinha acabado de comprar no mercado de Tete:

“Mas aqui na cidade é diferente. Aqui come-se melhor, mora-se melhor e as pessoas não reparam muito uma na outra. No mato é guerra!”

O velho que matou o pai de Alberto era também seu tio paterno. Logo depois do ocorrido, ele passou na casa de Alberto exigindo sal ou açúcar, dizendo que não tinha nada em casa.

“Você deu a ele?”, indaguei.

“Não, disse que também era pobre e que não poderia lhe dar nada.”

“Mas você não teme que ele faça algo semelhante com você?”

“Nada!”, exclamou rindo, como se toda apreensão de antes tivesse se dissipado, “Meu avô também sabe botânica e já tirou algumas armadilhas que o velho colocou em meu caminho.”

Alberto começou a detalhar o arsenal mágico que seu tio possuía e os métodos de contrafeitiço elaborados por seu avô, régulo de sua aldeia. Certo dia, uma pequena armadilha foi colocada em seu caminho:

“O velho a colocou embaixo da terra. Quando se passa por ela, já não pode mais voltar, senão algo sai do chão e te mata. O veneno entra na sua perna, que para, fica sem se mexer e você morre.”

Há variações dessas arapucas. Em algumas, o feiticeiro escolhe uma encruzilhada movimentada, escreve algumas palavras no chão e coloca

medicamentos mágicos. O feitiço entra pelo dedão do pé – “não pela sola”, enfatizou Alberto –, infiltra-se na corrente sanguínea e atinge o cérebro, matando a pessoa. Dessa última armadilha, Alberto não conseguiu desviar; sentiu sua perna adormecer e procurou ajuda. O primo de seu pai também é curandeiro e conseguiu tirar o feitiço antes que atingisse o joelho.

Após isso, no entanto, seu tio deu provas do seu poder e construiu raios para matar seu avô.

“O céu estava claro! Sem nenhuma nuvem! O raio foi até meu avô, que o pegou nas mãos e mandou de volta para onde tinha vindo. Agora o velho tem uma cicatriz no rosto!”, contou eufórico enquanto movia o dedo longitudinalmente pela têmpora, sinalizando onde o raio teria atingido seu tio. “Agora ele sabe que também podemos nos defender!”

Entretanto, nem todos conseguiram sobreviver à batalha mística que decorreu.

“O outro irmão de meu pai foi enfeitiçado e agora não pode ir mais na latrina. Meu tio já construiu três hienas que mataram um de seus netos enquanto outro morreu afogado na bacia d'água.”

O velho vem de uma família de feiticeiros. Sua irmã e sua bisavó eram feiticeiras e lançavam feitiços contra seus netos e filhos. As duas ensinaram tudo que o tio de Alberto sabe sobre o mundo do oculto e, segundo conta, ele vem se aprimorando cada vez mais.

“Ele é muito poderoso e quer a pensão de meu pai”. O pai de Alberto foi morto em 1999, e, depois de tudo o que aconteceu, ninguém mais teve coragem ir ao banco para tentar sacar o dinheiro.

“Ninguém quer o dinheiro do meu pai. Quem pegar pode ser morto. Deve ter uns cinquenta mil meticais lá¹²¹”.

Parou e refletiu por um instante:

“Imagina eu com 50 mil!”, bateu com as duas mãos na sua coxa e deu risada alto. “Mas não posso pegar nada. Nem eu, nem ninguém. Quem pegar vai ser morto.”

Fitou o chão escuro do jardim como se algo fosse sair de lá para pegá-lo:

“O problema é a família. Feitiçaria sempre vem de dentro da família. Esses

121 À época, cerca de R\$ 3,300 reais.

gajos... Ah! Eles querem nos ver pobres!”

“LÁ OS MACACOS VÃO PRESOS!”: A DISPUTA PELO PODER NAS TERRAS ALTAS

Levantei de madrugada e peguei minhas coisas que já havia deixado preparadas no dia anterior.

“Temos que sair às 4 da manhã. A estrada é longa e tem muitos perigos por aí”, disse Machesse antes de irmos dormir.

Bernardo Machesse, natural de Chimoio, alugava um quarto ao lado do meu. Formado em Agronomia, chegou a Tete para trabalhar na ONG Iniciativa para Terras Comunitárias (ITC), organização moçambicana ligada à regularização fundiária de comunidades tradicionais. Com a vinda dos megaprojetos e o deslocamento de aldeias inteiras, disputas territoriais passaram a ser uma constante na área, e agências internacionais passaram a direcionar grandes quantias de dinheiro para projetos envolvendo a temática. O ITC recebia verba do DFID (*Department for International Development – Departamento para o Desenvolvimento Internacional do governo da Inglaterra*) e a Usaid (*United States Agency for International Development – Agência Norte-Americana para o Desenvolvimento*) e trabalhava, sobretudo, com populações nas cercanias da indústria mineira em Tete, embora também possuísse projetos na província de Manica. Bernardo contou-me que ainda estavam procurando parcerias para expandirem suas atividades até Sofala, prevendo problemas na área de concessão do Corredor de Nacala, programa de modernização agrícola planejado pela Embrapa (Empresa Brasileira de Pesquisa Agronômica) ao longo da ferrovia construída para o escoamento da produção da Vale.

Naquela semana, Bernardo e eu havíamos sido convidados para o lançamento do projeto de segurança alimentar da SNV (Agência de Desenvolvimento Holandesa) em Angónia, a cerca de 300 km de Tete e precisávamos estar lá às nove da manhã. O projeto visava à produção e comercialização de uma nova variedade de feijão para o abastecimento do mercado sul-africano e, para tanto, organizou os camponeses em associações de produtores, financiando, durante um ano, cursos sobre as novas técnicas agrícolas e

associativismo local. Segundo os cooperantes estrangeiros, o feijão bôer, a nova variedade escolhida, era substancialmente melhor que o feijão nyemba, tradicionalmente cultivado pelos camponeses. As sementes do feijão bôer, importada do Malauí, eram resistentes às pragas da região, mais adaptáveis às condições climáticas locais e tinha uma rentabilidade maior no mercado internacional; desse modo, as novas hortas iriam não só fortalecer a dieta daquela população, como também, incrementaria a renda dos produtores com a comercialização do excedente na África do Sul. Os membros do governo da província também esperavam que novos mercados fossem abertos na área com a chegada dos megaprojetos.

O programa foi lançado com a presença de diversas autoridades e do chefe local da aldeia ao Diretor de Agricultura da província. Antes da cerimônia oficial, os técnicos da SNV já estavam trabalhando com os agricultores de Angónia por mais de um ano e ainda pretendiam manter o projeto por mais três para se assegurar de que os camponeses poderiam se manter sozinhos em meio aos fluxos da economia de mercado moderna. Desse modo, os agricultores foram organizados em associações com uma estrutura piramidal, em cujo topo encontravam-se o presidente, o vice e o tesoureiro, democraticamente eleitos por uma assembleia de membros que formavam a sua base.

“Como está gordo o chefe do posto!”, apontou Machesse para um homem no seus quarenta anos com uma barriga protuberante. Estávamos na igreja de Seze, localidade do distrito de Angónia, reunidos com diferentes lideranças esperando o início da cerimônia que contaria com representantes internacionais das ONGs participantes.

“Antigamente, o administrador dormia em uma tenda. Outro dia vi uma foto dos tempos de Samora. O gabinete da Direção de Agricultura ficava embaixo de uma árvore, e a mesa era uma pedra onde assinavam os documentos. Hoje já têm mesas de madeira e ar-condicionado. E olha como está gordo!”

Essa não era a primeira vez que ouvia alguma referência sobre o peso de alguém. Alimentar-se bem e ostentar uma silhueta opulenta são traços geralmente associados aos chefes que se destacam em meio aos corpos esguios dos seus comandados. Todavia, essa não é, necessariamente, uma qualidade negativa. Para além do volume de sua barriga, um bom chefe é identificado pelas suas ações, ou seja, pela distribuição de bens e responsabilidades por entre seus subordinados e

pela maneira com que lida com as forças ocultas. Um líder que monopolize recursos e seja vulnerável passa a ser malvisto, e comenta-se à boca pequena que começou a “comer sozinho”.

A cerimônia teve início com um pronunciamento do coordenador local do projeto que apresentou a metodologia aplicada. Em seguida o Diretor de Agricultura discursou rapidamente, enaltecendo a iniciativa de todos. O presidente do Conselho Municipal de Angónia felicitou o trabalho e os esforços dos cooperantes e do governo da província, lembrando que, desde os tempos coloniais, o distrito era visto como o celeiro de Tete e que, com iniciativas como aquela, logo mais Angónia poderia alimentar “toda província e os megaprojetos”. Em seguida, a representante da AGRA (*Alliance for Green Revolution in Africa*), ONG financiadora, dirigiu-se ao público. Falou sobre o empoderamento feminino que o projeto suscitava, já que as mulheres agora não precisariam mais coletar lenha para a venda. Natural do Quênia, a representante ainda arriscou algumas palavras em *cichewa*. O coordenador holandês da SNV agradeceu a todos e passou novamente a palavra para o coordenador local do projeto, originário do Chimoio, que, entusiasticamente, revelou a meta do programa de atingir 3 mil produtores em 3 distritos: Moatize, Angónia e Tsangano. A SNV havia providenciado sementes de ótima qualidade vindas do Malauí, cujos ciclos de produção encaixavam-se perfeitamente nos ciclos de chuva da região. As sementes eram distribuídas a crédito para os produtores, que receberiam 2,5kg de sementes com o compromisso de devolverem 5 kg no fim da colheita. A redistribuição do material recebido garantiria a ampliação do número de beneficiários e a criação de um círculo virtuoso de produção.

O harmonioso evento encaminhava-se para um final tranquilo quando a presidente da associação de camponeses levantou-se e pediu a palavra aos presentes. A quebra de protocolo, já que não estava programada nenhuma fala dos beneficiários durante a cerimônia, deixou o ambiente tenso. Após todos falarem, a presidente foi chamada ao palco. Começou por elogiar a chegada dos *muzungus*, afinal, as novas técnicas de produção eram muito bem-vindas. Entretanto, os agricultores gostariam que o projeto trouxesse novas máquinas pulverizadoras, motobombas e insumos; queriam saber quanto seria pago pelo feijão bôer no mercado sul-africano e quanto cada um receberia pela nova produção, que, além de substituir a cultura do feijão tradicional, iria tomar grande parte da área reservada

para o plantio de tabaco, cuja venda é parte importante da renda daquelas pessoas.

A intromissão dos membros da associação em uma cerimônia pública fez com que o coordenador moçambicano do projeto voltasse ao púlpito para responder-lhes. Alegando problemas burocráticos e alfandegários, disse que não poderia oferecer um valor preciso para eles. Na realidade, a semente deveria vir do Chimoio, no entanto, devido à magnitude do programa, tiveram que importar grande parte dos insumos do Malauí, o que acarretava trâmites institucionais não esperados e um aumento de custos cujo real impacto só seria descoberto na ocasião da readequação da contabilidade do projeto. Além do mais, o preço do feijão só poderia ser definido pelo mercado sul-africano, que, afinal, deteria, em última instância, a legitimidade para definir os valores pagos.

“Compradores não é o problema!”, disse, “Nós temos compradores! Estamos produzindo o feijão de que eles precisam, e a questão do preço deve ser definida nessas próximas semanas.”

Após a intervenção inesperada, todos foram convidados para ir visitar as machambas-modelo e voltar para um almoço de confraternização. Durante a visita, os participantes foram recebidos por um coral de mulheres africanas que cantavam em *Cichewa* agradecendo a chegada da SNV e dos *muzungus*, enquanto o coordenador holandês tirava fotos do que chamava de “teatro rural” para ilustrar mais um caso de sucesso na brochura da organização.

Após o almoço tomamos nosso caminho de volta a Tete.

“Angónia é um bom lugar, mas tem muito 'obscurantismo’”¹²², disse Machesse enquanto nos afastávamos de Seze.

“Ehhh...!”, exclamou afirmativamente Alan, tradutor do evento a quem oferecemos carona. “Um amigo meu foi enfeitiçado aqui e não conseguia mais sair de dentro d'água. Ficava na banheira o dia inteiro, sem forças para se levantar.”

“Deve ser feitiço do dono”, afirmou Machesse. “Quando o marido sai para trabalhar, esconde medicamentos para a mulher tomar. Se ela o trair, o amante

122 Obscurantismo, tal qual botânica, é um termo exógeno incorporado no discurso da feitiçaria. Após a guerra da libertação, no afã de construir o “Homem Novo” moçambicano, que deveria guiar o país para uma sociedade sem classes, a Frelimo proibiu toda sorte de feitiçaria e afirmava que tais práticas atrasadas impediam o desenvolvimento do país. West (2005) mostra como as políticas frelimistas foram percebidas como discursos de contrafeitiçaria para impedir que práticas ocultas nocivas atacassem o país; desse modo, obscurantismo passou a ser utilizado para ações mágicas destrutivas.

morre.”

“Sim! Também tem aquelas que possuem um marido espiritual”, continuou Alan.

“Marido espiritual?”, indaguei

“Sim, a mulher acorda sem vontade de ter relações com o marido, pois já teve com um espírito.”

Assenti positivamente com a cabeça e tentei desviar o assunto para algo que, para mim, era imediatamente mais interessante.

“Os camponeses estavam desconfiados durante o evento, não?”, perguntei.

“Estavam”, afirmou Machesse, “mas o coordenador não poderia ter falado aquilo. Ele não sabe liderar. Ele deu muitas explicações que não eram necessárias. O camponês não quer saber se a semente veio do Malauí ou não, se ele teve problemas na fronteira ou no ministério. Deveria ter falado simplesmente: 'Sim, temos problemas, mas vamos resolver'. Ele não sabe falar com camponês.”

“O administrador também não sabe falar”, continuou, “deveria ter feito perguntas para os coordenadores do projeto. Não fez um bom discurso. Teria que ter pressionado eles, para os camponeses saberem que existe uma liderança.”

Do banco traseiro, Alan ratificou:

“O evento também estava todo mal-organizado. Quem deveria ter começado a falar era o Diretor Provincial, não o coordenador do projeto. Não tiveram respeito pela hierarquia. Agora o diretor vai voltar à Tete falando mal da SNV.”

“Estás a ver? Chamou até atenção do antropólogo. Isso não vai ficar bem...”, continuou Machesse, “É como eu estava a dizer, há muito 'obscurantismo' em Angónia!”

Escutei intrigado essa última afirmação, pois, para mim, já tínhamos mudado de assunto quilômetros atrás, mas para meus interlocutores nós nunca havíamos deixado de comentar sobre o mesmo tema: o poder e suas implicações.

“O que o marido espiritual tem a ver com isso?”, perguntei.

“Não estás a perceber, senhor Inácio?”, olhou-me o agora intrigado Machesse, “As crianças são a riqueza dos africanos!”

Minha mente retornou a algumas semanas atrás, quando eu conversava com Seu Herculano, motorista da União Provincial de Camponeses de Tete (UPCT). Ele, como quase todos que conheci em Moçambique, começara uma conversa amistosa perguntando se eu tinha filhos. Eu já conhecia esse roteiro e diante da minha

negativa, Seu Herculano, como os outros, reagiu com espanto:

“Já estás na idade!”, exclamou para, em seguida, começar a contar-me as vantagens de ser pai “Deves ter dois filhos: uma mulher e um homem. A mulher você pode deixar com seus sogros, pois se o homem não tem filhos fica 'amarrado' aos sogros.”

Herculano fazia referência ao lobolo. Erroneamente traduzido na literatura anglófona como “preço da noiva”, o lobolo, na realidade, é a compensação paga aos pais da noiva pela incorporação dos filhos na linhagem paterna. Deixar um filho, de preferência mulher, para os sogros é uma estratégia para pagar parte do valor devido e “desamarrar-se” rapidamente das obrigações para com os sogros. Enquanto isso, o filho homem deve ficar na casa do marido para aumentar a linhagem paterna no momento de seu casamento. No entanto, se o homem amarrado não paga o lobolo, é obrigado a deixar os filhos com a mulher caso venha a se separar.

“Sem filhos, o homem fica sem ninguém para sustentá-lo na velhice.”, continuou Herculano, “sem ninguém para levá-lo de volta para a sua terra quando morre.”

Seu Herculano é natural de Quelimane e foi buscar sua segunda esposa na Beira, já que em Tete, com a chegada dos megaprojetos, “o lobolo está muito caro. Pode chegar a 15 mil meticiais!”¹²³

Como havia se separado da mulher em Quelimane sem pagar o lobolo, foi para Tete sem os filhos e teve que se casar novamente para construir uma linhagem para si e poder ter quem prestasse as devidas obrigações rituais quando morresse, sob o risco de, caso não o fizesse, passar a eternidade vagando desprotegido. Com esse medo em mente e procurando uma velhice segura, disse que não se separa da atual esposa com quem tem três filhos.

“Os filhos são nossa riqueza”, finalizou com a frase que me remeteria a esse passado semanas mais tarde.

O marido espiritual é muito mais perigoso do que um amante fortuito. A mulher que engravida do espírito soturno rouba o filho da linhagem do marido, tornando inútil qualquer tentativa de ascensão social por meio do fortalecimento da linhagem. A recorrente preocupação que os habitantes do Vale do Zambeze têm

123 À época, cerca de mil reais.

com o adultério também decorre do temor de, após sua morte, verem seus filhos pagando tributos para a linhagem errada. Na realidade, o que Machesse e Alan estavam querendo me dizer era que esses casos de feitiçaria mostravam como a disputa pelo poder em Angónia estava descontrolada. Sem alguém capaz de unificar e controlar os artifícios ocultos utilizados por indivíduos mal-intencionados, os feiticeiros estavam usando de todos meios possíveis para acumular riquezas, bens e pessoas. A reunião daquele dia demonstrava isso: sem ninguém capaz de assumir um papel de liderança, o chefe de posto podia ostentar sua barriga sem dividir nada com a população ao redor, que reclamava da falta de insumos, máquinas e informações para líderes despreparados – que não sabiam lidar com as novas riquezas que chegavam e as velhas invejas que despertavam nas pessoas.

“O problema de Angónia é que todo mundo quer ser líder”, conclui enfaticamente Machesse.

Pus-me a pensar durante algum tempo durante a volta até quando um caminhão em alta velocidade invadiu a pista contrária tentando desviar de buracos na maltratada pista da Estrada Nacional número 4 que segue em direção ao Malauí. Machesse freiou bruscamente e jogou o carro para o acostamento enquanto o caminhão passou zunindo perto de nós.

“Esses motoristas de caminhão colocam macacos para dirigir enquanto dormem na cabine! Todos querem comer sozinhos mesmo!”, exaltou-se novamente com os perigos da nova economia moçambicana.

“Mas no Malauí não podem fazer isso. Lá os macacos vão presos!”, invocou a figura de *Doctor Banda*, engatou a primeira e seguimos para enfrentar mais quatro horas de estrada.

QUANDO DOIS LEÕES BRIGAM, O CAPIM SOFRE

Alexandre, era um *masena* natural da Beira, havia conseguido um emprego em Tete por intermédio de seu tio e trabalhava como secretário da ADELTA (Agência de Desenvolvimento Local de Tete).

“As coisas estão complicadas daqueles lados. Sequestraram dois régulos e houve troca de tiros”, contou apreensivo.

Em abril de 2014, a RENAMO havia posicionado tropas pelo interior da

província de Tete. A intenção era de pressionar a FRELIMO ameaçando paralisar a produção das indústrias mineiras e o escoamento de carvão em direção ao litoral. Dhaklama vinha denunciando a possibilidade de fraudes nas eleições presidenciais de 2014, e a RENAMO havia se negado a indicar membros para a Comissão Nacional Eleitoral (CNE) alegando que todo processo não passava de encenação. No ano anterior, o partido já havia se recusado a participar das eleições distritais e, para muitos, a crescente tensão em torno do processo eleitoral tornara-se um macabro preâmbulo de uma nova guerra.

Alexandre acompanhava os projetos da ADELTA em localidades distantes espalhadas por toda a província e estava apreensivo em viajar até Tsangano. Rumores davam conta que a RENAMO estava espalhada pelo mato, adentrando nas aldeias para pegar mantimentos das pessoas e sequestrar os régulos que denunciavam suas posições para a FRELIMO. Estávamos sentados em torno de uma mesa, conversando durante uma festa de confraternização da organização e, de acordo com os últimos rumores, as tropas da RENAMO e a polícia tinham entrado em confronto na localidade de Nkondedzi, aldeia no caminho de Tsangano, e dois policiais e alguns combatentes tinham saídos feridos.

“Os homens da RENAMO estavam a banhar-se no rio, a polícia aproveitou a distração e atacou”, contou Alexandre. “Eram uns vinte soldados. Alguns que estavam na margem atiraram de volta, e os outros conseguiram escapar com vida. Dois soldados ficaram feridos. À noite, foram até a casa do régulo que os havia delatado para a FRELIMO e levaram-no para o mato.”

Em outro momento, a sede de Nkondedzi foi atacada, e os prédios públicos ficaram cravados com buracos de bala. A população, que já temia um novo ataque, não foi atingida, pois há alguns dias que dormia no mato. Com medo do retorno dos conflitos, os moradores de Nkondedzi, tal qual faziam durante os anos de guerra civil, só retornavam às suas casas para cumprir as atividades diurnas, cuidar da machamba e de suas casas, embranhando-se nas florestas para passar a noite em barracas improvisadas. O mesmo ocorria em Zóbùe, posto administrativo que fica a alguns quilômetros dali, e, ao voltarem pela manhã, algumas pessoas encontravam suas casas reviradas. Na ocasião da Páscoa, viajei até a pequena povoação com o padre Donatien que iria celebrar a missa de domingo.

“Essas pessoas que estão a roubar não são da RENAMO, nem da FRELIMO, só estão a se aproveitar da situação”, avaliou Donatien.

O padre foi obrigado a terminar a homilia mais cedo. Temendo a vinda da RENAMO, os fiéis pediram que a missa, que contava com uma longa vigília até meia-noite, terminasse mais cedo e, às 18 horas, todos saíram da igreja em direção às suas casas, para certificarem-se de que estão bem fechadas e pegar mantimentos e equipamentos para passar a noite fora.

Com a escalada da violência, muitos habitantes do Baixo Zambeze buscavam explicações para os novos confrontos. Curiosamente, grande parte dos moradores das áreas rurais, os mais vulneráveis aos ataques, insistiam em que a RENAMO não era o problema, mas que estava sendo provocada pela FRELIMO.

“Eles não estão a fazer nada”, disse-me Zé Nova certa vez, “eles só estão a acompanhar o recenseamento eleitoral. Esses régulos foram sequestrados pela FRELIMO para eles poderem botar a culpa na RENAMO”

No sábado de Páscoa, fomos almoçar na casa da Irmã Ofélia, religiosa espanhola que chegou em Nkondedzi em 1978. Ofélia tinha sido obrigada a abandonar a região e se refugiar em Maputo em meados da década de 80, quando a guerra entre a RENAMO e a FRELIMO haviam tomado conta de toda província. Anos mais tarde, com a chegada da paz, voltaria para o mesmo lugar. Durante o almoço, perguntei se estava preocupada com os conflitos recentes. A irmã olhou-me calmamente e respondeu:

“Não, atualmente a RENAMO não faz muita coisa. Houve alguns tiros perto da escola, mas não foi nada demais.”

“Mas e o ataque em Tsangano?”, perguntei.

“Ali foi a FRELIMO que provocou a RENAMO. Eles só querem observar o recenseamento eleitoral”.

Comiam conosco o padre Donatien, o padre Felipe, da igreja de Matundo, do bairro de Tete, e o animador da igreja de Zóbùe, que tomou a palavra e disse:

“A FRELIMO tem que dividir o poder! Não pode mais governar sozinha. A RENAMO quer coisas razoáveis. É preciso ter paridade na CNE”

A comissão eleitoral era composta por seis membros de diferentes partidos respeitando o tamanho da bancada de cada um na assembleia nacional. A RENAMO dizia que um órgão tão importante como a CNE deveria ser paritário e, diante da recusa da FRELIMO em reformar o estatuto eleitoral, Dhaklama recusou-se a apontar membros para ocupar os seus cargos na comissão. O animador continuou:

“Tem que pegar os ministérios do governo e entregar um para cada partido! Não se pode comer tudo sozinho!”

Uma das acusações de Dhaklama era que a FRELIMO fraudava o processo eleitoral no momento do recenseamento, evitando que populações sabidamente afeitas à RENAMO se cadastrassem para votar. O centro do país era uma área tradicionalmente renamista e os dirigentes da FRELIMO tinham uma especial preocupação com o que ocorria por ali.

“O problema todo é que aqui em Moçambique apenas duas etnias se interessam por política”, disse Alexandre, “os *mashangana* e os *vandau*.”

Olhei para o Geraldo, técnico da ADELTA, natural de Tete, que estava sentado conosco, em busca de confirmação. Ele assentiu com a cabeça, e Alexandre pôs a contar a história.

“A RENAMO e a FRELIMO são dois irmãos. Os dois são filhos de Ndwandwe, rei zulu, e vieram para Moçambique por causa da guerra na Zululândia. Eles falavam línguas diferentes, mas se entendiam bem. Porém, os dois brigaram na beira do rio Save e se separaram. Os *mashangana* ficaram ao sul e os *vandau* vieram para o norte.”

O rio Save corta Moçambique ao meio deixando as províncias de Gaza e Inhambane ao sul e Sofala e Manica ao norte. Também estabelece uma poderosa marcação simbólica, conhecida por todos moçambicanos, entre o sul frelimista – associado à urbanidade de Maputo, à centralidade da capital colonial de Lourenço Marques e ao poder de uma elite estatal mulata – e o norte renamista, cujo foco de poder remonta às misteriosas Serras da Gorongosa, quartel general da RENAMO e esconderijo de seu líder Dhaklama durante a guerra civil e os atuais tempos de instabilidade. Além do mais, a esses dois territórios e suas filiações políticas, estão sobscritos relações de poder e comando que remontam à desavença ancestral entre os dois filhos de Ndwandwe.

“Por que os dois irmãos brigaram?” perguntei.

“Ninguém sabe.”, continuou Alexandre, “Somente os curandeiros do rio Save que podem dizer. Ali se encontram os mais poderosos curandeiros de Moçambique, pois são só eles que entendem as duas línguas.”

Como a história do líder de Mameme, a fala de Alexandre não deve ser entendida como um relato de um universo mítico, mas é, antes de tudo, referência a um passado concreto. Shoshangane, nasceu em 1790 no território moderno da

Kwazulu-Natal, na África do Sul, e fazia parte do império do *Ndwandwe-Nxumalo* à época da ascensão de seu primo Zwide ao trono *ndwandwe*. Preocupado em expandir seu império Zwide, entrou em conflito com Shaka Zulu, que infligiu uma retumbante derrota aos *Ndwandwe*. Liderando o exército remanescente, Shoshangane rumou para o norte para longe da hegemonia de Shaka chegando ao Rio Limpopo, em Moçambique, por volta de 1820. Costurando alianças entre as populações locais, Shoshangane derrotou o *changamira* Dombo de Rozvi e entrou pelo centro de Moçambique, fugindo dos constantes ataques de Shaka e deixando seus vassalos no comando de terras recém-conquistadas. Cruzou o Save em 1833 na tentativa de expandir seus domínios, no entanto, uma epidemia de varíola acabou com seus planos e Shoshangane migrou para o atual Zimbábue onde conquistou os *vandau*, trazendo-os consigo para o sul de Moçambique como soldados-escravos na ocasião da consolidação do seu Império de Gaza, cuja extensão baseava-se na incorporação de populações locais, em especial os próprios *vandau* e os *ronga*. Após a derrota de Gungunhana, neto de Shoshangane, por tropas portuguesas em 1895, o Império de Gaza ruiu e os *vandau* retomaram a sua autonomia ao norte do Save.¹²⁴

“Nem os *manyungwe* nem os *masena* se importam com a política” completou Geraldo. “Os dois povos mais poderosos são os *vandau* e os *changana*”

“Por isso que houve guerra?”, perguntei.

“Não, aquilo não foi guerra.”, exclamou Geraldo, “Foi uma desavença entre irmãos! Guerra mesmo foi contra os portugueses.”

Recebi aquela informação incrédulo. A guerra civil moçambicana durou dezesseis anos, atingiu 80% do território nacional, matou – segundo estimativas conservadoras – um milhão de pessoas, deslocou outras cinco milhões e deixou tantas outras mutiladas por minas terrestres. Entretanto, percebi que havia algo naquela afirmação que invocava outras interpretações do poder e da guerra.

“Como fizeram com Simango?”, perguntei.

Uria Simango foi um dos fundadores da Frelimo. Ndau nascido na Beira, Simango foi pastor presbiteriano e ajudou, em 1962, a fundar o movimento de libertação nacional. Escolhido como vice-presidente, ficou no cargo até 1969, ano do assassinato do então presidente Eduardo Mondlane. Segundo rumores,

124 Cf. Rita-Ferreira (1892 e 2011) e

Mondlane, morto por uma carta-bomba, teria sido vítima de traições internas na alta cúpula frelimista com auxílio da polícia secreta portuguesa. Simango seria o segundo em linha para assumir o posto de presidente, mas, em meio à disputa de poder que ocorreu e a desconfiança que sua origem *ndau* suscitava entre membros *shangana* da Frelimo, viu-se obrigado a compor a presidência da FRELIMO junto com Samora Machel e Marcelino dos Santos. Depois de soltar um manifesto público de desgosto, Simango foi expulso da FRELIMO e se exilou no Egito na tentativa de criar um movimento de independência alternativo.

A Revolução dos Cravos em Portugal fez com que Simango, incapaz de influenciar a política do seu país a partir do exterior, voltasse para Moçambique e fundasse com outros dissidentes o Partido de Coalizão Nacional (PCN). Entretanto, as eleições multipartidárias nunca aconteceram, e a Frelimo se instalou como partido único. Uria Simango, junto com seus correligionários, foi enviado ao campo de treinamento militar de Nachingwea, onde foi sumariamente julgado e obrigado a ler uma confissão em que se declarava colaboracionista do regime português. Após ser enviado para Niassa num campo de prisioneiros políticos e classificado como reacionário; foi assassinado em algum local desconhecido e em uma data incerta. “Sim! Os mashanganas mataram ele!”

Essa não era a primeira vez que ouvia afirmações tão enfáticas sobre Simango. Seu filho, David Simango, é uma das mais controversas figuras políticas da atualidade moçambicana. Foi o único candidato capaz de capitanear força política necessária frente à RENAMO e à FRELIMO nas eleições, e o seu partido, o MDM (Movimento Democrático de Moçambique), ganhara as eleições autárquicas da Beira – a segunda maior cidade do país e lar dos *vandau* – e de outras tantas cidades, tornando-se o terceiro maior do país. Sua ascensão política revigorava as velhas histórias de traições, intrigas políticas e feitiçaria, fazendo com que seu nome fosse conhecido nas mais distantes zonas rurais. Em M'passe, localidade a duas horas e meia de Tete, conheci um velho alfaiate que, com sua maltratada máquina de costura, esperava novos clientes à beira da estrada. Ao me ver passando por perto, me chamou e perguntou, curioso, o que fazia ali. Ao contar que era brasileiro, disse às gargalhadas:

“Ah, um país desenvolvido, sim! Não é como aqui com toda essa confusão!”

Perguntei se ele se referia aos recentes conflitos em Tsangano

“Sim, muita confusão! A RENAMO deveria ganhar as próximas eleições. A

FRELIMO está voltada para os interesses do Sul. Lá já é quase África do Sul, eles não sabem o que acontece aqui. Eu já trabalhei de mesário nas eleições e a cada voto que se coloca aqui para a RENAMO, eles colocam dois lá no Sul para a FRELIMO. Se a Renamo ganhasse a presidência, a capital viria aqui para o Centro. Ficaria na Beira, mais perto de todos”

Sua voz, que começara a história em alto e bom som, diminuía sensivelmente. Agora eu estava quase colado à sua mesa, embora não houvesse mais ninguém num raio de centenas de metros.

“Muitas pessoas não assumem que votam na RENAMO como medo de serem 'matados'. Não querem ficar visíveis para os outros. Não querem que os vejam.”

Parou por um momento e olhou ao redor:

“Foi o que fizeram com Simango”, disse, referindo-se ao pai.

“Botânica!”, sussurrou.

Alexandre seguia o mesmo roteiro com que o alfaiate e tantos outros já haviam me envolvido. Ele sabia que suas afirmações sobre a guerra civil tinham outras conotações que seguiam subsumidas a sua fala.

“Aquele acidente com Samora também foi obra de algum *mfiti* [feiticeiro]?”, perguntei diretamente.

“Não se sabe”, contou novamente apreensivo, “é o que dizem por aí”.

Samora morreu em um acidente de avião em circunstâncias não esclarecidas. Ao voltar de Lusaka, na Zâmbia, para Maputo, seu avião fez uma rota pouco usual e percorreu uma trajetória descendente até chocar-se com as montanhas na fronteira sul-africana. O caso, ocorrido em 1986 no auge das tensões da guerra civil moçambicana e da conflituosa relação com a África do Sul do apartheid, despertou uma série de acusações e narrativas conspiratórias que envolviam desde a falha técnica de sua aeronave até um elaborado plano do governo do país vizinho para desnortear os aparelhos do avião, fazendo-o confundir as montanhas dos Libombos com o apagado aeroporto de Maputo, refém dos seguidos cortes de abastecimento elétrico. Desnecessário dizer, nesse ponto da narrativa, que todo evento assumiu ares ainda mais misteriosos dentro da dinâmica acusatória da feitiçaria no Vale do Zambeze.

“Samora era linha dura e tinha muitos inimigos. Nunca se sabe do que eles são capazes. Quando Samora vinha a Tete, todos iam recebê-lo no aeroporto, não

ficava ninguém por aqui”, conta Geraldo apontando na direção de uma das mais movimentadas ruas de Tete. “Quem não fosse lá temia sofrer retaliações ou ser visto como inimigo”

“Se Samora discursava no rádio, as pessoas se punham a trabalhar achando que ele poderia vê-los”, divertiu-se Alexandre.

A figura de Samora é bastante controversa em Tete. Ali, como em todo Moçambique, muitas pessoas são filiadas a FRELIMO, condição quase que indispensável para conseguir emprego no setor público ou acessar serviços do Estado. O poder público, associado aos *mashangana* e a uma elite sulista mulata, é uma das portas de entradas de bens e serviços na região, e a predisposição com a figura de Samora, – de temor, reverência ou um misto dos dois – depende da relação que cada um foi capaz de cultivar com o Estado, seja durante o seu mandato, seja nos dias atuais.¹²⁵ O jovem Alexandre, natural da Beira, a terra dos *vandau* esquecida por Maputo, não ouviu boas histórias sobre aquele tempo; Geraldo, que viveu em Tete um dos períodos mais devastadores da guerra civil, não pôde criar nenhum um tipo de relação com um Estado quase destruído pelo avanço das tropas da RENAMO, e Machesse, natural de Chimoio, trabalha diretamente com as agências de desenvolvimento estrangeiras, embora diga que “todo grosso do dinheiro fica em Maputo”.

Entretanto, quase todos são unânimes em afirmar que Joaquim Chissano, presidente que assumiu após a morte de Samora e que assinou os acordos de paz em Roma em 1992, foi um presidente mais inteligente. Soube chamar a Renamo para conversar e terminar com as agressões. As lembranças que guardam de Chissano é de um líder que soube usar da “filosofia africana”, perceber as ameaças ocultas de seus adversários e distribuir o poder entre os demais. Todavia, Guebuza, seu sucessor, seguiu um caminho diferente. Agora com a chegada dos dólares estrangeiros dos megaprojetos, a elite maputense voltou a ignorar os anseios do Centro e do Norte e a concentrar o poder e riquezas em suas mãos. Esse movimento perigoso não pode ser feito sem consequências, e o medo de uma nova revolta dos

125 Em Tete, os mulatos são associados com a FRELIMO e o poder. São vistos como uma elite sulista que gerencia o Estado e as riquezas do país. Essa visão se contrapõe à etnografia empreendida por Thomaz e Nascimento (2012) no sul do país, na qual os mulatos são identificados como colaboracionistas do sistema colonial e como um constante perigo para a unidade nacional.

ndau tomou conta de diferentes etnias do centro do país.

Em Mazóe, localidade de Changara, o velho líder João passava por um problema parecido. Ele e outros dez chefes tradicionais haviam sido convocados para participar de um curso de capacitação do CTV na sede do distrito. Saíram das distantes zonas rurais e vieram para a vila onde ficariam alojados em hotéis pagos com dinheiro das agências de desenvolvimento inglesa e americana. Ao chegarem de manhã, foram aos seus quartos, deixaram suas coisas e se reuniram reservadamente. Após algum tempo, pediram uma nova reunião com Firmino, representante da União Provincial de Camponeses de Tete (UPCT), responsável pela logística do evento.

“Eles querem dormir no mato!”, disse Firmino inconformado.

“O hotel não está bom?”, indaguei confuso, pois ainda que os quartos não tivessem qualquer luxo, e o hotel se tratasse, na verdade, de uma pequena e simples pousada à beira da estrada, as acomodações eram relativamente bem-arrumadas e equipadas.

“Está bom, sim! Mas esses velhos querem dinheiro!”

Firmino morava em Tete e, semanas antes, voltara entusiasmado com sua viagem para Chimoio, onde participara de um curso de formação sobre regularização fundiária e questões ambientais oferecido pela CTV para poder trabalhar com os régulos durante aquela semana. Chegou na sede da UPCT sem poupar elogios ao hotel em que tinha sido alocado:

“Aquilo que é jeito de viajar. Tínhamos comida à vontade, quarto individuais com televisor e um grande auditório para conferências.”

Embora o local que ficaríamos hospedados em Changara não possuisse qualquer uma daquelas facilidades, Firmino tinha viajado para Changara com dias de antecedência para reservar o melhor local da região.

“Eles são autoridades tradicionais e nós estamos aqui como representantes do governo. Temos que oferecer o que há de melhor”, disse-me exatamente aquilo que iria repetir para a cozinheira contratada para trabalhar no evento quando lhe deu o dinheiro para os mantimentos:

“Não é necessário economizar, estamos aqui representando o governo!”

Após todo esforço empreendido na organização, não é de se espantar que estivesse indignado com o desdém que os velhos líderes tinham mostrado.

“Eles querem dinheiro?”, devolvi-lhe sua afirmação em forma de pergunta

esperando mais informações.

“Sim! Querem que eu cancele as diárias com o hotel e as lhes dê em dinheiro. Dizem que vão dormir no mato. Moçambicano é um povo muito ambicioso mesmo!”, retrucou bufando enquanto ia conversar com o gerente da pousada.

Firmino conseguiu reaver parte das diárias. Com exceção à do primeiro dia, que já estava pago. Os líderes pegaram suas coisas e foram procurar algum lugar para dormir. Frequentavam o curso durante o dia e dormiam na casa de parentes ou ao relento durante à noite.

“Esses velhos passam a noite na floresta. Não se pode confiar...” afirmou Firmino, fazendo referência à escuridão da madrugada e aos perigos das florestas que costumam encobrir as atividades nefastas promovidas por feiticeiros. A ambição dos velhos e os mistérios noturnos não eram uma boa combinação.

Após o curso, durante o jantar, os líderes se divertiam contando histórias e fazendo adivinhações. Perguntavam a todos:

“Se você visitar a casa de alguém, e os anfitriões querem te dar um presente e pedem para que você escolha entre milho, farinha e xima.¹²⁶ Qual você levaria?”

A pergunta era dirigida a todos e, fatalmente, chegaria a minha vez. O líder de Mazóe sentou-se ao meu lado e questionou o que eu faria. Pensei por um momento e respondi:

“Levaria a xima já pronta, pois não sei pilar milho nem cozinhar a massa”

Os líderes deram risadas e trocaram impressões em *Cinyungwe*. Eu certamente tinha escolhido a pior das opções.

“Não, não!”, disse o líder segurando-se para não rir. “Você tem que levar o milho ou a farinha. Se você levar a xima, só você poderá comê-la. Como vai levá-la para a sua família? Não podes chegar em casa de mãos vazias”

Aproveitei a ocasião e o momento de descontração para perguntar sobre aquilo que estava pairando sobre todos ao longo da semana:

“Por isso que não quiseram dormir no hotel?”

“Isso mesmo! Temos que levar algo para eles na aldeia.”

A distribuição de comida, bens e responsabilidades de acordo com a linhagem e os comandados é um cálculo complexo que cada líder tem que fazer diariamente. João passava pelo mesmo problema com a chegada dos projetos de

¹²⁶ Massa de farinha de milho com água.

desenvolvimento em Mazóe. Ele era um líder de primeiro escalão que comandava toda a região de Mazóe; tinha recebido o cargo de seu pai, que o recebeu de seu avô. Abaixo deles, encontravam-se outros sete líderes de outros povoados que adquiriram suas posições por meio do parentesco. Os líderes de terceiro escalão eram escolhidos pelos chefes através do “bom comportamento” de cada um. A vinda dos estrangeiros e a chegada de novos recursos obrigavam João a repensar toda sua estratégia para manter sua legitimidade e conservar-se no cargo.

“O bom chefe é aquele sabe apertar, mas que também sabe soltar”, fez os gestos com as mãos, abrindo e fechando. “Um líder não pode ser muito autoritário, tem que dialogar, ter paciência. Não pode dar tudo para um só, tem que dividir com todos.”

O líder usaria parte do dinheiro para cumprir suas obrigações com alguns dos povoados que administra, pois quando saiu para o curso já havia deixado um líder de segundo escalão em seu lugar. Agora precisava tomar cuidado, não poderia voltar de mãos abanando e precisava contornar a inveja que poderia estar crescendo em sua terra:

“Quem é líder morre cedo.”, contou-me, “Estamos sempre a nos enfrentar com muitos inimigos e quem não sabe dialogar vai ser enfeitado!”

O autoritarismo de Samora tinha mantido a ordem por certo tempo, mas suas rusgas e o monopólio do poder eram algo que, mais cedo ou mais tarde, o mataria. A feitiçaria corre forte na família, e o passado comum entre os *machangana* e os *vandau* era um barril de pólvora que iria, impreterivelmente, explodir por todo país. Moçambique, ao contrário do Malauí, não teve alguém capaz de unificar o país, dividir o poder e bens entre seus líderes mais poderosos e controlar as forças ocultas inerentes ao mundo da política – inveja, traições e feitiçaria daí decorrentes fizeram com que o país atravessasse 16 anos de guerra civil, e corre-se o risco de ver novamente um conflito aberto deflagrado. Para muitos de meus interlocutores, não há alguém capaz de assumir esse posto de liderança atualmente. Muitos concordam que é necessário dividir o país entre o centro / norte de Dhaklama e o Sul *mashangana*; só assim poderíamos ter paz novamente. Alguns dizem que a RENAMO precisa ganhar as eleições para que alguma divisão de poder possa ser feita. Outros poucos afirmam que David Simango poderia cumprir esse papel, embora, hoje, não tenha força para fazê-lo. No entanto, Tete, no centro do país, acima do rio Save, é a grande mina de ouro de Moçambique atual, e as imensas

riquezas minerais e a grande quantidade de dinheiro estrangeiro que chegam ao local são fontes de desavenças e disputas intensas. Desse modo, hoje, a percepção dos moradores de Tete é que se encontram novamente entre dois poderosos grupos políticos que não podem controlar ou fazer frente.

Seu Cesário, um velho *machewa* de Zóbùe, lembrava dos tempos da “guerra entre irmãos” –como chama a guerra civil:

“As pessoas de Zóbùe foram para o Malauí, mas eu estava em Boroma na Missão Jesuíta. A RENAMO entrou pela vila durante à noite e começaram a atirar. Todos estavam dormindo, e cada um levantou e correu para o lado que podia. Muitos deram azar e correram em direção às tropas que entravam na cidade. Eu corri para o outro lado, mas caí em um barranco. Os soldados estavam perto, e eu não tive mais chance de correr. Deitei ali e esperei eles passarem. Eles não me viram, mas duas pessoas que estavam ali ao lado não tiveram a mesma sorte. Levaram dois tiros.”

Olhou para o mato, onde mais tarde se embrenharia para dormir naquela noite, e invocou a figura do *mphondoro*, o espírito do leão, associado a grandes líderes e pessoas poderosas:

“Sim, quando dois leões brigam, o capim sofre.”

“DEUS FUGIU COM OS BRANCOS?”

Em 1977, os salesianos foram retirados da Missão de São João Baptista de Moatize pelo governo da Frelimo, que julgava que a expulsão da Igreja Católica do país era parte integrante do processo de “descolonização mental” necessária para a modernização socialista. Os salesianos não eram os primeiros religiosos a serem impedidos de exercer suas atividades ali. Na realidade, os Padres de Burgos, que fundaram a missão em 1954, tinham sido deportados pelos portugueses em 1972, e a igreja foi interinamente entregue aos jesuítas no fim daquele ano. Os salesianos foram escolhidos pelo governo português em 1974 para comandar a evangelização da região por ser uma ordem mais afeita a seus interesses.

Os Padres de Burgos ganharam a inimizade da administração colonial por causa de seu papel ativo nas denúncias sobre os massacres ocorridos em Tete durante a guerra de libertação. Em 1968, com os planos da construção da represa

de Cabora-Bassa, a Frelimo abriu uma nova frente armada na província. Com intuito de impedir a concretização do projeto, nada mais nada menos que a maior hidroelétrica da África Austral, que poderia aumentar consideravelmente o orçamento do Estado com a venda de energia para África do Sul e intensificar a presença colonial na região – para Marcelo Caetano, o sucessor de Salazar, o aumento da área irrigável deveria sustentar a ida de até um milhão de brancos para o Zambeze –, os guerrilheiros avançaram no interior de Tete.

A Frelimo inicialmente veio do Malawi aproveitando a crise política que se instaurou no gabinete de Dr. Banda. Membros do alto escalão do governo levantaram-se em insurreição armada após Banda alinhar-se com o governo colonial português. Em 1965, as tropas de Henry Chipembere, ex-ministro da educação malauino, atacaram alvos governamentais. Rapidamente, a rebelião foi sufocada e, no fim do segundo semestre de 1965, os principais membros rebeldes estavam detidos ou exilados no exterior. Entretanto, os rumores de que as tropas de Chipembere estavam treinando com a Frelimo nos campos tanzanianos fortaleceu a convicção de Banda em apoiar o governo colonial português. Em 1967, o então presidente da Frelimo, Eduardo Mondlane, teria se reunido com Banda para firmar um acordo de não agressão. Nesse encontro, ter-se-ia decidido que as atividades da Frelimo deveriam se restringir à zona fronteiriça do país, onde atuavam no atendimento e recrutamento de refugiados; seus membros, porém, não poderiam intervir na política interna do país e nem portar armamentos em território malauiano.¹²⁷

A Zâmbia, que, assim como o Malauí, havia se tornado independente em 1964 e dependia da malha ferroviária portuguesa para tornar sua economia viável, também era uma rota privilegiada de acesso à província de Tete. No entanto, em princípio, o líder zambiano, Keneth Kaunda, não possuía a mesma indisposição com os movimentos de libertação nacional de Dr. Banda. Além do mais, a interiorização do conflito através da fronteira zambiana oferecia maiores facilidades para as tropas frelimistas. Vindos do norte da província, área parcamente colonizada se comparada à pouca distância que separava o Malauí dos centros portugueses de Tete, capital, e Moatize, os soldados nacionalistas encontrariam menor resistência e melhores oportunidades para recrutar os camponeses (BORGES COELHO,

127 Cf. Borges Coelho (1989).

1989).

Em março de 1968, a entrada da guerrilha em Tete encontra um exército português fortemente preparado. Antecipando a descida da guerra pela província, quase que um acesso natural entre os países recém-libertos para a capital do país, o alto comando lusitano já previa a escalada dos conflitos na região. Posicionando e fortalecendo as tropas em pontos estratégicos e confinando a dispersa população nativa em aldeamentos fortificados, o exército colonial provocara uma intensa movimentação na área. As populações locais que não foram afetadas pelos aldeamentos buscaram refúgio nos estados vizinhos, e aquelas que resistiam ao processo foram severamente massacradas. Desse modo, a região passa a ser palco de sangrentos conflitos, e muitos deles foram detalhadamente documentados pelos padres missionários.

Em 16 de dezembro de 1972, após terem sido bombardeadas, as povoações de *Wiriyamu* e *Juwadu* foram ocupadas pelo exército português. Sob os gritos de “Matem todos!”, os habitantes locais foram executados sem qualquer oportunidade de defesa. Um grupo de soldados juntou parte da população num pátio para aguardarem o fuzilamento – de um lado colocaram os homens e de outro as mulheres. Sentadas dessa forma, as pessoas assistiam às execuções enquanto aguardavam sua vez. Muitas mães foram mortas com seus filhos no colo. Uma criança de nove meses caiu ao chão após sua mãe ser assassinada; sentada ao lado dela, ainda chorando, foi atingida na cabeça por um chute de um militar português. Os outros soldados que assistiram o feito aplaudiram-no e começaram a fazer o mesmo dando pontapés nas cabeças dos mais novos. Algumas pessoas eram obrigadas a entrarem em suas casas, que, em seguida, eram incendiadas. Em certas palhoças – antes de serem queimadas –, granadas eram lançadas. Grávidas eram evisceradas vivas, e os fetos arrancados de suas barrigas. Outros soldados agarravam crianças pelas pernas e atiravam-nas contra as árvores ou o chão. Mulheres mais jovens foram cruelmente estupradas. Crianças que assistiam a tudo terrivelmente assustadas foram obrigadas a colocar na boca o cano do fuzil português. Ordenavam-lhes: “Chupa!”. E disparavam. Os jovens caíam mortos com um rombo na nuca. Cerca de 400 pessoas morreram naquele dia.¹²⁸

Os Padres de Burgos da missão de São Pedro relataram tudo em documentos

128 Hastings (1973).

internos, e o massacre chegou aos noticiários internacionais sistematizados por Adrian Hastings em diferentes artigos para a imprensa internacional. Em reposta, em 24 de agosto de 1973, o governo português expulsou o padre Sangalo, principal autor dos relatórios, e passou o controle interino da missão de Moatize para os jesuítas. Portugal não reconheceu a existência do massacre e, em 1974, a missão é entregue aos Salesianos. Entretanto, com a chegada da Frelimo ao poder, não só as escolas, que ficavam sob responsabilidade dos padres, foram nacionalizadas, como também diferentes serviços, que eram prestados pela missão, ficaram sob jurisdição do Estado. As missões, dioceses e capelas eram uma referência para muitos moradores de seus entornos e assumiam o papel de correios, ofereciam transportes e caronas, faziam telefonemas e intermediavam os interesses de seus fiéis junto às autoridades competentes. Em 1977, com a definitiva filiação da Frelimo ao marxismo-leninismo que tomava a esquerda internacional à época, o catolicismo, assim como as crenças tradicionais, foi visto como obstáculo à construção do “homem novo socialista”, que deveria modernizar o país e acabar com as divisões étnicas e com o legado colonial, estivesse ele no atraso da economia nacional ou na incivilizada mentalidade dos moçambicanos.

A estreita relação dos habitantes do Vale do Zambeze com a Igreja Católica tinha sido gestada durante séculos, e a expulsão de seus membros do país não só teve consequências profundas no acesso a bens e serviços, como também foi sentida por meio da ruptura de alianças ocultas entre espíritos locais e exógenos.

A íntima ligação entre o processo colonial português e a evangelização dos povos conquistados fez com que a Igreja detivesse um papel central na ocupação territorial em Moçambique, transformando atrasados nativos em súditos do rei de Portugal. Para as populações de Tete, a ligação com o ser transcendental *Mulungu*, ente por meio do qual a missão evangelizadora traduziu a ideia do Deus católico, só pode ser alcançada por meio da intermediação com os espíritos dos antepassados, os *mizimu*. Desse modo, o culto ritual aos mortos ganha uma importância vital na manutenção da ordem do mundo.

Esse processo pode ser melhor percebido através da cerimônia do *Malombo*, rito amplamente difundido na região, no qual o curandeiro restabelece as relações conflituosas entre mortos e vivos. Em Tete, é bastante generalizada a ideia de que os mortos podem trazer doenças aos vivos se não receberem os devidos tributos, geralmente oferecidos na forma de bebidas, comidas e capulanas. A prática do

malombo foi condenada pelo governo colonial e pela Igreja Católica, no entanto, em algumas ocasiões, a cerimônia era autorizada pelos administradores. Outras vezes, as pessoas percorriam grandes distâncias para realizarem-na longe dos olhos das autoridades.

Após consulta com o curandeiro para saber qual a origem de sua doença, a família do doente prepara-se para o *marombo*. Se há dinheiro suficiente, faz-se a cerimônia na aldeia do doente; caso sejam pobres, os familiares devem preparar a casa da vítima, da qual não ela não pode sair por tempo determinado, para o ritual. Depois de conseguirem os animais – galinhas ou cabritos, em geral – e a farinha necessários, o *marombo* pode ser iniciado tão logo que escureça. Por meio de batucadas ritmadas de seus ajudantes, o *nhabézi*, curandeiro responsável pela cerimônia, avisa aos vizinhos que um *marombo* está a ocorrer. Sucessivas canções começam a ser entoadas até que o *marombo* chamado apareça e incorpore no doente, que grita e canta até cair em transe no chão. O espírito revoltado, o *matumonho*, passa então a ser interpelado pela família do doente, que lhe oferece o animal e a bebida para que saia do corpo da vítima.¹²⁹

O régulo de Marara andava preocupado com as novas prospecções que os técnicos da Rio Tinto estavam fazendo em sua região. João, líder de Mazóe, contou-me o que ocorria:

“Antes precisam fazer a cerimônia para os antepassados. Se abrirem a mina sem levar o pombe¹³⁰ para os espíritos, eles podem voltar e trazer doenças para nossos filhos, netos e até para os animais. As máquinas das empresas também quebram e nenhum carvão vai sair dali”

Se os devidos tributos não forem pagos aos mortos, os espíritos tomam os corpos dos vivos.

“O *mizimu* vem e começa a dizer seu nome e os nomes de seus parentes. As pessoas que o reconhecem começam a bater palmas e a saudá-lo. Muitos falam outras línguas, eles podem vir do Chimoio, de Mutarara e de outros lugares atrás dos parentes que não os trataram bem”

Embora a igreja tenha se esforçado para suprimir o *marombo*, procurando substituir a adoração aos homens pelo culto a um Deus transcendental, os habitantes

129 Para maiores informações, ver Santos Júnior (1958).

130 Bebida alcoólica feita da fermentação da farinha de cereais.

do Vale do Zambeze buscaram a Igreja para construir uma relação dos brancos com os antepassados. Se o casamento entre brancos e negros instituiu a conformação de alianças e dádivas dentro de uma “sociedade afro-portuguesa” (Isaacman, 1972), a presença católica oferecia meios para os negros entrarem em contato com aquilo que se assemelhava aos *mizimu*, embora branco.

Zé Nova levou-me à capela de Mameme que havia ajudado a construir e sobre a qual ficou responsável durante tantos anos. Olhou para a figura de Jesus pendurado na pequena cruz e disse:

“Não é Jesus branco? Os negros e os brancos são iguais, o sangue dentro de nós é o mesmo, mas a pele e o cérebro são diferentes. Deus nos fez diferentes.”

Ouvi aquilo sem saber muito bem o que dizer. Zé Nova continuou:

“O branco é a imagem de Deus. É só olhar Jesus”, apontou para a imagem da crucificação e para a minha pele. “As pessoas aqui ficam felizes quando veem um padre branco. A igreja lota para admirar aquele deus branco”

“As pessoas não vêm quando o padre é negro?”, perguntei.

“Vem, mas não tanto quando o padre é branco. O padre branco é mais poderoso, cativa mais as pessoas.”

A ideia de que os padres brancos são mais poderosos está associada ao tipo de espírito ancestral que ele pode invocar e qual a mediação que pode fazer entre os problemas mundanos e *Mulungu*. A invocação da figura de Jesus, não como filho de Deus, pai de todos, mas como ancestral dos brancos é central nessa dinâmica.

Alexandre, membro da paróquia de Moatize, nunca fez o sacerdócio, mas se apresenta como irmão:

“As pessoas aqui até me confundem com o padre quando me veem, de tanto tempo que passo na igreja. Já até pedi para morar na igreja para o padre Francisco. Aqui dentro me sinto seguro.”

Alexandre, segundo os padres, tinha delírios de perseguição e vinha à igreja pedir ajuda. Seus olhos vasculhavam constantemente o ambiente atrás de alguma ameaça:

“Hoje já não sei quem quer me fazer mal. Outro dia, recebi um pacote de arroz de meu irmão, mas joguei fora. Não sei se alguém pode ter envenenado aquilo. Agora mesmo, estou conversando com você, mas não sei se tem alguém aqui do meu lado procurando me fazer mal.”

Disse isso e apontou para o vazio enquanto seus olhos voltavam a percorrer

o pátio da igreja.

“Mas aqui dentro eu me sinto seguro”. Apontou para os muros da missão: “Só que não posso cruzar o portão que as pessoas tentam me fazer mal”

Alexandre era uma pessoa tensa, no entanto, todos os “delírios de perseguição” diagnosticados pelos padres estavam calcados em preocupações cotidianas enfrentadas por todos moradores do Baixo Zambeze. As ameaças de poderes invisíveis, as relações conflituosas dentro e fora da família e as perigosas armadilhas armadas por feiticeiros são situações com que todos, cedo ou tarde, vão se deparar. Entretanto, a condição de Alexandre o deixara falante e descuidado, e elementos que só se encontram presentes nos discursos de outros de modo cuidadosamente subliminar mostravam-se claramente em suas preocupações.

“Aqui dentro da igreja eu encontro redenção. Os espíritos brancos são mais fortes nesse solo sagrado. Se eu tivesse seguido a vocação religiosa, minha vida seria diferente. Poderia me proteger da inveja, estaria casado com Deus. Eu já quebrei o voto da castidade, mas ainda posso me limpar. Eu digo que sou padre por aí, para as pessoas pararem de me fazer mal”

O casamento nesse contexto social não é apenas uma metáfora religiosa sobre a devoção a Deus, mas diz respeito à possibilidade de fazer alianças com espíritos de antepassados brancos e de tentar se proteger dos perigos do mundo do negro.

Em março de 2013, no começo do meu primeiro período de campo em Tete, recebi por meio de um SMS de uma colega a notícia do falecimento de John Montero, professor do Departamento de Antropologia da Unicamp, em um acidente de carro. Estava hospedado na casa de Dórica, presidente da UPCT, que ao perceber meu assombro perguntou o que havia acontecido.

“Isso é muito triste.”, disse ao saber do ocorrido, “Nessas horas, é bom estar em sua terra, com sua família, rezando pelos seus espíritos”

Embora essa condolência pudesse ter sido dita a qualquer amigo brasileiro, o que Dórica tentava expressar era o perigo associado ao não pagamento de tributos aos meus antepassados.

“Sim, os antepassados dos brancos são muito poderosos”, ponderou.

Em 1977, o padre salesiano Valentim tentava manter as atividades da missão em meio ao novo regime socialista de Machel. As escolas tinham sido estatizadas e diversos serviços que os padres ofereciam agora eram de exclusiva competência do Estado moçambicano, que, com a fuga em massa dos brancos capacitados para as atividades burocráticas e com o sensível encolhimento da economia, encontrava-se severamente debilitado. A situação pioraria ainda mais com a eminente chegada das tropas da Renamo em Tete.

Além do mais, a religião passara a ser denunciada pela FRELIMO como instrumento de dominação colonial. Muitas das crianças católicas eram ridicularizadas na escola, e adultos deixavam de ir às missas por medo de perseguição. O desmantelamento da estrutura eclesiástica em Tete trouxe ainda outras preocupações. Dizia-se que a religião fora trazida pelos colonialistas e que, com a saída deles, Deus tinha ido embora também. Os animadores das pequenas capelas perguntavam:

“*Mulungu acoka atsamunda?*” ou “Deus fugiu com os brancos?”

Padre Valentim percorria as aldeias tentando explicar que Deus estava presente em todo canto e que não necessitava do homem branco para cuidar dos moçambicanos. Entretanto, no final daquele ano, a Missão de Moatize seria fechada e, em 1978, o Padre Valentim foi expulso de Moçambique. A guerra tomava conta de Tete, e os homens passaram a procurar *ganjas* capazes de protegê-los de balas e morteiros. A feitiçaria começou a correr solta na alta cúpula frelimista, atingindo um de seus fundadores e, mais tarde, o próprio presidente iria ser vítima da guerra entre seus irmãos. A independência política de Moçambique havia se transformado em independência econômica e, agora, em meio ao fogo cruzado de feitiços, a expulsão da Igreja retirava as últimas possibilidades de aliança com os estrangeiros, deixando os habitantes do Baixo Zambeze desamparados da única força com a qual podiam fazer frente aos leões que tomavam as suas savanas.

INTERSTÍCIO

“Historians are familiar with seeing African societies break up under the influence of prolonged contact with Europeans. On the Zambezi it was the European society which dissolved, while the African, which was made up initially of fragments of other tribal organizations and language groups, developed new institutions and a new type of organization which proved better able than almost any other African society to resist European imperialism.” (NEWITT, 1969, 67)

O IDIOMA DO PARENTESCO E A “FILOSOFIA AFRICANA”

Em um dos seus primeiros trabalhos, *The Kingdom of the Zulu of South Africa* (1940), publicado no *African Political Systems*, Gluckman postulava que a organização linhageira na África Austral obedecia a um complexo sistema de ordem e rebelião que fazia com que tais sociedades vivessem em um constante estado de revoltas conservadoras.¹³¹ O sistema *zulu* era estruturado de tal modo que uma distribuição de poder mais igualitária só poderia ser alcançada por meios ilegítimos. No entanto, todas revoltas na sociedade *zulu*, embora irrompessem contra a figura do rei, nunca questionavam a organização do poder que o legitimava. Assim, segundo ele, os estados africanos continham em si o gérmen da constante rebelião, mas não o da revolução. Esses ciclos de motins eram intensificados à medida que as regras de sucessão eram questionadas ou reinterpretadas pelas diferentes partes interessadas.

Assim, para Gluckman, a unidade dos estados africanos baseia-se na manutenção de uma identidade étnica assentada nesse ciclo de revoltas conservador, ou seja, em um complexo de grupos políticos que lutam pelo reinado,

¹³¹ Esse sistema era particularmente definido por uma grande unidade territorial de populações dispersas, conectadas por uma economia de subsistência razoavelmente estável e um sistema de comunicações precário, organizadas em torno de unidades políticas subordinadas entre si com armamentos simples.

mas não por sua independência do sistema.¹³² Posteriormente, em “Análise de uma situação social na Zululândia moderna” (1987[1940]), Gluckman demonstra como o colonialismo britânico construiu um sistema integrado branco-zulu em equilíbrio, que tinha como base os processos de fusão e cisão próprios dos sistemas políticos africanos.

A sublevação política nesse sistema de unidades subordinadas passa, então, pela ruptura desse fluxo de bens e poder — meio pelo qual determinado indivíduo ou grupo declara autonomia em relação aos outros. Vansina, quase subscrevendo as afirmações de Gluckman, afirma que evidências históricas permitem concluir que, com raras exceções, não há registros de unidades políticas em que a distribuição de poder era equitativa (Vansina, 1990). Segundo ele, na África subsaariana do século XIX, os aldeões de determinados territórios passaram a se identificar com uma determinada casa dominante, fossem eles membros dela ou não, e as relações entre as vilas passaram a ser vistas como relações entre duas casas fundadoras ligadas pelo casamento. A terminologia do parentesco passou, desse modo, a ser usada para identificar as relações políticas estabelecidas.¹³³

Assim, devido à precariedade do estabelecimento colonial, a estrutura do comércio na qual se assentou a colonização portuguesa na região também foi o modo pelo qual os prazeiros estabeleceram-se como lideranças políticas em Rios de Sena, já que, à medida que organizavam o fluxo de produtos que entravam vale adentro, redefiniam o cenário político local. Portanto, ao mesmo tempo em que distribuíam poder político aos seus aliados nas chefaturas e emulavam relações de parentesco locais, viam sua autoridade reconhecida por meio dos fluxos de escravos, ouro e marfim que chegavam até eles.

132 Schapera em *Government and Politics in Tribal Societies* (1956) acusa Gluckman de uma leitura demasiadamente funcionalista, na qual o sistema político descrito por ele preveria a necessidade de uma guerra civil para manter a coesão do grupo. Posteriormente, Gluckman (1963), aceitaria parte das críticas, mas reafirmaria que o desenvolvimento de unidades territoriais segmentadas que se mantinham unidas por meio de um sistema de lealdade — tal qual ocorreu no Vale do Zambeze — sustentaria um sistema com fortes tendências de ruptura.

133 Embora tal denominação não seja amplamente usada nos estudos africanistas, muitos autores usam a ideia do Big Man melanésio para descrever as relações políticas em África — das dinâmicas locais das aldeias à apropriação do poder estatal pelas elites. O uso da influência política e econômica por parte de determinado líder para manter um grande séquito e, assim, manter seu prestígio é extravasado para definir e discutir o controverso caráter patrimonialista do estado pós-colonial em África. Cf. Vansina (1960), Bayart (1989), Médard (1992), Chabal (2002), Daloz (2003) e Hyden (2006)

Tal dinâmica fica mais clara no relato de Francisco de Mello e Castro, quando governador da província em 1750. Naqueles tempos, a morte do *mutapa* investido trouxe uma corrida para sua sucessão entre as populações *karanga* submetidas a ele, fato que gerou uma série de hostilidades na jurisdição de Tete. Determinados grupos que eram vistos como mais próximos ao estado português, representado pela figura de Frei Pedro da Trindade — primeiro povoador de Zumbo e dono de vastas porções de terras — foram atacados por aldeias que tentavam minar a interferência dos *muzungu* na escolha do *mutapa*. Após os conflitos que se seguiram entre as tropas do frei e as populações autóctones, a parte derrotada, cujo um dos espólios constituiu na concessão de uma mulher em idade fértil que só voltaria à sua casa de origem quando possuísse um filho da mesma idade com a qual foi entregue, costurou uma trégua com os portugueses.¹³⁴

Como Rodrigues (2013) e Isaacman (1972) mostraram, na região central de Moçambique, a aliança política entre suseranos e vassallos era celebrada tal qual um casamento e, muitas vezes, concretizada em um ou vários matrimônios. Nesse sentido, a aliança entre *zobueras* e autóctones, traduzida pela linguagem do parentesco, conectava a colonização portuguesa ao universo da feitiçaria por meio de outros expedientes. Para Geschiere (1997), a feitiçaria, a despeito de sua variedade regional, é generalizadamente ligada ao idioma do parentesco e da casa, sendo por isso vista como um perigo eminente e inevitável. Se muitos prazeros temiam serem vítimas de feiticeiros e se Portugal observava com apreensão seus súditos serem engolidos por tais dinâmicas bárbaras e incultas era porque a constituição do domínio colonial lusitano na região se dera pela incorporação do elemento exógeno no sistema de parentesco local. Segundo o Geschiere (2013), o conteúdo do discurso da feitiçaria, ao fazer referência ao universo da política e do parentesco, encobre afirmações muito mais gerais sobre os perigos das relações sociais.¹³⁵ Assim, do mesmo modo que o projeto de expansão marítima portuguesa e suas categorias religiosas e políticas encontravam no universo da feitiçaria o campo privilegiado para refazer significados perdidos no mundo colonial¹³⁶, as

134 Mello e Castro, Francisco (1861).

135 Se para Levi-Strauss, inspirado em Rousseau, o universo do parentesco era a celebração da aliança e da formação da sociedade, Geschiere tentar, por meio das falas sobre feitiçaria, problematizar um “lado negro do parentesco”, do perigo e da insolvência da sociedade.

136 Montero (2010) e Dulley (2010).

próprias dinâmicas internas ao sistema feiticeiro transformavam-no em uma ferramenta imprescindível para os autóctones em seus esforços para compreender o advento da colonização e, mais recentemente, o do desenvolvimentismo.

Não foi à toa que o frei Trindade não só se tornou um grande comerciante de marfim e ouro como foi capaz de atuar como chefe, pároco e curandeiro. Angariando grandes séquitos de escravos que lhe vinham “vender o corpo”¹³⁷, Trindade ganhou fama por fabricar o “óleo de frei Pedro”, um medicamento que protegia seus comandos contra as flechas *marave*. Depois de morto, tornou-se um *phondoro*, espírito do leão — reservado aos grandes chefes. Incorporado como uma entidade ancestral que guardava a terra, foi alçado ao mesmo plano dos grandes *amambos* (chefes linhageiros) que podiam controlar o regime de chuvas e zelar pelas colheitas.¹³⁸

Se, para Seu Luprino e outros, à colonização portuguesa deve-se a fonte original do subdesenvolvimento de Moçambique é porque as memórias e narrativas da complicada ocupação estrangeira no Vale do Zambeze oferecem uma imagem de um povo fraco, incapaz de dar cabo aos processos de cisão entre os povos autóctones regulados pelo reino do oculto e de se estabelecerem efetivamente como casa dominante. Frei Trindade construiu-se como uma grande liderança, assim como outros grandes prazeiros da região: a família Cruz de Massangano, os Pereiras de Macangas ou os Maganja da Costa de Makololo. Entretanto, nenhuma delas conseguiu hegemonia sobre uma grande área nacional de modo a impor-se sobre os demais, pacificar a região ou encerrar os conflitos com o poder metropolitano. A rápida resposta de Dr. Banda aos rebeldes que ameaçavam o seu cargo e a pacificação promovida pelos ingleses em seus territórios oferecem provas da capacidade de liderança e boa administração britânicas, cuja herança, para muitos habitantes do Vale do Zambeze, é sentida até hoje. Enquanto isso, os povos moçambicanos ficaram à mercê de “pais” sem autoridade — como o tratamento *baba* (pai em *bantu*) dado aos *muzungu* e chefes deixa claro.

As sucessivas revoltas *karanga*, *changamira*, *barùe*, *marave*, *ngoni*, entre outras menores, mas de igual repercussão, atestavam para Seu Luprino a

137 Prática de escravização voluntária.

138 Sobre o Frei Trindade, ver Rodrigues (2013).

incapacidade gerencial do povo português. É verdade que tal narrativa eclipsa as guerras de pacificação nos territórios ingleses que foram numerosas e históricas – como a própria batalha contra Shaka Zulu, que funda Moçambique moderno –, entretanto, a riqueza material alegadamente existente na África do Sul e em outros territórios ingleses constituem evidências empíricas de líderes prodigiosos que sabiam controlar a cisão de seus comandados por meio da distribuição justa, porém, não equitativa, de bens e responsabilidades. A saída dos portugueses após a ascensão de Samora, deixou os moçambicanos em meio a disputas ocultas inerentes ao mundo negro que nenhuma liderança frelimista pôde dar conta. A chegada da nova guerra, agora entre irmãos, e a expansão das batalhas invisíveis mostravam um país cindido por líderes sedentos por poder, que não compreendiam direito a “filosofia africana” expressa por Seu Luprino. Assim, ainda que fracos, para os *manyungwes* e outros povos do Vale do Zambeze, cuja propensão à disputa política não está em suas essências, a associação com os portugueses produzia um dos poucos modos de ter acesso a seu quinhão de produtos estrangeiros.

A independência política, tão sonhada por todos povos submetidos às dinâmicas de ordem e cisão na África Austral, era cada vez mais eminente após anos de submissão às violências do colonialismo. Eduardo Mondlane sabia muito bem disso, como contou-me Alexandre numa tarde quente em Tete. Entretanto, para os povos do Baixo Zambeze, a autonomia econômica decretada por Machel ao expulsar os portugueses do país fez com que as etnias que não estavam associadas aos ambiciosos *mashanganas*, líderes na guerra de libertação, ficassem destituídas de qualquer forma daquilo que Bayart (1989) definiu como estratégias de extroversão,¹³⁹ abandonando-as ao perigoso mundo dos grandes feiticeiros que, à

139 *Strategies of extraversion* é um conceito do cientista político Jean-François de Bayart. O termo foi cunhado pelo autor para descrever as maneiras pelas quais os africanos detiveram participação ativa nos processos que criam e mantêm o continente africano numa posição de dependência dentro do sistema global. A África, nesse sentido, não pode ser considerada marginalizada ou marginal, já que seus atores são parte integrante desse processo. Assim contrapõe-se à teoria da dependência, na tentativa de analisar a dinâmica interna da configuração da submissão. Sua abordagem prima por uma análise “de baixo” do fenômeno global de expansão capitalista e pela leitura histórica da mudança, participação e movimento. A extroversão, como ele denomina participação política em contextos africanos, consiste em seis conjuntos de estratégias: coerção, trapaças (*trickery*), fugas (*flight*), mediações, apropriação e rejeição. São modos de atuação política baseadas no empréstimo de elementos e estratégias exógenas. Bayart sustenta que, em África, a soberania é definida pela capacidade de gerir a dependência por meio dessas estratégias. Propõe-se, então, a levar à sério as maneiras pelas quais os africanos refizeram coerções externa em novas estratégias políticas, seja por emulação

beira do rio Save, decidem, até hoje, sobre os rumos da política nacional.

FEITIÇARIA E DESENVOLVIMENTO

Nos últimos anos, Tete vem recebendo investimentos em larga escala, em especial na área de mineração de hidrocarbonetos. Em 2007, a Vale, empresa brasileira, assinou um acordo com o governo moçambicano para a exploração de carvão em Moatize, cidade localizada a 30 km da cidade de Tete. As reservas comprovadas do minério já ultrapassam a casa de 6 bilhões de toneladas. A Vale se comprometeu a, nos próximos dez anos, direcionar mais de 9 bilhões de dólares à região em investimentos. Para dar conta de seu projeto, a empresa já desalojou duas mil famílias. Aquelas classificadas como “famílias rurais”, foram reassentadas a cerca de 40 km do local original; as identificadas como “famílias semi-rurais” foram realojadas num bairro da cidade de Moatize.

A magnitude do aporte financeiro no local modificou as dinâmicas das agências para o desenvolvimento que ali se instalaram durante a guerra entre irmãos. Primeiramente preocupadas com atendimento humanitário emergencial para as vítimas da guerra e da fome, as agências se profissionalizaram durante os anos de ajuste liberal (MACUENE, 1997) para, agora, readequarem suas práticas de acordo com o novo perfil extrativista da economia da província.¹⁴⁰

Além disso, com os novos investimentos, Tete passou a ser o ponto final

de ambientes coloniais, seja por apropriação pessoal de sistemas burocráticos estatais. Entretanto, Bayart toma as estratégias de extroversão como expedientes limitados e inadequados para solucionar os problemas que assolam o continente hoje.

¹⁴⁰ Embora em Moçambique a ramificação e institucionalização das redes de ajuda tenham se dado com a reestruturação econômico-liberal e com a estabilização do país ao fim da guerra, a mudança na atuação das ONGs também está vinculada a um movimento internacional dos países doadores. Com a chegada dos anos 90, a cooperação internacional manteve o foco na erradicação da pobreza e na universalização da saúde e da educação, mas multiplicou os meios para tanto. Se antes o aprimoramento da tecnologia e os mecanismos do mercado forneciam o caminho do desenvolvimento, hoje – em consonância com a mudança no paradigma epistemológico do sistema da ajuda –, a boa governança, as políticas fiscais, o pluralismo partidário, uma sociedade civil sadia e a democracia também são pré-requisitos do desenvolvimento. Segundo Mosse (2005), a vida social foi instrumentalizada pela nova política desenvolvimentista e as ideias propaladas pelos doadores, como capital social; governança e sociedade civil teorizam sobre relações sociais, concepções de democracia e erradicação da pobreza de modo a alargar a esfera da intervenção burocrática e da engenharia social desenvolvimentista, que viram seu campo de atuação, antes restrito a aspectos considerados puramente técnicos e econômicos, se estender a domínios sociais e culturais que em muito divergem do universo em que essas ideias nasceram.

da nova rota migratória em Moçambique, e milhares de pessoas de outras regiões do país chegam ali todos os anos. Muito embora novas vagas tenham surgido no mercado de trabalho, a quantidade é ínfima para a quantidade de moçambicanos sem qualquer vínculo trabalhista. Os moradores da Tete vêm, portanto, elaborando outras estratégias de sobrevivência: alguns constroem novos cômodos em casa para alugar aos vindouros, recém-chegados em busca de trabalho; o mercado de chapas aumentou consideravelmente nesses anos, e aqueles que têm algum dinheiro compram as precárias e usadas minivans chinesas para transportar os vindouros e os locais que se acumulam nos pontos de paradas; muitos compram e revendem chips e crédito de celular por lucros mínimos. Os pequenos mercados nos bairros e aldeias recebem mais pessoas que outrora, e estas, embora não tenham muito dinheiro para gastar nas verduras em exposição, dão uma impressão de movimento e vivacidade durante os fins de semana quando as barracas de verduras dão lugar aos jovens que se reúnem para beber *pombe*¹⁴¹ e *chamboquiar*¹⁴² as meninas. Os mais velhos, que ainda se lembram dos tempos de guerra quando o movimento era pouco e a comida escassa, veem com bons olhos a nova movimentação, ainda que muitos reclamem dos furtos constantes. Os mais jovens, ainda solteiros, rondam entusiasmados as cidades atrás das novas oportunidades econômicas; muitos sonham com os bons salários com os quais poderiam pagar o *lobolo*.¹⁴³ Alguns tantos migram para as zonas urbanas e para outros países atrás de emprego e, embora poucos queiram trabalhar na *machamba*, atividade associada às mulheres mais velhas, muitos ainda estão presos ao universo rural e fadados a ver o desenvolvimento passar nas movimentadas estradas ao largo de suas hortas.

Algumas pessoas da capital, que conseguiram algum dinheiro com os novos investimentos, têm comprado terras no altiplano à oeste da província contíguo à fronteira com o Malauí, a mais de 100 km de Tete. A distância percorrida é recompensada pela qualidade da terra e pelo regime de chuvas do local, o que motivou grande parte dos projetos de desenvolvimento rural deslocar-se após o fim dos conflitos

141 Bebida alcoólica local a base de milho, mandioca ou sorgo.

142 Sair, brincar, paquerar.

143 O *lobolo*, erroneamente traduzido como “preço da noiva”, constitui-se numa compensação financeira à família da noiva para que os filhos do novo casal sejam inseridos na linhagem patrilínea. (Ver, entre outros, Webster, 2009)

A formação de associações de camponeses, montadas com o dinheiro da cooperação internacional e orientadas pelos cursos de empreendedorismo e descentralização democrática, é a contrapartida exigida pelas ONGs internacionais para a manutenção da ajuda e tem sofrido mudanças com o impacto da indústria mineira — seja porque alguns camponeses voltaram sua atenção para a cidade, seja porque as verbas internacionais, agora, mudaram seu foco para a conservação ambiental e os impactos da mineração.

Desde a década de 80, inúmeras associações foram criadas — muitas duram pouco tempo, enquanto outras tantas são formadas a cada momento. Apenas a UPCT (União Provincial de Camponeses de Tete), braço regional da UNAC (União Nacional de Camponeses), conta com 176 associações a ela vinculadas, número que cresce a cada dia com a demanda dos novos projetos. Algumas associações, criadas no âmbito da cooperação internacional, assumiram um papel de destaque nas negociações das populações deslocadas com a indústria mineira e são acionadas como interlocutores em diferentes situações.

Toda essa transformação da vida local tem sua interpretação mais profunda no reordenamento do sistema de reciprocidade entre exógenos e locais e na explosão de casos de feitiçaria daí decorrentes. A maleabilidade do discurso feiticeiro torna-o parte essencial da reestruturação simbólica e prática que o desenvolvimentismo ocasionou em Tete. Seguindo sua lógica acusatória, encontramos os pontos em que alianças e acordos tácitos construídos durante os sucessivos encontros entre autóctones e *zobueras* se romperam e constatamos quais são os novos conflitos que surgem — do nível local da aldeia às estruturas tecnocráticas do desenvolvimento.

Nesse sentido, há algo de senso comum na ideia autoevidente de que a crença na feitiçaria é um fenômeno tradicional que tenderia a desaparecer com a modernização. Na verdade, esse estereótipo está longe de corresponder à verdade na atual agenda do desenvolvimento em território africano. Muitos autores — Comaroff e Comaroff (1993), Austen (1993), Bastian (1993 e 2003), Geschiere (1997) e West (2003, 2005 e 2007), para citar alguns — têm se dedicado a revelar o intricado entrelaçamento da feitiçaria com as mudanças políticas e econômicas,

desconstruindo binarismos óbvios entre modernidade e tradição.¹⁴⁴ Atualmente, técnicas e *commodities* ocidentais são centrais nas dinâmicas da feitiçaria. Na realidade, o dinamismo que seus conceitos e imagens ganharam com a chegada das práticas do mercado moderno é assustador: as reformulações e recriações das práticas feiticeiras, nessa literatura, expressam a intensidade do esforço empreendido por populações locais para ressignificar mudanças políticas e econômicas e adquirir controle sobre elas (GESCHIERE, 1997).

Entretanto, dessa perspectiva, alguns antropólogos como Blair Rutherford (1999) têm afirmado que vincular a feitiçaria à modernidade e seus epifenômenos (capitalismo global e formação do Estado) continua a fornecer uma exegese funcionalista da feitiçaria africana face à modernidade, reeditando formulações antropológicas antigas (GLUCKMAN, 1956, EVANS-PRICHARD, 2005 e MARWICK, 1969), derivadas do regime enunciatório colonial (BHABHA, 2007), que ligavam o manejo do oculto à manutenção da ordem social. No fundo, segundo Rutherford, pensar a multiplicação das acusações de feitiçaria através de sua vinculação com a modernidade reporia a velha dicotomia modernidade/tradição por meio de uma explicação fundamentalmente funcionalista.¹⁴⁵

Dessa perspectiva, as discussões teóricas e metodológicas sobre a modernidade da feitiçaria tenderiam a omitir a problemática colonial e a questão moral implícita na construção do conhecimento antropológico, reeditando velhas dicotomias sob novas molduras. A tentativa de enquadrar a feitiçaria como um discurso sobre a modernidade, suas injustiças e formas de dominação, de modo a elevar os feiticeiros como mediadores da interconexão global-local, transformou-se

144 A ideia de modernidade — um tanto fluida e utilizada indiscriminadamente — deve ser aqui entendida como um ideal inatingível de autonomia individual, de transparência das ações humanas através da racionalização da esfera pública e o acesso às novas tecnologias e bens de consumo industriais (WEST, 2003 E GESCHIERE, 2000)

145 “*So the anthropological analyses of witchcraft during the colonial period were implicated in colonial debates concerning witchcraft. They were so engaged as part of the broader social project of building up the credibility of their discipline through providing Western scientific explanations of why non-Western practices were really quite rational, despite initial appearances. These epistemological evaluations were also implicated in producing broader colonial divisions between the West and the rest. Almost every colonial anthropological study on witchcraft assumed that it was an erroneous belief and a sign of backward peoples, of ‘thinking black’. In other words, colonial-era anthropological studies were also assertions about the colonial contrast between European/African, white/black, science/magic, modern/traditional, even though they were advocating a cultural relativist approach*” (RITCHFORD, 1999, 100)

numa constante “procura por feiticeiros” empreendida por antropólogos ávidos em alçá-los como porta-vozes de conhecimento ocultos sobre o desenvolvimento, jogando-os, novamente, no âmbito da tradição. Para Ritchford, é necessário admitir que a feitiçaria, em sua lógica interna, ajudou a constituir, formatar e sobrepor ao ideário moderno projetos sociais que se baseiam em formas particulares de conhecimento, identidades sociais e relações de poder que não eram simplesmente uma forma icônica de se referir à “modernidade”.

De qualquer forma, a constatação de Geschiere (2000) também é irrefutável. De acordo com o antropólogo francês, se durante o período colonial e as décadas de 60 e 70, pouco se falava sobre feitiçaria nos estudos acadêmicos e, sobretudo, nas esferas públicas de diversos países africanos, atualmente, a busca por feiticeiros a que Ritchford se referia é desnecessária, devido à sua quase onipresença na cena política africana.¹⁴⁶

Com a chegada dos anos 80 e, especialmente, com a paulatina liberalização econômica dos anos 90, as acusações de feitiçaria e as táticas de contrafeitiçaria não só aumentaram exponencialmente, como também foram inseridas em novas economias ocultas (COMAROFF E COMAROFF, 1993), multiplicando suas formas e transformando suas táticas. Assim, também é inegável que a feitiçaria tem algo a dizer sobre a modernidade, suas benesses e malefícios.¹⁴⁷

No entanto, admitir que a feitiçaria é um discurso sobre a modernidade não significa enquadrá-la necessariamente na esfera da tradição. A sua capacidade interpretativa sobre novos eventos, a que Geschiere se refere, reside na sua lógica interna — inextricavelmente ligada ao parentesco. Para ele, o segredo da dinâmica

146 Em Moçambique, particularmente, o ressurgimento da feitiçaria na esfera pública coincidiu com o fim de sua supressão pelo regime colonial e pelo governo socialista, já que ambos viam na sua expressão sinais e atraso e de obscurantismo. A chegada da descentralização democrática, pelo contrário, incentivou formas de expressão locais por meio da tolerância moderna do “multiculturalismo”. (WEST, 2005)

147 “*De manière générale, on peut dire que les discours de sorcellerie offrent un idiome de prédilection, pour les riches comme pour les pauvres, qui tente d’interpeller les changements modernes. Ceux-ci sont perçus à la fois comme énigmatiques et fascinants parce qu’ils ouvrent des horizons nouveaux, mais aussi comme décevants, parce que peu de gens ont réellement accès à ces opportunités nouvelles. Le lien conceptuel entre «sorcellerie» et «modernité» s’impose donc dans les études universitaires en raison du défi urgent de mieux comprendre pourquoi cette association est si persuasive pour la population. Mieux savoir quels sont les effets de la tendance à expliquer les changements modernes – et les inégalités qui s’ensuivent – par des forces occultes devient dès lors une question importante.*” (Geschiere, 2000, 19)

moderna da feitiçaria reside no fato de ela estar centrada em noções de fluxo e abertura (Geschiere, 1997 e 2000). Por esse processo, o discurso da feitiçaria abre uma brecha na unidade da comunidade definida pelo parentesco, que, de outra forma, tende a fechar-se em torno de si. O feiticeiro seria um traidor, passível de prejudicar seus próprios parentes em benefício de pessoas vindas do exterior; dito de forma mais antropológica, o discurso da feitiçaria oferece um entrelaçamento de causas empíricas e místicas (Giumbelli, 2006) às consequências das dinâmicas exogâmicas. Se a ordem do parentesco tende a um fechamento da comunidade local, a exogamia, relação fundante das alianças (Levi-Strauss, 2003; Webstern, 2009), estabelece aberturas perigosas oriundas do mundo do oculto. A feitiçaria é, assim, o lado perigoso do parentesco (Geschiere, 1997), que abre brechas para o novo e para o perigo, ao mesmo tempo em que ajuda a blindar os membros da comunidade. Antes de estar vinculada a um discurso sobre a modernidade e ser inextrincavelmente ligada à tradição, a feitiçaria é um modo de pensamento da comunidade local sobre aquilo que não está relacionado ao mundo imediato do parentesco, reorganizando cognitivamente esses novos fenômenos dentro de um idioma compreensível da casa. Não é surpreendente, assim, o fato de ela ter se transformado em um modo privilegiado para pensar a modernidade e o desenvolvimento.

“Le marché mondial représente, comme la sorcellerie, une brèche dangereuse dans la clôture de la communauté locale. Il impose une ouverture, souvent forcée, qui semble saper les forces vitales de la communauté tout en offrant des possibilités inédites de promotion et de valorisation personnelle. Il n’est donc guère étonnant que la sorcellerie fournisse un discours si efficace pour interpréter les énigmes du marché. Peu étonnant aussi que ce discours réussisse à relier si aisément les réalités locales de la famille et de la maisonnée aux changements nouveaux. La sorcellerie paraît intimement liée à la fois à l’ordre local de la parenté, et aux ouvertures créées par l’impact du marché mondial. C’est cette étonnante capacité à relier le «macro» et le «micro» qui continue à rendre son discours si actuel.”
(GESCHIERE, 2000)

Além do mais, a feitiçaria põe em prática uma ideia corrente tanto nas sociedades “tradicionais” quanto nas “modernas” que concebe o poder como algo distante e acessível a poucos, percorrendo caminhos invisíveis e perigosos. Operacionalizado por um grupo seletivo, ele está disponível apenas para pessoas iniciadas

nas tratativas ocultas. Todd e West (2003), ao compararem as narrativas conspiratórias ocidentais, a atual obsessão das democracias modernas pela transparência e as acusações de feitiçaria, descrevem um imaginário no qual o acesso a instâncias decisórias das vidas humanas está integralmente colocado num ponto de referência exterior às sociedades em questão. A narrativa despersonalizante do mercado ocidental, na qual todas as trocas são feitas sem o intermédio de regras sociais, esconde os agentes e oculta as relações sociais que o regula. A feitiçaria africana é uma tentativa de personalização do mundo (GESCHIERE, 1997), que, por meio da agência individual do feiticeiro, associa causas visíveis aos fenômenos ocultos. Embora o mercado moderno tente eclipsar a intencionalidade humana que lhe é inerente em nome da autorregulação, o discurso da feitiçaria lhe atribui agência e agentes a todo momento.

A inatingibilidade do poder e a obscuridade de suas trajetórias trazem-nos, ainda, mais uma característica da feitiçaria: a ambiguidade discursiva. Como qualquer conhecimento detalhado sobre o oculto só pode ser aprendido por um feiticeiro, as histórias sobre feitiçaria lidam apenas com rumores sobre seu funcionamento. Portanto, a feitiçaria não só pode ser usada para explicar como novas formas de poder e riqueza surgem, como também relata casos de inveja familiar que destroem empreendimentos individuais.

Nesse sentido, a multiplicidade de interpretações que a feitiçaria provoca a torna adaptável a diferentes contextos, permite múltiplas visões sobre determinado fato político e a sua aplicabilidade às diferentes situações trazidas pelo desenvolvimento. Ademais, a abertura de horizontes que promove faz com que seu uso pelos curandeiros seja análogo à utilização de elementos religiosos pelos missionários na tentativa — sempre incompleta — de tradução do mundo (MONTERO, 2006 E DULLEY, 2010). Entretanto, para compreender o papel que a feitiçaria desempenha na recepção do aparato técnico do desenvolvimento no Baixo Zambeze, devemos entender como o sistema de ajuda internacional está sendo pensado recentemente.

A literatura sobre o desenvolvimento tem uma história relativamente recente e multifacetada. Como propuseram Vianna (2014) e Cesarino (2014), um dos seus maiores desafios constitui a própria identificação do objeto a ser estudado e a tensão refletida na metodologia escolhida para persegui-lo. Pensar a comunidade internacional como ponto de partida de conexão analítica, a partir do que

poderíamos entender como uma macrovisão, tem produzido estudos ligados a questões de governamentalidade e tecnologias de governo, numa visão mais afeita à análise foucaultiana do discurso.¹⁴⁸ Outra corrente, entretanto, vem tentando pensar o desenvolvimento em sua dinâmica organizacional, seguindo o fluxo da formação dessas redes sociotécnicas à medida que são formadas.¹⁴⁹ Se por um lado as primeiras análises estão, de modo mais intenso, vinculadas aos clássicos escritos de Ferguson (1990) e Escobar (1995)¹⁵⁰, os diversos estudos que se seguiram têm procurado, de modos distintos, enfrentar as questões postas pela rede do desenvolvimento com uma abordagem centrada nos atores, produzindo estudos em que noções como redes, mediadores, *brokerage* e *assemblage* são utilizadas em profusão na tentativa de reconstituir a intrincada trama por meio da qual suposta

148 Os estudos clássicos dessa vertente foram definidos como desconstrutivistas — neles se inserem a obra de Ferguson (1990) e a de Escobar (1995). Segundo Ferguson (1990), a melhor maneira de olharmos para o fenômeno desenvolvimentista é através da analogia com o sistema prisional de Foucault (1987). Ferguson sustenta que o desenvolvimento, assim como outras intervenções sociais planejadas, pode formar complexas redes de poder e controle que nunca foram concebidas ou mesmo reconhecidas como tais. Além disso, tais mecanismos de controle tornam-se surpreendentemente competentes em produzir novos “beneficiários” para os projetos de desenvolvimento, assim como o sistema prisional garante o sucesso de sua instituição na produção e reprodução da categoria de “delinquentes” com a qual deveria lidar. Esse “efeito de instrumento” diz respeito à capacidade que o aparato técnico do desenvolvimento tem de, mesmo falhando, produzir coisas, ideários e disciplinas que, por meio da supressão de formas de conhecimento local e diferentes modelos de compreensão da natureza, garantem a sua reprodução em longo prazo.

149 A concepção desconstrutivista de Ferguson (1990) e Escobar (1995) omitiria a colaboração e cumplicidade de agentes e instituições marginais na arena do desenvolvimento — organizações e pessoas que entendem e manipulam as retóricas, as regras e as mercadorias vindas através do sistema da ajuda, instituições governamentais ou ONGs. Nessa visão, o foco no agente é essencial. Assim, a pesquisa deveria perseguir como a negociação dos diferentes significados do desenvolvimento ocorre na prática e como processos e interações nessas arenas têm distintos sentidos para as pessoas envolvidas (MOSSE E LEWIS, 2006). Nessa linha, as figuras do *brokers* ganharam proeminência, e a discussão sobre o desenvolvimento ganhou em complexidade.

150 Segundo Ferguson (1990), a melhor maneira de olharmos para o fenômeno desenvolvimentista é através da analogia com o sistema prisional de Foucault (1987). Ferguson sustenta que o desenvolvimento, assim como outras intervenções sociais planejadas, pode formar complexas redes de poder e controle que nunca foram concebidas ou mesmo reconhecidas enquanto tais. Além disso, tais mecanismos de controle tornam-se surpreendentemente competentes em produzir novos “beneficiários” para os projetos de desenvolvimento, assim como o sistema prisional garante o sucesso de sua instituição na produção e reprodução da categoria de “delinquentes” com a qual deveria lidar. Além do mais, a expansão de suas redes produz um efeito de institucionalização que tem por consequência a anulação do mundo da política e o fortalecimento da dominação burocrática do estado. Para Escobar (1995), o desenvolvimento é um regime de discurso e de representação social, no qual se construiu a ideia do terceiro mundo. Para ele, os modos discursivos do orientalismo, do colonialismo e o do que ele denominou de desenvolvimentismo são pares na medida em que estabelecem aparatos de produção de conhecimento e exercício de poder bastante eficientes na conformação de um regime de governo sobre o terceiro mundo.

comunidade internacional se define.¹⁵¹

Todavia, como apontou Cesariano, não obstante diferenças teóricas importantes, grande parte da literatura que hoje vem enfrentando o tema tem se debatido sobre um foco comum. Sejam elas feitas a partir do enquadramento desconstrutivista clássico, estejam preocupadas em descrever as múltiplas redes de atores que se engajam na formação e na manutenção do corpo do desenvolvimento ou – como tem ocorrido mais recentemente numa abordagem stratherniana – se problematizam os processos dinâmicos de composição de um mundo comum, todas as análises têm se debruçado sobre “o aparato técnico e a lógica sistêmica das organizações de cooperação, entendidas como globais” (CESARIANO, 2014, 28). Nesse sentido, a literatura acerca do desenvolvimento identificou como problemática fundamental o caráter autorreferencial de suas redes.¹⁵² Em outras palavras, a despeito da efetiva melhoria das condições de vida de seus beneficiários e apesar dos “efeitos de instrumentos”¹⁵³ que produz, a estrutura organizacional de tais emaranhados institucionais estaria montada de modo a garantir única e exclusivamente sua própria autorreprodução.

Assim, o enfoque nos aparatos institucionais do desenvolvimento e a

151 No que diz respeito à constituição do campo de estudos sobre o desenvolvimento no Brasil, Gustavo Lins Ribeiro, um dos pioneiros com seu estudo sobre a hidroelétrica de Yacyretá, na Argentina (1991), tem se preocupado atualmente em estabelecer um marco conceitual sobre o campo do desenvolvimento pensado de modo mais amplo (2008). Nicaise (2007) etnografou o processo de ressignificação de relações coloniais históricas de países europeus em África em relações de cooperações para o desenvolvimento. Silva (2008) estudou o processo de formação do estado timorense. Barroso-Hoffman (2009) preocupou-se com a formação do aparato do desenvolvimento por meio da constituição de laços identitários, nacionais e étnicos entre diferentes locais do mundo. Vianna (2010) concebeu a ideia dos emaranhados institucionais como ferramenta analítica para descrever o processo por meio do qual a rede burocrática do desenvolvimento se expande e se replica. Cesarino (2013) mostrou como a cooperação brasileira percorre caminhos diferentes da já estabelecida rede tecnocrática internacional.

152 Para Vianna, a problemática da antropologia do desenvolvimento se constituiria em “seguir os emaranhados institucionais”. Relações interligadas da cooperação internacional de curto ou longo alcance, nas quais novas técnicas e temáticas se desenvolvem e disseminam, decidindo, por meio da participação de cada organização e sua adaptabilidade às constantes mudanças, quais atores devem receber recursos. Segundo a autora tais emaranhados operam como centro de ressonâncias e de atração que organizam e hierarquizam formas distintas de saberes, técnicas linguagens, servindo de base para a expansão e composição social dos fluxos da cooperação internacional. Ao mesmo tempo, funcionariam como bens de capital para as diferentes ONGs, agências e outras organizações atuantes na indústria da ajuda intensificando a competição no disputado mercado dos dólares das verbas internacionais (VIANNA, 2014).

153 Segundo Ferguson (1990), inspirado em Foucault, os efeitos de instrumentos são consequências colaterais dos projetos de desenvolvimento, não relacionadas com seu propósito inicial, mas que acabam por se transformar na própria razão de existência de seu aparato técnico.

tentativa de perseguir as redes técnicas em suas dinâmicas efêmeras e provisórias de composição social têm produzido ótimas etnografias que ajudaram a entender a conformação da indústria da cooperação em sua pluralidade, demonstrando que a sua capacidade de replicação é, muitas vezes, inversamente proporcional à eficiência de suas práticas.¹⁵⁴ No entanto, quero sugerir aqui que o suposto sucesso das práticas desenvolvimentistas internacionais não está ligado somente aos nefastos “efeitos de instrumentos”, cuja complexificação e profissionalização da cooperação internacional internalizou como meio de expansão de sua rede.¹⁵⁵ argumento que, no Vale do Zambeze, a ampliação e o intrincamento dessa rede se dá fundamentalmente pelas dinâmicas históricas da colonização da região, cujo núcleo interpretativo central gira em torno do discurso feiticeiro.

Nesse sentido, apreender a relacionalidade das práticas desenvolvimentistas por meio da composição de suas tramas técnicas fugidias é apenas parte do problema. Na realidade, em suas dinâmicas locais, a manutenção da estrutura do desenvolvimento em Tete guarda menos relação com os esforços burocráticos de estabelecer conexões entre contextos diversos e desiguais do que com as dinâmicas políticas históricas que, tal qual uma economia moral, obedecem a princípios de reciprocidade estabelecidos entre brancos e negros, *zobueras* e donos da terra e *muzungus* e escravos.¹⁵⁶ Sendo assim, ao invés de pensar o

154 A concepção desconstrutivista de Ferguson (1990) e Escobar (1995) omitiria a colaboração e cumplicidade de agentes e instituições marginais na arena do desenvolvimento. Organizações e pessoas que entendem e manipulam as retóricas, as regras e as mercadorias vindas através do sistema da ajuda, instituições governamentais ou ONGs. Nessa visão, o foco no agente é essencial. Assim, a pesquisa deveria perseguir como a negociação dos diferentes significados do desenvolvimento ocorre na prática e como processos e interações nessas arenas têm distintos sentidos para as pessoas envolvidas (MOSSE E LEWIS, 2006). Nessa linha, as figuras do *brokers* ganharam proeminência e a discussão sobre o desenvolvimento ganhou em complexidade.

155 A natureza expansionista e ramificadora do aparato do desenvolvimento é garantida através da sua constituição enquanto uma rede de saberes técnicos e burocráticos cujo acesso é garantido apenas aqueles que dominam seus códigos (VIANNA, 2014). Desse modo, a manutenção, promoção e qualificação de ONGs locais estimulada por países doadores, agências e ONGs internacionais são parte de um jogo no qual o fortalecimento e intrincamento do aparelho técnico-burocrático não se dá apenas para manutenção de um canal por onde passam bens e pessoas (Mosse, 2005), mas são parte integrante do processo de enraizamento do projeto desenvolvimentista em si.

156 Implícitas na noção de economia moral cunhada por Thompson (1998), estão complexas relações de clientelismo assentadas em obrigações morais existentes entre dois estratos hierarquicamente relacionados e historicamente constituídos. Dentro dessa relação, escondem-se estratégias de resistência, de rebeliões e disputas sobre o acesso a bens vitais. Embora o conceito tenha sido construído para dar conta das revoltas populares na Inglaterra do século XVII, diferentes autores aproveitaram de sua potencialidade analítica para utilizá-lo em

desenvolvimento como modos de replicação de redes sociotécnicas, prefiro tomá-lo como um campo simbólico em disputa, no qual as regras para o embate e associação, conformadas pela mediação do campo mágico-religioso, estabeleceram os modos de aliança e tradução entre sociedades que, apesar de formarem um sistema integrado, constituíam-se como entidades bem definidas e apartadas pela violência do mundo colonial.¹⁵⁷

“Na sociedade colonial, estarão, frente a frente, bem demarcados não só 'branco e preto', indígena e colonizador, mas também civilizado e primitivo, tradicional e moderno, cultura e usos e costumes, oralidade e escrita, sociedade com história e sociedade sem história, superstição e religião, regime jurídico europeu e regime consuetudinário (...) todos eles conceitos marcados pela hierarquização, em que uns se apresentam como a negação dos outros e, em muitos casos, como a sua *raison d'être*.” (CABAÇO, 2007, 38)

Todavia, se queremos incorporar a feitiçaria como elemento essencial na construção do desenvolvimento, como campo de mediação ao mesmo tempo em que reconhecemos seu papel central nas políticas de alianças de Moçambique colonial e independente, devemos abandonar interpretações consagradas dos clássicos africanistas e perceber que a construção da situação colonial proposta por eles, apesar de supor uma clara clivagem entre colonizadores e colonizados, não pode ser subsumida em dicotomias simples.

Destarte, não se trata aqui de construir totalidades em diálogo ou de perseguir redes tecnocráticas que prescindem de coletivos formados aprioristicamente¹⁵⁸, como a crítica ao desconstrutivismo propôs, mas de fazer valer as heranças históricas locais por meio das quais tais emaranhados se entremeiam.

diferentes contextos históricos. Thompson, embora consentisse com a maleabilidade interpretativa de sua formulação, abdicou de expandir sua aplicação. Para outras análises em torno do conceito, ver Scott (1976) e Austen (1993).

157 O clássico texto de Gluckman “Análise de uma situação social na Zululândia moderna” (1987[1940]) é geralmente referenciado como um marco da teoria da ação social e de estudos em contexto em mudança de caráter estrutural-funcionalista. Entretanto, Gluckman trabalhava com aquilo que Balandier (1993) definiria mais tarde como “situação colonial”, ou seja, o processo pelo qual a sociedade branca intervinha na esfera política local, reservando aos autóctones, de forma arbitrária e evidente, certos espaços confinados, movimentos limitados e atitudes restritas. É esse contexto — “constituído de objetos étnicos através de mecanismos arbitrários e de arbitragem” (OLIVEIRA, 1998) — que estabeleceu o mundo colonial como um espaço fortemente demarcado de sociedades desiguais.

158 Ver Vianna (2014) e Cesarino (2014).

Como apontou Dulley (2010), o foco no processo de constituição de um campo de mediação pressupõe pensar a interação entre agentes sem recorrer a um sistema cultural dado de antemão, mas olhando o processo de constituição de um mundo comum abandonando “o pressuposto de que se trata de duas culturas cujos sujeitos seriam, em última análise, entes ontologicamente distintos do ponto de vista de sua forma de apreensão do mundo” (Dulley, 2010, 20). Em África, tal empreendimento não pode ser feito sem que se recorra à relação entre prática social e processo histórico — numa situação de contato interétnico assente em uma relação de poder extremamente desigual. Para os Comaroff (1991), não se trata de pensar a colonização como o encontro de dois blocos monolíticos, mas sim de levar em consideração que o processo histórico de formação de uma dicotomia aguda entre colonizadores e colonizados, marcada pela disparidade de poder existente entre os dois, é parte constitutiva da formação da modernidade europeia e elemento distintivo das sociedades pós-coloniais de hoje.

Desse modo, penso, primeiramente, que o discurso sobre o desenvolvimento, tal qual a feitiçaria, funciona como um prisma por meio do qual os agentes sugados por sua força orientam suas ações. Em última instância, o universo da feitiçaria fornece os elementos por meio dos quais o desenvolvimento se forma como quadro cultural de referência para essas populações. A constituição do seu apelo simbólico guarda relações com a constituição do campo discursivo montado pela colonização — informada, pelo lado português —, pelo testemunho da barbárie que a feitiçaria dava mostras, e, — vistos pelos habitantes do Vale do Zambeze — pelos processos de cisão e fusão inerente ao sistema político africano.

Em segundo lugar, pensar o desenvolvimento como campo de disputa e diálogo fornece meios pelos quais podemos tomar os acontecimentos na região em sua necessária profundidade histórica. O anseio pela história não é apenas uma metodologia escolhida entre tantas outras, mas é, antes de tudo, um recurso narrativo amplamente utilizado pelos habitantes do Vale do Zambeze. Escutar suas memórias, caminhar por suas machambas, conquistar suas amizades nos chapas e conviver com suas inquietudes são atividades intensamente perpassadas pelo relato histórico. Os “tempos dos colonos” ou os “tempos de Samora” são marcações temporais constantes em meio a qualquer conversa cotidiana. Por mais banal que ela possa inicialmente soar, a conexão com acontecimentos passados está sempre subjacente. Os acrônimos FMI, BM (Banco Mundial), ACNUR (Agência da ONU

para os Refugiados) entre outros são amplamente difundidos em Tete, e dialogar com qualquer agricultor sobre a situação política atual é entender tais instituições dentro do universo de referências coloniais, marco temporal imprescindível para essas populações. Assim, falar sobre o desenvolvimento e as mudanças recentes com os moradores do vale, seja ele um técnico de alguma *grassroots organization*, seja um agricultor nos confins da província, é necessariamente discutir sobre acontecimentos políticos passados e suas relações com os poderes ocultos que dominam os territórios africanos.

Finalmente, entendo que se perseguir as redes sociotécnicas em seu processo de composição social oferecem-nos meios com os quais poderemos constituir coletivos dinâmicos sem pressupormos grupos dados de antemão, sugiro que perseguir a feitiçaria, suas acusações e contra-acusações, oferece-nos a mesma possibilidade, de modo que para entendê-las em toda sua amplitude devemos compreender seu papel na formação do campo simbólico de mediação constitutivo da “situação colonial”.¹⁵⁹ No meu entender, tal abordagem é ainda mais necessária na medida em que a indústria do desenvolvimento vem conscientemente tomando o universo da feitiçaria como interlocutor incontornável, seja ao equipará-lo ao discurso denunciatório da corrupção, seja ao vinculá-lo aos sábios conhecimentos ancestrais, tornando necessário incorporar discussões clássicas da antropologia africanista no debate sobre o desenvolvimento. O fortalecimento do discurso multicultural nas antigas nações metropolitanas e a sua importação pelas boas práticas da comunidade internacional fizeram com que a feitiçaria e demais práticas tradicionais que antes forneciam relatos da superioridade ocidental fossem incorporadas como patrimônio cultural da humanidade ou como regimes de

159 Podemos afirmar que a preocupação em extrapolar os limites do local sempre foi uma das preocupações centrais dos estudos de mudança social em África. Talvez o texto da ponte de Gluckman (1940) seja o caso mais claro. Por meio dele, Balandier (1955) propõe entender a peculiar situação das nações colonizadas. Sua noção de “situação colonial” é devedora a tal metodologia. Para ele, privilegiando o acontecimento à estrutura, poderíamos ampliar a análise situacional para um sistema de reciprocidade entre colonizadores e colonizados, ampliando os planos em que tal sistema atua: da administração tomada por agentes metropolitanos à pluralidade de grupos e atores heterogêneos que forma a sociedade colonial — grupos constituídos não por meio de sua alteridade absoluta, mas pela construção política de suas identidades étnicas através de sua desigual aproximação com os núcleos centrais de poder na África colonial. O caso do nascimento *nyungwe* pela instituição do casamento ritual entre tongas e portugueses ilustra bem esse caso. Balandier propõe, desse modo, a superação da relação dominantes e dominados como homóloga a oposição entre europeus e africanos. Cf. Montero *et alli* (2013).

conhecimentos que a indústria da ajuda deveria levar em conta na implementação de suas estratégias.

West (2005) conta como o surgimento da AMETRAMO (Associação de Médicos Tradicionais) em Moçambique nasceu da tentativa dos cooperantes estrangeiros em equiparar as práticas tradicionais dos curandeiros ao sistema médico estatal destruído pela guerra civil, ao mesmo tempo em que se via obrigada a contornar a reestruturação econômica neoliberal que impossibilitava o financiamento do atendimento público. Ciekawy (1998) afirma, estudando processos similares no Quênia, que tais políticas, através da ressignificação de categorias utilizadas pelo estado colonial, acabam por alargar a área de atuação do aparelho estatal e aumentar o controle e policiamento sobre práticas antes ignoradas.

Embora as considerações de Ciekawy mereçam maior detalhamento para o caso moçambicano, quero deter-me, aqui, em outra consequência analisada pela autora: a da construção de uma arena simbólica moral entre o Estado e os indivíduos. Ainda que para ela a consequência final da vinculação entre as duas arenas seja o acréscimo do poder do estado que passa a controlar as dinâmicas feiticeiras e deter a palavra final em seus julgamentos, sugiro que, no Vale do Zambeze, a vinculação institucional entre poderes exógenos e a feitiçaria oferece meios pelos quais o sistema simbólico constituído entre colonizadores e colonizados atue no sentido de manter as dinâmicas históricas da região — por mais que o sistema de ajuda internacional injete imensas somas de dinheiro para o desenvolvimento. Assim, a inércia das práticas desenvolvimentistas, embora também seja consequência do propósito autorreplicante de sua estrutura, em Tete, ela também é parte integrante do sucessivo processo de incorporação simbiótica das dinâmicas políticas locais que, como Newitt (1969) demonstrou, implodiu as bases do projeto colonial e africanizou as instituições europeias (ISAACMAN, 1972).

Ribeiro (2008) afirma que a dificuldade de realizar mudanças estruturais na arena do desenvolvimento está intimamente relacionada ao fato de ela se instituir como um campo de poder. Assim, o aparato técnico do desenvolvimento atua no sentido de negar aos sujeitos de sua expansão o direito ao seu próprio ambiente. A incessante ramificação das redes sociotécnicas do desenvolvimento e a consequente expansão burocrática do estado e demais instituições a elas vinculadas retiram dos beneficiários de seus projetos a capacidade de controlar “(...) o curso da ação ou

dos eventos que manterão a vida como está ou a modificação” (RIBEIRO, 2008, 109). Desse jeito, o autor propõe que a entrada do sistema do desenvolvimento implica na associação entre *insiders* e *outsiders* situados hierarquicamente em posições desiguais.

Proponho, nos capítulos subsequentes, que, por meio da incorporação do aparato do desenvolvimento dentro das relações previamente existentes entre *zobueras* e autóctones, os beneficiários do desenvolvimentismo conseguem retomar minimamente a agência perdida e indexar as práticas do sistema de ajuda internacional nos códigos morais de reciprocidade entre brancos e negros codificadas pela mediação de dinâmicas mágico-religiosas estabelecidas no momento do contato colonial.

PARTE II

CAPÍTULO 4

COOPERATIVISMO, ASSOCIAÇÃO E MOVIMENTO SOCIAL: DIFERENTES ORGANIZAÇÕES PARA O DESENVOLVIMENTO

Seu Godinho chegou em Tete em 1973, vindo da zona rural de Songo. Recebeu seu nome em homenagem a um enfermeiro português, amigo da família, que financiou os seus estudos durante a juventude. Seu pai trabalhara na construção de Cabora-Bassa, mas com o fim do trabalho migraram para Tete.

“Na cidade se come melhor...”, dizia-me.

Além das ofertas de emprego, contou que ainda teve sorte de “não estar no mato quando a guerra entre irmãos começou”. Afinal, seu Godinho e sua família haviam passado a infância no meio dos conflitos entre a Frelimo e os portugueses e sabiam bem que o mato não é lugar para se estar durante as guerras. Seu irmão mais velho era soldado do exército colonial e havia sido convocado para enfrentar os “terroristas” — denominação usada por Portugal para identificar o exército de libertação nacional. Ele já havia falecido. Segundo Godinho, antes de ir para o combate visitou um curandeiro e conseguiu um medicamento que o protegia das balas inimigas.

“Os tiros da Frelimo não o encontravam.”, afirmou.

Entretanto, esse tipo de feitiço tem uma eficácia definida. Seu irmão viveu saudável e forte até a década de 90, porém, com o fim da validade do medicamento, caiu morto em sua casa. Como se as balas há tanto tempo perdidas tivessem finalmente o encontrado.

Após a independência, Godinho conseguiu um emprego como instrutor militar nas novas forças armadas de Moçambique independente. Felizmente, não precisou ir para o combate. Trabalhava e retirava os seus ordenados em Tete mesmo. No entanto, as histórias da guerra chegavam rapidamente à cidade.

“A Renamo cortava as cabeças dos combatentes e colocava em um pedaço de pau na estrada. Eles entravam na casa das pessoas e obrigavam o genro a transar com a sogra e cortavam o sexo dos homens. Quando eu saía da cidade usava uma roupa bastante rasgada e não tomava banho durante alguns dias para não ser confundido com alguém que apoiava a Frelimo ou com um soldado”.

Em 1984, com a capital sitiada pela guerra e a ajuda humanitária

internacional financiando projetos de segurança alimentar, o trabalho na machamba tornou-se atraente e menos perigoso. A UNICEF, que já estava há alguns anos oferecendo socorro emergencial às vítimas da fome e da guerra na cidade de Tete, começou—em cima do projeto das “zonas verdes”¹⁶⁰ de Samora, a incentivar a produção em áreas próximas às cidades para tentar aliviar a escassez de alimentos. Insumos e equipamentos chegaram, e as agências internacionais passaram a trabalhar com as organizações coletivas criadas pelo governo para a socialização da produção rural. Godinho, então, juntou-se a uma cooperativa do Vale do *Nhartanda*, a qual pertence até hoje. Sua família já possuía uma machamba naquela região, cujo cultivo costumava ser feito por sua mulher. Porém, como ela não sabia ler ou escrever, seu Godinho acabou por se tornar vice-presidente da cooperativa e a assumir papel de destaque na organização.

Embora o trabalho cooperativo fosse menos arriscado que a carreira militar, ele não guarda boas memórias daquela época.

“Era complicado”, disse-me, enquanto caminhávamos em direção a sua casa. “Tinha muita gente que não queria trabalhar. Ficavam em casa a descansar esperando para dividir os produtos”.

Godinho suspirava ao lado do reservatório d’água construído durante a guerra pelo projeto escandinavo CO-1, um dos financiadores das cooperativas do Vale do *Nhartanda*:

“Queriam comer tudo sozinho”, comentou enquanto contemplava o tanque há tempos vazio. “Os *manyngwes* são muito invejosos. Basta alguém ter apoio que nós temos inveja.”

AS COOPERATIVAS RURAIS NOS TEMPOS DO SOCIALISMO

Após a independência, em 1975, o projeto do governo de Samora Machel para a coletivização do campo era baseado em dois pilares: o reassentamento de populações e a transformação das relações de produções rurais (Borges Coelho, 1998). A política agrária do governo de Samora tinha que lidar com uma massa

¹⁶⁰ Programa estatal que visava atender a demanda de alimentos nas capitais sitiadas pela guerra civil.

camponesa, parte dela mantida na extrema miséria ao longo da presença colonial, miséria esta que os anos de guerra de libertação acabara por aprofundar.

Após a independência, com saída dos soldados frelimistas das áreas rurais em direção aos centros urbanos, parte dos camponeses que viviam nos aldeamentos portugueses — fruto da política de confinamento que tentava assegurar maior controle da esparsa população rural e impedir que mantivesse contato com os rebeldes — havia voltado às antigas formas de organização pré-guerra de núcleos familiares dispersos. Outra parcela dos camponeses, à época das políticas de coletivização do campo, ainda habitava as áreas dos antigos aldeamentos.¹⁶¹ Um terceiro grupo acabara de chegar dos campos de refugiados da Zâmbia e do Malawi, tendendo a reestabelecer-se nas regiões onde antes viviam, enquanto o restante da população vivia nas áreas libertadas pela Frelimo, confinadas, em sua maioria, em suas bases militares. Em 1978, um membro da CNAC (Comissão Nacional de Aldeias Comunais), departamento criado para implementar a nova política agrária frelimista, relatou que grande parte da população libertada pela guerra de independência já havia “esquecido da existência da Frelimo” (BORGES COELHO, 1998, 367), retomando às antigas relações tradicionais de produção.

Com o início do programa de socialização do campo, o governo começou a introduzir as novas Aldeias Comunais¹⁶², que ganharam especial força nas províncias do norte do país. Em Tete, nos primeiros anos do programa, apenas uma aldeia foi implementada e, no final de 1977, somente outras três estavam em estado

¹⁶¹ *“These people endured both psychological pressures from the colonial authorities and deep mistrust from the nationalist movement, emerging as perhaps the sector of the population most traumatised by the war. Generally it can be said, however, that they viewed Frelimo as ‘the enemy of the aldeamentos’ and, consequently, the entity which would free them from their life under confinement. Towards the end of 1974, as pressure began easing, great numbers of people therefore left the aldeamentos, heading to their home areas or simply seeking better lands nearby”* (BORGES COELHO, 1998, 62)

¹⁶² A concepção das machambas comunais é oriunda da experiência da Frelimo nos campos de treinamentos militares na Tanzânia durante a guerra de libertação. O governo tanzaniano em 1969 pois em prática a Operação Rufifi, um enorme programa de reassentamento rural que gradualmente incentivou a produção coletiva e em 1976 tinha realojado 13 milhões de pessoas em 7 684 vilas comunais. O ideal de superação e transformação pessoal e coletiva pelo trabalho em Moçambique nasceu através da idealização de um cotidiano igualitário que os membros da Frelimo teriam vivido em Nashingwea. No dia a dia do campo, os guerrilheiros deveriam superar seus vínculos tribais; através de rituais, eram incentivados a narrar sua história sobre como tomaram consciência da repressão colonial, ao contarem sobre suas terras, suas aldeias e costumes, extrapolavam sentimentos “tribalistas” e divisionistas para tomarem seus lugares na construção coletiva de uma contra-narrativa revolucionária (THOMAZ, 2007).

embrionário. Para o governo, o estabelecimento de uma Aldeia Comunal só poderia ser alcançado no momento em que se cumpriam determinadas condições: a produção coletiva ou a cooperativa de produção deveriam formar a base da economia local; a aldeia seria planejada, separando as áreas residenciais e produtivas daquelas voltadas para administração; deveria estar completa e a constituição de instituições administrativas que coordenariam o desenvolvimento rural; e a vida social deveria estar funcionando.¹⁶³

Para a Frelimo, as Aldeias Comunais (AC), no fim mais um processo de confinamento populacional, deveriam constituir-se como germéns de uma nova sociedade, assente em outro regime de poder: o poder popular de uma sociedade sem classes. Os aldeões elegeriam os seus pares para as assembleias populares e os tribunais do povo, que estariam aptos para representar os seus interesses na nação recém-constituída e resolver conflitos internos que por ventura surgissem. Os agricultores associados deveriam, então, integrar cooperativas de produção, cujos dirigentes eleitos organizariam sua dinâmica interna — do plantio ao comércio dos bens de consumo.

As ACs também dispunham de hospitais, escolas, lojas do povo, cooperativas de alimentos, entre outros aparatos institucionais. Thomaz (2007) lembra que cada aldeia tinha seu Grupo Dinamizador (GD), que deveria servir de instrumento de socialização política de classe e de ligação entre a população e a Frelimo, além de estabelecer-se como aparato de vigilância contra sabotagens vindas de antigos indivíduos remanescentes da estrutura colonial. No entanto, os grupos acabaram por se tornar órgãos de vigilância e controle, e pouquíssimas aldeias possuíam quaisquer das estruturas mencionadas. Em geral, a liderança dos GDs, cooperativas e demais órgãos era designada aos membros do partido, em sua maioria, vindos de Maputo. Eram eles os responsáveis pela distribuição dos subsídios governamentais e da produção final, além de controlarem com rédeas curtas qualquer atividade que pudesse ser vista como subversiva à nova ordem revolucionária. Aos GDs cabia também a concessão do “guia de marcha”, autorização imprescindível para deslocamentos de toda a ordem — de uma cidade para a outra, à capital, ou a povoados próximos. A organização política nascente prescindia de qualquer forma de representação da sociedade tradicional e, nesse processo, os régulos foram

163 Cf Borges Coelho (1998)

considerados como resquício do passado colonialista, que se valiam de elementos tribais para dividir e controlar a população, conservando-a nas trevas.

Embora, o número de Aldeias Comunais tenha aumentado depois dos anos iniciais, em Tete, o objetivo principal — colocar todos os camponeses da província sob esse regime — foi frustrado não apenas pela fraca presença do Estado moçambicano na província, mas também pelo novo tipo de guerra que atingira a região quase que imediatamente após a independência. Em 1977, as tropas da Renamo¹⁶⁴, financiadas, inicialmente, pela Rodésia, entraram pela fronteira do atual Zimbábue e, nos fins daquele mesmo ano, a guerra já afligia 25 mil pessoas em toda província (BORGES COELHO, 1998). Com as áreas rurais tomadas por guerrilheiros, muitas pessoas fugiram para as zonas urbanas de Tete e Moatize, e outras tantas começaram o caminho para os campos de refugiados dos quais tinham acabado de retornar.

Desse modo, a reestruturação da atividade agrícola em Tete teve que lidar com as intempéries do conflito, inicialmente considerado pelos dirigentes da Frelimo como obra de uns poucos “bandidos armados” marionetes de inimigos externos. Entretanto, o governo de Machel decidiu que onde não fosse possível organizar os camponeses em Aldeias Comunais, as cooperativas deveriam ser priorizadas, formando-se unidades de produção coletiva mesmo sem a estrutura que cercava as Aldeias. Todavia, as cooperativas, que possuíam ainda menos recursos ou investimentos em relação às já improdutivas aldeias, não conseguiam suprir às necessidades alimentares da população organizada em torno delas, e sua estrutura funcionava mais como um meio de vigilância e controle do que uma eficaz reestruturação da produção.¹⁶⁵

164 A guerra civil moçambicana é muitas vezes denominada, na atualidade, de “guerra dos 16 anos”, fazendo referência à cronologia geralmente aceita, com seu início em 1977 e seu termo em 1992. Primeiramente, construída com uma guerra de desestabilização, financiada ora pela Rodésia, ora pela África do Sul estados de minoria branca que temiam regimes socialistas de maiorias negras em suas fronteiras, o conflito ganhou suas próprias dinâmicas internas devido ao descontentamento da população rural com políticas do governo. Na tentativa de produzir um “novo homem socialista”, diversas estruturas políticas locais e manifestações simbólicas a elas associadas foram tidas como aspectos tradicionais e obscuros do passado tribal de Moçambique que não tinham mais lugar no novo projeto nacionalista e na construção do socialismo. (WEST, 2009 E THOMAZ, 2008)

165 “Of the 1 350 communal villages 460 have people's assemblies, 156 have people's tribunals and 515 have party cells with clear leadership roles. The population resettled has been attracted by the possibilities for a better life, provision of services, water supply etc., and achievements in this regard have implied significant improvements in the standard of living. However, it is on

A reorganização do campo, que deveria atingir, até 1990, a totalidade de moçambicanos vivendo nas áreas rurais do país, também esbarrou na fragilidade institucional do novo governo. Depois da fuga de cerca de 200 mil portugueses, o governo, que já possuía poucos recursos financeiros para expansão do sistema, viu-se sem qualquer capacidade burocrática ou técnica para administrá-lo. Desse modo, em 1980, o sistema coletivo era responsável por apenas 20% da produção agrícola moçambicana. A falta de estrutura estatal e a crise econômica que o país viveu na década de 80 — agravada pela guerra civil que chegaria a tomar 80% de seu território, sendo as áreas rurais sensivelmente mais conturbadas — forçaram os membros das AC e das cooperativas a retirar seu sustento de machambas familiares, cultivadas ou nos tempos livres de seus membros ou depois do abandono do trabalho coletivo (PITCHER, 2002). A CNAC, que recebia 90% de todo orçamento da agricultura e quase todo suporte técnico na figura de agrônomos, técnicos e administradores, via minguar o projeto prioritário de coletivização do campo.

Em Tete, local onde a guerra eclodiu com especial vigor, juntar as pessoas em grandes aglomerações era uma tarefa quase impossível, mesmo porque muitas delas já haviam cruzado as fronteiras novamente. A CNAC julgou que a administração teria o trabalho facilitado nos locais onde essa aglomeração já existia; no caso, os antigos aldeamentos. Assim, a promessa da Frelimo de livrar a zona rural daquilo que chamou de “campos de concentração portugueses” estava cada vez mais distante.

Seu Cesário, camponês de Zóbue, localidade rural na divisa com o Malawi, sede de um antigo aldeamento onde também seria instalada uma AC, lembra que os dias de trabalhos eram divididos entre os bairros. A cada dia, um deles trabalhava nas diferentes machambas comunais, estabelecendo uma rotatividade entre culturas e pessoas durante todo o processo, da sementeira até a colheita. No entanto, quando era chegada a hora de dividir os produtos, não havia sobrado quase nada para ninguém. Além da patente falta de estrutura, havia muitas acusações de roubos. “Comiam tudo sozinhos”, definiu Seu Cesário.

“O secretário do partido, o administrador e o chefe de posto anotavam os

the other hand only a relatively limited number of villages which have been established in accordance with the theoretical model emphasizing local initiative and collective production” In: Finn Tarp, Agrarian Transformation in Mozambique.” (TARP, 1984, 9).

nomes numa caderneta. O porquê eu não sei”, disse-me.

Sob ameaças de serem vinculados ao inimigo caso não comparecessem ao trabalho, denunciados pelos chefes ou vizinhos, homens que tinham condições de sustentar mais de uma família, casavam-se com duas ou até três mulheres, garantindo que pelo menos uma ficasse encarregada de plantar os alimentos para a casa enquanto o restante dos familiares trabalhava na plantação do governo. Os dirigentes locais do partido, que recebiam algum ordenado, eram geralmente polígamos, e suas esposas garantiam uma maior quantidade de alimentos circulando dentro de suas casas. Além do mais, a distribuição dos poucos produtos vindos das ACs garantia-lhes poder de barganha política, costurando acordos entre indivíduos poderosos do local.

Foi nesse cenário que a UNICEF chegou à província. Sem condições de enfrentar a escalada da violência que afligia a parte oeste de Tete, centrou seus esforços na capital e na zona leste contígua a ela. A cidade, sitiada pela guerra e inchada pelos refugiados, já tinha enfrentado caças rodesianos que sobrevoaram o centro urbano, disparos de artilharia que cruzavam o Zambeze e imensas ondas de fome que agora coexistiam com a constante ameaça dos bandos guerrilheiros da Renamo. Visando incentivar a produção em um espaço reduzido, o governo provincial estimulou cooperativas de agricultores, primeiramente em *Déguè*, localidade próxima à capital, e, posteriormente, no Vale do *Nhartanda*, onde Godinho cultivava sua machamba. A depressão geográfica que hoje separa o centro da cidade de uma de suas periferias, na época, constituía a última fronteira urbana em direção ao campo tomado pelos “bandidos armados”. Embora, não possuíssem a estrutura organizacional que teoricamente sustentava as Aldeias Comunais, as cooperativas deveriam estimular a produção e combater a fome que abatia a superpopulada Tete. Entretanto, as precárias políticas públicas da Frelimo, em uma província tomada pela guerra, faziam com que as cooperativas não conseguissem nem ao menos produzir alimentos para seus membros, sendo ainda mais incapazes de mitigar a escassez de alimentos da cidade.

Impossibilitados de sustentar-se com o trabalho coletivo, os agricultores mais pobres, que não possuíam qualquer outra área cultivada nem outra fonte de renda, sabotavam as cooperativas, matando as sementes ou simplesmente deixando

de comparecer ao trabalho¹⁶⁶, que era feito quase que exclusivamente por aqueles que viam em tais organizações alguma oportunidade de ganho pessoal. Geralmente, esses camponeses podiam delegar a membros da família a responsabilidade de cultivar alimentos para a casa ou tinham alguém de seu núcleo principal que exercia algum trabalho assalariado. Dessa forma, enquanto o sustento da unidade familiar estava assegurado por outros meios, alguns indivíduos podiam buscar nas cooperativas outras formas de subsistência, oportunidades e alianças. Os camponeses alfabetizados e filiados à Frelimo, lançados aos postos de liderança, ficavam responsáveis pela organização e distribuição dos produtos e cargos e estavam em contato direto com os dirigentes de Maputo. Assim, as cooperativas, ao invés de aumentar a produção de alimentos, contribuíram para aquilo que haveria de se tornar uma tendência no projeto modernizador socialista moçambicano: a criação de um estrato burocrático privilegiado (BOWEN, 2000).

AS ALDEIAS COMUNAIS

Apesar do discurso do governo, a implementação das cooperativas por Samora não teve a mesma atenção e investimentos que as Aldeias Comunaes; estas sim, que deveriam ser o alicerce do novo país. Em 1984, a FAO (Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura) relatava que, do já minguado orçamento quase todo consumido pelos esforços de guerra, apenas 2% dos investimentos estatais entre 1977 e 1982 foram destinados às cooperativas. Em consequência, a produção cooperada correspondia a menos de 1% da produção agrícola total do país.

“Lack of experience in organization and planning of production and accounting, lack of direct support from the state, unreliable services and poor advice and the rather authoritarian approach to cooperative members are all factors which have led to passivity on the part of the cooperatives. Their role in the planning process has been limited. Targets have been formulated at national and provincial level without proper integration of cooperative members who have had little or no influence on the decisions affecting their daily life and productive

166 Muitas dessas táticas já eram utilizadas pelos camponeses para contornar o regime de trabalho colonial. Ver Isaacman (1996).

activities.” (TARP, 1984, 8)

A eficiência das cooperativas era extremamente baixa, bem menor que a agricultura tradicional, supostamente atrasada e improdutiva. Entre 1977 e 1982, o número de cooperativas subiu de 180 para 370 e o número de membros foi de 25 para 37 mil. Entretanto, a área cultivada na safra agrícola de 1981/82 foi 11.500 hectares, isto é, 1.700 hectares a menos do que a safra de 1978/1979. No mesmo período, a produção caiu pela metade, passando de 11.200 toneladas em 1979 para 6.500 toneladas em 1982.¹⁶⁷ Ao contrário do que a Frelimo havia planejado, os agricultores não tinham abandonado seus meios tradicionais de plantio para aderir ao sistema de trabalho coletivo. Na verdade, a socialização do campo só conseguia se sustentar por meio daquela parcela de produtores que tinham uma renda diversificada e não dependiam da produção da cooperativa para sobreviver. Tal fato, aliado à disseminação dos conflitos, limitou o sucesso do programa às cercanias de grandes cidades, onde algumas famílias conseguiam parte considerável de sua renda (Bowen, 2000). O problema agudizava-se na medida em que a Renamo ganhava controle do campo, prometendo aos descontentes com as políticas de Samora o retorno da ordem tradicional.

A falta de apoio do governo às cooperativas, aliada à seca que atingiu a região de Tete em 1983, acabou por desfazer grande parte dessas iniciativas na província. O cooperativismo na província atingiu seu reduzido pico no fim da década de 70 e o início da de 80 e não retornaria mais aos mesmos níveis. Na época, membros e militantes da Frelimo lançaram uma ofensiva para agregar os agricultores. A estratégia, embora tenha resultado no auge da produção cooperada, não foi tão audaciosa como os jornais da época, vinculados ao partido, noticiavam. Além do mais os métodos de convencimento utilizados pela Frelimo eram tão violentos e cruéis quanto os empregados pelos portugueses.

Entre 1978 e 1981, foram oferecidas apenas seis capacitações técnicas para cooperativistas (BORGES COELHO, 1998), e os novos recursos prometidos minguavam a olhos vistos. Os esforços acabavam centrados em lugares de fácil acesso, como as cooperativas do Vale do *Nhartanda* e *Déguè*, ou em locais servidos pela antiga estrutura colonial de exploração agropecuária, tais como a Casa Agrária

167 Tarp (1984).

de Angónia, estabelecida pelo regime salazarista, e Changara, local de tradicional produção bovina e caprina. Eram espaços onde os aparatos estatais chegavam com mais facilidade e nos quais os agricultores conseguiam dedicar algum tempo de seu dia a uma atividade tão improdutiva.

Formada em 1981, a cooperativa de *Dégué*, a sete quilômetros da capital, estava estrategicamente localizada para atender o mercado interno da cidade de Tete. No Vale do *Nhartanda*, embora as iniciativas de trabalho cooperado tenham sido iniciadas pelo governo de Samora, o projeto só ganhou propulsão após o GODCA (Gabinete de Organização e Desenvolvimento das Cooperativas Agrárias), financiado pela ajuda externa dos países nórdicos¹⁶⁸, lançar dois grandes projetos nacionais: o CADECO (Centro de Apoio ao Desenvolvimento Cooperativo), mais conhecido como Projeto CO-1, e o CRED (Centro Regional de Experimentação e Desenvolvimento), ou CO-2.

Entretanto, a relação de tais países com à África Austral é bem mais antiga e para entendermos a visão de mundo por detrás dos projetos modernizantes que aportaram em Tete em meados da década de 80 e perceber os diferentes meios pelos quais as populações locais conceberam tais intervenções devemos compreender relações históricas entre essas duas regiões do globo. Para tanto, devemos olhar para o início da migração sueca e norueguesa na África do Sul que conformou os modos específicos através dos quais as posteriores agências de desenvolvimento perceberam o território africano. Sugiro que a experiência nórdica em África foi apropriada pelas populações locais de maneira bastante distinta e as intervenções suecas na África do Sul e em Moçambique produziram formas diversas de mobilização política e de incorporação de elementos autóctones na construção de uma identidade local com a qual dialogavam com os estrangeiros.

A migração nórdica começou de maneira lenta e constante no século XVII, chegando no começo do século XX a se estabelecer como a quinta maior colônia estrangeira na África do Sul.¹⁶⁹ Já a aproximação da Suécia com a Frelimo data de

168 Financiado pelo MONAP (Mozambique Nordic Agricultural Program), formado pela Finlândia, Suécia, Noruega, Dinamarca e Islândia. O MONAP começou em 1978 com investimento de 50 milhões de dólares até 1980. A ideia do MONAP I era de impedir o colapso da agricultura moçambicana na reorganização na transição do regime colonial para independência. Centrava-se na importação emergencial de insumos, maquinarias e alguma assistência técnica. O MONAP II abrangeu o período de 1981 a 1983 e tentava redirecionar o fluxo de investimentos governamentais — das Aldeias Comunais para as cooperativas.

169 WINQUIST, Ian (1978)

antes da guerra de libertação, e grande parte das políticas frelimistas para Moçambique independente tinha sido esboçada concomitantemente aos combates com apoio da agência sueca para o desenvolvimento. Durante a guerra colonial em Moçambique, a Suécia, que já possuía um papel ativo na denúncia do regime segregacionista da África do Sul, passou, paulatinamente, a adotar uma posição combativa em relação às políticas portuguesas para a região, chegando, nos anos de intensificação do conflito, a apoiar oficialmente a Frelimo. Não obstante o papel ativo de Eduardo e Janet Mondlane no acerto da parceria, a posição liberal sueca em relação à descolonização e a movimentos anti-segregacionista deita raízes no estabelecimento de missões protestantes norueguesas, suecas e finlandesas em meados dos oitocentos.¹⁷⁰

A missionarização da igreja sueca é reflexo da constituição do país como uma unidade autônoma. Após perder a Finlândia para a Rússia em 1908 e ver a Noruega conseguir sua independência em 1814, a consolidação de sua identidade nacional deveu-se, em muito, à utilização de símbolos religiosos como elementos constitutivos de um povo autóctone frente a uma realidade em rápida mudança. A revolução industrial inglesa havia alçado o país ao posto de principal exportador de carvão e lenha, e a intensa industrialização da Europa Ocidental fez com que a demanda de ferro e aço subisse exponencialmente, pois grande parte das reservas do minério e da infraestrutura necessária para explorá-lo e manipulá-lo estava alocada na Suécia. A modernização do campo que se seguiu desagregou as antigas comunidades rurais e incentivou uma crescente diferenciação econômica das massas camponesas — primeiramente, refeitas como um novo proletariado rural, lentamente, foram se constituindo como classe trabalhadora urbana. A inoculação em massa contra a varíola, a importação e difusão da batata americana e um longo período de paz ocasionaram o aumento maciço da população, que dobrou em menos de 70 anos. Assim, entre 1850 e 1930, a exemplo do que acontecia em outros países nórdicos vizinhos, um quinto da população sueca migrou para o exterior.

No campo religioso durante o oitocentos, surgiu, em oposição à Igreja da Suécia, intimamente ligada ao Estado e às classes dominantes desde século XVI,

170 Enquanto a maioria das igrejas finlandesas estabeleceu-se na Namíbia, as missões norueguesas e suecas fixaram-se, em sua maior parte, na África do Sul (SELLSTRÖM, 1999).

uma série de novas denominações protestantes. A partir delas, autoproclamadas representantes da religiosidade popular, e de suas tendências revivalistas, inspiradas no protestantismo americano, a vocação missionária sueca foi forjada. A igreja oficial, instituição feudal ligada ao Estado¹⁷¹, estava sendo, cada vez mais, questionada — passivamente, pela eminente e disseminada secularização que tomava conta das urbes, ou mais ativamente, pela mobilização popular das igrejas livres associadas ao movimento sindical socialista (BERGER, 2000).¹⁷²

A inspiração romântica do pietismo nórdico imaginava que, frente à obstinada marcha da modernização que tomava conta de suas sociedades, o resgate de valores tradicionais associados a uma ordenação pré-moderna do mundo era imperioso. Na Suécia, as décadas anteriores à viragem do século XX foram tomadas por discussões sobre a verdadeira essência e origem do povo sueco, tal como os alemães tinham feito décadas atrás à procura de seu *Vaterland*. Assim, a criação do sentimento nacional modulou-se pela disputa entre os movimentos revivalistas autônomos de valorização das comunidades locais e a elite intelectual urbana, inclusive clérigos e teólogos da Igreja da Suécia, ávidos em reconquistar o público perdido pelo fenômeno pietista passado pela difusão de símbolos identitários dentro de uma imaginada comunidade religiosa nacional. Com a concorrência das pequenas igrejas livres, a CSM (*Church of Sweden Mission*), órgão missionário ligado à Igreja da Suécia, tinha cada vez mais dificuldades para conseguir doações. A emergência de novas congregações transformou a prática missionária, antes restrita a poucas sociedades, em um campo de disputa política pela legitimidade religiosa dentro de um território nacional em construção.

Impulsionada pelos sentimentos nacionalistas do *fin-de-siècle*, que, por meio do revivalismo das igrejas livres, viam nas pequenas comunidades suecas os valores com os quais deveria erigir a nação; influenciada pela unificação alemã, cujos ideais

171 A Igreja da Suécia é a igreja oficial do Estado. Manteve esse título até 2000 e é hoje a maior congregação luterana do mundo, embora tal posição deva-se à filiação automática de todos recém-nascidos suecos ao credo no momento do seu nascimento. Essa política perdurou até 1996, quando apenas 2% dos suecos frequentavam os cultos de domingo. Até então só não eram considerados membros aqueles filhos cujos pais tivessem cancelado sua inscrição.

172 “The collectivism of the established church was gradually replaced by a new individualism which emphasised the voluntary association of individuals, paving the way for an alliance between the new bourgeoisie, its economic and political liberalism and the ideals of the free churches. Paced with a diminishing popular support beginning in the 1870s, the Church of Sweden was increasingly retreating to a defensive position in society” (BERGER, 2000, 152).

resgatavam a *kultur* dos povos germânicos em oposição à *civilisation* universalista francesa¹⁷³ e orientada por meio dos escritos hegelianos que tomavam conta dos debates teológicos no país, a CSM operou uma reviravolta nos ideais missionários que, até então, constituíam uma preocupação secundária para a Igreja da Suécia.

Por intermédio do teólogo Henry William *Tottie* (1856-1913), o CSM descobriu uma vocação missionária conservadora do clero sueco, de modo a fazer frente às forças modernizadoras que atreversavam a sociedade nacional ao mesmo tempo em que manteria a hegemonia da igreja estatal. O espírito missionário nórdico, que, até meados do século XIX, estava restrito à conversão de povos indígenas nacionais, tomou, então, novo impulso. Por meio da incorporação de elementos autóctones, Tottie advogava o fim da conversão individual e pregava a necessidade de evangelizar povos inteiros, estabelecendo sociedades missionárias através da territorialização de valores étnicos encontrados em campo (BERGER, 2000).¹⁷⁴ Desse modo, o teólogo procurava conjugar, nos território além-mares, o apreço com que movimentos revivalistas tratavam elementos locais da cultura folk e a pretensão centralizadora da Igreja da Suécia.

O missionarismo sueco passou então a procurar populações pelo mundo que possuíssem uma suficiente homogeneidade cultural capaz de defini-las como povo. Nessa nova perspectiva, o estabelecimento de uma igreja presumia a existência de um *folk*, ou um grupo étnico-linguístico com uma cultura em comum. No século XVIII, poucas populações assombravam mais a imaginação europeia por sua unidade política e territorial, bem como por sua verve guerreira, do que os *zulu* da África do Sul.

Em 1886, Tottie visitou uma Zululândia ainda abalada pela guerra Anglo-Boer e descreveu uma sociedade disfuncional dividida entre o norte bôer e o sul inglês. Ao viajar pelo interior do território *zulu*, considerado parte do ainda remanescente velho reino africano que impressionara os colonizadores, ele testemunhou uma população angustiada pela eminente perda de autonomia e

173 Cf. Kuper (2002).

174 O intuito de Tottie de evangelizar povos inteiros não era uma unanimidade dentro do clero sueco. Liljestrand preferia escolher os melhores fiéis entre os *zulu*, que poderiam, através de seu exemplo, trazer todo seu povo para o credo cristão. Entretanto, não se pode negar a grande influência que os escritos de Tottie tiveram dentro da CSM lançando as bases para o trabalho missionário no país e fora dele. Para maiores informações, ver Berger (2000).

costumes tradicionais — fato por ele associado com o processo em curso em sua terra natal.¹⁷⁵

Nessa viagem, Tottie agregou à sua teoria missionária — explicitada na obra seminal *Evangelistik* de 1892 — uma série de pressupostos que deveriam guiar o espírito evangelizador sueco na conformação de igrejas étnicas e populares, as únicas capazes de conjugar a modernização imposta pelo colonialismo europeu aos valores tradicionais de povos autóctones. Em sua visão, o trabalho missionário deveria ser centrado em determinado local para fornecer educação através da leitura da Bíblia, assim como garantir habilidades fundamentais, como a agricultura, carpintaria e trabalho doméstico para as meninas. Entretanto, a transmissão dos ensinamentos práticos deveriam ser fornecida apenas para aqueles suficientemente qualificados para se tornar ou professores de escolas locais ou missionários nativos em diferentes lugares. Por meio desse expediente que, em 1901, Joseph Zulu - um primo do rei *zulu* Cetshwayo, sobrinho de Shaka - foi ordenado arcebispo luterano na Catedral de Uppsala, na Suécia, o que fez dele o primeiro sacerdote africano na igreja sueca.¹⁷⁶ O retorno de Joseph para sua terra natal, assim como a formação de quadros religiosos locais, deveria fortalecer o objetivo final de Tottie de constituir de uma igreja luterana *zulu* que, eventualmente, tornar-se-ia auto-sustentável, replicante e independente (BERGER, 2000).

Os elementos centrais da tese de Tottie, a evangelização de um povo e o estabelecimento de uma igreja *folk* enfrentavam dificuldades na tradução da palavra sueca *folk* (povo) — conceito herdado da discussão nacionalista alemã que presumia a correspondência entre a nação germânica e seu *volk*. Dentro do contexto sul-africano, a ideia de *folk* foi traduzida pela palavra inglesa *nation*, muitas vezes substituída pela ideia de Estado.

Para Tottie, o espírito *folk zulu* manifestava-se, principalmente, em sua língua, mas também em sua arte, religião e outras atividades culturais que poderiam ser absorvidas pela ideologia missionária como pontos de contato para a transmissão do evangelho. A fim de implantar a Igreja firmemente entre os *zulu*, o missionário deveria utilizar-se de todos os recursos do espírito popular, embora estes também deveriam constituir o meio pelo qual uma identidade cristã

175 Cf. Berger (2000)

176 Sellström, (1999).

abrangente deveria ser edificada. A descrição de Tottie dos objetivos missionários reflete as tensões que Duarte (2004) identificou entre o empenho iluminista de decodificação do mundo e as pulsões românticas interessadas em conformar um desenvolvimento indiosincrático das forças materiais em que se faria a “passagem de um determinado estado dos entes para outro superior, mais 'espiritual' e abrangente – sem perda da continuidade ontológica.” (DUARTE, 2004, 14). Assim, para o espírito missionário sueco, o empreendimento evangelizador deveria ser direcionado para os povos nos quais a tensão entre o declínio da cultura e religiosidade originárias diante forças transformadoras constituía-se como preocupação central. Entretanto, para que o objetivo de produzir um “progresso estático” (BERGER, 2000, 168) fosse alcançado, as instituições e essência intrínsecas às sociedades atendidas deveriam estar, de certa forma, conservadas; de outro modo, o esforço missionário iria atentar-se apenas aos indivíduos e não aos povos.

Entretanto, ainda que as missões suecas fossem particularmente tolerantes naquilo que se referia à manutenção de instituições locais, tais como a poligamia ou o lobolo, tais diretrizes missionárias não encontravam unanimidade no debate público nórdico, e, para muitos, a ideia de pastores negros entrando em seus “haréns” soava repugnante e pouco cristão. Foi desse modo que os conflitos nacionalistas nórdicos, opondo noruegueses e suecos, foi reencenado nas planícies sul-africanas (BERGER, 2013).

A construção de uma nação norueguesa no século XIX — após dois grandes períodos de subordinação política: primeiro à Dinamarca, entre 1380 e 1814, e depois à Suécia, entre 1814 e 1905, após tratados firmados por sua aliança à França napoleônica — deu-se por meio de mecanismos internos de singularização frente aos seus dois vizinhos. Assim, o empenho com que os movimentos nacionalistas noruegueses procuraram construir seu ideal de nação através da construção de uma história comum de subjugação e da idealização de uma língua e de um povo propriamente “noruegueses” erigiu o imaginário de uma nação monocultural herdeira de uma cultura viking ancestral (BARROSO-HOFFMANN, 2008).

Berger (2000) afirma que o movimento de independência norueguesa tornou-se parte de um projeto maior de modernização, no qual o desenvolvimento da economia nacional, o aumento do comércio marítimo e o surgimento de uma produção cooperada conectando zonas produtivas desempenharam papéis

importantes. Desse modo, enquanto a Suécia ficou refém de disputas religiosas e políticas que fortaleceram uma estrutura burocrática conservadora, a Noruega postulou por mudanças democráticas fundamentais que, em 1884, estabeleceram o primeiro regime parlamentar dos países nórdicos, cuja consequência mais importante foi a de aprofundar o distanciamento dos interesses nacionais das preocupações corporativistas da elite sueca. Assim, o movimento nacionalista norueguês dividiu-se em duas vertentes: o nacionalismo romântico, fomentado pela cultura camponesa interiorana e sua vertente liberal, protagonizada pela elite urbana norueguesa inspirada por ideais modernizantes dinamarqueses.¹⁷⁷

“Swedish nationalism on the one hand, was a conservative, upper-class, elite-phenomenon, based on the myth and nostalgia of an aristocratic epoch as a great power and oriented towards a Swedish hegemony also in the Nordic countries and (...) essentially critical to modernity and social changes. The Norwegian nationalism on the other, became a struggle for a new society. Hence, Norwegian nationalism developed as a progressive, leftist force in favour of political independence, democracy and modernisation while its Swedish equivalent remained by and large conservative and domineering or, to use the term employed by Anderson, a policy of the ruling élite, an 'official nationalism'” (BERGER, 2000, 164)

Desse modo, o pietismo romântico norueguês, embora ligado às tradições camponesas, foi incorporado por setores de esquerda como um movimento universalista de direitos iguais que se levantava contra uma mentalidade intelectual urbana vinculada ao autoritarismo central do governo. O protagonismo desempenhado por setores internos à igreja oficial foi capaz de unir a maioria dos camponeses, construindo um movimento político nacional utilizado para conformação de uma identidade unitária homogeneizadora. Justamente o contrário do que ocorreu no país vizinho, quando a emergência de novas denominações

177 Entre os elementos elencados para desenvolvimentos políticos divergentes nos dois países, Berger (2000) destaca a ausência de linhas anticlericais do movimento trabalhista na Noruega. Devido ao tardio desenvolvimento industrial do país, o surgimento da classe trabalhadora e do movimento operário ocorreram em um momento em que a cultura monolítica cristã já estava se desintegrando, e a posição contra a estrutura política dominante foi articulada de maneira secular, em vez de ser colocada em termos religiosos. Para o autor, o mais importante para o desenvolvimento econômico e político da Noruega foi o papel desempenhado pelos estratos mais baixos da igreja que, do ponto de vista do individual, era moralmente rígida e religiosamente intolerante, mas tornou-se uma das forças mais importantes por trás do avanço democrático norueguês.

protestantes, ao promover o retorno ao universo tradicional da comunidade, enfatizou processos locais de constituição de unidades culturais. Assim, a formação da NMS (*Norwegian Missionary Society*) — que, ao final do século, já havia se tornado um dos mais populares movimentos sociais do país —, em 1842, é devedora dessas disputas internas à constituição do Estado norueguês. (BERGER, 2000 E BARROSO-HOFFMANN, 2008).

Por outro lado, pode-se afirmar que a CSM, órgão oficial da Igreja da Suécia, surgiu como consequência direta da disputa entre o revivalismo luterano experienciado nas zonas rurais e a igreja nacional. A formação do órgão missionário é, assim, uma resposta institucional para retomar o prestígio perdido face à mobilização popular pietista, que vinha tomando para si a incubência evangelizadora. Ao contrário da NMS, herdeira das aspirações revivalistas e democratizantes norueguesas, a CSM foi parte de um projeto centralizador de um programa essencialmente conservador que visava à formação de um nacionalismo oficial sueco (BERGER, 2000).

Nesse sentido, Tottie advogava que, frente à desintegração das culturas autóctones promovida pelo avanço do colonialismo, o cristianismo, enraizado nas tradições populares, poderia oferecer novas bases simbólicas para a sobrevivência desses povos durante o processo de integração política. O papel da missão era, portanto, de assegurar a sobrevivência de elementos identitários comuns a determinada população por meio da qual a nação cristã poderia instituir-se.¹⁷⁸ Mais tarde, no começo do século XX, essa intenção ganharia contornos mais concretos quando a CSM decidiu juntar todas igrejas luteranas sulafricanas, *folks* ou *withes*, em um único congresso. Entretanto, a iniciativa, que visava a conformação de uma comunidade religiosa, acabou por incentivar que jovens lideranças negras, educadas em diferentes missões no país, compartilhassem suas vivências e posições críticas ao regime colonial. Tais narrativas, foram respaldadas pela recusa da maioria das igrejas brancas em participarem do congresso, fato que acentuou a percepção de divisão racial e segregacionismo no país (BERGER, 2000). Apesar da indiferença branca, a política de unificação das comunidades luteranas de origem suecas em Natal e em Zululândia persistiu, atingindo seu auge na década de 60,

178 Berger (2000) associa a esse processo a criação de “comunidades imaginadas”, tais quais Anderson (1983) propôs.

quando foi criada a Igreja Evangélica Luterana na África do Sul. O bispo sueco Helge Fosseus da CSM foi seu primeiro presidente até 1961, quando, em consonância com as diretrizes de Tottie de criar um clero local, foi substituído pelo sulafricano P. B. Mhlungi.

O estabelecimento de missões suecas em áreas afetadas pela expansão do sistema colonial britânico e pelo crescimento da econômica boer; a tentativa de criar igrejas *folks* através da releitura e elementos culturais autóctones e a política da CSM de criar lideranças locais fizeram com que, no contato entre missionários e *zulu*, elementos como nação e autonomia dos povos servissem como meio de indexação da cultura local dentro de uma unidade nacional mais abrangente mediada pelo cristianismo.¹⁷⁹ A NMS, entretanto, em pouco diferiria da missões católicas no Baixo Zambeze, nas quais a afiliação ao credo era associado à construção de uma relação paternalista entre membros do clero e comunidade local, vinculando o acesso e identificação à cultura europeia como elemento diacrítico de superioridade, enquanto o espírito conservador do missionarismo sueco insistia na valorização de instituições locais como modo de inscrição de uma diferença positiva na sociedade nacional.

O nacionalismo na Noruega, embora progressista em seu discurso natal, ao invés de estabelecer uma relação de homologia entre os acontecimentos locais e alhures, acarretou em uma explícita ruptura entre os povos europeus e as populações indígenas negras. A mesma desconexão entre as consequências dos ideais políticos liberais que percorriam as metrópoles europeias no século XVIII e a realidade opressora das colônias espalhadas pelo terceiro mundo já funcionara como um elemento central na expansão do imperialismo europeu (SAID, 1995). Os países nórdicos, embora não possuíssem qualquer colônia, não passaram incólumes por esse processo e as sociedades africanas, tidas como “selvagens”, eram pensadas em oposição às populações rurais norueguesas, alçadas a um patamar altamente civilizado para fazer frente ao expansionismo sueco do século XVII. Para a NMS, as comunidades norueguesas, ao contrário dos povos africanos, eram capazes de edificar uma cultura própria na qual os valores cristãos poderiam assentar-se.

179 Comaroff e Comaroff (1997) demonstraram como a evangelização dos *tswana* da África do Sul contribuiu para a conscientização da situação colonial no país, assim como permitiu a inserção de elementos culturais locais dentro do cotidiano da missão.

Assim, os missionários, tendo a cultura zulu em tão baixa consideração, focaram-se na conversão individual e na substituição da cultura *zulu* por valores cristãos. Para eles, apenas o bom exemplo de alguns convertidos poderia incentivar o restante dos zulu a abandonar seus atrasados hábitos e substituí-los pelos europeus. Nesse esquema, não haveria diálogo possível entre a religiosidade autóctone e a estrangeira.

Tottie, por outro lado, tinha especial cuidado com a formação de evangelistas — membros da comunidade local que, assalariados ou não, trabalhassem como catequistas, intérpretes e guias nas zonas mais distantes abrangidas pela atividade missionária. Quando a missão expandia-se para outras áreas, os evangelistas eram os primeiros a chegar, preparando o terreno para os missionários brancos. Em muitos locais, eram vistos como um *izinyanga*, um curandeiro responsável pelo bem-estar físico e espiritual das pessoas. Para os evangelistas, o trabalho, além de fornecer uma fonte de renda constante e confiável — fato que não pode ser subestimado em tais regiões —, oferecia oportunidades para uma alta escolarização e um estilo de vida associado ao luxo e conforto europeus, de modo a incentivar a criação de uma elite local afeiçãoada às instituições *zulu*.

Tal abordagem, como Tottie previa, permitiu que a evangelização ganhasse um dinâmica própria e independente dos missionários estrangeiros. Como resultado, em 1905, sem qualquer participação da CSM ou da NMS, a missão de Ceza foi fundada. Após ser estabelecida por Stefan Mavundhla, liderança luterana africana, seu contínuo desenvolvimento fez com que recebesse diferentes visitas dos padres suecos. Mavundhla foi educado na *Hermannsburg Mission Society*, organização missionária, que, tal qual a CSM, surgiu como reação às mudanças iluministas na Saxônia. Estabelecida na Zululândia em 1848, pregava a conversão coletiva de povos africanos na tentativa de estabelecer uma *volkskirche* luterana — uma igreja do povo — que, com o trabalho na terra, deveria abrir caminho para a formação de um Estado africano cristão no bojo da África do Sul. Mavundhla, que trabalhara como evangelista itinerante na Zululândia britânica e na Transvaal, decidiu retornar à sua terra natal e fundar uma congregação após ser acusado de espionagem pelos ingleses e boers durante a guerra.

A congregação localizava-se no coração da Zululândia, terras disputadas pelos dois exércitos e local onde os grupos dominantes *zulu* habitavam. A intensificação do desentendimento entre boers e ingleses permitiu que as

populações locais, cristãs e alinhadas à Casa Real Zulu, acertassem um novo pacto entre si e fez com que a ideia de uma “nação *zulu*”, pensada por meio da valorização de elementos culturais usados na evangelização, começasse a ser gestada (BERGER, 2000).¹⁸⁰

O movimento de reconhecimento da nação *zulu* por meio da incorporação de símbolos cristãos havia surgido na viragem do século XX quando as discussões sobre a realização da primeira Conferência dos Evangelistas da CSM ganhou corpo. Dentro do quadro administrativo da CSM, a discussão girava em torno da maturidade dos evangelistas: estariam suficientemente formados para organizar algo do tipo? Os benefícios da autonomia que reivindicavam valeria o risco dos riscos de um movimento negro independente? Após muito debate, a CSM aprovou a proposta de realização da conferência desde que os evangelistas fossem acompanhados e direcionados para as posições corretas. A conferência, que teve lugar em Appelsbosch em 1905, não teria estatuto formal capaz de tomar resoluções e serviria apenas para o encorajamento e trocas de experiências entre os evangelistas. O encontro, embora não possuísse qualquer validade institucional, forneceu meios pelos quais lideranças negras luteranas pudessem se encontrar e construir as bases do sentimento nacionalista negro que ganhava força em comunidades étnicas circunscritas pelo missionarismo sueco.¹⁸¹

A segunda conferência, realizada em 1907, após a Rebelião de Bambatha¹⁸²,

180 A unificação foi especialmente incentivada pelas horríveis histórias de maus-tratos que os boers destinavam aos seus empregados negros a oeste da fronteira *zulu*. O crescimento da pequena congregação fez com que Mavundhla procurasse a CSM por apoio, entretanto, por mais permissivo que o regulamento sueco fosse, as diferentes tentativas de cooptar a pequena comunidade religiosa dentro da estrutura da igreja e delegar o comando do local a um padre branco fizeram com que as relações entre a missão sueca e a congregação de Ceza ficassem cada vez mais tensas. Assim, durante a construção da casa da missão, época em que os relatos sobre o assentamento boer a oeste ganhavam contornos drâmáticos, a fazenda do padre encarregado amanheceu repleta de animais mortos simbolizando a angústia e frustração *zulu* diante da vinda dos brancos.

181 Embora houvesse preocupação sobre o crescente reconhecimento político que as missões poderiam engendrar, Daniel Magwaza saiu da conferência com o apoio oficial da CSM para a publicação de seu livro sobre antigos reis *zulu* baseado em fonte orais que coletou durante o trabalho como evangelista. Outras iniciativas como essa já haviam sido incentivadas e, para muitos missionários suecos, não deveriam ser fonte de grande preocupação, já que a coleta desses materiais ajudava-os na missão evangelizadora. (BERGER, 2000)

182 A rebelião de Bambatha foi uma revolta *zulu* que se iniciou com o aumento de impostos do governo colonial. Visando incentivar a entrada dos *zulu* no mercado de trabalho, a administração começou cobrar 1£ a mais por palhota em toda Zululândia. Liderada por Bambatha, chefe macinga da tribo *zulu* Zondi, estima-se que a rebelião tenha ocasionado a morte de 3 a 4 mil negros e 7 mil prisões.

trouxe uma nova consciência de unidade expressa na necessidade de conciliação entre o moderno e o tradicional, processo no qual a feitiçaria desempenhava um papel decisivo. A importância que os medicamentos tradicionais tiveram durante a rebelião, seja na proteção dos soldados, seja nos ataques exitosos, fez com que os *izinyanga* ganhassem lugar de destaque nas discussões entre os evangelistas, que, pela primeira vez, sentiram-se confortáveis para falar abertamente de suas relações com o curandeirismo e a feitiçaria.¹⁸³ Após um animado debate entre simpáticos e contrários à prática do curandeirismo, no documento final do encontro, os evangelistas assumiram uma posição intermediária, concluindo que, se a prática dos *izinyanga* não poderia ser aprovada pela crença cristã como instituição tradicional, ela deveria ser, ao menos, tolerada, e fiéis que dela fizessem uso não poderiam ser condenados. Tal declaração diplomática não fez jus à crescente procura por *izinyanga* no período subsequente à rebelião. Acionados para lidar com os mais diferentes tipos de traumas decorrente dos confrontos, o curandeirismo não só passou a fornecer meios para lidar com a disrupção da sociedade *zulu*, como foi alçado a símbolo da constituição de uma nação africana independente. Para a maioria dos cristãos negros sulafricanos — excetuando a classe média urbana — se os médicos brancos poderiam oferecer saídas para doenças relativa ao universo europeu, os *izinyanga*, aglutinadores da cultura local e capazes de acessar o substrato simbólico comum que dava as bases para a constituição de uma identidade negra sulafricana, eram os únicos habilitados para lidar com a especificidade dos perigos locais.

A reivindicação do curandeirismo como elemento idiossincrático de um protonacionalismo local foi especialmente contundente na conferência dos evangelistas ligados à CSM. No encontro promovido pela NMS, o assunto não ganhou tanta evidência, e, muito embora a maioria dos evangelistas condenasse o apelo à medicina tradicional, os *izinyangas* não foram recriminados. Para muitos presentes, a disseminação do evangelho ainda estava muito incipiente para medidas drásticas como essas e, em termos estratégicos, tais afirmativas seriam contraproducentes. De qualquer modo, dentro do missionarismo sueco, não só a

183 Daniel Magwaza, que na conferência anterior tinha sido contemplado com a assistência necessária para publicação de seu livro, declarou publicamente que sua mulher tinha sido curada por um *izinyangas*.

feitiçaria como distintos elementos daquilo que seria considerado como um nacionalismo *zulu* ganharam importância na demarcação de aliados e adversários dentro do espectro político sul-africano, e lideranças cristãs educaram-se na tensão criada entre a valorização da cultura autóctone e sua conjugação com o sistemas modernos.

Dentro do cenário norueguês, apenas na segunda metade do século XX, com a emergência de identidades étnicas minoritárias dentro da fronteira nacional, narrativas de opressões históricas subsumidas dentro do discurso nacionalista foram reconstituídas, e os parâmetros que conduziam as práticas missionárias norueguesas foram relidas dentro de uma perspectiva pluralista de direitos humanos, redefinindo os termos de conversão religiosa e, posteriormente, de ajuda internacional. (Barroso-Hoffmann, 2008).

Com esse histórico, é fácil perceber por que as missões nórdicas desempenharam um papel de destaque no movimento antiapartheid e nas lutas de libertação nacional na África Austral. Com a expansão do missionarismo sueco para o Zimbábue e do finlândes para a Namíbia entre o fim do século XIX e início do XX, processos similares difundiram-se na região. Muitos líderes dos futuros movimentos de libertação estudaram nas escolas administradas por tais padres, e as estreitas relações que se formaram entre as duas regiões erigiram-se por meio de um discurso de tolerância cultural e conservadorismo político que não foi construído sem sérias contradições dentro do regime colonial em que se instalaram. A formação de um educado estrato negro pela valorização de elementos autóctones não poderia ser feita sem futuros conflitos com um sistema que relegava a tal cultura uma posição subalterna. Assim como os evangelistas sulafricanos buscavam uma identidade nacional por meio do reconhecimento de uma sabedoria autóctone, a intensa atividade missionária finlandesa na Namíbia exerceu profunda influência entre os líderes da SWAPO (*South West Africa People's Organization*), e grande parte dos quadros da ZANU (*Zimbabwe African National Union*) e da ZAPU (*Zimbabwe African People's Union*) foi educada em missões suecas que ali se instalaram em 1903.¹⁸⁴ Muitos missionários acabaram assumindo posições críticas

184 Existiam, obviamente, conflitos dentro das igrejas nórdicas sobre o apoio aos movimentos nacionalista. Entretanto, como Canaan Banana, líder do ZANU, afirmou a maioria dos missionários “(...) *were concerned about the fate of the majority of blacks of this country. From*

aos governos da região, e as seguidas gerações de alunos que se formaram na África do Sul sob tais princípios despertaram a apreensão no governo. Em 1957, após a instauração do regime segregacionista, o missionário Dean Gunnar Helander, sueco que atuou na Zululândia entre 1938 e 1956, foi impedido de entrar no país por causa de suas afinidades com grupos antissegregacionistas. De volta à Suécia-criou em 1959, o Fundo para as Vítimas da Opressão Racial na África do Sul (*Fund for the Victims of Racial Oppression in South Africa*), que, durante décadas, transferiu milhares de dólares para o ANC (*African National Congress*) de Mandela por intermédio da Igreja da Suécia e da SIDA (*Swedish International Development Authority*).¹⁸⁵

Em 1901, após a guerra Anglo-Boer, Hogner, antigo membro dos movimentos revivalistas suecos, proferiu uma fatídica palestra na Conferência Luterana Nórdica-Germânica sediada na África do Sul. O pastor apontava a inevitabilidade da insurreição autóctone no continente africano. Os negros, afirmara, quando adquirissem consciência de seus direitos e percebessem que a superioridade branca era uma ficção habilmente arquitetada pelo regime colonial, iriam, impreterivelmente, reclamar a terra que um dia lhes pertenceu.¹⁸⁶ Talvez, o próprio pastor não estivesse ciente de seu papel no levante de seus fiéis, entretanto, a CSM, ao buscar o *folk* negro que deveria evangelizar, contribuiu, involutariamente, para a construção de um ideal autônomo de nação africana no qual elementos tradicionais desempenhariam um papel importante no reconhecimento de aliados políticos e na valorização de sua particularidade. Após a instituição do apartheid, os vínculos entre as missões protestantes e o governo sulafricano foram gradativamente piorando; em consequência, as relações entre a

time to time they presented their written reports home missions . Others have written for magazines give the Swedish people a picture of the situation tion that has been in force in our country. Also, do not forget they had begun a transformation Atlantic trip and few Africans Scholarships by the mission centers were began studying in Europe. They have become a kind of ally through which the church and the people of Sweden generally would be introduced and exposed to the nature of our struggle. I really believe that the role that the church played through its missions and through the witness of people who got assistance to study in the Nordic countries was important.” (SELLSTRÖM, 2002, 206)

185 “When SIDA came in, it was useless to stand on the street corners and collect a hundred Kronor a day. We only had to tell SIDA: ‘We need another million, or ten’. What we worked for was a boycott against South Africa. To make the Swedish government boycott South Africa.” (Gunnar Helander em entrevista a SELLSTRÖM, 2002, 285).

186 Cf Berger (2000).

Suécia e o novo regime deterioraram-se. Assim, formou-se a postura cada vez mais crítica que os países nórdicos assumiram diante da segregação na África do Sul em decorrência direta da política de tolerância cultural elaborada por suas missões. E a cooperação internacional sueca e norueguesa assumiu as posturas progressistas que seus missionários, sociedade civil e governo já haviam tomado.

A maioria dos autores que tratam da constituição do sistema nórdico de ajuda é unânime em apontar o papel proponderante dos missionários na emergência e consolidação desse complexo institucional.¹⁸⁷ A rede criada pelas missões e pelos fluxos migratórios que as fomentavam, certamente, ofereceram um terreno seguro, no qual o aparato do desenvolvimento pôde florescer (SELLSTRÖM, 2008 E ENGH, 2009). Entretanto, para muitos estudiosos e atores políticos dentro da arena do desenvolvimento, os esforços missionários em África, vindo de povos sem um passado colonial recente e abertamente engajados na denúncia ao colonialismo, estabeleceram relações entre países e regiões nas quais os interesses econômicos estariam ausentes.¹⁸⁸

Assim, os Estados nórdicos ganharam a reputação de serem particularmente generosos dentro do sistema internacional de ajuda.¹⁸⁹ Seja entre os países

187 “A cooperação internacional, mesmo no caso indígena, deve ser tomada como um universo fragmentado, composto por muitos atores, de variadas grandezas, situados em diferentes escalas e com múltiplas visões, e não simplesmente como um universo ligado à transferência de saberes “técnicos” — como ele tem sido frequentemente descrito por muitos de seus operadores, e, mesmo, por muitos de seus analistas. Assim, ao analisar o lado dos “doadores” procurei mostrar que a cooperação internacional está muito longe de poder ser resumida à transferência de conhecimentos técnicos: ela transfere, também, valores religiosos, políticos, étnicos, etc., sendo, nesse sentido, o contrário da “máquina antipolítica” (FERGUSON 1994), sobretudo em casos como o da Noruega, em que existe uma forte utilização das ONGs pelo Estado norueguês como canal de cooperação.” (BARROSO-HOFFMANN, 2008, 302).

188 May-Britt Öhman (2007) demonstra que a imagem de solidariedade e abnegação que ronda o cooperativismo nórdico em pouco condiz com a realidade. A montagem do aparato de ajuda sueco esteve desde sempre envolvido com interesses econômicos de companhias suecas em acessar novos mercados. Ademais, a ideia amplamente difundida de que os países nórdicos não teriam uma tradição colonial esbarra no fato de que, até 1878, a Suécia manteve um entreposto de comércio escravagista em St. Barthélemy, na América Central, foi sede da *Swedish East Indian Company* até 1813 e possuiu as possesões de Cabo Corso durante o período de 1650 a 1663. Ademais, as expansões sueca, norueguesa e dinamarquesa dentro da própria região nórdica são convenientemente deixadas de lado.

189 “A generosidade é uma noção e um valor-chave do universo do “desenvolvimento”, operando em diferentes escalas da burocracia da UE. Ela está associada a um conjunto complexo de valores e sentimentos (a solidariedade, a partilha, o dever de ajuda, a compaixão, a piedade etc.) e na definição de atitudes exemplares (o engajamento, a ação etc.). A generosidade aparece, na justificativa pública da Política de Desenvolvimento e nas motivações das diferentes gerações de agentes, como fruto de um interesse ou de uma forma de engajamento político profissional, pessoal. Essa noção participa de processos de construção de identidades e alteridades que atuam

doadores, seja entre os recipientes, o sistema nórdico é visto como a vanguarda da cooperação internacional (LUMSDAINE, 1993; STOKE, 1989 E SELBERVIK, 2003): percusores em novas áreas e temáticas, promovendo a boa governança, os direitos humanos, o empoderamento feminino, a democracia e o meio ambiente (ENGH E PHARO, 2009).¹⁹⁰ Desse modo, o passado missionário foi relido através de sua “extrema similaridade” (SIMENSEN, 2003, 12) com o aparato desenvolvimentista atual, já que o trabalho evangelizador ortoprático¹⁹¹, focado na agricultura, saúde e educação, contribuiria, de modo homólogo, com o desenvolvimento da área atendida.¹⁹² Para muitos, a criação de agências desenvolvimentistas estatais a partir de áreas de influência missionária era entendida como um “passo natural” no amadurecimento da relação entre a África Austral e os países nórdicos (HEPPLING, 1986 E ANDERSSON, 1986).¹⁹³

em diversas escalas da burocracia comunitária, paralelamente à formação e à transformação da UE como entidade política transnacional. Para existirem, o “projeto europeu” e as políticas europeias (a princípio orientadas para a criação do mercado comum) devem ser percebidos como legítimos no interior e no exterior das fronteiras da Comunidade europeia, na cena política europeia, internacional e em face das antigas colônias dos Estados membros, no caso das políticas de desenvolvimento.” (NICAISE, 2010, 19)

190 Os argumentos de Barroso-Hoffmann sobre a cooperação norueguesa poderiam então ser facilmente estendidos para os demais países nórdicos: “Embora muitos de seus atores não assumam este tipo de perspectiva, funcionando, de fato, a partir de motivações bem mais complexas do que estas, o conjunto dos atores acaba por se beneficiar dela. Poderíamos dizer, nesse sentido, que a ajuda humanitária na cooperação norueguesa tem uma função metonímica, sendo a “parte pela qual se toma o todo”, isto é, pela qual este universo é reconhecido pela maioria da população norueguesa, e o que lhe confere identidade frente a ela.” (BARROSO-HOFFMANN, 2008, 305) (2 x citado)

191 Atividade evangelizadora que se dá por meio de atividades vinculadas ao cotidiano dos fiéis, não por meio do convencimento intelectual. Para Gasbarro, “(...) a religião é compreensível historicamente antes pela análise da prática e do exercício do culto do que pela estrutura do dogma e/ou pelo sistema de crenças. Como provocação metodológica, proponho utilizar a noção de “ortoprática” a antepor e contrapor à de ortodoxia no estudo da religião – religiões. Ao privilegiar as regras rituais e as ações inclusivas e performativas da vida social, ela pode dar conta também da construção histórica do sistema de crenças como lugar das compatibilidades simbólicas das diferenças culturais.” (GASBARRO, 2005, 71).

192 Todavia, Simensen enfatiza a necessidade de diferenciar os dois modelos de “desenvolvimento”: “*It may be useful at the start to remind ourselves that development work is not the primary aim of religious organizations, the primary aim is conversion, salvation, and the creation of new personalities. And who knows if this is not their most important contribution to development! In diaconal work the religious motive has been obvious – charity is part of the gospel, in the humanitarian aid by the missions this must have added strength to action.*” (SIMENSEN, 2003, 12)

193 Até hoje a ajuda internacional vinculada a igrejas e missões é uma das principais captadoras de recursos nos países escandinavos. Barroso-Hoffmann (2008) demonstra estatisticamente a importância das organizações cristãs no sistema de ajuda internacional norueguês. Tanto lá, como na Suécia, o acesso desses grupos ao financiamento público para o desenvolvimento foi alvo de intensas discussões. Na fundação da NORAD (*Norwegian Agency for International Development*), um parágrafo sobre a neutralidade da ajuda foi redigido. Nele se lia que a ajuda

Entretanto, a naturalização dessa evolução esconde associações simbólicas que expandiram a esfera de influência dos Estados escandinavos na região e que, antes restritas a sociedades missionárias e comunidades locais, passaram a abarcar emaranhados institucionais de longo alcance (VIANNA, 2014).¹⁹⁴

A relação entre os países nórdicos e Moçambique, de modo mais específico, foi constituída em meados do século XX, quando os tais emaranhados estavam sendo tecidos e outras mediações simbólicas eram construídas. Embora as sociedades missionárias estivessem firmemente estabelecidas na África do Sul, Zimbabuê e Namíbia desde o século XVIII, Moçambique contou com apenas uma missão norueguesa durante todo esse período. A língua constituiu um sério entrave para muitos missionários e cooperantes que, acostumados a usar o inglês como língua franca, pouco interesse demonstraram na expansão de suas atividades para os territórios lusitanos. Dessa maneira, em Moçambique, o “passo natural” da ajuda nórdica precisaria de um pequeno empurrão. A chegada do aparato desenvolvimentista às colônias portuguesas não se deveu às disputas nacionalistas internas de países do Norte, mas sim à aproximação voluntária de movimentos de libertação autóctones, que viram nas posições diplomáticas suecas um legado idealizado do passado anticolonialista de seus antepassados. Se os missionários suecos tiveram de se deslocar para encontrar “o outro” guardião das tradições *folks*,

norueguesa deveria se fundamentar em bases humanitárias, sem qualquer motivação econômica, política ou religiosa. Essa regulamentação impediu, por certo tempo, que as organizações religiosas acessassem o fundo estatal; no entanto, aproveitando-se de um pronunciamento ministerial, segundo o qual nenhum cooperante poderia ser obrigado a esconder suas convicções, a neutralidade foi relida como um princípio destinado à implementação dos projetos em campo, e, assim, nenhuma organização poderia ser privada da ajuda governamental, fosse sua natureza religiosa ou não.

194 “Nesse sentido, a análise de Jarle Simensen (...) parece significativa ao chamar a atenção para a possibilidade de descrever as atividades das primeiras missões norueguesas, ainda no século XIX, com o vocabulário da moderna cooperação para o desenvolvimento indicando a presença de práticas correspondentes, desde aquela época, ao “desenvolvimento rural integrado”, ao “desenvolvimento alternativo”, à “educação escolar”, à “promoção da saúde” (entendida simultaneamente como serviço do “corpo e da alma”), e a valores tais como a “orientação para a pobreza”, a “liberação das mulheres” ou a defesa de “direitos humanos”. O autor destaca, ainda, a similaridade entre o conceito de “autossustentabilidade” surgido no universo da cooperação e as ideias de “autoajuda” e “autonomia” presentes entre os missionários, traduzidas na exigência de que as congregações missionárias obtivessem autonomia econômica o mais cedo possível, financiando suas atividades com recursos próprios, independentemente dos meios recebidos do front doméstico. Nesse contexto, os modernos conceitos de “capacitação” e de “fortalecimento institucional” também estariam presentes no estímulo à constituição de igrejas locais e à formação de pastores recrutados entre as populações alvo” (BARROSO-HOFFMANN, 2008,215)

para as agências de cooperação sueca, o alvo da ajuda, representante dos anseios populares, apresentava-se à sua porta. Nesse sentido, Moçambique teve uma conduta pioneira na construção de relações de parceria entre o bloco escandinavo e as ex-colônias lusitanas.¹⁹⁵

A idealização dos alinhamentos políticos progressistas da Suécia, gestada por meio da tolerância protestante com instituições e líderes africanos no interior da Zululândia, foi a pedra de toque com a qual Janet Mondlane procurou avaliar possíveis aliados para a recém-formada Frelimo no cenário internacional.¹⁹⁶ Em busca de uma “forte posição moral” em favor da “autodeterminação” organizou a sua ida e a de seu marido, Eduardo Mondlane, para o país.¹⁹⁷ Por meio da intervenção sueca, o casal conseguiu que os esforços de guerra da Frelimo fossem separados dos serviços sociais que prestava nas áreas libertas com a abertura de novas frentes de batalhas no norte de Moçambique. E, a despeito de suas posições contrárias à luta armada, não só a Suécia, como a Noruega, a Finlândia, a Dinamarca, a Holanda e o Conselho Mundial de Igrejas apoiaram projetos de ajuda humanitária a populações desalojadas pelo conflito e incipientes programas de desenvolvimento em áreas libertadas pela Frelimo.

Foi por meio da equivalência entre os “pequenos camponeses” da Suécia e de Moçambique que partidos de centro-esquerda apoiaram a Frelimo. Vista pelo *Centerpartiet* (Partido Central), como um levante popular contra um Estado centralizador colonialista e autoritário, a Frelimo foi associada ao próprio passado político do partido que, saído da União Nacional de Agricultores (*Ordbrukarnas Riksförbund*) sueca em 1908, viu no movimento guerrilheiro uma organização “*based on small farmers with a similar socio-economic base as the Centre Party*”.¹⁹⁸ Essa vinculação histórica entre as duas zonas rurais do país fornecia a

195 Além de Moçambique, os países nórdicos, a Suécia de modo mais intenso, estabeleceram fortes vínculos com os movimentos de libertação da África Portuguesa apoiando o PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde) e o MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola).

196 Como Barroso-Hoffmann colocou: “As tensões entre missionários e outros grupos dentro da cooperação norueguesa junto aos povos indígenas também não significa, como procurei indicar, que valores e atitudes associados à trajetória das missões, herdados das tradições pietistas e haugianas dentro do luteranismo norueguês — em que a religião é associada não tanto a pedir, prometer, rezar, consolar e acreditar, mas a agir — não tenham sido absorvidos por outros segmentos da população, tornando-se, nesse sentido, valores nacionais compartilhados por amplos segmentos da população” (BARROSO-HOFFMANN, 2008, 224)

197 Entrevista com Janet Mondlane in Sellström (2002, 42).

198 Pär Granstedt em entrevista a Sellström (2002, 269).

justificativa necessária para que Suécia continuasse a ajudar os movimentos de libertação nacionais mesmo que a polarização política da guerra fria colocasse tais grupos dentro do espectro comunista mundial. No *Moderata samlingspartie*, partido anticomunista com grande apoio popular, a intensificação do regime segregacionista na África do Sul impedia que críticas internas à ajuda internacional sueca ganhassem amplitude no debate nacional.

Ademais, a condescendência com que os missionários tratavam as instituições locais na Zululândia traduziu-se, dentro do novo espírito desenvolvimentista, por meio do ideal de neutralidade presente no espírito cooperativo nórdico. Em 1960, o Ministro das Relações Exteriores da África do Sul usou a plenária da ONU para detratar a ajuda sueca e norueguesa ao ANC. Comparando a situação dos negros sulafricanos com os Sami, povo autóctone que habita as fronteiras dos dois países pejorativamente chamados de lapões, disse:

“The press of those two countries—particularly Sweden—has with one or two exceptions been carrying on a vindictive and malicious campaign against [South Africa]. I should say that the press campaign carried on there is one of the worst of any country in the world. [...] I put the question, have the Swedish and Norwegian delegations, whose governments are sponsors of the complaints against South Africa, come to this assembly with clean hands? Can these delegations, in all sincerity, say that discrimination is not, in fact, practised in respect of the small Lapp minorities in both their countries? (...) I wonder what we would think if someone was busy giving out a lot of money to the Lapps so that they could create a large number of problems for the Swedish government. [...] I guess that it would provoke incredible outcries” (apud SELLSTRÖM, 1999, 43)

A fala do ministro, além de engendrar uma releitura das posturas internacionais norueguesas antes formuladas por meio da homogeneização de seu espaço nacional, fortaleceu a associação entre a “tolerância cultural” postulada por Tottie e as imprescindíveis diretrizes de “neutralidade” e “autodeterminação” que conformariam, a partir de então, o imaginário cooperativo nórdico.¹⁹⁹ Assim, o respeito por instituições locais, presentes na evangelização na Zululândia, foi relido como o direito político de autogoverno que deveria respeitar particularidades

199 Para uma análise da incorporação da etnicidade Sami dentro do imaginário solidário norueguês, ver a ótima etnografia de Barroso-Hoffmann (2008).

culturais locais.

“Enquanto a imaginação da nação norueguesa promovida pelas elites políticas e letradas do país se constituiu no século XIX sobretudo em cima da invenção de um passado para a nação, este processo no século XX, conduzido por um número significativamente maior de atores, aí incluídos os membros das centenas de organizações não governamentais que passaram a se envolver com a cooperação para o desenvolvimento, foi marcado sobretudo pela imaginação do presente e pela construção de um espaço para a Noruega dentro dele. Neste contexto, vale registrar que a cooperação internacional deve ser referida não apenas às ações implementadas a partir do final dos anos 40 em nome de desenvolvimento, sob a égide política, econômica, financeira e cultural de Estados nacionais do “Primeiro Mundo”, mas também a outros tipos de relação em âmbito internacional, desenvolvidas entre grupos sociais com perfil étnico, religioso ou profissional semelhantes, formando comunidades de interesse definidas fora dos marcos governamentais e englobando também relações fora do recorte “Norte/Sul”, típico do universo do desenvolvimento.” (BARROSO-HOFFMANN, 2008, 294)

Foi por meio dessa imaginada idiossincrasia da ajuda escandinava, generosa e tolerante, que a Frelimo foi capaz de granjear apoio dentro de Estados que primavam por respeito a ideais democráticos — mesmo após a sua oficial filiação ao marxismo-leninismo de partido único em 1977.

Muitos líderes africanos advogavam que o regime de partido único respondia melhor aos conflitos inerentes às nações africanas, rasgadas por clivagens étnicas e tribalismo de toda sorte. Entre os defensores desse regime encontravam-se figuras políticas de grosso calibre como Julius Nyerere, presidente da Tanzânia e interlocutor privilegiado dos países nórdicos; Rashidi Kawawa, primeiro ministro tanzaniano; Tom Mboya, guerrilheiro, intelectual e fundador do Quênia independente; além de Samora Machel, o então presidente de Moçambique. David Wirmark, membro do Partido Liberal sueco, à época ativo militante pela descolonização e cooperante da SIDA, relembra das intensas discussões que se seguiram entre *aidworkers* suecos e atores políticos africanos:

“I was always against those who said that these were bourgeois or Western freedoms, because according to me human rights and fundamental freedoms are the same all over the world. They are universal and, therefore, if people want them, they should be allowed

to (..) I think that a proportional system could have helped to form a greater understanding of the need for an opposition and how to deal with an opposition” (Wirmark em entrevista para SELLSTRÖM, 2002, 347).

A preocupação agora não era a de inscrever valores culturais em um ideal nacional por meio do léxico cristão universal, mas de indexar princípios democráticos totalizantes a sistemas políticos-culturais atravessados por diferentes etnias. Esse processo deveria ser mediado por um interlocutor privilegiado capaz de representar a nova nação pós-colonial e de acessar a pluralidade de seus espíritos *folk*. Se antes os valores redentores cristãos deveriam ser inscritos em povos homogêneos que ainda guardavam resquícios de sua identidade cultural, agora, o interlocutor privilegiado para a transmissão dos valores democráticos necessários para conversão nacional à salvação desenvolvimentista, deveria ser buscado, em nível institucional, nos movimentos de libertação ou nos governos independentes africanos.

“In the case of Mozambique, for example, Frelimo was the only liberation movement, so why should one worry? It was up to them to decide the movements and also about the future democratic system, but what one has to attack is the philosophy of making a virtue of the one party state, because I do not think that it has a virtue.”(Wirmark em entrevista para SELLSTRÖM, 2002, 347)²⁰⁰

De qualquer modo, ainda sem se preocupar com as pretensões autoritárias da Frelimo, nos anos 60, após a autocrítica do regime democrático de seus países alimentada por inúmeros artigos nos jornais sobre os Sami, em respeito à autodeterminação dos povos, o dinheiro sueco e norueguês para a ANC sulafricana continuou fluindo e inúmeros grupos estudantis de apoio à descolonização foram fundados.

Foi nesse clima que Eduardo e Janet Mondlane visitaram a Suécia pela primeira vez em 1964, ano da deflagração da guerra nacionalista em Moçambique.

200 Argumentos similares eram estendidos à tolerância com a luta armada em Moçambique e outro países: *“The majority line within the Liberal Party was that it was up to them to decide which method they wanted to use. We knew that the apartheid government used violence to a great degree and it was in our view difficult to criticize ANC’s stand. But we made it clear that we could not support the military struggle. We could not give aid to arms and military equipment”*(Wirmark em entrevista para SELLSTRÖM, 2002, 348).

Em 1948, após a instituição do apartheid, o governo sul-africano decidiu que os estudantes negros deveriam ser desvinculados da *Witwatersrand University*. Mondlane, como um “negro estrangeiro”, foi imediatamente desligado, vindo a terminar seus estudos na Universidade de Lisboa. Em 1963, já militante formado e presidente recém-empossado da Frelimo, ciente da dificuldade de formar quadros moçambicanos para dirigir o movimento e gerir o país após a independência, Mondlane e sua esposa Janet fundaram o Instituto Moçambicano (IM), cuja função seria a de financiar o estudo de outros moçambicanos exilados no exterior.

Embora fosse uma entidade ligada a Frelimo, o Instituto era sediado em Dar-es-Salaam, Tanzânia, e possuía em sua mesa diretora membros do governo e de universidades do país. Mondlane, com forte conexões no meio acadêmico norte-americano, onde tinha concluído seu doutorado em Antropologia, havia conseguido financiamento da *Ford Foundation* para o início das atividades do instituto. No entanto, após pressões de Lisboa, sob os argumentos de que a Frelimo era um grupo terrorista, a fundação cessou os pagamentos, e o IM viu-se, subitamente, sem verba. Desse modo, em 1964, Janet, cujos avós eram suecos, procurou novos financiadores para a organização e, assim, devido a sua descendência e ciente dos últimos alinhamentos políticos do país, organizou a histórica viagem dos membros do Instituto até à Suécia.

Desse modo, Eduardo Mondlane foi o primeiro líder de um movimento de libertação nacional africano a visitar a Escandinávia e causou furor por onde passou. A imprensa tentava entender como a Suécia poderia oferecer apoio incondicional à ANC, sem tomar, ao mesmo tempo, contundentes posições contra o regime salazarista. Após Mondlane ser apresentado à opinião pública e depois de uma série de palestras que Janet ofereceu em *Uppsala University*, o casal recebeu convites do Instituto Escandinavo de Estudos Africanos, da então Agência Sueca de Ajuda Internacional (*Namnden for Bistand* – NIB), depois substituída pela SIDA (*Swedish International Development Authority*), e de membros do Comitê Sueco para África do Sul.²⁰¹ Com a questão moçambicana ganhando proeminência no debate público nacional, o parlamento decidiu em maio de 1964 alocar um milhão de coroas suecas para a ajuda educacional de jovens africanos refugiados. A verba para o Instituto

201 “This was, indeed, a key contact, not only to FRELIMO, but also for the Sweden’s future support to Southern Africa” (SELLSTRÖM, 2002, 451).

cresceu anualmente até chegar a 300 mil coroas em 1967, fazendo com que os moçambicanos se tornassem a nacionalidade mais assistida pela Suécia naquele ano. A soma total de dinheiro transferida pela NIB chegou a 1,7 milhão de coroas; no entanto, o programa terminou quando, em 1968, o IM foi fechado depois de muitos distúrbios e polêmicas cujas origens remontam às antigas histórias da formação moçambicana e dos poderes ocultos que lhe são indissociáveis.

Os desentendimentos começaram quando a Frelimo entendeu que a grade curricular do Kurasini (*Kurasini International Education Center – KIEC*), centro de preparação tanzaniano para os refugiados que não possuíam o ensino básico poderiam seguir os estudos universitários, não condizia com o sistema moçambicano. O KIEC, que seguia o sistema inglês de nove classes primárias, conflituava com a metodologia portuguesa, de quatro anos de escola primária e sete de escola secundária, difundida por Moçambique. Em 1966, o IM consegue convencer os doadores a estabelecer uma escola secundária própria para estudantes moçambicanos em Dar-es-Salaam e no estrangeiro sob a direção da Frelimo. No entanto, a mudança de administração não foi feita sem custos, e as relações entre o governo tanzaniano e o movimento guerrilheiro dava mostras de cansaço.

De acordo com a nova orientação pedagógica, os estudantes moçambicanos deveriam prosseguir seus estudos em local próprio até o 9º ano, após o que deveriam “assumir responsabilidades nas bases militares e áreas libertadas de Moçambique” num período de um ou dois anos.²⁰² Enquanto isso, durante as férias, o restante dos alunos participaria de treinamentos militares nas zonas libertas. Os estudantes universitários no estrangeiro teriam de retornar tão logo conseguissem seus diplomas, e aqueles que repetissem duas vezes a mesma matéria seriam encaminhados aos campos de treino. Em 1966, a Frelimo redige uma carta furiosa endereçada aos bolsistas que seguiam seus estudos nos Estados Unidos sem anuência do movimento e que “instigados por forças imperialistas” se recusavam a interromper os estudos ou a voltar ao país.

A resposta dos universitários às novas diretrizes da Frelimo é instigante e foi divulgada em outra carta pública direcionada ao presidente Eduardo Mondlane e aos dirigentes *shanganas* do sul. Para eles, a Frelimo tinha medo de que, após formados, os bolsistas, em sua maioria originários do centro e do norte do país,

202 “A crise de 1968 no Instituto Moçambicano na Tanzânia”. **Canal de Moçambique**, 26/10/2011.

concorreriam aos cargos de direção da guerrilha e, posteriormente, influenciariam no gerenciamento de Moçambique independente. Desse modo, enviá-los para o campo de batalha fornecia uma saída estratégica para minar qualquer aspiração política que poderiam ter. A morte de Luis Samuel Magaia e o exílio de Uria Simango em 1966, frelimistas históricos do centro de Moçambique, aumentaram a desconfiança e os conflitos entre os estudantes residentes nos EUA e no seio do Instituto Moçambicano.

Nos fins de 1967, após a afixação das notas finais no quadro de avisos da escola, um aluno que havia sido reprovado e deveria seguir para *Nashingwea* jogou tinta no quadro, impossibilitando qualquer um de vê-las. Da desobediência individual insurgiu um motim generalizado. Os alunos questionavam por qual razão Samuel Magaia teria sido morto, por que as lideranças da Frelimo eram, em sua maioria, do Sul e por que seus filhos não estudavam nas precárias escolas que seus pais administravam.

“O cachorro do Dr. Mondlane come melhor do que nós”, teria dito um dos alunos.²⁰³

O começo de 68 foi marcado por uma série de reuniões entre dirigentes e corpo discente, e, a uma delas, em fevereiro daquele ano, o próprio Mondlane teria comparecido. Acompanhado de Uria Simango, Armando Guebuza e outras lideranças tentou acalmar os ânimos e desmentir a existência de “tribalismo” na Frelimo. No quadro negro, cada dirigente escreveu seu nome e local de origem tentando oferecer uma visão pluralista dos quadros do movimento; entretanto, relatos dão conta de que os alunos teriam percebido que algumas das informações dadas não eram verdadeiras — alguns dirigentes do Sul constavam na lista do Norte e do Centro.

A confusão instaurada, somada às constantes referências aos “*shangana* do Sul”, teria irritado Mondlane que, entretanto, viu-se obrigado a admitir que a maior parte dos quadros era composta por pessoas originárias do Sul. Tentando se

203 “A crise de 1968 no Instituto Moçambicano na Tanzânia”. **Canal de Moçambique**, 26/10/2011. Segundo Sellström (2008), os alunos eram agitados por Mateus Gwenjere, um jovem padre católico e professor moçambicano que dizia que Eduardo Mondlane era “um traidor que avança demasiado devagar e fala com demasiada brandura” (p. 97). Acusavam também Janet Mondlane de estar ligada à CIA e de ser contra os moçambicanos brancos e os professores expatriados. Para o padre e setores da opinião pública tanzaniana, Eduardo Mondlane, influenciado por sua esposa americana Janet, tinha perdido contato com a realidade da maioria da realidade dos moçambicanos e vivia cercado de luxos em casas confortáveis.

justificar, afirmou que, ao distribuir os cargos de chefia, não se basearam na procedência individual, mas na competência de cada um. Essas palavras enfureceram ainda mais os estudantes por entenderem que a Frelimo presumia que as pessoas do Norte e do Centro não eram suficientemente competentes.

Em seis de março daquele ano, mais uma discussão entre alunos foi registrada. Alguns estudantes eram acusados de serem informantes da Frelimo. A briga foi prontamente interrompida, mas, na calada da noite, um grupo de soldados entrou pelo Instituto, arrancando da cama os homens que dormiam e obrigando-os a marchar nus pelo pátio. A polícia tanzaniana interveio, e os soldados saíram sem fazer mais nada. Após isso, o Instituto foi fechado, e Mondlane expediu ordens para que todos fossem levados à *Nashingwea*. Temendo represálias, os alunos pediram que o governo tanzaniano não os deixassem ser enviados para o campo. Receavam que seriam levados para o interior de Moçambique e fuzilados. Após a mediação de Julius Nyerere, apenas 28 dos 150 estudantes do antigo Instituto Moçambicano se prontificaram a seguir para a base militar, enquanto o restante foi enviado para o campo de refugiados de Rutamba, a cerca de 150 quilômetros da fronteira norte de Moçambique com a Tanzânia, onde por intermédio da Igreja conseguiram continuar seus estudos com bolsas da ONU.

Em maio de 1968, no desenrolar dos acontecimentos, a cooperante sueca Birgitta Karlström foi expulsa da Tanzânia com mais três professores moçambicanos brancos. Setores da opinião pública e do governo de Nyerere viam com desconfiança a chegada de brancos estrangeiros, e o clima de tensão crescia cotidianamente. O vice-presidente chegou até mesmo a aconselhar que os tanzanianos matassem aqueles que encontrassem.²⁰⁴ A NIB e o governo sueco consideravam que a extradição dos três era um ato de apoio político do governo de Nyerere aos estudantes moçambicanos atacados no IM.

A repercussão do caso na imprensa sueca acabou por suspender o financiamento ao Instituto Moçambicano. O governo da Tanzânia estava dividido sobre a continuidade das atividades do IM em seu solo. Tentando exercer um controle mais rígido sobre o funcionamento do Instituto, inicialmente constituído como uma fundação privada, exigia que ele fosse vinculado ao ministério tanzaniano de educação, condição que a Frelimo não aceitava. Após algumas

204 Cf Sellström (2008).

tratativas diplomáticas, a questão resolveu-se em meados de 1968 com concessões das duas partes. O Comitê Central da Frelimo declarou que o IM era parte integrante do movimento de libertação, e a escola secundária foi oficialmente registrada como uma organização sob a jurisdição do governo da Tanzânia (SELLSTRÖM, 2008). Entretanto, a falta de funcionários após a expulsão de 1968, a crise que atingiu a Frelimo com a morte de Mondlane e as reservas do governo sueco em relação ao financiamento do projeto atrasaram a retomada das atividades, que só se iniciaram em 1971 — agora sob a regência de outro programa de ajuda humanitária especificamente voltado para os movimentos de libertação em África. Rotulado de ajuda não militar, o programa, sob responsabilidade da SIDA, trabalhava com os deslocados e as vítimas da guerra prestando serviços médicos e distribuindo produtos básicos nos campos de refugiados.²⁰⁵

Em 1973, a Conferência das Nações Unidas/OUA sobre Colonialismo e Apartheid na África Austral, sediada em Oslo, na Noruega, fez com que os países nórdicos, sob influência sueca, aceitassem oficialmente a Frelimo como interlocutor e representante formal do povo de Moçambique, e esta — já iniciada a pressão para que Portugal deixasse a EFTA (*European Free Trade Association*) — ganhou nova força. A violência da guerra colonial portuguesa ganhou contornos ainda mais dramáticos nos meses seguintes com a publicação do relatório de Wiriyanu de Andrian Hastings. Entrevistado pelos jornais suecos, o Ministro dos Negócios Estrangeiros, Wickman, anunciou, quatro dias após a publicação do relatório Hastings, que a Suécia iria “iniciar uma ação política de grande alcance contra as guerras coloniais de Portugal em África”. (SELLSTRÖM, 2008, 198). Wickman criticou empresas privadas suecas que tinham negócios em Portugal, definindo-os como “ofensivos” e resultado de “especulações dúbias e de curto alcance” (SELLSTRÖM, *idem*). O ministro convocou uma reunião extraordinária do Comité das Nações Unidas para a Descolonização e suspendeu diálogos oficiais entre Portugal e Suécia. O massacre foi amplamente rechaçado pela imprensa do país, e o comitê da ONU instaurou uma comissão para apurar o ocorrido. Nesse ínterim, o governo sueco decidiu aumentar o repasse para Frelimo — que, em 1972-1973, tinha sido de 2 milhões de coroas — em mais de 5 milhões para o período de 1973-

205 A Suécia também oferecia assistência ao ANC na África do Sul, à SWAPO na Namíbia e à ZANU e à ZAPU no Zimbabué

1974. Além do mais, o trabalho da SIDA, que antes se restringia aos campos de refugiados, com anuência da Frelimo, estendeu-se para zonas libertadas e áreas de conflito.

“Estando em pé de igualdade com os países independentes que recebiam ajuda ao desenvolvimento da Suécia, os movimentos de libertação passaram, a partir de 1973, e do ponto de vista do protocolo e da administração oficial, a ser abordados para fins práticos como parceiros bilaterais. Em suma, os movimentos de libertação não eram apenas vistos como organizações de resistência contra regimes opressores, mas como legítimos 'governos em gestação'” (SELLSTRÖM, 2008, 201).

Desse modo, a Suécia, a Noruega, a Dinamarca e a Finlândia passaram a coordenar esforços em território moçambicano. A despeito da concepção inclusiva que tais países guardavam da FRELIMO, para os guerrilheiros, as zonas libertadas eram locais para gestar a experiência da construção de uma nova nação, onde as mentalidades tribais seriam transformadas e uma nova sociedade seria construída. Na perspectiva do movimento, o racismo, o tribalismo e o regionalismo deveriam ser sobrepujados para forjar-se uma unidade nacional, baseada em novos tipos de relações de trabalho. Ali, a experiência cooperativa começara a ser construída.

“Morra a tribo, para que nasça a Nação” diria Samora mais tarde.²⁰⁶

Em 1971, calculava-se que cerca de um milhão de pessoas vivia já nas zonas libertadas de Moçambique. O avanço do movimento guerrilheiro nessas regiões era seguido pelo esforço de agregar as populações em áreas vigiadas onde, teoricamente, teriam acesso à educação e à saúde. Segundo a própria FRELIMO, mais de cem mil pessoas haviam sido inoculadas contra a varíola²⁰⁷, e, em 1971, 40 centros de saúde com mais de 400 profissionais tinham sido abertos. Três anos mais tarde, o número de clínicas a céu aberto tinha passado para 150, com um número total aproximado de 750 funcionários.²⁰⁸

O sistema educacional nesses lugares, por volta de 1966, contava com mais de 10 mil estudantes; já em 1970, esse número tinha triplicado (SELLSTRÖM,

206 Machel (1978).

207 Isaacman e Isaacman (1983)

208 Cf. Sellström (2008).

2008). Em 1973, o sistema já compreendia mais de um duzentas escolas primárias.²⁰⁹ As “escolas de mato”, como ficaram conhecidas, ofereciam aulas até a oitava classe e curso de formações de professores e enfermeiros. Para garantir a sustentabilidade das zonas libertadas, fazendo com que fossem capazes de alimentar a população local e os combatentes da FRELIMO, criou-se unidades de produção coletivas. As cooperativas, inspiradas no modelo do PAIGC (Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde) e na experiência coletiva do campo militar de *Nashingwea* (THOMAZ, 2007), ofereceram as bases para as políticas posteriores de Machel e sustentaram os anos iniciais da cooperação nórdica em Moçambique.

Apesar da precariedade do sistema, em 1973, com ajuda da cooperação nórdica, a FRELIMO conseguiu exportar mais de 200 toneladas de castanha de caju e 500 toneladas de sementes de sésamo. Nesse novo modelo de cooperação, das cinco milhões de coroas suecas concedidas, cerca de 3,1 milhões foram reservadas para a manutenção das zonas libertadas, sendo o restante destinado para ajuda emergencial das populações afetadas pela guerra. Um outro montante de 1,3 milhão de coroas foi gasto em produtos para as novas lojas do povo, que eram instaladas juntamente ao novo modelo cooperativo. Somados a esses novos financiamentos, um total de 1,3 milhão de coroas continuava a chegar ao Instituto Moçambicano, enquanto outros 1,3 milhão eram distribuídos pelos campos militares da Frelimo na Zâmbia para a aquisição de caminhões, tratores, sementes e equipamento agrícola.²¹⁰

No período de 1974-1975, com a eminente chegada de milhares de refugiados depois do fim da guerra, a Suécia enviou 20 mil toneladas de trigo para Moçambique.

“As tropas esperavam-nos com farinha e óleo”, contou-me Zé Nova sobre a chegada em Mameme.

Entre o reinício da ajuda ao Instituto Moçambicano em 1971 até a independência de Moçambique em junho de 1975, a Suécia pagou um total de 23 milhões de coroas à FRELIMO.

Depois da independência, Marcelino dos Santos, vice-presidente da Frelimo, agora partido-estado, liderou uma grande delegação a Estocolmo para encontrar os

209 Cf. Macagno (2009).

210 Cf. Sellström (2008)

diretores da SIDA e o primeiro-ministro Olof Palme. Com intuito de dar continuidade ao estreitamento dos laços diplomáticos entre os dois países, o Estado moçambicano passou a apoiar oficialmente o ANC sul-africano e cortou as ligações terrestre da Rodésia segregacionista de Ian Smith com o mar — acontecimentos que, posteriormente, iriam desempenhar um papel central na deflagração da guerra civil no país.²¹¹ O encontro terminou com o acordo que iria garantir a Moçambique uma ajuda anual de 11,5 bilhões coroas suecas até 1995.

Foi nesse contexto que o MONAP (*Mozambique Nordic Agriculture Program*), o ambicioso programa de desenvolvimento rural organizado pelos países nórdicos, nasceu. Após a independência, tal qual ocorreu em Guiné-Bissau e Angola, o apoio aos movimentos de libertação e a ajuda emergencial nas zonas de guerra transformaram-se na cooperação de longo prazo para o desenvolvimento. Embora o recurso para o programa em si nunca tenha superado a soma da ajuda nórdica direta para Moçambique, o MONAP tornou-se o projeto mais longo do país, financiado por mais de treze anos. Ademais, durante os anos iniciais de Moçambique como país independente, o MONAP foi responsável por mais de 70% de todo investimento no setor agrícola no país. Mais de vinte e seis projetos foram iniciados nas temáticas mais diversas como produção de sementes, cultivo de hortícolas, reflorestamento, desenvolvimento de pecuária e laticínios, pesca, mecanização e comercialização.²¹²

O programa estabeleceu-se como um intento conjunto da Suécia, Dinamarca, Noruega, Finlândia e Islândia por meio de um plano de trabalho formulado para todos programas nórdicos de cooperação. Assim, as contribuições financeiras de cada país seriam proporcionais ao tamanho de sua economia nacional,²¹³ e a implementação do projeto ficaria sob responsabilidade das agências nacionais da ajuda nórdica e de uma organização internacional formada pelos ministérios dos

211 “Sublinhando o estreito relacionamento com a Frelimo, Palme declarou que o povo sueco 'se identificou com a luta da Frelimo, não apenas como luta contra o colonialismo, mas também por causa dos objectivos sociais e ideológicos inscritos no programa da Frelimo'. Na sua resposta, Marcelino dos Santos descreveu a Suécia como 'um modelo' a seguir por outros países ocidentais, declarando que a Suécia havia desempenhado um papel particularmente importante no Movimento dos Não-Alinhados” (SELLSTRÖM, 2008, 206).

212 Cf. OFSTAD, Arve e BROCHMANN, Grete (1990).

213 A Suécia, durante todas as fases do programa, foi responsável pela transferência de quase 50% de toda verba utilizada. A Dinamarca financiou 24% do restante, e a Noruega e Finlândia subsidiaram cerca de 15% cada. A Islândia foi responsável por apenas 1% do total. Cf. SIDA (1990).

países doadores. No caso do MONAP, a SIDA foi escolhida como agência responsável, já que, nos primeiros anos, a Suécia foi o único país nórdico com representação diplomática em Maputo.

O MONAP foi um programa agrícola, abrangendo a pesca e silvicultura, que pretendeu mitigar o impacto da saída da mão de obra qualificada portuguesa do país ao mesmo tempo que reconstruiria as zonas rurais atingidas pela guerra de libertação — assumindo que a retomada da produção rural era o principal problema que deveria ser enfrentado no novo país. Para os doadores, o êxodo português tinha comprometido a agricultura de larga escala e as redes comerciais do campo. Nesse sentido, as agências de desenvolvimento entendiam que o fortalecimento da agricultura familiar, setor explorado e negligenciado pelo colonialismo português, era a chave para a dinamização da economia rural.²¹⁴

O MONAP I começou em 1977 como um programa de três anos de duração. Na prática, foi uma expansão da ajuda financeira iniciada em 1975 para a importação de equipamentos, insumos e alimentos. Entretanto, a falta de pessoal capacitado para operar os novos maquinários que chegavam fez com que o tempo médio de utilização de um trator fosse de um ano. Em 1982, os auditores externos que avaliavam os resultados do MONAP I admiravam os inúmeros “cemitérios de viaturas” encontrados por todos os países.²¹⁵

Para a implementação do MONAP II (1980-1984), os países nórdicos decidiram que uma mudança de prioridades deveria ser feita. A falta de capacitação técnica do Estado moçambicano, o desconhecimento dos países doadores sobre a agricultura local e a caracterização da primeira fase do programa como uma simples transferência de fundos fizeram com que o MONAP I focasse seus esforços na metodologia proposta pelo governo de Samora, privilegiando a expansão do sistema de machambas comunais. Se para os doadores, os primeiros anos do programa definiram-se pela sua íntima conexão com os projetos estatais, para o Estado moçambicano, a continuação do MONAP estava vinculada à sua própria existência em determinadas zonas do país. A ausência de fundos e de pessoal fez com que as

214 Tanto os países doadores como o governo moçambicano julgavam que os cooperantes nórdicos tinham pouca experiência com a agricultura familiar africana; assim, em 1976, um acordo de transferência de conhecimento técnico com a FAO (Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura) foi firmado. Cf. SIDA, (1990).

215 . OFSTAD E BROCHMANN, 1990, p. 122.

políticas públicas governamentais dependessem quase que exclusivamente da continuidade da ajuda externa.

Para os cooperantes, a produção rural moçambicana dividia-se em quatro áreas: o setor estatal, o cooperativo, o familiar e o privado. A exagerada ênfase dada ao primeiro setor pelo MONAP I deveria ser corrigida na segunda fase do programa que privilegiaria a agricultura familiar e cooperada. Assim, os projetos CO-1 e CO-2, voltados, respectivamente, ao desenvolvimento das cooperativas e ao de centros rurais, foram criados. Ainda que o papel do estado tenha sido sobrevalorizado nos primeiros anos, para os técnicos do MONAP II, o desenvolvimento do setor cooperativo estava ligado ao aperfeiçoamento das empresas estatais, que ainda detinham um papel central na reativação da economia rural. Os projetos estavam então vinculados ao desenvolvimento dessas empresas, que deveriam prestar diferentes serviços às cooperativas de agricultores como o aluguel de tratores, visitas técnicas, cursos de capacitação, etc. Pensava-se que o acesso aos serviços e conhecimento fornecidos pelo setor estatal beneficiaria indiretamente o setor cooperativo e o setor familiar. Essas novas metodologias estavam em pleno acordo com as diretrizes retiradas no 4º Congresso da Frelimo de 1983, que via o Estado como o polo de desenvolvimento da agricultura. A mecanização das empresas estatais representaria o moderno futuro da agricultura em Moçambique.

“CADA UM POR SI, DEUS POR TODOS”

Após a guerra de libertação, a família de Zé Nova decidiu que não voltaria mais para sua terra natal. Havia nascido na vila de Moatize, mas a situação por lá não lhe dava muita esperança. A Carbomoc (Companhia Carbonífera de Moçambique) já não estava mais operando, os brancos haviam fugido dali e todos aqueles que não cruzaram as fronteiras estavam aglomerados nas vilas e cidades. Zé Nova sabia que as possibilidades de trabalho seriam poucas e que a terra em Moatize não era das melhores.

“Por ali só se consegue plantar mapira. Aqui, em Mameme, também se planta mexoeira, sorgo e milho. Milho é mais fácil. Cresce rápido.” Levantou a mão na altura de sua cabeça mostrando o vigor com que o milho crescia com a vinda das chuvas.

Quando chegaram, a aldeia estava tomada pelo mato, e a casa do líder, em ruínas, ainda resistia em pé. Se não fosse pela presença das tropas da Frelimo com os mantimentos enviados pela ajuda sueca, o local estaria completamente abandonado. Receberam dois sacos de farinha que deveriam sustentar cada família até a época de colheita. A família de Zé Nova conseguiu um terreno e começou a limpar a área para plantar. Estava quase na época das chuvas, e as sementes deveriam ser colocadas debaixo da terra o quanto antes. Havia trazido algumas do Malaui enquanto outras eram distribuídas pelo exército de libertação.

Os tempos pareciam estar mudando.

“Os soldados diziam que agora haveria mais liberdade e que os tempos do chibalo haviam terminado”.

O líder André de Mameme contava-me isso com um sorriso irônico no rosto

“Meu avô chegou em Mameme fugindo do chibalo”, continuou. “Os portugueses queriam faziam você plantar e não queriam dar nada de volta. Era o 'trabalho em vão'. Essa estrada foi toda construída pelos portugueses, mas não havia máquinas. Os pretos eram as máquinas.”

Apontou para o sol quente do meio dia e disse:

“Não davam água para os pretos. Atiravam um pouco de água pela janela do carro em movimento. Tinham que beber do chão. Muitos morreram ali mesmo. Seus familiares não podiam nem levar o corpo para ser enterrado em sua terra, com seus antepassados”

Os portugueses chegaram à casa do avô de André quando ele era ainda muito jovem. Seu pai o escondeu dentro do celeiro de milho até que os sipaios fossem embora. Não queria trabalhar em vão, sem qualquer ganho. Aqueles que podiam migravam para a África do Sul buscando trabalho nas minas; outros, com alguma sorte, conseguiam algum emprego na Carbomoc ou nos Caminhos de Ferro de Tete. O cunhado de André simulou seu próprio funeral: queria chegar até as minas da Transvaal e não iria pagar qualquer imposto para tanto. Foi uma estratégia arriscada; muitos administradores exigiam que os caixões fossem abertos antes do enterro.

Após o início dos conflitos, o exército colonial começou a medir a área ao redor de Mameme onde seria construído um novo aldeamento. Os moradores dali já sabiam o que isso significaria. Desalojamentos, controle mais estrito de movimentos e mais trabalho forçado. Foi com uma grande gargalhada que André

descreveu a entrada da Frelimo em Mameme.

“Os portugueses fugiram e não conseguiram terminar as paredes. Houve uma grande troca de tiros. Os tugas fugiram por um lado e nós fugimos pelo outro” contou indicando a direção do Malauí com o braço.

Depois da guerra, de volta à sua terra, os novos tempos, ao contrário do prometido, pareciam não ter chegado. André foi obrigado a trabalhar em duas cooperativas e, sem outros meios de se sustentar, via seu estoque de farinha diminuir sem que pudesse fazer alguma coisa.

“Os dirigentes falavam para estarmos no local com nossas ferramentas. Trabalhávamos juntos onde nos mandavam trabalhar, mas o dinheiro da venda dos produtos nunca chegava”

A Renamo chegou em Mameme em 1979.

“Diziam que queriam os líderes tradicionais de volta, e a população apoiou.”

Os confrontos que se seguiram fizeram com que os agricultores abandonassem o trabalho e fugissem, novamente, para o país vizinho. O projeto das cooperativas e ACs ruíam por toda província, os ataques da Renamo destruíam as machambas, e seus soldados saqueavam produtos e gados.²¹⁶ As poucas unidades que se mantinham funcionando, a maioria em Tete ou Moatize, recebiam apoio nórdico e possuíam infraestrutura e alguma verba. Embora muitos relatos de desvios existissem, a quantidade de insumos, sementes e maquinários, além da ausência dos conflitos, assegurava a permanência dos agricultores.

Foi nessa época que o MONAP II foi implementado. Os países doadores pressionavam por mudanças nas políticas agrárias frelimistas, e o foco nas machambas estatais foi desviado para a produção cooperada e familiar. Em Tete, os primeiros grandes investimentos para o desenvolvimento rural, começou a ser feito em Changara. O distrito, a leste da capital, ainda não alcançado pelos “bandidos armados” que chegavam pelas fronteiras do Malauí e da Rodésia, foi beneficiado pelo CO-2, projeto que visava a construção de centros de excelência

216 Borges Coelho conta um relato muito parecido em sua tese: “*The bandits threaten us that they don't want cooperatives but we still do cooperatives! They come to steal and destroy our machambas and consumption cooperatives, and to take our cattle. People not integrated in cooperatives laugh at us! People not integrated in cooperatives take the road, hitching a ride, going on foot or bicycle in search for food, which they bring back home. We, the ones working at the cooperative machamba, cannot leave the place for an whole week in search for food. And then the people laugh at us again and ask - if Frelimo supports the cooperatives how come that you starve?*” (BORGES COELHO, 1993, 428)

rural. Assim, em 1981, o complexo rural de *N'Temangau* foi inaugurado.

Em Changara replicavam-se os mesmos conflitos que ocorriam em Mameme. No início daquele mesmo ano, o distrito havia sido foco de revoltas populares. Após uma série de tentativas frustradas de estabelecer Aldeias Comuns nas localidades de *Capimbi*, *Gola*, *Chicompande*, *Cancune*, *Mitete*, *Cangololo*, *Chipembere*, *Nhacaomba* e *Nhapende*, a sede do distrito foi tomada por camponeses enfurecidos. Entre 24 e 27 de setembro de 1981, casas foram queimadas, bares foram fechados e conflitos entre moradores e soldados ocorreram.²¹⁷

Dórica, a atual presidente da UPCT, é natural de Changara e lembra daqueles tempos com certa apreensão:

“Acho que era algo que Samora aprendeu com os cubanos. As cooperativas não deram certo, a população ficou revoltada. Foi uma grande confusão.”

O clima entre o governo e as populações da região já estava tenso desde a independência. A economia do distrito girava em torno do dinheiro do trabalho migratório para a Rodésia e da exportação do tabaco para as indústrias daquele mesmo país.²¹⁸ Assim, a chegada da Frelimo no poder e a imposição das sanções internacionais ao regime segregacionista de Ian Smith causaram um profundo impacto em Changara. A implementação da atividade cooperada constituía mais um golpe na fraca economia local.

Dórica conseguia se manter nas cooperativas, pois seu marido, Seu Afonso, ainda trabalhava em Cabora-Bassa. Depois do fim da construção da represa e da independência, muitos trabalhadores moçambicanos foram mandados embora. Portugal, apesar de toda euforia revolucionária da época, havia conseguido permanecer com a concessão de exploração da hidroelétrica, e Seu Afonso, sem precisar cruzar a fronteira rodesiana, sustentou a casa que não podia depender do

217 Cf. Adam (1996).

218 O trabalho migratório era comum em Changara naquele tempo: “*The existence of a migratory flux during the post-independence period is flagged by the masculinity ratio among the population in the 1980 census: 80 men per 100 women is the masculinity ratio for the entire Changara population. When considering the population in the 0-14 years age group it is 99 per 100. For the 15 to 24 years age group it drops to 69 men per 100 women. For the age groups 25 to 34 and 35 to 44 it is around 50 per 100. The disparity is larger in those age groups which provide the largest contingents of labour migrants. A survey, completed in Changara in 1988, showed that 60% of the 108 families interviewed did not produce food surplus, that 43% had produced enough but only 13% had adequate supplies to last until the next harvest. The socio-economic situation was unstable: in 23 per cent of families the father was absent and the work force was mainly (57 per cent) constituted by women.*” (ADAM, 1996, 168).

trabalho nas cooperativas estatais.

Com o emprego já havia conseguido algum dinheiro para pagar o *lobolo*. Num dos retornos para Changara, ofereceu cinco mil meticais para o pai de Dórica, que, num gesto de anuência, devolveu metade do dinheiro. Durante algum tempo, conseguiu oferecer um bom nível de vida para sua família, entretanto, tudo mudou quando Seu Afonso sofreu um acidente de carro voltando para o alojamento durante à noite. Ele e um amigo tinham saído para beber nas bancas da cidade de Songo e, na volta, o motorista capotou o carro, que acabou dentro de uma vala à beira da estrada.

“O gajo estava grosso”, confessa.

Passou três semanas internado. Havia quebrado as pernas e um braço. A estrutura precária do Hospital Municipal de Tete não permitiu a correta ossificação das fraturas, fazendo com que perambule até hoje com a ajuda de um cajado. Nos dias atuais, sentado à sombra da única árvore de seu quintal, relembra com bastante tristeza a vida que chegou a levar em Cabora-Bassa:

“Aquilo parecia a Europa”, repetia sem cessar.

Dórica, após o acidente, passou a ser responsável pela manutenção da casa. E a cooperativa de Changara, embora cheia de problemas, passou a ser a única opção para incrementar a renda familiar.

O campesinato de Changara, como a maior parte da província, estava dividida em três estratos; 1) um grupo de agricultores ricos que possuíam uma grande quantidade de gado bovino e caprino e cultivavam grandes áreas, 2) um grupo de médios agricultores que conseguiam parte de sua renda do trabalho migrante sazonal e 3) os que não possuíam muita terra ou qualquer outra fonte de renda e tiravam todo seu sustento de pequenas machambas.²¹⁹

O salário do Seu Afonso mantinha os dois numa posição confortável dentro da comunidade. Garantia o pagamento do *lobolo*, a compra de mercadorias, ferramentas e insumos, assim como era capaz de manter a família em momentos de crise, como a fome. No entanto, o acidente colocou-os em uma situação de risco. O trabalho na cooperativa era claramente insuficiente para atender as demandas de qualquer família, e as economias que mantinham, em sua maioria materializadas em bens, em algum momento iriam se esgotar.

219 Adam (1996) e Bowen (2000)

Entretanto, a sorte da família mudaria em 1981, quando o complexo rural de *N'Temangau* foi concluído. Consistia em um centro agrário com técnicas modernas de arado, além de uma estrutura que poderia oferecer insumos, cursos e ferramentas. O complexo possuía 3 residências, uma capela, um armazém, uma carpintaria, laboratórios, geradores, posto de saúde, maternidade, escola, uma venda e uma pequena aldeia ao redor financiados com o Projeto CADECO, um dos programas percursores que estabeleceu as bases para o CO-1 e o CO-2.

Aproveitando-se das bases do Gabinete do Plano do Zambeze (GPZ), órgão colonial para incentivar a modernização na região, e a parca estrutura montada pelo CNAC e GODCA, o projeto nórdico pretendia estabelecer as bases necessárias para implementação do projeto CO-1, que financiaria a administração do complexo em *N'Temangau* e os novos projetos para o desenvolvimento agrário. O CO-1 deveria criar condições para a expansão das cooperativas; oferecer incentivos para pequenos agricultores agruparem-se em torno delas; promover a integração de Aldeias Comunais com as cooperativas; apoiá-las na criação de uniões nacionais; oferecer cursos de capacitação para membros do governo e técnicos e implementar o cultivo com tração animal.

Até então, as cooperativas tinham conseguido agregar dois tipos de agricultores: aqueles que com alguma renda garantida viram ali oportunidades para melhorar de vida e os agricultores pobres, que, por sua vez, associavam-se às cooperativas por meio da coerção. Essa realidade sofreu uma drástica mudança quando os investimentos começaram a chegar. Não pela mão do Estado, mas através das ONGs e cooperantes estrangeiros. Até 1981, Changara tinha apenas 5 cooperativas: uma na sede do distrito, a cooperativa Massacre de *Wiriamu*, da qual Dórica fazia parte, e outras 4 na zona de *N'Temangau*. Após a chegada do CADECO, somente em *N'Temangau*, o número de associações saltou de 4 para 20. O financiamento estrangeiro conseguia trazer investimento direto para Changara, justamente aquilo que mais faltava nas iniciativas governamentais, que consistiam, basicamente, na manutenção de membros de partidos em zonas rurais tentando organizar coercitivamente a produção coletiva.

No entanto, apesar de os investimentos estrangeiros terem produzido uma corrida na criação de cooperativas, eles não refletiram, como os países doadores esperavam, um aumento da produção. Em 1983, as cooperativas tiveram uma produção média de 40 kg por agricultor. Esse valor era extraordinariamente inferior

ao produzido por uma machamba familiar, que girava em torno de 1.100 kg. A guerra, o fim das rotas comerciais e a precariedade das infraestruturas contribuíam para os péssimos resultados.²²⁰

Os técnicos internacionais esperavam que a situação mudasse depois da inauguração do complexo em *N'Temangau*. Entretanto, a relativa paz que reinava em Changara não perdurou por muito tempo. Logo após o começo das atividades, em 7 de outubro de 1982, a sede do projeto foi atacada pela Renamo. *N'Temangau* passou quatro meses fechado para reforma. Quando reabriu, em janeiro de 1983, o programa CO-1 estava extinto, e suas atividades haviam sido incorporadas ao Ministério da Agricultura. O programa foi reestruturado dentro do Programa de Desenvolvimento Rural do ministério, que o realocou dentro do projeto de construção de Centros de Desenvolvimento Rural (CDRs).

Algo semelhante já havia ocorrido na sede do distrito. Até 1981, Dórica fazia parte da cooperativa Massacre de *Wiramu*, que possuía 50 membros. A cooperativa havia recebido bombas-d'água e uma moagem de milho do CO-1. No entanto, em 5 de agosto de 1982, a Renamo entrou em Changara e invadiu a residência do padre que coordenava a cooperativa.²²¹ Fizeram-no abrir o cofre do grupo e perguntaram de quem eram as bombas e moagens que estavam ali. O padre respondeu que tudo aquilo lhe pertencia, e os soldados retrucaram que se os equipamentos fossem da cooperativa teriam queimado tudo. Depois colocaram fogo em algumas casas e roubaram dinheiro e comida de alguns cooperativistas.²²²

Após o ataque, Dórica mudou-se para Tete. Comprou um terreno no limiar da cidade, perto do Vale do *Nhartanda*, e ali se estabeleceu. Meses depois, na sequência do ocorrido em *N'Temangau*, muitos cooperantes estrangeiros decidiram retirar-se de Changara e concentrar seus esforços na segurança da capital.²²³

220 Em 1984, a Unicef conduziu um estudo na região. O resultado do *survey* foi alarmante: de 208 famílias entrevistadas, 12% não produziram nada no ano anterior, enquanto 17% das famílias não possuía nenhum animal. A produção agrícola total era claramente insuficiente para sustentar a comunidade durante o ano. A maior produção parte das culturas era de tabaco, para o qual existia um mercado constante no Zimbábue. Alho e cebola também forneciam grande parte da renda das famílias, assim que eram comercializadas em Tete. No entanto, as rotas comerciais já não eram tão seguras desde a escalada da guerra (ADAM, 1996).

221 Antes de ser englobada pelos programas governamentais, a cooperativa havia pertencido a padres católicos, que acabaram por se tornar técnicos e administradores locais do programa.

222 Cf. Borges Coelho (1993).

223 Como um dos técnicos apontou: "(...) *the odd role played by the [surrounding] populations, whose attitudes clearly discouraged the permanence of the few technicians who had decided to*

Os investimentos estrangeiros em Changara foram novamente reduzidos, e o movimento cooperativo sofreu novamente com o refluxo. Em 1980, apenas 0,25% dos habitantes de Changara fazia parte de alguma cooperativa. Essa situação mudou após a chegada do CADECO, em 1985 — praticamente todas as famílias de *Kapimb* e, *Caomba*, localidades do distrito, tinham pelo menos um membro da família em cooperativas. No entanto, em 1989-90, a presidente da União Geral de Cooperativas de Changara corria atrás de verbas das agências estrangeiras, pois já não tinha mais meios de financiar suas atividades. De acordo com a União, o número de cooperativas ativas tinha caído de 13, em dezembro de 1988, para 6, em abril de 1989. (ADAM, 1996).

Dórica, já em Tete, voltara ao trabalho cooperativo através de seus contatos — agora, em um Vale do *Nhartanda* alvoroçado com os novos cooperantes vindos de Changara. Em 1983, viu a primeira eletrobomba ser instalada por técnicos da Unicef e administração da DPAT (Direção Provincial de Agricultura de Tete). Seguindo as mudanças exigidas pelo MONAP II, as antigas hortas coletivas tinham sido abolidas e a cada família foi entregue um lote. Os agricultores continuavam organizados em cooperativas, que deveriam lutar por uma infraestrutura mínima, insumos, sementes, meios de escoamento dos seus produtos e apoio do governo e ONGs. Naquele momento, era “cada um por si, Deus por todos”, como explicou-me Godinho.

O novo método de produção agradou aos cooperados. “Assim, ninguém ficava sem fazer nada”, sentenciou Dórica.

Realmente, as cooperativas, agora municiadas com o financiamento externo, haviam-se transformado em uma real oportunidade de ascensão social numa capital arrasada pela guerra. Seus membros eram parte de um grupo extremamente privilegiado e tinham acesso a insumos, sementes, maquinários e bens estrangeiros. No contexto da nova independência política e econômica desenvolvida por Machel, os membros da cooperativa eram algumas das poucas pessoas que, por intermédio

return to the Centre after the armed bandits had left. This was the reason why they felt obliged to abandon the Centre immediately, to the city of Tete where they remain at present. (...) the odd behaviour of the neighbouring population, surrounding the Centre, who did not panic with the events of that day, with the exception of the Centre wage workers and a few people from the party and mass organisations, whose houses were set on fire. Also to be mentioned is the fact that the enemy attacked in broad daylight (9.45 a.m.), penetrating through the residential area of the population, who did not panic nor immediately warn the Centre. [The Centre] was [therefore] unexpectedly attacked and occupied” (apud BORGES COELHO, 1993, 429).

dos programas estatais, conseguiam associar-se aos brancos.

A partir de então, as associações floresceram nas cercanias de Tete, e Dórica fundou a cooperativa “Nós Vamos Vencer a Fome”, que conseguiu bombas, insumos, animais e cursos dos cooperantes internacionais. Em 1985, depois de enfrentar a resistência dos membros do governo que pretendiam utilizar-se das cooperativas para aumentar seu poder econômico e político (BOWEN, 2000), o MONAP havia conseguido por em prática um dos antigos objetivos do programa e começou a incentivar os agricultores das cooperativas a se organizarem em uma associação nacional. Na província de Tete foram fundadas quatro Uniões de cooperativas: As Uniões Gerais de Cooperativas de Changara, de Cabora-Bassa, de Tete e de Moatize, locais aonde a ajuda internacional chegava com maior facilidade e nos quais existia um estrato camponês capaz de sustentar uma prática cooperada a médio prazo.

Dessa forma, as Uniões receberam assistência sobre cooperação internacional – como contatar técnicos, países e agências doadores – e começaram a obter algum *know-how* sobre o sistema de ajuda. Aprenderam a produzir relatórios, pautas, atas, fazer prestações de contas e tornaram-se fluentes no léxico desenvolvimentista. Seguidas reuniões foram marcadas em Maputo com todos representantes nacionais das Uniões de Cooperativas.

Dórica, que tinha cursado até a 4ª classe, foi eleita vice-presidente da União Geral das Cooperativas da Cidade de Tete em 1985. Durante três anos, o MONAP, por intermédio das ONGs Ajuda Popular da Noruega (APN), Help Age International e World Vision, coordenaram cursos de formação e assembleias nacionais. Utilizavam-se da estrutura burocrática da embrionária União Geral de Cooperativas de Maputo (UCG) e, no ano de 1987, fundaram a União Nacional de Camponeses de Moçambique (Unac). Sediada na capital do país, a Unac deveria funcionar como ponto de partida de uma rede institucional de cooperação rural em Moçambique, coordenando escritórios provinciais e incentivando a filiação de cada vez mais associados. Celina Cossa foi eleita como presidente do conselho de direção e Dórica elegeu-se como secretária da recém-fundada associação. No processo de ramificação das uniões de camponeses, em 1994, a APN e a Help Age começaram a incentivar a criação da UPCT (União Provincial de Camponeses de Tete) por meio de apoio logísticos, capacitação técnica e aumento de verbas para projetos de desenvolvimento rural. Após alguns anos, em 2003, a organização foi

oficialmente fundada.

“Temos que trocar experiências”, diziam-me pequenos produtores por toda província com a mesma desenvoltura de um experiente cooperante. “Porque a união faz a força. Sozinhos éramos fracos, mas com as associações somos fortes”. Organizaram-se em estruturas piramidais com presidentes, vices, secretários e tesoureiros, todos eleitos por uma assembleia democrática. “Assim podemos trazer o desenvolvimento para cá. Estamos a precisar muito de desenvolvimento”, contavam.

O MONAP II não visava apenas mudar o enfoque produtivo da esfera estatal para as unidades cooperadas e familiares; após a independência, ele havia identificado um parceiro no qual visualizava elementos de uma sociedade civil incipiente: entre o Estado e o mercado, a idealizada massa de agricultores precarizados²²⁴ poderia dar início ao seu projeto de empoderamento. Para isso era indispensável envolver todos camponeses em redes tecnocráticas de apoio ao desenvolvimento e controle burocrático do Estado e organismos internacionais. Um projeto tão ou mais ambicioso do que o de Samora, que pretendia socializar todo campo através das Aldeias Comunais.

Em 1987, com a chegada do PRE (Programa de Reestruturação Econômica), Moçambique, falido pela guerra e completamente dependente da ajuda externa, redireciona sua economia para os preceitos liberalizantes em voga na época. Como manda o figurino, os técnicos do FMI e BM elaboraram um plano de reabilitação econômica que incluía o desmantelamento da indústria estatal, o fim do tabelamento de preços, a desvalorização da moeda e o ajuste fiscal para o pagamento da dívida, além de cortes nas despesas públicas em áreas sociais críticas, como educação e saúde, e a privatização de empresas estatais e complexos agro-

224 Ao tratar do desenvolvimento rural em Lesotho, Ferguson (1990) aponta a necessidade que as agências internacionais tiveram em classificar os habitantes das zonas rurais do país em agricultores pobres sujeitos ao isolamento físico, à falta de integração no mercado moderno, à indisponibilidade de técnicas agrícolas avançadas, à consequente dependência da agricultura de subsistência e a certos valores vinculados a uma suposta sociedade aborígine. Para Ferguson, nada poderia estar mais distante da realidade, os camponeses de Lesotho estão integrados à economia sul-africana há muito tempo. Desde os tempos coloniais, o país era visto como uma reserva de mão de obra, e grande parte da renda das zonas rurais é originária dos grandes centros urbanos sul-africanos, trazida pela mão de obra masculina migratória. No entanto, no discurso desenvolvimentista, para a implementação dos projetos ser justificável, se tornou necessário transformar uma massa de pobres desempregados em agricultores precarizados. Pode-se afirmar que algo similar ocorre em Tete se analisarmos que as cooperativas e associações eram mantidas em funcionamento através dos salários pagos alhures.

pecuários e industriais. O processo de abertura econômica ao capital externo produziu seguidas denúncias de corrupção e a construção de uma elite política privilegiada no processo de venda do patrimônio estatal.

A liberalização, conjugada com o fim da guerra em 1992, fez com que os projetos internacionais entrassem com força total em Moçambique. Sem o constrangimento dos conflitos e associados ao projeto de descentralização democrática que deveria por fim aos anos de socialismo, os projetos deixaram seu caráter emergencial e humanitário de lado e focaram-se na superação de técnicas e sistemas tradicionais obsoletos. Porém, para a cooperação internacional, o projeto de inserção de novas técnicas agrícolas não deveria mais ser limitado pelas questões técnicas da agronomia. Uma mudança de valores era imperiosa, e, para tanto, toda sociedade moçambicana deveria ser reestruturada. O deslocamento do foco internacional em Moçambique também coincidia com as transformações dentro do sistema de ajuda. As agências internacionais e países doadores deixaram de lado o paradigma de transformação puramente técnica da produção para expandir seus domínios de intervenção, tomando conta de todo mundo social.²²⁵

Desse modo, as ONGS passaram criar programas para o fortalecimento da democracia, da sociedade civil, do associativismo, que, no fundo, almejavam uma mudança de valores dos beneficiários, que deveriam abandonar suas tradições e abraçarem valores democráticos ocidentais. Os técnicos internacionais imaginavam que parte do fracasso anterior com as cooperativas era devido à recusa dos beneficiários em aceitarem os valores que sustentariam o mercado e a democracia moderna, esferas indissociáveis no discurso desenvolvimentista. A expansão da

225 “Arguably, international development is characterised by a new managerialism, driven by two trends: on the one hand, a narrowing of the ends of development to quantified international development targets for the reduction of poverty, ill-health and illiteracy but, on the other, a widening of its means. Whereas until the 1980s technology-led growth or the mechanisms of the market provided the instruments of development, today good government, prudent fiscal policy, political pluralism, a vibrant civil society and democracy are also pre-requisites of poverty reduction. In the extreme, nothing short of the managed reorganisation of state and society is necessary to deliver on the enormously ambitious goal of eliminating world poverty (and ensuring global security, since underdevelopment is now dangerous). And as social life is instrumentalised as ‘means’ in the new international public policy, donor-driven ideas such as social capital, civil society or good governance theorise relationships between society, democracy and poverty reduction so as to extend the scope of rational design and social engineering from the technical and economic realm to the social and cultural, assisted (... by an imperialist economics freed from the constraints of neo-classical models” (MOSSE E LEWIS, 2005, 3)

área de atuação, o fim da guerra e a chegada de maiores recursos no âmbito da liberalização do país, fez com que o número de projetos em Moçambique crescesse exponencialmente.

Durante a década de 90, Moçambique tornou-se alvo prioritário dos empréstimos dos organismos multilaterais e da cooperação internacional para o desenvolvimento, chegando a ter 80% das receitas do Estado vindas de tais organismos.²²⁶ Nesse esteio, as Ongs proliferaram, passando de 5 em 1981 para 130 em 1990. Até 1995, o foco na ajuda e desenvolvimento havia criado 40 agências governamentais e multilaterais. (Macuene, 1997). Também em 1990, o Ministério da Cooperação identificou 12 Ongs locais com recursos suficientes para participar de plataformas internacionais; em 1993, esse número havia subido para 87 e passou de 100 nos três anos seguintes.²²⁷

A quantidade de novas ONGs e projetos competindo por aldeias ermas e precárias, por técnicos locais e estruturas burocráticas capazes de recebê-las gerou a necessidade da ampliação de caminhos institucionais. A competição do mercado fez com que as ONGs e agências instaladas ao mesmo tempo procurassem desenvolver e adensar suas redes de contatos, isto é, o processo de ramificação das esferas institucionais das ONGs serviam para o aumento de seus bens de capitais em um negócio em crescimento, no qual a disputa por financiamento público e privado era extremamente competitivo (VIANNA, 2010).

Quando cheguei em Tete, Dórica havia sido eleita para direção da UPCT pela segunda vez. Ela já havia participado da primeira chapa que tinha Augusto Mafigo como presidente e não só teve um papel de destaque na formação da UPCT como

226 Atualmente, embora essa taxa ainda gire em torno de 50%, o crédito vem minguando

227 Para se ter ideia do tamanho da ajuda, dois anos após a cooperação escandinava começar a financiar o Fórum Nacional de Ongs Moçambicanas, o número de membros alcançou 292 associações. (ALDEN, 2001). Diante desse cenário e após vinte anos de ajuda internacional, não sobram críticas sobre os resultados dessa política. Segundo Alden: *"This [agenda for change] brought them in some instances in direct competition with government priorities and programmes, exacerbating the conflict over lingering international control over Mozambican sovereignty in the aftermath of the peacekeeping mission. Furthermore, the monopoly of resources and skills held by international organisations effectively inhibited the capacity of Mozambicans institutions to provide a realistic alternative to the international agenda"* (ALDEN, 2001, 89).

participou das primeiras reuniões que formaram a Unac em Maputo. Os anos de prática cooperativa tinham valido a pena. Os diferentes cargos que ocupou em conjunto com os inúmeros projetos dos quais participou fizeram com que ela conseguisse manter um bom nível de vida para sua família. Havia comprado, alguns anos atrás, uma machamba para ela em Nkondedzi. Ali, com o especial regime de chuvas da região e os insumos e equipamentos vindos do estrangeiro, conseguia colher 10 cestos de tomates por ano, vendidos a mil meticais cada no mercado da cidade.

“Muita gente compra chapas para transportar as pessoas, mas isso não dura. Os carros quebram e precisa-se de algum conhecido para conseguir operar em Tete. Bom mesmo é fazer machamba”, disse-me certa feita.

Estava juntando dinheiro há algum tempo e, somando seu salário ao dinheiro conseguido com as vendas de verduras, conseguiu comprar o velho carro da UPCT. Financiado pela USAID no começo dos anos 2000 para fornecer apoio logístico a um projeto de desenvolvimento rural, o carro seria substituído por um modelo mais novo de outro projeto. O velho carro resolveria um dos seus principais problemas, o transporte dos produtos. Embora a qualidade das terras em Nkondedzi seja inquestionável, a distância que as separa da capital sempre constituía um empecilho para aqueles que desejavam investir o pouco dinheiro que conseguiam com o novo desenvolvimento da região. Assim, muitos preferiam o negócio de chapas, e alguns tinham mais de três veículos, que saíam da capital para o interior de toda província.

Um dia, após voltar do trabalho na machamba, Dórica olhou para sua casa, com três quartos, toda construída em alvenaria, e falou:

“Se eu ainda estivesse em Changara, pensariam que sou uma feiticeira.”

Olhei intrigado, e ela continuou:

“Lá, não se pode ter muitas coisas que as pessoas já começam a desconfiar de onde tudo aquilo estaria vindo. Não se pode comprar alguma roupa nova, nem nada muito chamativo. Aqui não se presta tanta atenção.”

Lembrei de Seu Godinho e de tantos outros que, durante a guerra e mesmo em tempos de paz, com medo de serem associados à Frelimo, vistiam-se com roupas usadas e rasgadas para visitarem suas famílias nas zonas rurais. Na África do Sul, durante a instalação dos missionários nórdicos, as práticas tradicionais de curandeirismo e feitiçaria foram vistas como a positivação de uma identidade nacional autóctone, ajudava a construir alianças entre populações vistas como

guardiões de uma cultura particular em oposição ao regime segregacionista do apartheid. Entretanto, no campo moçambicano tomado pelas experiências socialistas, a feitiçaria fornecia meios de construir associações entre camponeses proeminentes e um projeto exógeno de modernização estatal vinculado a uma etnia mulata do sul do país.

O monopólio de bens e serviços em um campo empobrecido pela guerra associava a ascensão social de alguns a acordos secretos firmados entre elites locais e membros da Frelimo. A chegada de investimentos estrangeiros centrados em antigas cooperações estatais que beneficiavam poucos camponeses fortaleceu o imaginário da desigualdade social impulsionado pelas acusações de feitiçaria. O idioma da comensalidade, sobre quem comia com quem, apareceu, então, como meio de identificar aliados e adversários por meio da apropriação indevida de produtos nas cooperativas.

A idealização da Frelimo como porta-voz de camponeses moçambicanos oprimidos por um regime autoritário ocultou divisões internas do país. A denúncia do tribalismo como um tradicionalismo retrógrado ignorou que as práticas seculares de associação com estrangeiros forneceram os únicos meios com os quais as populações do Baixo Zambeze puderam construir qualquer forma de ascensão social durante o colonialismo. A centralização dos investimentos, das oportunidades e dos bens em torno de indivíduos e regiões ligados ao partido-estado, associada às intempéries da guerra criou uma pequena elite local incapaz de agregar em torno de si as hostes que os antigos prazeros sustentavam, quebrando com acordos tácitos da economia local. A escassez de oportunidades parecia ter acabado com a chegada de Chissano ao poder, o fim da guerra poderia realocar parte do poder novamente no centro do país, redistribuindo as benesses que o desenvolvimento e a democracia prometiam.

No entanto, a reestruturação econômica e a incapacidade do discurso desenvolvimentista em entregar o que prometia jogaram um balde de água fria nos ânimos exaltados pelo fim da guerra. A mitigação da pobreza e a liberdade democrática anunciadas pela comunidade internacional não tiveram qualquer efeito no cotidiano dos camponeses beneficiados. Todavia, o surgimento de novas associações por toda a província de Tete era inversamente proporcional à concretização das promesas feitas pelas agências internacionais. A proliferação de ONGs locais e associações a elas vinculadas responderia apenas a um desejo interno

de expansão de um sistema burocrático? Sugiro, no próximo capítulo que, embora o fim do projeto centralizador da Frelimo e a chegada do projeto neoliberal tenham falhado em sua tentativa de trazer progresso econômico e material para o Vale do Zambeze, eles, ao menos, conseguiram fornecer meios pelos quais as populações que ali viviam buscaram reconstruir as políticas de alianças formuladas no período colonial.

CAPÍTULO 5

“TEM UM ESPÍRITO QUE VIVE DENTRO DESSA PELE”

"Perguntei se na terra dela havia pretos e ela fartou de rir: ó Fortin, você faz cada pergunta! Admirei: se não havia pretos quem fazia os trabalhos pesados lá na terra dela? São brancos, respondeu. Brancos? Mentira dela, pensei. Afinal, quantas leis existem nesse mundo? Ou será que a desgraça não foi distribuída conforme as raças?"

Mia Couto. "A princesa russa" in: **Cada homem é uma raça**. 1990.

Estava a caminho de Nkondezi, localidade a cerca de 130 km da Cidade de Tete. Iria conhecer uma das comunidades atendidas pelo Programa Integrado de Combate à Pobreza através do Desenvolvimento Rural (PICP)²²⁸ — ONG local instalada dentro da Missão de Moatize, com financiamento da *Jurgen Eine Welt*, organização salesiana austríaca, que, por sua vez, recebe dinheiro da agência de desenvolvimento de seu país.

Eu havia tomado o chapa e tentava explicar o que estava fazendo ali para uma plateia que queria saber “como era a vida num país desenvolvido”. Depois de um tempo, um dos meus ouvintes disse-me que o tipo de desenvolvimento que eu havia descrito não seria possível ali em África. Eu havia tomado cuidado para deixar devidamente ressaltado que também existia pobreza no Brasil e que a vida por lá não era tão luxuosa como eles haviam visto nas novelas, mas, por mais que tentasse, as insistentes afirmações sobre a qualidade de vida dos brasileiros continuavam.

Por fim, João, que vinha sentado ao meu lado, com um olhar baixo contou o porquê. Tempos atrás, ele estava fazendo muito dinheiro com o seu negócio de revenda de chips de celular. Comprava cada um por 10 meticais e revendia por 20 — uma margem de lucro de 70 centavos de real —, mas já tinha empresas estrangeiras como clientes e sua vida estava começando a melhorar. No entanto, durante a noite, dois homens entraram na sua casa, e, quando ele acordou e flagrou

²²⁸ Quando estava em campo, um consultor enviado pela ONG austríaca discutia com os coordenadores do projeto qual deveria ser a sigla. Para o consultor, uma sigla ajudaria a identificar o projeto em meio de inúmeras outras iniciativas na região. No ano passado, os coordenadores já haviam espalhado placas sobre o projeto na estrada perto das localidades atendidas. A conclusão dos envolvidos era de que o projeto deveria ser mais visível na província. Até o fim do meu campo, a nova sigla não havia sido escolhida, assim resolvi abreviar para PICP.

os assaltantes, um deles deu-lhe com uma barra de ferro no meio do rosto, nocauteando-o. “Estragou todos os meus dentes”, mostrou-me a boca vazia. “Levaram tudo o que eu tinha. Aqui ninguém pode ver o outro melhorar de vida”, disse.

“Os negros são desse jeito, invejosos.”

Com o semblante cansado, recostou na janela e pensou durante poucos segundos:

“Tem um espírito que vive dentro dessa pele” concluiu, melancolicamente, mostrando o braço e sua cor.

Afirmações como essas causam constrangimento a qualquer antropólogo, mas depois de algum tempo em Tete fui obrigado a me acostumar com essas e outras frases similares.

Como todos com quem cruzei, Zé Nova também estava curioso para saber que vida as pessoas levavam no Brasil.

“Os brancos fazem machamba?” Foi uma das primeiras perguntas que ouvi dele e de tantos outros. Havia desenvolvido um tipo de roteiro que seguia para responder esse tipo de pergunta. Dizia que sim, brancos fazem machamba, mas era obrigado a concordar que não a cultivavam da mesma forma. Muitos me mostravam a pequena enxada com que trabalhavam e perguntavam que tipo de equipamento usávamos. Grande parte dos agricultores de Tete mantinham contato com programas de desenvolvimento rural e tinham ciência da existência de técnicas agrícolas modernas. Questionavam-me sobre os adubos, os tratores, as motobombas, as sementes melhoradas e outros métodos com que se depararam desde a chegada das ONGs internacionais em meados da década de 80. Por vezes, tentei complexificar a situação agrária brasileira comentando sobre o processo histórico de concentração da terra, a expulsão de pequenos agricultores das zonas rurais, o inchaço urbano e a desigualdade econômica subsequentes à implementação de tais metodologias e a existência de inúmeros produtores rurais que ainda plantavam com técnicas tradicionais. Entretanto, a imagem de grandes machambas cultivadas com tecnologia avançada, em oposição ao trabalho pesado e vagaroso que despendiam cotidianamente em suas hortas, era forte demais para que meus argumentos pudessem-na penetrar.

Zé Nova, com quem passei grande parte do meu campo, divertia-se com as comparações que suas insistentes perguntas me obrigavam a fazer. Inicialmente, eu

tentava evitá-las, por imaginar que, por mais que tentasse problematizar a ideia do Brasil como um país branco e desenvolvido, minhas explicações acabavam por fortalecer uma imagem autodepreciativa que as populações do Baixo Zambeze guardavam delas mesmas. No entanto, frente ao fracasso de todos meus argumentos, percebi que aquelas falas abriam espaço para entender as dinâmicas atuais do desenvolvimento na região, suas raízes históricas e o campo de agência que reserva para seus supostos beneficiários.

“Os brancos comem abacate?”, perguntou Zé Nova, enquanto estendia-me metade de um.

“Sim, mas no Brasil comemos com açúcar”, respondi.

“Ah! *Muzungu, muzungu...*” comentava Zé Nova aos risos.

O açúcar não é um produto de fácil acesso nas zonas rurais de Tete. Não é muito usado nem mesmo na cidade; o preço proibitivo acaba por retirá-lo da mesa de grande parte da população.

Em outro momento, ofereceu-me um pouco de pepino, grande e amarelo. “Há pepinos no Brasil?”, perguntou. Disse que sim, mas que eram menores e comia-se, em geral, antes da refeição principal. O pepino moçambicano assemelhava-se com um melão, fruta inexistente por ali.

“Parece com a papaia”, tentei explicar, “é doce e grande”. Zé Nova gargalhava e comentava a cada nova descoberta:

“Ah! *Muzungu...*”

Certa vez, comíamos cana-doce que sua filha tinha ido buscar depois de voltarmos de um dia de campo em M'passe.

“Existe cana-doce no Brasil?”

“Sim, existe! Mas grande parte é usada para fazer combustível para carro”, respondi, enquanto tentava chupar um gomo e sem me dar conta do cenário improvável que acabara de descrever.

“Combustível?!”, exclamou, “Os *muzungu* fazem combustível com a cana-doce? Como?”

Parei a batalha com a cana e tentei rapidamente me lembrar das aulas de química que tive no colégio. Busquei, de modo completamente atrapalhado, explicar o processo de produção dos biocombustíveis, do corte da cana à fermentação do álcool em grandes tonéis. Zé Nova parecia não entender. Desenhei rapidamente no chão um motor de combustão. Expliquei que o álcool produzido da

cana é incendiado dentro de uma pequena câmara, produzindo uma explosão e empurrando os pistões do motor, que, por sua vez, são ligados ao eixo do carro que fazem as rodas girarem.

Zé Nova parou absorto com a precária (e provavelmente errática) explicação que eu havia improvisado. Olhou-me e disse:

“Ah, *Muzungu, muzungu...*”, bateu com as palmas das mãos nas coxas e deu risada. “É por isso que digo que os brancos são mais inteligentes que os negros!”, falou, retomando as velhas discussões que já havíamos protagonizado. “Um negro nunca vai conseguir pensar nisso. O branco é mais inteligente!”

Sentia-se triunfante. Havia ganhado novamente uma discussão. Não importava o quanto eu havia tentado demonstrar que a tecnologia estrangeira era fruto de um processo social e que um negro devidamente instruído poderia construir os mesmos tipos de equipamentos feitos por um branco. O motor de combustão ainda rascunhado na areia demonstrava que eu estava errado.

“Um negro pode andar de carro, de bicicleta, mas nunca vai conseguir construí-los desde o começo. Começar assim? Do nada? Do zero? Não! O negro não consegue!”

Apontou novamente para minha pele, como tinha feito anteriormente na capela, quando me comparou com Jesus:

“Aqui dentro, o sangue, é igual, mas a pele e o cérebro são diferentes.”

Eu já havia travado uma conversa semelhante com Alberto. Ele acabara de me contar sobre as disputas ocultas entre seu tio feiticeiro e o restante da família e prostrou-se quieto em um canto, absorvido pela luz branca do seu recém-adquirido celular. Após alguns minutos, abaixou o aparelho e rompeu o silêncio com uma exclamação:

“Esses portugueses! Eh! Como isso é possível? Eu posso falar contigo por aqui enquanto estás em outro lugar! Posso falar com quem está em Chiúta!”

“Acho que são chineses.”

Respondi de forma irônica, mas esperando alguma reação. Usava do termo “portugueses” para evidenciar a origem estrangeira do aparelho e poderia facilmente substituí-la por “brancos” de forma mais genérica.

“Os brancos são muito inteligentes mesmo”, consertou, referindo-se, na verdade, ao termo *muzungu*, relativo à posição de poder e prestígio dos habitantes estrangeiros dos prazos, senhores das terras e mediadores entre a entrada de bens

estrangeiros na região e as populações autóctones.

Felipe, irmão mais novo de Dórica, veio para Tete para trabalhar na machamba da irmã e, como muitos outros jovens da região, procurava emprego nas diferentes empresas que surgiam por ali. Depois de voltar de mais uma busca malsucedida por trabalho, sentou-se para conversar comigo:

“O problema, *mister* Inácio, é que nós, moçambicanos, somos muito invejosos. Todos querem comer sozinhos. Para conseguir um emprego tem que se conhecer alguém. Ter algum padrinho”

Felipe, apesar de ter quase a mesma idade do que eu, insistia em me chamar de senhor. Eu já havia tentado demovê-lo da ideia, mas como não havia conseguido, passei também a chamá-lo dessa forma; como resposta, passou dirigir-se a mim como *mister*, acentuando a diferença entre nós.

“Hoje, no chapa, ouvi uma história que um velho estava contando e me pareceu correta. Nós somos desse jeito porque fomos criados assim.”

“Que história é essa, senhor Felipe?”, perguntei.

“O velho dizia que quando Deus criou o mundo, Ele chamou as três raças para conversar e saber o que elas queriam. O branco disse que queria ter muitas ideias, e Deus deu a inteligência para ele; os indianos disseram que queriam fazer comércio e, por isso, têm muitas lojas. Mas o negro, quando Deus o chamou, ficava apenas rindo e brincando. Deus, bravo com as brincadeiras, o mandou para a África e o amaldiçoou. ”

Sentou-se satisfeito com a explicação que havia acabado de dar e concluiu:

“Estás a ver, *mister* Inácio? É por isso que somos invejosos desse jeito.”

Essa não era a primeira vez que eu ouvia essa história. Tinha escutado diferentes versões que variavam pouco sobre o mesmo tema. Em todas elas, os negros são associados à tradição e à inveja, assim como ao azar. O negro, amaldiçoado por Deus, estaria fadado ao trabalho pesado da machamba e aos poderes ocultos da feitiçaria alimentados pela inveja. “Viver à maneira”: o estilo de vida destinado ao negro, é oposto ao do mundo do branco — do trabalho no escritório, longe do sol e do trabalho braçal, rodeado por tecnologia e conforto. Esse mundo só estaria ao alcance daqueles negros que ousassem cruzar a linha oculta que separa o mundo visível do invisível.

Fry (2000) descreveu uma narrativa similar em uma comunidade cristã no Chimoio, capital da província de Manica. Depois de descartar as explicações

funcionalistas — que, ao associar tais relatos à necessidade que essas populações tiveram de se agarrar em redes de solidariedade católicas após o fim da guerra, desconsideravam a existência de inúmeras outras instituições locais que poderiam suprir essa necessidade — e recusar a exegese simbólica — nas quais a manipulação de pastores velhacos enganariam seus incautos seguidores —, Fry descobre que a conjugação do ascetismo protestante com os “espíritos revoltados” locais ²²⁹ produziu uma guerra espiritual incessante no Vale do Zambeze.

“Como vimos, dentro do protestantismo, as aflições não serão mais interpretadas em termos da micropolítica familiar e atribuídas à maldade alheia, mas em termos dos pecados do próprio sofredor que é considerado responsável pelo êxito ou não da sua vida. Os múltiplos inimigos da ‘tradição’, como os feiticeiros e os espíritos revoltados, são reinterpretados como emissários de um único inimigo, o demônio. Os múltiplos amigos da ‘tradição’, ou seja, os antepassados, cedem lugar a um único poder protetor, Deus e o Espírito Santo” (FRY, 2000, 86).

No entanto, para o autor, a adesão aos preceitos cristãos não seria, por si só, suficiente para acalmar os espíritos da linhagem patrilinear e cumprir as responsabilidades pelas quais essas pessoas encontram-se amarradas à esfera da tradição. Em meio a uma economia escassa (FOSTER, 1960) ²³⁰, a ritualística cristã ofereceria elementos interpretativos para justificar o lugar inferior ao qual o negro foi relegado — a indolência do pecado original teria definido o destino de toda uma raça concretizada na incapacidade negra de se desenvolver. Entretanto, os constantes conflitos entre os indivíduos e seus antepassados, guardiões do universo tradicional, implicam em outras dinâmicas conjugadas à exegese protestante. Nesse

²²⁹ Alcinda Honwana (2002) demonstra que, depois do fim da guerra civil em Moçambique, inúmeros casos de feitiçaria eclodiram nas zonas rurais moçambicanas. Nos lugares mais atingidos pelos conflitos, a morte de indivíduos que não tiveram como ter seus ritos fúnebres observados resultou no surgimento de “espíritos revoltados”, que ocasionavam doenças e outros malefícios. Honwana afirma que as práticas tradicionais de curandeirismo forneciam meios com os quais tais populações poderiam curar-se dos traumas da guerra.

²³⁰ Foster descreve as sociedades camponesas como sociedades de privação, definidas pela “imagem do bem limitado”, onde tudo que é desejado é visto como um bem escasso. Sendo assim a economia é pensada como um sistema de soma zero, no qual o acúmulo de um é sempre feito às custas dos outros. “If, in fact, peasants see their universe as one in which the good things in life are in limited and unexpandable quantities, and hence personal gain must be at the expense of others, we must assume that social institutions, personal behavior, values, and personality will all display patterns that can be viewed as functions of this cognitive orientation. Preferred behavior, it may be argued, will be that which is seen by the peasant as maximizing his security, by preserving his relative position in the traditional order of things.” (FOSTER, 1960, 301).

sentido, as acusações de feitiçaria seriam um eterno lembrete aos indivíduos sobre as responsabilidades que devem ao grupo de parentesco corporado e da impossibilidade de se livrar das amarras da tradição. A ruptura das regras de distribuição de bens e responsabilidades é então expressa pelo imaginário da economia da privação de Foster e pelas consequências e causas funestas destinadas aos seus perpetradores.

Todavia, essa interpretação não ajuda a explicar a disseminação dessa imagem autodepreciativa do negro para além das comunidades cristãs. Do mesmo modo, olhando apenas por essa perspectiva, é difícil compreender por que número de associações dispostas a receber os projetos de desenvolvimento cresce exponencialmente, apesar da imensa descrença que seus membros demonstram sobre a eficácia de suas metodologias e as possibilidades de progresso no continente africano. Para tentar preencher esses vazios, sugiro que, para além da indexação de práticas desenvolvimentistas dentro do espectro religioso protestante, a dinâmica da colonização da região instaurou um complexo sistema de obrigações morais no qual o branco detém um papel central na distribuição do “desenvolvimento”. Assim, mais do que uma economia de bens limitados, a redenção desenvolvimentista negra, concomitante à aceitação do Espírito Santo, está ligada à sua bem-sucedida aliança com o branco, o único capaz de aumentar, através de sua tecnologia, a oferta e distribuição de bens de consumo.²³¹

Nesse sentido, a inscrição dessa diferença no Vale do Zambeze obedece ao processo histórico de colonização, percebido, do lado português, como a paulatina civilização e evangelização de povos bárbaros e feiticeiros, e, a partir da perspectiva local, como a chegada de conquistadores estrangeiros que se inseriam em uma dinâmica de suserania e vassalagem particular aos povos da região. Essa mediação, no plano simbólico, foi feita através de diferentes interpretações do fenômeno mágico-religioso. Segundo os portugueses, a feitiçaria explicava a ausência de

²³¹ Taussig (2010) ao analisar a chegada do capitalismo de mercado no Vale do Cauca, na Colômbia, também percebeu que a economia camponesa da região não se pautava exatamente por uma concepção de bens limitados. Ao contrário, os pequenos agricultores conheciam bem sua capacidade multiplicadora, no entanto, tal característica era associada ao reino dos animais e a sua transferência para o reino inanimado era vista como obra do demônio e da feitiçaria. Se para os camponeses do Vale do Cauca, tal associação facilitou uma crítica a dinâmica da produção e exploração capitalistas, no Vale do Zambeze o reconhecimento da capacidade multiplicadora dos objetos faz parte da concepção de um mundo hierárquico dividido por raças, no qual o negro situa-se em sua base, incapacitado pela feitiçaria e pela inveja de acumular bens.

hábitos civilizados daquelas populações e demonstrava o risco sempre eminente de esfacelamento do projeto colonial; para os autóctones, os perigos do universo negro, permeado por relações suspeitas e armadilhas à espreita, eram provas incontestes da superioridade intelectual dos colonizadores e da maldição destinada à sua raça. No âmbito prático, a aliança entre as duas populações foi construída por meio um sistema hierárquico de reciprocidade entre senhores e comandados que obedecia certas prescrições morais de distribuição de bens e responsabilidades originárias do universo africano. Nesse sentido, a atual situação dos planos desenvolvimentista da região — seus atores, acordos e conflitos — só pode ser realmente compreendida por meio do cotejamento das diferentes visões de mundo que se digladiam em Tete, mediadas através do campo simbólico historicamente construído pelo universo da feitiçaria.

Alguns podem achar que a associação entre feitiçaria e desenvolvimento é algo particular a certas iniciativas ligadas à Igreja, instituição central no processo de decodificação do universo feiticeiro; no entanto, espero demonstrar que esse tipo de fenômeno é generalizado por toda província de Tete e diz respeito a uma lógica mais profunda que, embora tenha íntima conexão com o projeto lusitano de evangelização, está ligada, de modo mais premente, à percepção local sobre o poder nas duas sociedades, cuja dinâmica da feitiçaria ofereceu substrato para pensá-las. Para muitos dos meus interlocutores, a crescente desigualdade social, efeito incontestado de maquinações ocultas, é fruto do desmoronamento da ordem tradicional. Apesar dessa ordem nunca ter sido completamente estruturada — seja porque os portugueses jamais tiveram força suficiente para se impor nos sertões zambezeanos, seja porque o autoritarismo de Machel fez com que cultivasse inimigos dentro e fora de seu partido —, a pauperização de grande parte da população — que ocorre simultaneamente à intensa circulação de bens, pessoas e empresas estrangeiras em Tete — sugere, para a maior parte das pessoas com que interagi, uma intensa desregulação do tênue equilíbrio que sustentava as relações sociais no Baixo Zambeze. A presença branca na região garantia uma distribuição justa, porém não equitativa de bens, responsabilidades e poder; a chegada de Machel ao poder e a fuga dos brancos concentraram todos recursos num estado centralizador localizado em Maputo, a mais de mil quilômetros de distância de Tete. Para os habitantes do vale, o autoritarismo de Samora e a monopolização dos recursos foram algumas das principais causas da “guerra entre irmãos”. Ademais, a

política agrária de socialização do campo acabou por replicar práticas coloniais sem ser capaz de estabelecer uma ampla política de alianças na região. A chegada da democracia e da paz anunciou novos tempos de bem-estar material e liberdade, e os inúmeros projetos de desenvolvimento tinham os métodos para tanto. Entretanto, vinte e três anos após o fim da guerra, a frustração é generalizada.

Comaroff e Comaroff (1999), trabalhando na África do Sul pós-apartheid, propõe a ideia de “capitalismo milenarista” para analisar as atuais promessas de progresso e bem-estar que tomaram conta das sociedades pós-revolucionárias em meados da década de 90. Para eles, a tentativa de replicar as conquistas de estados ocidentais em países subdesenvolvidos em um contexto de desregulação e liberalização econômica produziu uma incongruência patente entre as esperanças de indivíduos entusiasmados pelos novos horizontes políticos que se abriam e a dura realidade neoliberal de retirada de direitos e pauperização que se seguiram. Na África do Sul, tais tensões foram traduzidas por meio de um conflito geracional, no qual os jovens, iludidos pelas promessas de empregos, altos salários e liberdade política, acusavam os mais velhos de sabotarem sua ascensão social por meio de feitiços. Muitos desses supostos feiticeiros foram por mortos pelo *necklacing*²³², prática destinada aos negros colaboracionista do apartheid.

Entendo que a tentativa de compreender as dinâmicas atuais da feitiçaria se faz num dilema entre a leitura alternativa que ela nos fornece sobre a modernidade e o caráter local de suas práticas. Desse modo, a chegada de investimentos estrangeiros em Tete após um longo período de guerra e tentativas frustradas de desenvolver a região fizeram com que as acusações de feitiçaria buscassem identificar aqueles indivíduos que, em sua associação secreta com os donos do poder, estariam impedindo os demais de estabelecer alianças bem-sucedidas com *zobueras*, ou seja, impossibilitando-os de acessar produtos, bens e cargos prometidos pelo discurso proselitista do desenvolvimento. As semelhanças entre as práticas de confinamento populacional dos portugueses e as da Frelimo, a expropriação da produção local por meio do *chibalo* ou das cooperativas, a divisão do país numa guerra fratricida que opôs as suas duas maiores etnias e as promessas não cumpridas do desenvolvimentismo vincularam o poder e o Estado aos

²³² Execução na qual um pneu encharcado de gasolina é colocado por cima da cabeça da vítima até a altura de seu peito e incendiado.

mashangana. Em Moçambique, devido ao fato de a filiação à Frelimo ser algo quase que imprescindível para obter-se emprego, apoio ou qualquer tipo de benefício do governo, muitos moçambicanos estão oficialmente ligados ao partido, no entanto, nem todos o apoiam publicamente. Em Tete, aqueles que o fazem são vistos como mulatos ou são acusados de manter acordos secretos com os *mashangana*. Assim, Dórica temia ser vista como feiticeira em Changara, e Godinho procurava usar roupas rasgadas quando saía da cidade. Enriquecimento em locais tomados pela pobreza só poderia significar a monopolização dos meios de acesso aos bens e produtos estrangeiros, e, durante o governo de Samora, essa aliança só poderia ser feita por meio dos *mashangana*. Afinal, quem está comendo todas essas mercadorias sozinho e quais são os novos acordos costurados com os *muzungu*?

Espero demonstrar que foi por meio dessa dinâmica que o sistema de ajuda chegou à região e que, por causa dela, o número de associações não para de crescer. Adiantando algumas conclusões, sugiro que o campo simbólico criado pelo discurso, pelas práticas e pelos dólares do desenvolvimento não é um campo de unanimidade ou consenso; pelo contrário, em torno de seus termos e metodologias, supostamente universais, escondem-se profundos ruídos e desentendimentos. Sugiro ainda, que esses mal-entendidos, ao invés de impossibilitar a plena implementação da indústria do desenvolvimento, são o próprio motor que mantém a engrenagem funcionando, permitindo aos indivíduos marginais nesses sistemas meios com os quais tentam converter as novas metodologias da cooperação internacional em dinâmicas de alianças e trocas homólogas àquelas criadas pelo encontro colonial. Nesse sentido, para as populações beneficiadas, o desenvolvimento, diferentemente do que entende a metodologia das ONGs internacionais, não é produto de um caminho trilhado em conjunto pelo cooperante e o beneficiário, ou de algo capaz de ser gerado de dentro das comunidades rurais. Antes de tudo, sua ausência é um fardo a ser carregado por pessoas que estão, silenciosamente, travando batalhas contra a inveja e a feitiçaria, que, além de constituírem um pesado fardo para as populações do Baixo Zambeze, são a medida através da qual enxergam os caóticos e desordenados tempos atuais.

Entretanto, assumir que o desenvolvimento, como campo de mediação simbólica, é composto essencialmente de ruídos e mal-entendidos não é, de forma alguma, admitir que as populações do Baixo Zambeze não podem conceber, dentro

de seus quadros culturais, os conceitos propalados pelos cooperantes, mas, antes de tudo, é entender que as ideias que trafegam entre sistemas simbólicos distintos estão ligados a processos de significação divergentes e acarretam, igualmente, associações conceituais diversas. É tal manipulação interpretativa, seja ela consciente ou não, que oferece a essas populações, à margem do desenvolvimentismo, a brecha para a agência possível, reordenando os bens da comunidade internacional para seus propósitos e valores e, à exemplo do que fizeram com os portugueses, deglutindo os princípios democráticos propalados pelas agências internacionais dentro de seus modos de interpretação do poder.

Nesse sentido, como Smith (2008) colocou, o desenvolvimento nas sociedades ocidentais geralmente assume três sentidos. Primeiramente, ele é sinônimo de progresso, processo generalizado por toda história da humanidade que fez com que os países industrializados fossem o que são hoje. Em segundo lugar, como consequência dessa primeira visão, o desenvolvimento constitui-se como um sistema de hierarquia global, no qual a ausência de determinadas características — autonomia individual, democracia, transparência das ações humanas com a racionalização da esfera pública e do mercado e o acesso às novas tecnologias e bens de consumo industriais — e o desejo de possuí-las definem os estratos inferiores de tal conjunto. Em um terceiro sentido, desenvolvimento refere-se a toda estrutura montada pelas agências de cooperação e ONGs internacionais que materializam a paulatina história da modernização ocidental em passos didáticos que devem ser seguidos por aqueles que desejam subir na escala gradativa de progresso.

Os habitantes do Baixo Zambeze entendem e utilizam-se frequentemente de todos esses sentidos no seu dia a dia. O trabalho na machamba, a busca por emprego, as conversas no chapa e outros ambientes de suas vidas são constantemente permeados por elementos que derivam da concepção ocidental sobre o desenvolvimento. Entretanto, em nível local, outras preocupações e símbolos de progresso e bem-estar material conjugam-se aos já estabelecidos parâmetros desenvolvimentistas e ajudam a compor o campo simbólico por meio do qual o desenvolvimento é pensado e experimentado em Tete. Esses elementos autóctones, que estabelecem os princípios pelos quais os habitantes do Vale orientam-se no cenário desenvolvimentista atual, derivam do universo da feitiçaria e regulam a agência dos atores por meio dos preceitos, pactos e acordos gestados

entre uma comunidade autóctone e *zobueras* na conformação do encontro colonial.

MAMEME: UM CASO DE SUCESSO

Conheci Zé Nova na primeira visita que fiz a Mameme. O coordenador do PICP havia-se oferecido para me levar em todas comunidades atendidas pelo projeto, e Mameme foi a segunda aldeia que visitei. Zé Nova, com um português desenvolto e falante, tinha sido eleito presidente do Comitê de Gestão Animal. Sabia ler e escrever, habilidade essencial para controlar a distribuição do gado entre os membros da associação, e esteve envolvido durante muitos anos na comunidade católica do local. Quando os padres resolveram iniciar um projeto de desenvolvimento, Zé Nova foi um dos primeiros chamados para ajudar.

Inicialmente os comitês foram formados por meio de “grupos de trabalhos informais”, isto é, membros da paróquia que há tempos trabalhavam com os padres. Em uma segunda etapa, os grupos foram formalmente registrados²³³ e criados como organizações comunitárias que deveriam “intensificar e diversificar a produção agrícola focando o cultivo de vegetais e o manejo animal.”²³⁴. De modo a suprir a falta de assistência estatal, alguns dos agricultores seriam selecionados para receberem capacitação e atuar como técnicos agrícolas locais e prestar serviços

²³³ Em Moçambique, por força do Decreto-Lei nº 2/2006, todas associações devem obter um registro formal nos Distritos e Postos Administrativos, sem o qual ficam impossibilitadas de receber qualquer tipo de financiamento externo. De acordo com a lei: “1. Consideram-se associações agro-pecuárias as diversas formas de organização e entejuda das comunidades relacionadas com a actividade agro-pecuária. 2. São também associações agro-pecuárias as que sejam detentoras ou possuidoras, a qualquer título, do direito que lhes assegure o uso e fruição de terras, de gado ou de áreas florestais e que tenham por objecto o apoio ou fomento da exploração agrícola, agro-pecuária ou florestal ou outras com elas directamente relacionadas ou conexas. 3. As associações agro-pecuárias têm como objectivo defender os interesses dos seus membros, fomentando e apoiando: a) a produção, a transformação, a conservação, a distribuição, o transporte e a comercialização de bens e produtos relativos às suas actividades; b) a aquisição de produtos, animais, máquinas, ferramentas e utensílios destinados às suas explorações; c) a produção, a preparação e o acondicionamento de rações, alimentos, fertilizantes, pesticidas e outros produtos e materiais ou matérias-primas de qualquer natureza necessária ou convenientes às suas explorações; d) a instalação e a prestação de serviços, no campo da organização económica ou técnico-administrativa e a colocação e a distribuição dos bens e produtos; e) a rega, em relação às obras que a lei preveja poderem ser administradas ou geridas pelas associações.”

²³⁴ Traduzido do original em inglês: “*They were formed to intensify and diversify agricultural production focusing on vegetable farming and animal husbandry*” (Program Document Jugend Eine Welt, 2013, 2)

veterinários. Esses camponeses deveriam trabalhar em conjunto com a equipe técnica local.²³⁵ O objetivo inicial do projeto era o de beneficiar cerca de 5 mil pessoas que vivam no distrito de Moatize.

Quando estive em campo, o PICP atendia cinco comunidades — Samoa, Inhagoma, Mameme, Matamba e Nkondedzi — e estava em operação desde 2007. Locais como Mameme recebiam ajuda dos salesianos desde o começo e, no momento de minha chegada, estavam entrando na terceira e última fase do projeto. Cada fase tinha a duração de três anos, e muitos técnicos com os quais conversei relatavam a visível melhoria da comunidade de Mameme. Para Hannes, diretor internacional de projetos da *Jugend Eine Welt* — agência salesiana austríaca financiadora —, a partir dessa última fase, a população da aldeia já estaria apta para desenvolver a própria comunidade. Andreas, consultor externo, era mais cético. Mameme estava, certamente à frente dos outros locais, todos ainda muito incipientes, mas algumas rotas tinham de ser corrigidas antes dos beneficiários ganharem autonomia.

De qualquer modo, um relatório de 2012 pintava com cores extremamente positivas as comunidades até então atendidas:

“In the last years the sale of vegetables at local markets, fairs and to traders catering to the mining companies has produced additional income for the farmers. This is visible in the communities as the people have improved their houses, purchased motorbikes, bicycles and mobile phones, purchased goats, poultry and pigs and diversified their consumption patterns. Improvements in the agricultural production system can be seen in the form of better management of seedbeds, crop processing, use of organic fertilizers, pest control and crop rotation. Animal traction and ploughing with cattle has produced visible changes, availability of para-veterinarians is appreciated by the farmers and increases the productivity of the available livestock. The involvement of the farmers in local associations, the availability of community mobilizers and promoters has contributed to a certain spirit of unity not existing before the start of the project. In some groups women are increasingly taking over decision-making roles and

²³⁵ Toda estrutura de Mameme era acompanhada de perto por um grupo de técnicos moçambicanos que trabalhavam no escritório da PICP dentro da missão salesiana. Formados em universidades moçambicanas de Agronomia em Tete ou Chimoio, os técnicos enfrentavam viagens diárias de chapas ou motos para as localidades atendidas e prestavam conta para o coordenador Rato, que junto com os padres salesianos, fazia parte do quadro diretor da ONG em Moatize. A missão de Moatize responde à Diocese de Maputo que está em contato direto com a organização austríaca.

responsibilities.”²³⁶

O *boom* da economia do carvão em Moatize, iniciado em 2007 e impulsionado pela Vale e a Rio Tinto, trouxe mudanças dramáticas para a região, e o projeto do PICP buscava inserir os agricultores nessa “nova economia de mercado”. Para os cooperantes e missionários, o aumento da demanda por produtos agrícolas e de oportunidades de emprego melhoravam significativamente a possibilidade de ascensão social desses indivíduos. Entretanto, para os camponeses conseguirem aproveitar as novas oportunidades que se faziam presentes era necessário uma atuação integrada e constante da comunidade internacional para o desenvolvimento.

Considerando o fato de que uma elevada percentagem dos beneficiários era analfabeta ou só detinha conhecimentos rudimentares de escrita, leitura e matemática, o emprego na indústria mineira era uma possibilidade distante para muitos. Devido à baixa escolarização do campo, o projeto buscava desenvolver as comunidades de agricultores por meio da diversificação de sua produção e da venda para o mercado. A distribuição de sementes, insumos e equipamentos, os cursos de capacitação sobre a agricultura moderna e a introdução de gados para o arado visavam o acréscimo da capacidade produtiva e da renda. O gerenciamento coletivo dos bens distribuídos pelos projetos também reforçaria a capacidade de auto-organização dos camponeses que, a longo prazo, pressionariam os governantes locais por mais escolas e demais serviços sociais. Era o chamado “ciclo virtuoso” que o projeto tentava implementar.

Segundo o Hannes, diretor da *Jugend Eine Welt* na Áustria, apesar de todos percalços, após sete anos de trabalho o objetivo de fortalecer e aprimorar a agricultura da comunidade e fazê-la produzir excedente para o mercado estava muito próximo de ser atingido. A associação tinha uma boa dinâmica de trabalho, e os grupos se encontravam regularmente, além disso agricultores como Manuel Meia Noite cultivavam uma grande área e produziam uma boa quantidade de hortaliças no limite norte da aldeia. As machambas-modelos estavam sempre ocupadas, e as técnicas modernas de agricultura pareciam estar plenamente difundidas. Havia espaço para melhorar, porém o diretor estava satisfeito com o

²³⁶ JUGEND EINE WELT. **Program Document**, 2012, p 11.

progresso feito até o momento e achava que esse ciclo atual de três anos do projeto deveria ser o último. Obviamente que “as pessoas ainda pedem coisas, mas elas têm de aprender a se virarem sozinhas agora”, dizia. O círculo virtuoso parecia, então, muito próximo de ganhar autonomia interna.

A formação e bom funcionamento do Comitê de Gestão Animal — responsável pela distribuição do gado doado pelo projeto, pelo rearranjo de suas crias para os membros não contemplados, pela vacinação e cuidados veterinários, assim como pela capacitação e treinamento dos agricultores no cultivo por meio de tração animal — e do Comitê de Agricultura e Irrigação — encarregado de distribuir as sementes e insumos feitas em forma de crédito, fiscalizar seu pagamento e de organizar a rotatividade dos equipamentos de irrigação entre os membros da associação — foram, para os técnicos, fatores decisivos no sucesso de Mameme.

Eles também eram os elementos dinamizadores da Associação de Agricultores. Dividida nesses grupos de trabalho, a associação deveria suprir a ausência de “(...) *representative structures and institutions in the interest of the farmers*” diagnosticada logo nos primeiros anos do projeto. Para tanto, o programa deveria:

*“encourage collective organization as a means to solve communal problems and to increase the scope to be heard beyond the village level but do not impose a fixed structure. In this sense community organization is a dynamic concept, evolving over time, taking turns, being successful or disappearing when the community decides to do so. Community organization is not a social-engineering exercise but a political process of continuous negotiation with unclear outcome. The strength lies in the process of individual and collective capacity-development through social practice”*²³⁷

A associação e comitês garantiriam a distribuição coletiva dos bens e benesses do programa. Mas para que tudo saísse como planejado os técnicos criaram um sistema de regras internas que deveriam encorajar o espírito de gestão democrática de seus participantes. No comitê de gestão animal, no momento de distribuição do gado, os membros tinham seu nome anotado em pequenos pedaços

²³⁷ Jugend Eine Welt. **Program Document**, 2012, p 12.

de papel que eram retirados pelo líder de dentro de um saco. Cada sorteado recebia um animal macho e uma fêmea e se comprometia em doar a primeira cria do casal para o comitê, sustentando a prática ao longo do tempo. Para poder ser inscrito no sorteio, os membros teriam de cumprir uma série de critérios: deveriam ser naturais de Mameme, não poderiam ter emprego assalariado, nem poderiam possuir gado, deveriam demonstrar empenho no trabalho na machamba-modelo e ter um bom comportamento no dia a dia da aldeia. Se algum membro contemplado não tratasse bem o animal recebido ou não fizesse o acompanhamento veterinário poderia ser excluído da associação ou ter seu gado retirado.

O comitê para agricultura deveria fiscalizar a distribuição de sementes e insumos entre seus membros e assegurar a rotatividade da única motobomba doada pelo projeto entre as machambas dos membros. O programa chegou a doar algumas bombas pedestais para a associação, isto é, bombas de água que eram acionadas por meio de um pedal, mas elas eram muito frágeis e quebraram com facilidade. Essa distribuição também foi coordenada pelo comitê, mas após a inutilização dos pedestais, a única opção continuou sendo a rotatividade da bomba motorizada. O comitê também era responsável pela organização do trabalho coletivo na machamba-modelo. Utilizada como escola para o estudo das técnicas modernas de plantio e arado, o local era trabalhado semanalmente pelos membros da associação. A ideia era que uma vez que os agricultores percebessem as vantagens da agricultura ocidental, iriam replicar os métodos aprendidos em suas hortas particulares. Depois de feita a colheita na machamba-modelo, os camponeses deveriam organizar a venda de seus produtos e decidir o destino do dinheiro arrecadado. Os técnicos do projeto achavam que o alto nível de produção do cultivo associado, aliado aos lucros das vendas, iria incentivar a disseminação das práticas modernas. Além do mais, a transformação dos lucros em benefícios para os membros associados iria instigar o associativismo entre os moradores de Mameme.

Para tanto, o programa asseguraria a distribuição de sementes e insumos em forma de crédito, colocaria técnicos extensionistas à disposição das comunidades atendidas e investiria na capacitação dos membros das associações.

Ademais, por ser um dos locais atendidos mais antigos e ter demonstrado um bom desempenho, Mameme foi escolhida para a construção do Centro Agrícola, uma casa de quatro cômodos, que recebe agricultores de toda região para cursos de capacitação, encontro e demais atividades. Dentro do Centro ainda há uma oficina

para a construção de charruas, e, a seu lado, foi feito um curral que recebe os todos animais do projeto para um período de quarentena e vacinação antes de serem distribuídos pelas demais localidades. O planejamento inicial ainda contemplava o fornecimento de kits de energia solar, um programa de apicultura e grupos de poupança para o financiamento de projetos locais. O centro receberia todos os cursos de capacitação vinculados a esses programas e sediaria as oficinas necessárias. Embora o programa de apicultura tenha sido abandonado, quando estive em campo, os coordenadores e Andreas ainda discutiam sobre a viabilidade do projeto de eletrificação e de grupos de poupança. No último estágio, os técnicos da *Jugend Eine Welt*, ao contrário do que descreviam em seu relatório sobre a natureza dinâmica das associações passíveis de reviravoltas e de dissolução, esperavam que a Associação de Agricultores de Mameme se institucionalizasse como uma espécie de ONG local, recebendo os projetos das agências internacionais e trabalhando diretamente com o governo provincial por meio da demanda organizada de seus membros.

Hannes estava muito sorridente durante toda a visita que fez às comunidades; em Inhagoma, visitou a machamba-modelo local e tirou fotos com as mulheres que aravam a terra. A aldeia era, assim como Mameme, uma das comunidades mais antigas atendidas pelo projeto e também tinha demonstrado um grande avanço nos últimos anos.

“Vão ilustrar mais um caso de sucesso agora!”, falava entusiasmado para elas. As fotos das mulheres na machamba deveriam sair na próxima comunicação da organização como exemplo de mais um trabalho bem-sucedido.

“Agora tudo parece estar funcionando”, comentou comigo.

As pessoas se agruparam em sua volta, e Hannes, que falava um português perfeito devido a anos de trabalho em uma comunidade rural no Pará, começou a discutir o futuro da comunidade.

“Tudo está muito bom, mas vocês devem saber que o projeto não vai estar sempre aqui. Vocês têm que começar a se organizar para se virarem sozinhos”, comentou.

Os membros escutavam tudo sem dizer nada até que o presidente da associação levantou.

“Mas ainda precisamos de uma motobomba.”

A motobomba é o bem mais cobiçado por todas associações. A facilidade de

irrigar as áreas cultivadas — que, muitas vezes, estão longe de fontes de água —, permite um acréscimo considerável na produção de hortícolas. O PICP já havia doado uma motobomba para Inhagoma e relutava a entregar mais uma. Como estava descrito no projeto inicial, um dos objetivos do programa era tornar o desenvolvimento local autossustentável e endógeno.

“Vocês têm que se organizar para comprar uma. Poderiam comprá-la com a venda dos produtos da machamba-modelo e depois revezá-la entre as machambas individuais.”, disse Hannes.

Todos se calaram. Era a primeira vez que eu visitava Inhagoma, mas eu já conhecia Narciso, líder da associação, que havia acabado de se pronunciar. Eu o encontrei pela primeira vez no ano anterior. Ele estava presente no encontro de associações de camponeses de Tete na sede da UPCT e, lá, havia conseguido inscrever Inhagoma para receber o novo projeto da ANP (Ajuda Popular da Noruega) de desenvolvimento rural. A proposta da ANP assemelhava-se ao do PICP, que, por sua vez, era praticamente igual a todos os projetos de segurança alimentar da província. Trocavam-se as localidades, os nomes das associações, os cultivos trabalhados, mas o desenho, metodologia e propostas finais de todos os projetos eram incrivelmente semelhantes.²³⁸

Após Hannes sair para visitar outro local, fui cumprimentar Narciso. Depois de alguma conversa, perguntei:

“Como vai o projeto da ANP?”

Ele olhou-me um pouco constrangido e confirmou que o receberiam no ano seguinte. Ele sabia que tudo aquilo que eles iriam aprender com o nova ONG já tinha sido intensamente trabalhado com o PICP e percebia a patente incongruência da fala Hannes com a chegada da ANP. Como o desenvolvimento partiria do interior das comunidades atendidas se novas organizações não paravam de chegar? Ademais, para que precisariam de mais motobombas, insumos e sementes dos salesianos se ganhariam tudo isso novamente dos noruegueses? Haveria a necessidade de mais cursos de capacitação para agricultores que dominavam quase

²³⁸ Como Ferguson (1990) demonstrou, as agências de desenvolvimento têm um *modus operandi* completamente padronizado que é vendido como pacotes de intervenção técnica e apolítica. As agências não poupam esforços para “vender” esses pacotes e, para tanto, oferecem uma leitura dos problemas sociais que possa se encaixar na metodologia empregada. O princípio consiste em caracterizar o país atendido em função de seu atraso, isolamento, desmonetarização, falta de integração com a economia moderna e com um setor agrário obsoleto

todas técnicas ensinadas?

Finalmente, perguntei em voz alta:

“Vocês já não aprenderam a agricultura de conservação com os salesianos?”

Narciso riu sem graça.

“Mas pelo menos vão ganhar novos equipamentos.”, concluí brincando

Riu novamente e já não precisava dizer mais nada. Hannes voltou, e Narciso se calou.

TENSÕES, CONFLITOS E APROPRIAÇÕES ENTRE OS MÉTODOS MODERNOS E TRADICIONAIS

O incentivo ao cultivo e venda de hortícolas é o objetivo principal da maioria dos projetos na província. O plantio tradicional de milho, mexoeira e sorgo obedece ao ciclo de chuvas da região; assim, a partir de outubro, época de intensa pluviosidade, os camponeses começam a se preparar a terra para receber as sementes. Os quatro meses de chuva terminam em fevereiro quando a maior parte das machambas começam a ser colhidas. Antigamente, durante o restante do ano, de tempo quente e seco, as refeições eram limitadas ao consumo da xima, papa feita da farinha do milho ou dos diferentes grãos colhidos entre fevereiro e março. Assim, no intuito de reforçar a segurança alimentar das populações vivendo ao longo do Zambeze, as agências e organizações para o desenvolvimento visam estimular a produção de hortaliças durante a chamada “segunda época”, isto é, no período seco entre março e outubro. Para os cooperantes, além de diversificar a dieta das pessoas atendidas, a venda das verduras e legumes significaria um incremento considerável na renda dessas pessoas.

Durante uma visita ao projeto de segurança alimentar da SNV (*Stichting Nederlandse Vrijwilligers* – Fundação Holandesa de Voluntariado), agência estatal de desenvolvimento holandesa,²³⁹ pude acompanhar a formação de técnicos

²³⁹ A SNV foi estabelecida em 1965 pelo Ministério dos Negócios Estrangeiros holandês. Criada originalmente para enviar jovens voluntários holandeses para países subdesenvolvidos, a SNV foi reformada em 1988 para se tornar a agência nacional de cooperação técnica, época em que passou a receber cada vez mais atribuições relacionadas com a profissionalização internacional do sistema de ajuda. Em 1993, a organização mudou seu nome para Organização Holandesa de Desenvolvimento – SNV. Em 2002, foi separada do Ministério dos Negócios Estrangeiros; contudo, ainda continua recebendo seus subsídios.

extensionistas. A metodologia empregada era a mesma utilizada pelo PICP. Em uma área dividida em *plots* de 5x7 metros, diferentes culturas são semeadas com as técnicas modernas e as tradicionais. No método tradicional, as sementes eram plantadas sem uma distância padronizada entre elas; o terreno não era adubado, e as pragas não eram controladas. Já o *plot* moderno era plantado com sementes melhoradas, que recebiam o adubo produzido no próprio local com o rejeito das hortas e estrume de animais, e as sementes eram alinhadas obedecendo à distância de 50cm entre os canteiros de 7 metros de comprimento. A comparação dos resultados entre os diferentes métodos empregados permitiria aos agricultores perceber a grande vantagem de associar-se e empregar as técnicas modernas de plantio. Um hectare com a técnica tradicional produziria de 800kg à 1,2 toneladas de milho, enquanto a técnica moderna conseguiria produzir 6 toneladas na mesma área.

A produção para o mercado nesse esquema é fundamental. Inicialmente as sementes melhoradas são doadas pela ONG — depois, são entregues a crédito — e devem ser devolvidos no fim da colheita na forma de novas sementes. Por fim, para o projeto ser concluído e a ONG possa deixar a área atendida já imersa no ciclo virtuoso do desenvolvimento, os camponeses devem estar associados produzindo excedente para a venda, já que sem o dinheiro não poderão comprar novas sementes melhoradas e continuar produzindo machambas com alto rendimento. A essa visão subsumia-se a ideia de que essas sociedades se encontram paradas no tempo, pois a produção voltada para o consumo doméstico não permitiria o acúmulo de capital necessário para o aumento da produção local. Desse modo, para os técnicos estrangeiros das ONGs, o incentivo à produção de verduras e hortícolas para o mercado é estratégico, que o baixo preço do milho, cultura amplamente difundida pela região, não permitiria a sustentação do esquema em longo prazo. Para eles, o milho só teria valor comercial se fosse vendido em forma de sementes, pois a revenda em forma de farinha não é rentável. O preço da moagem, ensacamento e transporte não compensaria a sua produção.

Depois de ser apresentado ao projeto por Hannes, comecei a visitar a aldeia de Mameme mais frequentemente. Após alguns dias com Zé Nova, vi que as coisas não iam tão bem. Ao contrário do que quase a totalidade das ONGs pensam, os habitantes de Tete nunca produziram alimentos exclusivamente para sua subsistência, e muitos deles têm grandes machambas de milho — com quase sete

hectares —, nas quais produzem excedente para o comércio local. Os chapas estão sempre lotados com mulheres e crianças carregando grandes cestos de tomates, bananas, milho e demais produtos para vender nos diferentes mercados que ficam à beira da estrada. A cada dia da semana uma localidade recebe os produtores, e grandes barracas são armadas com os vegetais produzidos na região. Há pequenos açougues de carne de cabrito e galinha. Muitos mercadores vendem produtos eletrônicos trazidos do Malauí, como placas de energia solar, celulares e relógios, outros negociam anti-inflamatórios, antibióticos, analgésicos e Viagra, e alguns trabalham com medicamentos tradicionais. A vivacidade de todos os mercados que visitei contrasta com as descrições de uma economia rural arrasada por pequenas plantações familiares e de baixo rendimento encontradas nos relatórios de diferentes ONGs.

Durante uma visita a Mameme, Zé Nova levou-me para conversarmos com Seu André. Ele fazia parte da associação e, de acordo com Zé, era “o homem mais velho da aldeia e que tinha vivido todas as fomes da região”. Seria uma boa oportunidade para conversar sobre a história da área, e caminhamos em direção à sua casa. Porém, ao chegarmos lá, encontramos somente sua esposa limpando o terreno em frente a palhoça. Zé Nova apresentou-me e perguntou onde ele se encontrava.

“Foi buscar palha para cobrir o celeiro.”, traduziu apontando para a estrutura uns três metros de madeira e palha trançada cheia de espigas de milho. “Se o milho toma muito sol, não pode mais ser usado para plantar. Mata todas as sementes. Ele vai cobrir o celeiro inteiro.”

Parecia um trabalho pesado. As espigas só se mantinham dentro da estrutura por causa das cordas que a cercavam por inteiro. André teria que conseguir muita palha para tapar todos os buracos do celeiro. Parecia-me um esforço desnecessário, já que a associação deveria comprar as sementes necessárias.

“Mas eles não compram as sementes?”, perguntei.

A senhora começou a responder em *cinyungwe* sem esperar pela tradução de Zé Nova.

“Ela diz que só compra sementes que tem condição. Eles não têm dinheiro e usam essas mesmo”.

Afastámo-nos e marcamos a conversa com Seu André para outro dia. No caminho de volta, Zé Nova me contou o que acontecia. Com a subida de preços

decorrente da instalação dos megaempreendimentos, os agricultores, por toda zona rural de Tete, se viram obrigados a aumentar a área cultivada de modo a conseguirem comprar roupas, mantimentos e demais produtos. Antigamente, cultivar dois hectares era suficiente para o sustento de uma família. Agora muitos agricultores plantavam em áreas de até 7 hectares para poder ter algum ganho significativo. Era um trabalho pesado e desgastante, e a maioria dos agricultores eram senhoras em idade bastante avançada.

Em Tete, como em todo Moçambique, o trabalho migratório masculino sempre se constitui como regra. Depois de uma certa idade, todos os jovens sonham com grandes viagens e empregos bem remunerados.²⁴⁰ No início do século XX, grande parte dos moradores de Tete migravam para trabalhar nas minas de ouro da Transvaal ou nas mineradoras e grandes fazendas da Rodésia do Sul. Posteriormente, grande parte dos homens buscaram emprego na construção da *Trans-Zambezia Railway* ou nas minas de carvão de Moatize. A construção de Cabora-Bassa fez com que um grande contingente populacional subisse as montanhas atrás de emprego na futura hidroelétrica. Essa dinâmica foi profundamente afetada pelas guerras e é objeto de grande pesar para os homens que viveram aquela época. A chegada da paz reascendeu as ambições de ascensão social e de aventuras em lugares exóticos, fato exacerbado pela vinda de novos *zobueras*, desta vez brasileiros, que se gabavam de ter uma das maiores mineradoras do mundo. Em consequência disso, o trabalho na machamba, que sempre foi uma atividade feminina na qual o homem só ingressa depois de velho e apenas se não conseguir algum outro tipo de trabalho assalariado, é solenemente relegada pelos jovens. Esse histórico de migração ajuda a abarrotar as cidades de Tete e Moatize de rapazes oriundos das zonas rurais da província e alhures atrás de emprego, do mesmo modo, o fim dos controles coloniais de migração e dos empecilhos de deslocamento causados pela guerra deixou as aldeias quase que sem mão de obra jovem.

Kulimar uma área de 7 hectares não é uma tarefa fácil, no entanto, os mais

²⁴⁰ Thomaz (2012) afirma que o trabalho migratório, apesar de todas dificuldades e abusos a que estava associado, é visto como parte essencial do crescimento masculino e tido, muitas vezes, como uma grande “aventura” da qual ninguém quer se furtar. Nesse sentido opõe-se radicalmente ao regime do *chibalo*, o trabalho forçado para um grande senhor local que não oferece qualquer dinheiro ou liberdade resumindo-se à violência do sistema colonial.

velhos eram obrigados a aumentar a produção a cada ano que se passava. Um cabrito, que custava cerca de 250 meticais antes da chegada dos megaprojetos mineiros, já valia cerca de 1000 meticais podendo ser encontrado até pelo dobro — a depender da cor ou procedência de quem procura. As pessoas das zonas rurais já não conseguiam comprar mais roupas e nem mesmo “tomar uns copos” na banca do vizinho. As passagens de chapa estavam quase o triplo do que eram antes, e o pedágio na ponte sobre o Zambeze tinha aumentado consideravelmente os custos de qualquer viagem. A situação ainda iria piorar. Um novo pedágio estava sendo construído logo ali em Mameme, e o preço exorbitante de 500 meticais, direcionado para taxar os caminhões cheios de produtos importados que começaram a vir diariamente do Malaui, iria incender violentamente sobre o cotidiano da aldeia.

“Sim, senhor Inácio”, suspirou Zé Nova, “muitas pessoas plantam o milho para vender e poder pagar pelo novo preço das coisas”.

“Porque não vendem hortaliças?”, questionei, lembrando que o valor de mercado delas era sensivelmente superior ao do milho. “As técnicas do projeto não ensinaram vocês a plantar durante a segunda época?”

“As técnicas são boas para áreas pequenas,, continuou, “mas dá muito trabalho fazer machambas grandes com elas”.

Os métodos modernos de cultivo eram magistralmente executados por qualquer membro da associação nos pequenos *plots* de 35m². Ali os agricultores capinavam a área, guardavam o capim retirado, mediam cuidadosamente a distância entre os canteiros e contavam cada semente que enterravam. Recolhiam o estrume dos animais, misturavam-no com o capim e distribuía cuidadosamente o adubo na terra. Era uma tarefa até mesmo simples e banal que já executavam com perfeição depois de anos de experiência com diversas ONGs e programas de desenvolvimento rural.

A utilização dessas mesmas técnicas em machambas grande era extremamente desgastante. Em primeiro lugar, a quantidade de fertilizante necessário para cultivar as machambas individuais excediam, em muito, a capacidade das fragilizadas famílias da aldeia. Eduardo, um técnico da SNV, calculou que cada hectare plantado precisa de 800 kg de adubo por época. Os projetos associavam o desenvolvimento rural com a criação de gado justamente para tentar suprir a necessidade de fertilização de terra. O adubo natural facilitaria a criação de uma cadeia endógena de desenvolvimento ao mesmo tempo que

limitaria o uso de agrotóxicos e a compra de fertilizante industrial incompatíveis com a agricultura de conservação.²⁴¹ No entanto, cada quilo de esterco necessário para fertilizar a terra equivale ao uso de algumas gramas de adubo químico. Não é à toa que muitos técnicos de diferentes ONGs reclamam dos insistentes pedidos de camponeses por algum saco que seja de adubo químico.

Mesmo que a criação de gado estivesse historicamente estabelecida entre as populações do Vale do Zambeze e a posse do gado valesse mais que equivalente em dinheiro para o pagamento do lobolo, o manejo de 800 kg adubo está muito acima da capacidade de manejo da maioria dos agricultores velhos e cansados de Mameme. Além do mais, para cultivar as crescentes machambas de Mamame, a quantidade de adubo orgânico necessário poderia facilmente chegar a mais de seis toneladas.

Em segundo lugar, capinar uma área tão grande e guardar o material retirado para o adubo orgânico é algo extremamente cansativo para essas pessoas. Os métodos tradicionais de limpeza da terra, conhecidos como *mathema*, incluem a queimada e a derrubada de árvores. O que faz com que haja a necessidade do abandono de áreas consideradas cansadas, fato permitido pela baixa densidade populacional das aldeias.²⁴² Para abrir novos espaços de cultivo, o proprietário da terra geralmente conta com a ajuda de seus vizinhos e parentes. Dias antes da queimada e derrubada das árvores, o interessado prepara uma grande quantidade de pombe, bebida de grãos fermentada, e pede o consentimento do régulo para realizar um *ndomba*.

Após o consentimento do líder, que recebe um volume previamente acordado da bebida²⁴³, o dono da área envia mensageiros às casas de seus vizinhos convocando-os para o *ndomba*. No dia acordado, os interessados em participar chegam bem cedo à casa do anfitrião, que escolhe alguém que será o coordenador da *mathema* e apresenta a quantidade de bebida ofertada pelo trabalho. O dono então oferece um gole da bebida ao responsável, que aceita ou não o serviço, e distribui a bebida para que todos provem. Depois da limpeza da área, que pode durar

²⁴¹ A agricultura de conservação é um elemento que compõe grande parte dos projetos de segurança alimentar na região. Consiste num conjunto de práticas que permitem o manejo do solo agrícola com a menor alteração possível da sua composição, estrutura e biodiversidade natural.

²⁴² Cf. Oliveira (1976) e Eliseu e Medeiros (1991).

²⁴³ Segundo Eliseu e Medeiros (1991), essa quantidade varia entre 7 e 15 litros de pombe.

um dia inteiro, a bebida é consumida na casa do anfitrião com direito à música e dança. Como se pode ver, a *mathema* consiste em um trabalho pesado feito coletivamente com pouca ajuda de enxadas. A horta só é capinada, com enxadas e sem atear fogo, quando o mato invade a plantação que já vai grande após a *mathema*. Entretanto se o mato for muito e dependendo do tamanho da área cultivada e do número de trabalhadores disponíveis em cada núcleo familiar, a retirada do mato pode exigir um novo *ndomba*. Entretanto, o número de campanhas patrocinadas por uma família depende do consentimento dos vizinhos convocados para o trabalho, que podem se irritar com algum tipo de abuso dos anfitriões. O dono da terra também é obrigado a fazer um cálculo estratégico: haverá farinha suficiente para sustentar a sua família até a nova colheita se ele assumir o risco de custear mais um *ndomba*?

Segundo os membros, se eles fossem aplicar as técnicas ensinadas nas machambas individuais demorariam uma ou duas semanas para terminar o trabalho, enquanto o método tradicional toma-lhes apenas um dia. Para muitos, seguir a metodologia proposta implica no perigo de perderem a época de plantio. Se as chuvas chegarem sem que as sementes estejam embaixo da terra, pode haver um sério problema para a segurança de todo o núcleo familiar.

Desse modo, as técnicas que ensinadas pelo PICP eram completamente ignoradas pelos agricultores quando estes cultivavam suas machambas individuais. A impraticável energia que teriam que dispendar para trabalhar uma área de 7 ou mais hectares fazia com que os membros da associação dedicassem alguns dias de trabalho à machamba-modelo, onde aplicavam as técnicas modernas sob a supervisão dos extensionistas, e passassem o restante do tempo em suas machambas individuais plantando o milho como sempre fizeram. Alguns separam uma pequena área de suas terras onde utilizam aquilo que aprenderam. Eles sabem que a agricultura de conservação oferece melhores resultados, e muitos retiram parte do alimento de sua família daquelas áreas. Ademais, com uma porção de terra reservada, podem levar os cooperantes estrangeiros e os padres quando estes vêm visitar o progresso da comunidade — muito embora essa se trate de uma preocupação desnecessária, já que os estrangeiros quase nunca estendem sua visita para além da área delimitada pelas machambas-modelos.

Os técnicos extensionistas, moçambicanos que moram em Tete ou Moatize, sabem de todos subterfúgios utilizados pelos beneficiários. No entanto, como Zé

Nova explicou, eles estão em “missão de serviço”, ou seja, são apenas contratados do PICP e limitam-se a fazer aquilo que lhes é estritamente necessário para retirar seus ordenados no fim do mês, favorecendo-se como podem da pequena sociedade *muzungu* que procura se reestabelecer após fim do período socialista.

Finalmente, existe um terceiro empecilho para a completa adoção das práticas modernas. A irrigação de grandes áreas não contíguas às fontes de água é um trabalho hercúleo e exigiria uma nova campanha coletiva. A rotatividade da bomba-d’água deveria assegurar alguma ajuda nessa tarefa e oferecer alguma autonomia aos pequenos agricultores individuais. Sabendo disso, perguntei-lhe:

“E as bombas-’água? Não ajudam na produção das verduras?”

Zé Nova bafejou e disse:

“É complicado...”

A bomba-d’água e seu uso coletivo deveria ser garantido pelo Comitê de Agricultura e Irrigação; no entanto, em Mameme, como em grande parte dos projetos de desenvolvimento da província, a legitimidade que se pretende outorgar a uma comunidade democrática para gerir coletivamente os bens do desenvolvimento conflita com a centralização de poder, recursos e pessoas em torno de uma figura central do líder, que é necessária para a construção de uma estrutura política válida.

A “filosofia africana” descreve uma indispensável distribuição de bens e responsabilidade que o líder deve observar para manter sua legitimidade frente a seus comandados. A resiliência da sociedade dos prazos deveu-se pela observância desses preceitos por parte dos foreiros portugueses que souberam inserir-se nesse sistema de hierarquias de modo a validar sua posição de mando. A história zambeziana está cheia de exemplos de prazeiros que foram destronados, subjugados e mesmo aniquilados devido ao descumprimento dessas normas.²⁴⁴ Entretanto, ainda que perigoso, tal descumprimento pode significar mais do que uma má administração, pode, eventualmente, ser o sinal do desejo de autonomia de um indivíduo ou grupo político sobre os demais. Não distribuir ou compartilhar bens é também negar-se a assumir uma posição inferior de subserviência e reivindicar uma posição de igualdade ou superioridade. É, na verdade, o início do processo de cisma

²⁴⁴ Para maiores informações, ver capítulos 1 e 2. Conferir também Isaacman (1972), Newitt (1995) e Rodrigues (2013).

descrito por Gluckman (1940) e Turner (1957) e subscrito por Vansina (1990) como parte integrante da maioria dos sistemas políticos da África bantu. Assim, por trás da história de sucesso que ilustraria mais uma brochura da *Jugend Eine Welt* existia um intenso conflito: atravessando o suposto espaço democrático de gestão de bens coletivos, havia duas estruturas hierárquicas de comando que buscavam equivalência e legitimidade interna pela sua associação com os *muzungu* e controle sobre os bens do desenvolvimento.

A AJUDA E A ESCALADA DAS TENSÕES DENTRO DO AMBIENTE ASSOCIATIVO

Para os padres e técnicos do programa, o sucesso da empreitada em Mameme deve-se em muito à organização dos comitês vinculados às figuras de seus presidentes, Zé Nova e Manuel Meia Noite. Os dois, cada qual ao seu modo, tinham galgado postos de liderança por meio do lastro que o contato com o mundo dos brancos havia-lhes proporcionado.

Como dito, Zé Nova era considerado um homem bem-sucedido em Mameme. Embora não tivesse grandes rebanhos de gado, como as populações *karanga* ostentavam, possuía uma razoável quantidade de animais, uma casa de alvenaria e mantinha contato direto com a missão em Moatize. E, assim, à frente das iniciativas da igreja, se elegeu presidente do comitê de gestão animal. Essa não tinha sido a primeira vez que a intimidade com o mundo dos brancos havia lhe trazido vantagens.

Durante a guerra civil, fugiu com a família para o Malauí e, depois de anos exilado pela guerra de libertação, viu-se, novamente, preso em um campo de refugiados. No entanto, estava agora casado, e a quantidade de alimentos que recebia das organizações de ajuda humanitária não era o suficiente para manter sua família. Aqueles que possuíam laços de parentesco com as populações *chewanjanja* do Malauí conseguiam um pedaço de terra nas aldeias fronteiriças e eram inseridos dentro do sistema de parentesco local em uma posição subalterna: recebiam as piores áreas para cultivar, com terra dura e muitas pedras, e parte do que retiravam delas era repassado para o dono da terra em forma de tributo.

“Erámos *zobuera* no Malauí, tínhamos poucos direitos. Ali era como o

chibalo”, contou-me uma camponesa de Mameme que, até o fim da guerra, era hóspede de seus parentes malauianos.

Entretanto, cultivar a terra alheia sem quaisquer direitos era melhor que a alternativa. Viver dentro do campo de refugiados, dependente da intermitente ajuda das ONGs era o pior cenário possível. A pouca comida, a superlotação e a falta de higiene, responsável por epidemias de cólera e outras doenças, fizeram com que muitos não retornassem desses locais. Além do mais, até 1985, o governo de *Doctor Banda* relutava em admitir a existência de refugiados no país e ou de qualquer crise humanitária dentro de suas fronteiras. Essa posição deve-se, em grande parte, ao fato de que o Malauí oferecia ajuda e abrigo para as tropas da Renamo (ISAACMAN, 1986 E HANLON, 1990). A localização estratégica do país penetrando o interior de Moçambique e contornando grande parte de sua fronteira centro e norte era crucial para a intensificação da guerra. O presidente Banda, que sempre manteve uma boa relação com os colonialistas portugueses e estava alinhado com a política sul-africana — “(...) *an effectively a client state of South Africa*” (ZETTER, 1995, 1654) —, não tinha assinado a Convenção de Genebra (1951), o Protocolo de Refugiados (1967) ou mesmo a Convenção de Refugiados da Organização da Unidade Africana (OUA) de 1969.

No entanto, com o significativo aumento da crise — 100 mil novas pessoas haviam chegado somente em 1986 —, o governo malauiano foi paulatinamente abrindo-se para as exigências das agências e ONGs internacionais. O presidente Banda estava pressionado, do interior, pelas missões católicas e pela Cruz Vermelha, que já não conseguiam atender a nova demanda, e, exteriormente, pelos países da SADC (Comunidade para o Desenvolvimento da África da Austral)²⁴⁵ e do *Front Line States* (FLS)²⁴⁶, que ameaçavam bloquear todas saídas terrestres do país caso o governo malauiano não admitisse a existência dos refugiados e cessasse o apoio dado a Renamo.

A quantidade de moçambicanos alojados nas aldeias fronteiriças pressionava a capacidade alimentar da região. Com terras agriculturáveis em número

²⁴⁵ Bloco econômico regional que inclui atualmente Angola, Botswana, República Democrática do Congo, Lesoto, Madagáscar, Malauí, Maurícias, Moçambique, Namíbia, Seychelles, África do Sul, Suazilândia, Tanzânia, Zâmbia e Zimbábue

²⁴⁶ Organização de países fronteiriços a África do Sul (incluindo a Zâmbia) que, a partir de 1980, passou a pressionar pelo fim do apartheid.

insuficiente sendo trabalhadas por métodos tradicionais, grande parte dos refugiados e da população local passou a depender exclusivamente dos alimentos que chegavam em forma de ajuda. O governo não conseguia suportar os custos do acréscimo populacional que, no auge dos conflitos em território moçambicano, foram estimados em mais de 20% do produto interno malauiiano.²⁴⁷ Porém, as afirmações do presidente negando a existência de refugiados, assim como—as constantes insistências para que os malauiianos os recebessem e os acomodassem em suas aldeias, serviram, ao final, para modificar a terminologia e o entendimento do problema, transformando uma crise humanitária em um problema de desenvolvimento.²⁴⁸ Não é de se espantar que, nas primeiras conversas com as agências internacionais, o presidente Banda tenha procurado o PNUD (Programa da Nações Unidas para o Desenvolvimento) ao invés da ACNUR (Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados) — o que estava em jogo era uma disputa sobre o tipo de ajuda que o país necessitava.

Assim, entre 1988-1990, 5,8 milhões de dólares do orçamento da ACNUR, cerca de 15% do total, como uma quantidade substancial das ações das ONGs internacionais, foram direcionados para um programa de saúde rural da população malauiiana. Entre outros investimentos, o Malaui teve suas estradas ampliadas e recuperadas, seu sistema de captação e distribuição de água melhorado e recebeu projetos de desenvolvimento rural anos antes de qualquer iniciativa do tipo ser possível no país vizinho.

Sem poder acessar qualquer ajuda desse tipo, Zé Nova usou de alguns contatos para conseguir um documento de identificação malauiiano. Assim pôde sair do campo organizado por ONGs que já estavam no país antes da guerra moçambicana e ir para a capital atrás de emprego. Dali mandava dinheiro para sua família e tentava recompor a vida. Um dia, durante uma visita a seu pai doente, uma proposta de emprego surgiu. Zé Nova havia apreendido a ler e escrever na missão católica de Boroma, onde padres italianos ensinavam até a 4ª classe, e o diretor do campo estava procurando pessoas com documentos e diploma para dar aulas para crianças refugiadas na escola mantida com a ajuda estrangeira. Zé Nova viu ali uma

²⁴⁷ Cf. (ZETTER, 1995)

²⁴⁸ Banda insistia que a ida de moçambicanos para o Malaui não se tratava de um problema de refugiados, mas de uma relação amistosa entre vizinhos e parentes que sempre atravessou as fronteiras nacionais. (ZETTER, 1995)

oportunidade para voltar para perto de sua família e do pai doente, que morreria ali mesmo após um surto de cólera. Com o salário conseguia manter uma vida melhor dentro do campo e pagava um empregado malauiano para fazer machamba para ele do lado de fora. Manteve um pequeno comércio com o escasso excedente e seguiu com sua vida até conseguir voltar.

Em 1993, após o fim da guerra, Zé Nova enviou o empregado para Mameme. Ele passou alguns meses a preparar a terra e a construir uma casa para quando o patrão chegasse com sua família não encontrasse tudo por fazer. Enquanto ele terminava de dar aulas para os seus últimos alunos, o empregado cuidava da machamba. Na volta, retomou seu cargo de animador da antiga comunidade católica para, anos mais tarde, integrar-se na associação de camponeses.

Manuel Meia Noite teve uma trajetória diversa de Zé Nova, mas por meio de estratégias similares galgou o posto de presidente do Comitê de Agricultura e Irrigação. Manuel também fugiu refugiado para o Malauí durante a guerra contra a Renamo, no entanto, ao contrário de Zé Nova tinha parentes do outro lado da fronteira e conseguiu uma machamba fora do campo de refugiados e uma área para construir sua casa. Pelo casamento com uma malauiana, foi capaz de ascender socialmente, cultivar áreas melhores e ingressar em programas de desenvolvimento rural quando *Doctor Banda* reverteu parte da ajuda para os refugiados moçambicanos em projetos de cooperação na década de 80. Manuel passou grande parte da vida no Malauí, voltou para Moçambique há menos de dez anos, quando regressou para envelhecer e morrer na terra de seus espíritos ancestrais. Com o conhecimento que acumulou sobre o sistema de ajuda internacional no Malauí e com o respaldo dos técnicos do programa moçambicano, conseguiu ser eleito como presidente do Comitê de Agricultura.

A tarde já caía quando eu e Zé Nova chegamos a sua casa depois da malsucedida visita a Seu André. Ali, sentados em sua varanda, perguntei sobre a possibilidade de usarem bombas-d'água para tentarem produzir hortícolas para o mercado e conseguirem maiores rendimentos para suas famílias.

Zé Nova, cansado, suspirou novamente:

“É complicado. Manoel pega tudo do projeto relacionado à agricultura. Ele está sempre no comando. Só porque trabalhou no Malauí com agricultura de conservação, toma todas decisões e fica com a motobomba para ele”

Omar, técnico do PICP e responsável por acompanhar os agricultores de

Mameme, já havia me falado sobre a desenvoltura que Manuel possuía com as técnicas do programa.

“Lá, no Malauí, os projetos de agricultura de conservação são mais desenvolvidos.”, comentou.

No entanto, Zé Nova não se conformava, e essa não era primeira desavença entre os dois. A animosidade havia começado meses antes por causa de um boi.

Certo dia, quando Manoel chegou de manhã para o trabalho em sua machamba, encontrou um boi solto dentro da horta. Sem qualquer pessoa pastoreando o animal, ele já havia comido algumas verduras de sua machamba e estragado tantas outras pisoteadas. Manoel conhecia aquele animal e sabia a quem pertencia. Levou-o de volta para casa do dono e exigiu uma indenização pelos prejuízos causados. Zé Nova continuava afirmando que a culpa não era sua:

“Boi não pensa!”, argumentava. “Ele não sabe para onde vai ou que aquelas verduras têm dono. Todos deveriam ter um cercado em volta de sua machamba. É assim que fazemos por aqui.”

Manoel, por sua vez, insistia que o boi deveria estar sendo cuidado por alguém e que a falta de atenção do filho de Zé Nova, que estava como pastor no momento do ocorrido, acabou causando o acidente. Após muita discussão, marcaram uma audiência com o líder. Ele saberia o que fazer e daria a palavra final.

“Acordamos que eu deveria pagar quatrocentos meticais por causa do prejuízo”, afirmou. “Acertamos que eu iria pagar em duas vezes. Dei duzentos meticais num mês e mais duzentos no outro. Só que, quando ele recebeu a segunda parcela, disse que eu tinha demorado muito para pagá-lo, que ele já havia gastado os duzentos que eu havia dado com outra coisa e não conseguiria mais ressarcir os prejuízos.”

Concluiu indignado:

“Queria mais mola!”

A expansão do projeto dos salesianos para outras comunidades e a escolha de Mameme para receber o Centro Agrícola ligado ao programa fizeram com que a influência de Zé Nova crescesse junto com ele e que conflitos internos, na aldeia, começassem a surgir.

Durante os cursos de capacitação ofertados no centro, Zé Nova ficou encarregado de organizar o almoço para os alunos que, durante o período de alguns dias, eram recebidos pela comunidade de Mameme. Entretanto, algumas semanas

após a realização do evento, ele ainda não havia recebido o dinheiro devido pelo PICP e pediu para eu entregar uma carta para o coordenador para acelerar o pagamento da refeição que havia sido feito por ele.

“Tenho que receber logo”, disse, “isso não pode ficar assim. Aquilo era *ganho-ganho*.”

Eliseu e Medeiros (1991) afirmam que *ganho-ganho* nasce da

“necessidade de realizar com rapidez um certo trabalho que exige esforço conjugados, por um lado, e a vontade das outras famílias em obter o que não possuem, por outro, dá origem à cooperação do tipo de trabalho contra produtos” (ELISEU E MEDEIROS, 1991, 180).

No *ganho-ganho*, o interessado na realização de determinado trabalho oferece certos produtos em troca da ajuda de conhecidos. Geralmente, matava-se um cabrito e oferecia-se uma refeição antes ou depois da realização do serviço. No caso de trabalhos mais demorados, a quantidade poderia ser fracionada ao longo do empreendimento. Para os autores, a chegada de bens estrangeiros e dinheiro, trazidos pelos regressados do trabalho assalariado no exterior, estimulou a oferta de mão de obra de indivíduos interessados em conseguir algo para si. Assim, o *ganho-ganho* adquiriu, cada vez mais, o caráter de trabalho remunerado, o que acabou ocasionando o aumento de litígios por falta de pagamento. Assim, trabalhos antes ligados a formas de cooperação e ajuda mútua em sua forma “genuínas e tradicionais” passaram a também serem vistos como modos de trabalho sazonais.

Apesar do óbvio problema de se tentar buscar origens autênticas de determinados fenômenos, sugiro que, nesse caso, o *ganho-ganho* possui ambas características. De um lado, Zé Nova, é identificado como proponente de um trabalho e responsável pelo gerenciamento do centro, de outro, enquanto mediador entre os *muzungu* e a comunidade local, aparece como uma figura de destaque em Mameme, capaz de distribuir bens, responsabilidades e empregos por meio de seu contato com o mundo dos brancos. Entretanto, sua posição na aldeia seria logo objeto de contestação pública.

Durante a visita de Andreas, a equipe do PICP reuniu membros de três associações no Centro Agrícola de Mameme novamente. Mais um *ganho-ganho* organizado por Zé Nova. No entanto, nessa ocasião dois *muzungu* estariam presentes: eu e Andreas. Uma rápida apresentação do trabalho dos comitês foi feita.

Zé Nova explicou que, no ano anterior, muitos animais deram crias que foram encaminhadas para famílias que ainda não possuíam gado, disse que houve uma oficina de tração animal e novos agricultores haviam aderido às técnicas modernas. Manuel Meia Noite ofereceu o mesmo relato positivo: havia aumentado a produção no ano passado, novos membros chegaram e, naquele momento, grande parte dos camponeses de Mameme cultivavam de acordo com os mais modernos métodos, garantindo um aumento na produção e na renda.

Após isso, Andreas começou a fazer as perguntas habituais para o restante do grupo: o projeto trouxe desenvolvimento para comunidade? Quais eram as melhorias? As associações se encontravam com regularidade? Quais eram os pontos fortes? E os pontos fracos?

Os membros davam as respostas habituais. Sim, havia desenvolvimento na comunidade, as associações se encontravam regularmente e muitas melhorias foram citadas. Em seguida, Andreas abriu o debate para sugestões dos beneficiários e para qualquer tipo de reclamação sobre o projeto. Imediatamente, os agricultores abandonaram o relato positivo, e pedidos por novos investimentos começaram, a maioria relativas a compras de novas bombas-d'água, charruas, animais e equipamentos demasiadamente caros na região. Afinal, qual seria o melhor meio de consegui-los senão por meio de um *muzungu*?

Andreas escutou pacientemente os pedidos e depois, olhando para Manuel, indagou:

“Você é um dos maiores produtores aqui, não é?”

Manuel consentiu com certo embaraço.

“E quanto um produtor quanto você consegue num ano de boa safra?”, continuou Andreas.

Manuel olhava nervosamente as pessoas à sua volta e respondeu baixo: “Uns 90 mil meticais”²⁴⁹. Andreas começou a fazer as contas, uma motobomba custava cerca de 45 mil meticiais; se os membros da associação investissem o lucro da machamba da associação numa motobomba, poderiam comprar uma sem comprometer todo orçamento. Andreas fez um longo discurso sobre o comprometimento que os associados deveriam ter com o desenvolvimento da localidade, afirmando que eles deveriam ser os responsáveis por novos

²⁴⁹ À época, algo por volta de 6,500 reais.

investimentos também.

Após Andreas tentar continuar a reunião, Zé Nova, interrompeu-o, pedindo que ele intercedesse e resolvesse de uma vez por todas, sua pendência com Manoel. Afinal de quem seria o culpado pelo boi destruir as verduras? Ele? Manoel havia monopolizado a motobomba e conseguia plantar em grandes quantidades. Era capaz de agregar muitas pessoas para atividades cooperadas e oferecer pombe e demais produtos para incrementar sua produção, além de possuir dinheiro suficiente para contratar empregados. Por que Zé Nova haveria de pagar pelos prejuízos a alguém que tinha tido tanto sucesso a custo dos outros, centralizando os recursos em torno de si e seu grupo político?

Durante o tempo colonial era comum que os brancos, alçados a posições de liderança, assumissem as responsabilidades de juízes. Assim, acima dos régulos das aldeias, dos *amambos* e *afumus*, detinham a palavra final sobre qualquer assunto.²⁵⁰ Desse modo, Andreas aparecia ali com certas obrigações e responsabilidades e haveria de interceder nessa disputa política local. Manoel não se fez de rogado e rebateu as acusações de Zé Nova. Que tipo de figura proeminente era aquela que deixava seu boi solto sem nenhuma atenção?

Andreas ignorou o assunto. No fim das contas, aquelas pessoas tinham uma esfera própria para decidir aquilo e não cabia a ele legislar sobre assuntos internos da comunidade.

“Isso tem que ser decidido dentro da associação. Vocês têm que fazer uma assembleia sobre o assunto.”, foram suas únicas palavras sobre o caso antes de voltar para o seu roteiro de perguntas.

Zé Nova saiu cabisbaixo da reunião. Sua posição havia sido questionada em público, a crescente riqueza e poderes de Manoel estavam cada vez mais claros, e a única pessoa que poderia redistribuir os bens e responsabilidades dali e equalizar os conflitos que surgiam abdicou de fazê-lo. O PICP estimulou a criação de uma associação para que os membros pudessem sentar entre iguais e dividir os benefícios e responsabilidades dos projetos; entretanto, na hierarquizada sociedade

²⁵⁰ Os régulos das aldeias decidiam casos menores, como adultério e conflitos domésticos. Para litígios mais graves, como a localização e tamanho da machamba, poderiam consultar os *mfumu*, que legisla sobre um conjunto de aldeias sobre o seu comando. Entretanto, nos tempos coloniais, o branco recebia o status de *amambo*, líder territorial de diferentes sistemas políticos, tais quais os grandes reis africanos. Para maiores informações, conferir Isaacman (1972) e Rodrigues (2013).

zambeziana as relações entre iguais se dá não pela divisão equitativa, mas sim pelo monopólio dos recursos e exclusividade sobre sua repartição. Assim, a posse da bomba era uma afirmação de igualdade de Manoel perante Zé Nova, e o apelo feito para Andreas não exigia a restauração de um ambiente igualitário, mas sua revogação. O ambiente da associação, menos do que um espaço de equivalentes, era um campo de disputa entre duas estruturas políticas que buscavam legitimidade sem qualquer tipo de poder mediador. Realmente, a ordem tradicional estava ruindo, e, para os moradores da área, sem alguém com poder suficiente ou capaz de enxergar as maquinacões ocultas de agentes maléficos, os casos de feitiçaria tenderiam a aumentar. Para Zé Nova, a situação era desesperançosa:

“Não sei que tipo de feitiçaria ele está a fazer...”, comentou sobre Manoel ao fim da reunião.

“NÓS, NEGROS, NOS ODIAMOS!”

Durante um tempo, enxergar a economia camponesa como um jogo de soma zero foi um chão comum dentro dos estudos rurais. Nessa visão, o acúmulo de bens de alguém só poderia ser feito através da diminuição do patrimônio comum. A economia de bens escassos ou da privação sustentava uma visão de mundo que impedia que qualquer forma de empreendedorismo surgisse em zonas rurais espalhadas pelo globo. Assim, para muitos autores, o desenvolvimento só poderia chegar a tais lugares por meio da supressão de visões autóctones conservadoras e pelo paulatino crescimento da economia moderna.²⁵¹ Essa percepção sobre os modos de produção camponês já não é mais consenso,²⁵² e os habitantes de Tete procuram a todo tempo modos de ascender socialmente e de acumular bens, e todos eles passam, indubitavelmente, pela associação bem-sucedida com os brancos. A triste situação do negro, isto é, sua clara inaptidão para o desenvolvimento explicitada pela pobreza cotidiana e pelos recorrentes casos de feitiçaria que assolam as aldeias, só pode ser superada através de sua inserção na economia de dádivas coordenada pelos *muzungu*. É com essa estratégia em mente que o caráter empreendedor, relativo à iniciativa individual capitalista, é relido pelos habitantes

²⁵¹ O caráter dessa modernização variava de acordo com o espectro político dos autores.

²⁵² Ver nota 231

de Tete. Assim, se os cursos de capacitação passam horas explicando sobre a necessidade de se criar um ciclo endógeno positivo de progresso por meio da iniciativa local e sobre as práticas camponesas voltadas para a comunidade exterior branca, e objetivam a manutenção de uma lógica de aliança com estruturas hierarquicamente superiores.

A experiência socialista fez com que os agricultores trabalhassem em cooperativa. No entanto, a escassa capacidade estatal de investir no modelo proposto, aliada com os constrangimentos da guerra civil e as constantes acusações de roubo e desvios de produto dos dirigentes, fez com que a cooperação internacional lesse o projeto de socialização do campo como uma experiência autoritária de um Estado centralizador e patrimonialista. Para os agricultores cooperados, a distribuição de posições de mando para uma elite burocrática maputense fazia parte de batalhas ocultas iniciadas por tribos poderosas no momento de formação do estado moçambicano. O que estaria em jogo era o monopólio do acesso aos bens estrangeiros e das práticas de aliança com a sociedade *muzungu*. A guerra, então, teria resultado da falta de entendimento entre os dois *mfumu* Dhlakama e Samora e da ausência de um forte líder estrangeiro para pôr fim ao desentendimento dos dois.

Entretanto, na visão das agências internacionais, o real desenvolvimento dos agricultores só seria possível quando estes pudessem associar-se livremente entre iguais sem a intervenção excessiva do Estado ou de qualquer outra estrutura externa opressora. Assim, as associações foram criadas como meios coletivos de incentivar a produção individual e deveriam fornecer o *input* necessário para a precária economia camponesa da região, que, uma vez de posse dos meios e conhecimento necessários para o cultivo moderno, floresceria em direção à economia de mercado.

Andreas, consultor independente contratado para fazer a auditoria do projeto, possuía uma extensa experiência no sistema de ajuda e tinha excelentes recordações de projetos anteriores que seguiam a mesma linha do PICP. Ele nasceu na Tanzânia e morou no país até os cinco anos de idade enquanto os pais trabalhavam como médicos nas primeiras experiências de ajuda humanitária na região. Depois, passou sete anos no Quênia antes de voltar para Áustria. Em decorrência disso, falava um perfeito *swahilí* e conhecia grande parte da África Austral. Chegou a morar cinco anos em Vilânculos, na província de Inhambane, no sul do país, quando, já formado, trabalhou num projeto de incremento de renda entre mulheres vulneráveis. Logo,

também tinha um português fluente. Ele acabara de voltar da Papua Nova Guiné, onde tinha auditado um programa similar.

Ele tinha uma percepção particular da dificuldade de implementar projetos como esses em países em desenvolvimento. Após o jantar, de volta à Missão Salesiana de Moatize ao fim de um dia de campo, Andreas contou-me que o maior problema enfrentado pelas ONGs é fazer com que os beneficiários assumam as associações e projetos como propriedades da comunidade e narrou um conto comum entre os cooperantes.

Disse que, um dia, em uma comunidade atendida, um técnico canadense construiu um balanço em frente à escola local. As crianças adoraram o novo brinquedo e brincaram nele durante todo o tempo em que o canadense esteve ali. Meses mais tarde, quando o técnico voltou à comunidade, viu o balanço caído e as crianças dispersas, que logo lhe pediram um novo balanço. Ninguém ali quis consertar o balanço, pois ele pertencia ao canadense.

“Estás a ver?”, finalizou com seu português moçambicano, “é sempre a mesma coisa. É difícil fazê-los entender que eles são responsáveis pelos projetos também. A comunidade sempre considera o projeto como sendo do cooperante e não se aplica no seu desenvolvimento. Toda vez que venho numa viagem à campo, ouço sempre os mesmos pedidos. Querem motobombas, insumos e outras coisas. É desgastante...”

Pensou um pouco durante alguns segundos e concluiu:

“Os bons projetos são aqueles que implementam uma mudança de mentalidade entre os participantes.”

Nesse sentido, para retirar as zonas rurais de Moçambique da estagnação econômica primitiva era necessário mudar o modo de pensar dos camponeses. Oprimidos por séculos de um colonialismo violento e paternalista e impedidos de progredir por anos de uma economia estatal socialista, os camponeses de Mameme e alhures precisavam tomar para si o desenvolvimento comunitário por meio da livre associação e do mercado moderno. Uma vez de posse dos conceitos básicos da democracia ocidental e impulsionados pelo apoio dos projetos de desenvolvimento, o empreendedorismo local possibilitaria o reavivamento da economia rural.

Os padres, contudo, tinham outra explicação para o fenômeno. Inicialmente, Mawari, aldeia a cerca de 70 quilômetros de Moatize, foi contemplada pelo projeto.

Os técnicos distribuíram o gado logo no início do trabalho e tentaram organizar a comunidade em torno da recém-formada associação. Porém, após alguns meses de reuniões vazias e uma machamba-modelo quase abandonada, o PICP desistiu de apoiar a aldeia. Os gastos com as viagens excessivas sem nenhum retorno esgotaram a paciência dos coordenadores. O padre Donatien, um dos diretores executivos, comentou mais de uma vez os motivos do fracasso do projeto.

“É um problema de fé.”, resumiu. “A igreja não foi para frente ali também. Não havia uma comunidade cristã forte.”

Segundo o padre, a igreja local estava quase caindo, e, quando chegava a Mawari para a missa, não encontrava ninguém. Assim, sem uma evangelização contundente, os animais começaram a ser vendidos.

“Chegávamos ali e víamos que algumas pessoas já não tinham mais nenhum gado. Perguntávamos o que havia acontecido e diziam-nos que morreram doentes. Eh! Mas só os deles morriam? Como poderia haver alguma doença se o gado do vizinho estava bem? Eles haveriam de morrer também.”.

Donatien dizia que os parentes dos beneficiários roubavam gado das pessoas para vendê-lo no Malauí ou cortá-lo em peças e negociar em mercados locais. Muitos casos foram levados para o chefe do posto que nada pôde fazer. Como Geschiere (1997) colocou, o universo da casa associado ao parentesco é o núcleo central por onde passam as acusações de feitiçaria e é o âmbito onde o idioma político da feitiçaria é gestado. O que Donatien sugerira — como todas as conversas sobre a feitiçaria que giram em torno de sugestões, rumores e histórias inacabadas — era que a ausência da igreja católica incentivava as maquinações ocultas de alguns indivíduos mal-intencionados e condenava a aldeia inteira ao subdesenvolvimento.

Andreas, após ouvir a história durante o jantar, comentou comigo em particular:

“Estás a ver? O problema das organizações católicas é que só tentam desenvolver as comunidades católicas. O desenvolvimento tem ser para todos, e é preciso de uma mudança de mentalidade de todos envolvidos.”

Para Andreas, o erro crucial do PICP foi ter doados os animais antes de os membros da associação terem entendido as regras do associativismo por completo e absorvido minimamente os conceitos básicos que iriam transformar agricultores tradicionais em empreendedores individuais.

Para os padres, o problema giraria em torno da falta de fé: o problema dos

camponeses não era a falta de entendimento do sistema democrático, mas a incompreensão dos preceitos cristãos expressos nos manifestos casos de feitiçaria.

Para os habitantes do Baixo Zambeze, “o negro é uma raça invejosa”, e a ausência de desenvolvimento em África decorre desse axioma. Contudo, essa assustadora afirmação — com a qual tive que me acostumar durante todo meu trabalho de campo — deve ser descrita em seus pormenores. A decomposição de sua lógica ajuda a iluminar os perigos inerentes à ascensão social e descreve estratégias autóctones que os camponeses tetenses são obrigados a lançar mão para compor o modelo local do empreendedorismo capitalista. Se, de um lado, essa frase diz respeito à maldição enviada por Deus ao continente africano, de outro, ela ilumina as táticas utilizadas pelos beneficiários do desenvolvimento para melhorar de vida em meio a uma economia regada por forças ocultas e intenções malignas. A descrição dos sertões moçambicanos feita pelos viajantes portugueses e padres católicos como um lugar abandonado por Deus e pela civilização associou a ausência do progresso a crenças e práticas feiticeiras. A legitimidade dessa visão, assegurada por um sistema econômico racializado, difundiu estratégias locais de ascensão social, que descrevia meios de contornar o atraso e os perigos do mundo negro. Apesar da antiga percepção acadêmica de escassez dos bens no mundo camponês, os membros da associação percebem, à sua maneira, diferentes possibilidades de acúmulo individual. Essas oportunidades se abrem no contato com os estrangeiros; no entanto, tal aliança tem que ser balanceada com as obrigações e perigos que os prendem, incontornavelmente, ao universo tradicional regado pela feitiçaria.

Como me disse um membro da associação: “Do destino não se foge”

Em abril de 2014 — após combinar com Zé Nova que ele iria me ajudar com a pesquisa apresentando-me àqueles interessados para uma conversa e atuando como intérprete quando fosse necessário —, cheguei em Mameme pronto para iniciar o campo. Tinha algum roteiro em mente e pessoas com quem desejava falar, porém estava aberto para as sugestões que Zé Nova pudesse, por ventura, oferecer. Acordei cedo para pegar o chapa e desci no ponto combinado ainda no início da manhã, Zé Nova já estava me esperando e, antes que eu pudesse sugerir qualquer coisa, disse que teríamos que fazer algumas visitas na parte norte da aldeia. A sua mudança de postura impressionou-me. Estava aberto e flexível no dia anterior, porém encontrava-se muito decidido naquele dia. Sem muitas perguntas, decidi

seguir o fluxo e seguimos em direção às casas que tinha selecionado.

Nós já havíamos conversado com o líder no dia anterior, então, eu já estava devidamente apresentado e pudemos seguir com visita que Zé Nova planejou. A primeira casa em que paramos era a do secretário local da FRELIMO que nos recebeu para uma conversa rápida e apresentações formais. Passamos em seguida pela casa da esposa do líder e seus familiares. Em todos os locais, Zé Nova repetia:

“As pessoas gostam de ouvir os brancos e compartilhar de sua sabedoria. Sim, temos que visitá-las.”

Em todos os locais, ele me estimulava a contar sobre a vida no Brasil ao mesmo tempo que pedia para os donos das casas me fazerem perguntas. Era um momento especialmente divertido para ele que continuava impressionado com cada detalhe do cotidiano dos *muzungu*.

“Sim, ouvir essas histórias abre a cabeça das pessoas. Estás a trazer inspiração para elas.”

Durante os-três dias seguintes, continuaríamos com essa rotina. No entanto, no fim do segundo dia de trabalho, ele me avisou com uma feição séria no rosto:

“Amanhã vamos visitar meus irmãos. Eles sabem que estás por aqui. Não podemos falhar.”

Zé Nova já havia me avisado sobre os perigos que rondavam essas relações familiares. Todos seus irmãos faziam parte da associação, mas ele estava numa posição de liderança e sabia que poderia ser ameaçado. Depois de um tempo dentro do projeto, resolvera construir uma casa nova. Escolhera um terreno em um local afastado de seus irmãos.

“Não se pode morar perto da família.”, alertou. “Vão ficar a ver tudo que estás a comer. Esse tipo de coisa desperta a inveja.”

A inveja não é só um elemento explicativo central — em muitos casos de feitiçaria, também é usada como sinônimo de feitiço. Evitar a inveja alheia é uma preocupação constante para todos, e não é de se surpreender que Manoel tenha ficado constrangido quando se viu obrigado por Andreas a dizer publicamente quanto ganhava por época. A ostentação pública de bens e poder pode tanto instigar a inveja alheia, fonte de toda sorte de malefícios, como é causa principal de acusações de feitiçaria. Afinal, de que outro modo uma pessoa poderia acumular tantos bens senão por acordos secretos com algum grande feiticeiro?

Após a visita à casa do seu irmão, que seguiu as formalidades anteriores, descemos de volta à parte central da aldeia onde almoçaríamos. Fazíamos o caminho habitual até Zé Nova, que seguia à frente, parar em uma encruzilhada e fitar preocupado algo à sua frente. Observei com curiosidade e decidi esperar. Virou-se para mim e disse:

“Não podemos passar por aqui.”

Voltou pelo caminho de onde viemos e entrou pelo meio do mato alto por onde descemos uma pequena colina. Ao chegarmos embaixo, viu minha cara de interrogação e esclareceu:

“Minha cunhada colocou uma armadilha naquele caminho. Se passássemos por lá nossa perna teria adormecido e não conseguiríamos mais andar. Ela tem inveja.”

Chegamos à casa de seu amigo, onde almoçaríamos. Antes de entrar, ele reafirmou:

“Sim, senhor Inácio, não se pode morar perto da família.”

Naquele momento, percebi que eu era mais do que um pesquisador — minha presença também era um recurso e um meio de acesso ao desenvolvimento. As visitas programadas por Zé Nova e seus insistentes pedidos para que eu compartilhasse novas histórias sobre aquele fantástico mundo branco faziam parte da estratégia que havia desenvolvido para partilhar o desenvolvimento que eu representava.²⁵³ A sua melhor condição de vida, seu posto de liderança dentro dos comitês e seu acesso à sociedade *muzungu* deveria ser partilhado com os demais, sob o risco de ser em algum momento enfeitiçado. Como o régulo de Mazóe tinha me explicado aquele líder que era demasiadamente centralizador seria constantemente ameaçado e acabaria por não viver muito. A filosofia africana também é um conjunto de preceitos que procura equalizar a legitimidade de mando e posse de bens dentro de um universo em que as constantes relações sociais são mediadas por sentimentos de desconfiança e perigo.

²⁵³ Em várias ocasiões de pesquisa, fui abordado por pessoas que me pediam algo. Obviamente, que grande parte desses pedidos vinham do simples fato de que eu detinha muito mais dinheiro do que qualquer camponês de Tete. A questão não é propriamente exotizar um problema de desigualdade econômica, mas reconhecer que, imerso à grande parte desses pedidos, encontrava-se uma visão de mundo que justificava tal desigualdade. Essa visão era, por sua vez, fruto do processo histórico de colonização portuguesa, que necessita ser explicitado para o real entendimento da situação desenvolvimentista em Tete.

A sucessiva formação de associações que, constantemente, buscam novos projetos é uma estratégia coletiva de ascensão social que procura contornar as limitações que são associadas à raça negra. A inveja inerente à raça negra impossibilita que os negros tentem empreender qualquer forma de progresso que não seja por meio da aliança com a sociedade *muzungu*. Se para os cooperantes o desenvolvimento tem que partir de dentro da comunidade, para os habitantes de Mameme e alhures, ele só pode ser alcançado por meio de sua abertura ao exterior. No entanto, essa abertura traz novos problemas que devem ser balanceados por uma ordem tradicional que, para muitos, sem a existência de um líder forte, não existe mais. Esse perigo iminente faz com que muitos indivíduos pegos no turbilhão da indústria desenvolvimentista tenham que dobrar as precauções que tomavam antes e conjugar o acesso aos bens e modos de vida ocidentais propalados pelas agências e organizações internacionais — com práticas de dissuasão de conspirações feiticeiras para compor aquilo que pode ser compreendido como a acepção local do empreendedorismo individual.

Archambault (2013), ao pesquisar o crescimento do uso de celulares entre jovens em Inhambane, trabalhou com o conceito local de “visão”, isto é, a qualidade necessária para, dentro de contextos de incertezas e desigualdade social crescente, ascender socialmente sem despertar inveja. A visão individual, cultivada nas grandes aventuras do trabalho migratório e no contato com os estrangeiros, é parte de um complexo sistema de navegação social em que o equilíbrio entre a exibição e dissimulação de bens pessoais ganha importância fundamental no dia a dia de aldeias atravessadas por forças ocultas.²⁵⁴

Embora a ideia de visão não tenha aparecido em meu campo, o trabalho migratório e o contato com o branco eram sempre destacados como elementos para o proteção e crescimento pessoal. A estratégia de Zé Nova de dividir o tempo que passava comigo era uma tentativa de exibir sua generosidade ao mesmo tempo que compartilhava conhecimentos e experiências cobiçadas, à medida que me

²⁵⁴ Archambault (2013) afirma ainda que a visão pode ser cultivada pela escolarização, pelo consumo de produtos culturais ocidentais e uso de álcool e maconha. A visão descrita pela autora também detém um papel ativo na relação entre diferentes grupos geracionais, nas dinâmicas de paquera e sedução entre homens e mulheres, nas estratégias de progresso econômico individuais e no dismantelamento da autoridade patriarcal agora em curso. O celular tem um papel central nessa dinâmica por permitir uma maior discricção e a manutenção de certos “segredos públicos”, que são essenciais para a manutenção da estrutura local.

incentivava a contar histórias sobre o mundo dos brancos. Do mesmo modo que a participação na igreja era vista como uma forma de adquirir proteção oculta para os espíritos e práticas ocultas, o contato com o branco era extremamente enriquecedor.

“O branco é quase como um segundo Deus para nós”, dizia Zé Nova, “com suas machamba melhoradas, seus tratores e tecnologia. Esse é o dom do branco. O destino do negro é esse aqui: a machamba.”, finalizou, apontando para suas hortaliças.

O empreendedorismo local é o movimento de abertura da comunidade à aliança com o branco, contrabalanceado por modos de dissuasão de práticas feiticeiras. O desenvolvimento trouxe não apenas empregos nas empresas dos *muzungu*, como também proporcionou um crescimento da economia da feitiçaria, e, atualmente, todo cuidado é pouco para evitar ser vítima da inveja dos outros.

Ao lado do ponto de chapas em Mameme, Zé Nova olhava para um jovem que gesticulava muito e falava sozinho.

“Ele tem um problema mental.”, contou.

O jovem estava muito exaltado e falava sozinho sem que as pessoas prestassem qualquer atenção nele. Ele atravessou a estrada e veio falar conosco assim que me viu. Alisava seu braço interruptamente e apontava para minha pele enfatizando minha cor.

Zé Nova, constrangido, o enxotou. Após alguma insistência, ele traduziu o que o rapaz dizia. Era uma variação da mesma história que me acostumei a ouvir. Os brancos tinham inteligência, e os negros eram amaldiçoados.

“É feitiçaria!”, sentenciou Zé Nova tentando justificar o comportamento do rapaz. “Ele foi atrás de um curandeiro. Queria ficar rico.”

“Mas se você vai nesses curandeiros tem que seguir as instruções corretamente. O curandeiro havia dito que ele deveria tomar o medicamento e se deitar com a própria mãe. Ele chegou em casa e tentou deitar-se com a mãe. A mãe recusou, e a feitiçaria não se completou. Ficou louco!”

Zé Nova continuou: “Isso é muito comum aqui. Algumas pessoas querem ficar ricas à custa das outras. De vez em quando, o irmão vai ao curandeiro para pegar as coisas do outro. Quando você chega lá, o curandeiro pergunta se você quer matar ou deixar a outra pessoa louca. Aí, vai do coração da pessoa”.

Olhou por um momento o jovem se afastando e pensou:

“É um curandeiro do Malauí. Ali se faz medicamentos muito fortes.”

Balançou a cabeça negativamente

“Por isso que os brancos são desenvolvidos. Nós, negros, nos odiamos! Vocês se ajudam.”

Ouvi sobre o ódio e inveja que os negros guardam um do outro por inúmeras vezes, nas mais diferentes situações: na busca por emprego, na fila do chapa e dos bancos — sempre ligados, tacitamente, à feitiçaria e à inveja.

“Por isso que a associação não funciona. Os negros não se ajudam.”, dizia Zé Nova remetendo-se à sua querela com Manoel.

Eu havia encontrado os membros da associação de Mawari, que havia se extinguindo por causa da venda do gado, antes de conversar com o padre Donatien. A ausência do espírito católico que havia acabado com a associação ganhava outros contornos na história de seus membros. Segundo eles, o velho líder da associação, havia pegado todos gados para si e não quis distribuir com ninguém — considerava que aqueles animais eram dele.

“Ele diz que mata quem aparecer para pegá-los.”, afirmou assustado um dos membros.

“Mata como?”, perguntei.

“Eh!”, exclamou explicitando a obviedade de minha pergunta “Matado com botânica!”.

Diante essa ruptura das relações e desejo de autonomia do velho, expresso na monopolização dos acessos aos brancos, restava aos demais membros excluídos buscar outras formas de aliança com os *muzungu*. Na província, havia um outro caminho para quem desejava fazer isso, menos direto, talvez, mas que se mostrara, até então, eficaz. Os camponeses de Mawari precisavam driblar a inveja e ódio crescentes que se instalaram na aldeia; sem acesso a qualquer tipo de ajuda dos salesianos, procuraram a UPCT, que há tempos servia de mediador entre projetos de desenvolvimento internacionais e agricultores locais. Entretanto, ali, em outra estrutura da cooperação internacional, conflitos e estratégias associadas à mediação da ideia de desenvolvimento pelo universo da feitiçaria se replicavam, e as mudanças ocasionadas pela chegada dos megaempreendimentos colocavam em xeque a posição de referência que a organização construía na aurora da cooperação internacional em Tete.

O CARVÃO

“Agora só querem saber de carvão, carvão, carvão...”, lamentou Dórica após sair de uma reunião com técnicos da USAID (Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional) na sede da UPCT, no bairro do Bamba, na Cidade de Tete.

Estávamos em maio de 2013, era a minha segunda viagem para Moçambique. Tinha conhecido Dórica no ano anterior. Fiquei uma semana hospedado em sua casa em 2012. Estava há um mês fazendo um pré-campo pelo país, buscando locais e contatos para pesquisa, e Inácio, vice-presidente da Unac em Maputo, me indicou Dórica quando soube que ia até Tete. “Vou lhe passar o contato. Você pode ficar na casa dela.”, disse-me.

Na realidade, aluguei uma casa anexa que ela havia construído para receber os *zobuera*, que vinham atrás de trabalho na indústria carbonífera. Pagava 400 meticais por noite, o que era um ótimo negócio já que nos hotéis e hospedarias simples, no centro da cidade, estavam em torno de 100 dólares a diária, cerca de 2.500 meticais à época. O aluguel de um apartamento na cidade, que custava sete mil, agora não sai por menos de 40 mil e, com a crescente vinda de brancos, ficam ocupados durante o ano todo.

Minha casa tinha um quarto e uma sala sem qualquer mobília. O banheiro era compartilhado com todos. Seu Afonso apontava para o restante do terreno e indicava com o braço onde iria construir os outros cômodos. A casa fica localizada no bairro de *Chingondzi*. O local, perto do aeroporto, tem uma ocupação relativamente recente. Durante a guerra, a maior parte da população estava sitiada na cidade, na margem direita do Rio Zambeze. Quando o conflito cessou, a população voltou a cruzar a ponte Samora Machel e se reestabeleceu do outro lado do rio. Com a chegada dos empreendimentos mineiros e a inflação na região central, os bairros cresceram e abrigam hoje grande parte dos moradores da cidade.

A Vale havia investido 1,8 bilhão de dólares no momento de abertura da mina em Moatize, em 2007. Para o período entre 2008 e 2016, a empresa anunciou um aporte total de 8,2 bilhões de dólares na região — o valor corresponde à metade do PIB anual de Moçambique, tornando a Vale uma das maiores investidoras do

país. Em 2015, anunciou mais 6,2 bilhões de dólares de investimentos.²⁵⁵ A instalação da Vale em Moatize fez parte do projeto de expansão geopolítica brasileira tocado pelo ex-presidente Lula em seus dois mandatos. O fortalecimento da relação Sul-Sul em oposição às relações hierárquicas Norte-Sul era visto como passo necessário para a construção de uma relação igualitária entre nações subdesenvolvidas e emergentes.²⁵⁶ O apoio dos países africanos também era estratégico para a consolidação do Brasil como membro permanente no Conselho de Segurança da ONU. Com essa política, os investimentos brasileiros em África subiram de 6,1 bilhões de dólares em 2003 para 28,5 bilhões em 2013. No mesmo período, o número de empresas brasileiras no continente subiu de treze para mais de quinhentas.²⁵⁷ Entretanto, a Agência Brasileira de Cooperação (ABC) financiou projetos de transferência de tecnologia e conhecimento no valor de apenas 49 milhões de dólares para 43 das 54 nações africanas, e o governo brasileiro doou 90 milhões em alimentos e medicamentos no mesmo período — valores muito baixos se comparados com os patamares internacionais. A ajuda brasileira corresponde somente a 4% do montante repassado anualmente pela Inglaterra.

O valor irrisório para os padrões internacionais não faz com que a presença brasileira seja ignorada na arena desenvolvimentista local. Como Cesarino (2014) coloca, além da imensa soma investida pelas empresas mineiras e empreiteiras na região, a ajuda brasileira para o desenvolvimento percorre caminhos não usuais dos traçados pelas estruturas clássicas e assenta-se, sobretudo, nas negociações

²⁵⁵ A queda do preço internacional do carvão fez com que esses valores fossem uma revisão pessimista de plano de investimentos anteriores da companhia. Em Moatize grande parte do carvão de superfície, primeira camada explorada pela Vale, aguarda, amontada dentro sítio da mina, a subida dos preços nos mercados externos. O carvão de melhor qualidade, que espera o avanço da prospecção na mina em camadas inferiores, é utilizado para fazer aço e deve alavancar os lucros da empresa num futuro próximo. Enquanto isso, a suspensão de partículas do carvão armazenado pela empresa no ar de Moatize é uma das grandes reclamações dos moradores da região.

²⁵⁶ Para muitos cooperantes e empresários brasileiros, a ausência de passado colonial e a idealização de um país em que as raças conviviam harmoniosamente davam à expansão internacional brasileira uma qualidade amistosa e não imperialista. Os anos de marginalidade do país no espectro das relações internacionais faziam com que o Brasil aparecesse como arauto de uma nova ordem política e econômica. A construção ilusória de uma nação tolerante aos recentes investimentos brasileiros em África não deixa de ser um tragicômico retorno do ideário lusotropicalista, que, por anos, tentou amainar a violência do regime colonial português.

²⁵⁷ O BNDES forneceu créditos de 3 bilhões de dólares para Odebrecht, Camargo Corrêa e Andrade Gutierrez para mais de quarenta projetos em Angola. O Banco do Brasil emprestou 1,3 bilhão para financiar exportações para a África. A Petrobrás fechou acordos para investimentos em diferentes países em biocombustíveis e petróleo, e o agronegócio e empresas estatais como a Embrapa detêm projetos de cultivo de grãos. Cf. Rossi (2014).

diplomáticas e econômicas realizadas pelo governo. Desse modo, muitos dos cooperantes brasileiros são técnicos de Estado e diplomatas, que não foram formados pelo sistema de conhecimento organizador do caráter replicante da indústria da ajuda. Essa não é em si uma característica salutar, mas liga, de modo mais claro, os interesses expansivos de grupos econômicos à condicionalidade da ajuda brasileira. Assim, os projetos de desenvolvimento comunitário são associados à necessidade da empresa em deslocar e rearranjar a população de Tete.

O processo de reassentamento populacional começou em 2007, quando a Vale assinou o contrato de extração mineral com Moçambique. Primeiro, a população existente na área foi mapeada. Foram registradas 1.365 famílias com suas machambas e pequenos negócios que deveriam ser indenizados. Quatro comunidades encontravam-se em cima das primeiras áreas a serem exploradas: Chipanga, Malabwe, Mithete e Bagamoyo. Em 2009, foi iniciada a remoção. Trezentas famílias receberam uma indenização em dinheiro, e as restantes foram divididas em dois reassentamentos. Aquelas que trabalhavam na cidade ou tinham pequenos comércios foram definidas como populações urbanas e alocadas no bairro 25 de Setembro, na vila de Moatize. As demais foram levadas para o assentamento de Cateme, a cerca de 40 km do centro urbano. As olarias atingidas, principal comércio existente nas aldeias afetadas, foram avaliadas em 60 mil meticais por forno construído, e as casas e machambas individuais foram avaliadas em 120 mil. Às pessoas identificadas como trabalhadoras urbanas foram oferecidos cursos de capacitação para inserirem-se como mão de obra nos projetos da região. No entanto, a maioria, cerca de cinco mil pessoas, foi dispensada depois que as minas foram concluídas e a extração propriamente dita começou.

Cateme, novo local de moradia de 716 famílias, foi erguido do zero em um local afastado e despovoado. Para chegar lá, é necessário percorrer 36 quilômetros de estrada asfaltada e mais oito por uma estrada de terra batida. Inicialmente, sem qualquer meio de transporte, as pessoas ficaram isoladas no local; depois, o negócio de chapas começou a crescer. No entanto, os sessenta meticais cobrado pelas vans tornava a viagem cara e, muitas vezes, impeditiva.²⁵⁸ Muitos agricultores que estavam acostumados a pagar dez meticais e viajar poucos minutos para vender seus produtos em Moatize viram seus lucros diminuírem e seus clientes desaparecerem.

²⁵⁸ Esse valor sofreu um acréscimo significativo com a inauguração do pedágio de Mameme.

Ao mesmo tempo, as poucas terras agriculturáveis de Cateme ficam perto do rio, a sete quilômetros do centro do assentamento, o que torna o cultivo e o comércio dos produtos ainda mais difícil. O local possui uma mata muito fechada. Sem os materiais adequados para limpar a terra e com a pouca potência da bomba que receberam, as hortas não são irrigadas corretamente, e a produção das famílias foi severamente prejudicada. Os moradores de Cateme também reclamam de percorrer distâncias consideráveis para achar uma boa área de pasto e alimentar seus animais

Ademais, a pouca profundidade com que os alicerces das casas foram projetados deixou-os expostos, e, com a erosão do solo, grande parte das residências de Cateme apresentavam rachaduras depois de poucos anos de construção. Quando estive no local, algumas delas estavam sendo reformadas, e outras tantas, com grandes fendas que saíam da base da parede e chegavam ao teto, esperavam sua vez. Em 2013, a Humans Rights Watch publicou um relatório de mais de cem páginas descrevendo a situação:

“Os reassentados estão vivendo em locais a 40 quilômetros de distância, em terras de qualidade profundamente irregular, acesso à água não confiável e reduzido acesso a recursos-chave para obtenção de renda não agrícola. Muitos reassentamentos têm experimentado períodos de insegurança alimentar”²⁵⁹

Em 2012, em protesto contra a péssima qualidade das casas, os moradores de Cateme fecharam a ferrovia construída pela Vale para o escoamento de sua produção, que passa a trezentos metros da entrada do assentamento.²⁶⁰ Quatorze pessoas foram presas. Em vista disso, tentando mitigar os efeitos do deslocamento, a Vale disponibilizou um ônibus gratuito, que sai de manhã em direção à Moatize e volta no fim da tarde para Cateme, e iniciou um projeto de criação de frango para

²⁵⁹ *Apud* Rossi (2014).

²⁶⁰ Um dos maiores investimentos da Vale, na região, consiste na implantação da Ferrovia entre Moatize e Nacala. O projeto vai construir novos trechos de linha e reabilitar trechos existentes entre a Mina de Carvão em Moatize e o novo porto de Nacala, também reformado pela companhia. Atravessando os países de Moçambique, nas extremidades, e Malawi, na zona central, a ferrovia terá uma extensão total de 900 km. Na província de Sofala, ao longo da ferrovia, a Embrapa ainda implementará um grande projeto de cultivo de grãos financiado pelo Ministério da Agricultura brasileiro e ligado a diferentes setores do agronegócio brasileiro. Conhecido como Corredor de Nacala, o programa visa levantar a economia moçambicana através da com a transferência de tecnologia brasileira que possibilitou o avanço da soja no cerrado mato-grossense.

incrementar a renda dos agricultores e, ainda, um programa de agricultura de conservação concebido nos moldes dos demais que atuam na região. Entretanto, os moradores de Cateme não se deram por satisfeitos e, em 16 de abril de 2013, os oleiros paralisaram a produção da empresa brasileira, bloqueando a entrada dos trabalhadores e ameaçando quem tentava entrar. A manifestação durou dois dias até ser reprimida pela FIR (Força de Intervenção Rápida), batalhão de choque da polícia moçambicana.

A manifestação dos oleiros ocorreu depois que a Rio Tinto, empresa mineradora australiana, que também atua na região, iniciou o seu programa de reassentamento, indenizando com valores superiores as fábricas das comunidades retiradas. Os oleiros de Cateme passaram então a reivindicar cifras maiores e uma compensação anual até o fim do contrato de cinquenta anos da empresa brasileira. A Vale, então, desistiu de qualquer negociação e abriu caminho para a intervenção policial. A Rio Tinto construiu o reassentamento de Mwaladzi a dois quilômetros de Cateme e, observando os erros do conjunto vizinho, tentou, sem muito sucesso, refazer os projetos de suas casas e demais compensações sociais.

Toda essa movimentação chamou a atenção de jornalistas estrangeiros, que chegam ao escritório da UPCT para tentar conseguir informações e transporte até o local. No dia anterior à visita da Usaid, um jornalista japonês havia chegado de surpresa.

“Estão todos interessados nessa confusão.”, disse-me Germano, Oficial de Programa da UPCT. “Agora só querem saber do Cateme”.

A publicização do conflito deslocou a atenção da cooperação, e os projetos agora priorizam capacitações sobre a Lei de Terras, delimitação territorial das comunidades, legalização da posse da terra, preservação ambiental e inúmeras propostas para a sustentabilidade das comunidades afetadas da província — desde a legalização de escrituras de populações ameaçadas de despejo aos tragicômicos cursos de exploração de carvão vegetal para camponeses, que vendem pequenos feixes de lenha ambientalmente sustentável ao lado uma das maiores minas a céu aberto do mundo.²⁶¹

261 O Instituto de Estudos Sociais e Econômicos moçambicano (IESE) alertou num estudo que Moatize poderá enfrentar grandes problemas de poluição atmosférica, devido às minas de carvão. De acordo com a avaliação do Instituto, a presença de poluentes como o dióxido de

Embora a UPCT tenha sido criada dentro das diretrizes da ajuda nórdica, a dimensão que ganhou ao estabelecer associações em todas as zonas da província faz com que as dinâmicas internas de sua estrutura burocrática se coloquem de maneira tão urgente quanto as demandas externas que a financiam. O MONAP e demais agências, ao estabelecerem as bases para o que seria a ajuda no período de ajuste neoliberal em Moçambique, substituíram o antigo sistema cooperativo socialista pela ideia de associações, na quais os agricultores se juntariam como indivíduos livres, buscando interesses particulares. As antigas cooperativas, ao promover um ideal coletivo de produção, impondo aos agricultores sua participação, teriam ido contra os interesses dos camponeses. Para os novos cooperantes, o incentivo à participação nas associações seria feito por meio dos cursos de capacitação, das novas técnicas agrícolas e, especialmente, pelos resultados que as novas machambas cultivadas com os métodos modernos apresentariam, gerando um novo tipo de associativismo em Moçambique.

Apesar do discurso, assim como as cooperativas dos tempos de Samora, as associações pouco levam em conta o interesse e a necessidade dos camponeses em se reunirem em torno delas. Entretanto, ao contrário das cooperativas, as associações além de contarem com verbas estrangeiras, possuem um controle menos rígido sobre sua organização. Formadas visando projetos que duram em média três anos, as associações oferecem vantagens em relação ao antigo sistema cooperado: são portas de entrada de bens e serviços e podem ser desfeitas com a mesma velocidade com que se formam.

A cooperação internacional falhou em oferecer meios de inserção dos camponeses na economia de mercado. A percepção de que viviam em uma economia de subsistência marcada pelo cultivo do milho para a unidade familiar fez com que os projetos insistissem na criação de esferas democráticas que deveriam ser responsáveis pelo sucesso de projetos irreais. O espaço democrático de igualdade foi então atravessado por estruturas hierárquicas de prestígio que, na impossibilidade de produzir para o mercado por meio de um ciclo endógeno de desenvolvimento, visavam ao acúmulo de bens e poder em torno de um grande

enxofre, óxidos de nitrogénio e monóxido de carbono no ar é extremamente prejudicial para a saúde dos habitantes do entorno. A queda no preço internacional do carvão e o estoque feito pela companhia ao lado do sítio da mina à espera de um mercado mais atraente têm piorado em muito a situação do ar na província.

líder. Essas transformações eram influenciadas e respaldadas pela percepção racializada de uma sociedade dividida por papéis sociais bem definidos e imutáveis.

Entretanto, se o sistema de ajuda fracassou em desenvolver economicamente a região, foi muito bem-sucedido na criação de grupos de interesses locais fora da esfera da influência de um Estado que, atingido pelo programa de liberalização econômica, via-se cada vez mais diminuto. Para os cooperantes, esse movimento era imprescindível para a superação de modelo autoritário e centralizador, materializado no regime socialista de Machel; entretanto, para as associações e demais organizações autóctones da estrutura desenvolvimentista, a concorrência inalcançável do livre mercado agrícola tinha-se transformado numa competição atroz pelos bens materiais dos projetos.

Para a UPCT, isso se tornava um problema existencial. Formada como um movimento social de representatividade regional, sua legitimidade interna era assegurada pela distribuição justa dos projetos internacionais entre seus membros. Sua estrutura basilar, formada a partir da expansão do sistema de ajuda em Moçambique na década de oitenta²⁶², nasceu da necessidade de fornecer bases nacionais para a expansão dos fluxos da cooperação internacional. Segundo Vianna (2014), a expansão das estruturas burocráticas da rede do desenvolvimento funciona como modos de concentração de bens de capital para as diferentes ONGs, agências e organizações que atuam na indústria da ajuda intensificando a competição no mercado dos dólares das verbas internacionais. Assim, a cooperação internacional ao tentar inserir supostos agricultores de subsistência em mercados dos quais nunca estiveram apartados, jogou-os numa incessante competição pelos meios de acesso à sociedade *muzungu*. Os camponeses de Mawari sabiam disso e, tendo os padres abandonado o programa que haviam começado, voltaram-se para a UPCT, que, desde a guerra civil, encontrava-se ativa no mercado dos projetos internacionais.²⁶³

²⁶² A UPCT é o braço provincial da UNAC (União Nacional de Camponeses), formada depois que o sistema nórdico percebeu a necessidade de implementar uma sociedade civil nacional entre o Estado e o mercado. Embora a UPCT só tenha sido oficializada em 2003, Dórica Amosse, sua atual presidente, foi eleita na primeira chapa da UNAC como secretária. O respaldo político que tinha acumulado na associação provincial de cooperativas em Tete ofereceu a legitimidade necessária para tanto. Para maiores informações, ver capítulo 4.

²⁶³ Posteriormente, descobri que os agricultores jogavam com as duas estruturas. Enquanto tentavam conseguir novos projetos via UPCT, buscavam recuperar o gado roubado pelo feiticeiro local com ajuda do PICP. O projeto salesiano tentou uma nova aproximação com a comunidade e buscava dinheiro para recomprar do líder da associação os animais perdidos. No

Entretanto, a controvérsia midiática causada pelos assentamentos precários, as denúncias de corrupção que incidiram sobre membros do governo, os protestos populares e sua dura repressão e a perseguição a jornalistas estrangeiros ²⁶⁴ modificou o interesse das agências de desenvolvimento sobre a região. Agora, como Dórica falou, elas só queriam saber do carvão e dos impactos da indústria extrativa, e a capacidade da UPCT em atrair e distribuir projetos entre as associações que representa estava abalada.²⁶⁵ A nova temática internacional para a província de Tete impedia que a UPCT exercesse alguma influência na escolha das áreas selecionadas para recebê-los e restringia os beneficiários dos novos programas às comunidades atingidas pela indústria extrativa. Assim, se para os membros da cooperação a legitimidade da UPCT em campo, formada sob a sombra dos novos movimentos sociais europeus²⁶⁶, derivava da sua capacidade de representação dos camponeses da província garantida pelas eleições internas democráticas, para Dórica, a legitimidade de seu comando assentava-se na distribuição das benesses do desenvolvimento por entre as associações-membros. O carvão surrupiava-lhe essa possibilidade, e, logo que cheguei em Tete e anunciei meu desejo de trabalhar com a UPCT, Dórica me respondeu entusiasmada:

“Que bom! Talvez você possa escrever um projeto para nós!”.

Ao longo dos meses seguintes, eu iria descobrir que uma das tarefas principais e que ocupa a maior parte do tempo dos funcionários da União é a busca por novos projetos que possam não só ser repassados para as diferentes associações

entanto, muitas pessoas não queriam receber os animais de volta, pois tinham medo de morrer enfeitadas. Eu não tive oportunidade de ir até Mawari, e, até o fim do campo, nada tinha sido resolvido. Segundo João, técnico do PICP, todo cuidado era pouco: “Aquele velho é muito perigoso”.

²⁶⁴ Uma jornalista americana alegou que seu quarto de hotel fora invadido e seus materiais impressos e fotos teriam sido apreendidos. A repercussão do caso acabou por amplificar a atenção dispensada pela mídia internacional aos empreendimentos mineiros em Moatize.

²⁶⁵ A arrecadação de doações privadas nos países ricos ou a disputa por verba das agências estatais variam de acordo com o apelo que a causa sustentada pode conseguir com suas estratégias publicitárias ou as conexões de seus dirigentes junto à opinião pública e à mídia (NÉRIN, 2011).

²⁶⁶ O novo movimento europeu nasceu por meio de reivindicações que não encontravam na esfera operária representação política, organizando-se em torno de reivindicações ligadas a diferentes setores: das mulheres, dos estudantes, dos negros, etc. Foi um processo pelo qual membros organizados de determinada coletividade pressionavam o poder público por suas pautas e reivindicações (Gohn, 2006). No Brasil, embora muitos se declarassem autônomos, apartidários e antiestado, a crescente institucionalização de suas estratégias políticas adveio da pluralidade de atores que formava sua base política e de apoiadores, tais quais organizações de esquerda, sindicatos, intelectuais e funcionários do Estado. Ver Sader (1988), Doimo (1995) e Dias de Andrade (2010).

que formam sua base, como também financiem o funcionamento de sua estrutura burocrática — os salários de seus funcionários, os gastos com transportes e estadia nas diferentes viagens que fazem às localidades da província ou a Maputo, e com a manutenção de sua sede, carros e demais equipamentos.²⁶⁷

A dependência que se construiu em relação à cooperação internacional é grande, e Dórica confessou-me isso diversas vezes: “Se os projetos forem embora, a UPCT acaba”. Nesse sentido, a manutenção das associações em sua órbita é vital para existência do movimento camponês organizado em Tete. Elas garantem tanto o lastro político necessário para a atração de novos projetos como ajudam a financiar a estrutura burocrática do movimento por meio de pagamentos de cotas anuais.

Se as associações continuam ou não a funcionar depois do fim do projeto não faz muita diferença para as ONGs, que partem para outros lugares, sempre podendo reorganizá-las se precisarem voltar. Os beneficiários, por sua vez, concebem as associações como portas de entrada para a sociedade *muzungu*; assim, a dissolução dessa estrutura não altera substancialmente o modo de vida das comunidades, que buscam outros meios de associação com os brancos. No entanto, para a UPCT, a manutenção dessas associações dentro da sua esfera de influência é essencial. Mesmo que não estejam ativas no momento, o vínculo que a organização mantém com elas legitima seu papel de mediador entre as aldeias e as estruturas estrangeiras, garantindo sua centralidade política em campo.

Dórica me mostrou a lista das associações vinculadas à UPCT, mas, depois de um momento, confessou: “Muitas nem existem mais; algumas se desfazem

²⁶⁷ Entretanto, seria um erro dizer que a UPCT funciona somente para manter essa estrutura a meio caminho das associações e organismos internacionais, isto é, a organização não se resume ao ambíguo papel de vítima e agente de uma dominação burocrática externa, tal qual certa interpretação da obra de Ferguson (1990) poderia sugerir. Existe um trabalho militante envolvido, vinculado a movimentos camponeses de outros países, inclusive com o Movimento dos Sem Terra brasileiro. A UPCT oferece assessoria para os reassentados da Vale, assim como se coloca como uma voz política alternativa contra os abusos do governo e das companhias mineradoras. A UPCT é um ator político no sentido em que Rancière (1996) propõe: é capaz de direcionar a pauta política local através da construção de um dissenso na arena pública local. Dórica já esteve em encontros como o Fórum Social Mundial, na Índia, no Quênia e no Brasil — eventos em que a busca por verbas e financiamento da cooperação não são prioridade e onde a chave de pertencimento é outra, vinculada a uma esquerda internacional que possui um histórico denso na sua relação com Moçambique. Todavia, o balanço entre real envolvimento dos membros nas causas internacionalistas do movimento camponês e possibilidade de aceder a produtos estrangeiros por suas redes só poderá ser devidamente matizado por uma pesquisa futura.

depois que o projeto acaba. Dividem o dinheiro ou equipamentos e voltam —cada um para sua machamba”. Por mais que a lista esteja desatualizada, não existe muito interesse da UPCT em refazê-la. Se algum projeto novo chegar para ser trabalhado em determinada localidade, a associação será reativada e receberá a parte que lhe cabe dos dólares estrangeiros. O perigo é realmente outro: que a associação e seus membros se vinculem de modo definitivo a outra organização mediadora, dilapidando o patrimônio político da União. Esse perigo é real, principalmente com a nova estruturação da cooperação internacional em Tete que, além de privilegiar os conflitos da indústria extrativista, vem paulatinamente se modificando com o intrincamento da cooperação internacional.

O fim da guerra em Moçambique coincidiu com o momento de profissionalização e complexificação das redes sócio-técnicas do desenvolvimento. Com a chegada dos anos 90, a cooperação internacional manteve o foco na erradicação da pobreza e na universalização da saúde e da educação, mas multiplicou os meios para tanto. Se antes o aprimoramento da tecnologia e os mecanismos do mercado forneciam o caminho do desenvolvimento, hoje — em consonância com a mudança no paradigma epistemológico do sistema da ajuda —, a boa governança, as políticas fiscais, o pluralismo partidário, uma sociedade civil sadia e a democracia também são pré-requisitos do desenvolvimento. Segundo Mosse (2005), a vida social foi instrumentalizada como meios na nova política desenvolvimentista; as ideias propaladas pelos doadores, como capital social; governança e sociedade civil teoriza sobre relações sociais, concepções de democracia e erradicação da pobreza de modo a alargar a esfera da intervenção burocrática e da engenharia social desenvolvimentista, que viram seu campo de atuação — antes restrito a aspectos considerados puramente técnicos e econômicos — se estender a domínios sociais e culturais que, em muito, divergem do universo em que essas ideias nasceram.²⁶⁸

Esse rearranjo da estrutura da ajuda aumentou consideravelmente o número de ONGs locais e internacionais, agências estatais e atores políticos diversos dentro

268 Nessa visão, a interpenetração e indissociabilidade da liberdade das trocas econômicas, da democracia, da participação política e da liberdade individual são parte de um discurso fundante que o Ocidente tem de si próprio. A pobreza seria, assim, fruto das privações de liberdades econômicas, políticas e sociais que impedem o livre desenvolvimento do homem, que, nessa perspectiva, consistiria na paulatina remoção dos distintos tipos de restrições que deixaria às pessoas poucas escolhas para exercerem sua ação racional (SEN, 2000).

da arena do desenvolvimento. Na Europa, cursos de graduação e pós-graduação foram criados para suprir tais instituições com mão de obra qualificada, e os projetos aumentaram seus escopos e adensaram seu linguajar técnico. Para Vianna (2014), a complexificação dos saberes sóciotécnicos dentro do campo do desenvolvimento foi o próprio motor pelo qual as redes burocráticas do desenvolvimento se expandiram ao possibilitar a conexão de emaranhados institucionais em diferentes locais do globo.

Em Moçambique, tal dinâmica coincidiu com o fim dos conflitos, a volta dos refugiados, a reestruturação da economia, a diminuição do Estado, a entrada de dólares estrangeiros e a transformação dos projetos de ajuda humanitária em programas de desenvolvimento em longo prazo.²⁶⁹ Em Tete, a chegada dos investimentos das indústrias mineiras intensificou o gradativo aumento de ONGs locais que buscam uma porção do dinheiro da ajuda. Anteriormente, a UPCT era uma das poucas redes burocráticas disponíveis para receber os projetos internacionais em Tete, entretanto, a nova situação econômica e social da província intensificou o adensamento dos emaranhados institucionais da ajuda na região. As novas faculdades de agronomia que foram abertas no país forneceram mão de obra local para as organizações nacionais. O intrincamento do sistema de ajuda necessitava de técnicos familiarizados com o novo léxico e metodologias do sistema desenvolvimentista, e os funcionários da UPCT, formados em outra época da expansão da cooperação internacional, perdiam terreno para seus novos concorrentes.

269 O processo atual de abertura de Moçambique aos investimentos estrangeiros pôde ser retomado a partir de 1987, quando, ainda em guerra civil e em meio ao regime socialista, o país começou o Programa de Reabilitação Econômica (PRE). O PRE visava combater a fome estimulando a produção agrícola via a reestruturação macroeconômica focado na reversão das taxas de consumo e renda. Essa receita incluía a entrada de capital externo dos países doadores que compõem o sistema de ajuda para o desenvolvimento e o estímulo de uma economia de mercado em substituição à economia planificada dos tempos socialista (Macuene, 2001). Simultaneamente, ao PRE foi implementado um programa de emergência para enfrentar a fome que atingia 60% da população. A ajuda alimentar correspondia, à época, a 80% dos bens essenciais consumidos no país. Nesse esteio, as Ongs proliferaram, passando de 5 em 1981 para 130 em 1990. Até 1995, o foco na ajuda e no desenvolvimento havia criado 40 agências governamentais e multilaterais. (Macuene, 2001). Também em 1990, o Ministério da Cooperação identificou 12 Ongs locais com recursos suficientes para participar de plataformas internacionais; em 1993, esse número havia subido para 87 e passou de 100 organizações nos três anos seguintes. Atualmente, a injeção de dinheiro estrangeiro e a multiplicação de organizações da sociedade civil constituem fatores estruturantes da política moçambicana, e as agências estrangeiras de desenvolvimento estão espalhadas por toda a região do país.

“Eh! Aqueles lá estão velhos.”, exclamou Machesse, coordenador de projeto da ITC (Iniciativa para Terras Comunitárias), referindo-se aos funcionários da UPCT durante uma viagem de campo. A ITC era uma nova organização local formada em 2006, que buscava legalizar as terras de pequenos agricultores e minimizar os conflitos de terras com a chegada dos novos investimentos estrangeiros.²⁷⁰

“Viu o carro deles?”, perguntou para mim.

“Sim, estava velho, não?”, confirmei.

“Eles não têm novos projetos. Não sabem o que é trabalhar! Não se pode ficar esperando os projetos caírem no colo. Eu acordo cedo todo dia, boto meu terno, escrevo uma apresentação e vou para o Chimoio enganar aqueles cooperantes!”, disse com seriedade.

A ITC recebia verba da DFID (*Department for International Development* – Agência Britânica de Desenvolvimento Internacional) e da Usaid e, após os empreendimentos mineiros chegarem com força em Tete, expandiu sua área de atuação de Manica para Tete. Machesse ainda vislumbrava novos trabalhos em Sofala com a chegada do projeto brasileiro da Empraba para a produção de grãos em larga escala. Machesse e eu tínhamos sido convidados pela SNV para acompanhar o lançamento de um novo projeto e havíamos encontrado os membros da UPCT no local. Machesse estava inconformado com o estado do carro deles e responsabilizava a idade avançada de seus membros por isso

“Não sabem escrever projetos!”, comentavam.

Ironicamente, mais tarde, a alguns quilômetros, encontramos Germano, diretor de projetos da UPCT, e Herculano, motorista da organização, encostados ao lado da estrada, trocando o pneu do carro. Machesse encostou o carro e descemos para falar com eles.

Herculano contou que percebeu um movimento estranho no carro e, quando desceu para averiguar o que tinha acontecido, percebeu que a roda do carro tinha dois parafusos a menos e estava quase solta. Depois de confirmarmos que eles tinham todo o material necessário para o reparo, voltamos para o nosso veículo e

²⁷⁰ Em Moçambique, toda a terra é de propriedade do Estado. Aquelas pessoas ou comunidades que sigam o devido processo legal podem conseguir o DUAT (Direito de Uso e Aproveitamento da Terra) e ser reconhecidas pelo Estado como detentoras de certos direitos fundiários, assegurando a devida indenização caso precisem ser desalojadas.

seguimos viagem.

Machesse entrou no carro e exclamou:

“O que eu tinha dito!? Aqueles lá estão velhos! Você viu como o Germano estava cansado só de trocar o pneu?”, deu risada alto. “Como vão conseguir projetos aqueles lá? Não conseguem nem trocar o pneu daquele carro velho.”

A feroz competição por projetos deixava todos escritórios das ONGs locais em polvorosa. No escritório da ADELT (Associação para o Desenvolvimento Econômico Local de Tete), pilhas de jornais se acumulavam por cima das mesas, nas cadeiras e nas estantes vagas. Os jornais moçambicanos reservam cerca de metade de suas páginas para classificados, que, por sua vez, são tomados, quase que inteiramente, por anúncios de ONGs internacionais e agências de cooperação estrangeiras. Seus anúncios oferecem vagas de emprego — de motoristas a técnicos com ensino superior —, tornam públicas licitações para materiais de escritório e divulgam disputados dólares em financiamentos externo para o desenvolvimento. Os projetos predeterminam as províncias e distritos abrangidos, a área contemplada e a verba disponível.

A ADELT, ao contrário da UPCT, não tem uma agenda própria de trabalho, mas se fizesse questão de ter uma, deveria mantê-la bem aberta e flexível. Os trabalhos da maioria das ONGs são definidos pelo projeto que consegue e pelas regras estabelecidas nos editais. Para manter o fluxo de financiamento constante, as organizações devem ampliar cada vez mais o leque de sua atuação. Além do mais, toda a energia que não está sendo usada na execução dos projetos em curso é dispendida na disputa de mais verbas e recursos externos. Como colocou um dos técnicos da ITC: é um trabalho duro, que envolve viagens longas a localidades distantes, um cansativo diálogo com as comunidades atendidas, governo local e técnicos e a elaboração de novas candidaturas.

Um dia, em uma confraternização com a equipe de trabalho, o diretor de uma ONG local revelou a dinâmica do negócio:

“Você sabe, senhor Inácio, os africanos não comem quando querem, mas quando apanham algo.”

Perguntei se não era complicado levar projetos dos quais as comunidades pouco sabiam ou tinham interesse.

“O que eles vão falar?”, devolveu-me a pergunta para respondê-la em seguida: “As comunidades não falam nada. Elas apenas aceitam, como sempre

aceitaram”.

Recostou por um tempo enquanto tomava seu refrigerante e concluiu:

“Não, elas não aceitam, elas se conformam”.

As próprias ONGs locais também não têm um grande controle sobre os parâmetros dos projetos.

“Os projetos acontecem. Se alguém chegar aqui com um projeto para amanhã, eu viro a noite escrevendo”.

A área de atuação das ONGs locais não precisa ser bem definida; qualquer financiamento que envolva minimamente o desenvolvimento da província pode ser abrangido pelos seus funcionários por meio de uma laboriosa retórica técnica escrita da noite para o dia. A localidade escolhida pelos doadores e a experiência das organizações intermediárias com a área também não são de muita importância já que, para muitos técnicos, o lado bom desses projetos, como me disse um coordenador local, é que “não é necessário prestar contas para as comunidades, apenas para os gestores.”

Quando estive no escritório da ADELTA, Tomás passou algum tempo exibindo o site da organização que havia criado, suas funcionalidades, fotos e design. Segundo ele, o portal ajudava na busca por novos financiadores, mostrando o trabalho desenvolvido pela organização em toda província. Muitos projetos haviam começado por intermédio da internet, e ele se orgulhava de ter uma página tão bem organizada.

“A UPCT precisa de um desse.”, comentei inocentemente

“Não, eles não podem ter um.”, respondeu e, após ver minha cara de interrogação, completou dando risada “Você sabe por quê!”.

Cada edital aberto em Maputo ou no exterior gera uma corrida entre organizações locais, cada dólar é disputado. Os técnicos moçambicanos também pulam de ONG para ONG de acordo com a quantidade de trabalho disponível ou simplesmente buscando melhores salários.

Para a UPCT, um movimento social surgido em meio à guerra e com quadros formados no período cooperativista, quando saber ler e escrever constituía uma vantagem técnica, as flutuações temáticas do universo desenvolvimentista acabaram por minar sua base de apoio. Para uma organização incapaz de disputar de igual para igual as verbas oferecidas pela comunidade internacional ou mesmo flexibilizar totalmente sua agenda, a UPCT viu seus cofres se esvaziarem e os

projetos já existentes que versam sobre a segurança alimentar da região correrem o risco de não serem renovados. As ONGs locais não sofrem desse mal, e a patente vantagem técnica as deixa muito à frente do movimento *folk* criado pela cooperação nórdica para assegurar que demandas de comunidades locais fossem consideradas por um Estado centralizador. Ainda que a redução dessa estrutura democrática numa rede burocrática de acesso à sociedade *muzungu* e seus bens, favorecida pelos ilusórios objetivos dos projetos desenvolvimentistas que a perpassa seja parte integrante de uma dinâmica secular de “africanização de instituições europeias” (ISAACMAN, 1972), a incorporação das associações dentro do sistema de dádivas regrado pela filosofia africana é a causa de sua crise atual. Incapaz de competir no novo cenário do associativismo em Tete e de repassar as benesses do desenvolvimento para associações que pulam de projeto em projeto atrás de novos bens, a UPCT teme a debanda geral de membros para outras ONGs e a falência de sua estrutura e orçamento. Nesse sentido, as novas conformações da indústria da ajuda, sua complexificação técnica e mudança temática, acabam por enfraquecer as organizações que haviam, anteriormente, ajudado a criar.

A União Provincial está bem ciente dos riscos que surgem no horizonte; assim, criou estratégias para ganhar competitividade. Com o dinheiro dos membros, mantém uma machamba coletiva cujos lucros são destinados para a manutenção da sede física do movimento. Com a nova verba do projeto da Usaid para coordenar cursos de capacitação para comunidades afetadas pela indústria carbonífera, a UPCT contratou uma técnica recém-formada em agricultura.

“Tem que ser mulher.”, comentavam dias antes da contratação. “Os brancos gostam de gênero.”

E, por meio da sua vinculação com a Unac, a união nacional que recebe grandes financiamentos dos países nórdicos, tentava arregimentar mais verbas.

Enquanto isso, Dórica e os outros diretores da União aceitavam as propostas de trabalho com a mitigação dos impactos do carvão. Afinal, precisavam de recursos para manter a estrutura do movimento em funcionamento, mas ao olhar o carro com os técnicos da Usaid partindo, Dórica balançou a cabeça e murmurou:

“Só querem saber de carvão....”

Eu havia me solidarizado com João na *xapa* a caminho de N'kondezi. Eu

mesmo havia sido vítima de um furto semelhante no ano anterior. Conteí a minha história, de como tinham entrado em minha casa e levado algumas de minhas coisas.

“Estás a ver?”, replicou, como se minha história conferisse credibilidade à dele.

João era um telespectador assíduo do “programa do Datena”, apresentador do Brasil Urgente, noticiário policiaisco brasileiro transmitido pela filial da Record em Moçambique, e perguntou-me:

“É verdade que existem dessas coisas no Brasil também?”.

Respondi que sim, mas João olhou desconfiado para mim e, num gesto de descrédito, bufou:

“Ah! Mas aqui é diferente... Negro... Ah...”, murmurou sem concluir seu pensamento.

“Tem um espírito aqui dentro dessa pele”, repetiu. “Tem que rezar para tirar. Por isso que gostei quando o gajo ali de trás começou a rezar. Estamos abençoados nessa viagem. Não há de acontecer nada.”

Ele referia-se a um senhor mais velho que não havia parado de falar desde que havíamos entrado na xapa. Dizia coisas em *Cynungwe* de modo alto e continuado como se conversasse com a van inteira. Agora, sabia que estava rezando.

“Se você tiver um espírito desse, pode ir num curandeiro”, João continuou quando avistou bandeiras fincadas ao lado da estrada, indicando que ali perto havia um curandeiro. “Mas o *Mulungu* dos brancos é melhor”.

Mulungu, o Deus transcendental, cujo acesso só pode ser mediado através dos espíritos dos antepassados mortos, havia condenado os negros ao mundo da inveja e da feitiçaria. Os ancestrais negros também faziam parte desse jogo. Os *malombos*, que tomavam a região tentando curar traumas passados e doenças presentes, tinham-se intensificados com a chegada de novos bens do desenvolvimento e com as novas exigências feitas pelos espíritos.

Zé Nova confirmava:

“Sim, há bastantes *malombos* hoje em dia”

Nesse sentido, a associação com o mundo dos brancos também era uma conexão com a força espiritual de seus espíritos, encarnados na pequena figura de Jesus em Mameme, e com a vinda de novos bens.

“Quando olhávamos os brancos com aqueles tratores ficávamos admirados.”,

contou Zé Nova. “Sim, os brancos são quase como um segundo Deus para nós.”

A aliança com o mundo dos brancos é uma tentativa de contornar a maldição inicial jogada por *Mulungu*; no entanto, a inveja inerente ao mundo do negro sempre surge para lembrá-los de sua indissociável conexão com o mundo ancestral e o universo da inveja e da feitiçaria.

“Do destino não se foge.”, como me disseram.

Nesse sentido, para fins analíticos, as associações (e, de modo mais geral, o fenômeno do associativismo) possuem três níveis ideais de entendimento e significação em Tete. 1) De uma forma mais geral, para as agências internacionais e, em alguma medida, para o governo moçambicano, as associações são ferramentas para a disseminação da democracia, da cidadania e da livre iniciativa; ainda mais, dentro do paradigma da transparência, são garantias burocráticas para o bom uso do financiamento e para a prestação de contas. Para as ONGs, elas se constituem como bens de capitais que asseguram o valor de cada instituição dentro do campo e sua capacidade de investimento. 2) Em um segundo patamar, para as ONGs nacionais, os movimentos sociais, como a UPCT, e os técnicos moçambicanos, ou seja, para os mediadores entre as estruturas estrangeiras e as associações locais formadas em cada aldeia, a chamada “sociedade civil organizada”, os membros associados são essenciais para garantirem pagamentos de mensalidades, segurança institucional e caminhos pelos quais o dinheiro internacional possa fluir. Para a UPCT, elas também são necessárias para o fortalecimento dos camponeses como movimento, além de lhe conferir legitimidade como representantes deles. A autoridade que outorgam ao movimento não é somente baseada na representatividade das eleições internas, mas na habilidade política de seus dirigentes de, ao contrário das experiências cooperativas, distribuírem as benesses do desenvolvimento — habilidade que se encontra ameaçada hoje em dia. 3) O terceiro nível é, fundamentalmente, local. Nesse caso, o associativismo lida com as alianças e os perigos das relações sociais imanentes ao mundo africano. Aqui, o diálogo democrático e a partilha dos bens da comunidade internacional são apenas uma pequena parte da negociação e relações envolvidas na concepção do que seria essa outra forma de pertencimento. É por meio dessa percepção que as associações surgem — não como um meio de germinar um ciclo interno de desenvolvimento exógeno, algo impensável para os seus membros, mas para revertê-las em meios locais de apropriação de bens e poder vindos da sociedade *muzungu*. Nesse sentido,

as associações cumprem o papel antes destinado ao casamento na sociedade colonial. O matrimônio de portugueses com mulheres africanas ou o casamento ritual de prazeiros com populações inteiras serviam como meio de assegurar o controle político e territorial lusitano inserindo os foreiros na cadeia de comando local e, concomitantemente, ofereciam aos autóctones meios de ascensão social e de acúmulo de poder ao galgarem postos de comando e redistribuírem os fluxos da economia colonial pelas estruturas de trocas local. Atualmente as associações são usadas para um propósito semelhante. Ao mesmo tempo que asseguram o controle político e territorial de organizações externas à região por meio do adensamento dos bens de capital dos atores inseridos no campo desenvolvimentista, são utilizadas como portas de entrada para os bens de consumo da sociedade *muzungu* e são ferramentas para disputas políticas locais que visam acumular prestígio, poder e produtos para a sua posterior redistribuição em torno de um grupo político organizado e centralizado.

A essa estrutura política secular, um quadro cultural correspondente foi construído ao longo dos anos. No discurso da ausência e da incivilidade das populações africanas disseminado pelos relatos de viajantes e missionários, a feitiçaria ganhou uma centralidade incontornável e terminou por justificar a triste situação primitiva em que aqueles povos se encontravam. A concepção missionária do paganismo e primitivismo dessas populações era respaldada pela penetração da sociedade colonial em Moçambique, e a inundação dos sertões africanos com produtos ocidentais povoou a imaginação local com desejos de ascensão social e bem-estar econômico. Para os autóctones, a aliança com o branco passou a ser a principal estratégia para sair da condição em que se encontravam e entrar em um farto ambiente de circulação de bens com os quais conseguiam ganhar um papel de destaque nas sociedades locais. A chegada das agências estrangeiras para o desenvolvimento, após anos de guerras e experiências socialistas que limitava e impediam o acesso de muitos agricultores a tais estratégias, foi percebida como um novo momento de bonança para as amaldiçoadas aldeias do sertão zambeziano, e o discurso liberalizante dos anos 90 prometia novos tempos de liberdade econômica e política.

Paradoxalmente, apesar de investimentos pesados, o mercado livre, após trinta anos de ajuda internacional, não foi capaz de aumentar substancialmente a produção agrícola, muito menos a renda dos camponeses; no entanto, o número de

associações não parou de crescer e, a cada ano, novos grupos são criados, transformando-os em atores políticos indispensáveis à cena local. Estaríamos diante de uma descentralização democrática que, mesmo com a falência do modelo econômico, pôde sobreviver após anos sendo sufocada por guerras e décadas de regime socialista? Ou o suposto reavivamento democrático deita raízes no emaranhado de lógicas e estruturas locais mais profundas construídas nos sucessivos encontros históricos com estruturas e discursos estrangeiros sobre suas condições?

Em realidade, sugiro que a explosão do número de associações, além de ser parte de uma estrutura replicante da cooperação internacional, obedece a dinâmicas locais de apropriação de bens ocidentais por parte de beneficiários descrentes de qualquer possibilidade de desenvolvimento em terras africanas. Assim, antes de promover a entrada de Tete em um novo patamar histórico de progresso, as políticas desenvolvimentistas são multiplicadas como parte de um processo secular de indigenização de estruturas exógenas que, ao ramificar os tentáculos institucionais do sistema de ajuda, transforma-os em projetos locais de acúmulo de prestígio e poder.

Essa concepção local sobre o desenvolvimento aparece de modo mais explícito na tradução de sua ideia. *Chitukuko* é a palavra em *cinyungwe* para “autoajuda”, traduzida como desenvolvimento no momento da chegada do sistema de ajuda em Moçambique. Entretanto, a palavra *madalitso*, também é amplamente difundida em Tete como sinônimo de desenvolvimento e dialoga de modo mais claro com as concepções locais de progresso e feitiçaria, traduzida em português como “abençoado”.

“Sim, *mister* Inácio, os negros são desse jeito, invejosos.” dizia-me Felipe, ainda lamentando-se pela malsucedida busca de emprego. “Por isso que não podemos nos desenvolver. Não nos ajudamos! É essa aqui a nossa vida...”, concluiu com um ar de lamento sobre a impossibilidade daquilo que os meios de comunicação, agências internacionais e ONGs prometiam.

“Não, por aqui não pode haver desenvolvimento...”.

CAPÍTULO 6

POLÍTICA MATA!

Estávamos no início de abril de 2013 e o calor de quase quarenta graus havia expulsado-nos o escritório da UPCT. Sentamos eu e Freitas, vice-presidente do movimento, na sombra da árvore em frente ao prédio da sede enquanto comíamos bananas. As notícias sobre os confrontos entre tropas da Renamo e soldados da polícia moçambicana na aldeia de Nkondedzi chegaram durante a semana e muitos de meus amigos ao falar sobre os acontecimentos demonstravam o mesmo semblante cansado e desesperançoso. A guerra haveria de voltar. Apesar de Dhlakama e Guebuza, presidentes da Renamo e da república de Moçambique, respectivamente, terem soltado declarações atenuantes e assegurado a continuidade do diálogo, meus interlocutores demonstravam uma grande descrença sobre a manutenção da paz na região. Afinal, “nós africanos somos assim”, explicou-me Herculano enquanto alisava o braço, enfatizando a cor de sua pele, gesto repetido um sem número de vezes por diferentes pessoas com quem conversei.

No dia 6 de abril de 2013, homens trajados de uniforme militar verde e boina preta atacaram um ônibus de passageiros e dois caminhões na Estrada Nacional Número 1 que cruza Moçambique de norte a sul. Três pessoas morreram e duas ficaram feridas. Os ataques, que seguiam as mesmas táticas utilizadas pelos soldados da Renamo durante a guerra civil moçambicana, ocorreram a cerca de 20 km da vila de Muxúnguè, distrito de Chibabava na província de Sofala. O local fica a menos de 100 quilômetros ao norte da famigerada fronteira entre as terras dos *mashangas* e dos *vandau* delimitada pelo rio Save. A investida da Renamo era o início da deflagração física dos confrontos políticos que tomavam os últimos meses do noticiário nacional. Em meio a acusações de corrupção que recaíam sobre políticos da Frelimo e uma desconfiança generalizada em relação aos contratos secretos firmados entre governo e as companhias mineradoras de Tete²⁷¹, a Renamo

271 Os contratos entre as empresas e as mineradoras são tidos como assuntos de interesse nacional e protegidos como confidenciais. O tamanho do aporte financeiro das empresas, o enriquecimento visível de membros do governo e a crescente pauperização econômica das pessoas atingidas pelos empreendimentos têm suscitado rumores e acusações de corrupção e

pedia mais representatividade nas comissões eleitorais visando, segundo o partido, maior transparência no prosseguimento das eleições autárquicas e presidenciais.²⁷² De modo a pressionar o governo, as tropas da Renamo²⁷³ passaram a ser mobilizadas por todo território nacional e a província de Tete é hoje uma área especialmente conturbada, soldados oposicionistas desfilavam desde o fim de 2012 pelas zonas rurais posicionando-se estrategicamente para ameaçar a produção extrativista deixando os moradores da província extremamente apreensivos.

Naquele momento, embaixo da sombra da árvore, Freitas já sentia que as coisas não iriam acabar bem. Antes mesmo dos ataques aos ônibus e caminhões, a FIR já tinha dispersado duzentos homens da Renamo que se aglomeravam junto à sede do partido em Muxúnguè. A intensa movimentação de pessoas na vila tinha criado um estado de pânico entre seus moradores, que temiam novos confrontos. Segundo o governo, a dispersão foi necessária para evitar maiores confusões; no entanto, a Renamo viu aquilo como uma afronta ao direito democrático de liberdade de reunião. Em resposta, Dhlakama autorizou uma retaliação. Assim, no início de abril, o prédio da polícia foi atacado e, alguns dias depois, os veículos foram alvejados na EN1, esvaziando a vila de Muxúnguè e deixando seus moradores a meio caminho de uma migração forçada até a cidade de Beira, a mais de 250 km do

enriquecimento ilícito. Algumas notícias dão conta de que 135 milhões de dólares pagos pela Vale sobre os direitos da exploração de carvão na região nunca foram contabilizados no orçamento do Estado e que 10% das ações da Vale-Moatize tinham sido compradas por investidores nacionais dos quais, até hoje, não se sabe o nome (http://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2012/11/acima-de-tudo-os-contratos-firmados-pelo-governo-com-vale-rivesdale-mineradora-do-revobu%C3%A9-fasol-etc-s%C3%A3oconfid.html [último acesso 18/01/2016]). Em entrevista ao canal de televisão moçambicano SIC o presidente da Vale, Ricardo Saad, disse que a confidencialidade do contrato é mantido pelos interesses do governo moçambicano.

272 Em 2013, a Renamo desistiu de concorrer nas eleições autárquicas moçambicanas que visavam eleger representantes para os distritos e postos administrativos do país. Argumentando que o processo era fraudulento e sem maior representatividade na CNE (Comissão Nacional Eleitoral) abandonou o sufrágio em forma de protesto. Em 2014, a Renamo concorreu nas eleições presidenciais, mas perdeu novamente. Novas acusações de fraudes foram aventadas, no entanto, como sempre, não tiveram maiores repercussões.

273 Os Acordos de Paz de Roma, que puseram fim na guerra moçambicana em 1992, permitiu que alguns membros da Renamo, agora um partido político, pudessem portar armas para garantir a segurança de Afonso Dhlakama. Os restantes deviam ser desmilitarizados à medida que iam sendo desmobilizados pela ONUMOZ (*United Nations Operations in Mozambique* – Operação das Nações Unidas em Moçambique), missão de paz das Nações Unidas para Moçambique. O acordo também previa a formação de um exército nacional apartidário com 15 mil homens de cada partido, no entanto, a Frelimo recusou-se a receber homens da RENAMO nos quartéis. Assim como, desde 1992, no início da pacificação do país, a Renamo é acusada de entregar armas velhas para os observadores internacionais, atualmente Dhlakama afirma que as únicas armas que a Renamo possui são aquelas permitidas pelos acordos de paz.

local. Os acontecimentos recentes colocaram as zonas rurais do país em polvorosa, já que essas áreas tinham sido as mais atingidas pelos conflitos anteriores.

Há mais de um ano que Dhlakama pressionava pela paridade em comissões eleitorais e deputados e senadores da Renamo davam fortes declarações contra a falta de transparência dos investimentos feitos pelos megaempreendimentos em Tete. Nesse sentido, para os analistas políticos de Maputo, a crise atual era fruto de uma série de entreveros que tinham como causas um frágil sistema eleitoral e as inúmeras acusações de desvio de dinheiro por membros do governo. Ademais, a centralização do poder em um só partido impedia que novas vozes fossem ouvidas e ignorava a pujante democracia assentada nas inúmeras associações existentes nas zonas rurais. Nesse sentido, o desenrolar da crise poderia pôr em risco o recém-formado sistema multipartidário moçambicano. Entretanto, para os meus interlocutores, dirigentes de movimentos sociais, técnicos administrativos de ONGs locais, membros das associações rurais para o desenvolvimento e a vasta maioria dos beneficiários dos programas de desenvolvimento, os confrontos não surgiam devido à ausência de democracia, mas, sobretudo, por causa do que era percebido como excesso ou como a “democracia em si”.

E era nesse ponto que nos encontrávamos, eu e Freitas, embaixo de uma árvore fugindo do intenso calor de Tete quando um carro da UNIDO (*United Nations Industrial Development Organization* – Organização das Nações Unidas para o Desenvolvimento Industrial) entrou pelo portão. Três moçambicanos engravatados desceram, um da Beira e dois de Maputo. Freitas levantou-se para atendê-los e seguiram juntos até o escritório de Dórica.

Na saída, Freitas disse que havia sido uma boa reunião. O empresário da Beira iria construir uma fábrica de processamento de alimentos na cidade para atender a nova demanda das empresas da região e estava à procura de quem pudesse fornecer matéria-prima para ele.

“Agora se pudermos produzir com mais qualidade teremos para quem vender”, disse Freitas.

“É bom estar na sociedade civil”, continuou animadamente, “Política? Eh! Política mata!”

Fiquei atordoado por minuto com aquela afirmação. Desde que estava trabalhando com a UPCT tinha presenciado debates sobre o associativismo, movimentos sociais e cooperativas e em todos eles tive a certeza de estar envolvido

em trabalhos e discussões que tomavam a política como substrato comum. Semanas depois dessa afirmação, em 17 de abril, participei do Dia Internacional da Luta Camponesa na sede da UPCT, comemorado nessa data em referência ao Massacre dos Eldorados de Carajás, no Pará.²⁷⁴ Ali, com a presença de líderes de associações de cada distrito, falou-se sobre a situação dos camponeses na província de Tete, sobre a falta de investimentos na agricultura local, discutiu-se criticamente o impacto dos megaprojetos na província e nas aldeias afetadas e comemorou-se o crescente número de associados na UPCT. “Por que juntos somos fortes!” falou Dórica no discurso que abriu o encontro. Ao final, colocaram o hino de Moçambique e cantaram com o punho esquerdo cerrado levantado:

“Pátria Livre!”, exclamou Dórica.

“Venceremos”, responderam todos em uníssono.

Depois de encerrada a reunião Dórica abordou-me:

“Sabe por que cantamos com o braço esquerdo levantado?”

Respondeu sua própria pergunta logo em seguida:

“Por que somos de esquerda”, contou com o mesmo orgulho de qualquer militante aguerrido de um partido político clássico.

Dórica e demais membros da UPCT e da Unac já visitaram diferentes movimentos sociais em várias partes do mundo. Estiveram com o MST brasileiro, mas também já foram para Cuba, Indonésia, Quênia e outros lugares onde a Via Campesina tem aliados.²⁷⁵ Dórica participou de quatro edições do Fórum Social Mundial e tinha ampla experiência em círculos de esquerda onde a reivindicação política de seus atos é imprescindível.

Não foi sem razão que aquela declaração de Freitas havia impressionado-

274 Confronto entre a polícia e o MST no qual dezenove trabalhadores rurais foram mortos durante uma passeata. Os claros sinais de execução e evidente omissão por parte das autoridades locais impulsionou a criação do Ministério da Reforma Agrária e eternizou a data como dia de mobilização dos movimentos camponeses.

275 Via Campesina é uma organização internacional de camponeses formada por movimentos sociais e organizações de todo o mundo. Com o objetivo de articular diferentes movimentos sociais de cunho rural em nível internacional, a Via Campesina foi fundada em abril de 1992, quando diferentes dirigentes camponeses da América Central, do Norte e da Europa reuniram-se em Manágua, Nicarágua. Em maio de 1993, realizou-se a Primeira Conferência da Via Campesina em Mons, na Bélgica, na qual foi oficialmente constituída como organização mundial e definidas estatutariamente. A segunda conferência aconteceu entre 18 e 21 de abril de 1996, um dia após o Massacre de Eldorado dos Carajás. Durante a Conferência foi declarado o dia 17 de abril como "Dia Internacional da Luta Camponesa" em homenagem aos camponeses assassinados.

me; no entanto, antes que eu pudesse fazer qualquer consideração um grande debate se seguiu.

“A política só vai te levar a morte”, continuou Freitas, “Você ganha apenas um enterro e um discurso. Veja só, aqui mesmo em Tete: uma vez, em uma das sedes da Frelimo, resolveram que deveriam atacar a base da Renamo. Três pessoas foram lá e foram pegas pelos membros da Renamo que o levaram à esquadra e ao julgamento. Pegaram oito anos! E quando o secretário da Frelimo foi chamado disse que não conhecia nenhum deles. Um dia, um deles fugiu. O próprio policial deve ter falado para ele fugir, mas os outros ficaram lá...”

Parou por um momento pensativo e disse:

“Para que entrar na política? Vai ficar a sofrer, sua família vai sofrer. É preferível estar na sociedade civil.”

Germano parecia concordar e falou:

“Uma vez, em uma das bases da Frelimo, quando decidiram atacar os membros da Renamo, um dos líderes tomou a palavra e disse que era não concordava com aquilo e que era à favor do multipartidarismo, pois assim poderia ver seu inimigo.”

Todos balançaram a cabeça consentindo e Germano continuou sua história:

“Se atacarem as bases da Renamo, destruírem ela e tirarem a bandeira dali da frente como vão ver os inimigos? Eles podem ir escondidos para a base da Frelimo, ter carteirinha e tudo mais. É bom ter bandeiras pois sempre sabemos quem são eles”

Freitas assentia com a cabeça positivamente

“Sim, sim, por isso sou a favor do governo de coalizão”, disse “A Frelimo tem que chamar todos os partidos e dar um ministério para cada um.”

Nesse momento, perguntei:

“Mas não vai acabar com a oposição dessa maneira?”

“Não, a oposição vai continuar existindo. Ela sempre existe, mas pode atenuar um pouco”

Firmino, que até então também não havia participado, disse:

“Sim, senhor Inácio, não se pode haver duas forças”

Firmino levantou-se da cadeira em que estava sentado sinalizando que ia contar uma história. Quando teve certeza que todos estavam a lhe escutar começou:

“O Dhlakama foi esperto. Vendeu sua casa em Maputo, após ver que estava

sendo perseguido foi para Nampula e de lá para Quelimane. Agora faz seis meses que está na Gorongosa. Lá é seguro, quem entrar lá toma tiro”

Durante a escalada das tensões, a localização exata de Dhaklama era um mistério. Muitos me diziam que estava no Quênia, outros juravam que nunca tinha saído de Gorongosa e alguns sugeriam que ele tinha poderes desconhecidos e que podia deslocar-se instantaneamente ou sem ser visto. De qualquer modo, seja qual tenha sido seu itinerário ou meio de transporte, Dhlakama, em abril de 2013, encontrava-se nas Serras da Gorongosa, base do movimento guerrilheiro durante o confronto com a Frelimo, e no dia 10 daquele mês convocou uma coletiva de imprensa. Os repórteres convidados encontraram-se com os homens da Renamo em um ponto pré-determinado e foram conduzidos por uma trilha de mais de 30 quilômetros até a casa do presidente do partido. Isolado no meio do mato, sem luz elétrica ou sinal de celular, o antigo líder guerrilheiro recebeu-os de braços abertos naquilo que considerava “seu palácio”.²⁷⁶ Na entrevista, Dhlakama outorgou-se o título de “maior político-militar do mundo”²⁷⁷, repudiou o que chamou de provocações da Frelimo e refutou participação no ataque aos veículos civis, embora tenha assumido responsabilidade pela retaliação à polícia em Muxúnguê. Ainda foi enfático quando descartou a possibilidade de retorno da guerra em Moçambique, mas responsabilizou a Frelimo pela situação do país já que recusava-se a cumprir os acordos de paz assinados em 1992. Segundo ele, “o acordo de Roma promovia a democracia real em Moçambique. Isso não existe, tal como nunca existiu a realização de eleições livres e transparentes”²⁷⁸

No entanto, para Firmino e os demais, o problema não era que a democracia havia falhado em Moçambique, pelo contrário, a liberdade concedida pela democracia resultou na ascensão de muitos líderes e diferentes bandeiras que não poderiam conviver muito tempo sem um conflito aberto.

Firmino continuou sua história:

“O socialismo era assim: sua coisa é minha e minha coisa é sua. Não foi uma

276 Cf. <http://www.angonoticias.com/Artigos/item/38263/%E2%80%9Cnao-ha-comparacao-entre-savimbi-e-dhlakama> [último acesso em 18/01/2015].

277 Segundo ele, “O papa, que é o papa, demitiu-se e eu, que ando há 20 anos a levar porrada, continuo e não desisto. Conhecem alguém igual?”. Cf. <http://www.dw.com/pt/dhlakama-diz-n%C3%A3o-ao-regresso-%C3%A0-guerra-em-mo%C3%A7ambique/av-16736446> [último acesso em 18/01/2015]

278 Cf. <http://www.dw.com/pt/dhlakama-diz-n%C3%A3o-ao-regresso-%C3%A0-guerra-em-mo%C3%A7ambique/av-16736446> [último acesso em 18/01/2015]

boa época, pois as pessoas não podiam ter suas casas que logo perguntavam de onde conseguia-se o dinheiro. Mas Samora tinha o pulso firme. As pessoas iam recebê-lo em multidões no aeroporto, pois ninguém se arriscava a ficar em casa quando o presidente estava em Tete. Quando a economia ia mal, o presidente falava na rádio que não queria ninguém vendendo os produtos das cooperativas e os comerciantes fechavam suas lojas. Escondiam tudo com medo de que Samora os pudesse ver”

Novamente, como em muitas conversas que tive, as pessoas exaltavam Samora por causa de sua autoridade ter mantido Moçambique unido por algum tempo; no entanto, também atribuíam ao seu rigor os dezesseis anos de guerra civil que se seguiram a independência. Ademais, o temor que sua figura inspirava fez com que muitos moradores de Tete guardassem sérias reservas sobre seu governo. Desse modo, o mesmo poder que garantia a ordem e moralidade do país era aquele que traria sua ruína: por ter monopolizado os recursos e centralizado as decisões foi morto por meios ocultos até hoje não são esclarecidos.

“Samora foi matado por aqueles que estão no poder hoje. Mataram-no para enriquecer”, disse Firmino.

O fim da autoridade de Samora marcou o fim do último grande líder, capaz de agregar muitos indivíduos a sua volta e unificar o país em torno de um grupo político. Chissano, ao assumir a presidência após a morte de Machel²⁷⁹, ainda teve a sensibilidade de se guiar pela filosofia africana, entendeu-se com a Renamo e distribuiu responsabilidades e poderes entre os demais chefes do novo Moçambique independente, tal qual Freitas propôs quando defendeu aquilo que chamava de governo de coalizão. Todavia, Chissano não teve poder o suficiente para se conservar no cargo e, com a chegada da democracia, acabou por permitir que “aqueles que aí estão” subissem a presidência e tomassem todos os recursos para si.²⁸⁰ Afinal, para meus interlocutores, “o negro é uma raça invejosa”. A ambição

279 Chissano subiu ao poder após a morte de Samora em 1986. Em seu governo, Moçambique aprofundou as reformas liberais que Samora iniciou. Com a economia nacional devastada pela guerra e com os recursos dos países do leste soviético minguando, Chissano aplicou o receituário econômico do FMI e do BM liberalizando a economia, diminuiu o tamanho do estado e abrindo o país para a entrada de investidores externos, paralelo a isso, negociou em Roma os acordos de paz com a RENAMO, assinados em 1992. Para maiores informações ver Pitcher (2002). Em 1994, as primeiras eleições democráticas de Moçambique conduziu-o ao cargo de presidente, posto ao qual seria reeleito em 1999. Em 2005, Armando Guebuza foi conduzido ao cargo como seu sucessor e reeleito em 2009, saindo da presidência apenas em 2015.

280 A figura de Chissano é um tanto controversa em Tete. Uma parte das pessoas com quem

que lhe é inerente condena o país inteiro a uma disputa incessável pelo poder que só pode ser controlada por algum líder forte, conhecedor das artimanhas da feitiçaria e do oculto, que ao centralizar o comando em suas mãos tenha a sabedoria de agregar os adversários em torno de si e com a dádiva seletiva de recursos e responsabilidades provenientes do mundo dos brancos possa controlar a ganância e a insídia de seus súditos.

Como Firmino reforçou ao terminar a sua história:

“Não, Senhor Inácio, não se pode haver duas forças!”

Todos que estavam em volta concordavam com ele. Firmino sentou-se então e concluiu:

“O problema de hoje é que temos muita democracia”

Percebi, então, que é essa visão que impera nas reflexões sobre o desenvolvimento em Tete: como a chegada de uma riqueza nunca antes vista, expressa nos produtos e pessoas que percorrem a província, mas que, por meio da ganância de pequenos aldeãos e grandes presidentes, sumiam tão misteriosamente como apareciam sem que os “donos da terra” ou o restante das etnias que compõe o estado nacional recebam seu devido quinhão.

Nesse sentido, a democracia, ao contrário do que colocavam os analistas políticos, os jornalistas e os cooperantes, não surgia como uma ferramenta capaz de racionalizar a divisão do poder ou amainar o espírito malicioso dos membros da comunidade nacional. Muito pelo contrário: aparecia como a fonte de todos esses problemas, como um regime político fraco, incapaz de lidar com as especificidades do mundo africano. Como me diziam os moradores de Mameme, as associações poderiam funcionar no mundo dos brancos, onde “todos se ajudam”, mas não ali, no sertão zambeziano repleto de inveja e feitiçaria.

Sugiro, nesse capítulo final, que a emergência do desenvolvimento em sua forma mais visível – como a circulação de bens e pessoas, a chegada dos megaempreendimentos e dos projetos de desenvolvimento rural –, sem a presença de um grande líder ou alguém capaz de conduzir o que meus interlocutores

conversei o tem em alta estima como alguém que conduziu o processo de paz em Moçambique e distribuiu o poder entre os seus adversário políticos. Outros acham que, apesar de ter acabado com a guerra, ele também é responsável pela monopolização do poder que a Frelimo perpetua durante todo esse tempo. De qualquer modo, o fim dos conflitos ocorrido em seu mandato lhe confere uma certa sabedoria, da qual ninguém em campo ousa duvidar.

denominam de “filosofia africana” e imerso em um regime político fraco, sem o rigor necessário para lidar com o caráter supostamente instável da “raça negra”, é a pedra de toque com a qual os habitantes de Tete buscam avaliar sua situação atual em comparação com o passado. Assim, a incongruência entre as imagens de riquezas e produtos que circulam a olhos vistos e a pauperização de grande parte da população é concebida como a dissolução da ordem tradicional na qual a presença de uma colônia branca garantia a distribuição de bens e serviços. Hoje, no entanto, a circulação de bens aumentou consideravelmente, e a população local, sem qualquer *muzungu* através do qual possa aceder ao mundo de consumo ocidental, pergunta-se onde estão os brancos responsáveis por todos aqueles produtos e quem são os negros com os quais são feitos os novos acordos.

O fim da guerra e o discurso liberal renovaram as esperanças de um mundo de consumo desenfreado e ascensão social para todos. No entanto, para os habitantes do Baixo Zambeze, a desconexão entre o mundo prometido e a realidade alcançada é sinal da dissolução do poder tradicional por meio de um regime democrático que ao tudo permitir deixa a “ganância africana” ocupar um espaço insuportável.

MOVIMENTO E DESENVOLVIMENTO

“Sim, há bastante desenvolvimento hoje em dia”, dizia-me seu Luprino, “Há tantos carros passando na estrada que não se pode nem deitar nela. Antes ficávamos ali, duas, três horas e não passava carro algum. Mas agora se tem liberdade para andar, posso ir no Malauí, na Zâmbia, ter um passaporte e caminhar por aí. Sim, há bastante desenvolvimento!”

Para muitas pessoas falar de desenvolvimento é falar de movimento. Movimento de coisas e de pessoas. Falar dos tempos atuais é remeter-se a um passado de escassez, quando, no período socialista, as cooperativas mal produziam alimentos para seus membros, as lojas do povo eram poucas e estavam constantemente vazias, os indianos viviam em pânico diante da possibilidade de serem acusados de “açambarcamento” ou “crime contra a economia popular”, a guerra impedia o trânsito ou os órgãos de Estado exigiam os detestados guias de marcha; ou quando, no período colonial, os aldeamentos portugueses confinavam

os camponeses, e a guerra e as instituições coloniais impunham um severo controle à circulação. Hoje, passear pelo mercado é uma das atividades preferidas dos mais jovens, são locais nos quais podem testemunhar a grande mudança econômica pela qual o país passou e sobre a qual seus pais e avós contam-lhes frequentemente.

O mercado de Mussacama, localizado no trevo que conecta as estradas para Angônia e Zóbuê a 100 quilômetros da cidade de Tete, é um efervescente centro de negócios que recebe produtos do Malauí e da capital, além de contar com grãos, verduras e frutas dos agricultores locais. A posição privilegiada do mercado faz com que todos os chapas que saem de Tete em direção à Angônia parem por ali. E não são poucas as vans que fazem esse trajeto. Cada veículo que para é seguido por uma multidão de vendedores que negociam incessantemente seus produtos com quem quer que saia dali. A mais uns 15 quilômetros ao norte está o mercado de Nkondedzi. Em um rápido passeio por suas barracas podemos encontrar porcos inteiros sendo vendidos, assim como cabritos e galinhas. Mais ao fundo vende-se a carne de caça, cortes de animais proibidos sendo o elefante especialmente apreciado. Ao lado dos porcos, mulheres e crianças vendem as verduras de suas hortas e, descendo o terreno, perto da barraca do cabeleireiro, vê-se uma imensa variedade de bens eletrônicos como celulares, placas de energia solar, *tablets*, televisores e equipamentos de som. Um pouco adiante estão os medicamentos, tradicionais e ocidentais, espalhados sobre uma lona azul e duas ou três pessoas comercializando-os. Analgésicos, antibióticos e anti-inflamatórios.

“Quero um medicamento para ficar forte”, disse-me Rato, coordenador do PICP que me acompanhava na viagem, “Um desses para ir na academia e ganhar músculos”²⁸¹

Entre as visita às comunidades atendidas pelo projeto salesiano, Rato decidiu parar no mercado para “passear”. Ele era aficionado por filmes de ação hollywoodianos que são vendidos em todo lugar por alguns meticais e comentava sobre a academia de musculação que abriu em Tete:

“Sim, aquela está muito boa. Todos os equipamentos para ficar *big*”

Olhou a caixa do suplemento alimentar disponível em qualquer academia

281 Smith (2008) propõe que na Tanzânia, o consumo e ostentação de símbolos hollywoodianos são meios de se apropriar do signos do desenvolvimento. O consumo e circulação desses produtos culturais são parte importante da dinâmica política em torno do campo do desenvolvimento naquele país.

brasileira e perguntou o preço.

“Não vou levar”, disse-me depois, “está muito caro. Conheço um gajo em Tete que consegue o medicamento tradicional. É mais barato”

Em Tete, o mercado dos bairros é o principal ponto de encontro dos jovens que moram no entorno. Sem muito dinheiro para comprar alguma coisa, percorrem as barracas comentando sobre os produtos e discutindo as novas mercadorias que chegavam. Felipe, irmão mais novo de Dórica, contava-me sobre suas idas ao mercado:

“Sim, senhor Inácio. Isso é o desenvolvimento, a chegada de muitas coisas boas. As pessoas agora podem circular, ver o movimento e conversar”

Os mais velhos contam histórias sobre os aldeamentos portugueses, as aldeias comunais socialistas e os campos de refugiados com aqueles deslocados quer pela guerra de libertação nacional, quer pela guerra civil que a seguiu, locais onde a restrição de movimento era parte integrante da rotina de seus habitantes. Nos aldeamentos, para que os indivíduos pudessem sair, precisavam de um passe justificando a necessidade de sua viagem com a autorização do responsável pela administração do local, o que a população conecta diretamente com os próprios regimes dos antigos prazos, uma medida percebida como a transmissão e intensificação do controle efetuado pelo estado colonial sobre as populações dos prazos. Como o valor de cada porção de terra era avaliado pela quantidade de pessoas que poderiam trabalhar e pagar impostos para o prazeiro, o controle populacional era crucial para o funcionamento do sistema. Os posteriores acordos de exploração de mão de obra feitos pela Companhias Majestáticas trouxeram uma maior rigidez sobre a circulação dos indígenas. Incluindo os deslocamentos compulsórios para o trabalho forçado que foram utilizados durante grande parte do século XX, podemos dizer que o gerenciamento e contenção populacional era um dos grandes mecanismos de governo do estado colonial. Esse legado europeu do qual a Frelimo dizia querer livrar os moçambicanos foi reforçado pela implementação das Aldeias Comunais e do guia de marcha.²⁸² Desse modo, o governo de Samora Machel não estabeleceu uma forte ruptura em relação a

282 Durante o período socialista, para ir de um ponto a outro, sair da cidade ou visitar parentes, as pessoas precisavam pedir a autorização aos Gds. As chamadas “guias de marcha” chegavam a demorar algumas semanas e grande parte da população de Tete guardar pesadas lembranças sobre esses tempos.

administração portuguesa no que diz respeito à restrição de circulação de indivíduos e se antes, durante os tempos coloniais, os negros tinham acesso condicionado aos bens estrangeiros por meio de seu contato com os brancos, no período socialista, a guerra e a redução da atividade econômica, restringiu quase que completamente o trânsito de mercadorias.

Nesse sentido, o desenvolvimento trouxe uma real melhoria para os habitantes do Vale do Zambeze. A circulação de pessoas, carros, bens e mercadorias é amplamente elogiada quando se compara os tempos passados de contenção de movimento. As estradas estão cheias e os mercados lotados de produtos. As grandes lojas indianas no centro da cidade expõe uma ainda maior variedade de comida, aparelhos eletrônicos e roupas. Sim, o desenvolvimento chegou, disso não há dúvidas. Entretanto, a pergunta que assombrava a cabeça da ampla maioria dos tetenses era quem estaria *comendo* todos esses bens? E onde estão os brancos que poderiam oferecer-lhes acesso a esse mundo abençoado de fartura e tecnologia?

Durante o período colonial, especialmente nos últimos anos de ocupação portuguesa, a presença da comunidade *muzungu* era fortemente sentida na região. Embora durante os primeiros séculos de colonização a comunidade branca fosse diminuta, as *luanes* dos senhores eram uma referência para todos indivíduos que buscavam alguma aliança com o mundo do brancos. Os inacreditáveis séquitos de escravos que os foreiros tinham sobre sua influência é prova incontestada da amplitude de seus domínios e prestígios. Muitos memorialistas apontam a existência de até 28 mil escravos sobre a jurisdição dos prazeiros em todos Rios de Sena em 1760, mas devido a complexa rede de dependência que se instaurava entre senhores e autóctones, muitos foreiros orgulhavam-se de exibir mais de 8 mil pessoas sob o seu controle.²⁸³ Em 1907, já na caducidade do sistema de concessões, somente o prazo da Angônia de propriedade de Raphael Bivar possuía, em um universo total de 212 mil pessoas na província de Tete, 82 mil habitantes. No entanto, este não era oficialmente o maior prazo. Tal título era da propriedade de Carl Weiss, que, no entanto, subdividiu suas terras em áreas ainda menores do já subarrendado prazos da Companhia da Zambézia. (Borges Coelho, 1993, 94).

No período tardio da colonização portuguesa, a tentativa de modernização

283 Para maiores informações, ver Rodrigues (2013).

da província de Tete trouxe um renovado ânimo à comunidade branca na região.²⁸⁴ E não apenas a ela. As novas empresas que se instalavam por ali também ofereceram outros meios de aliança e ascensão social aos autóctones de Tete. A construção dos Caminhos de Ferro, o início da exploração mineira em larga escala em Moatize e a edificação da hidroelétrica de Cabora-Bassa são só alguns dos maiores exemplos dos planos que Portugal tinha para a região. O crescimento dos investimentos públicos no país e a megalomaniaca ideia de Marcelo Caetano de povoar o vale com um imenso contingente de brancos reforçou a migração para o Zambeze²⁸⁵ revigorando a sociedade *muzungu* em Tete. Os recentes investimentos nas minas de carvão em Moatize é constantemente comparado com essa época, fortemente presente na memória das pessoas que rondam atrás de empregos e oportunidades comparando a situação atual com o tempo colonial.

Ferguson (1999), estudando a indústria de extração de cobre na Zâmbia, identifica dois modelos econômicos distintos, apartados no tempo e nas percepções sociais dos indivíduos que deles participaram. Na Rodésia do Norte, atual Zâmbia, o protejo de mineração foi iniciado em 1920, dentro de um protejo colonial que visava, concomitantemente, a extração do minério e a modernização da população local. Tal empreendimento implicava em um investimento de grande alcance social e o planejamento da exploração do Copperbelt rodesiano incluía a construção de grandes cidades para cerca de 100.000 trabalhadores, assim como escolas e hospitais para toda essa população. Atualmente, entretanto, o modelo de investimento das grande multinacionais, favorecido pela interconexão econômica global, favorece investimentos estratégicos em polos de alta tecnologia que

284 Para Wuyts (1980), a chegada de Salazar no poder inicia um período de nacionalismo econômico em Portugal que afetaria profundamente suas colônias. Em oposição a exploração econômica vinda do exterior que caracterizara a fase anterior, dominada pelo capital internacional da Companhias Majestáticas – mais interessado em especular na bolsa do que investir no país – e pela economia de reserva de mão de obra para a indústria mineira da África do Sul, a política econômica do regime facista iria privilegiar o investimento público em torno de um discurso desenvolvimentista que tomava os territórios ultra-marinos como parte integrante da nação portuguesa. Esse processo sofreria um baque em 1961 com o fim do regime do trabalho forçado sob o qual o projeto modernizador português se apoiava. Para manter o nível de investimento sustentado pela mão de obra barata, Salazar abriu as portas para empreendimentos estrangeiros em Moçambique e demais colônias e modernizou o sistema de produção.

285 Castelo (2014) contabiliza um saldo positivo de 83.023 indivíduos entre aqueles que entraram e saíram de Moçambique no período compreendido entre 1943 e 1974. Em 1951, a diferença de entrada e saída de patrícios foi de quase 100 mil portugueses. Em 1962 o saldo chegaria a quase 120 mil. Durante todo o período analisado, o fluxo só se inverteu em 1960 e no fim do período analisado quando a guerra colonial já havia tomado conta de Moçambique.

demandam trabalhadores altamente qualificados, em sua maioria estrangeiros com diplomas superiores. Para Ferguson, os projetos mineiros que hoje atuam em África são enclaves industriais estreitamente integrados às sedes das corporações multinacionais e os centros metropolitanos, mas abruptamente isolados em relação às suas próprias sociedades nacionais, geralmente com o recurso a grandes muros, cercas de arame farpados e seguranças privados.

Embora o projeto português tenha tido proporções muito mais modestas, o modelo de progresso civilizacional a que se propunha e a retórica de incorporação das terras ultramarinas ao território nacional lusitano fez com que os investimentos alocados em território moçambicano visassem um programa social similar ao rodesiano. Ao contrário da Carbomoc, que além de vender carvão para os países vizinhos, visava aquecer a economia nacional moçambicana, as atuais empresas mineradoras em Moatize trabalham em contato com outras localidades do globo e em quase completa desconexão com a realidade do país receptor. Assim, a Carbomoc investiu na construção de casas e mantinha uma enfermaria junto a suas instalações, o projeto de Cabora-bassa visou instalar os camponeses locais em modernas vilas e os caminhos de ferro possuíam instalações para os seus trabalhadores. Ainda que as avançadas vilas tenham ficado, em sua maioria, no papel e o deslocamento populacional necessário para a construção da barragem tenha sido conjugado com a política de aldeamentos que visava separar os camponeses dos guerrilheiros²⁸⁶, a construção da hidroelétrica empregou cinco mil trabalhadores e ergueu a cidade de Songo, que dispunha de sistema de esgoto, água potável canalizada, energia elétrica, escolas, hospital, aeroporto, telefones e estabelecimentos comerciais. Em Songo chegaram a viver nove mil pessoas, metade das quais moçambicanas.

286 Segundo Isaacman (2005), os aldeamentos estavam longe de oferecer as infraestruturas tão sonhadas do desenvolvimento. Os camponeses eram mantidos sob vigilância 24 horas por dia, seus movimentos eram controlados e o único acesso ao mundo exterior era através de uma guarita militar que decidia quem ficava e saía do perímetro guardado pelo arame farpado. Qualquer um que não cumprisse as regras dos aldeamentos era severamente interrogado e, às vezes, torturado, se se suspeitasse que era um agente da FRELIMO. As modernas vilas que seriam erguidas para os camponeses desalojados pela hidroelétrica custariam cerca de 9 milhões de dólares e, excetuando algumas vilas modelos, o projeto foi totalmente abandonado, sendo que em alguns casos, os camponeses eram apenas realocados para algum local no meio do mato e obrigados a construir suas próprias casas. Em outros aldeamentos, o governo apenas construiu algumas casas de pau a pique em uma área cercada com arame.

“Era como a Europa”, como Seu Afonso não cansava de falar.

O desenvolvimento próprio do colonialismo tardio proporcionou o revigoramento da dinâmica de associação entre negros e brancos nos sertões zambezianos.²⁸⁷ Seu Godinho leva as marcas desse momento em sua carteira de identidade. Batizando seu filho com o nome do enfermeiro português que prestava atendimento em Songo, os pais de Godinho visavam criar uma relação duradoura entre sua família e aquele novo *muzungu* que acabara de chegar. Em geral, as pessoas em Tete tem dois nomes próprios além daquele que vincula o indivíduo ao seu clã, um em *cinyungwe* ou *cinyanja* e um segundo em português. Quando estive em campo, fui abordado em três ocasiões, por diferentes senhoras que pediam que eu desse um nome para as suas crianças. Após batizar os recém-nascidos, o padrinho deve deixar um valor em dinheiro para o bebê e ouve recomendações da família:

“Agora quando voltar, pode passar aqui para ver se o Antônio está bem e visitar-nos.”, como disse a mãe do pequeno filho a quem acabava de me tornar familiar.²⁸⁸

Essas alianças, além de trazer em si meios de acesso a bens estrangeiros, eram ferramentas por meio das quais os habitantes do Baixo Zambeze buscaram inserir-se no *boom* da economia desenvolvimentista da época. Seja garantindo emprego para si e o seu grupo, seja buscando uma maior equidade na distribuição

287 Em 1909, estimava-se que em toda província de Tete existiam 103 pessoas de origem europeia, com a nova fase de modernização econômica, esse cenário iria mudar. “Com a instalação da Companhia Carbonífera, e tal como as restantes Companhias que operavam no Distrito, acelerou-se a fixação da população na área pelo que em cada ano o número total teve tendência para aumentar. Em 1963, a companhia teria fixado um número populacional considerável: A população fixada pela Companhia em Moatize eleva-se a um milhar e meio de pessoas, incluindo as famílias Este fenômeno ilustra a política da Companhia não só em acomodar seus trabalhadores como também a população que recrutava, fornecendo habitação, assistência médica, alojamento, entre outras regalias que estavam ao alcance da Companhia. Esse gesto paternalista fazia parte de uma das políticas coloniais - a política de povoamento e assentamento populacional, que englobava tanto a população africana como a população europeia, entre outras. Mais do que a todas Companhias Majestáticas, Concessionárias e subconcessionárias, e até, antes da sua abolição definitiva (séc. XX, com a entrada de Companhias arrendatárias e subarrendatárias), a Companhia, tal como os Grandes Senhores dos Praços, tinha especial interesse em fixar uma força de trabalho nas suas imediações” (Miguel, 2009, 20).

288 David Webster (2009) descreveu práticas de nomeação no sul de Moçambique. Na sociedade Chope, trabalhada pelo autor, nomear alguém é também estabelecer relações sociais entre indivíduos não necessariamente aparentados que perduram durante toda vida. No caso do xará, indivíduos que compartilham o mesmo nome, estabelece-se uma forma de aliança que na qual os dois são alçados a uma novo patamar de relação similar a do parentesco.

das benesses.

Em 1959, o padre espanhol Raúl chefe da missão de São José de Boroma, enviou uma carta ao administrador de Moatize sobre o drama vivido pelo velho Chamburuka e sua mulher Emília. O seu filho Tiago trabalhava nas minas de Moatize, como operador de telefone, mas ele havia se esquecido dos seus velhos pais na aldeia e não enviava qualquer ajuda há algum tempo. A fome se agravava naquele inverno e o velho Chamburuka, sem alternativas, procurou a Missão em busca de ajuda. Ao padre contou que quando seu filho trabalhava na fábrica de cimento no Dondo, o diretor fazia com que todo mês 100 escudos fossem descontados de seu salário e enviados diretamente para os seus pais. No entanto, assim que ele mudou de emprego, os dois pararam de receber qualquer coisa.

O padre, sensibilizado pelo drama daqueles dois, dá fé a história contada, assina o verso da carta e confirma o acordo que o diretor da fábrica de cimento mantinha com os pais de Tiago. O dinheiro era enviado ao superior da Missão que liberava gradualmente quantias determinadas para que o casal não desperdiçasse tudo em bebidas. A proximidade do casal com o padre, o contato com o administrador e a percepção da Companhia Carbonífera de suas obrigações com a dita população indígena fez com que os velhos reatassem o antigo acordo com o novo chefe de seu filho e passassem a receber 100 escudos a cada dois meses.

Assim, ainda que o projeto modernizante lusitano não contasse com o poder de investimento das metrópoles vizinhas, a incorporação dos autóctones à civilização europeia desenvolvida ocorria por meio da manutenção de relações paternalistas que deram o tom à colonização portuguesa na região, relações estas legitimadas pelo discurso lusotropicalista tão em voga à época.

A chegada da Vale na região reascendeu às esperanças locais de reatamento das alianças com a sociedade *muzungu*. Após o conturbado período socialista, no qual todos os brancos sumiram e o novo estado independente de Moçambique foi incapaz de fornecer qualquer meio de ascensão social para os autóctones, que viam nele a síntese do intuito monopolista dos *mashangana*, as promessas do novo desenvolvimentismo davam conta da chegada de novos bens de consumo e empregos para todos. Dessa vez, os *muzungu* seriam os brasileiros que projetavam investimentos de inconcebíveis quantias na província de Tete em cadeia nacional. As coisas iriam mudar, prometiam as autoridades, mas, hoje, quase dez anos após os contratos serem assinados, os moradores da região encontram-se decepcionados.

Atualmente a produção da Vale está em 11 milhões toneladas por ano e projetos de expansão vêm sendo estudados. No segundo trimestre de 2015, a produção de carvão foi de 1,270 milhões de toneladas, sendo 116 mil toneladas a mais do que o trimestre anterior. Esses números devem aumentar ainda mais com a conclusão da ferrovia de Nacala e o aumento da capacidade de escoamento da produção. Para abrigar os trabalhadores estrangeiros, a Vale construiu um condomínio para receber os brasileiros expatriados. O local fica dentro do sítio da mina, isolado por cercas e longe do centro de Moatize. Possui comércios, restaurantes, cinemas, bares e equipamentos de lazer e seus moradores quase nunca saem de dentro da área da empresa e não poucos comerciantes ou donos de restaurantes em Tete expressam sua frustração diante daqueles estrangeiros com recursos que se negam a gastar dinheiro em seus estabelecimentos. Assim, o único contato que muitos moradores da cidade de Tete e Moatize têm com os estrangeiros é restrito a visão deles passando pelas estradas em seus carros com janelas fechadas e o ar-condicionado no limite máximo.

A alta especialização dos serviços prestados por empregados brasileiros e o investimento em tecnologia de ponta fez com que a necessidade de trabalhadores, expatriados e autóctones, fosse sensivelmente reduzida. A Carbomoc, segundo estimativas de Miguel (2009), para uma produção que em seu auge atingiu 320 mil toneladas, empregava mais de três mil trabalhadores locais e trouxe, para Tete e Moatize, cerca de 1.500 portugueses, entre funcionários e seus familiares. Além da grande quantidade de empregos criados pela carbonífera, muitos moradores do entorno ainda eram empregados nas casas portuguesas e nos negócios que surgiam para sustentar a nova colônia branca na região. A Vale, embora tenha empregado através de empreiteiras subcontratadas cerca de 8 mil trabalhadores na fase inicial da construção da mina, manteve apenas 1.100 trabalhadores quando a produção propriamente dita foi iniciada – dos quais “394 são naturais de Tete e 191 de Sofala”.²⁸⁹ Ainda que o projeto Moatize II venha a aumentar a produção para 22 milhões toneladas anuais, não deve ocorrer uma sensível expansão das vagas de emprego.

289 Fala de Paula Eller, diretora dos Recursos Humanos da Vale Moçambique em entrevista para o jornal O País. “86% dos trabalhadores da Vale são moçambicanos” (10/05/2013) disponível em: <http://opais.sapo.mz/index.php/economia/38-economia/25310-86-dos-trabalhadores-da-vale-sao-mocambicanos.html> [último acesso em 22/01/2016]

Entretanto, para a vasta maioria das pessoas, havia diferenças maiores e mais graves entre as duas épocas que não condiziam necessariamente com as novas conformações da economia mundial:

“A diferença, senhor Inácio, é que antes éramos colonizados pelos portugueses e hoje somos colonizados pelos *mashangana*”, contou-me Zé Nova durante nosso almoço em Mameme.

O que ele parecia dizer-me era que assim como ocorria nos “tempos dos colonos”, atualmente, os *manyungwe*, os “donos da terra” – categoria que invoca a ancestralidade de ocupação da região e associa os direitos relativos ao seu uso à autoctonia –, estão novamente sendo desrespeitados por povos exógenos conquistadores. A sociedade *muzungu*, apesar de oferecer meios de ascensão social aos autóctones e ter se inserido na região por meio de papéis morais bem definidos entre estratos desiguais em poder, bens e tecnologia, é constantemente lembrada pelo seu total desrespeito com ritos locais e pelos sistemas opressivos de trabalho e tributos. Desse modo, ainda que os habitantes de Tete vejam os brancos como uma raça abençoada, dotada de inteligência e tecnologia, e que por meio deles aspirem uma vida melhor, a colonização portuguesa construiu uma linguagem privilegiada para se pensar a dominação e a opressão sofrida pelos *manyungwes* e *nyanja* ao longo da história. A violência do mundo colonial é uma referência constante para essas pessoas. No entanto, em Tete, a independência política conquistada por Samora traduziu-se em uma independência econômica nociva para grande parte do país. Após sua morte e a chegada da democracia, novas verbas e produtos voltaram a circular por Tete, no entanto, não só a comunidade branca não se reestabeleceu novamente, como as riquezas que passam pela região, seja em forma de carvão, seja em forma de novos bens de consumo, estão na mãos de poucos e poderosos. Assim, para muitos o novo desenvolvimento do país equivale a um projeto *shangana* de supressão dos meios de aliança com os brancos e à monopolização das riquezas.

Assim, a nova dinâmica mineira, caracterizada por um surpreendente aumento da extração (visivelmente perceptível nas montanhas do material que se acumulam na cidade e deslocam-se pelos trens), pelo o isolamento da empresa e de seus trabalhadores e pela diminuição de ofertas de emprego, estabeleceu, para os moradores de Tete, uma profunda ruptura entre o período tardio colonial e os novos tempos de desenvolvimento. Muitas pessoas lamentam a reclusão dos brasileiros em seus condomínios e histórias sobre as casas luxuosas e demais comodidades são

recorrentes. Alguns ainda lembram o início da exploração mineira como tempos de bonança: os brasileiros, que ainda esperavam a construção do condomínio, moravam em apartamentos alugados na cidade de Tete e a construção das minas empregava muita gente. Infelizmente, com a finalização das casas e a conclusão da mina, o trabalho diminuiu e os *muzungu* sumiram. Para os moradores de Tete, agora é necessário conhecer alguém poderoso para conseguir uma das quase 400 vagas destinadas aos habitantes locais e, sem qualquer tipo de contato com os estrangeiros, rumores sobre acordos ocultos ganham força.

“O problema é que não temos aeroporto internacional aqui em Tete. Os brasileiros chegam por Maputo e por lá já se casam com alguma *mashangana*. Por isso que todos os empregos ficam com aqueles gajos do sul” comentou Felipe certo dia quando chegamos em casa após passarmos o dia na cidade.

A reorganização mundial da cooperação internacional também acentuou esse processo e ratificou as interpretações locais. Com a complexificação de seu aparato e a criação de instituições nacionais, o sistema de ajuda passou a alocar os seus funcionários expatriados em Maputo, retirando grande parte da população *muzungu* que prestava serviços intermitentes em Tete e terceirizando a implementação dos projetos para as organizações locais. Assim, se antes o sumiço dos brancos e das oportunidades de serviços eram associados ao autoritarismo de Samora que não percebia a diferença entre a independência política dos portugueses, tão imperiosa e inevitável, e a dependência econômica em relação aos *muzungu*, indispensável e vantajosa para a raça negra, atualmente, a ausência de estrangeiros em Tete, em tempos de paz e movimento, passou a ser associada à ganância de lideranças *shangana* que, ao incorporar os brancos em seus sistemas de parentesco, garantiam a transmissão de bens e dádivas tais quais os reis *karanga* e *tonga* faziam no período de expansão colonial lusitana sem, contanto, repartirem com os “donos da terra” aquilo que lhes é de direito. Ironicamente, a criação de uma sociedade civil nacional, que para o MONAP empoderaria as pessoas frente a um estado opressivo, passou a ser vista como parte de um projeto de monopólio do poder estatal por parte de uma elite.

Assim, a profusão de dinheiro e bens na província de Tete, o desaparecimento dos estrangeiros e a crescente desigualdade social deixa as pessoas inquietas: quem anda *comendo* todos esses bens? Quais são os acordos secretos entre uma elite local, os *mashangana* e os brancos? Este é um assunto perigoso e a associação ente os

shangana e o poder não é comentada em lugares públicos. Nos chapas, por exemplo, onde há um grande fluxo de desconhecidos, alguns temas são evitados.

“Se estiveres no chapa e ver algum mulato desliga esse telemóvel”, comentou Felipe aos risos quando seu sobrinho mostrava um áudio que fazia graça do sotaque sulista e dos casos de corrupção envolvendo dirigentes da Frelimo.²⁹⁰

Para os moradores de Tete, os *mashangana* têm acesso privilegiado ao mundo dos brancos e controle econômico sobre a atividade mineira na província. Embora isso não esteja longe de ser verdade, já que grande parte dos dirigentes da Frelimo são do sul do país e pouco se sabe sobre a origem e destino do dinheiro do desenvolvimento, a crítica que os habitantes do Baixo Zambeze tecem sobre o sistema político nacional não se remete ao discurso internacional do controle democrático e da transparência política que toma conta dos noticiários nacionais. Pelo contrário, segundo meus interlocutores, a consolidação democrática Moçambique foi parte integrante do processo de liberalização econômica e crescimento da desigualdade social no país. Tais fatos, juntamente, com a dissolução da comunidade *muzungu* em Tete ocasionou a associação entre a chegada da democracia e a ruptura da ordem tradicional, vinculando o regime democrático à desordem, à violência e à ganância desenfreada que toma conta do país.

DEMOCRACIA E DESENVOLVIMENTO

O velho Chamburuka e sua mulher Emília foram mais afortunados. Tinham acesso à sociedade *muzungu* através do padre Raúl e seu filho foi obrigado novamente a enviar alguns trocados para os pais. Seu Francisco, porém, não teve tanta sorte.

Encontrei-o sentado em frente de sua casa. Erguida em madeira e com muitos

²⁹⁰ Embora, em Tete, a cor mulata seja associada a riqueza e ao poder *shangana* e muitos saibam identificar as etnias pela cor dos seus membros – algumas pessoas me diziam que os naturais do norte tem a pele mais escura –, essas técnicas nunca são plenamente confiáveis e a língua é um fator decisivo na identificação de iguais. Assim, dentro do ambiente conturbado do chapa e das ruas, a desconfiança sobre quem está ouvindo as conversas de cada um é grande e críticas a Frelimo e às políticas do desenvolvimento é cuidadosamente balanceada. Fato que cria um clima de desconfiança generalizado entre autóctones e sulistas, as elites locais e os estratos populares e mundo urbano e mundo rural.

buracos, a pequena residência oferecia abrigo a ele, sua mulher e alguns de seus netos. Ali, visivelmente cansado após o trabalho da machamba, apontou para sua camisa e disse:

“Ele não vem mais para aldeia nem para visitar seu velho pai. Olhe o estado da minha camisa. Está toda furada”

O filho morava em Moatize há alguns anos e fazia tempo que não retornava a aldeia. Como Andreas certa vez disse-me, isso era mais comum do que eu imaginava. Os jovens, uma vez que conseguem emprego nas cidades, buscam cortar boa parte das relações com o campo. O imaginário de riqueza, comodidades e tecnologia que cercam a vida das grandes cidades incita os parentes e amigos fazerem pedidos constantes. As raras visitas feitas pelos migrantes são seguidas de distribuição de presentes e regalos, especialmente ao núcleo central da família, aqueles mais suscetíveis a cultivar inveja e desencadear feitiços. Obviamente que a vida na cidade, sem grandes oportunidades de ganho significativo e com pouco trabalho disponível para a imensa massa de migrantes em busca das promessas da indústria extrativa, diminuiu consideravelmente a frequência dessas visitas, promovendo conflitos e tensões entre gerações e entre o campo e a cidade. De qualquer modo, as roupas de Seu Francisco, bastante velhas e surradas, quase não se seguravam mais ao seu corpo.

“Não vem aqui nem para me pagar uma cerveja”, contou. “O problema é a Vale que não oferece mais trabalho para os velhos. E aqui estou eu, tenho que trabalhar na machamba todo dia e meus filhos não me ajudam mais.”

Como Zé Nova tinha me contado, a subida de preço dos produtos aumentou o ritmo de produção das machambas que agora tinham que ser cada vez maiores para poder suprir o sustento de cada casa. A machamba é uma atividade feminina, mas os mais homens mais velhos podem aventurar-se na atividade quando necessário, isto é, quando a segurança alimentar do núcleo familiar encontra-se em risco.

“Por quê a Vale não dá emprego para os mais velhos?” perguntou Francisco. “Antes os portugueses ofereciam qualquer tipo de serviço para os velhos. Varrer, cozinhar... alguma coisa mais leve só para podermos trabalhar.”

O investimento em tecnologia reduziu o número de vagas de emprego e a ausência de uma comunidade branca em Moatize acabava com a necessidade de serviços domésticos. Para piorar sua situação, na Mameme dos dias atuais não havia

ninguém com poder suficiente para resolver sua situação e fazer com que seu filho honrasse as obrigações que devia ao sistema de reciprocidade da aldeia. Os administradores tinham ido embora junto com o colonialismo e mesmo que levasse seu problema aos padres, eles pouco poderiam fazer. Os salesianos não possuíam qualquer influência na Vale e o filho de Seu Francisco não seria obrigado a enviar parte de seu salário para ele. Ali, desolado pela sua própria pobreza, seu Francisco olhou-me e disse:

“O problema é que hoje em dia temos muita democracia! Os mais novos não respeitam os mais velhos!”

Essa não era a primeira vez que escutava essa frase e aquela não era a única situação social ao qual ela poderia se referir. No movimentado ponto de chapa no centro de Tete, onde os lugares eram disputados em meio a correrias e gritos, uma senhora que aguardara por longos minutos na agora inexistente fila, disse-me com o olhar de reprovação enquanto esfregava o próprio braço:

“Muita democracia!”

Certa ocasião, durante um *workshop* sobre associativismo ministrado pela UPCT, a líder de uma associação de Changara reclamava sobre a falta de comprometimento dos membros:

“A democracia trouxe muitos problemas. Marca-se uma reunião e ninguém vem, nos tempos de Samora se vinha de longe.”

Admirou a aprovação dos demais participantes do curso e disparou:

“Democracia? Eh! Liberdade demais!”

Até mesmo o pobre cachorro que circulava pela Missão de Moatize foi retirado aos gritos da cadeira que inadvertidamente tinha escolhido para descansar.

“Esse cachorro! Eh! Muita democracia!” gargalhou o funcionário enquanto o espantava.

Englund (2001), em sua etnografia sobre o processo de democratização do Malauí na fronteira com Moçambique, percebeu que a tradução de direitos humanos em *cinyanja* é *ufulu wachibadwidwe wa munthu* ou, literalmente, a “liberdade com a qual a pessoa nasce” e remete-se a definição local de *ufulu* (liberdade) como a oportunidade de viver livre, feliz e sem medo.²⁹¹ No entanto, segundo o autor, a

291 Definição retirada do dicionário de *cinyanja* produzido pelo Centro de Estudos Linguísticos do Malauí. Para maiores informações ver Englund (2001).

ufulu, quando não controlada devidamente, pode verter-se em insolência e falta de respeito. Portanto, a visão universalista dos direitos humanos que presume que os sujeitos políticos são indivíduos autônomos confronta-se com a percepção local de que os homens são compostos por diferentes relações sociais e espirituais tão urgentes quanto a ideia de liberdade expostas pelas agências internacionais. Para Englund, a ideia de que a liberdade individual, isto é, os direitos humanos, são delegados pelo nascimento, *a priori* de qualquer outra relação social, lhe confere a ideia de desrespeito as normas sociais estabelecidas e de ruptura à ordem tradicional. Essa visão é respalda pela pauperização da maioria da população, que tanto no Malauí quanto em Moçambique, sofrem com a reestruturação econômica liberal ao mesmo tempo em que testemunham uma inédita circulação de bens e riquezas por suas terras.

A associação entre democracia e falta de respeito à ordem tradicional tem, para o autor, incentivado visões contrárias as reformas políticas progressistas em países que conviveram com regimes autocráticos por anos. Essa associação, segundo ele, deve-se ao precipitado processo de tradução incentivado pelas ONGs internacionais que, por meio de seus cursos, *workshops*, cartilhas e livros didáticos falharam em descrever a liberdade inerente aos sistemas democráticos ocidentais. Ao associar a liberdade democrática à autonomia individual enfatizaram apenas a liberdade de associação e reunião e abdicaram de vinculá-las aos demais deveres e sistemas de contrapesos que deveriam limitar a autonomia individual. Assim, a tradução apressada teria estabelecido direitos como a desobrigação pessoal em relação aos outros em vez de definir as liberdades específicas em quais a democracia se assentaria. Esse erro crucial deveu-se, de acordo com Englund, à impulsiva maneira com que as ONGs disputaram o espaço e mercado de cada uma após a liberalização econômica e a chegada dos dólares do desenvolvimento. Sem o cuidado devido e o tempo necessário que as traduções acadêmicas demandavam, a corrida pela formação de associações no mundo rural malauiano pôs em risco a própria democracia que as organizações diziam incentivar.

Desse modo, assim como para os interlocutores de Englund, segundo os quais a liberdade não poder ser bem vista sem a devida observância aos preceitos tradicionais, para Seu Francisco e as demais pessoas com quem conversei, a democracia liberou os indivíduos para se desfazerem de seus laços sociais de parentesco e vizinhança e ignorar os deveres devidos a eles. Assim como em

cinyanja, em *cinyungwe* a ideia de direitos também advém da mesma palavra, *ufulu*, que, como em *cinyanja*, deve ser balizada pela rede de reciprocidade e obrigações de modo a não degradar-se na exploração da força vital comunitária por indivíduos mal intencionados.

Em *cinyungwe*, enquanto *ufulu* pode significar liberdade, independência, riqueza ou uma vida sem grandes dificuldades, *kudya ufulu*, ou comer livremente, indica o ato de desfrutar de uma vida abastada de modo desregrado e às custas dos outros. O *kudya ufulu*, portanto, opõe-se ao *kucita ufulu*, literalmente, fazer liberdade, sinônimo de dar generosamente, e ao *kupasa ufulu*, dar liberdade ou tornar feliz a si e aos outros.²⁹² Nesse sentido, tal qual seus vizinhos *nyanja-machewa*, para os *manyungwe* os direitos oferecidos pela democracia se não forem dosados dentro das relações de reciprocidade referente ao universo tradicional também podem degenerar em um mundo de ambição e competição individuais pelos recursos e bens do mundo dos brancos.

Mas seria essa visão pessimista causada apenas por um erro de tradução? O universo de reciprocidade da aldeia assemelhar-se-ia aos mecanismos regulatórios dos regimes democráticos? Em outras palavras, o problema recairia apenas na má compreensão das estruturas racionais e regulatórias oferecidas pela democracia ou teriam os habitantes do Baixo Zambeze compreendido-as bem e buscado, por meio de suas experiências pregressas, oferecer respostas próprias para as incongruências do novo modelo? Nesse sentido, sugiro que não deveríamos buscar a equalização de todos os ruídos de uma tradução enganosa nem ao menos buscar uma democracia primeva ou alternativa entre as instituições sociais autóctones, pois, assim como *ufulu* não corresponde as ideias de direitos democráticos, a esfera de reciprocidade da aldeia e suas saídas para resolver conflitos não corresponde, necessariamente, às ideias democráticas de igualdade e autorregulação pública de dissensos. Dizer isso não significa retirar a capacidade de racionalização dos sistemas políticos africanos ou condenar os estados do continente a regimes ditatoriais ou patrimonialistas, mas retirar do regime democrático o monopólio do ideal do bom governo.

A GUERRA E O DESENVOLVIMENTO

292 Cf. Martins (1991).

“Deveriam dividir o país”, contou-me certa vez um alfaiate de M'passe, “A RENAMO ficaria com o norte a partir do rio Save e a Frelimo com o resto. Só assim para a guerra não voltar. A democracia não serve por aqui.”

Essa não era uma opinião isolada, muitas pessoas já haviam expressado para mim a necessidade de dividir o país.

“Nós aqui em Tete vamos votar na RENAMO. Eles trariam a capital mais para perto, aqui na Beira, no centro do país. Aqui em Tete a maioria vai votar na RENAMO, especialmente nós que vivemos no mato. Eles vivem aqui conosco” girou o braço como se segurasse uma arma e apontou ao seu redor, “Como não vamos votar neles?”

Ele havia fugido para o Malauí durante a “guerra entre irmãos” e sabia quais seriam as consequências de uma nova guerra.

“Quando dois leões brigam, o capim sofre...” concluiu.

A guerra, em Tete, é vista como parte integrante da dinâmica regional. A sua regularidade deve-se às práticas de *kudya ufulu* antigas e atuais, ou seja, o hábito de comer sozinho a riqueza comum que, para os meus interlocutores é inerente ao mundo dos negros, que precipita recorrentes conflitos entre grupos dominantes no país. A associação da FRELIMO com os grandes conglomerados internacionais, vista como práticas de matrimônio entre os *muzungu* e os *mashangana*, são parte integrante do processo de um maior e mais poderoso *kudya ufulu* à nível nacional. Nesse sentido, a chegada da democracia, pensada como um regime permissivo em relação à liberdade (*ufulu*), incentivou práticas individuais de apropriação da riqueza comum. Essa nova dinâmica não é somente vista nos desrespeito cotidiano com as filas do chapa, na ruptura das regras de reciprocidade intergeracionais ou na apropriação particular de bens ocidentais. Dentro das associações, de acordo com os habitantes de Tete, as práticas de *kudya ufulu* são frequentes no mundo da política partidária. E, no mundo dos grandes chefes, as disputas são maiores e mais perigosas. As recentes ameaças da RENAMO e as promessas não cumpridas da democracia e do desenvolvimento fizeram com que os habitantes de Tete interpretassem os novos conflitos como parte de uma guerra ancestral entre dois *akulu assaonera dziko*, isto é, como uma disputa de grandes chefes territoriais pelo controle do fluxo de bens e pessoas no país.

O imenso poder desses grandes líderes são expressos na quantidade de

pessoas que os seguem e na descomunal guerra que tomou conta de Moçambique por tanto tempo. Em quase toda aldeia de Tete encontra-se os secretários e a sede de cada um dos partidos, em muitas delas, existem dezenas ou centenas de afiliados e as notícias que chegam de Maputo sobre os desentendimentos políticos são confirmados pelas movimentações locais das tropas da RENAMO e a perseguição policial a algumas delas.

Muitas obras sobre o poder em África defendem que a dinâmica de sua disputa centra-se muito mais de uma determinada “riqueza em pessoas” do que uma “riqueza em coisas” (Cooper, 1979; Guyer, 1995; Miers e Kopytoff, 1977 e Vansina, 1990). Nesse sentido, cultivar relações sociais passa a ser tanto o meio de reprodução do poder quanto o seu objetivo final. Na época colonial, as grandes chefaturas no interior de Moçambique usavam as relações de vassalagem instituídas com as tribos conquistadas para obter bens que eram trocadas por armas e produtos na costa. Desse modo, conseguiam mais escravos e bens que aumentavam tanto o séquito que controlavam, como os tributos recolhidos e o poder de negociação com os portugueses. A interiorização do regime colonial também significou a intensificação de tal dinâmica, por meio da qual os senhores dos prazos conseguiram erguer consideráveis fortunas e manter um grande número de dependentes.

Entretanto, a construção de um elevado número de seguidores em torno da órbita de um senhor não significava a ausência de direitos. Como demonstrado nos primeiros capítulos, os prazeiros que abusassem de seu poder corriam o risco de ver seus comandados fugirem ou se amotinarem. O mesmo ocorreu no período tardo colonial, quando, segundo West (2009), a tentativa de expandir meios coercivos para captura de súbditos moçambicanos através da instituição do *chibalo*, fez com que um grande número descontentes atravessassem as fronteiras em busca de empregos melhores. Nesse sentido, a FRELIMO foi acusada de reproduzir as mesmas práticas quando, em nome da nação, instalou, sem qualquer retorno aos agricultores, centenas de Aldeais Comuns por Moçambique. Tanto no caso dos portugueses, em que o fim do trabalho forçado foi parte importante na mobilização interna pela independência, quanto no caso da FRELIMO, quando os abusos perpetrados pelo estado jogaram os camponeses em apoio a Renamo, a quebra dos acordos tácitos foi parte essencial na readequação das forças políticas na região.

Assim, o Vale do Zambeze, como as demais regiões de Moçambique, foi

parte de sucessivos jogos de poder de pessoas poderosas que buscavam legitimar sua posição de mando agregando cada vez mais indivíduos ao seu entorno. Entretanto, esses mesmos indivíduos, de modo a legitimar ou deslegitimar o poder instituído, cobravam para que o fluxo de reciprocidade fosse mantido. Abusos de poder, violência ou qualquer interrupção do fluxo de bens, poder e prestígio eram motivos para um motim e para a reorganização dos comandos em torno de outro senhor.

A ausência de um grande líder capaz de unir o país em torno de uma única cadeia de reciprocidade e respeitar as normas do *kucita ufulu*, tal qual fez Dr. Banda, transformou a guerra em um elemento constante no cenário político nacional. Para meus interlocutores, a fraqueza dos portugueses, *muzungus* moralmente inferiores aos vizinhos britânicos, e o apetite insaciável dos negros impossibilitaram a criação de uma chefatura nacional sustentável.²⁹³ Da mesma forma, depois da independência, a falta de flexibilidade de Samora impediu que ele dividisse parte do poder com os *vandau* e criasse um governo de coalizão. Na atualidade, a ganância e ambição dos dirigentes da FRELIMO conduz o país para mais uma guerra fratricida. Nesse sentido, em Tete, os conflitos são vistos como uma declaração de igualdade dos *vandau* para os *mashanganas*. Para muitos, ao ignorar os apelos da Renamo e negar a posição dentro do sistema de governo que seu prestígio político lhe assegurava, o governo de Samora declarou autonomia em relação às demais forças do país.²⁹⁴ Ao preferir *kudia ufulu* à *kucita ufulu*, isto é, ao comer sozinho às custas dos outros ao invés de dividir o poder, a FRELIMO obrigou a Renamo a tomar o único caminho possível: Dhlakama, considerando-se como um *akulu assaonera dziko*, exigia o mesmo tratamento e poder dispensado à Machel e sem qualquer força superior capaz de controlar os ânimos dos dois nos dezesseis anos de guerra se seguiram.

Os conflitos só puderem se encerrar quando tal força ressurgiu e muitos camponeses de Tete comentam sobre os “padres de Roma” que chamaram os dois

293 Em Moçambiqueu

294 Para West (2009), a democracia, ao insistir que os cidadãos moçambicanos escolhem-se seus representantes, deixou-os pressupor que os grandes líderes já não viam mais valia em mantê-los em meio aos seus séquitos. Ao descobrirem meios de acumular riquezas em outros lugares, as eleições democráticas equivaleria a uma declaração de autonomia e desprezo para grande maioria da população.

irmãos para conversar e puseram fim à batalha.²⁹⁵ Tudo o que aconteceu na Itália é cercado de mistério e os acontecimentos são relatados com meias palavras, rumores e insinuações.

“Aqueles padres sabiam o que estavam a fazer e estão a ver os da RENAMO hoje com essas armas”, comentou Firmino sobre a recente movimentação de tropas e armamentos em Moçambique.

Suspeitas de um poder oculto maior, necessário para acabar com a disputa, são sempre sugeridas. Sem grandes narrativas ou frases categóricas, as histórias mostram o profundo respeito e temor por um mundo perigoso. “A política mata!” dizia Freitas e o caminho mais seguro é manter-se longe das disputas entre os grandes chefes e da ambição pelo poder que define o mundo da política.

Em *cinyugwe* e *cinyanja* política é traduzida como *ndale* ou *mabhamba ndale*. *Ndale* em *cinyanja* refere-se a um modo de luta em que dois homens agarram um ao outro enquanto, em *cinyugwe*, *ndale* origina-se da palavra rasteira ou derrubar alguém pegando pelas pernas. Nas duas línguas, *ndale*, também detém ainda o sentido original de truque ou trapaça. Pode-se ainda traduzir política como *mabhassa ya ndale*, ou trabalho de enganar, derrubar ou iludir alguém. Todas essas palavras guardam também sentidos perigos que se relaciona ao universo da feitiçaria. Assim, quando Freitas declarava sua preferência pela sociedade civil e excluía-se do universo da política também afirmava sua índole em público e apontava para os perigos que os homens comuns estão sujeitos quando envolvessem nas grandes batalhas políticas dos *akulu assaonera dziko*.

Durante todo tempo que estive em Tete fui sempre abordado por histórias da guerra, do poder e do estado que invocam figuras poderosas e disputas impensáveis para as pessoas normais. Os soldados desmobilizados são sempre tratados com a reverência daqueles que visitaram um mundo fantástico e retornaram. Muitos usavam medicamentos que os tornavam invisíveis, que enganavam as balas inimigas ou os tornavam imunes a elas. Agora tinham conhecimento daquele poder e podiam controlar raios, transformar-se em jacaré ou hiena. A queda do avião de Samora e os constantes sumiços de Dhlakama povoam até hoje a imaginação dos habitantes de Tete. O respeito com que toda instituição e documento do estado é

295 A guerra civil teve fim em 1992 com a assinatura dos Acordos de Roma com intermediação da Igreja Católica.

tratado demonstra o perigo que se esconde por dentro de sua burocracia. Na realidade, as batalhas do mundo da *ndale* são só a potencialização das táticas individuais com quais todos têm que lidar para seguir com sua vida e muitos conseguem revertê-las em seu favor.²⁹⁶

“Quando o tempo está seco assim é obra de algum oleiro”, explicou-me Machesse certa feita, “Se chove muito seus tijolos não secam e ficam sem comer. Só espero que mande de volta à tempo da colheita”

Assim como motoristas de caminhões utilizam macacos para dirigir por eles, donos de chapas consultam feiticeiros para dobrar suas frotas, líderes de associações enfeitiçam vacas que seguem para os seus currais e indivíduos mau intencionados enviam cobras de duas cabeças para matar concorrentes, os grandes líderes devem necessariamente dominar as técnicas da feitiçaria para seguir no seu trabalho ilusionista. De outro modo como chegariam onde estão?

“Essas pessoas entram na política achando que vão ficar ricos”, disse-me Rato, coordenador, do PICP, depois de pararmos no Posto Administrativo de Nkonedzi para avisar de minha pesquisa para um secretário da FRELIMO. Muitos realmente ficam, ainda que acusações de corrupção e práticas de *kudya ufulu* são sempre levantadas – geralmente acompanhadas por comentários sobre a aparência física de quem está em questão: “Viu como estava gordo?”, Rato perguntou em seguida para o motorista que nos acompanhava – , o salário da administração pública já é um ganho consideravelmente maior em relação as demais pessoas. No entanto, o que muitos se perguntam é se o risco de uma vida confortável vale à pena

“Pensam que vão ficar ricos, mas acabam todos mortos”, concluiu.

“Como Samora?”, perguntei

“Sim, se derrubaram o avião dele não hão de fazer o mesmo com aqueles soldados?”

O fatalista ditado *nyungwe* afirma que quando dois grandes líderes brigam os pequenos sofrem e são justamente os *manyungwes* o elo fraco da cadeia de comando nacional, que assim como os pequenos soldados e administradores encontram-se perdidos em meio a uma guerra ancestral entre duas poderosas etnias.

296 West (2009) oferece uma ótima etnografia sobre os mecanismos através do qual a feitiçaria é usada para pensar o Estado. Para ele, o uso da feitiçaria também é indispensável para qualquer grande chefe, já que para proteger seus comandados, o líder deve saber rebater os ataques maléficos aos quais estão constantemente expostos.

Para alguns a FRELIMO é vista como *antsogoleri wadziko*, responsável por todo país. Aqui o termo *wa* refere-se ao plural de *dziko*, território, e o seu responsável comandaria todos os chefes étnicos, (*wakulu*), territoriais (*amambo*) e linhageiros (*mfumu*) e todos os chefes de partidos (*antsogoleri wa renamo* e *antsogoleri wa mdm*). Porém, para membros da RENAMO e seus simpatizantes, os dois possuem o mesmo status de *antsogoleri wadziko* e deveriam reivindicar postos equivalente em territórios separados, dividindo o país em dois. Para os *manyungwes*, como era comum nos “tempos do colono”, tal tática assemelha-se aos motins escravos que tomavam os sertões zambesianos e as constantes movimentações entre prazos que visavam melhores condições de vida. Atualmente, muitos defendem o voto na RENAMO, em especial, os habitantes das zonas rurais, aqueles que mais temem a volta da guerra e que pouco se beneficiam com a vinda do desenvolvimento. Para eles, a eleição da RENAMO ou a divisão do país são estratégias de reivindicação de direitos pelos “donos da terra”, na qual a cisão do país e o reagrupamento em torno de outra coletividade política constitui-se como uma dinâmica conhecida na região. Assim como os refugiados de Tete, vistos como *zobuera* no Malauí, tiveram que pagar tributos aos “donos da terra” pela machamba que cultivavam no estrangeiro, os habitantes de Moatize esperavam que os *mashanga* devolvessem-se em tributos as riquezas extraídas pelo novo desenvolvimento.

Nesse sentido, o discurso da RENAMO de que a FRELIMO está comer toda a riqueza do país sozinha é sedutora para muitos dos *manyungwes* que comparam os tempos democráticos com uma colonização *shangana*. Assim, sem força militar ou poder político, muitos dos habitantes de Tete veem como saída possível a aliança com um novo líder, representado pela figura de Dhlakama. As horríveis memórias do conflito fazem com que muitos sonhem com a divisão pacífica de Moçambique ou que a FRELIMO ainda reconheça a necessidade do governo de coalizão, entregando parte do poder para seus adversários e que por meio deles o quinhão do desenvolvimento que cabe aos *manyungwes* possa enfim chegar.

Essa dinâmica não difere muito do sistema que Gluckman postulava no qual a organização política obedece um complexo sistema de ordem e rebelião. Assim, ainda que o nacionalismo socialista tenha tentado negar a base étnica na construção do estado moçambicano – acusando muitas vezes os antropólogos de suscitar conflitos internos ao enfatizar a proeminência local de questões nacionais e levando até mesmo alguns a se perguntarem sobre as possibilidades de existência da

identidade nacional²⁹⁷ – os sistemas de poder autóctones passaram a fornecer a linguagem por meio da qual os pequenos camponeses leem as disputas políticas de âmbito estatal. Se Gluckman estava correto ao considerar que nesses sistemas a distribuição justa de poder só poderia ser alcançada por meios de revoltas, que embora negassem a autoridade do líder, nunca questionavam a organização do poder que o legitimava, estariam então os *manyungwes* esperando uma nova rebelião que possa reajustar a balança política local desequilibrada pelo banquete oferecido pela democracia?

Acuados por uma guerra mágica poderosa entre grandes líderes, os habitantes de Tete são céticos quanto a possibilidade de entendimento entre os dois partidos. Embora um governo de coalizão fosse a saída mais palatável, não há em Moçambique alguém como Banda que possa assumir o poder e distribuir justamente as benesses do desenvolvimento. Para os meus interlocutores a ganância liberada pela democracia só pode ser controlada por uma autoridade maior. Nesse sentido, a igualdade, característica fundante do regime democrático, aparece como um dos motivos pelo qual as pessoas estavam agora em constante batalha.

Rato havia passado cerca de um mês no Nepal visitando o projeto salesiano do local.

“Pensava que Moçambique era pobre, mas lá... Eh!”, exclamou.

Disse que viu cooperativas de mais de mil pessoas em funcionamento por lá.

“Eles construíam escolas, hospitais e tudo mais. Mas ali havia ordem! Alguém mandava e era respeitado. As pessoas obedeciam! Os tempos de Samora eram melhores, naquele tempo havia ordem, tínhamos alguém com pulso firme!”

Como Ribeiro (2008) afirmou, em Tete, as interações entre o estado e as sociedades locais têm sido marcadas por duas características essenciais. A primeira

297 Em referência a essa questão ver Magacno “De fato, essa reivindicação etnicista foi um aspecto central do conflito Frelimo/Renamo. Afirmava-se frequentemente que os seguidores da Renamo provinham na sua maioria do grupo étnico ndau, concentrado no centro do país, de modo que um dos elementos centrais do discurso étnico-político da Renamo era a acusação à Frelimo (tradicionalmente apoiada pelas etnias do sul e do norte) de assumir uma política de perseguição às etnias do centro, ao passo que para a Frelimo a postura da Renamo veicularia reivindicações “tribalistas”. Com efeito, alguns analistas têm apontado o jacobinismo da Frelimo, que em nome da unidade nacional teria subestimado e combatido tais reivindicações etnicistas. Nesse sentido, Michel Cahen provocou reações ao afirmar que tanto o Estado colonial quanto o independente sempre atuaram no quadro de uma ideologia de vigorosa negação étnica. Em seu artigo “Moçambique, história geopolítica de um país sem nação”, por exemplo, a primeira frase que se lê tem um tom inequivocamente provocador: “Moçambique existe?” (Macagno, 2003, 80).

relaciona-se à percepção do estado como um agente exógeno que, desde a ocupação colonial, tornou-se a referência como a última instância de onde emana a legitimidade para gerir o *status quo* das relações locais. Em segundo lugar, essa legitimidade é garantida pelo recurso à violência física enquanto estratégia essencial de regulação da heterogeneidade social que caracteriza o país.

No entanto, existem limites para o uso da violência. A violência arbitrária do *chibalo* e das machambas comunais são lembradas como um dos elementos de continuidade entre o governo colonial e o socialista. Desse modo, ainda que considere-se que os dois conseguiram regular com eficácia a vida social, o estado colonial sendo capaz de fornecer desenvolvimento material, os governo socialista conseguindo ampliar direitos antes restritos aos brancos e assimilados, como escolas e hospitais, ambos foram injustificadamente violentos.

O regime democrático atual é associado à paz, à estabilidade social, à liberdade de as pessoas possuírem a sua propriedade, terem autonomia para machambar e poderem deslocar-se sem os constrangimentos da guerra ou do regime colonial, da mesma forma, o novo governo foi capaz de restaurar o fluxo de produtos estrangeiros e de *muzungu*. No entanto, o regime que trouxe de volta o *ufulu* de circulação, de bens e pessoas é o mesmo governo que não consegue, ou não quer, estabelecer regras precisas para o seu consumo. Assim se a democracia trouxe uma paz relativamente duradoura para as relações visíveis, incitou uma batalha incessável pela disputa dos bens do desenvolvimento. Já que ninguém sabe para onde vão todas as riquezas que circulam e nem conseguem descobrir quais são os pactos por meio dos quais algumas pessoas conseguem acesso às bombas d'água, animais, empregos e estrangeiros e para onde estaria indo toda aquela riqueza que sai do solo de Tete, imaginam que outros meios estão sendo usados para tanto. Essa oculta guerra invisível também é a causa dos recentes abalos depois do longo período sem guerra. Desse modo, a democracia também é responsável pelo aumento do *kudya ufulu* e a ser vista como um regime despreocupado em relação à pobreza da maioria da população.

Na realidade, o monopólio de acesso aos estrangeiros, que hoje estão isolados em Maputo ou trancafiados dentro da mina da Vale, é mais uma prova do fracasso democrático, que ao ser permissivo com os indivíduos liberando-os para acumular bens sem prestar contas para os demais membros da comunidade, incentivou as monopolizar o acesso aos estrangeiros.

Para Ribeiro, a crítica local ao regime democrático refere-se a nostalgia por modelos de regulação social referentes ao estado colonial e o passado pós-colonial socialista e “não para um hipotético passado ancestral africano anterior à construção do estado territorial que, na actualidade, se perpetuaria na valorização das autoridades tradicionais” (Ribeiro, 2008, 172). Para ele, em vistas disso, na cidade de Tete, não se invoca a importância das autoridades tradicionais, nem o reforço dos seus poderes, mas sim no reforço da autoridade do estado e de seu monopólio da violência.

Entretanto, sugiro que o estado não é visto como um mecanismo burocrático garantidor da cidadania, mas como um guardião de esfera moral que deve reestabelecer a dinâmica antiga das trocas. Nesse sentido, os habitantes de Tete ao invocar o estado como esfera última de autoridade, não estão referindo-se a uma estrutura construída pelos portugueses com na chegada do período colonial, mas evocam o reestabelecimento de um sistema de trocas local no qual os portugueses foram inseridos. Assim, se antigamente, os *muzungu* foram investidos como grandes chefes tradicionais, a construção do aparato estatal que o circundavam foi relido como parte do sistema de mando tradicional. Portanto, se as associações do desenvolvimento substituíram as antigas instituições de casamento entre autóctones e estrangeiros de modo a manter o fluxo de bens da costa para o interior no qual a colonização portuguesa se assentou e da qual o estado moçambicano tenta atualmente excluir os habitantes da província, a crítica hoje feita ao estado, parte do princípio que ele não está cumprindo seu papel enquanto um chefe tradicional e não por que não mantém o monopólio da violência clássico da formação estatal europeia. Como o líder de Mazóe, me ensinou o bom chefe é aquele que consegue manter um delicado equilíbrio entre liberdade e autoritarismo, entre dividir os recursos e cargos e concentrar o poder, entre *kucita ufulu*, distribuindo generosamente aquilo que têm, e combatendo o excesso de individualidade do *kudya ufulu*.

Atualmente, as sociedades democráticas ocidentais também têm se confrontado como críticas ao sistema democrático que estão imersos e em muitos casos resgatando experiências totalitárias do passado. Para Rancière (2014), as tensões atuais do desenvolvimento democrático em países ocidentais consiste na vinculação de seu funcionamento à instituições governamentais específicas. Em uma releitura marxista de clássicos como Aristóteles e Platão, Rancière conclui que

tudo o que geralmente consideramos como política – as instituições de governo, as leis e o processo de votação – é justamente aquilo que define seu avesso.²⁹⁸ A política se daria na discussão sobre os seus termos e na constante redefinição daquilo que detém ou não o caráter político, ou seja, na ampliação do que deve ser alvo de regulação pública e sob quais formas esse controle deve ser exercido. Às instituições e mecanismos de governo e toda a estrutura burocrática que mantém os estados nacionais modernos em funcionamento, isto é, os mecanismos de contenção do caráter dissentâneo da política, Rancière dá o nome de polícia.²⁹⁹

No intuito de desconstruir mecanismos policiarescos de governo e alargar a esfera da política, Rancière (2014) reconstitui historicamente a formação das democracias modernas e identifica o seu valor central: a igualdade. Para ele, esta é a característica universal que desde a instituição do regime democrático veem garantindo o aprofundamento do direito coletivo de gestão do bem comum. A pressuposição da igualdade não só conecta as diferentes experiências democráticas ao longo da história, como também é a base na qual se assenta a saída para o atual impasse dos regimes democráticos ocidentais. A possibilidade de apropriação coletiva do mundo comum, inserida em seu cerne, é a força simbólica na qual os movimentos ocidentais de hoje devem-se apoiar para alargar o mundo da política e reaver o poder de gestão do mundo comum subtraído por uma elite econômica e política e pela expansão do aparato representativo moderno.

As críticas feitas por movimentos ocidentais às atuais regimes democráticos – sua falta de representatividade e apropriação dos bens comuns por um pequeno grupo – não são completamente alheias ao universo moçambicano, afinal, ao vincular a figura do estado a elite política *mashangana*, os meus interlocutores tentam chamar atenção para o casamento entre grupos econômicos poderosos,

298 A obra de Rancière (1996 e 2014) é construída na tentativa de contrapor-se a Habermas, de modo a estabelecer a política não como o resultado de esferas comunicativas que através da discussão instituída e regrada por arenas discursivas chegam a um consenso. Pelo contrário, a política, para o autor, se constitui no momento disruptivo do dissenso, quando os falantes que não estavam regrados nas normas institucionais do diálogo estabelecem-se enquanto parceiros políticos válidos, isto é, como iguais aos demais dentro da comunidade política em questão. Nesse sentido, o filósofo político francês esperava restaurar a áurea transformadora da política que andava banalizada por seu uso desmedido.

299 A democracia não exclui a qualidade policial do seu regime, mas, para o autor, o aprofundamento da democracia e a solução dos conflitos associados a sua conformação moderna implica na expansão do seu caráter político e na redução de seu aspecto policial. (Rancière, 1996)

materializados na figura da Vale, e membros do governo que deveriam zelar pelo bem comum. Entretanto, para grande parte dos moradores de Tete, a boa administração dos bens públicos só poderia ser feita por um grande líder capaz de manter uma estrutura administrativa hierarquizada capaz de conter a ganância e a inveja típica da raça negra. Afinal, para os moradores de Tete, se somos iguais em certos aspectos, somos profundamente desiguais em outros.

Desse modo, para meus interlocutores, a solução para a crise democrática não se encontra no alargamento da partilha do mundo comum, mas ao contrário, o reordenamento democrático assenta-se na restrição de acesso aos bens. O aumento considerável de bens e produtos na região não se traduziu em um incremento no bem estar de toda a população, pois sem a presença de uma pessoa que pudesse controlar a distribuição desses produtos e limitar as práticas feiticeiras utilizadas para acumulá-los todo Vale do Zambeze recaiu numa luta política de todos contra todos. No entanto, a solução para esse impasse contratualista não estava na figura do estado, mas no reordenamento do oculto através do surgimento de um grande líder.

CONCLUSÃO

Symplicio não voltou a me contatar após o incidente em Chimoio. Depois da conversa ao lado do machimbombo, tentei recuperar nas conversas com outras pessoas a africanidade que tanto lhe afligia. Infelizmente, nunca poderei dizer qual era a os limites dessa identidade que buscava expressar, entretanto, em Tete, deparei-me com seguidas histórias que davam conta da especificidade do desenvolvimento em África. Em todas elas, o recurso ao passado recente e ancestral é recorrente e, de modo a situar-se no mundo e refletir sobre os acontecimentos políticos atuais, todas pessoas que encontrei resgatam histórias que reforçavam uma essência africana ligada ao universo da feitiçaria e do subdesenvolvimento.

A sobreposição das duas arenas discursivas, como meus interlocutores tentavam me explicar, não era sem qualquer propósito. O universo da feitiçaria, ao ser associado ao mundo primitivo africano pelo discurso colonial, forneceu meios para explicar a ausência de progresso no Vale do Zambeze e definiu estratégias através das quais os habitantes de Tete buscavam retomar pactos sociais costurados no momento da colonização portuguesa.

Assim, se para Ferguson (1990), a expansão da indústria do desenvolvimento se dá por motivos internos de expansão da esfera de dominação burocrática do estado e das agências internacionais, em Tete, a ramificação do aparato da ajuda se confundia com estratégias locais de associação com uma comunidade *muzungu* estrangeira. Desse modo, como dito anteriormente, se para os cooperantes o desenvolvimento local deveria ser incentivado por meio de metodologias que cultivassem dinâmicas endógenas de um círculo virtuoso de progresso, para os moradores das áreas rurais de Tete, o desenvolvimento só poderia ser alcançados por meio de uma aliança exterior com uma raça abençoada. Ainda assim, o progresso material e moral alcançado por alguns era sempre momentâneo e arriscado, devendo ser conjugado com estratégias pessoais de contenção de feitiçaria e arrefecimento de conflitos.

A consolidação do sistema de cooperação fazia-se, então, por meio de uma confusão de conceitos e metodologias divergentes que, ao invés de impossibilitar sua implementação, constitui-se como o próprio motor de sua institucionalização. Nesse sentido, os truques e táticas difundidas por entre as associações – como

trabalhar com mais de uma ONG, plantar grandes áreas com as técnicas tradicionais, reservando pequenas porções para a metodologia ocidental, e distribuir as benesses do desenvolvimento por entre grupos políticos locais – eram parte de uma estratégia local de ascensão social que buscava replicar nos dias atuais as antigas relações entre foreiros e autóctones. Em uma economia moral assentada em princípios locais de reciprocidade, a união entre o mundo estrangeiro da fartura e o universo local da feitiçaria eram materializados nos casamentos entre europeus e mulheres autóctones ou nos matrimônios rituais entre alguns poderosos *zobueras* e populações inteiras que estavam em seus domínios. Atualmente, na impossibilidade de novos casamentos, as diferentes associações que eclodem pelas zonas rurais de Tete passaram a desempenhar um papel semelhante, como meios de acesso ao mundo exterior. Assim, ao contrário do que o discurso desenvolvimentista propala, de que o crescente número de associações indica o amadurecimento das instituições democráticas em Moçambique, o novo fenômeno associativistas está mais ligado à tentativa de manutenção da ordem tradicional do que à adesão incondicional aos novos regimes de poder.

Na verdade, as dificuldades encontradas para reproduzir os antigos acordos dentro da nova ordem econômica mundial têm associado a democracia à desordem e à confusão. A liberalização econômica, a chegada de grandes investimentos estrangeiros, a dissolução da comunidade *muzungu* e a exclusão de grande parte da população das promessas do progresso, somados às denúncias de corrupção, ameaças de novos conflitos e o isolamento do complexo mineiro das cidades ao seu entorno reforçam a sensação de insegurança e desconfiança que percorre a província de Tete. Desse modo, os tempos democráticos atuais surgem como mais um problema. Nesse sentido, o elemento da feitiçaria também desempenha um papel importante e os problemas que descreve e as soluções que propõe são avesso ao ideal democrático oferecido pelas agências internacionais. Para grande parte dos meus interlocutores, Moçambique, sem poder contar com um grande líder africano como Dr. Banda, conhecedor do mundo do oculto, ficou refém de fracos colonizadores e de disputas políticas entre etnias mesquinhas, incapazes de por em prática a filosofia africana ou chamar um “governo de coalizão”, tal como Freitas propôs. Nesse sentido, a guerra aparece como parte integrante da dinâmica social moçambicana, onde negros invejosos e amaldiçoados por Deus, sem a mão forte de alguém capaz de unificar o país, engajam-se em uma eterna batalha mística por

recursos estrangeiros. Nesse sentido, a democracia, ao permitir o surgimento de diferentes líderes em condições de igualdade, aparece como um fator complicante e não como uma saída viável.

Harry West (2005), citando Achille Mbembe, defendeu que os modelos de democratização em África dependem não da aplicação de um modelo ocidental de poder, mas da incorporação “‘outras linguagens de poder’ que expressem uma ética política africana emergente”. Portanto, segundo ele mesmo, sua obra procuraria:

“(...) contribuir para que os decisores políticos, analistas, comentadores eruditos e estudiosos dos assuntos africanos em geral ponderem mais a fundo a importância da *uwavi* (feitiçaria) para concepção e funcionamento do poder no planalto de Mueda e, por extensão, a relevância política dessas linguagens de poder noutras zonas da África contemporânea e fora dela. Se Mbembe tiver razão – como acredito que tem – este é um objetivo que urge alcançar. Enquanto os decisores políticos e os cidadãos usarem linguagens de poder mutuamente ininteligíveis, o projeto de democracia é impossível” (West, 2009, 39)

Embora West e Mbembe critiquem um modelo universalista do regime democrático e busquem balizá-los com visões diversas sobre o funcionamento do poder nas sociedades africanas, o polo da democracia como um horizonte inescapável e, até mesmo, desejado permanece sem ser problematizado. Afinal, se as linguagens de poder locais fossem devidamente entendidas e traduzidas, a democracia poderia finalmente instalar-se em África. No entanto, para qual horizonte poderíamos rumar se as pessoas com as quais nos defrontamos possuem uma profunda aversão ao sistema democrático e seus pressupostos? Seria apenas um problema de tradução com a qual nos enfrentamos? Se sim, seriam tais discursos passíveis de tradução?

Ademais, embora reconheça que a diferença de perspectivas entre governantes e governados não ocorra somente por causa de maus entendidos, mas também por divergência de interesses, para West (2008) a crítica feita pelos muedenses ao regime democrático liberal associa-se, ironicamente, ao espírito democrático inerente às populações do norte de Moçambique.

“Da mesma forma que as concepções e reacções dos muedenses à democracia não constituem uma incapacidade de compreensão, tão pouco servem de apoio à ideia de que a África e os africanos sejam pouco adequados à democracia. Sustento que, ao envolverem-se de

forma crítica com a democracia numa linguagem que difere profundamente da que é falada pelos reformadores democráticos, os muedenses, ironicamente, se apropriaram dela. Afinal, se a democracia for concebida como o «governo do povo, pelo povo e para o povo», de acordo com a célebre formulação de Lincoln, então a democracia reside necessariamente no âmago das linguagens e terminologias usadas «pelo povo» para avaliar a acção do poder no seu seio (...) Se a democracia reside na compreensão, experiências e expressões do povo, então os muedenses desempenharam-na (no melhor das suas capacidades, embora com limitado sucesso) através da avaliação crítica daquilo a que os reformadores chamavam democracia, através da expressão da “vontade do povo” sob uma linguagem totalmente diferente” (West, 2008, 365)

No entanto, como podemos associar um espírito democrático à linguagens de poder locais quando encontramos em campo axiomas profundamente perturbadores que exprimem a inferioridade racial dos interlocutores e a superioridade moral e intelectual do antropólogo? Existe tradução possível entre uma esfera democrática que prima, retoricamente, por uma igualdade de direitos e condições e discursos locais que repõe diferenças incontornáveis entre negros e brancos? Afinal, deveríamos levar à sério o que estão nos dizendo: que por maior que seja os investimentos em projetos de desenvolvimento o regime democrático é incompatível com as linguagens de poder em algumas partes da África? Poderíamos levar adiante a pressuposição de que a democracia, polo intocado nos debates africanistas atuais, não responde a necessidade e desejos de parte dos moçambicanos? E poderíamos fazer isso sem cair no reducionismo racial ao qual as falas locais insistem em nos levar ou na arrogância acadêmica que reitera as tendências patrimonialistas dos estados africanos? Consequentemente, procurar enunciados democráticos em falas locais, ignorando meios não-democráticos de legitimação das autoridades locais constituídas, seria tão etnocêntrico quanto reiterar a incapacidade dos africanos para a democracia? Finalmente, sem ignorar que a colonização portuguesa estabeleceu-se na região através de violentos laços clientelistas com as populações locais e grande parte de Moçambique independente foi tomado por denúncias de corrupções e apropriação indébita de bens públicos por agentes privados, como poderíamos resgatar as críticas atuais de populações específicas ao regime democrático em seus próprios termos?

Não há respostas fáceis para tais perguntas, no entanto, sugiro que as soluções para esse dilema encontram-se na reconstrução sincrônica e histórica das

cadeia de sentido que tais discurso buscam conectar e por meio da qual traduzem as concepções exógenas sobre desenvolvimento e democracia. Assim, se as etnografias em África podem ajudar diferentes *policymakers* a entender o funcionamento do poder nos sertões moçambicanos, deve também problematizar um ponto até então pacífico nos estudos africanos: a democracia deveria ser um polo que unanimemente todos deveriam rumar? Tal resposta está para além dos objetivos desses texto, mas entendo que não devemos buscar discursos democráticos em falas locais sobre o poder, mas entender projetos autônomos de governo de populações que não veem necessariamente a democracia como horizonte possível.

BIBLIOGRAFIA

ADAM, Yussuf. *Trickor treat: the relationship between destabilisation, aid government: development policies in Mozambique, 1975-1990*. Tese (Doutorado em Development Studies) Roskilde University, Dinamarca, 1996.

ALDEN, Chris. *Mozambique and the construction of the new african state: from negotiations to nation building*. Palgrave: New York, 2001.

ANDERSSON, C. “Breaking Through – Politics and Public Opinion in the Period of Rapid Expansion” In Frühling, Pierre (org) *Swedish Development Aid in Perspective: Policies, Problems and Results Since 1952*. Stockholm: Almqvist and Wicksell, 1986

ANTUNES, Luis Frederico Dias. “O comércio com o Brasil e a com unidade mercantil em Moçambique (século XVIII)” In: *Dimensões*, n.19, 2007.

_____. “Nichos e redes: interesses familiares e relações comerciais luso-brasileiras na África Oriental (1760-1800)”, in Bicalho, Maria Fernanda e Ferlini, Vera Lúcia Amaral (org.). *Modos de Governar – Ideias e Práticas Políticas no Império Português (séculos XVI a XIX)*. São Paulo, Alameda Casa Editorial, 2005.

_____. “A sociedade colonial: estilos de vida europeus em Moçambique setecentista” In: *Representações da África e dos Africanos na História e Cultura Séculos XV a XXI* In: Rodrigues, José Damião e Rodrigues, Casimiro. Lisboa: Novo Gráfica, 2011.

ARCHAMBAULT, Julie. “Cruising through uncertainty: Cell phones and the politics of display and disguise in Inhambane, Mozambique” In: *American Ethnologist*. Vol 40, n. 1, Fev. 2013, pp. 88–101.

ARPAC. *O povo nyungwe e a sua cultura: ensaio histórico-sociológico*. Tete, 2009.

AUSTEN, R.A. “The Moral Economy of Witchcraft: An Essay in Comparative History”, In: J. Comaroff and J. Comaroff (org) *Modernity and its Malcontents*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

BALANDIER, Georges. “A Noção de Situação Colonial” In: *Cadernos de Campo*, n. 3, 1993.

BARROSO HOFFMANN, M. *Fronteiras étnicas, fronteiras de Estado e imaginação da nação: um estudo sobre a cooperação internacional norueguesa junto aos povos indígenas*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2008.

BASTIAN, M. “‘Bloodhounds who have no friends’: Witchcraft and locality in the Nigerian popular press” in: Comaroff, J. e Comaroff, J. (orgs) *Modernity and its Malcontents*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

_____ "Diabolic realities": narratives of conspiracy, transparency and "ritual murder" in the Nigerian popular print and electronic media In: West, H. e Sanders, T. (orgs) *Transparency and Conspiracy: ethnographies of suspicion in the new world order*. Durham and London: Duke University Press, 2003.

BAYART, Jean-François. *The State in Africa: The Politics of the Belly*. New York: Longman, 1993.

BERGER, Lars. *The Bambatha Watershed: Swedish Missionaries, African Christians and an evolving Zulu church in rural Natal and Zululand 1902-1910*. Uppsala: Elanders Gotab, 2000.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BORGES COELHO, J. P. “State Resettlement Policies in Post-Colonial Rural Mozambique: The Impact of the Communal Village Programme on Tete Province, 1977-1982” In: *Journal of Southern African Studies*, Vol. 24, No. 1, 1998.

_____ *O início da luta armada em Tete, 1968-1969 : a primeira fase da guerra e a reacção colonial* . Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1989.

BOWEN, Merle. *The State against the Peasantry: Rural Struggles in Colonial and Postcolonial Mozambique*. Charlottesville: University Press of Virginia, 2000.

BOXER, Charles R. *A igreja e a expansão Ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1978.

CABAÇO, José Luís. *Moçambique: Identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Editora da UNESP, 2009.

CAPELA, José. *Donas, senhores e escravos*. Porto: Edições Afrontamento, 1995.

CASTILHO, Augusto. *Relatório sobre a guerra na Zambézia em 1888*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1891.

CASTELO, Cláudia. “Novos Brasis' em África: desenvolvimento e colonialismo português tardio.” In: *Varia história*, vol.30, n.53, 2014, pp. 507-532.

CAVALCANTI, Maria Laura V. C. “Drama social: notas sobre um tema de Victor Turner” IN: *Cadernos de Campo*, n. 16, 2007.

CESARINO, Letícia. “Antropologia multissituada e a questão da escala: reflexões com base no estudo da cooperação sul-sul brasileira.” *Horizontes Antropológicos*, n. 41, 2014.

CHABAL, Patrick. *A history of postcolonial lusophone Africa*. Londres: Hurst & Company, 2002.

CIEKAWY, Diane. “Witchcraft in Statecraft: Five Technologies of Power in Colonial and Postcolonial Coastal Kenya” In: *African Studies Review*, v. 41, n. 03, Dez 1998, pp. 119-141.

COLSON, Elizabeth. “Spirit possession among the Tonga of Zambia” In: Beattie, John and Middleton, John (orgs), *Spirit mediumship and society in Africa*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1969.

COMAROFF, J. and COMAROFF, J. *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

“Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony” In: *American Ethnologist*, Vol. 26, n.2, Maio de 1999, pp. 279-303.

Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa. Chicago: University of Chicago Press, 1991

CONCEIÇÃO, Antônio da. “Tratados do Rios de Cuama, feito por Fr. Antônio da Conceição, administrador da christandade de Moçambique e Rios, e enviado ao padre Fr.. Diogo da conceição, Procurador da mesma christandade em Portugal, ambos religiosos de Santo Agostinho, da mesma província de Portugal” In: *O Chronista de Tisuary*, Lisboa, 1886.

DALOZ, J. P. “Au-delà de l’Etat néo-patrimonial: Jean-François Médard et l’approche élitare” In: *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 13, n.4, 2006, pp. 617-623.

DIAS DE ANDRADE, Inácio de C. *Movimento social, cotidiano e política: uma etnografia da questão identitária dos sem-teto*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) FFLCH/USP, 2010.

DOIMO, Ana Maria. *A vez e a voz popular*. Rio de Janeiro, Relume Dumará,

1995.

DOUGLAS, Mary. “Introduction; Thirty Years of Witchcraft, oracles and magic” in Douglas, Mary (org) *Witchcraft Confessions and Accusations*. Londres e Nova York: Psychology Press, 2004.

DULLEY, Iracema. *Deus é Feiticeiro: Prática e Disputa nas Missões Católicas em Angola Colonial*. São Paulo, Annablume, 2010.

ELISEU, Albano Basílio e MEDEIROS, Eduardo. “Formas de cooperação e ajuda-mútua nas comunidades nyungwe de Tete” In: *Arquivo: Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*. n. 10 Out. 1991, p. 169-208.

ENGH, Sunniva. “The Conscience of the World?: Swedish and Norwegian Provision of Development Aid” In: *Itinerario*, Vol. 33, n. 02, July 2009, pp. 65 – 82.

ENGH, Sunniva and PHARO, Helge “Nordic Cooperation in Providing Development Aid” In: *Regional Cooperation and International Organizations: The Nordic Model in Transnational Alignment*. Londres: Routledge, 2009.

ENGLUND, Harri. “Chinyanja and the Language of Rights” In: *Nordic Journal of African Studies*, vol 10, n.3, 2001, pp. 299-319.

ERIKSEN, Tore. *Norway and National Liberation in Southern Africa*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 2000.

ESCOBAR, Arturo. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.

EUSÉBIO, Pedro. *A Missionação Jesuíta em Moçambique: as Relações Com a Sociedade e com o Poder Político em Tete, 1941-2011*. Dissertação (Mestrado em História, Relações Internacionais e Cooperação), Porto: Universidade do Porto, 2013.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuers*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005.

_____. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005

FAUVET, PAUL e MOSSE, MARCELO . *É proibido pôr algemas nas palavras: uma biografia de Carlos Cardoso*. Lisboa: Editorial Caminho, 2004.

FERGUSON, James. *The Anti-Politics Machine: “Development”, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

_____. *Expectations of Modernity on the Copperbelt*. Berkeley:

University of California Press, 1999.

.FERREIRA, Joaquim José, NORONHA, Augusto C. B. N. *Recordações da expedição à Zambézia*. Lisboa: Typographia Progresso, 1891.

FRY, Peter. “O Espírito Santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: "civilização" e "tradição" em Moçambique” In: *Mana*, vol.6, n.2, 2000, pp. 65-95

FOSTER, G. “Peasant society and the image of limited good” In: Potter et al. (org). *Peasant society – a reader*. Boston: Little Brown, 1967.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.

GAMITO, A. C. P. *O Muata Cazembe e os povos maraves, chevas, muizas, muembas, lundas e outros da África austral: diário da expedição portuguesa comandada pelo major Monteiro e dirigida aquele imperador nos anos de 1831 e 1832*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1937.

GASBARRO, Nicola. “Missões: a civilização cristã em ação”, In: Montero, Paula (org.), *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, São Paulo: Globo, 2006, pp. 67-109.

GEFFRAY, Christian. *A Causa das armas: Antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Porto: Edições Afrontamento, 1990.

GESCHIERE, Peter. *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1997.

_____ “Sorcellerie et modernité: retour sur une étrange complicité” In: *Politique africaine* n° 79, 2000.

_____ *Witchcraft, intimacy and trust: Africa in comparison*. Chicago e Londres: University of Chicago Press, 2013.

GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos movimentos sociais*. 5.ed. São Paulo: Loyola, 2006

GIUMBELLI, Emerson. “Os azande e nós: experimento de antropologia simétrica” In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, v. 12, n. 26, Dez. 2006, pp. 261-297.

GLUCKMAN, Max. “The Kingdom of the Zulu of South Africa” In: Fortes, M. e Evans-Pritchard E. E. (Orgs). *African Political Systems*. Londres: Oxford University Press, 1955.

_____ “The logic of witchcraft.” In: *Custom and conflict in Africa*. Londres: Basil Blackwell, 1956.

_____ “Análise de uma situação social na Zululândia Moderna” In: *Antropologia das sociedades Contemporâneas: métodos*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

HASTINGS, Andrew. *Wiriya*. Porto: Afrontamento, 1973.

HEPPLING, Sixten. “The very first years: Memories of an insider”. In: Frühling (org), *Swedish Development Aid in perspective*, Värnamo, 1986.

HONWANA, Alcinda. *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. Lisboa: Ela por Ela, 2003

HYDEN, G. *African Politics in Comparative Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

ISAACMAN, Allen. *Mozambique: the Africanization of a European institution : the Zambesi prazos, 1750-1902*. Michigan: MPublishing University of Michigan, 1972.

_____ “Displaced People, Displaced Energy, and Displaced Memories: The Case of Cahora Bassa, 1970-2004” In: *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 38, No. 2, 2005.

_____ *Cotton is the mother of poverty: peasants, work, and rural struggle in Colonial Mozambique, 1938-1961*. Cape Town: David Philipp Publishers, 2007.

ISAACMAN, Allen; ISAACMAN, Barbara. "The prazeiros as Transfrontiersmen: a study in social and cultural change" In: *International Journal of African Historical Studies*, Vol. 8, N. 1, 1975.

_____ *Mozambique: From Colonialism to Revolution, 1900–1982*. Westview Press: Boulder, Colorado, 1983.

ISAACMAN, Allen, PETERSON, Derek. “Making the Chikunda: Military Slavery and Ethnicity in Southern Africa, 1750-1900”. In: P. Morgan (ed.), *The Arming of Slaves from the Classical Era to the American Civil War*. New Haven: Yale University Press, 2006.

JUGEND EINE WELT. *Programme Document*, 2012.

JUNOD, Henry Phillipe. “Reflexions sur l'origine, la croissance et l'Etat actuel de la langue Tsonga.” In: MOHLIG, TL; HEINE, (org). *Zur Sprachgeschichte und Ethnohistorie in Afrika*. Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 1977, pp. 91-102.

LACERDA E ALMEIDA, Francisco José. *Diários da Viagem de Moçambique para os Rios de Senna feita pelo governador dos mesmos Rios*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1889.

LANCASTER, C.S. “Ethnic identity, history, and 'tribe' in the Middle Zambezi Valley” In: *American Ethnologist*, vol 1, n. 4, nov 1974.

LÈVI-STRAUSS, C. *Estruturas elementares do parentesco*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2003.

LOBATO, Alexandre. *Colonização senhorial da Zambézia e outros estudos*. Lisboa, 1962.

_____ “Relações comerciais entre a Índia e a costa africana nos séculos XVI e XVII: o papel do Guzerate no comércio de Moçambique” In: *Mare Liberum*, n. 9, julho de 1995.

LOVEJOY, Paul. *Transformation in Slavery: A History of Slavery in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

LUMSDAINE, David. *Moral Vision in International Politics: The Foreign Aid Regime, 1949-1989*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

MACHEL, Samora. *A educação é tarefa de todos nós*. Maputo, 1978.

MACAGNO, Lorenzo. “Fragmentos de uma imaginação nacional” In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 24, n. 70, 2009, pp. 17-35.

_____ “Política e cultura no Moçambique pós socialista.” *Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, v. 67, 2003, p. 75-89.

MACUEME, José. “Reformas econômicas em Moçambique: atores, estratégias e coordenação” In: Fry, P. H. (org) *Moçambique: Transição para a Democracia*. Rio de Janeiro: Tempo Presença, 1997.

MARTINS, Manuel dos Anjos. *Elementos da língua nyungwe: gramática e dicionário (nyungwe-português-nyungwe)*. Roma: Missionários Combonianos, 1991.

MARWICK, Max. *Witchcraft and Sorcery*. Nova York: Penguin. 1970

MOSSE, David e LEWIS, David. *Development Brokers and Translators: The Ethnography of Aid and Agencies*. Bloomfield, Connecticut: Kumarian Press Inc., 2006.

MELLO E CASTRO, Francisco. *Descrição dos Rios de Senna por Francisco de Mello e Castro no ano de 1750*. Nova-Goa: Imprensa Nacional, 1861.

MÉDARD, J. F. “Le 'big man' en Afrique: esquisse d'analyse du politicien

entrepreneur” In: *L’Année Sociologique*, n. 42, 1992, pp. 167–92.

MIGUEL, Inês. *A Companhia Carbonífera de Moçambique: Evolução Sócio-histórica no período 1950 – 1973.* Dissertação (Mestrado em História). Porto: Programa de Pós-graduação em História, do Centro de Estudos Africanos, Universidade do Porto, 2009.

MINTER, WILLIAM. *Os contras do apartheid: as raízes da guerra em Angola e Moçambique.* Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1998.

MITCHELL, Clyde. *The Yao village: A study in the social structure of a Malawian tribe.* Manchester: Manchester University Press, 1966.

MOSCA, João e SELEMANE, Tomás. *El Dorado Tete: os mega projectos de mineração.* Maputo: CIP, 2011.

MONTEIRO, Paula. “Missionários, índios e mediação cultural” In: *Deus na Aldeia.* São Paulo, Editora Globo, 2006.

MONTERO, Paula; ARRUTI, José M; POMPA, Cristina. Para uma Antropologia do Político. In: Gurza Lavalle, Adrian. *O Horizonte da política – Agendas de pesquisa e questões emergentes.* São Paulo: UNESP, 2012.

MOSSE, David. *Cultivating Development An Ethnography of aid police and practice.* Londres, Pluto Press, 2005.

MOSSE, David e LEWIS, David. *Development Brokers and Translators: The Ethnography of Aid and Agencies.* Bloomfield, Connecticut, Kumarian Press Inc, 2006.

NERIN, Gustau. *Blanco bueno busca negro pobre.* Roca Editorial, 2011

NEWITT, Malyn. *História de Moçambique.* Lousã: Publicações Europa-América LTDA, 2012.

_____ “The Portuguese on the Zambezi: An Historical Interpretation of the Prazo System” In: *The Journal of African History*, Vol. 10, No. 1, 1969.

NICAISE, N. *A construção europeia e os 'Países em Desenvolvimento': políticas de comunicação, generosidade e identidade(s).* Tese (Doutorado em Antropologia Social), Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2007.

OFSTAD, Arve e BROCHMANN, Grete. *Moçambique: a ajuda norueguesa num contexto de crise.* Chr. Michelsen Intitute: Bergen, Noruega, 1990.

ÖHMAN, May-Britt. “‘Sweden Helps’: Efforts to Formulate the White Man’s Burden for the Wealthy and Modern Swede” In: *Kult - Special Issue: Nordic Colonial Mind*, n. 7, Spring 2010.

OLIVEIRA, Delfim José de. *A província de Moçambique e o Bonga*. Coimbra: Imprensa Acadêmica, 1879.

OLIVEIRA, João Pacheco de. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais.” In: *Mana*, vol.4, n.1, 1998.

OLIVEIRA, Carlos Ramos de. *Os Tauaras do Vale do Zambeze*. Lisboa: Grupo de Missões Científicas do Zambeze, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1976.

PITCHER, Anne. *Transforming Mozambique: The Politics of Privatization 1975-2000*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

RAMINELLI, Ronald. “Império da fé: ensaio sobre os portugueses no Congo, Brasil e Japão” In: Fragoso et al. (orgs), *O antigo regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI – XVIII)* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2001, p. 225-247.

RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*. São Paulo, Editora 34, 1996.

_____ *Ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Antropologias mundiais: para um novo cenário global na antropologia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 21, n. 60, p. 147-165, Fev. 2006.

_____ *Empresas transnacionais. Um grande projeto por dentro*. São Paulo e Rio de Janeiro: Barco Zero/ANPOCS, 1991.

_____ “Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento” In: *Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, n.80, 2008, pp. 109-125.

_____ *Outras globalizações cosmopolíticas pós-imperialistas*. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2014.

RITA-FERREIRA, António. *Fixação portuguesa e história pré-colonial de Moçambique*. Lisboa, 1982.

RODRIGUES, Eugénia. “A política imperial de D. João V para os sertões da África Oriental: guerra e diplomacia nos Rios de Sena”. In: *Anais de história de além-mar*. Lisboa, Vol. VIII, 2007, pp. 139-166.

_____ “Os cafres da religião: escravidão, trabalho e resistência” In: *África: brasileiros e portugueses – séculos XVI-XIX*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.

_____ *Portugueses e africanos nos Rios de Sena, os prazos da*

- coroa nos séculos XVII e XVIII*. Lisboa: Imprensa Nacional–Casa da Moeda, 2013.
- ROSÁRIO, Lourenço J. C.** *A Narrativa Africana de expressão oral: transcrita em português*. Lisboa: Tipografia Minerva do Comércio, 1989.
- ROSSI, Amanda.** *Moçambique, o Brasil é aqui*. São Paulo: Editora Record, 2015.
- RUTHERFORD, Blair.** “To find an African witch” In: *Critique of Anthropology*, n. 19, 1999.
- SADER, Eder.** *Quando novos personagens entram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo 1970-1980*. 4.ed. São Paulo: Paz e Terra, 1988.
- SANTOS JÚNIOR, Joaquim N.** *O 'Marombo' ou 'Malombo' (Tete- Moçambique)*. Tip. Silvas Limitada: Lisboa, 1958.
- SCOTT, J.** *The Moral Economy of the Peasant*. New Haven and London: Yale University Press, 1976.
- SELLSTRÖM, Tors.** *Liberation in Southern Africa– Regional and Swedish Voices Interviews from Angola, Mozambique, Namibia, South Africa, Zimbabwe, the Frontline and Sweden*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 2002.
- _____ *A Suécia e as lutas de libertação nacional em Angola, Moçambique e Guiné-Bissau*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 2008.
- _____ *Sweden and National Liberation in Southern Africa*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 1999.
- SELBERVIK, Hilde e NYGAARD, Knut.** *Nordic Exceptionalism in Development Assistance? Aid Policies and the Major Donors: The Nordic Country*. Bergen: Chr. Michelsen Institut, 2006.
- SEN, Amartya.** *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- SIDA.** *Aid Under Fire An Evaluation of the Mozambique - Nordic Agricultural Programme (MONAP)*. Estocolmo: SIDA's Evaluation Section, 1991.
- SIMENSEN, Jarle.** *Religious NGOs and the Politics of International aid: The Norwegian Experience*, In: *Forum For Development Studies*, June 2006.
- SILVA; Kelly.** *As nações desunidas - Práticas da ONU e a estruturação do Estado em Timor-Leste*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2012.
- SMITH, James.** *Bewitching Development: Witchcraft and the Reivention of*

Development in Neoliberal Kenya. Chicago e Londres: University of Chicago Press, 2008.

STOKKE, Olav. “The Determinants of Norwegian Aid Policy” In: Stokke. O. (org) *Western Middle Powers and Global Poverty: The Determinants of the Aid Policies of Canada, Denmark, the Netherlands, Norway and Sweden*. Uppsala: The Scandinavian Institute of African Studies, 1989.

TAUSSIG, Michael. *O Diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. São Paulo: Editora da Unesp, 2010.

_____. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

TARP, Finn. *Relatório da FAO (Organização das Nações Unidas para Agricultura e Progresso)*, 1984.

TAMBIAH, Stanley J. “Magic, science and religion in western thought: anthropology's intellectual legacy” In: *Magic, science, religion and the scope of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

THEAL, George McCall. *History and ethnography of Africa south of the Zambesi, 1505 -1795*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010 [1910].

THOMAZ, Omar Ribeiro. *Ecos do Atlântico Sul. Representações sobre o terceiro Império Português*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ/FAPESP, 2002.

_____. “‘Raça’, nação e status: histórias de guerra e relações raciais em Moçambique” In: *Revista USP*, v. 68, 2008, pp. 252-268.

_____. “Campo, aparato repressivo e construção social do inimigo: notas sobre a cooperação da RDA em Moçambique”. In: Silva, K. C. da; Simião, D. S., *Timor-Leste por trás do palco. Cooperação internacional e a dialética da formação do Estado*. Belo Horizonte, UFMG, 2007.

_____. “Escravos sem dono: a experiência social dos campos de trabalho em Moçambique no período socialista.” In: *Revista de Antropologia São Paulo*, v. 51, 2008, p. 12-34.

_____. “Lobolo e trabalho migratório: reprodução familiar e aventura no sul de Moçambique” In: *Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos*. Brasília: ABA Publicações, 2012.

THOMPSON, E.P. “Economia Moral revisitada”. *Costumes em Comum*, São

Paulo, Companhia das Letras, 1998.

TURNER, Victor. *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*. Manchester: Manchester University Press, 1972.

THOMAZ, Omar R. e NASCIMENTO, Sebastião. “Nem Rodésia, Nem Congo: Moçambique e os dias do fim das comunidades de origem europeia e asiática”. In: THOMAZ, Omar R. et al. (Org.). *Os outros da colonização: ensaios sobre o colonialismo tardio em Moçambique*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2012. v. 1, p. 315-340.

VAIL, Leroy. “Mozambique's Chartered Companies: The Rule of the Feeble” In: *The Journal of African History*, Vol. 17, No. 3, 1976.

_____ “The Making of an Imperial Slum: Nyasaland and Its Railways, 1895-1935” In: *The Journal of African History*, Vol. 16, No. 1, 1975.

VANSINA, Jan. *Paths in the Rainforests: Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*. Madison: University of Wisconsin Press, 1990.

VIANNA, Anna Catarina M. *Os Enleios da Tarrafa: Etnografia de uma relação transnacional entre ONGs*. São Carlos: Ed. da Ufscar, 2014.

WAGNER; Ana Paula. *População no império português: recenseamentos na África oriental portuguesa na segunda metade do século XVIII*. Tese (Doutorado em História). Curitiba: Programa de Pós-graduação em História, do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, UFPR, 2009.

WEBSTER, David. *A sociedade Chope. Indivíduo e aliança no Sul de Moçambique, 1969-1976*. Lisboa: ICS, 2009.

WEST, Harry. *Kupilikula: o poder e o invisível em Mueda, Moçambique*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

_____ “‘Governem-se vocês mesmos!’ Democracia e carnificina no Norte de Moçambique” In: *Análise Social*, vol. XLIII, n. 2, 2008, pp. 347-368.

WEST, Harry e SANDERS, Todd. “Power revealed and power concealed in the New World Order” In: West, H. e Sanders, T. (orgs) *Transparency and Conspiracy: ethnographies of suspicion in the new world order*. Duke University Press, Durham and London, 2003.

WILSON, Monica. “Witch-Beliefs and Social Structure.” In: Marwick, M. (org) *Witchcraft and Sorcery*. Harmondsworth, UK: Penguin, 1970 [1951].

WINQUIST, Ian. *Scandinavians and South Africa: Their Impact on the Cultural,*

Social and Economic Development of pre-1902 South Africa. Balkema: Cape Town & Rotterdam, 1978.

WUYTS, M. “Economia política do colonialismo português em Moçambique”. Estudos Moçambicanos. Maputo: CEA, n.1, 1980, pp. 9-22.

ZETTER, J. “Incorporation and Exclusion: The Life Cycle of Malawi’s Refugee Assistance Program” In: *World Development*, Vol. 23, No. 10, 1995.