



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

ZACARIAS MILISSE CHAMBE

ENTRE “VIENTES” E NATIVOS
Mineração, Mobilidade, Violências e (re) existências em Montepuez,
Moçambique

**CAMPINAS
2021**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

ZACARIAS MILISSE CHAMBE

ENTRE “VIENTES” E NATIVOS
Mineração, Mobilidade, Violências e (re) existências em Montepuez,
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 Ciências Sociais**.

Orientadora: Profa. Dra. Emília Pietrafesa de Godoi.

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À VERSÃO FINAL
DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO ZACARIAS
MILISSE CHAMBE E ORIENTADA PELA PROFA.
DRA. EMÍLIA PIETRAFESA DE GODOI

**CAMPINAS
2021**

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

C355e Chambe, Zacarias Milisse, 1987-
Entre "vientes" e nativos : mineração, mobilidade, violências e (re) existências em Montepuez, Moçambique / Zacarias Milisse Chambe. – Campinas, SP : [s.n.], 2021.

Orientador: Emília Pietrafesa de Godoi.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Mineração. 2. Mobilidade. 3. Desenvolvimento rural. 4. Violência - Montepuez (Moçambique). I. Godoi, Emília Pietrafesa de, 1960-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Among "strangers" and natives : mining, mobility, violences and (re) existences in Montepuez, Mozambique

Palavras-chave em inglês:

Mining

Mobility

Rural development

Violence - Montepuez (Mozambique)

Área de concentração: Ciências Sociais

Titulação: Doutor em Ciências Sociais

Banca examinadora:

Emília Pietrafesa de Godoi [Orientador]

Omar Ribeiro Thomaz

Marjolein Elizabeth Maria de Theije

Lorenzo Gustavo Macagno

Inácio de Carvalho Dias de Andrade

Data de defesa: 27-08-2021

Programa de Pós-Graduação: Ciências Sociais

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-9935-601X>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/5766129176222871>



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 27 de Agosto de 2021 considerou o candidato **Zacarias Milisse Chambe** aprovado.

Profa. Dra. Emília Pietrafesa de Godoi (Orientadora)

Prof. Dr. Omar Thomaz Ribeiro

Profa. Dra. Marjolein Elizabeth Maria de Theije

Prof. Dr. Lorenzo Gustavo Macagno

Prof. Dr. Inácio de Carvalho Dias de Andrade

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Coordenadoria do Programa de Doutorado em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

A pesquisa que resultou nesta Tese de Doutorado, foi financiada pelo CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico), Processo no. **141755/2017-2**.

Aos meus pais:

Milissane (*Jorge Zacarias Milisse Chambe*) e

Rodane (*Ilda Salomão Chunguane*),

Meus primeiros e verdadeiros Professores da vida.

Agradecimentos

Certo número de pesquisadores, instituições, familiares, amigos e estudantes acompanhou-me durante os 4 anos de pesquisa de doutorado que culminam com a redacção desta tese. Quero em primeiro lugar, agradecer, com amor, sem nenhum titubeio e dúvida, à minha família. Agradeço não apenas pelo apoio moral de tomar a Academia, não só um lugar de trabalho, mas de todo o germinar e o maturar de meu percurso até aqui. Acima de tudo, à Moiace Tchemeze, Jorge Tsambe, Kwame Tsambe e Kawame Tsambe, que durante as minhas variadas ausências nestes 4 anos, engoliram os choros de saudades, e tomaram conta das minhas tarefas de casa.

Agradeço aos meus pais (em memória) cujo suor do trabalho de todo dia durante suas vidas, inspirou durante todos esses anos, a minha formação, tanto acadêmica e profissional, quanto pessoal e humana. O orgulho que espero sentirem por mim, me faz encher os olhos de lágrimas e me impele hoje a poder afirmar, com grande emoção, que cada gota derramada de seu suor valeu a pena. Às minhas irmãs, Julinha (em memória), a Khudje e especialmente a Aninhas, que sempre no final das minhas férias, enchia a minha mochila de doces bolinhos de *sura* que atravessaram o Atlântico para que no Brasil, acompanhassem os meus cafés da manhã. Aos irmãos, António, Betinho e Adino. Muito obrigado!

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq: Processo no. 141755/2017-2), pela concessão da bolsa de estudos, que me permitiu todas as condições de realização desta pesquisa, num momento que reduzem cada mais no Brasil, os investimentos à Educação no geral e particularmente às Ciências Humanas.

À Universidade Rovuma, por me ter permitido a ausência durante os anos de decurso do Doutorado e aos meus colegas do Departamento de Letras e Ciências Sociais, por não sucumbirem ao trabalho a dobrar que estiveram a fazer. A todos, muito obrigado.

À Professora Emília Pietrafesa de Godoi, minha orientadora, que para além da extraordinária paciência de orientação, a sua confiança na minha auto-superação, as suas centenas de anotações, com precisões, indicações e perguntas que de um modo geral, não sempre eram confortáveis ao ego, foram importantes durante os longos 4 anos. As falhas continuam inequivocamente, da minha inteira responsabilidade. Estarei eternamente em

dívida a sua recepção no seu projecto de Pesquisa (Tempo, Pessoa e Lugar), no qual se desenvolveu esta tese.

Aos Professores José Maurício Arruti, Christian Tambascia, Ronaldo Almeida, Suely Kofes, Lucilene Reginaldo, Isadora Lins França, Artionka Capiberibe, Susana Durão, Bela Fieldman Bianco e Omar Ribeiro Thomaz, pelo debate havido sobre a minha pesquisa, em vários momentos da minha formação.

Aos Professores Lorenzo Macagno e Omar Thomaz Ribeiro, dois pesquisadores que com a sua experiência de campo e paixão por África e Moçambique, aceitaram ao convite para participar da minha banca de qualificação. Sua generosidade na leitura do texto, indicações de bibliografia, questionamentos e incentivo, foram úteis para a fase a que se seguiu àquele momento. Ao Professor Omar Thomaz Ribeiro, por me ter aceitado na Disciplina de Antropologia Contemporânea de África, cuja oportunidade para encontrar e conhecer vários pesquisadores brasileiros e outros africanos com pesquisas de diversas temáticas em contextos africanos, permitiu-me aprofundar nas terras brasileiras, o debate sobre o passado, presente e futuro da nossa África.

Ao Professor José Luís Cabaço, um antropólogo, conterrâneo, amigo mais velho que em terras brasileiras partilhamos as conversas sobre o país que fomos, somos e desejamos ser. Suas experiências sobre o nosso passado e histórias das suas caminhadas pelo país inspiraram-me a continuar a sonhar por um Moçambique em que “Eu é Nós”!

Aos colegas todos da minha turma de Doutorado (DCS/2017): Ana Lobato, German, Raquel Lindoso, Dion Monteiro, Flávio Bocarde, Helena Tavares, Kalil Kaba.

Ao João Bort, Fernanda Borges e todos os colegas e pesquisadores do CERES (Centro de Estudos Rurais) e CEMI (Centro de Estudos em Migrações Internacionais) pela partilha permanente de material e a generosidade das suas sugestões em várias ocasiões de leitura de fragmentos desta tese.

À solícita Bia Tiemi Suyama e todos funcionários sempre cuidadosos da Secretária da Pós Graduação do IFCH e da Sala de Computação.

Ao Benê, um homem astuto e de uma generosidade indiscreta, pelos “quebra galhos” nos pedidos de última hora para digitalização de textos, mas sempre feitos com perfeição e todo cuidado.

Entre idas e vindas que marcaram profundamente os anos do meu Doutorado, em vários lugares do Brasil, conheci e reencontrei, antigos e novos mestres. Entre calor e chuvas de Macapá, durante a Escola Doutoral Fábricas de Ideias, reencontrei os professores Valdemir Zamparoni e Lívio Sansone, cujas conversas durante a nossa estadia ao longo do rio Amazonas, foram importantes de várias formas para a minha pesquisa.

Com os Professores Marcelo Moura Mello e Handerson Joseph, muito aprendi sobre o Caribe. As experiências de campo da Professora Marjo de Theije sobre o garimpo entre os marrons do Suriname, as viagens pelos campos de garimpo de Amapá e os passeios pelas praias de Moçambique, serão inesquecíveis.

Em Brasília na RBA, reencontrei as Professoras Laura Moutinho, Andréa Lobo e Josué Tomasini de Castro, cuja discussão no GT sobre Pesquisa nos Contextos Africanos, foi de todo, muito importante.

Agradeço também à Professora Marilda Aparecida Menezes, aos Professores Paolo Israel e Christian Tambascia pela sua generosidade e disponibilidade em aceitar na suplência da banca de Defesa de Tese.

Longe de casa e dos meus, como viente em Barão Geraldo, vários amigos, muitos deles também não nativos, me estenderam a mão, me integrando a uma rede de solidariedade que se tornou uma verdadeira teia familiar: Evandro Cruz e Silva, Jordana Barbosa, Chryslen Mayra, Maysa Oliveira, Humberto Santana Jr., Élide Franco e Alexandra Ramos. Os poemas aos sábados à tarde, a partilha de sabores de cozinha entre os pratos do Índico e do Atlântico, os cafés nas escadas do prédio do IFCH, os olhares e sorrisos sorrateiros na Biblioteca Otávio Ianni, as noites de samba no Bar do Ademir, o forró que nunca aprendi a dançar, estarão eternamente comigo para onde for. Obrigado, irmãos!

À Jordana Barbosa, Clayton Guerreiro e ao João de Regina, que muito me orgulho por os ter apresentado Moçambique, e ter assinado suas cartas convite para emissão dos seus vistos de viagem.

À Helena Assunção (UFRJ/MN) e ao Professor Eduardo Vargas da UFMG, pelas conversas sobre as capulanas de Namapula e os comboios da Vale levando carvão mineral pelo Corredor de Nacala, e pelos nossos passeios e cervejas entre as estradas de pedra da secular Ilha de Moçambique.

À Pamela Penha, e as senhoras Regina Maris Santos e Lúcia Gomes, pelos pãezinhos de queijo e por me terem apresentado a cozinha mineira.

À Beatriz Chalucane, pela alegria, encorajamento, companhia e conversas cheias de sonhos e utopias entre os terraços da nossa Ilha de Moçambique. Sua determinação, paixão e sensibilidade, são uma inspiração para a vida.

À Monica Gachuki, por me ter apresentado o *txapati* dos montes Kenya, e por me ter permitido matar saudades do swahili em Barão Geraldo.

À Stella Direne, seu coração enorme e solicitude diplomática, serão inesquecíveis.

À Gércia Achirafa, pelas conversas sobre as questões e género e feminismos no Norte de Moçambique, que muito contribuíram para ampliar a minha leitura sobre as questões que pouco dominava.

À Esménia Wanicela, que quando a dor e saudade da distância de casa, suas histórias e novidades sobre a nossa terra, cheias de energia e alento me encorajavam a continuar. É impossível descrever aqui, os seus múltiplos estados de humor. Ao Otis Selemane, um conterrâneo e amigo, que com o seu som da mbirra, a partir de Barrão Geraldo, me transportava aos lugares mais profundos da nossa terra.

Em Montepuez, são várias as pessoas que com a sua inconfundível generosidade tornaram facilitadas as condições para a realização desta pesquisa, e de certeza nem todos nomes caberão nestas páginas.

Um obrigado especial ao mwene Mafu, a maama Anchia, pwiamwene Muanassa, ao Calawia e ao velho Amisse, pela sua sabedoria em me indicar e sugerir outras questões, que embora com todo o meu treinamento não estavam ao meu alcance. Agradeço pela hospedagem em sua casa, pela *kabhanga*, *karakata* e galinha fumada no grande barracão. Ao Hédio Meneses, pela paciência em me introduzir ao kimwani e ao e-makua *metto*.

Ao John e Albie, nossas lutas pelo meio rural, jamais serão em vão.

À Latifah e ao Yaya, obrigado pela amizade e partilha de saberes diversos. Que não esqueçam nunca que "*othelana ori mwa makholo*".

À Sifa, Siana e Atija, agradeço o tempo de conversas e disponibilidade em partilhar suas histórias. Ao tio Salimo, Victor, André, Júlio, Cassia e tanto outros amigos que pelo garimpo, procuram manter a luta pelo usufruto das riquezas da sua terra, Kon'nana-kon'nanaru!

A tanto outros com quem cruzei ou sentei durante os anos desta pesquisa, em Namanhumbir ou noutro lugar metropolitano, que pela deselegância da minha memória, não foram aqui mencionados,

Koshukuro!

Assante Sana!

Muito Obrigado!

Por que não reagiram, em represália? Por acaso não tinham armas de fogo e facões? Seríamos uns covardes, se nos comparássemos com os homens de Abame. Os antepassados deles jamais ousaram enfrentar os nossos ancestrais. Precisamos lutar contra aqueles homens e expulsá-los de nossa terra.

[...]

Nossos próprios camaradas e nossos filhos já se juntaram às fileiras do forasteiro. Adotaram a religião dele e ajudam a apoiar seu governo. [...] Mas quer dizer da nossa própria gente, que segue o mesmo caminho e a quem eles deram poder?

[...]

Por acaso o homem branco entende os nossos costumes no que diz respeito à terra?

Como é que ele pode entender, se nem sequer fala a nossa língua? Mas declara que os nossos costumes são ruins; e nossos próprios irmãos, que adotaram a religião dele, também declaram que nossos costumes não prestam.

[Chinua Achebe, In "O mundo se Despedaça"]

Resumo

As interações entre comunidades nativas e imigrantes têm despertado atenção sobre a permanente relação entre pessoas e as suas afeições de pertencimento que têm sobre um determinado lugar. Em Moçambique, a guerra civil havida logo a seguir a independência nacional, foi caracterizada por uma histórica mobilidade de pessoas das zonas rurais (onde os conflitos eram mais intensos) para os centros urbanos, em busca de refúgio tanto quanto de possibilidades de emprego e acesso a serviços sociais básicos. Com a pacificação, Moçambique experimenta outras orientações políticas e económicas, com vista a articulação de novas estratégias sinalizando para uma “abertura” de economia. Nessa transição, a agricultura familiar, que continuava a ser a base de aprovisionamento de maior parte da população rural, sofre uma severa redução de investimentos, devido ao alto endividamento do país, e se inaugura, um novo discurso político virado para industrialização. Em Montepuez, Distrito do sul da Província de Cabo Delgado, região norte de Moçambique, a descoberta de enormes jazidas de pedras preciosas, com destaque para o rubi, inverteu a direcção da mobilidade do campo para cidade, trazendo pessoas de origens diversas, dos grandes centros urbanos para o pequeno Posto Administrativo de Namanhumbir. Diante da diferenciação entre nativos, aqueles que chamam a si de “donos da terra”, perante “aqueles que vem de fora” para trabalhar tanto nas novas empresas, como para o garimpo de rubis, começam a surgir antagonismos pela partilha de terra, que agora é transformada em campos de mineração. Os rongas de Maputo, ndaus e senas de Sofala são categorizados como estrangeiros, quanto os guineenses ou tailandeses, e por isso chamam-lhes de “vientes” (referente a aquele que veio). Com base em trabalho de campo realizado entre as aldeias de N’thoro, N’seue, Nanune e Namanhumbir sede, e através de análises de extensivos dados sobre a interacção entre nativos e vientes, esta tese reflecte sobre a mobilidade imposta pelas novas descobertas de minerais e as suas múltiplas dimensões e como elas se apresentam para Montepuez e seus nativos na luta e reivindicação à ideia de pertencimento à terra. Essas experiências, significativas para a vida local, que na maioria das vezes, geram as mais diversas formas de violência (simbólica, física e psicológica) são aqui examinadas através de vocábulos e categorias particulares dos nativos: *os donos da terra*; *os “vientes”*; *morrer pela nossa riqueza e recuperar nossa terra*. É a partir da análise de quatro processos e conceitos chaves (mineração, mobilidade, violência e (re) existências), que se configuram como chaves para compreensão do actual conflito entre o nativo e viente, entre as transformações do habitat rural que se impõem nas aldeias e as diversas lutas dos grupos nativos, que se teceu a presente tese.

Palavras-chave: Moçambique, Mineração, Mobilidade, “Vientes” e Violência.

Abstract

Interactions between native and immigrant communities have drawn attention to the permanent relationship between people and their affections of belonging that they have for a given place. In Mozambique, the civil war that followed national independence was characterized by a historic mobility of people from rural areas (where conflicts were more intense) to urban centers, in search of refuge as well as opportunities for employment and access to basic social services. After pacification, Mozambique is experimenting with other political and economic orientations, with a view to the articulation of new strategies signaling an “opening” of the economy. In this transition, family farming, which continued to be the supply base for most of the rural population, suffers a severe reduction in investments, due to the country's high indebtedness, and a new political discourse aimed at industrialization is inaugurated. In Montepuez, Southern District of Cabo Delgado Province, northern Mozambique, the discovery of huge deposits of precious stones, especially ruby, reversed the direction of mobility from the countryside to the city, bringing people from different origins, from the great urban centers for the small Administrative Post of Namanhumbir. Faced with the differentiation between natives, those who call themselves owners of the land, in the face of those who come from outside to work both in new companies and in ruby mining, antagonisms arise over the sharing of land, which it is now transformed into mining fields. The rongas from Maputo, the Ndaus and the Senas from Sofala are categorized as foreigners, as well as the Guineans or Thais, and that is why they are called *vientes* (referring to the one who came). Based on fieldwork carried out between the villages of N'thoro, N' seue, Nanune and Namanhumbir headquarters, and through analysis of extensive data on the interaction between natives and *vientes*, this thesis reflects on the mobility imposed by the new discoveries of minerals and their multiple dimensions and how they present themselves to Montepuez and its natives in the struggle and claim to the idea of belonging to the land. These experiences, which are significant for local life, which in most cases generate the most diverse forms of violence (symbolic, physical and psychological) are examined here through specific words and categories of the natives: *the landowners*; *the vientes*; *die for our wealth* and *reclaim our land*. It is from the analysis of four key processes and concepts (mining, mobility, violence and (re) existence) that are configured as keys to understanding the current conflict between the native and the native, between the transformations of the rural habitat that impose themselves on the villages and many fights of group natives, who wrote this thesis.

Keywords: Mozambique, Mining, Mobility, “Vientes” and Violence.

Wuluma vakani

Utacanelaja wathu munthetheny, toko anentji ni aletho, unakala Woonupusserya ukala wolatha toco athu nithujaya wokunla nipuro. Mmoçambique, lkotho yanentji yiraneiale unapuanhie uhuru wolapo, nihokumelela nihantissi toco athu omithetheni (womwo mikitho jineraneia tjintji), vano mmapomammo mapuro anothawelaia ni anopuanhaia miteco ni uthumiri evithentho tjenintji tjothene tjompoma. Vano, yala athuala yaphiaka upoma, yothakala enonaneia ekuma ni ekela, yokala enossamuliha muaha wothenkatjia mipinko tjintji tjokaviherya ni tjowakelela kuta nikuru namutji, ni muaha wayayotjo, tjokumelela mithethe tjintji toko ebairro tjamutji ni tjowoneya. Unthipuehi, eprovincia Yocabo Delgado, wonelelia womihaku tjovathi toko maluku rubi, wokumelelatho ovirikanatja wethelana wathu Okuma elapo tjikina tjopoma aruaka eposto Yonamanhumbiri. Utacanelaja wathu, Yale anesihana ukala “assinene elapo ni ethaya” awile mapuro mentji, vano uphiawaya ala mapuruala, ahopanka mapuruaya ni ahovara onentji wowapuaha ale anowa utuly ni anentji akina Onthipuehi, vano ohanja ukumelela enhakunhaku muaha womapuro “waale athu anowa uthay” vano wamutji owakelela toko kalay ni nananova, anolikana toko Aronga Omaputo, Amandau ni Amasena Osofala, ni tokotho akopela Amaguineses athunaka Matailandeses, pimana anihania “anammua” (yajaka aletho). Kampa toko miteko tjivarie waldeia Unanhupo, On'sewe, Onanune ni Onamanhumbiri sede womuaka elufo pili nuwa, muaha wophela ujuwela utakanela wathu anentji ni aletho, vanotho enhakunhaku tji nokumelela Unthipuehi wathu yalatja, yathakanaka ni enhakulihanaka muaha wothaya erinaya. Muaha kampa toko ula, ohokumeleliha molumo mentji anolumia nanentji assinene ethaya ni “aletho” iraka: Kueli, nikuele mhakuihu ni nopole ethayehu, wekueli, ela piri ekulupale muanama ni enowana enhakunhaku anentji ni aletho okopela, anovirikaniha makalelo onanano ni eyawano tjommawani, nitho otjuwela eyawano tjomhina do ni tjomasomelo.

Molumo-nragi: Mmoçambique, Othipa maluku, Wethelana, Oruthu.

Lista de Ilustrações e Fotografias

Fotografia 1: Momento de reunião dos residentes das aldeias de Namanhumbir	32
Fotografia 2: Vendedores de frutas vendendo frutas nas janelas de um autocarro	44
Fotografia 3: Jovem nativo de Montepuez, entre as margens do Rio Montepuez	81
Fotografia 4: Casal de camponeses, produtores de algodão em Montepuez	105
Ilustração 1: Ilustração de um Onipattani	114
Fotografia 5: Acampamento de operações mineiras da MRM em Namanhumbir	122
Fotografia 6: Capa dos Estatutos Gerais da ANDENANA	151
Fotografia 7: Um grupo de mulheres pilando cereais	161
Fotografia 8: Pwiamwene Muanassa, Yaya, Latifa e Calawia	171
Fotografia 9: Siana, durante a lavagem de camadas para selecção de pedras	188
Fotografia 10: Latifah Fatila, acompanhada pelas “Sathiana Orera”	199
Fotografia 11: Duas mulheres da aldeia de Nanune, voltando do corte do capim	203
Fotografia 12: Viatura pertencente a Segurança da Empresa Montepuez MRM	205
Fotografia 13: Carta de Pedido de Reunião da ANDENANA para MRM	211
Fotografia 14: Equipas de futebol patrocinadas pela MRM	236
Fotografia 15: Diploma de Honra oferecido pelo Governo a MRM	240
Fotografia 16: Notícia sobre a “Operação Limpeza” em Cabo Delgado	246
Fotografia 17: Moradores das aldeias de Nthoro, N’seue e Namanhumbir-sede	256
Fotografia 18: Embondeiro, árvore sagrada, entre os makuas de Montepuez	259
Fotografia 19: Um homem tecendo um cesto	269
Fotografia 20: Antiga Área habitacional, abrangida pela extensão da MRM	274
Fotografia 21: Deolinda Jerónimo, moradora da vila de Reassentamento	280
Fotografia 22: Juma Nasser, morador da vila de Reassentamento de Nthoro	283

Fotografia 23: Mulheres deslocadas pela guerra no Centro de Alojamento 292

Fotografia 24: O autor e o Mwene Mafujaji na sua residência 294

Lista de Mapas

Mapa 1: Divisão Administrativa da Província de Cabo Delgado	30
Mapa 2: Posto Administrativo de Namanhumbir e as principais áreas de Pesquisa	31
Mapa 3: Área de Localização do Projecto Montepuez Ruby Mining Lda.	34
Mapa 4: Identificação da área hospedeira da vila reassentamento	49
Mapa 5: Fluxo de mobilidade interna para a Província de Cabo Delgado	58

Lista de Acrónimos

ADIN	Agência do Desenvolvimento Integrado do Norte
ANDENANA	Associação dos Naturais e Amigos pela Defesa dos Direitos dos Nativos de Namanhumbir
ASSANA	Associação para o Desenvolvimento da Província de <i>Nampula</i>
CIP	Centro de Integridade Pública
DUAT	Direito de Uso e Aproveitamento de Terra)
ENI	Ente Nazionale Idrocarburi
FRELIMO	Frente de Libertação de Moçambique
FUNAI	Fundo Nacional do Índio
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
INE	Instituto Nacional de Estatística
INGD	Instituto Nacional de Gestão e Redução do Risco de Desastres
JEAC	Junta de Exportação de Algodão Colonial
LOMACO	Companhia Agro-Industrial Lonrho Moçambique
MARMONTE	Mármore de Montepuez
MRM	Montepuez Ruby Mining Lda.
NELIMO	Núcleo de Estudos de Línguas Moçambicanas
NESAM	Núcleo dos Estudantes Secundários de Moçambique
OMS	Organização Mundial da Saúde
OMR	Observatório do Meio Rural
ONG	Organização Não-Governamental
ONU	Organização das Nações Unidas

PAN	Posto Administrativo de Namanhumbir
RENAMO	Resistência Nacional de Moçambique
UCM	Universidade Católica de Moçambique
UNAC	União Nacional de Camponeses
UPC	União Provincial de Camponeses

Glossário

Almuadem	Líder religioso muçulmano, responsável pela entoação do cântico chamativo para as rezas de madrugada nas mesquitas.
Etakhwa	Floresta fechada o mato reservado para a realização de ritos de iniciação.
Ihuruma	Respeito
Khirimu	Conjunto de capulanas em cor e desenhos únicos, que grupos de mulheres makuas usam nas celebrações de uma data especial ou em cerimónias.
Machamba	Roça, plantação ou campo agrícola.
Mashbaha	Objecto também conhecido como terço árabe, é um colar em que fiéis árabes usam para orações ou meditações.
Maqueh'a	Ritual religioso tradicional de oferendas e pedido de bênçãos para os deuses.
M'ssiro	Creme extraído a partir de caule de uma planta que é conhecido pelo mesmo nome, usado particularmente pelas mulheres, para amaciar a pele, sendo aplicado como máscara.
M'uluko	Denominação de deus entre os nativos falantes de língua e-makua.
M'wene	Régulo, líder tradicional.
Mwali	Denominação makua que se refere aos ritos de iniciação masculina e feminina.
Nikushausa	Ser místico com corpo de humano e cabeça em forma de leão que habita as floresta fechadas onde são realizados os ritos.
Nipa	Bebida alcoólica tradicional, destilada a partir de várias frutas (tangerina) ou ainda a partir de suco de cana-de-açúcar.
Nipantca	Barracão construído no centro do Onipattani, onde os iniciados passam o dia durante os ritos.
Onipattani	Pequena aldeia formada por poucas palhotas, onde os iniciados e os seus mestres realizam as actividades e pernoitam durante os dias dos ritos.
Okavihera	Solidariedade.

Ovirela-Elapo	Cerimónia realizada por curandeiros para a protecção do onipattani contra feiticeiros u espíritos maus.
Pwiamwene	Trata-se de uma mulher, cujas actividades hierárquicas no clã, trabalha ao lado do Mwene.
Xitique	É um termo tsonga que, traduzido para a língua portuguesa, significa poupar, amearhar ou juntar.

SUMÁRIO

PRÓLOGO: “OHISUWELA, ONLIKANA N’OKHWA”	26
INTRODUÇÃO	32
Entre vientes e nativos: a construção do objecto da Pesquisa	40
Trajectória da Pesquisa	42
Conhecendo Montepuez e seus nativos como “viente”	46
“Vathi Va Muttuthi”: perspectivas académicas.....	55
Sobre o Método, fonética e a redacção do texto.....	76
CAPÍTULO I	83
ENTRE NATIVOS E “VIENTES” DE MONTEPUEZ ANTES DOS RUBIS	83
1.1. Narrativas sobre historicidade e territorialidades em Montepuez.....	84
1.2. Os “primeiros” vientes.....	91
1.2.1. Os “bhay”, o alcorão e o comércio esclavagista “caminhando a pé”	92
1.2.2. A Companhia do Niassa e instalação de máquina colonial no “país Metto”	99
1.2.3. “Branco do mato de Lisboa”: colonatos e povoamento rural de Montepuez ..	101
1.3. Organização social das aldeias: uma matrilinearidade à ‘Moda Makua’	105
1.4. A organização dos sistemas de produção e o “Olimihani”	112
1.5. A noite e os ritos no “etakhwa”	116
CAPÍTULO II	121
DA DESCOBERTA DOS RUBIS À CHEGADA DAS LUZES, DO ‘DESENVOLVIMENTO’ E O CONFLITO COM NOVOS “VIENTES”	121
2.1. O machado de madeira que “rachou” a pedra preciosa!	122
2.2. Os rubis e os novos vientes.....	130
2.3. Nada acontecia, até acontecer!.....	135
2.4. Nós somos daqui!.....	140
2.5. A terra é dos makuas, mas quem manda são os vientes.....	143
2.6. A ANDENANA entre a luta e a oposição para recuperar a terra.....	148
2.7. “Won't you help to sing these songs of freedom”?	152
CAPÍTULO III	159

NOVAS TRANSFORMAÇÕES E ANTIGAS FORMAS DE (RE) EXISTÊNCIAS EM NAMANHUMBIR.....	159
3.1. “Othelana Murima”: viagens, paixões e casamento entre nativos e “vientes”	164
3.2. “Othelana ori mwa Makholo”: entre as regras da casa e as vontades de fora.....	171
3.3. Um noivo “viente”, uma noiva e rituais nativos.....	172
3.4. “Athumuanaka onjulu (...) iniwehe hivano”	178
3.5. “Tem que amar para ser legal”	184
3.6. E quando os rubis mudam as nossas cabeças, “é preciso ter cabeça que pensa”!.....	191
3.7. “Na minha vez, é para fazer meu casamento”	198
3.8. Mesmo assim, aqui a “watamana” continua a existir.....	202
CAPÍTULO IV	206
MORRER DE FOME OU SER MORTO TENTANDO A MATAR A FOME: OS PARADOXOS ENTRE VIOLÊNCIA E RESISTÊNCIA NOS CAMPOS DE RUBIS DE NAMANHUMBIR	206
4.1. “As covas que tiraram os rubis, não servem nem para enterrar nossos filhos”	208
4.2. “Okhwa nitthavi na Muluku, khani xerekeliwa”: morte boa e morte má.....	213
4.3. Ir cavar agora não é só pelo dinheiro!	220
4.4. “Kon’nana-Kon’nanaru”!.....	223
4.5. Alimentar apenas a si próprio	232
4.6. “As coisas bonitas não são só bonitas, elas servem também para esconder as feias”!.235	
4.7. Vientes bons e vientes maus	242
4.8. “Operação Limpeza” e a ideologia de regresso a normalidade com o “fim dos <i>vientes</i> ”.....	244
CAPÍTULO V.....	260
POLÍTICA, DESENVOLVIMENTO E PROJECTOS DE RESPONSABILIDADE SOCIAL EM NAMANHUMBIR	260
5.1. Como chegamos até aqui?	261
5.3. E aqui, o que restará?.....	272
5.4. Uma vila nova com os velhos problemas.....	276
5.5. “A política que estraga” e a (des) construção de afectos com o lugar pela “guerra lá no gás”	286
CONCLUSÕES.....	295
“NARI AHIMAKAA KHALAI: NI EHAKO AKA”	296

ETNOGRAFIA ENTRE SUJEITOS 'SUJEITADOS'.....	300
BIBLIOGRAFIA	304
ROMANCES CITADOS NA TESE	319

PRÓLOGO: “Ohisuwela, Onlikana n’okhwa”¹

– “Esses aqui são “vientes” bons! Não são como esses outros que vem aqui apenas para roubar nossa riqueza e destruir nossas machambas e florestas. Esses vêm aqui, por causa do rubi também, mas dizem que vão melhorar a vida das pessoas daqui da nossa aldeia. Por causa desse rubi aqui, dizem que vamos ter luzes e escolas para os nossos filhos. Com esse rubi, dizem que vamos ter desenvolvimento aqui!”²

Era assim que Sheik Amisse, um velho muito influente na comunidade, que com a sua bengala esculpida em madeira de pau-preto, (que a usava de suporte ao caminhar, algumas vezes tomava-o como apontador, quando quisesse mostrar algo ou uma direcção a seguir), apontava para uma enorme vedação de arame farpado. É por dentro dessa vedação, onde estavam montadas dezenas de tendas do acampamento, que hoje alberga os técnicos da Montepuez Ruby Mining Lda., a empresa que explora uma área de 36 000 hectares de terra, de onde extrai milhões de quilates de rubis, para vender em leilões de produtos de luxo nos mercados asiáticos.

Enquanto caminhávamos entre passos lentos para acompanhar o coxear sob suporte da bengala do velho Amisse, com paragens frequentes ora para o repouso nas sombras das árvores, ou para saudar um velho amigo da aldeia com quem nos cruzávamos pelas estreitas ruas da aldeia, ouvia pela primeira vez pela voz dos donos, os dilemas que uma *milagrosa pedra* trouxera para aquela pequena comunidade.

– “Tem muitas coisas a acontecer ao mesmo tempo aqui na aldeia. Todos dias chegam “vientes” aqui. E são muitos. Alguns vêm trabalhar para estas empresas que cavam rubis. Outros, não querem rubis, mas dizem que vem instalar empresas que fornecem serviços e produtos para as empresas dos rubis. Tem outros, aqueles que trabalham nas covas pequenas (garimpo); e contratam os jovens daqui como cavadores. Chegam aqui, compram casas das pessoas daqui da aldeia, montam lojinhas que vendem todo tipo de coisas que há muito tempo comprávamos lá na cidade. Sabe, as pessoas daqui da

¹ “Não saber, é como morrer”, é um provérbio makua, usado frequentemente quando num diálogo entre duas pessoas de gerações distintas, o mais jovem se mostra intransigente em aprender do mais velho. Os anciãos makuas, são bons conselheiros e defensores de partilha de conhecimento, quando essa tarefa, não os descaracteriza, ou coloca em causa o que eles consideram como secreto para o grupo.

² Sheikh Amisse, Líder Religioso e Morador da Comunidade de Namanhumbir –Sede, transcrição de sua intervenção realizada para os aldeões da comunidade na língua e-makua, em Setembro de 2016.

aldeia, estão a vender as suas casas para “*irem ganhar a vida*” lá na cidade. As pessoas da cidade estão a deixar suas casas lá, para virem para aqui... (entre risos). Os donos das empresas têm vindo aqui, com pessoas lá do governo, para fazer reuniões. Nos chamam para perguntar o que queremos para a nossa aldeia e vão embora. Mas ainda não vimos essas tais coisas que pedimos aqui. As coisas que trazem aqui, não são aquelas que nós pedimos, mas aquelas que eles decidem nos dar. Não sei se ainda virão, ou essas reuniões são apenas para nos calar a boca”.

– “Mas o que vocês donos da aldeia, pedem aos donos das empresas”? Perguntei ao velho Amisse, enquanto seguíamos caminhando para mais próximo da vedação do acampamento que se mostrava mais próximo, ao que me respondeu sem hesitar:

– “Quando se fazem reuniões de auscultação das comunidades, todos os chefes das aldeias do Posto Administrativo e as suas populações participam. Ficamos atentos a ouvir o que os donos das Empresas têm a nos dizer, o que eles querem aqui, e nós também dizemos o que queremos. Nós queremos Escolas, Hospitais, Energia e Água para beber. Afinal, se a riqueza é nossa, temos de ganhar alguma coisa com ela não é isso? Isso é como seu filho: você lhe nasce, cuida, cresce, lhe manda para a Escola até ser homem de verdade. Quando ele se torna homem, começar a trabalhar, ele tem de trazer um garrafão de Otheka (bebida fermentada com fibra de milho), sapatos para o pai, capulana e vestido para a mãe. Sobre as coisas que estão aqui na terra também é assim. Nós cuidamos desta terra desde há muito tempo, e ninguém tinha interesse. Agora que já tem rubis, temos de ganhar alguma coisa com ela, não é assim”?

Acenei a cabeça em jeito de concordância e continuamos a caminhar sob passos lentos dirigidos pelo meu anfitrião, enquanto falava sobre os rubis, as saídas de nativos cujas terras foram concessionadas à Montepuez Ruby Mining Lda., (MRM), e dos vientes que chegam de todas as partes do mundo. O seu discurso bem elaborado, mostra-nos que, embora a adição das chamadas comunidades locais como categorias entre partes interessadas no processo de extracção mineral, seja vista como uma plataforma de diálogo importante sobre a vida dos aldeões abrangidos pelos mega-projectos de mineração, eles

continuam em muitos casos, como os mais subvalorizados, se comparados com as grandes corporações e órgãos governamentais que são mutuamente complementares³.

Mas eles trazem as coisas que vocês pedem? Perguntei ao velho. Interrompe a caminhada, tira a bengala da mão e coloca-a entre as coxas, com as duas mãos, ajeita o cinto das calças, segura os óculos de alta graduação pelos grandes aros, que estavam suspensos sob um fio pendurado pelo pescoço, coloca-os sob a vista e me responde sem rodeios:

– “Você anda por essas aldeias há muito tempo. Mudou alguma coisa aqui nestes anos? Como você vê? Mudar, até que mudou. Mas não é tudo que pedimos, nem é metade. Só que tem muito barrulho lá nos ‘grandes, grandes’. Esses brancos das empresas andam a queixar no governo que os garimpeiros entram nas áreas deles e cavam rubis. Dizem que isso lhes prejudica muito. Dizem que perdem muito dinheiro. Mas uma pessoa que usa picareta e pá pode ganhar mais do que aquele que usa máquinas como essas que estás a ver aqui? Esse é um discurso de manobra só. Aqui, tem muitos garimpeiros sim senhor. Alguns são vientes sim. Mas trabalham com jovens daqui da aldeia. Porque os rapazes daqui da aldeia, não conseguem trabalho nas empresas porque não tem escola. Sempre trabalharam nas machambas. Então como as machambas estão todas lá dentro do acampamento agora, o que você espera que vão fazer esses jovens? Trabalham com aqueles que os podem dar pão. Vão cavar à maneira deles. É muito complicado”.

– “E o que o governo faz quando recebe essas queixas feitas pelas empresas”? Perguntei apressadamente. Voltamos a interromper a caminhada, agora para nos sentarmos nas cadeiras colocadas do lado da calçada de um restaurante “Bissmilah” de um viente somaliano, localizado bem de frente a entrada principal do acampamento da MRM. Velho Amisse sorri sorratamente e volta a falar:

– “Sabe meu filho, eu não tenho problemas com o governo, mas eles também estão a errar muito ultimamente nessa política deles. Estás a ver o Cassiano, o Chefe da Localidade daqui? Ele é makonde. A

³ Nas zonas rurais de Moçambique, embora as lideranças tradicionais tenham um papel determinante na organização política e social das suas comunidades, é muito recente a sua intervenção no debate sobre os projectos de desenvolvimento nas suas áreas de habitação. Embora, a implantação de um grande empreendimento de mineração bem como as demais infraestruturas relacionadas à essa actividade, impactam directamente novas territorialidades, estranhas ao lugar, modo de vida, cultura, ambiente e saúde das comunidades de acolhimento.

Administradora do Distrito é de Tete. O governador da província é de Maputo. São todos vientes⁴. A Unidade Nacional é importante sim, porque tem pessoas que nasceram aqui que estão nas outras províncias também. Mas você pensa que essas pessoas, que também são vientes, vão defender os makuas daqui? Nós queremos ser governados por pessoas que conhecem os nossos problemas, para poderem saber como resolver. Porque quando você chega aqui com um intérprete para ouvir o que nós temos a dizer, muitas coisas vão se perder na fala. Ou o intérprete não vai falar nossas zangas para o chefe, para não ficar mal, ou vai esquecer algumas coisas que falamos. Então, quando os chefes vão lá nas empresas, já não precisam de intérprete, todos estudaram muito, falam a mesma língua. Por isso quem sofre somos sempre nós.”

As reclamações sobre a ocupação de cargos políticos e da administração pública das províncias de norte do país por parte dos chamados “vientes” é uma constante entre os nativos makuas, tal como veremos oportunamente. Aliás, a forma como é presente o uso da categoria “viente” no norte de Moçambique, na discussão sobre o usufruto de recursos, distribuição e acesso a serviços e infra-estruturas básicas (se comparado com outras regiões do país), tem sido o principal fundamento apresentado pelos nativos para justificar as assimetrias de desenvolvimento regional do país. Para estes, tal como os vientes que exploram os rubis de Namanhumbir, o governo também, é ausente na intervenção sobre os problemas que afectam as suas aldeias, porque os seus titulares de cargos administrativos nomeados para a província, são “vientes”.

A partir do que me conta o velho Amisse, pode-se perceber que, embora ele considere válida a importância de manutenção de Unidade Nacional, rodando os quadros da administração pública pelo país, como foi concebido desde os tempos do projecto revolucionário moçambicano, sustentado pelo aforismo samoriano “*Matar a tribo, para fazer nascer a Nação*”, é importante que os ‘grandes grandes’ (como se refere às autoridades

⁴ Na época em que foi feito o registo dessa interlocução, a Administradora do Distrito de Montepuez, era Etelvina Fevereiro, natural da Província de Tete e o Governador da Província, era Júlio Paruque, natural da Província de Maputo. Até a alteração da 2019, os governadores provinciais em Moçambique eram indicados pelo Presidente da República. Tal situação, só deixou de acontecer com a aprovação da lei 3/2019, que estabelece o quadro jurídico para a eleição dos membros da Assembleia Provincial e do Governo de Província.

políticas), pensem na indicação servidores que tenham domínio dos problemas das comunidades onde devem servir⁵.

Mas os problemas com os quais nos deparamos em Namanhumbir e que se tornaram o objecto pelo qual esta pesquisa se desenvolve, ultrapassam essas querelas sobre “de onde é aquele que governa aqui”. Os vientes que diariamente chegam para o garimpo ou para os grandes projectos de mineração, os nativos e a sua constante luta para recuperar sua terra, os casamentos entre mulheres nativas e homens vientes que querem se “legalizar” para garimpar com papel dado pelo governo, as noites de ritos de resistência no *etakhwa*, com manifestações para continuar a (re) existir como “donos da terra”; os vientes aceites como bons hóspedes e os categorizados como maus, as palavras dos sábios e os seus saberes expressos em provérbios que servem de consolo quando a violência, tanto do Estado como das empresas de mineração lhes tira o sonho de continuar vivos e interrompe o futuro dos seus jovens, são outras faces dos dilemas dos rubis que muito afectaram-me. Precisava portanto, entende-los com a mesma importância que os meus interlocutores makuas dão à sua criatividade na construção de novos léxicos para categorizar novos acontecimentos e sujeitos, e interpretam-nos pelos seus provérbios, como é o caso de “não saber, é como morrer”.

Então, esta pesquisa não é apenas sobre a cobiça mundial pelo brilho dos rubis que traz muitos vientes a Montepuez. Antes pelo contrário, ela é também sobre os “mundos vividos” nos trânsitos, chegadas e partidas de nativos e vientes. É sobre uma luta constante para manter ou noutras vezes, para recuperar uma terra que já não tem um lugar que permita a manifestação desse anti-destino, de procurar “saber para não morrer”. É uma busca pelas histórias com descrições diárias de ocorrências extraordinárias, cujas tramas e detalhes parecem ser possíveis de encontrar em qualquer aldeia onde novos corpos, vozes e sujeitos atraídos por um evento qualquer, podem acontecer. Mas em Namanhumbir, essas histórias são únicas e com vários contrastes e detalhes sobrepostos; elas estão presentes

⁵ Segundo VIEIRA (2010) para a “FRELIMO, o racismo, o tribalismo ou o regionalismo, como dizia Samora Machel, “*combatiam-se com as mesmas armas que o colonialismo. Matar a tribo para fazer nascer a Nação* também constituía e constitui, um princípio director da revolução moçambicana”. Mais adiante, o próprio autor, parece dar razão o que me diz o velho Amisse, ao alertar que “há todavia, que situar estas afirmações nos contextos concretos, sob o risco de deturpar os sentidos” (p. 285).

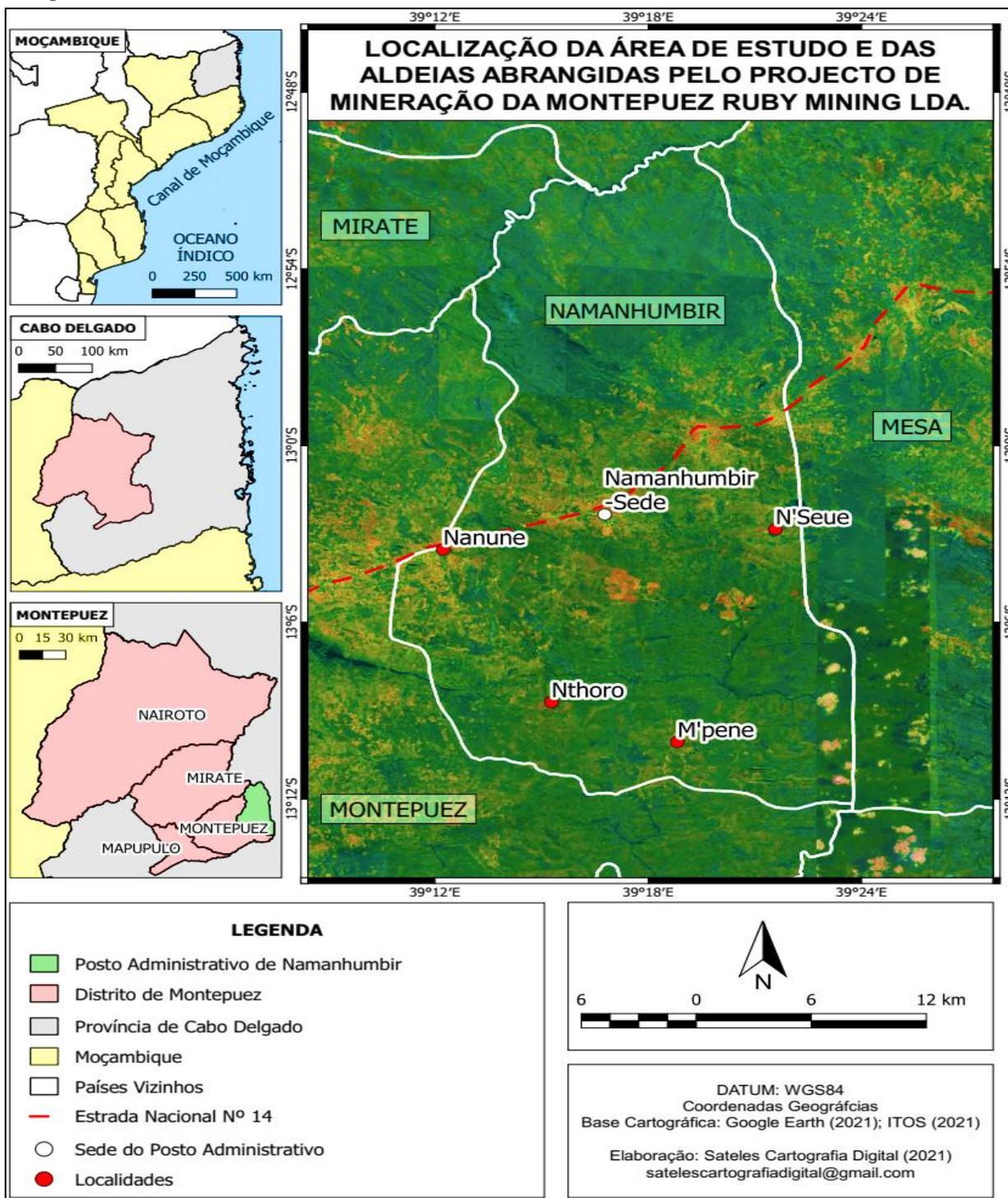
entre as pessoas que vivem os dramas que eles mesmo contam, e afectam aqueles que as ouvem.

[Mapa 1]: Divisão Administrativa da Província de Cabo Delgado



Fonte: MAE, Perfil do Distrito de Montepuez, 2014.

[Mapa 2]: Posto Administrativo de Namanhumbir e as principais áreas de realização da Pesquisa



Elaborado por: Sateles Cartografia (2021)

INTRODUÇÃO

“A sabedoria é como uma sacola de pele de cabra: todo homem carrega a sua própria. O conhecimento da terra também é a mesma coisa”.

[Chinua ACHEBE, In “A Flecha de Deus”].

[Fotografia 1] Momento de reunião entre residentes da aldeia de Nanune, Namanhumbir⁶



Fonte: CHAMBE, Z. (Arquivo Pessoal, 2016).

Esta pesquisa descobre sobre quatro processos e conceitos chaves (mineração, mobilidade, violência e (re) existências) que se interseccionam entre si numa relação que se tece junto àqueles que há muitas gerações chegaram, nasceram filhos, enterraram seus velhos e criaram seus símbolos de vida entre as aldeias do Posto Administrativo de

⁶ Os residentes discutiam nesta ocasião o Plano de Reassentamento proposto pela Empresa Montepuez Ruby Mining Lda. É importante observar aqui, que as mulheres estão todas sentadas no chão e os homens todos em cadeiras. A cadeira livre entre os homens que se vê na foto, era a que se tinha reservado a mim.

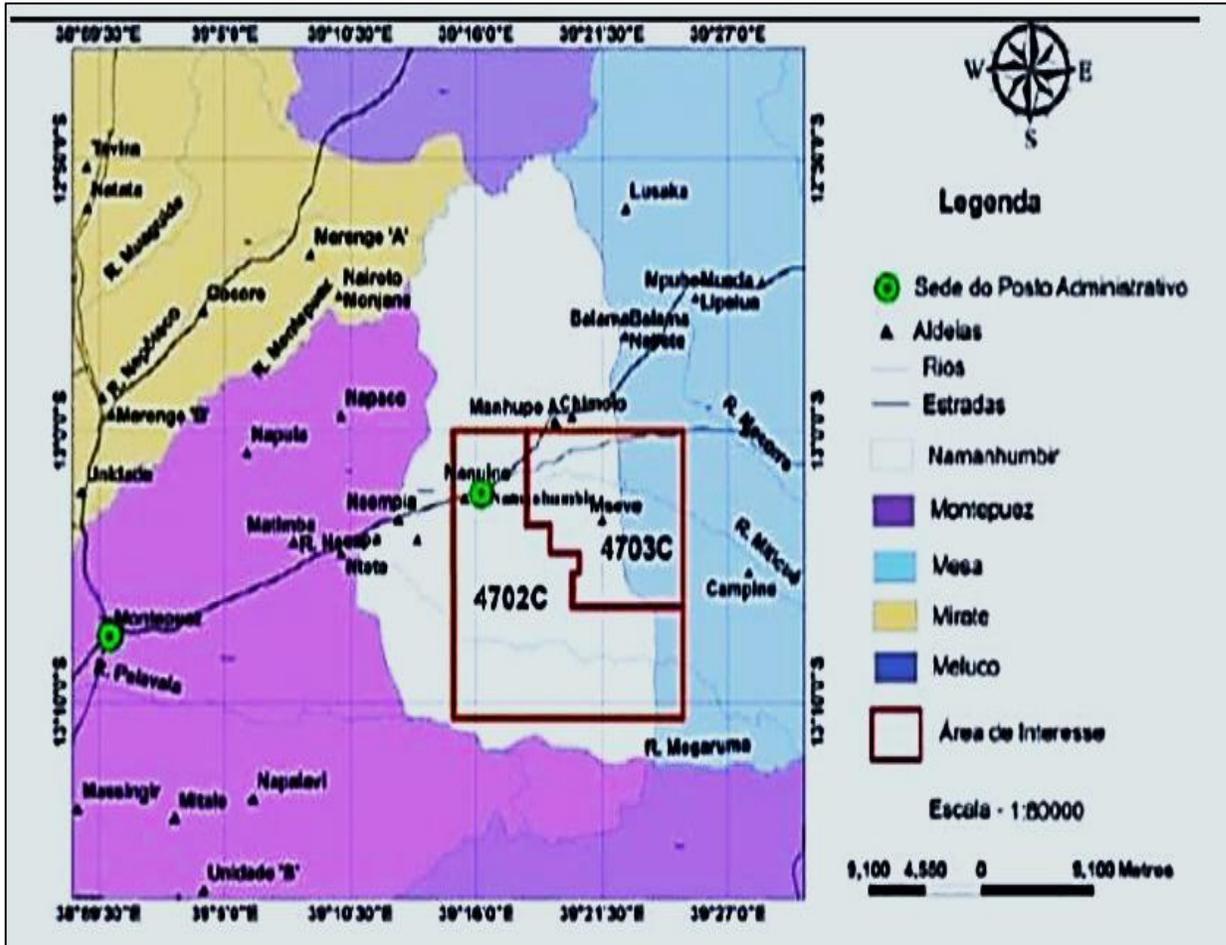
Namanhumbir, distrito de Montepuez, a sul da Província Cabo Delgado, na região norte de Moçambique. Uma hipótese central acompanha esta pesquisa: a percepção de que historicamente, a descoberta de enormes jazidas de rubis e outras pedras preciosas, e o início de mineração em Namanhumbir, atrai uma movimentação extraordinária, tanto de fora para dentro, como no sentido contrário, de pessoas de origens, costumes, conhecimentos, saberes e cosmologias diversas. O processo de chegadas dos novos que se instalam informalmente nos bairros periféricos da cidade de Montepuez e ou nas aldeias de Namanhumbir, é aliado a um crescente desapossamento de propriedades nativas, que geram uma disputa simbólica em torno do significado e das implicações dos novos empreendimentos de megaprojectos de mineração para o lugar. Essas disputas, se traduzem em violência, que nas mais diversas dimensões (física, simbólica e psicológica), coloca os grupos nativos das áreas abrangidas pelos projectos de mineração industrial bem como do garimpo, em uma acção de busca de formas de luta pela sua emancipação dos valores exógenos aos seus *habitus*⁷, que se estabelece através de (re) existências dos seus saberes.

Esses corpos e vozes que se cruzam em Montepuez, fazem nascer novas categorias e designações entre aqueles que a si, chamam de “donos da terra” e consideram vientes aos recém-chegados de fora. Nos bares e restaurantes, entraram novos cardápios e sons musicais “estranhos”, novas caras com modos de vestir novos. No diálogo diário, no comércio, nos indispensáveis cumprimentos cordiais até entre desconhecidos, passaram-se a confluir várias línguas, até então estranhas para a comunidade nativa. Fala-se o lingala do Congo, o siamês da Tailândia; “os suaílis” de Tanzânia, do Quênia, da Etiópia, do Uganda ou do Rwanda, o mandarim da China ou o soussou do litoral Guiné Conacry, cujos falantes estão instalados naquele local com objectivo único: a busca atrevida de riqueza do rubi. Um dos maiores empreendimentos instalado na comunidade para extracção mineira, é a Empresa Montepuez Ruby Mining, Lda. originária de um joint-venture entre a GEMFIELDS Lda., de capitais britânicos e a Mwirit Lda., de capitais moçambicanos, com autorização para

⁷ Reitero o uso de “habitus”, mesmo em latim, uma palavra que exprime, infinitamente melhor que “hábito” (Cfr. MAUSS, 2003b; p. 404), o “adquirido”. Ela relaciona-se intimamente com a “memória” e não designa os hábitos metafísicos. Aqui, os “hábitos variam não simplesmente com os indivíduos e suas imitações ou resistências, variam também com as sociedades, as educações, as conveniências e as modas. Minha inspiração vem antes, de M. Mauss, do que de Pierre Bourdieu, que trabalha a noção de habitus na sua “teoria da prática”.

exploração de uma área de 36 000 Hectares⁸. Entre as aldeias de Namanhumbir-sede, N'seue, Nthoro, Namahaca, Nanune e Nanhupo, bem como na vila Municipal de Montepuez, esta implantação trouxe centenas de funcionários, dentre os quais, nacionais e estrangeiros.

[mapa 3] Área de Localização do Projecto Montepuez Ruby Mining Lda.⁹



Fonte: Comissão Técnica de Acompanhamento e Supervisão de Reassentamento, (Outubro, 2017).

Paralelamente à extracção mineira industrial, estas descobertas demandaram e redefiniram outras actividades relacionadas ao rápido crescimento populacional na vila. O facto, é que a composição da comunidade local no contexto de instalação de grandes

⁸ A autorização para prospecção e subsequente exploração de rubis de Montepuez, foi emitida em nome da Empresa Montepuez Ruby Mining Lda., através das Licenças de Mineração número 4702 e 4073, a 24 de Fevereiro de 2012 e válidos por 25 anos, a partir de 11 de novembro de 2011. Posteriormente, em 2015 ficou concluído o processo de junção das Concessões, e foi atribuída uma única Concessão nº 4703C para igual área (36000ha), com validade até 11 de Novembro de 2036.

⁹ Nesta área com 36000ha, foram deslocadas infraestruturas residenciais, escolas, mercados mesquitas e igrejas, e um cemitério para iniciar a exploração de rubis.

corporações de mineração não é de alguma forma, certa ou previsível, o que gera na maioria dos casos um conflito entre as comunidades nativas e as recém-chegadas na sua relação social, trabalho e partilha da terra e outros recursos. Em Namanhumbir, surgem novas categorias e várias designações entre as partes, tal como é o caso do termo “os *vientes*”.

Nesta pesquisa, o termo “*vientes*” é usado como uma categoria êmica, possuidora de várias significações e sentidos. Em alguns casos, o termo é usado entre os nativos de Montepuez, para categorizar os estrangeiros ou os demais indivíduos não nativos da comunidade local. Noutros, como uma forma de evidenciar a existência de hábitos e costumes que os diferenciam dos que chegam, vindo de fora das aldeias, e que não comungam com os seus ideais. Aqui, aqueles, que por longa estadia na região, ou por outros factores dos quais me preocupo a observar e descrever nesta pesquisa, chamam a si de “donos da terra” ou “nativos”, consideram os rongas de Maputo, ou ndaus e senas de Sofala tão estrangeiros quanto os guineenses ou chineses, por isso chamam-nos de “*vientes*”.

SHACK (1979; p. 01) usa o termo “stranger” que no caso em apreço, pode ser traduzido para português como “estranho” como sendo rótulos convenientes que habitualmente alguns grupos sociais (que seriam, os nativos) aplicam para identificar as pessoas que, por razões de costume, linguagem ou papel social, são considerados à margem da sociedade de acolhimento.

Diferentemente do que ELIAS & SCOTSON (2000) referiram-se sobre *outsiders* da pequena comunidade de Winston Parva, que eram considerados pelos grupos estabelecidos desde longa data, como pessoas de menor valor e que lhes faltava a virtude humana, em Namanhumbir, os nativos oferecem-nos através do termo “viente” sua criatividade na construção de um vocábulo peculiar, que não significa apenas um estranhamento ao outro ou aquele que é considerado de fora, mas mostram-nos uma delimitação de um espaço, onde cada um deve tomar sua posição, a partir daquilo que o caracteriza.

Em Montepuez, a actual vaga de chegadas e fixação de “*vientes*” tem íntima ligação com o muito recente processo de exploração mineira de rubis e outras pedras preciosas em várias aldeias do Distrito. Em função dos elementos factuais e processos que criam disparidade cronológica entre os dados governamentais e nas versões contadas pelos nativos de Namanhumbir, não é fácil assumir uma data exacta das primeiras descobertas deste minério e as chegadas massivas de “*vientes*”. Portanto, para a análise destes factos e

processos relacionados com as transformações que ocorrem em Namanhumbir, tomo como marco temporal o ano de 2007, que é assumido, tanto na periodização das instituições governamentais, através de Serviços Migratórios, tanto pelos nativos, como o que regista em termos estatísticos, o primeiro maior número de chegadas e fixação de “*vientes*”, atraídos pelos rubis da comunidade.

Mas preciso lembrar aqui, que este tempo, aparentemente curto, se refere a uma transformação da vida da comunidade, nunca registada nos mesmos moldes. Pelas aldeias do distrito, as terras onde nativos tinham suas *machambas*, têm sido expropriadas; seus saberes e *habitus* sofrem um confronto: por um lado, uma sociedade tradicional que procura (re) existir nas formas de organização social através de normas e costumes de resolução de conflitos e sua relação com a natureza, e por outro lado uma sociedade industrial que tem o objectivo de promover na comunidade projectos ‘desenvolvimentistas’ e impor uma ‘modernização do habitat rural’ na região.

Os transportes públicos começam a registar uma demanda nunca vista, dos “*vientes*” que chegam, ou dos nativos que partem, ou levando garimpeiros que circulam pelos vários centros de exploração mineira na comunidade. Homens e mulheres vindos de longe chegam, trazendo consigo suas famílias, para ali “*ganhar a vida*” com a exploração do rubi. A situação entre “*vientes*” e nativos, de Montepuez é tal e qual, ANTONÁDIA BORGES (2003), descreveu sobre os moradores de Recanto das Emas, onde “não faltam motivos para nutrir essa vontade de mudar. Na verdade, em suas vidas, tudo parece conspirar para que o movimento não cesse e todos almejam, com frequência, “se mudar” (p. 59).

A noção e as interpretações que os nativos dão sobre o aproveitamento da terra, suas riquezas e a chegada de “*vientes*”, não são unânimes, pois nem todos os interlocutores pensam da mesma forma. Entre velhos e jovens, homens e mulheres, há uma mistura de sentimentos, que não se traduz essencialmente num conflito gerontocrático nem mesmo de género, mas sim ideológico: há velhos e jovens que celebram a chegada das empresas e seus “*vientes*”, vendo ali, uma oportunidade de trabalho nas empresas de mineração, e fazem “*maqueh’a*” pedindo bênçãos ao Muluko¹⁰ para o sucesso das empresas de mineração. Há

¹⁰ *Muluko*, são antes, entidades primordiais que deuses, que não possuem o mesmo grau de interferência sobre o mundo dos homens que o deus de concepção Ocidental. Sob diferentes nomes, *Muluko* representam o equilíbrio do universo, que cabe aos homens reconstruir sobre a terra.

velhos e jovens que continuam a vida com uma indiferença que se disfarça nos comentários sobre a inoperância do governo na exigência de responsabilidade social sobre as empresas, e por isso *correm ao garimpo*, como forma de *ganhar a vida*¹¹.

Mas há também nesse conflito, mulheres e homens anciãos, que não se alegram, em ver suas filhas casadas com homens “*vientes*”, passíveis de serem levadas para longe da aldeia, quando o rubi acabar. Há também Sofia e Anifa, duas jovens que vivem maritalmente com jovens nativos da comunidade, e se envergonham ver amigas de infância, Mira, de 18 anos e Catija de 21 anos, que não podendo ir ao garimpo, pintam-se de *m’ssiro*¹² todos os finais de tardes, dispensam as comuns capulanas¹³ coloridas, e usam minissaias ou vestidos e blusas curtas, pegam no “Chapa 100”¹⁴ e dirigem-se para o centro da cidade *ganhar a vida sem cavar rubis*, se relacionando com homens “*vientes*”.

A posição ideológica de algumas mulheres mais jovens, sobre sua fácil adaptabilidade às influências urbanas, se demonstra como uma expressão avessa aos valores, códigos e símbolo que elas, em termos de género, representam tradicionalmente na comunidade local. Se as mulheres mais jovens em Namanhumbir são mais aptas e mais dispostas do que as mais velhas para adoptar os modelos de vida urbana, tanto corporais como indumentário, isso se deve a diversas razões, de um modo geral, influenciado pelo

¹¹ Nos relatos entre nativos, vem lembranças sobre o processo de reassentamento de comunidades locais, das áreas de exploração de carvão mineral em Tete, pela empresa Vale, cujo contrato de concessão é de vinte e cinco anos, renováveis por mais vinte e cinco. O que se sabe é que primeira fase de concessão termina em 2032. Os demais termos do referido contrato, entre a Empresa Vale e o governo de Moçambique, são secretos e estão classificados como confidenciais, (ANDRADE, 2016; p. 19).

¹² O *m’ssiro* é um creme em espécie de pasta branca que se obtém ralando pau de sândalo numa pedra, a que vão juntando água até se tornar uma massa pastosa, que é passada na face e com ela permanece-se durante 24 horas. As mulheres makuas dizem que *m’ssiro* tem propriedades de amaciar e rejuvenescer a pele.

¹³ Capulanas, são tecidos confeccionados com algodão, com várias estampas coloridas, produzidos em vários países africanos. Sua designação não é comum em todos os países onde é usada, tal como sua estampa e formas de uso também é variada, mas as mulheres usam-nas para envolver seu corpo da cintura até aos calcanhares, para segurar o bebé nas costas, amarrar na cabeça, entre outras aplicações.

¹⁴ Designação local para o transporte público semicolectivo de passageiros. Na maioria das vezes, esse transporte é feito em micro -bus de até 15 lugares, mas que os cobradores chegam a admitir mais de 25 pessoas dentro do autocarro. Assentos estipulados para o máximo de 3 pessoas, sentam-se entre 4 a 5 passageiros. A justificação comum para essa situação, é que o custo de combustível é alto, por isso 15 passageiros, não compensam as despesas de realização de cada viagem.

choque cultural entre o campo e a cidade, da cobiça aos bens materiais que os homens urbanos “*vientes*” trazem para as suas aldeias¹⁵.

Em uma outra distinta situação de choque cultural, em consequência de desvalorização dos jovens do campo quando as categorias urbanas de julgamento penetram no mundo rural, BOURDIEU (2006; p. 88), se justificava através, do que chamou de “esperança emancipatória” que a cidade representava para as mulheres em relação aos homens, como motivação de adoção de modelos urbanos na cidade de Béarn, no Sudeste da França.

DIAS e GUERREIRO, (1958; p. 46) em uma Missão de Estudos das minorias étnicas do Ultramar Português, em época de grandes fluxos e refluxos de comerciantes árabes e colonizadores portugueses na Costa Índica de Moçambique e no Planalto dos makondes (Distrito e Mueda, província de Cabo Delgado), apresentam-nos um dado curioso sobre as mulheres nesta região. Embora com forte influência islâmica, considerada autoritária e de limitada expressão para as mulheres, os autores notam uma grande preocupação entre as mulheres makondes com o luxo que, às vezes, é acompanhado de vícios, ociosidade e prostituição.

Não quero certamente estabelecer uma relação de causa e efeito tripartido entre Montepuez, Béarn e o Planalto dos makondes, aliás, os tempos, a situação espacial, social e os sujeitos em estudo, são distintos. Mas sobre Namanhumbir, é preciso tomar o contexto de confluência entre estrangeiros e nativos, entre o urbano e o rural, ou tradicional e moderno, como bases de análise para apresentar os factos. É impressionante o que observo em Montepuez ao nascer do sol. Enquanto os bairros se despovoam de corpos masculinos que se empilham em motorizadas e se dirigem ao garimpo em Namanhumbir, muitas mulheres envoltas nas capulanas coloridas, revelando um sentido estético superior na combinação das cores, estão encostadas às portas das suas casas, ou caminhando no seu

¹⁵ O trabalho feminino no garimpo em Moçambique, é ainda revestido de tabus (e.g. quando mulheres menstruadas, chegam num campo de mineração, o ouro desaparece na mina), e muita hostilidade por se considerar complementar, ligeiro e, por conseguinte, ser de menor ou mesmo nenhuma remuneração salarial, por isso na maior parte das mulheres, exercem actividades complementares (i.e., lavagem e selecção de mineiros). Sobre estes conflitos, será feita uma discussão profunda mais adiante nesta tese. No entanto, os que se interessarem por uma discussão mais aprofundada poderão consultar CHAMBE (2016a), facilmente acessível na Internet.

passo como se estivessem em passarelas de desfile de moda, parecem viver para a ociosidade.

Para compreender o que defendo aqui de “divergência ideológica” e chamo atenção para que não se confunda com um conflito gerontocrático nem mesmo de género, imposta pela chegada dos “*vientes*” com descoberta dos rubis, parto pela análise do que os anciãos e anciãs transmitem como códigos, valores, normas e regras tradicionais para as meninas e rapazes durante os ritos de passagem (*m’wali*), ou em rituais de evocação a ancestralidade. Esses rituais se traduzem como meio educacional local para reprodução do “ser mulher ou homem” nas suas aldeias. Esses ritos são influenciados, pelo que Marcel Mauss chamou de uma “imitação prestigiosa” para defender que em todos esses elementos de utilizar o corpo humano, como meio de determinação de uma personalidade específica, os factos de educação predominam.

A noção de educação, para MAUSS, (2003b; p. 405), ao que podemos equiparar ao *m’wali* em Montepuez, pode-se sobrepor à de imitação, pois há crianças em particular que têm faculdades de imitação muito grandes, outras muito pequenas, mas todas se submetem à mesma educação, de modo que podemos compreender como sequência de encadeamentos. A criança, como adulto, imitam actos bem-sucedidos que ela viu serem efectuados por pessoas nas quais confia e que têm autoridade sobre ela.

Estas divergências ideológicas que se vivem em Montepuez, vão se traduzir exactamente num conflito entre os nativos, que por um lado (re) existem às pressões dos projectos ‘desenvolvimentistas’ que chegam com a descoberta dos rubis, e por outro, os *viente* da mineração industrial que se instala na comunidade para a exploração dos rubis. Essa luta têm-se manifestado pela rebusca, pelos primeiros, dos seus “saberes”, que se definem pela capacidade excepcional de transcender o mundo que a maioria das pessoas desconhece ou pelo menos não compreende, com objectivo de obter influência sobre ele.

Entre vientes e nativos: a construção do objecto da Pesquisa

Quando se emigra, não se leva para o novo destino apenas as coisas materiais das quais precisaremos para nos manter durante o movimento ou no momento em que procuramos e ou mantemos novas relações. A mobilidade, além do deslocamento no espaço e no tempo, torna-se um evento que transporta junto dos corpos daqueles que se movem, suas línguas, comidas, vestes e acima de tudo, uma imensidão de símbolos, códigos e valores imateriais sobre as formas e modos diversos de ver e entender o mundo, na maioria das vezes diferente daqueles que se já encontram num determinado lugar. Em Montepuez, cruzamento de pessoas, coisas, línguas e visões sobre o mundo, as reacções dos seus nativos nos encontros que mantêm com outros grupos que hoje chegam, são originários de um evento peculiar: a descoberta de enormes jazidas de rubis no Posto Administrativo de Namanhumbir

De conflitos entre nativos e vientes pela partilha da terra e seus recursos, passando pelas divergências ideológicas entre homens, mulheres, jovens e adultos até à luta pelo lugar e tempo para realização de ritos e (re) existência de seus saberes, o objectivo desta pesquisa, passa por pensar a mobilidade como um rio com múltiplos afluentes e como eles se apresentam para Montepuez e seus nativos na luta e reivindicação à ideia de pertencimento à sua terra.

A partir da confluência entre sujeitos e objectos diversos que mesclam na relação entre o viente e o nativo, entre o velho e novo, buscamos para esta pesquisa, o espírito do arquivo axiológico dos tradicionais saberes, dimensões que nos permitam compreender a manifestação e agências de outras formas de saber num mundo regido por uma vontade globalizada e globalizante. No entanto, não pretendo com isto, afirmar que os saberes tradicionais são semelhantes ao saber científico. Não! Eles são distintos. Aliás, a explicitação dessa diferenciação é bem nos apresentada por MANUELA DA CUNHA, (2017) ao afirmar que estes dois saberes, são diferentes não apenas por seus resultados, mas são muito mais profundas: “os conhecimentos tradicionais estão para o científico como religiões locais para os universais. O conhecimento científico, se afirma por definição como verdade absoluta, até que outro paradigma o venha superar. Essa universalidade do conhecimento científico não se aplica aos saberes tradicionais – muito mais tolerante –, que acolhem frequentemente

com igual confiança ou cepticismo explicações, divergentes, cuja validade, entendem ser puramente local”, (p. 293).

Em Namanhumbir, esses confrontos são de múltiplas dimensões entre os que chegam e os que são encontrados. Despertam para o pesquisador, vários dilemas de ordem diversa: jovens recém-formados, em áreas diversas, partem das suas cidades, aliciados pelas rápidas contratações de empresas dos vários ramos instalados em Montepuez. Pelo portão da empresa MONTEPUEZ RUBY MINING Lda., é visível uma enorme fila de homens e mulheres, entre nativos e “*vientes*”, sentados, à espera de serem chamados para iniciar actividades laborais.

A maioria, não é contratada para trabalhar em sectores ou áreas para as quais foram formados. Há jovens como Albino, “*viente*” de Nampula, graduado em Geografia, que tendo carta de condução de veículos, entrou para empresa para trabalhar como motorista. Bento, um jovem nativo, que terminara em 2012 o bacharelato em Ensino de Física pela Universidade Pedagógica de Montepuez, devido à sua experiência como electricista na aldeia, foi contratado para trabalhar para o Departamento de Manutenção Eléctrica no Acampamento da Empresa MONTEPUEZ RUBY MINING Lda. Adolfo, um dentre vários “*vientes*”, recém-chegado da Beira, (a 1336 quilómetros de Montepuez), conta-me que os “*bosses*”, (referente a chefe) não exigem curriculum-vitae com perfil qualificado nem certificado de habilitações literárias especializado para área onde se deve trabalhar:

“Aqui é tudo diferente *mano!* Só nos chamam e perguntam o que sabemos fazer. Se nossa resposta lhes interessar, nos mandam passar para outra porta. É lá, onde tratamos os processos burocráticos e somos informados sobre os salários e assinamos contratos. Aqui é tudo diferente *mano!* Nunca vi esse processo antes”.

[Adolfo, *viente* e funcionário da Empresa MRM, entrevista realizada em Julho de 2015].

Se para Montepuez, o rubi trouxe vários olhos, corpos e vozes; novas comidas, línguas e cores, tornou-se deste modo, necessário para mim, elaborar um exercício de análise, sobre aqueles que aqui, continuam a chegar. Outrossim, era importante descrever sobre como essas chegadas começaram a impactar em novas disputas, que vão se traduzindo em violências, que nas mais diversas dimensões (física, simbólica e psicológica)

imperam uma reflexão sobre a reacção dos nativos, perante aos dilemas que nascem nessa confluência. Todos estes aspectos vão conformar o objecto desta pesquisa. São estas visões, relações, expressão de saberes, conflitos e as concepções que se tem sobre formas de luta e resistência, interpretações de códigos e valores locais para resolução de conflitos e manutenção de justiça na perspectiva makua, que nos levarão a entender como em Montepuez, a descoberta dos rubis e as transformações que trouxe para comunidade, despertou aos olhos da academia, antigos conceitos, mas que se tornam ainda actuais para as ciências sociais: a mobilidade, resistências, adaptação, violência e epistemologias.

Trajectória da Pesquisa

Em 2011, recém-formado em História pela Universidade Pedagógica de Moçambique -Nampula, passei os primeiros seis meses pós fim do curso, sem trabalhar. Eu e mais 3 antigos colegas da Universidade (Beto, Brito e Genito) acordávamos todas as manhãs, e íamos ao centro da Cidade de Nampula, passeávamos pelas bancas de jornal para ler anúncios de emprego. E como não tínhamos dinheiro para comprar os jornais, folheávamos muito rapidamente as páginas, sem despertar muita atenção dos ardinias (jornaleiro). A preferência eram sempre as últimas folhas. A partir de uma câmara de celular, tirávamos as fotos de todos os anúncios publicados em todos os jornais que podíamos pegar, e procurávamos um murro para se sentar e ler os requisitos necessários.

Enquanto, comentávamos, sempre com os aborrecimentos sobre os empregadores, em relação aos vários anos de experiência que eram exigidos em quase todos eles, contávamo-nos novidades: dos amigos que já tinham conseguido um trabalho como professor, num distrito longínquo, outros que tinham conseguido um estágio numa ONG, e dos que “desapareceram do mapa” sem deixar contacto.

Passaram-se semanas, mantendo a rotina como “caça anúncios”. E é nesta relação com os jornais, que ficamos a saber dos rubis de Namanhumbir. Os jornais falavam da descoberta da maior mina do rubi do mundo. Segundo estimativas, são 340 quilómetros quadrados de exploração em Montepuez, onde são extraídos rubis com cerca de 40,23 quilates em estado bruto, um dos mais relevantes dos últimos anos. O governo fala do benefício que essas descobertas trariam para o país através de mais-valias. Nas comunidades de exploração, alguns nativos celebravam esperançosos sobre as

oportunidades de emprego nas mineradoras. Outros reivindicavam sua inclusão nos benefícios. “Ficar aqui, ou partir para lá”? A verdade é que todos precisávamos de um emprego para pagar as contas. Todos tínhamos enviado nossos currículos para no mínimo 3 empresas, entre públicas e privadas.

Em Outubro, mês que coincide com o início da época das chuvas, (que escasseiam nos últimos anos), depois de meses de espera, meu celular toca. Nessa altura, eu trabalhava informalmente em uma garagem emprestada, preparando adolescentes na Disciplina de História, para realização de exames de admissão para ingresso à Universidade. A chamada, era de uma das Instituições a que tinha enviado meus documentos de candidatura para a vaga de assistente e monitoria na distribuição de sementes resistentes à seca, (mas sem agro-químicos), para as comunidades camponesas residentes em áreas abrangidas pelos grandes projectos em Cabo Delgado.

Depois de assinar o contrato o novo empregador, viajei para formação técnica em Maputo, onde passei a saber profundamente do que deveria fazer em Cabo Delgado, onde viria a chegar pela primeira vez em finais de Novembro de 2011. Minhas tarefas, se resumiam em actividades de advocacia e apoio a pequenas organizações de camponeses, cujas machambas e palhotas, eram forçosamente deslocadas ou simplesmente destruídas para dar lugar a obras de construção do estaleiro da Empresa Montepuez Ruby Mining Lda. Depois de aproximadamente 3 horas de voo, chegamos a Pemba de noite, e o percurso feito de avião despertou-me outras visões sobre a extensão territorial do país: uma oposição aos 3 dias de viagem que fazia de autocarro, durante a formação universitária quando regressasse para a casa, nas férias do final do ano, através de uma única estrada horizontal, com longos percursos danificados, cruzando o país do Sul (Ressano Garcia) a Norte (Rovuma).

O país que ocorrera aos meus olhos nessas viagens terrestres, era de uma multidão que em cada parada do autocarro, corriam para as janelas, adolescentes, jovens, homens e mulheres estendendo os braços, que seguravam tigelas e peneiras vendendo frutas, carne assada e guloseimas. Em Fevereiro de 2007, durante a primeira viagem para a Universidade, depois de partir, pela estação de ónibus da cidade de Maputo, 10 horas depois, o autocarro parou numa aldeia do distrito de Govuro, (Inhambane), e lá estavam os

vendedores com os braços que seguravam as bacias de frutas e carnes, estendidas sobre as janelas.

[Fotografia 2]: Vendedores de frutas fazendo comércio, nas janelas de um autocarro



Fonte: (Autor Desconhecido)

Durante essa paragem, um jovem, simpático, alguns anos mais velho que eu, revelou-se muito mais experiente pelas várias histórias de viagem que me contava, chamou um rapaz que tinha uma tigela de carne espetada em pequenos paus, preparados artesanalmente. Escolheu 3 espetadas, pagou sem perguntar ao vendedor de que animal era aquela carne. Fiquei curioso, porque o formato, o aroma e a cor, não facilitava para identificar a espécie do animal. Serviu-me uma. Respondi que estava sem fome e agradeci a

gentileza. Na verdade, o processo informal da venda e compra é que me tinham criado uma certa estranheza (era a minha primeira viagem mais longa). Enquanto ele comia despreocupado, decidi-lhe perguntar se sabia de que animal era aquela carne. Olhou para mim, depois para a carne que estava na sua mão, e novamente para mim, soltou uma leve gargalhada, e me respondeu: – “não sei”! Fiquei curioso ainda e lhe perguntei, como ele comprara uma carne que desconhecia pelo menos o tipo de animal? Riu-se novamente e disse:

– “E se ele me disser que é carne suína enquanto na verdade é carne de macaco? Tem muitos macacos e porcos selvagens que invadem machambas de camponeses nessas aldeias. Os camponeses fazem armadilhas, e quando pegam os animais, assam e vem vender aqui na estrada. Se é carne de macaco, ou porco do mato, eles nunca vão contar a verdade. Se os donos comem e sobrevivem, é sinal de que não faz mal. Eu também posso comer, matar a fome e *sobreviver*¹⁶ na viagem”.

Acenei a cabeça em jeito de concordância e a conversa continuava sobre outras histórias. São essas e outras histórias de vida, experiências de convívio, afectos de viagem que também passei a partilhar com outros vários passageiros durante os anos que se seguiram fazendo aquele trajecto. Algumas viagens a mais, eu revelava-me também o passageiro experiente, cuja trajectória deixava curiosos, outros viajantes mais novos.

Em 2011, a viagem nocturna de avião para Cabo Delgado, entre o céu coberto de nuvens grossas, não me deixou conhecer nem mesmo o contorno iluminado da baía de Pemba no momento de aterragem. Durante o voo, os pontilhões de fogos intermitentes e distantes, me criavam outras curiosidades. Seriam as aldeias dos vendedores das carnes dos animais que os clientes desconheciam? Nesse momento, não tinha o jovem experiente do autocarro de 2007, para me explicar de quê se tratava. Na verdade, tais pontilhões, podiam

¹⁶ O termo “sobreviver”, era comumente usado pelos passageiros durante a viagem pelo trajecto da EN1, em caracterização das péssimas condições de estrada, o que fazia que troços de 100 quilómetros eram feitos por mais de 6 horas de percurso entre estradas esburacadas, pontes inseguras, que exigiam extrema atenção dos condutores, para além do uso em horários inflexíveis do batelão sobre o rio Zambeze, antes da construção da ponte Armando Emílio Guebuza, mais tarde inaugurada a 01 de Agosto de 2009. A inexistência de vias alternativas para cruzar o Norte e Sul do país, fazia que vários camiões, autocarros ligeiros e de passageiros, permanecessem vários dias em filas ao longo das margens do Rio Zambeze, pois os horários de travessia, eram limitados, cerca de 2 viagens para cada período (manhã: 6:00 horas, 9:00 horas) e (tarde: 13:10 e 15:00 Horas).

ser algumas queimadas feitas pelos aldeões. Com a aproximação da época da chuva, os camponeses queimam o capim hostil para iniciar a sementeira, ou para afugentar animais que destroem as machambas. Assim, deduzi. Podiam de facto não ser as mesmas aldeias de 2007, mas as queimadas podiam ter sido feitas por outros jovens que vendem carne espectada nas paragens dos autocarros. A rotina de vida nas variadas aldeias rurais de Moçambique, se resume entre a actividade agrícola em menor escala com o comércio informal, de parte dos produtos que retiram das suas pequenas *machambas*.

Conhecendo Montepuez e seus nativos como “viente”

Como disse, cheguei a cidade de Pemba pela primeira vez, em Novembro de 2011, em época de verão chuvoso em toda África Meridional. Era uma noite, que os pingos da chuva, se misturavam ao calor de 38 graus que me ensopava a camisa. Desembarquei e me dirigi para dentro de uma tenda minúscula sem refrigeração, improvisada como sala para o desembarque de passageiros do Aeroporto Internacional de Pemba. A partir das janelas dessa sala, era possível ver várias chapas de zinco que faziam uma espécie de muro que separava o outro lado do Aeroporto. Várias máquinas perfiladas num canto com reclames luminosos, davam sinais de um local com obras em curso. O Aeroporto, estava em obras de reabilitação e ampliação: era mais um dos vários impactos das descobertas de recursos naturais e hidrocarbonetos que trazem muitos “vientes” à província de Cabo Delgado. Nisto, havia, portanto, necessidade de ampliar a pista de aterragem e construção de uma nova sala de desembarque, pois aviões maiores fazendo ligações internacionais, iniciariam a conexão entre a Cidade de Pemba, alguns Distritos da Província de Cabo Delgado às várias cidades do mundo, de onde partiam muitos “vientes”.

Os estranhos no Cabo Delgado de agora, tornaram-se imensuráveis pelas ruas, aeroportos ou mercados, por isso não são facilmente reconhecíveis. As línguas estrangeiras ou a pronúncia do português nitidamente distinta da dos nativos, tem sido o meu principal código identificador. John e Albie, dois jovens “vientes” da África do Sul, que trabalhavam para a Oikos- Cooperação e Desenvolvimento¹⁷, uma Organização Não Governamental para

¹⁷ Nas prioridades de actuação da Oikos em Moçambique constam o desenvolvimento rural e segurança alimentar, a formação de agentes de desenvolvimento comunitário, a capacitação de organizações comunitárias, o reforço institucional das autoridades locais, a reabilitação de infra-estruturas locais e o

o Desenvolvimento, de origem portuguesa, com várias actuações em diversos países do mundo, estavam no Aeroporto a minha espera. Levaram-me para a casa onde viria a hospedar-me. Passei a noite de recepção como calouro. Meu processo de imersão à vida sobre as gentes, histórias e cultura de Cabo Delgado, começou naquela noite através de voz de John e Albie, que se mostravam muito experientes dessa relação com a região.

As vozes experientes dos meus anfitriões me contavam o dilema do impacto das atuais prospecções de ouro, rubis, grafite, turmalinas, safiras e águas marinhas de Montepuez. Falavam-me dos conflitos entre camponeses e mineradoras em vários Distritos da Província de Cabo Delgado. Falavam-me constantemente sobre deslocamentos forçados de populações pela ENI, (Ente Nazionale Idrocarburi S.p.) e ANADARKO para construção de acampamentos para a exploração de gás e petróleo em Palma e Mocimboa da Praia. Das infinitas reuniões sobre o plano de reassentamento das populações pela MUSTANG, Syrah Resources, TWIGG e Triton Minerals, na área de exploração de grafite em Balama. Comentávamos também sobre as recém-chegadas, GK Ancuabe Graphite no Distrito de Ancuabe e da Metals of Africa, em Namuno, entre outras grandes corporações, um pouco por toda Província de Cabo Delgado. Apesar de interesses diferenciados nas especiarias exploradas, todas estas empresas, (excepto a Anadarko e ENI), tinham sucursais de escritórios na Cidade de Montepuez, por ser o maior centro urbano do sul da província. Meu campo de trabalho seria entre os Distritos de Montepuez, Balama e Namuno, onde a maioria das vozes dos meus anfitriões falavam repetidamente sobre as minas de rubis, do que essencialmente em relação ao trabalho que eles desenvolviam junto das comunidades locais com as organizações de advocacia aos camponeses.

Foi John, meu anfitrião, colega e activista da Oikos, que com a sua criatividade imaginária me apresenta a primeira e a mais profunda descrição da azáfama que a descoberta dos rubis havia levado para Montepuez:

– “Montepuez, já não dorme. Se Frank Sinatra, fosse vivo, talvez escreveria hoje uma versão de “New York, the City that Never Sleeps” sobre aquela cidade. Precisas ver aquilo urgentemente. É gente de

reassentamento de populações deslocadas, (Cfr. <https://www.oikos.pt/>). Devido a parcerias que havia entre a Oikos e a organização para qual trabalhava em Cabo Delgado, na assistência a comunidades rurais, os técnicos das duas organizações trabalhavam em coordenação no desenvolvimento de suas actividades.

todo mundo. São muitas línguas ao mesmo tempo numa pequena cidade, que estava parada no tempo. Parecia que nada acontecia naquela cidade, até acontecer esta chegada dos “*vientes*” dos rubis”.

[John, activista da Oikos, em conversa com o autor, Novembro de 2011].

As histórias de vida que ia ouvindo durante o meu tempo de estadia na comunidade, motivaram-me para o início de um trabalho de pesquisa académica. A história da senhora que entre a voz angustiada, me contava que um dia tinha percorrido 7 quilómetros em uma manhã fria e nebulosa, com a enxada no ombro e uma marmita enrolada sobre um lenço na cabeça, para chegar em sua machamba e ser proibida de entrar, porque tinha sido anexada à área de exploração mineira da Empresa Montepuez Ruby Mining Lda. Para esta, não fazia sentido que tal facto tenha ocorrido, sem consulta prévia e partilha de informação com as pessoas há várias gerações, possuíam o DUAT (Direito de Uso e Aproveitamento de Terra)¹⁸. O jovem nativo da comunidade, maquinista da empresa, que com a escavadora abria novos caminhos para entrada de “*vientes*”, me colocavam no centro dos acontecimentos e me afectavam profundamente, no verdadeiro sentido que FAVRET-SAADA (2005) conferia a expressão.

É que, querendo ou não, eu levei estas histórias de relações entre nativos e “*vientes*”, muito a sério, porque eu estava ali, como mais um *viente*, trazido para a comunidade também pelo rubi. Não era necessariamente um garimpeiro, que com picaretas, lanternas enormes sobre a testa e longos casacos, cavava a terra para tirar o rubi; nem sequer um engenheiro de botas, calça *caqui*, e uma máquina topográfica medindo terrenos. Mas se a Empresa para qual trabalhava nos primeiros meses que cheguei a Montepuez, se centrava em advogar camponeses cujas terras eram expropriadas pelas empresas de mineração industrial, e a Universidade para qual comecei a trabalhar a seguir, como Assistente e Pesquisador, fora levada para Montepuez, devido a demanda de ensino, para filhos de muitos “*vientes*” que chegavam pelos rubis, e eu, me interessando por essas

¹⁸ Nesta conversa, foram-me apresentados os primeiros mapas das áreas onde a Empresa Montepuez Ruby Mining, Lda., previa a retirada de mais 100 famílias, destruição de 1016 machambas entre outras infra-estruturas sociais e religiosas (escolas, mercados mesquitas e igrejas), e um cemitério, para iniciar a exploração da área concessionada para explorar 36000 Hectares.

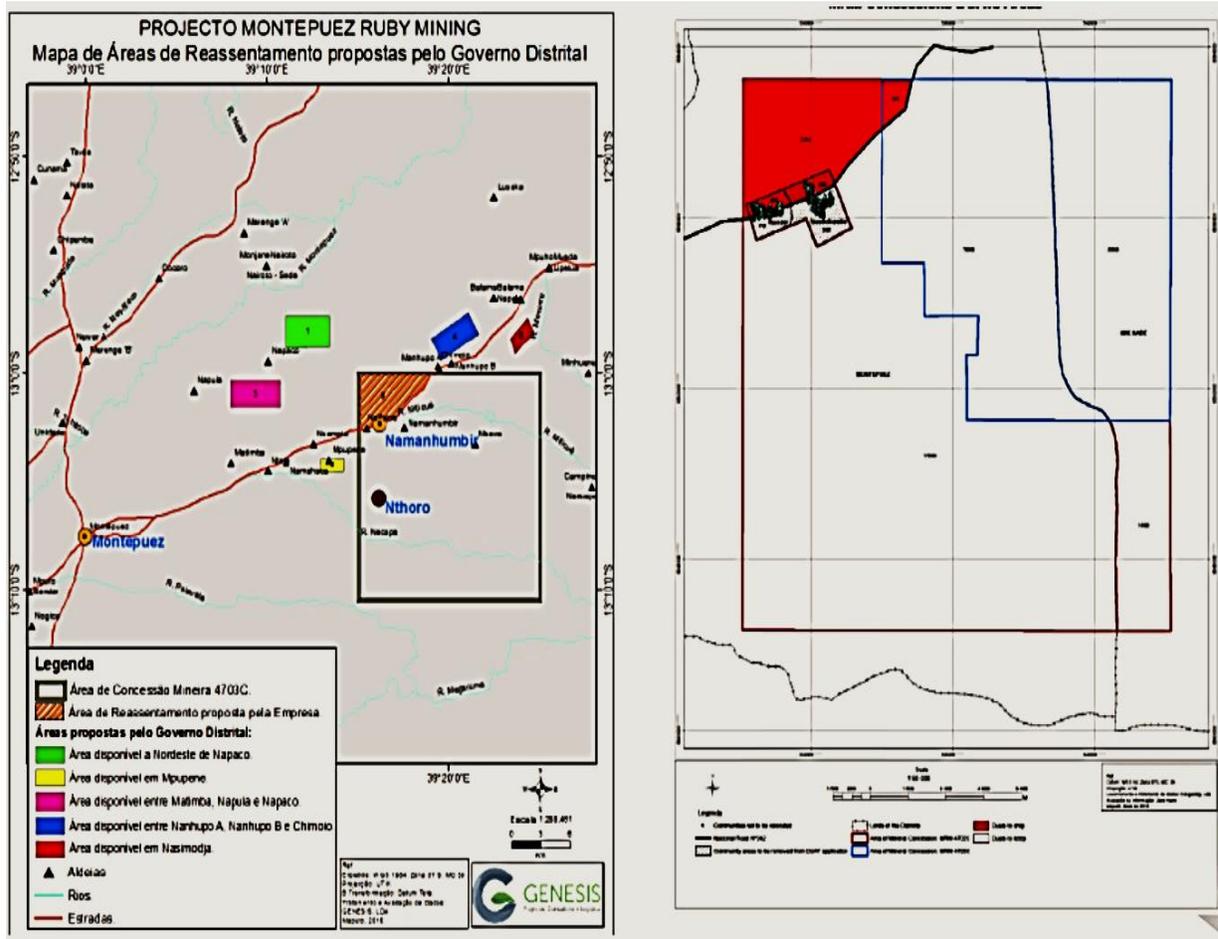
transformações, então, me tornaria também parte desses conflitos. É essa afectação que me colocou ali, para garimpar as peculiaridades dessa relação entre nativos e “*vientes*”.

A partir da cidade de Pemba, sou integrado num grupo de trabalho, que começa a monitorar o processo de distribuição de sementes agrícolas aos camponeses¹⁹ dos Distritos de Montepuez, Balama e Namuno. Dos meus termos de referência, cabia também a responsabilidade de representar camponeses e suas organizações em encontros com as empresas de mineração para assegurar os seus direitos sociais, económicos e culturais através do fortalecimento das organizações camponesas. Participei em várias reuniões de definição de políticas públicas e estratégias de desenvolvimento visando garantir a soberania alimentar, tomando em conta a juventude e equidade de género das comunidades.

Em todos os distritos do sul da província de Cabo Delgado, onde trabalhei enquanto monitor de actividades de advocacia pelos camponeses, fui confirmando as histórias contadas pelos meus anfitriões de Pemba. Há uma recente vaga de descoberta de recursos minerais e conseqüentemente a entrada de várias empresas de mineração industrial, que agudizam com as comunidades camponesas os conflitos devido a expropriação de terras onde faziam as machambas.

¹⁹ Sobre a problemática e discussão de conceito de camponês, há uma vasta bibliografia clássica, que abordou este assunto, e por isso não vai aqui merecer muita atenção de debate. SHANIN (2005; p. 44) defende que camponês, enquanto generalização, é uma mistificação, não existindo em nenhum sentido imediato e estritamente específico. Em qualquer continente, estado ou região, os assim considerados diferem em conteúdo de maneira tão rica quanto o próprio mundo. Dentro da mesma aldeia, o rico e o pobre, o proprietário e um arrendatário, o chefe do grupo doméstico e um “braço” contratado romperão, muito frequentemente qualquer continuidade de gradações regulares. Aqui, nesta tese, trato o termo camponês, em convergência com a classificação local, em que se relaciona o actor (camponês), com o espaço de trabalho (campo/ machamba ou terra).

[mapa 4] Identificação da área hospedeira do reassentamento das populações abrangidas pela Mineração de Rubis.



Fonte: Comissão Técnica de Acompanhamento e Supervisão de Reassentamento de Namanhumbir, (Outubro, 2011).

Após essas viagens de contacto e trabalho com diferentes realidades, meu interesse pelas questões rurais, sobre os conflitos entre as empresas de mineração industrial e as comunidades camponesas, cresceu de maneira significativa. Isto me motivou a manter contactos com a então Universidade Pedagógica de Montepuez, instalada em 2009 e inaugurada oficialmente no Distrito em 2012. Junto aos estudantes dos Cursos de História, Geografia e Agro-pecuária, começamos a desenvolver várias pesquisas com as comunidades afectadas pelas transformações trazidas pelos rubis e que enfrentavam um confronto de partilha de terra com as mineradoras. Esta interacção me permitiu emigrar no final do mesmo ano, para trabalhar como Assistente Estagiário no Departamento de História da

Universidade Pedagógica- Montepuez, e instalando fixamente minha residência no centro da cidade de Montepuez.

*

* *

Dediquei os anos seguintes a esse contacto com a comunidade universitária de Montepuez, investindo profundamente na aprendizagem e domínio das várias línguas fluentes na região, entre nativas e vientes (e-makua, ximakonde e ki-swahili), co-orientando sob direcção de vários Professores, alguns estudantes de graduação, escrevendo e publicando artigos, falando em eventos diversos, enquanto escrevia a minha dissertação de Mestrado em Ciências Políticas e Estudos Africanos, a partir da necessidade de compreender a actividade da mineração artesanal (principal via de extracção de rubi, ouro e turmalina) em Namanhumbir e o seu contributo para o empoderamento das comunidades locais entre o período de 2012 e 2015. De forma geral, minha pesquisa, assentava-se em buscar compreensões sobre várias questões: o facto de o garimpo estar estritamente aliado a práticas de criminalidade nos locais de extracção de pedras preciosas; embora envolver maior número de residentes nativos dos locais de ocorrências de minérios de valor e cobiça mundial, os mesmos continuam sendo os mais assolados por carência de serviços básicos (saúde, educação e emprego). Ademais, a comercialização deste minério está polarizada entre dois grupos, de acordo com a origem de extracção: aqueles que são provenientes da extracção industrial pela empresa MRM, em leilões milionários em mercados asiáticos, ou aqueles extraídos através do garimpo, cujo mercado final, é difícil de desvendar, dependente de intermediários de origem estrangeira, sem autorização para exercício daquela actividade. Em outras palavras, eu procurava compreender, de que forma a mineração artesanal pode contribuir para o empoderamento das comunidades locais no Posto Administrativo de Namanhumbir.

Durante a pesquisa de campo no âmbito de redacção da minha dissertação de mestrado, me confrontei com vários tipos de compromissos pessoais contraditórios e transversais, que me impunham a um “flexible bodies” defendido por Emily Martin, quando ao realizar pesquisas multicêntricas, o pesquisador transforma-se numa espécie de etnógrafo -activista, e se impõe a renegociar identidades em tempos e espaços distintos, à

medida que aprende mais sobre uma fatia do sistema do campo e sujeitos de sua pesquisa (MARCUS, 1995; p. 113).

A prática revelou-se, em grande medida, um ténue esboço deste enunciado, e factores de dupla ordem contribuíram para isso. Por um lado, a minha afetação pessoal cada vez mais que me envolvia nas relações humanas com os nativos de Namanhumbir como meu campo de activismo através de organizações camponesas, num primeiro momento. Por outro lado, o facto de ter transformado a comunidade como meu campo de pesquisa académica, através do meu novo papel como Assistente na Universidade local.

A minha chegada a Montepuez, foi também como um *viente*, activista pela causa dos camponeses e empoderamento das comunidades locais. Em vários momentos, desempenhando esse papel, me colocava em confronto com as empresas de mineração industrial, em oposição a processo de expropriação das *machambas* dos camponeses, deslocamentos forçados sem plano de reassentamento claro e expansão das áreas de exploração mineira aos locais de habitação, entre outros dilemas. Este facto me aproximou cada vez mais das comunidades locais e suas lideranças, e era convocado para várias reuniões onde eu aparecia como único jovem sentado nas sombras das árvores, ajudando a traduzir documentos, facilitando entendimentos e acordos entre nativos e empresas “vientes”.

Sobre a presença dos mais jovens em reuniões frequentadas por anciãos da aldeia, lembro-me do mwene me contar a seguinte história: “Se, em qualquer circunstância, um idoso libertar gases intestinais, com som audível para todos, o mais jovem do grupo deve levantar-se e pedir desculpas, assumindo, por conseguinte, como sua, aquela atitude. Os mais velhos, tendo-lhe notado atitude de respeito, vão, aos poucos, convida-lo para tomar parte em sessões onde se discutem “assuntos de adultos”. Ou seja, aos poucos, transmitir-lhe-ão os segredos do poder, seguros de que ele jamais lhes faltará ao respeito, quando eles ficarem mais velhos”. Na verdade, o *ihuruma*, como os makuas chamam ao respeito demonstrado pelos mais novos para com os seus velhos da aldeia, é uma chave importante para acesso aos lugares de discussão e tomada de decisões importantes para o futuro da sua aldeia.

A minha mudança de trabalho de advocacia camponesa para Assistente Estagiário na Universidade, e conseqüentemente passar a desenvolver uma pesquisa no mesmo campo,

me impondo a um desejo de desenvolver uma pesquisa com rigor e imparcialidade, meus interlocutores não removiam sobre mim, a capa de um activista comprometido com as suas causas de luta pela terra e defesa de seus recursos.

Quando chegava para os nativos, os velhos me recebiam ansiosos, expondo imediatamente suas lamentações sobre a minha actual inércia nas suas lutas contra as empresas de Indústria Extractiva. Nas empresas, directores e outros responsáveis, também não entendiam minha mudança de papéis, por isso evitavam a todo custo se reunir comigo ou fornecer-me informações úteis que precisava para a redacção da minha dissertação de mestrado.

*

* *

Em Junho de 2016, defendi a minha dissertação de mestrado. Duas semanas depois desse evento, me encontrava de férias em Inhambane, minha terra natal, olhando para o meu bloco de notas e caderno de campo. Ouvindo do meu gravador de áudio, e revendo as imagens que nos últimos 4 anos fui registando, revivi várias falas, entre sentimentos de alegria e revolta, entre ódio e gratidão, vindas de garimpeiros, velhos, mulheres e homens nativos de Namanhumbir, sobre as minas de rubi. Ficava com um sentimento de culpa, porque a maioria dessas falas, não estavam naquele texto. Várias reflexões dos nativos, cuja dinâmica do mercado e do seu habitat em momento de transformação para a modernização industrial, os colocavam na minha dissertação numa posição de subalterno. Não um subalterno na errónea apropriação do sentido, para definir a todo e qualquer marginalizado. Mas subalterno, na perspectiva do termo tal como defendeu SPIVAK, (2000; p. xx), aos indivíduos das camadas mais baixas da sociedade, constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da responsabilidade de se tornarem membros plenos no extracto social dominante.

A releitura que fiz da minha dissertação mestrado desvelava-me um incómodo e cumplicidade intelectual que julguei poder falar pelo outro e, por meio dele, construir seu discurso de resistência perante aos dilemas que se vivia com a chegada das empresas de mineração e os deslocamentos forçados. Agindo dessa forma, retomando aos argumentos da SPIVAK, (2010), “seria também uma forma de reproduzir as estruturas de poder e

opressão, mantendo o subalterno silenciado, sem lhe oferecer uma posição, um espaço de onde possa falar e principalmente, no qual possa ser ouvido”.

Lembrei-me, portanto, de MALINOWSKI, (1980), ao nos advertir que “quanto mais problemas e questionamentos levarmos ao campo, quanto mais habituado estivermos a conformar nossas teorias aos factos e a considera-los na sua importância para a teoria, mais capacitado estaríamos para o trabalho” (p. 45).

Passados mais de 8 anos entre nativos e outros “vientes” de Namanhumbir, embora ciente das surpresas que em algum momento irrompem sobre os meus ouvidos e me fazem puxar na borracha para corrigir um registo anterior, ou repensar a análise de então, sobre um determinado facto observado, senti que precisava naquele momento, desenhar novos passos que me permitissem ampliar olhares. Precisava igualmente exercitar-me a captar as sensibilidades narradas sobre a vida daqueles que entre os estreitos caminhos com folhagens secas de embondeiros caídas pelo chão, vivem os dilemas da oposição sobre seus mundos tão distintos na compreensão de fenómenos diversos, mas tão próximos no espaço físico. Durante estes anos, vários lugares ficaram indeléveis na minha memória: os restaurantes *Bissmilah* dos somalis que serviam apas de trigo com molhos de tomate e muita pimenta; da mesa cheia de lupas e balanças dos tailandeses intermediários da venda “informal” de pedras preciosas; do *mwene* que me ouvia e explicava os valores e códigos dos seus nativos; da expressão “bruda” (para se referir a *brother*) dos “vientes” nigerianos vendedores de peças de automóveis; até da carne de cabrito assada e enrolada em cartuchos de papel *kraft*.

Decidi, a partir desse momento e dessas memórias, que após as férias devia retornar a Montepuez. Não apenas como Assistente na Universidade para onde trabalho. Mas precisava também retornar a Namanhumbir, como meu campo de pesquisa, ao trabalho de garimpo, reencontrar os nativos e “vientes”, resgatar discussões e aprofundar debates. Ouvir mais as meninas que romperam os cordões das regras “tradicionais” da comunidade sobre o “ser mulher” e daquelas que se orgulham em mantê-las. Ouvir os anciãos revoltados e os conformados com as transformações trazidas pelos rubis. Procurar o Adolfo e Albino, os “vientes” da Beira e Nampula respectivamente, e Bento, nativo da comunidade, que trabalhavam em diversas áreas da empresa Montepuez Ruby Mining Lda. E decidi fazê-lo,

escrevendo o meu projecto para candidatura ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais na Universidade Estadual de Campinas, Brasil, que deu origem a presente tese.

“Vathi Va Muttuthi”²⁰: perspectivas académicas

Em muitas comunidades rurais de Moçambique, os jovens sentam-se frequentemente debaixo das frondosas sombras das árvores, para ouvir dos mais velhos, histórias de vida e suas experiências sobre os caminhos percorridos. É assim, que os mais jovens acreditam poder aprender daqueles que há vários anos fizeram, o que eles também pretendem fazer no seu presente e futuro. Na dúvida para tomada de uma decisão importante, os jovens, convidam os mwenes das suas aldeias para se sentar debaixo da sombra dos arvoredos, para deles ouvir conselhos. É inspirado nessas experiências aprendidas “vathi va muttuthi” (debaixo da sombra) entre os makuas de Montepuez, que pretendo aqui, revisar as diferentes perspectivas académicas daqueles que há mais tempo que eu, dedicaram suas pesquisas para estudar eventos e processos similares pelos quais esta tese se teceu.

*

* *

A interacção entre comunidades multiétnicas e imigrantes tem recebido nos últimos anos, uma considerável atenção em vários centros de pesquisa de estudos africanos. No entanto, maior parte desses estudos tem focado sua atenção nas contemporâneas relações sociais centradas em espaços urbanos, (PACKARD, 1989; p. 149). Do nível nacional até continental, a pesquisa histórica, mostra que a maioria, se não muitos dos actuais principais centros urbanos têm origem nos estados pré-coloniais da África, e por isso, eram centros de confluências de grupos distintos sob um espaço limitado e uma hierarquia dominante. Isso pode ser visto nas histórias dos Estados de Gaza ou do Zimbabwe, os Impérios de Mwenemutapa ou dos Maraves. Não obstante, pouca atenção tem sido dada aos processos pelos quais a integração social foi alcançada ou simplesmente não conseguida dentro desses

²⁰ “Vathi Va Muttuthi”, é uma expressão em e-makua, que em português significa “debaixo da sombra”. Mais do que um simples lugar de repouso ou para se proteger do sol, as sombras das árvores são lugares onde são realizadas importantes reuniões, julgamentos e repreensão a membros desonestos da aldeia, mas também um lugar para sentar e ouvir conselhos dos mais velhos.

estados imigrantes. Esta pesquisa, centra sua atenção nesses mecanismos: mitos de fundação de nativos ou autoctonia, a categorização sobre aqueles que chegam, e como acontece o processo de resistência ou adaptação, daqueles que são encontrados ali fixados.

Em Moçambique, não se conhecem significativos trabalhos académicos sobre esta temática, os *medias* do pós-independência, é que tem estado a reportar com frequência, conflitos entre grupos populacionais que se consideram nativos de uma determinada área geográfica em oposição aos recém-chegados de outras regiões. Nas Universidades, Bibliotecas e no mercado editorial ainda são raros os trabalhos especializados, disponíveis sobre essa temática. Ainda que, com a expansão do Ensino Superior e instalação de Universidades, algumas em cidades que vivem esse mesmo dilema tripartido (e.g. Universidade Pedagógica de Montepuez), contam-se teses monográficas publicadas sobre o assunto²¹.

A guerra civil havida no país logo a seguir a independência nacional, foi caracterizada por um histórico deslocamento de pessoas das zonas rurais (onde os conflitos eram mais intensos) para os centros urbanos, em busca de refúgio tanto quanto de possibilidades de emprego e acesso a serviços sociais básicos. Este facto, impôs para as comunidades nativas ou as anteriormente estabelecidas, uma intersecção excepcional de pessoas com origens, costumes e conhecimentos diversos. Com isso, vieram junto, estranhamentos tanto na partilha de espaços como por acesso a oportunidades diversas. Em Sofala, se reportava o conflito entre senas e ndaus pela cidade da Beira. Em Inhambane, falava-se da oposição entre guitongas e matsuas pela cidade da Maxixe. Em Maputo, uma cidade considerada dos rongas, os chopis e matxanganas, guerreavam com frequência. Em Nampula, os nativos makuas, através de *slogans* “axinene arivhavha” (os donos chegaram) ou “natural não treme”, se opunham à chegada de makondes de Cabo Delgado e outros vientes. Todos os novos habitantes, tinham naquelas cidades, (consideradas principais centros urbanos), esperanças de uma melhoria de vidas. Actualmente, a interacção entre

²¹ RITA-FERREIRA, (1982, p. 28) refere que os pesquisadores que hoje se interessam em estudar o interior de Moçambique, certamente continuarão a enfrentar as maiores dificuldades para compulsar artigos, livros e outros documentos que se encontram esgotados, ou se, vendem a preços proibitivos, ou se guardam em arquivos e bibliotecas de acesso caro e difícil, ou foram impressas em periódicos remotos e em línguas que raros conseguem ler fluentemente.

grupos culturalmente diversos em um ambiente geograficamente limitado, não se restringe aos espaços urbanos.

Se observamos o mapa geológico de todo o território nacional, será fácil perceber que o processo de descobertas de recursos naturais em Moçambique, altera constantemente e por várias circunstâncias: desde o gás e petróleo do Rovuma, ao carvão mineral e ferro de Moatize em Tete e Maniamba em Niassa, das gemas de safiras, turmalinas e rubis de Montepuez, à grafite de Balama e Ancuabe, das areias pesadas de Nampula e Gaza, aos diamantes (ainda quem em pequena escala) de Niassa e ao ouro de Manica. Todas estas descobertas, colocam Moçambique na grelha dos países que devem resolver o seu desenvolvimento básico a partir desses recursos. Nisso, o governo e agentes comerciais privados, iniciam um processo de expansão de vários serviços para as regiões onde essa vaga de descobertas cria uma demanda muito peculiar.

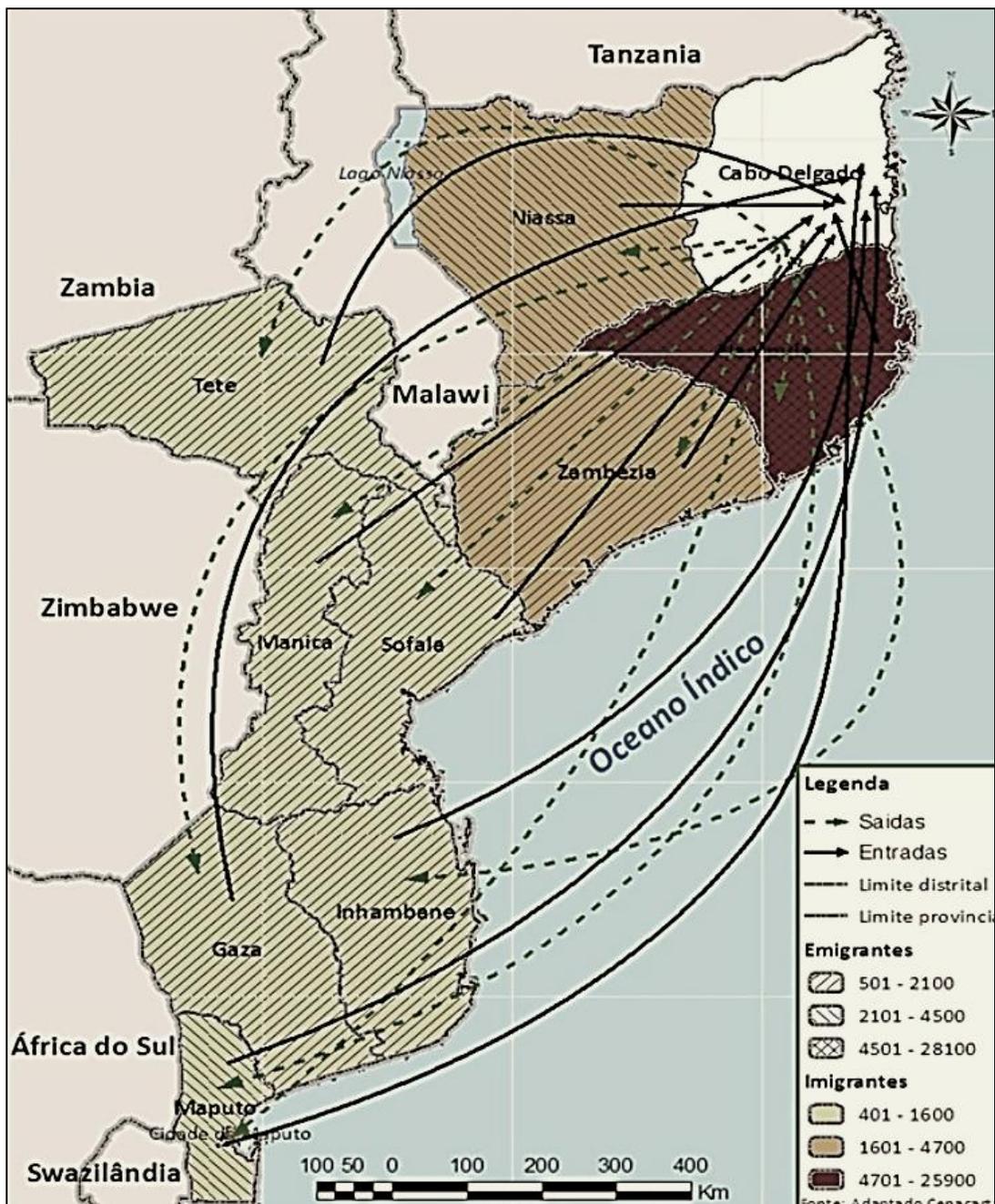
A falta de minuciosidade de dados estatísticos sobre os fluxos migratórios externos e internos, e suas tipicidades em Moçambique, torna difícil a busca de informação exacta de suas tendências, causas e efeitos, tanto nos locais de origem como nos de chegada. A partir de um estudo de análise da Cartografia da Migração interna em Moçambique, MUANAMOHA e RAIMUNDO (2018), observaram a partir de 2007, chegadas significativas de emigrantes na província de Cabo Delgado, vindos de quase todas as províncias do país. Outrossim, se nos atermos aos actuais eventos em curso em Cabo Delgado, podemos aventar que a maioria dos novos habitantes que chegam, seus interesses e tendências de sobrevivência estão intimamente ligados as descobertas de recursos naturais e hidrocarbonetos em vários distritos da província. Em Montepuez, o início de estudos de prospecção e publicação de resultados preliminares sobre ocorrências de pedras preciosas, é marcada nas “narrativas oficiais”²² como sendo do ano de 2009. Os resultados de prospecção de pedras preciosas e as notícias que começam a fazer capa nos jornais nacionais sobre a instalação de empresas de megaprojectos de mineração de rubi, motivaram a uma mobilidade de pessoas na região,

²² No segundo capítulo desta tese, há uma descrição da oposição sobre as várias narrativas, entre as quais de nativos e do governo sobre as descobertas de pedras preciosas em Namanhumbir. É importante observar como as narrativas locais, recorrendo a um exercício de memória colectiva da comunidade e valor simbólico a que se atribui a terra, entram em confronto com as versões do governo sobre a existência desde antes do período em referência, de um plano de prospecção e exploração de pedras preciosas na comunidade de Namanhumbir.

que de certeza inverteu a direcção do êxodo, trazendo cidadãos nacionais e estrangeiros dos grandes centros urbanos para o pequeno Posto Administrativo de Namanhumbir, como se pode observar no mapa 2, sobre os fluxos de migração interna na província de Cabo Delgado.

Mas preciso deixar claro aqui, que para os nativos de Namanhumbir, como qualquer moçambicano ou tanto outros grupos em vários contextos de tempo e espaço, existe tal como defende GUEDES (2013; p.31), uma 'tradição' em que o deslocamento e a mobilidade são "coisas da vida... é assim que a vida é!", [grifos do autor].

[Mapa 5]: Fluxo de mobilidade interna para a Província de Cabo Delgado.



Fonte: INE (2010) apud MUANAMOHA e RAIMUNDO (2018).

Vistos os factos desta forma, vale lembrar o que bem alertou Monica Wilson (1979), “Movement of people in Africa is nothing new”. E acrescenta: “as variações nas populações de diferentes grupos em África são como evidências da fusão de diferentes riachos. Estudos arqueológicos apontam para a chegada em diferentes regiões, de grupos estranhos de

diferentes estratos físicos com novas técnicas. Esses cruzamentos têm produzido desde os tempos, uma rica e diversificada tradição oral de viagens e chegadas” (p.51). A pergunta que o leitor poderia se colocar agora, seria: no caso particular de Namanhumbir, que transformações, na vida das pessoas esses movimentos têm criado?

Com estas chegadas de vientes cada vez mais aparatosas, regista-se em Montepuez, uma constante expansão de novas estações de comunicação e serviços modernos (rádio, celular e televisão), e instituições de serviços sociais (e.g. ampliação de Hospitais, instalação da primeira Universidade, Supermercados e novas agências bancárias). Pequenas lojas são instaladas em todas as esquinas e ruas, vendendo todo tipo de produtos. Empresas particulares introduzem novos serviços exigidos pela demanda das mineradoras: grandes panelas das senhoras que vendiam refeições na rua, são substituídas por empresas de *catering*, que exigem, por conseguinte, muita mão-de-obra. Para quem essas notícias de esperanças de “ganhar a vida” em um outro lugar distante lhes chegam ao ouvido, não lhe faltam motivos para nutrir essa vontade de partir para Montepuez.

Do ponto de vista analítico, o que é importante advertir aqui, é que estas chegadas massivas de vientes em Montepuez, também imperam significativas saídas de nativos, que cedendo as suas terras negocialmente ou forçados, procuram ir ganhar a vida num outro lugar distante. Portanto, o que haverá de ser explicado aqui, não é o movimento propriamente dito, mas as transformações que ele, como resultado de eventos excepcionais, tem trazido na vida das comunidades nativas de Montepuez.

*

* *

Outro aspecto não menos importante a fazer menção, é que na região norte de Moçambique, os grupos populacionais do interior da Província de Cabo Delgado, exceptuando os kimwanis e suahilis do litoral e makondes do planalto de Mueda, seus saberes e conhecimentos nativos como forma de reivindicação e resistência ao processo de encontro e relação com outros grupos exógenos, não se registam como um objecto especial de interesse para maioria de pesquisa em Ciências Sociais. Este facto evoca o que João Pacheco de Oliveira Filho chamou de “uma etnologia menor” em sua crítica à Etnologia que se pratica no Brasil ao referir-se ao estudo dos povos indígenas do Nordeste brasileiro,

considerado, “um objecto de interesse residual, estiolado na contracorrente das problemáticas destacadas pelos americanistas europeus e inteiramente deslocados dos grandes debates actuais”, (OLIVEIRA, 1999).

O debate sobre a definição dos limites geográficos, culturais, económicos e políticos da unidade de estudo e a sua extracção de entidades maiores, e talvez mais convencionais, nos coloca diante de um problema difícil. Esta discussão, tem várias décadas no debate sobre métodos de estudo de caso detalhado no continente africano. VAN VELSEN (2010), questionava até que ponto estas unidades menores podem ainda ser consideradas “unidades”? Como resposta, o autor enfatizava que “o isolamento para propósitos analíticos não deveria ser confundido com o isolamento *propriamente dito*”, (p. 463). Nos estudos sobre pequenos (ênfase numérica) grupos populacionais, eles são tratados frequentemente como se fossem de facto isoladas das influências culturais, económicas e políticas externas. VAN VELSEN (2010) declara:

“Com toda a certeza, em vários territórios africanos, especialmente desde a colonização europeia, esses grupos populacionais, estão muito menos isoladas do que muitos antropólogos, historiadores e outros frequentemente pressupõem, tal como vai evidenciar a descrição dos fluxos de trânsitos que apresento no primeiro capítulo”²³.

A verdade, segundo SANTOS, (2003; p.47), é que as ciências sociais eurocêntricas, tomando acriticamente, o colonialismo inglês e francês como referência, criaram uma unidade de análise continental que acabou por se impor às unidades de análises menores, fossem elas dos Estados ou das localidades. A razão disso, justifica-se porque quase a totalidade dos países africanos foi sujeita a uma mesma experiência histórica: o colonialismo europeu, que embora suas formas de administração dos territórios coloniais fossem diferenciadas internamente, a falta de atenção à alteridade criou igualmente a percepção de generalizações espúrias a respeito dos povos africanos e suas complexas características políticas, étnicas, culturais, etnolinguísticas, sociais e morais.

O conceito de “Estado Bifurcado” formulado por MANDAMI (1996; p. 16), inspirado de uma experiência dos sistemas de administração colonial (directa e indirecta) em África, que

²³ (Op.Cit. p. 463).

continha uma dualidade de poderes, um na esfera urbana e outro no espaço rural, sobre uma única autoridade preponderante, (tal como aconteceu nos governos revolucionários pós independência), agiram também na perspectiva de materializar a segregação das diferenças culturais, além de promover projectos de sociedade, que não respeitavam à alteridade e a multiculturalidade, específica nas comunidades tradicionais africanas.

O governo directo foi a resposta inicial da Europa ao problema da administração de colónias. Haveria uma ordem jurídica única, definida pelas leis “civilizadas” da Europa. MANDAMI (1996), volta a afirmar que:

“Nenhuma instituição “nativa” seria reconhecida, embora, “os nativos teriam que estar em conformidade com as leis europeias, somente aqueles civilizados teriam acesso aos direitos europeus; presumia-se que a sociedade civilizada, de cujo grupo, os não civilizados foram excluídos. Os ideólogos da política de “nativo civilizado” racionalizaram a segregação como uma questão menos racial do que cultural”.²⁴

O que pretendo demonstrar aqui, é que os efeitos de um modus operandi de um governo directo, ainda que de uma forma de consequência, facilitou mais tarde (pós independências) com que as práticas de investigação científica nas antigas colónias (e.g. os trabalhos de Jorge Dias e Manuel Guerreiro aqui referenciados em várias ocasiões), tomassem as formas de expressão cultural, saberes tradicionais e poderes costumeiros a sujeita-los às pressões de desmoralização e retribalização para torná-las ininteligíveis²⁵.

Em Moçambique, o discurso predominante de parte significativa das pesquisas académicas desenvolvidas abordando a temática dos saberes, formas, valores ou códigos de resolução de problemas nas comunidades com tradição costumeira, confere à ciência moderna um estatuto hegemónico de conhecimento protegido pelo Estado na qualidade de

²⁴ Tradução livre do original: “natives” would have to conform to European laws, only those “civilized” would have access to European rights, civil society, in this sense, was presumed to be civilized society, from whose ranks the uncivilized were excluded. The ideologues of a civilized native policy rationalized segregation as less a racial than a cultural affair” (Cfr. MANDAMI, 1996; p. 16).

²⁵ Seguindo a inspiração das administrações coloniais em vários territórios africanos, incluindo Moçambique pós independente, os governos revolucionários, perseguiram, prenderam e impuseram aos trabalhos forçados em campos de reeducação, pessoas que preteriam aos Hospitais (muito poucos e concentrados aos centros urbanos) em apologia aos curandeiros e feiticeiros. Estes eram considerados obscurantistas e contra os princípios da revolução, tal como eram igualmente considerados contra os princípios da “civilização” imposta pelo colonialismo.

“saber oficial”. Nesta tese, as diversas formas de conhecimento nativo, omnipresentes entre os nativos para explicar fenómenos diversos do seu quotidiano, curar doenças, dar sorte e protecção contra o mal, lutar para *recuperar nossa terra e nossa riqueza*, são tratadas de “saberes nocturnos”. Tal expressão é uma construção analítica que se fundamenta nas falas insistentemente repetidas pelos meus interlocutores sobre a noção de uma **prática** como código, valor e saber; em que ritualmente a **noite**, não é apenas parte do ciclo de um dia, mas é sobretudo ‘momento de manifestação’ de uma luta por bens ou recursos que os nativos de Montepuez consideram fazer parte deles: **a terra e os rubis**.

Em vários momentos da história de vida de pessoas, da luta pela terra em Moçambique, a prática destes saberes atribuídos um carácter secundariamente situacional, que nesta tese chamo de “nocturnos”, mesclam em vários momentos do processo de luta e resistências contra qualquer invasão “*viente*”. Tomando em análise acontecimentos da *guerra civil*, ou dos *16 anos* ou se quisermos ainda de *desestabilização*, mas também chamada por guerra pela *democracia*²⁶, HONWANA (2002), admite que no contexto moçambicano:

“Embora também haja variações de espaço e tempo, as crenças e as práticas referentes à possessão pelos espíritos foram reprimidas tanto pelo regime colonial como pelo governo pós-colonial. Deste modo, o resultado da relação entre os soldados (tanto da Frelimo, como da Renamo), os médiuns espirituais e os adivinhos podem ser vistos de uma dupla perspectiva: por um lado, conferiu legitimidade aos soldados em termos de crenças religiosas tradicionais, ligando-os aos poderes espirituais; por outro lado, possibilitou a legitimação dos fenómenos de possessão pelos espíritos numa escala social e política mais ampla.” (p. 38).

²⁶ Não pretendo nesta tese, aprofundar o debate que há desde vários anos em Moçambique, sobre o significado e nome a que se atribui a guerra havida no pós independência (1975 a 1992) entre o governo da Frelimo e a Renamo, enquanto, movimento de guerrilha. Uma corrente defende que esta guerra, deve ser chamada de “desestabilização”, porque o seu único objectivo era mesmo, a desestabilização do governo da Frelimo, devido a sua orientação marxista leninista e pelo apoio que o mesmo prestava para o ANC da África do Sul na luta anti-apartheid. Em oposição, outra corrente, defende que o governo da Frelimo, após a independência adoptou um modelo de governação, que facilitava o nepotismo, clientelismo, elitismo e anti-democrático, por isso o início da guerra, era para instauração da democracia multipartidária, por isso deve ser chamada “guerra pela democracia”. Um grupo, que se considera neutro às duas correntes, chama a guerra de “16 anos”, devido a sua cronologia e tempo de duração ou apenas de guerra civil, seguindo o conceito clássico a que se dá ao conflito entre grupos armados dentro de um mesmo estado-nação. Para quem se interessar em aprofundar este debate, pode consultar: CAHEN (1987) e GEFFRAY (1991).

Aliás, no percurso das suas entrevistas em *Positions*, DERRIDA (1981), *apud* BHABHA (1992), ao se dirigir à questão do etnocentrismo, o autor considera que:

“ [...] Pode-se explorar o exercício do poder colonial em relação à hierarquia violenta estabelecida entre as culturas escrita e oral. Pode-se examinar, no contexto da sociedade colonial, aquelas estratégias de normalização que desempenham uma diferença entre uma linguagem normativa “oficial” da administração e instrução coloniais e uma formação não-marcada, marginalizada – vernacular – que se torna o lugar da dependência e resistência culturais do sujeito nativo e, como tal, um signo de vigilância e controlo” (BHABHA, 1992; p. 181).

Se tomarmos como ponto de análise para compreensão da guerra pós-independência em Moçambique, os nomes a ela atribuídos, é fácil perceber que o debate para contextualizar a sua origem, se centra a dar primazia a factores de desestabilização estrangeira (rodesiana e sul africana) como origem e declínio de Moçambique e os que enfatizam a centralidade da Frelimo do fracasso das suas próprias políticas, em especial a sua relação com a sociedade camponesa. Toda esta discussão e análise, não contempla os aspectos culturais e sociais, baseando-se apenas nos aspectos políticos.

O que HONWANA (2002) nos chama atenção é a necessidade de se interpretar os fenómenos, crenças ou acontecimentos segundo o contexto social em que eles ocorrem, e não em teorias ou categorias externas a esse campo. Ao apresentar a estrutura das aldeias em estudo nesta pesquisa, me referi ao trabalho de GEFFRAY, (2000), em relação ao parentesco makua, como sendo de importante abordagem metodológica, ao nos chamar atenção da necessidade de não levar para o campo categorias pré-concebidas em teorias exogéneas a essa comunidade. Numa outra pesquisa, sobre a origem da guerra pós-independência em Moçambique, realizada igualmente em Eráti, distrito da província de Nampula a norte de Moçambique, um território também dos makuas, Christian Geffray, não descarta a importância do apoio da Rodésia e da África do Sul no nascimento e na manutenção da máquina da RENAMO. Contudo, defende que esta explicação não nos chega para compreender a totalidade das dinâmicas militares da RENAMO no interior de Moçambique, uma vez que a guerra provocada por este movimento também é “alimentado

por lágrimas sociais e políticas internas às sociedades rurais de Moçambique”²⁷, (GEFFRAY, 1990; p. 24).

Porque os primeiros a tentar interpretar²⁸ a origem e atribuir um sentido à guerra estão os seus actores, vítimas directas, A partir de interlocução e nas histórias contadas pelos anciãos da aldeia, toma-as como ponto de análise da compreensão local sobre motivo da guerra²⁹. Ainda no contexto da guerra moçambicana pós-independência, COMAROFF e COMAROFF (2010) citam uma manchete do Chicago Tribune de 09 de Novembro de 1990, que se referia a “guerreiros místicos que ganhavam terreno em guerra moçambicana”:

“Chamemos isso um dos mistérios da África. Em áreas devastadas por guerras ao norte de Moçambique, em aldeias remotas com cabanas de palha onde o mundo moderno mal penetrou, espíritos sobrenaturais e poções mágicas estão, de repente, vencendo uma guerra civil que metralhadoras, morteiros e granadas não venceram, (p. 03)”.

Os autores falam de poderes místicos de um exército com milhares de homens e meninos que usavam faixas de penas na cabeça e azagaias na mão, que ficaram conhecidos como os “*naparamas*” em homenagem ao seu líder, ressuscitado entre os mortos para lutar contra o avanço da guerra na província da Zambézia. As histórias sobre os “*naparamas*”, o modelo das suas incursões, as cicatrizes das suas tatuagens de vacinas anti-bala pelo peito e a sua robustez na luta contra homens armados de granadas e metralhadoras, continuam hoje nas narrativas e vozes de qualquer moçambicano, entre velhos e crianças, homens e mulheres. Essas histórias, marcam entre gerações passadas e presentes a vida de muitos moçambicanos.

Sobre a identificação como primitivo ou se quisermos, a subalternização do *outro*, agora no verdadeiro sentido da palavra, SPIVAK, (2018) nos lembra que:

“Algumas das críticas mais radicais produzidas pelo Ocidente hoje são o resultado de um desejo interessado em manter o sujeito do Ocidente ou do Ocidente como sujeito. A teoria dos “sujeitos-efeitos”

²⁷ Tradução livre do original, “s’alimente aussi de déchirements sociaux et politiques internes aux sociétés rurales mozambicaines”, GEFFRAY, (1990; p. 27).

²⁸ A essas interpretações, GEFFRAY, (1991; p. 27), chama de “situar o espírito local” da guerra de Moçambique.

²⁹ (Op.Cit. p. 27).

pluralizados dá ilusão de um abalo na soberania subjectiva, quando, muitas vezes, proporciona apenas uma camuflagem para esse sujeito do conhecimento” (p. 25).

Devo aqui ressaltar, que pelo menos no contexto da África Austral, a guerra constitui o evento que mais mobilizou o papel dos espíritos e saberes tradicionais para explicação das causas do fenómeno. A partir do Zimbabwe, DAVID LAN, (1985) faz-nos compreender um acontecimento histórico de importância mundial, a libertação do país do ponto de vista daqueles que ele considera na pesquisa de pessoas comuns, analisando o problema geral da política no mundo real: que a acção política é uma questão de adesão, não de criar, uma corrente política e cultural que, portanto, pode ser arrastada pela corrente para um lugar bem diferente daquele em que se pensava que se estava dirigindo. Nesta pesquisa, o autor nos faz entender a lógica interna de uma particular teoria social e prática social: a do povo Shona.

Ele analisa o impacto dos médiuns espíritas sobre os guerrilheiros e demonstra como estes, mantiveram um permanente contacto para mobilizar o apoio dos camponeses. A sua discussão torna-se importante, ao analisar os acontecimentos do período pós-guerra através de várias tentativas para subalternização do papel dos espíritos questionando, as mudanças fundamentais que foram trabalhadas na sociedade Dande durante o conflito. Essas histórias exprimem uma interpretação colectiva local para a origem e acção de cada fenómeno em volta nesses espaços.

Em Namanhumbir, o surgimento de histórias sobre possessões, ritos de súplicas aos ancestrais para o exercício da actividade de mineração, uma actividade que nunca foi tida como base de aprovisionamento entre os nativos, (i.e., não estava incluída como parte do objecto de evocação e protecção na manifestação dos seus “saberes nocturnos”), como forma de reivindicação de pertencimento do território, desperta atenção sobre a necessidade de compreender as tramas, relações sociais e de entendimento aqui constantes. A sua descoberta e o seu papel para a chegada massiva de “vientes” e as transformações sociais que ela impera na comunidade, vão impor a ressignificação desses saberes, modos, valores, códigos e manifestações na ordem social do processo de vida dos nativos, com curiosa naturalidade.

O processo de ressignificação dos modos de conhecimento tradicionais no processo de (re) existência dos grupos nativos de Namanhumbir perante a agressão imposta pela chegada das empresas de mineração e seus vientes converge com o argumento de “tradição inventada” de HOBBSAWM e RANGER (2008), que seria:

“ (...) um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente: uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer uma continuidade com um passado histórico apropriado (p.09).

Essa ressignificação que aqui se explica pelo recurso e rápido domínio da mineração artesanal entre jovens nativos de Namanhumbir, realizadas sob protecção dos líderes tradicionais locais, sábios e seus saberes, não se revelam apenas como uma oposição contra o Estado ou contra a modernização trazida pelas empresas da mineração industrial e seus “vientes”. É sim, um protesto (como nos revelarão durante as próximas páginas, os argumentos do mwene Mafujiaje, líder tradicional da comunidade de Namanhumbir, aquele que se tornou o principal e mais importante interlocutor da pesquisa), contra um Estado que se distancia do povo e secundariza seus saberes, categorizando-os de místicos, e só se tornam valorizados quando chega a época das eleições. Não é um protesto contra os projectos de desenvolvimento, mas contra a inexistência dos frutos desses projectos. É um protesto que (re) existe contra a hostilização de seus saberes e expropriação da sua riqueza. É, portanto, a interpretação local, para (re) existir, lutar e recuperar “*nossa terra e nossa riqueza*”, como dizem repetidamente os nativos da comunidade.

A chegada de muitos vientes vindos de várias partes do mundo, cuja forma de entender ou interpretar os acontecimentos e fenómenos em sua volta é oposta com o que vemos com os nativos de Namanhumbir, pode-lhes parecer que o desaparecimento das tradições africanas e demais “saberes nocturnos” seja um caminho inevitável. Mas apesar de todo processo de subalternização e repreensão destas formas de saber, a sua (re) existência mostra-nos claramente que a tradição é conseqüentemente, dinâmica. Ela evolui e transforma-se, (HONWANA, 2002; p.25).

Em “The Modernity of Witchcraft”, PETER GESCHIERE (1997), usa suas próprias experiências entre os Maka e em outras partes do leste e sul dos Camarões, além de outras pesquisas antropológicas, para argumentar que as ideias e práticas contemporâneas de bruxaria são mais uma resposta às exigências modernas do que um persistente costume cultural. A prevalência da bruxaria, especialmente na política e no empreendedorismo africanos, demonstra o improvável equilíbrio que alcançou com as forças da modernidade. GESCHIERE (1997), explora na sua pesquisa entre os Maka, por quê, técnicas modernas e mercadorias geralmente de proveniência ocidental se tornaram centrais nas práticas dos saberes tradicionais das comunidades.

Sem a necessidade de aprofundar nesta tese o debate havido sobre razões e casos particulares dos estudos em causa, mas sigo aqui a linha de pensamento de GEFFRAY (1997), segundo a qual os chefes tradicionais em Moçambique, não entraram na guerra do período pós-independência para reclamar privilégios e redistribuição de riqueza material³⁰. Antes pelo contrário, o autor explica que “no recrudescer da guerra, o conflito entre as populações rurais e o Partido FRELIMO se alimentou, por um lado da estratégia de construção do Estado no campo através das aldeias, e, por outro lado, da recusa de reconhecer a legitimidade da autoridade dos notáveis locais linhageiros e de chefatura”, (p. 35).

Eu penso que é nesse argumento onde está a chave para a compreensão dessa relação entre a subalternização das lideranças tradicionais e a forma como estas, se dessa forma se sentirem, podem contribuir para o recrudescimento dos antagonismos entre suas comunidades e o poder político e ou governante. Porque quando o Estado se mostra distante do povo, a nível local, os aldeões encontrarão respostas para as preocupações que as suas vidas demandam, nem sempre pacíficas, tal como bem veremos no capítulo quarto.

³⁰ O debate havido entre vários autores que dedicaram suas pesquisas sobre a guerra do pós independência em Moçambique, apontam a leitura de Greffray (1997), pouco convincente, pois ao separar a dimensão interna e externa da guerra, retira o projecto da FRELIMO do contexto institucional no qual tinha, necessariamente, que assentar e que, na melhor das hipóteses, procura transformar. (Cfr. Cahen, (1987); O’Laughin, (1992), e Dinnerman, (1994). Cahen (1987), chega a afirmar que “rejeito os argumentos segundo os quais a destruição de Moçambique se deve inteiramente aos erros da Frelimo”. De facto, olhando para a cronologia, a independência de Moçambique acontece em 1975 e a formação da RENAMO e o início da guerra acontece logo em 1976. Mesmo com todo esforço, e capacidade financeira e administrativa (o que não havia), a FRELIMO não estava a tempo de ter conseguido consolidar a sua frente interna, fortalecer a sua base popular e encontrando soluções económicas para o país.

Voltemos agora a Namanhumbir, aos seus sábios e saberes: aqui, não se trata de deduzir que os nativos sejam coagidos pelo alto valor monetário dos rubis para praticar ‘saberes nocturnos’. Antes pelo contrário, usam os seus saberes, (que são seculares) como única ferramenta de luta que dominam, para usufruto da riqueza descoberta nas suas terras, e a partir dela reivindicar sua própria dignidade, direito de viver e usufruir dos recursos que a sua terra lhes pode dar.

Em uma entrevista entre Michel Foucault e Gilles Deleuze, publicada em 1980 sob título “*Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*” num capítulo onde os filósofos discutem sobre “Poder e Conhecimento”, com enfoque para os movimentos revolucionários que tem recriado estratégias, criando múltiplos centros pelo mundo, não como resultado de fraqueza ou ineficiência, (uma vez que a totalização pertence ao poder e às forças da reacção), Deleuze questionou como seria possível definir as redes, entre esses centros activos e descontínuos, de um país para outro ou dentro de um único país? FOUCAULT (1980), respondeu nos seguintes termos:

“ (...) Se a luta é dirigida contra o poder, então aqueles em quem o poder é exercido em seus despojos, aqueles que o consideram intolerável, podem começar a luta em seu próprio terreno e com base em sua actividade adequada (ou passividade). Ao se envolver em uma luta que diz respeito aos seus próprios interesses, cujos objectivos eles claramente entendem e cujos métodos somente eles podem determinar, eles entram em um processo revolucionário. Eles naturalmente entram como países do proletariado, porque o poder é exercido da maneira que é para manter a exploração capitalista”. (p. 2016)³¹.

Embora o tempo e contexto analisado pelo autor (movimentos revolucionários) sejam distantes do nosso campo de pesquisa, o que pretendo esclarecer é que ao se sentirem marginalizados pelo poder estatal, as comunidades abrangidas por qualquer

³¹ Tradução Livre do original “But if the fight is directed against power, then all those on whom power is exercised to their detriment, all who find it intolerable, can begin the struggle on their own terrain and on the basis of their proper activity (or passivity). In engaging in a struggle that concerns their own interests, whose objectives they clearly understand and whose methods only they can determine, they enter into a revolutionary process. They naturally enter as allies of the proletariat, because power is exercised the way it is in order to maintain capitalist exploitation”.

evento que propicia tal situação, criam redes de solidariedade locais ao seu nível e domínio para exercerem pressão pelos seus interesses.

Pelo país no seu todo, as reivindicações dos nativos que conhecemos a partir Namanhumbir dos rubis, em Tete de carvão mineral³² ou em Nampula das areias pesadas de Moma, é exactamente este cenário de “começar a luta em seu próprio terreno e com base em sua actividade adequada” que grupos nativos exercem, para manter os símbolos de sua existência perante a exploração abusiva de recursos e expropriação das suas terras. Ora, evocar a luta com poderes místicos como uma forma de discurso sobre a política e as relações sociais não é um tema recente nos Estudos Africanos. EVANS-PRITCHARD (2005), TURNER (2005) e muito recentemente WEST (2009), só para citar alguns exemplos, haviam já explorado as implicações políticas dos discursos mágicos, logo após a feitiçaria deixar de ser tratada como uma mentalidade pré-lógica e passar a ser compreendida em seus próprios termos.

Porque na verdade, estas formas de saber ou práticas relacionadas, sempre estiveram em posição de contradição com outras formas de conhecimento, particularmente ocidentais, evidentemente muito combatidas. Apesar das repetidas tentativas de epistemicídio, no verdadeiro sentido do termo defendido por SANTOS e MENESES (2009) de que as formas localizadas de saber tem sido alvo, a sua reinvenção e ressignificação numa variação de espaço e tempo marcadas pela bipolaridade entre o moderno e o tradicional, o urbano e o rural, o conhecimento científico e o simplesmente chamado “saber”, poderá ajudar a explicar a enorme vitalidade e persistência dessas práticas em tempos e situações menos comuns do que as conhecidas anteriormente³³.

Em Namanhumbir, a percepção hostil sobre os saberes nocturnos, entre a maioria dos “vientes”, converge com o discurso predominantemente defendido pelo governo de

³² A quem se interessar sobre este debate em Tete, pode conferir a tese de ANDRADE, Inácio de Carvalho Dias de. *“Tem um espírito que vive dentro dessa pele”: feitiçaria e desenvolvimento em Tete, Moçambique*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Unicamp. Campinas: IFCH, Universidade Estadual de Campinas, 2016.

³³ Sobre a discussão do termo epistemicídio, sigo o termo no mesmo sentido usado por SANTOS (1998; p. 208), sobre a morte de um conhecimento local perpetrada por uma ciência alienígena. Epistemicídio, refere-se à destruição de algumas formas de saber locais, à inferiorização de outros, desperdiçando-se, em nome dos desígnios do colonialismo, a riqueza de perspectivas presentes na diversidade cultural e nas multifacetadas visões do mundo por ela protagonizadas, (Cfr. SANTOS, Boaventura Sousa e MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*, (Org.). Coimbra: Editora Almedina, 2009).

Moçambique durante a primeira República pós-independência, ao considerar esses saberes nativos, como obscurantismo, feitiçaria ou bruxaria, e, portanto, necessários de serem combatidos, perseguidos e seus praticantes detidos.

Ora, apesar de toda (re) existência e luta pela vitalidade, esta orientação enquanto origem colonial, tem segundo MUDIMBE (2008; p. 10) duas consequências: por um lado, uma aparente diminuição da originalidade das contribuições africanas e, por outro lado, uma ênfase excessiva sobre procedimentos externos, tais como influências antropológicas ou religiosas.

SANTOS (1998; p. 209), falando em concreto sobre a medicina tradicional (indexados como parte dos “saberes nocturnos” pelos nativos de Namanhumbir), defende que a procura de uma definição de “saberes tradicionais” que vá para além da diversidade e da heterogeneidade das práticas e saberes terapêuticos, está inscrita no processo de colonização do próprio conhecimento; o que constitui estas práticas em objecto é simplesmente a negação do seu reconhecimento pelo Estado.

A partir do que observei nestes anos de vivência entre os makuas de Montepuez, e aqui descrevo, duas hipóteses centrais, gostaria de discutir sobre esta temática nesta tese: a primeira é que, embora com as chegadas massivas de vientes, deslocamentos forçados de nativos e expropriação das suas terras, destruição de locais com simbolismos sagrados na sua cosmologia, não ocorre necessariamente a morte dos conhecimentos. Veremos em várias descrições ao longo da tese, que há sim uma ressignificação dos mesmos, marcados pela (re) existência, em função de possíveis alternativas que o tempo, espaço e condições lhes oferecem naquele momento. A segunda, é que os “saberes nocturnos” entre nativos de Namanhumbir, tem o *status* de um saber legítimo. É no **saber** e na **noite**, que os seus praticantes tomam poder do refúgio, do lugar e do tempo, onde suas práticas de saber, ditas tradicionais, detêm a forma de reivindicação ao seu pertencimento à terra, que é expropriada pelas empresas mineradoras “vientes”.

A questão em causa é que até então, tanto intérpretes ocidentais como analistas africanos têm vindo a usar categorias de análises e sistemas conceptuais que dependem de uma ordem epistemológica ocidental.

Perante o exposto, várias perguntas sobre eventos relacionados ao que se está em estudo nesta tese, foram enunciadas em ocasiões distintas e por vários pesquisadores. Em

“A Invenção de África”, MUDIMBE (2008; p. 16) questionou o seguinte: “será que os sistemas de pensamento tradicionais africanos são inconcebíveis e que não podem ser tornados explícitos no quadro da sua própria racionalidade? O que estes sistemas de conhecimentos representam para o campo dos estudos africanos? Poderá então ser possível renovar a noção de tradição através, digamos de uma dispersão radical das culturas africanas?”

O mesmo autor enriqueceu o debate apresentando um argumento de justificativa bem claro: é que as formas como estes sistemas de conhecimentos têm sido analisadas, e os conceitos que têm sido utilizados para explicar, estão relacionados com teorias e métodos cujas restrições, regras e sistemas de operação pressupõem uma legitimidade epistemológica não local³⁴.

Aqui, devo ressaltar que aprendemos com os nativos de Namanhumbir sobre necessidade de pensar numa modernidade africana como produto da sua própria tradição, como nos diz Kwasi Wiredu na sua crítica à forma como se compara a tradição africana com a modernidade ocidental. E mais, —se a epistemologia é então ligada a esse ideal moderno —ocidental, não seria tempo de, na perspectiva de WALTER MIGNOLO (2008) pensar numa ‘desobediência epistemológica’?

Se nos virarmos para a sociedade indiana do século XIX, como contraponto, vemos que Karl Marx, observava que ao assegurar a continuidade da produção nativa de algodão nas aldeias de Ganges para o fornecimento de matéria-prima para as indústrias têxteis de Manchester, o capitalismo inglês estava destruindo as bases da economia tradicional indiana, mas também promovendo a “primeira grande revolução social do Oriente”. Prestando atenção para Índia de hoje, diríamos que Marx se enganou, porque, por audácia ou não, o facto é que a assimilação do capital inglês pelas hierarquias despóticas do país parece ter cristalizado mais as suas contradições internas, do que provocado uma união.

Entretanto, é interessante observar que em Montepuez, no conjunto das práticas e devoções, rituais e possessões que aqui, chamo de “saberes nocturnos” como formas de lutas e (re) existência de um grupo pelo usufruto dos recursos que sua terra os oferece, está uma oposição aos “vientes” que muito rapidamente após a sua chegada na comunidade e através de recursos naturais existentes nas suas terras, registam uma prosperidade

³⁴ (Op.Cit., p. 16).

material em relação aos nativos. Estes saberes e suas reivindicações, parecem demonstrar sem muita dificuldade que para os nativos de Montepuez, a solidariedade, a coesão, o crescer juntos, podem ser rompidos quando a acumulação individual, ultrapassa os “limites permitidos pelo bem-estar comum”.

WEST, (2009), na sua etnografia entre os habitantes do planalto de Mueda, conta-nos que depois de sobrevoos de helicópteros estranhos e eclosão de uma epidemia de *kolela* (cólera) nas suas aldeias, os nativos viam provas no seu mundo, de existência de forças ocultas, frequentemente ameaçadoras:

“Na verdade, os habitantes do planalto, há muito que entendem o seu mundo como sendo constituído por dois lados opostos: um, o reino visível dos assuntos terrenos; o outro, reino invisível dos fenómenos fantásticos e aterradores. Este último, reflecte e nega simultaneamente, o visível. Existe como um reino à parte, imitando, contradizendo e opondo-se ao visível, mas também existe dentro do visível, para além de o subsumir no seu seio”, (p. 88-89).

Aqui, o que se pode concluir, é que acedendo ao reino do invisível, torna-se possível controlar o mundo visível e realizar “visões transformadoras”. Os *habitus* e o *modus vivendi* de Namanhumbir e seus “vientes” em si mesclam em volta dessa compreensão. A chegada dos vientes e a reacção dos nativos, as coisas que mudam e as que se mantêm firme com o tempo, os factos, comportamentos e interpretações que mudam ou aquelas que restam, os sentidos e significados do que é levado e o que simplesmente altera, é o que constituem a preocupação desta pesquisa.

*

* *

Tanto em Namanhumbir-sede e nas diversas aldeias que constituem o Posto Administrativo, como a 40 quilómetros, onde é o centro da Cidade de Montepuez, nativos e “vientes”, velhos e jovens, mulheres e homens, falam sobre a *milagrosa pedra*, que é o rubi. O confronto, a diferença e o estranhamento tornam-se desta maneira, parte da linguagem presente desde a mobilidade dos vientes ao acolhimento pelos nativos. Os nativos reivindicam autonomia sobre sua riqueza enviada pelos seus antepassados para lhes tirar

das actuais crises de alimentos por causa da estiagem. Os “*vientes*” revoltam-se contra essas compreensões e “saberes” dos nativos, do seu poder invisível e assustador que não os deixam trabalhar à vontade e se interrogam: “se uma terra, não possui nenhuma jazida preciosa, qual antepassado ou espírito, vai fazê-la ter”? Tanto a afirmação dos nativos de Namanhumbir, bem como a pergunta dos “*vientes*”, são cruciais para compreender o universo social dos sujeitos que se cruzam nesses espaços que tem nos últimos anos, o solo mais sapateado por milhares de pés, como nunca foi. É nesses espaços, onde perante toda pressão para transformação e modernização trazidas pelas empresas e seus “*vientes*”, há uma luta pelo pertencimento a uma terra colectiva e usufruto sobre as suas riquezas, e que para isso, saberes, habitus e sistemas de conhecimento, encontraram na noite, um lugar e tempo de (re) existência.

Como explicar este complexo processo no qual os projectos e programas de desenvolvimento “*vientes*” em Montepuez estão reiteradamente em confronto com a “mão invisível” da pressão desses saberes nativos? Tenho a compreensão de que esta, é uma pergunta clássica para contextos como os de Namanhumbir. Uma boa parte das análises feitas em lugares e grupos que vivem e ou viveram os mesmos dilemas, foram realizadas basicamente por economistas ou sob uma base economicista. Os analistas económicos empenharam-se bastante, tal como defendeu YAÑEZ CASAL (1996; p.11), no isolamento da componente económica das sociedades subdesenvolvidas e trataram a economia como variável exclusiva de um problema objectivamente complexo e multidimensional.

A Antropologia, vem demonstrando que o extra-económico e as dinâmicas internas das sociedades “subdesenvolvidas”, receptoras desses programas de desenvolvimento são campos de estudo, sem os quais os processos implicados no binómio desenvolvimento-subdesenvolvimento ou urbano- rural (os próprios binómios e suas categorias são questionados)³⁵ ou se quisermos nativo e *viente*, na perspectiva equivalente a cada um dos termos, não podem ser plenamente compreendidos.

³⁵ Alias, tal como defene YAÑEZ CASAL (1996) é óbvio que, tratando-se de um problema tao complexo e grave, quer do ponto de vista politico, quer do ponto de vista sócio-económico, as perspectivas segundo as quais as ciencias sociais tem vindo a analisar o fenómeno reflectem tomadas de posição de carácter ideológico, provocando a confusão entre o “que é” o subdesenvolvimento e “o que deve ser” o desenvolvimento. A sociologia do desenvolvimento continua o autor, “foi arrastada pelas concorrencias, dominações e repressões que lhe infringem os poderes científicos e polfticos” (p. 34)

O que me importa aqui é analisar as transformações sócio- culturais decorrentes das incidências de chegadas massivas de “*vientes*” e várias empresas, determinadas pela descoberta de enormes jazidas de rubis numa comunidade rural e tradicional. Os efeitos imediatos dessas incidências podem ser de natureza desestruturadoras- reestruturadoras.

A referência a dinamismos “tradicionais” defendida por YAÑEZ CASAL (1996; 12), é vista por muitos economistas de estudo de processos de desenvolvimento rural, como uma tentativa vã e equívoca de antropólogos, que querem ressuscitar o homem primitivo. Penso, que é uma percepção equivocada. Esses dinamismos, são chaves de análises essenciais para compreensão de um problema em si. Tanto quanto procuro chamar atenção a partir deste estudo de Montepuez, é que as percepções economicistas não colocam em ponto de análise o facto de que, os principais entraves do desenvolvimento passam necessariamente pelo não cruzamento de dinâmicas internas, onde possam ser reveladas as contradições entre sujeitos dos diferentes espaços que se pretendam desenvolver, através de projectos concebidos com base em lógicas, valores e códigos alheios às comunidades receptoras.

No esforço para resistir contra esse drama de entradas das novas empresas multinacionais “*vientes*” que transformam suas machambas em campos de extracção mineral, os nativos, afirmam recorrer a seus saberes seculares, que se manifestam em diferentes dimensões, tanto sacramental quanto espiritual, na luta e resistência para que não percam a terra, suas riquezas e suas identidades.

Entre nativos e “*vientes*”, são me contadas várias histórias do drama e conflito por expropriação de terras de camponeses para a exploração de rubis. Há em todo lugar, imensuráveis sinais de mudanças que ocorrem com a amálgama de novos e velhos actores num pequeno espaço, que não resiste a essas transformações, mas também não apaga seu passado.

A partir dessas histórias de encontros, lutas, estranhamentos e casamentos, resistências e adaptações, fiquei a pensar, em como conferir a esse drama, uma análise digna que me permitisse compreender esta amálgama de sujeitos, coisas, línguas, corpos e chegada de máquinas em Montepuez. Conferir uma análise digna, significa em primeiro lugar, pensar sobre a questão da mobilidade e suas múltiplas dimensões como elemento de construção do *outro* entre os nativos de Montepuez, que não se centrasse apenas como as várias experiências místicas vividas pelos pesquisadores no campo. Em segundo lugar,

significa, pensar sobre as várias questões que se podem colocar nesse campo de conflitos: quem são os “*vientes*” que chegam? Como encontram os nativos e como se relacionam com eles? O que trazem das suas origens? Que problemas trazem os “*vientes*” para os nativos? Que soluções, os *vientes* sugerem para os problemas locais dos nativos? Como os nativos, resistem contra esta pressão de entrada massiva de “*vientes*”?

Sobre o Método, fonética e a redacção do texto

O trabalho de campo sobre o qual se redigiu esta tese foi realizado em vários momentos da minha estadia entre o Centro da Cidade de Montepuez e as aldeias N’seue, Nthoro, Namahaca, Nanune e Nanhupo, no Posto Administrativo de Namanhumbir. Não pretendo aqui fazer uma apresentação minuciosa dos métodos e técnicas de campo no sentido tradicional. Me cingirei a apresentar aspectos de como decorreu a minha pesquisa de campo, analisados sob ponto de vista de uma observação participante. Significativas informações aqui descritas são originárias de observações de um período ainda inconsciente sobre os planos de uma tese de doutoramento. Deliberadamente, decidi incluir aqui, dados do período que começa com o meu primeiro contacto com Namanhumbir, seus nativos e *vientes* entre 2011 e 2012, quando cheguei a Montepuez para trabalhar como activista de uma organização de apoio e advocacia de camponeses. É apresentado igualmente parte do material colectado durante a fase do trabalho de campo para a dissertação de mestrado entre 2013 a 2016, cujos limites da pesquisa na altura não permitiam sua inclusão. As recentes viagens, realizadas exclusivamente para o trabalho de campo do Doutorado foram realizadas de forma intercalada de acordo com o plano de pesquisa. Desde o início do Doutorado que deu origem a esta tese, estive em Montepuez entre Dezembro de 2017 a Fevereiro de 2018; de Setembro a Outubro de 2018. Após a realização das provas de qualificação, retornei para o cumprimento do que seria a fase final de trabalho, que estava prevista para o período entre Abril de 2019 a Agosto de 2020³⁶. No

³⁶ Devo mencionar aqui, que tendo fixado minha residência no Centro da Cidade de Montepuez, devido ao meu trabalho na Universidade local, a calendarização em números, da minha presença no campo é pouco significativa, pois mantenho permanentemente, e sem programações específicas, um contacto com a comunidade de Namanhumbir, localizada a apenas 40km da vila Municipal, desde a minha chegada em 2011. Portanto, excluindo o meu período de ausências longas no país, (em estudo, para estágios, intercâmbios e cursos diversos), meu contacto com a comunidade e o campo, foi sempre permanente, desde 2011.

entanto, esta estadia foi interrompida em Abril de 2020, devido às restrições de mobilidade para conter a propagação do Covid-19. Com o relaxamento de algumas medidas sobre a mobilidade de pessoas em Moçambique, retornei a Montepuez em Fevereiro de 2021, onde permaneci até finais de Março, com o propósito de realizar visitas aos novos habitantes da nova vila reassentamento de Nthoro, inaugurada em Março de 2020.

A partir dos eventos que correm e afectam profundamente a vida das pessoas e os seus lugares, para compreender as peculiaridades de Montepuez, seus nativos e sua relação com os “vientes”, considereei muito útil, a aplicação de um “*extended method case*” ou a “análise situacional”, enunciados por VAN VELSEN [1964; (1987)] e GLUCKMAN (1987) respectivamente, como aportes metodológicos importantes em uma etnografia. Considero pois, que a etnografia detalhada, enquanto método é a que melhor está equipada para capturar as complexidades de realidades sociais, que me permitem clarificar esses dramas e histórias ao leitor. Tendo aqui a concordar com GHASSAM (2005) pelo facto de considerar que um “trabalho etnográfico e reflexivo, é o que melhor pode se dedicar constantemente a um duplo olhar capaz de captar tanto descritivamente as culturas vividas com todas suas subtilezas e analiticamente as experiências dos interlocutores e o ambiente social em que a experiência é constantemente envolvente, devido a sua inovadora sedução”, (p. 474). Toda a descrição de carácter metodológico referente as actividades realizadas durante as mencionadas estadias em Namanhumbir, são desenvolvidas em ponto específico sobre “trajectória da pesquisa”.

A observação, tal como referi-me, foi a técnica mais importante para o desenvolvimento do meu trabalho. Durante este tempo, ora indo com meus estudantes, outras individualmente, mantivemos uma afinidade de conversas sobre as histórias de vida dos nativos, a luta e perseverança dos garimpeiros, os trajectos percorridos e fronteiras cruzadas pelos vientes intermediários de comercialização de rubis, dos técnicos da Empresa Montepuez Ruby Mining Lda., dos representantes locais do governo e suas percepções sobre a expectativa de desenvolvimento de Montepuez. Mulheres e crianças cujas vidas e histórias mesclam em volta da descoberta de rubis, seus sentimentos e medos são aqui apresentados através de descrições colectadas em momentos de festas, rituais de passagem ou em cerimónias fúnebres. Durante todo momento de trabalho de campo, não

foi difícil perceber que as informações mais importantes apareciam nos momentos mais inesperados mediante observação e não através de perguntas.

Sobre o “silêncio” ou pelo menos evitar questionamentos durante a observação participante no trabalho de campo, FOOTE-WHYTE (1980), conta como Doc, (um dos seus interlocutores em Corneville) alertava o quanto era importante “ir devagar com palavreado sobre quem, o quê, por quê, quando e onde”, porque:

“Ao fazer estas perguntas, as pessoas podem simplesmente se calar diante do pesquisador. Se as pessoas o aceitam, o pesquisador pode perambular por todo o canto e a longo prazo vai ter as respostas que precisa, sem fazer perguntas. Na medida em que, sentar e ouvir, se pode obter respostas para perguntas que nem teria feito se tivesse obtendo informações somente através de entrevistas. Isso não significa naturalmente abandonar de todo as perguntas. É preciso que o pesquisador aprenda a avaliar a susceptibilidade da pergunta e ao seu relacionamento com as pessoas de modo a fazer perguntas em uma área sensível quando se está seguro que da solidez da relação interlocutor-pesquisador”, (p. 82).

A partir dessas informações, histórias e dramas, procurei imergir nas complexidades e contradições das representações dos nativos de Montepuez, que se expressam a partir de diversas experiências significativas para a vida local, procurando examiná-las através de vocabulários e ideias particulares que encontro em Namanhumbir e nos seus nativos: os “vientes”, *morrer pela nossa riqueza* ou *recuperar nossa terra*. Todas essas representações e categorias, se configuram como novos códigos e valores do conflito entre o nativo e *viente*, entre a modernização do habitat rural e a (re) existência dos saberes tradicionais que estão em volta ao universo da descoberta e exploração mineira de rubis no Posto Administrativo de Namanhumbir.

PINA CABRAL (2009; p. 26), fez menção em Prefácio ao livro “*Sociedade Chope*” de David Webster, que em Moçambique, até aos princípios dos anos 2000, ainda escasseavam, trabalhos etnográficos baseados em observação participante, em que pesquisadores possuem um conhecimento da língua local, posteriores à publicação de *Usos e Costumes Bantu*, de Henri Junod.

Com essas advertências metodologicamente úteis, percebi imediatamente que um trabalho de campo demorado, em que o pesquisador permanecesse em fluente contacto

com os interlocutores, iniciasse um esforço para domínio das línguas faladas localmente e elaborasse uma análise de redes dos indivíduos, eram algumas ferramentas essenciais para compreender, como os nativos de Montepuez, interação entre si e com os “*vientes*”, em situações distintas.

Parte significativa das narrações de nativos de Namanhumbir transcritas nesta tese, são originárias em entrevistas realizadas na língua e-makua, e livremente as traduzi para o português. O denominativo das palavras em e-makua, suscita um problema quase insolúvel: embora existir hoje um dicionário da língua, por ser um grupo étnico de extensa dimensão territorial e subgrupos diversos, alguns falantes, não se revêm nele, considerando que na elaboração, os autores valorizaram uma escrita usada pelos makuas de Nampula, que para os de Cabo Delgado não se expressam da mesma maneira. Devo aqui, chamar atenção que evolução da grafia e dos usos dos epónimos ou topónimos deveria merecer uma atenção particular, mas não o pretendo fazer nesta tese. Minha opção, é apresenta-los na forma que me pareceu mais frequentemente utilizada pelos diversos interlocutores, ou na falta de consenso nesta, formulo-as na grafia de regra simples de pronúncia, conforme recomendado pelo NELIMO, (Núcleo de Estudos de Línguas Moçambicanas), a instituição oficial responsável pela padronização da grafia das línguas nacionais de Moçambique. Portanto, na designação do povo, serão consideradas correctas as grafias “makua ou macua”.

Tal como referi anteriormente, Namanhumbir se transformou em um espaço multilingue, devido a chegada massiva de *vientes*. Entre estes, as entrevistas foram realizadas em várias línguas: algumas vezes em inglês e francês, de acordo com a origem e domínio de cada um dos interlocutores. Noutras em ki-swahili, para casos específicos de maioria de entrevistados *vientes* da Tanzânia, que sempre preferiram falar nesta língua e se mostravam à vontade quando a interlocução era feita a partir dela. Aliás, o ki-swahili, por ser uma língua falada em vários países africanos, serviu-me na maioria das vezes de um veículo de aproximação e construção de afectos com os meus interlocutores: em espaços rurais, é sempre mais fácil se aproximar de quem fala a mesma língua nativa do que as estrangeiras. Dadas as circunstâncias do caso concreto, entre 2014 a 2016 tive o privilégio de trabalhar com Hédio Menezes, na altura como meu orientando de graduação. O seu apoio como ajudante de campo, em muito serviu-me também como intérprete pelo seu domínio

das várias línguas da região. Nessa fase, Hédio se encontrava a escrever sob minha orientação, o seu Trabalho de Culminação de Curso, sobre o papel dos curandeiros no incentivo ao garimpo em Montepuez. Nos anos que se seguiram, mercê do esforço em melhorar o meu domínio das línguas e-makuas e ki-swahili, o trabalho de intérpretes foi dispensado, excepto em casos de tradução de documentos, pois minha aprendizagem dessas línguas se resumira mais num investimento na conversação e não na leitura e escrita.

No texto final, a estratégia que adoptei para a transcrição de narrações feitas em outras línguas diferentes do português, foi-me esforçar ao máximo em manter o cuidado de traduzir literalmente em português, preservando a fidelidade à ideia essencial que cada um dos meus interlocutores (nativos ou vientes) quis transmitir na mensagem. Em alguns casos, acresço comentários em notas de rodapés para facilitar a compreensão aos diferentes leitores no caso em que são empregues expressões exclusivamente comuns em Moçambique.

Na redacção do resumo da tese, escolhi incluir o e-makua de variante *metto*, como uma terceira língua, por se tratar do idioma mais falado no Distrito de Montepuez e por quase todo o sul da província de Cabo Delgado. Esta escolha deve ser entendida igualmente como uma tentativa de aproximar os resultados da pesquisa, àqueles, cuja vida, morte, luta e resistência aos eventos em curso na sua comunidade, são narradas como o foco da investigação.

O presente texto é redigido obedecendo um padrão de grafia do Português de Moçambique. Até a finalização desta tese, Moçambique, embora seja signatário do actual acordo ortográfico de língua portuguesa, não adoptou ainda a sua aplicação. Preciso aqui chamar atenção, que utilizo itálico com aspas, (“*n*”), para apresentar as categorias nativas ou palavras expressas em línguas locais, cuja tentativa de tradução, para o português para equipará-las a outros contextos ou coisas, foi ou recusada pelos meus interlocutores ou inadequada para a garantia do verdadeiro sentido que se pretenda expressar. Serão usadas as aspas duplas, (“*n*”), antecedidas por um travessão (–) e dois pontos de avanço nas frases para identificar a transcrição das falas dos interlocutores. Para expressões ou frases de construção autoral, tal como é o caso de saberes nocturnos, serão usadas aspas simples, (‘*n*’).

Na transcrição de algumas narrações, os nomes dos interlocutores, foram alterados e adoptados outros, fictícios de acordo com o seu pedido. Uma vez que nem todos os interlocutores pediram anonimato, para os casos específicos, os nomes aparecerão em itálico e sempre como uma nota de rodapé fazendo ênfase a tal situação.

Sendo este, um trabalho resultado de uma pesquisa realizada com um grupo com alto sentido de valorização do conhecimento popular, durante a interacção de campo com vários interlocutores, várias respostas aos meus questionamentos eram-me apresentadas em provérbios cujo sentido, se decifrado correctamente remete a uma reflexão profunda do que se pretende dizer. Para valorizar estes saberes e seus sábios, parte dos títulos constantes em diversas partes desta tese, foram ‘tecidas’ a partir do sentido profundo desses provérbios enunciados em e-makua, embora eu tenha decidido limitar o uso frequente da língua, para assegurar a sua perceptibilidade a outros leitores de lugares distantes.

Devo antecipadamente chamar atenção que o uso de termos como “nativos”, “comunidades nativas”, “makuas” e “vientes”, permanentemente presentes nas descrições desta tese, são ferramentas analíticas e discursivas “para separar e classificar as pessoas e agrupá-las em categorias” na mesma perspectiva que são, o uso do conceito de territorialização por GODOI, (2014a); como os conceitos de “crioulo” e “crioulização” usados por TRAJANO FILHO, (2014) e os de “população rural e indígenas” usados por JOSSIAS (2016).

Esta tese é resultado da minha vivência entre os vientes e nativos de Montepuez. Pode constituir aos leitores de outros lugares distantes, um convite ao movimento que se faz pelas ruelas estreitas das aldeias de Namanhumbir. Fazemo-lo, com descrições de narrativas captadas sentados nos barracões cobertos de capim sempre construídas no centro das casas dos nativos, ou entre repousos longos e rápidos nas sombras reflectidas pelos largos caules dos embondeiros abundantes na região. Fazemos esse movimento, ouvindo as histórias contadas enquanto atrelados num táxi moto que esquiva cuidadosamente as estradas de asfalto esburacadas do centro cidade de Montepuez. Movemo-nos nesta viagem do mesmo jeito que se movem os vientes que agora chegam ou os nativos que partem, deixando para trás suas machambas e terras que hoje são campos de mineração. Nessas mesmas terras, onde durante os anos de pesquisa de campo, ouvimos aqueles nativos, cujos afectos com o lugar, lhes motiva a (re) existir com os seus saberes

contra as diversas formas de violências a que estão imersos. Neste movimento, ouvimos e trouxemos para esta tese, o que vientes e nativos de Montepuez, despercebidamente nos oferecem constantemente: suas línguas e comidas novas, apreciando o brilho corindo dos rubis exibidos como “nossa riqueza” nas palmas das mãos dos jovens nativos garimpeiros. A partir de narrativas de nativos makuas, movemo-nos tentando compreender como os projectos desenvolvimentistas em curso na região, e muito desejados pelo Estado, violentam os seus mundos, seres e saberes. Esse movimento, é feito dialogando com os sábios makuas, que pelos seus provérbios vão no ensinando vários termos em e-makua, através dos quais podemos aprender mais sobre as realidades e cosmografias desse povo.

CAPÍTULO I

ENTRE NATIVOS E “VIENTES” DE MONTEPUEZ ANTES DOS RUBIS

“Não vamos esquecer o tempo que passou!

Quem pode esquecer o que passou?”

[Canção Revolucionária dos tempos de Luta de Libertação Nacional de Moçambique].

“A história é remorso”.

[Carlos Drummond de Andrade]

[Fotografia 3] Jovem nativo de Montepuez, com uma cana de pesca, entre as margens do Rio Montepuez³⁷



Fonte: CHAMBE, Z.M. (Arquivo Pessoal, 2013).

³⁷ A pesca artesanal de pequena escala e feita nos rios que correm no Distrito, continua sendo uma das actividades complementares entre os nativos, e é realizada em alternância com a agricultura, também exercida na maioria das vezes nas margens dos mesmos rios. Os nativos, chegam às suas machambas muito cedo para a lavoura. No fim do dia, pescam e banham-se nesses rios e seguem para as suas casas.

1.1. Narrativas sobre historicidade e territorialidades em Montepuez

O mundo é feito, desfeito e refeito pelo tempo que corre. Entre os makuas de Namanhumbir, tal como muitas outras sociedades africanas, é indispensável uma busca dos processos históricos do seu passado para compreender profundamente as novas narrativas em volta do discurso de desenvolvimento que hoje monopoliza os debates sobre as suas vidas e do futuro dos seus. As histórias que nos são contadas sobre as secas que trazem a fome, ou sobre as chuvas moderadas que enchem os celeiros, as mortes provocadas por uma epidemia, que seus sábios e suas raízes não conseguiram controlar, a descoberta dos rubis e a chegada dos vientes com línguas e vestes estranhas hoje em curso, tudo isso nos remete inevitavelmente, a análise de processos históricos pelos quais estas pessoas passaram desde gerações anteriores e com os quais são confrontados quotidianamente.

Quando despertei o meu interesse de pesquisa sobre Montepuez e os dilemas advindos da descoberta de rubis nas aldeias de Namanhumbir, minha preocupação inicial era de procurar saber qual era a percepção das comunidades locais sobre os projectos desenvolvimentistas ali implantados. Ciente dos descontentamentos populacionais pela expropriação das suas terras, habitações e suas machambas pelas empresas mineiras, interessava-me saber também, como acontecia a sua resistência a esses eventos. Iniciei a pesquisa, ouvindo as pwiamwenes e mwenes, aquelas mulheres e homens que tem na comunidade, a autoridade de voz para contar as histórias e estatuto de guardiões da moral, do poder político e sacramental e garante da unificação do grupo. Com eles, muito rapidamente me senti confrontado com o seu interesse em narrar-me suas histórias. Sentados em barracões construídos dentro dos seus quintais, me falavam dos montes Namuli, apontavam ora para o nascer do sol, falando das direcções de onde durante várias gerações, vinham chegando grupos estranhos, alguns a procura de refúgio, outros de novas terras para conquistar. “Muitos vientes chegaram aqui, tentaram nos tirar e não conseguiram”, tem sido uma frase, tão evocada quanto um mantra entre os makuas de Montepuez. E deste modo, compreendi rapidamente que as respostas aos meus questionamentos de pesquisa estavam ali, nas suas narrativas sobre os territórios.

Solicitamente recuar no tempo em busca de suas narrativas, algumas com versões distintas sobre os mesmos eventos ou protagonistas que se referiam ao povoamento, era

também uma linguagem que expressava a importância na construção imaginária e nas suas vivências sobre as terras que hoje habitam. Essas vivências narradas pelos nativos de Montepuez fizeram-me reflectir sobre o que Lília Schwarcz (2019) definia sobre a história, como “uma disciplina com grande capacidade de “lembrar”. Poucos se “lembram”, porém, do quanto ela é capaz de “esquecer”. Há ainda quem caracterize a história como uma ciência da mudança no tempo. Quase ninguém destaca, no entanto, sua genuína potencialidade para reiterar e repetir” (p. 231). Sobre Montepuez e ou, Namanhumbir, sinceramente não saberia dizer se é a potencialidade da história para “reiterar e repetir” ou os factos vividos é que se reiteram e repetem ao longo da história dos seus sujeitos.

Mas vamos lá: para a construção deste capítulo, tomei as narrativas com as quais me deparei no campo sobre discursos de posse e propriedade, relação das pessoas com a terra e seus recursos. Não pretendo necessariamente fazer uma “etno-história” ou “antropologia histórica”. No entanto, tomo como ponto de argumento, as sugestões de análise que defendem a percepção da história como vivência e construção (Peter Gow, 1991; Johannes Fabian, 2001 e Heidi Gangenbach, 2005), integrando as historicidades referidas nas narrativas que meus interlocutores nativos me contam sobre o território para pensar e vivenciar sua territorialidade.

Ao introduzir o leitor a imersão destes processos, parto pelo entendimento de que para analisar as transformações sociais, culturais e económicas em curso trazidas pelos megaprojectos de mineração e os novos discursos de desenvolvimento relacionados à mobilidade em Montepuez, é indispensável o conhecimento dos processos históricos por quais estas pessoas e seus antepassados viveram. É necessariamente deste modo que eles me ensinaram.

O argumento, é que em Moçambique e para os moçambicanos, o passado continua presente na vida de milhares de pessoas, de todas as faixas etárias e dos mais variados estratos sociais e localizações geográficas. Esta mesma compreensão confrontou, muitos pesquisadores que nas últimas décadas desenvolveram suas pesquisas de campo em Moçambique. Omar Ribeiro Thomaz (2011), em várias ocasiões de sua presença no trabalho de campo realizado em várias cidades de Moçambique, mostra-se surpreso com essa intrincada relação com o passado, indelevelmente marcante na vida dos moçambicanos quando lhes é questionado sobre o presente, como mostra seu relato:

“As conversas quotidianas – e os moçambicanos de todos os grupos sociais curtem um bom papo – são entremeadas constantemente por referências temporais, algumas difusas, outras precisas, mas todas cruciais para a compreensão dos acontecimentos presentes. Quando nos aproximamos do “mato”, são frequentes as narrativas sobre “aqueles tempos” geralmente os tempos antigos, muitas vezes anteriores ao estabelecimento dos portugueses na região (p. 267).

Com outras experiências, a partir do centro do país, Inácio Dias de Andrade (2016) em um estudo sobre a exploração de carvão mineral e os projectos de desenvolvimento em Tete, também defende esta percepção ao afirmar que a partir das narrativas que vinham dos seus interlocutores, “se queria estudar as mudanças trazidas pela grande indústria mineira e o novo discurso do desenvolvimento, precisaria compreender profundamente os processos históricos por quais aquelas pessoas e seus antepassados passaram e com os quais devem lidar quotidianamente”, (ANDRADE, 2016; p. 28).

Os versos da canção *“Não vamos esquecer o tempo que passou”*, muito entoada nos anos pós-independência nacional em Moçambique e que nos serve de epígrafe na abertura deste capítulo, é a melhor asserção deste argumento, porque “quem pode esquecer o que passou”?

Incluo na descrição deste capítulo, estudos de análise etno-sociológica dos grupos que actualmente habitam a região de Montepuez (makondes, kimuanis e makuas), resgatando seus fluxos de trânsito.

Portanto, trânsitos diversos, aqueles que vindos de outras regiões, fugindo das divergências entre clãs rivais e ou secas e fomes, e nestas terras instalaram, as saídas e chegadas diversas que foram acontecendo no tempo, são dadas a devida importância neste capítulo, porque são considerados como o que Peter Gow (2001) chamou de “mundo vivido” ou tal como defendeu Wilson Trajano (2012), porque as pessoas “projectam o seu ser social, seu passado e o devir nos lugares em que vivem ou imaginam (viver e ter vivido). Em outras palavras, o que defendo é que uma leitura cuidadosa destes eventos, mostra como fazer do conhecimento etnográfico parte da história. Minha intenção não é de reescrever a história de Montepuez ou daqueles que cedo chegaram e se instalaram nestas terras, mas fazer enquadramento das abordagens tomadas como importantes para definir e

compreender um território para os makuas, embasado na noção de territorialidade (cfr. GODOI, 2014a)³⁸. O meu raciocínio sustenta-se a percepção segundo a qual, a territorialização dos makuas de Montepuez, resultou da confluência de várias modalidades de mapeamento que correspondem a processos de uma permanente relação com grupos externos ao longo do tempo.

Pelo que venho expondo, vale ressaltar aqui, que sigo a linha de Gow (2006; p. 198) ao defender que colocar a história no centro de análise, não é necessariamente fazer uma análise histórica das pessoas nativas de qualquer lugar. Antes pelo contrário, a etnografia lida com a história de dentro da cultura dos povos nativos.

Aliás, Johannes Fabian (2001) defendeu que, o que a “etnografia traz para a história é substancial; afecta (amplia e muda) o escopo ou horizonte do pesquisador, na medida em que informa a história de outros povos indirectamente, "por analogia" (FABIAN, 2001; p.74). Nessa relação, o autor defende existir uma “contribuição substancial” e outra “contribuição metodológica” da etnografia para história, como duas dimensões importantes. Na primeira dimensão, (contribuição substancial), a etnografia afecta a história porque o que a etnografia estuda é parte da história; no segundo caso (sua contribuição metodológica) a etnologia /etnografia atende à história ao revelar analogias entre experiências vividas que, presumivelmente, confirmam inferências e explanações históricas.

Em Montepuez, com raras excepções de alguns nativos que emigraram e se tornaram vientes em um outro lugar distante, os makuas, foram (antes da descoberta dos rubis de Namanhumbir), constituídos maioritariamente por hábeis conhecedores do trabalho agrícola. Entre as aldeias rurais ou bairros urbanos, as actividades principais deste povo estiveram entre a agricultura familiar e a caça em pequena escala de espécies de animais para consumo doméstico.

³⁸ A autora refere que o “território toma forma não só por meio da inscrição no espaço físico, mas nas narrativas, pois ele também é organizado discursivamente. A territorialidade, como processo de construção de um território, recobre, assim, ao menos dois conteúdos diferentes: a ligação a lugares precisos, resultado de um longo investimento material e simbólico e que se exprime por um sistema de representações, de um lado e, de outro lado, os princípios de organização — a distribuição e os arranjos dos lugares de morada, de trabalho, de celebrações, as hierarquias sociais, as relações com os grupos vizinhos, (Cf. Godoi, Emilia Pietrafesa de. *Territorialidade*. In Livio Sansone e Cláudio Alves Furtado (Orgs.). *Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa*. Salvador: EDUFBA, 2014.

Nas narrativas de história, fala-se de um período posterior a chegada de colonos europeus, marcado por uma agricultura de rendimento, que começa no período das grandes companhias, e se mantém também no período pós-independência, cujos produtos se destinavam ao comércio regional e internacional. Aliados a este modelo de agricultura, foi se desenvolvendo também a pastorícia de caprinos e ovinos, animais reservados na maioria dos casos para o comércio, cujos rendimentos supririam mantimentos de outros produtos não gerados localmente.

As referências sobre esses tempos e factos são apresentados em alguns estudos sobre mobilidades, confluências e conflitos entre vários grupos nativos do Norte de Moçambique com a vida e cultura de estrangeiros que chegam por influência de um evento específico, como é o caso do território da actual província de Cabo Delgado. No entanto, o que se encontra, pouco aborda referências detalhadas sobre os povos do *hinterland*, dos quais fazem parte os makuas de Montepuez. Existe alguma bibliografia referente aos makuas, elaborada por EDUARDO LUPI, (1907), MELLO MACHADO (1970) e também CÂMARA REIS, (1962), RITA-FERREIRA, (1982) entre outros. Pesquisas intensivas e sistemáticas realizadas por uma missão de etnologia dirigida por autores portugueses, que é o caso de JORGE DIAS e MANUEL GUERREIRO, entre 1956 a 1957, entre os makondes do Planalto de Cabo Delgado, consideram-se até hoje umas das mais antigas para esta região, e apresenta este grupo como a cultura tradicional melhor conhecida em Moçambique.

Alguns autores, com pesquisas mais recentes, elaboraram algumas reflexões sobre este grupo, com enfoque para o comércio e às relações com os árabes persas, (Lorenzo Macagno, 2007) e com portugueses, (José Capela e Eduardo Medeiros, 1987) e Amélia Neves Souto, (1996), que fazem referência a uma análise do processo de modificações sociais económicas na região *makwana*. Parte destes estudos, centram-se principalmente na produção de mercadorias e como ela conduziu a mudanças políticas e económicas na sociedade makua ao integrá-la no sistema económico capitalista internacional, na segunda metade do século XVIII. Eduardo Medeiros, (1988), analisa a organização social e linhageira dos makua-lómwe e o impacto que sobre ela teve a exploração capitalista, fazendo uma breve periodização da história económica desta sociedade. Entre um Moçambique visto do final da guerra colonial ao período da guerra civil iniciada logo após a independência nacional, não é menos importante referir os estudos desenvolvidos por Christian Geffray

(1987; 1991 e 2000). O primeiro, (*Travail et symbole dans la société des Makuwa, 1987*), sua tese de Doutorado em Antropologia Social e Etnologia pela École des Hautes Etudes em Sciences Sociales, traduzida e publicada mais tarde com o título “Nem pai, nem Mãe: crítica ao parentesco makua”. O autor nos oferece uma crítica aos critérios de análises de sistemas linhagem de origem eurocêntrica, propôs entre os makuas de Nampula, uma construção de teoria local de parentesco³⁹. O segundo (*La Cause des Armes au Mozambique: Anthropologie d'une Guerre Civile, 1990*), o autor, a partir dos makua de Érati, lançou as bases conceituais para um novo olhar da guerra civil de Moçambique que se pode integrar perfeitamente no debate teórico da chamada Antropologia da guerra. GEFFRAY (1990) chama-nos atenção sobre a necessidade de valorização da “teoria local makua”, para explicar factos havidos com determinados sujeitos de um espaço.

Não muito recentemente, um dos poucos referidos, mas importante pesquisa de um historiador de origem makua, Adelino Zacarias Ivala, (1993), analisou as transformações e características de funcionamento do sistema político da sociedade makua do Alto Lúrio no Regulado de Umpunha, no período entre 1850 a 1933⁴⁰.

Estudos antropobiológicos foram realizados na tentativa de se compreender as origens dos povos makuas e makondes. As conclusões deste género de pesquisa, como as que REIS (1956) nos apresenta são metodologicamente inconsistentes, ao afirmar que os Makuas chegaram a Moçambique, com a primeira invasão bantu e os Makondes, com a segunda. E acrescenta que enquanto os Makuas, devem ficar incluídos no ramo oriental dos grupos bantus, os Makuas estão mais próximos dos ramos meridionais e ocidentais. No entanto, estas afirmações assentam-se no facto de o autor ter chegado a tantas conclusões,

³⁹ Sobre essa crítica aos critérios de análises de sistemas linhagem, em prefácio ao livro “*Sociedade Chope*, de David Webster, um antropólogo treinado nas correntes que sublinhavam a importância das linhagens patrilineares como fio condutor, Pina Cabral, chamou atenção em como o trabalho de campo de Webster (2009), lhe despertou que seus sujeitos não se conformavam com esses modelos, pois entre *chopes* se verificava, uma forte bilateralidade.

⁴⁰ O trabalho de Ivala, (1993), constitui o que consideraria uma obra bem conseguida de uma “*Anthropology begins at Home*” que Malinowski, (1965), escreveu em introdução a “*Facing Mount Kenya*” de Jomo Kenyatta, apresentando o exemplo de “(...) o estudo do povo alemão por eruditos da Alemanha, embora parcialmente místico e em grande parte mal utilizado, não deixa de ser uma expressão da visão sonora de que devemos começar conhecendo a nós mesmos e só então podemos prosseguir para os mais distantes”, (p. vii). Ivala, makua nascido em Iapala, Distrito de Ribaué, desde a graduação até ao Doutorado, dedicou toda sua pesquisa no estudo sobre as formas tradicionais de participação comunitária na tomada de decisões e gestão de conflitos, entre o seu grupo nativo.

baseadas na análise dos grupos sanguíneos de apenas 148 makondes. Actualmente, estas técnicas classificatórias estão completamente em desuso, (DIAS; 1998; p. 54)⁴¹.

Outras abordagens empíricas defendem que ausência de uma organização hierárquica entre os makuas de Moçambique, impediu que se desenvolvesse uma consciência colectiva de um destino histórico comum. Ao contrário do que sucedeu em certos povos africanos, tal como os makondes do planalto de Mueda observados por DIAS (1998; p. 57), onde existiu uma organização hierárquica sob mando de chefes poderosos, ciosos dos seus feitos a ponto de manterem cronistas que memorizavam e transmitiam oralmente a história do seu povo. Entre os makuas, a vida foi sempre feita divididos em pequenos conjuntos familiares, não conhecendo outra soberania além da do seu chefe da povoação.

A seguir, examino as dinâmicas sócio espaciais desencadeadas por actividades económicas específicas, através de descrição dos fluxos e refluxos durante o comércio de marfim e escravos que vão ser determinantes para compreender o considerado “primeiro” povoamento da região em estudo. Este momento, é marcado pelo exercício do comércio ambulante, que parte das regiões do interior para o litoral, de que os habitantes de uma determinada localidade eram os carregadores que faziam o transporte obrigatório e ou gratuitos, das cargas dos comerciantes estrangeiros da sua aldeia até a uma outra aldeia seguinte.

⁴¹ Um aspecto que merece nossa atenção, usado por parte de antropólogos que dedicaram parte de suas pesquisas de campo, na província de Cabo Delgado, para compreender as origens dos makuas e macondes, é a análise dos elementos antropológicos, através de uma avaliação de hereditariedade e grupos sanguíneos, embora este lhes colocasse várias questões, pois a morfologia e a fisiologia estão muitas vezes relacionadas, já que a forma se podia traduzir num fenómeno funcional. Trabalhos referenciais publicados sobre esta perspectiva são os de Reis, (1956) que comparou os resultados obtidos segundo a técnica de Beth-Vincent, com os resultados a que outros autores, como é o caso de Santos Júnior, (1934), chegaram, trabalhando entre vários grupos de makuas. Reis, (1956; p. 91 a 107), a partir de análise de grupos sanguíneos de makuas e makondes, afirma que enquanto os Makondes pertencem aos tipos $O > A > B$, os Makuas pertencem aos tipos $O > B > A$. A partir daqui o autor conclui que os Makuas não podem ser os antepassados dos Makondes. O índice racial clássico de Hirszfeld, citado por Dias, (1998; p. 53) é de 1,39, o que coloca os Makondes no grupo intermédio, enquanto os Makuas, com um índice racial de 0,97, ficam compreendidos no grupo afro-asiático. A aplicação das diferenças estatísticas mostra que, embora existam diferenças entre os Macondes e os Pigmeus, Bochimanes e Hotentotes, estas não subsistam praticamente em relação aos bantus. Essa semelhança, também acredita-se existir entre os Makondes e Abexins. É nisso, que leva o autor a aventar a hipótese de os Makondes terem influenciado os makuas.

1.2. Os “primeiros” vientes

Os momentos de chegadas ou de trânsitos que também foram caracterizados com algumas fixações populacionais, ainda que não tenham impactado para altos índices de crescimento populacional, de habitações e instalações de empresas industriais tanto quanto se vê hoje, são determinantes para compreender que os sujeitos nesta região, não são apenas agentes passivos da mobilidade dos “*vientes*”. No segundo capítulo, mostrarei como são analisadas as relações e reacções dos nativos em relação aos processos de chegada e fixação registados na actualidade, com a descoberta de enormes jazidas de pedras preciosas, o que constitui o foco essencial do estudo. Perceber-se-á que todos estes processos, constituem o que Leite Lopes, (1979; p. 43), chamou de uma ‘situação- tipo indústria’ através de uma imobilização de força de trabalho pela moradia, quando casas que são vinculadas à instalação de uma empresa ou surgimento de uma actividade específica numa aldeia, vão dar origem a um “bairro”.

Há aqui, um ponto de intersecção que preciso reiterar: a descoberta das jazidas de pedras preciosas em Montepuez e a mobilização para fixação de “*vientes*” no Posto Administrativo de Namanhumbir, vão criar uma diferenciação analiticamente próxima de classes sociais entre os grupos que confluem na comunidade. Existe por um lado, um “proletariado estável e imobilizado”⁴², pela Empresa Montepuez Ruby Mining Lda., através da moradia anexa ao campo de mineração industrial, que constituem uma das categorias de trabalhadores mais bem pagas financeiramente. Estes dependem exclusivamente de um patrão, que controla não só as suas actividades dentro do acampamento, mas também garante sua protecção. Mas por outro lado o mesmo processo, vai levar para a comunidade, um outro grupo de “proletariado móvel” alguns sem família na comunidade que acampam nas áreas de exploração mineira artesanal, garimpando, (a camada mais baixa da classe), comprando para revender nas proximidades dos locais da extracção (uma segunda camada mais acima financeiramente); os que compram para revender minérios nos maiores centros

⁴² Os termos “proletariado imobilizado” e “proletariado móvel” foram usados por José Sérgio Leite Lopes, (1979; p. 46). Aqui, tomam sentido apenas em questões comparativas do contexto, para se referir aos “*vientes*” que fixam as suas moradias nas proximidades da empresa Montepuez Ruby Mining Lda., e para ela trabalham, para os primeiros, e dos garimpeiros, compradores, revendedores ambulantes, para os segundos, que transitam sem permanências estáveis em vários campos de garimpo para comprar minérios e revender nos grandes centros urbanos.

urbanos e os que pagam garimpeiros para fazer a escavação e aparecem nos campos de extracção apenas para recolher parte do material escavado para individualmente proceder a lavagem e posterior comercialização. Estes dois segmentos, constituem a camada mais alta da cadeia de mineração artesanal.

O que pretendo demonstrar com esta descrição é que a “situação tipo” referida por Leite Lopes, (1979; p. 43), mobiliza para qualquer região em similares condições como as de Montepuez, fluxos e fixações, transformações e reconfigurações, estabelecimento de novas regras e um estreitamento de novas formas de relações, entre “*vientes*” e nativos. Trazem novas formas de ser e estar de fora, que se entrelaçam com as regras de dentro da comunidade. Algumas vezes com devida ponderação, outras em conflitos permanentes. Estes, impuseram uma política e religião islâmica na comunidade, construindo mesquitas e mais tarde, os europeus, trouxeram empresas, plantações de rendimento e igrejas, que se misturam entre os antigos “*vientes*” e nativos, dando origem a novas manifestações curiosas.

1.2.1. Os “bhay”, o alcorão e o comércio escravagista “caminhando a pé”

“Nós bhay é tudo irmão; Nossa vida é fazer negócio. Nossa política é alcorão. Nós dar nome esse país. Dar tempero e religião. Mussá-Bin-Bique, rajá e mendi na mão. Branco, preto e mulato é tudo cliente do coração. Mas bhay só casar com bhay, nós manter nossa tradição”.

[AZAGAIA, *Cão de Raça* – In Cubaliwa]

Não podemos compreender o povoamento e a formação da região de Montepuez sem a sua organização política e social ligada intimamente ao comércio escravagista e ao islão. A situação etnológica da região na actualidade, é bastante diversificada. No entanto, a literatura sobre o tráfico de escravos na região norte de Moçambique, embora apresente com frequência detalhes sobre as associações mercantis negreiras, sobre as rotas do sertão e sobre os mercados costeiros, ainda subsistem muitas lacunas sobre a origem dos capturados, sobre a organização política e social das sociedades puncionadas, sobre os impactos do comércio servil nos sistemas produtivos dos povos agredidos, e sobre a formação de novas entidades étnicas e poderes territoriais. Mais lacunares são ainda,

segundo Medeiros, (1988; p. 5), os dados e a análise das formas de “servidão doméstica” que se desenvolveram paralelamente ao tráfico.

Numa pesquisa mais recente, MEDEIROS (2006; p. 271), refere que, antes da penetração estrangeira, vários grupos de cultivadores habitavam a região, cada qual com a sua designação e com chefias territoriais matrilineares próprias, umas maiores que as outras, sendo que o segmento local do clã da matriarca funcionava sempre como o principal polo de lealdade para qualquer indivíduo. Esse tipo de integração, (forçada muitas vezes, pois resultante do casamento por rapto e obtenção de cativos masculinos de uma outra região), era comum em toda região do norte de Moçambique. A exemplo disso, RITA-FERREIRA, (1982; p.289), nos explica que o tráfico escravagista agravou o etnocentrismo dos grupos makondes, que olhavam para os makuas com sobrançeria, como um povo que nunca temeram e que serviu de pasto às suas raízes e incursões para captura de escravos. O desejo dos makondes de ter muitas mulheres, aliado à necessidade de entregar escravos para satisfazer as penas impostas em casos de crime de morte, obrigavam a incursões em vários territórios a montante.

A região de Montepuez, antes da colonização portuguesa, era conhecida por *Metto*, que na língua e-makua, significa “caminhar a pé”, devido ao fluxo que se registava nessa altura, das rotas comerciais de marfim e escravos durante o período da influência islâmica no litoral Índico do território moçambicano. A Arqueologia e a Linguística apenas nos dizem que o povoamento deste território foi geograficamente heterogéneo e descontínuo, portanto ordenado no tempo, difuso e lento.

Ao tempo das grandes migrações bantus, da sedentarização, da ocupação efectiva do território moçambicano, não existia, portanto, como caminho possível de influências, senão o percurso das insistentes caravanas berberes que continuavam atravessando os portos de Mocímboa da Praia, Ilhas de Moçambique (Nampula) e do Ibo, Pemba, Angoche, (Nampula) e Quissanga, embora com menor intensidade.

CORRÊA e HOMEM (1977; p. 48), referem que somente entre o V e X séculos, a costa índica, recortada de baías e enseadas, era o porto ideal para receber embarcações árabes, persas, malaias e chinesas, que pretendiam entrar mais nas regiões do *hinterland* para o comércio de marfim. Sobre estas mobilidades marcadas entre o comércio e o exercício da actividade religiosa, Macagno, (2007; p. 85), refere que a influência islâmica do Norte de

Moçambique, depois de um longo processo de “islamização” que se iniciou no litoral, onde surgem entre os séculos XII e XV, nas Ilhas Quirimbas – também chamadas de Ilhas de Cabo Delgado, se estendeu mais tarde para o interior, fortemente influenciado pelo Sultanato de Zanzibar, fundado em 1698 pelos muçulmanos provenientes de Omã⁴³.

Mas qualquer que tenham sido as formas da ocupação do território, é claro que não houve um processo padronizado para este momento de transição. A prova disto, são os registos de ocupação do território, por comunidades com tecnologias avançadas da agricultura e do trabalho de ferro, bem como as transformações assinaláveis pela influência exercida sobre as comunidades nativas pelos comerciantes islâmicos que se haviam instalado na região litoral de Cabo Delgado (Mocimboa da Praia, Ilha do Ibo, Pemba e Quissanga), que penetravam mais ao interior do território a busca de marfim a partir do século VII, ou mesmo antes⁴⁴.

As regiões mais propícias para o desenvolvimento da actividade agrícola e com abundância da caça, são as mais procuradas. Pelo contrário dessas motivações, as regiões mais inóspitas serviriam de refúgio no decorrer das guerras, sobretudo do tráfico de escravos. Nos trabalhos historiográficos de MEDEIROS (2006; p. 274), o autor observa que na região Metto, sempre havia grupos linguísticos comuns, o que deduz que os diferentes grupos dispersos pela região acabariam por falar com o tempo, dialectos de uma mesma língua.

A multiplicidade de línguas na região evidencia que o isolamento que caracterizava cada uma das comunidades que ocupava ou reocupava cada uma dessas regiões, o contínuo contacto com os diferentes dialectos com as línguas recém-chegadas terá aprofundado a diferenciação das diferentes expressões que foram marcando o território.

⁴³ Com a transferência do Sultanato de Omã para Zanzibar, na metade do século XIX, esta ilha passa a adquirir um forte protagonismo político e cultural em toda região, cuja influência incide para além da actual província de Nampula, mas também sobre Cabo Delgado e Niassa. Para uma informação detalhada sobre esse processo de transferência, pode-se conferir, Rita-FERREIRA, (1982); MADEIROS, (2006) e MACAGNO, (2007).

⁴⁴ Embora, não se apresente números percentuais comparativos, o Ministério de Administração Estatal Instituto Nacional de Estatística (INE, 2014) ao apresentar o perfil do Distrito de Montepuez, afirma que religião dominante na região é a muçulmana, e é a praticada pela maioria da população do Distrito. Hoje, mesmo que os muçulmanos estejam distribuídos por todo país, sua concentração mais significativa é registada ainda no Norte do país (Nampula, Cabo Delgado e Niassa). MACAGNO (2007) observa que as estatísticas disponíveis para contabilizar a população muçulmana de Moçambique são precárias e metodologicamente pouco confiáveis.

DIAS e GUERREIRO (1958; p. 29) falam de um outro grupo que a partir da sua fixação na costa índica, e pelos principais interesses comerciais (escravos e marfins, que só abundavam mais ao interior), pode ter fixado nesta região de Cabo Delgado, os habitantes do Zaid que abandonaram o Lémen por dissidências com o califa, e os sete irmãos El Hasa.

Relatos dos documentos portugueses, sobre missões de estudos das minorias étnicas do Ultramar Português, afirmam que nem os árabes, nem os indianos que demandaram a Costa moçambicana, procuraram colonizar o interior do território, limitando-se os árabes em abrir estradas para as caravanas poderem penetrar até as regiões fornecedoras das principais mercadorias: escravos e marfim. A destacar nas causas do anterior processo de povoamento da região de *Metto*, o fluxo e refluxo de gente viente, as invasões entre grupos e o comércio, estão nas mais evidentes sobretudo durante os séculos XVIII e XIX. Estes longos séculos de trânsitos e fixação tiveram como consequência uma intensa mestiçagem e a difusão de muitos traços da cultura árabe e da religião islâmica que se mantiveram até hoje, entre os descendentes actuais dessas populações.

Os resultados dessa longa acção não se disfarçam aos olhos de qualquer pessoa que desembarca em Montepuez: a enorme quantidade de mesquitas, desde as modestas, as cobertas de chapa de zinco, como as vulgares palhotas, até aos edifícios monumentais que se erguem no centro da Cidade com os pilares das varandas ao modelo mesquitas árabes, e pelas sedes de quase todos Postos Administrativos do Distrito. Da voz dos *Almuadem*, que todas as madrugadas, desperta até cristãos, indianos ou ateus. Dos Bhay Zulficar Carimo e Nizvan que continuam hoje dominando toda a mais significativa actividade comercial na cidade. É como me diz Mwene Mafujiaji⁴⁵: “os muçulmanos nasceram só para ficar na loja ou ir na Mesquita. Eles só gostam de rezar e contar dinheiro”.

A cultura árabe tornou-se predominante na região de Montepuez, chegada através de rotas de escravos que penetraram até aos lagos Niassa, Tanganyica e Vitória. DIAS e GUERREIRO (1958; p. 33) afirmam que alguns povos como ajauas tornaram-se caçadores de escravos para os fornecerem aos mercadores árabes. Desses contactos resultou a sua islamização mais ou menos intensa. Devo aqui chamar atenção ao facto de que as

⁴⁵ Mwene Mafujiaji, é o régulo da comunidade de Namanhumbir-sede. Sua influência na comunidade é tanto política (na articulação do diálogo com o Governo) bem como sócio cultural, como o líder que garante a união das aldeias constituintes do Posto Administrativo de Namanhumbir.

populações do interior, islamizados como: ajauas, makuas, andondes e angonis, conservam até hoje muitos restos de velhos cultos e práticas que juntamente com a religião islâmica dão lugar a curiosos sincretismos⁴⁶.

E nesta relação secular que o Islão manteve com os povos da África meridional, sobressaem a flexibilidade e a capacidade de absorções culturais recíprocas que ela permitiu. A hipótese que avanço aqui é que a expansão maometana esteja na base da assimilação orgânica que podemos observar no encontro desses dois mundos.

Esta ligação tradicional dos árabes com o comércio entre os nativos, implicava ainda durante a segunda metade século XIX, “centros de produção” e “rotas de trato”. Esta actividade envolvia directa ou indirectamente todas as comunidades que ali se tinham fixado com as demais ao litoral, além dos limites que seriam no final do século XIX as fronteiras coloniais, tal como apresentarei no sub-item a seguir. Esse envolvimento, conduziu também à absorção de todos aqueles que nessa época invadiram o território, como Maraves e Angones, ou simplesmente daqueles que ali iam negociar, (DIAS e GUERREIRO, 1958; MEDEIROS, 2006; MACAGNO, 2007).

Há várias gerações, o antropólogo missionário John Roscoe levantou a questão de por que alguns dos povos que entraram no continente africano, através da região litoral, haviam-se fundido com os habitantes locais, enquanto outros haviam permanecido separados. ROSCOE, (1927; p. 78), defendia que tal facto dependia de números relativos de equilíbrio entre população e sexo, pois “se o número de habitantes indígenas, ou de habitantes, é muito pequeno, é provável que sejam absorvidos; se ambos os grupos são grandes, é mais provável que um sistema de castas se desenvolva”. A compreensão aqui, é que se o grupo que entra é composto única ou principalmente de homens

⁴⁶ O luso-tropicalismo defendido por Gilberto Freyre elogia esta adaptabilidade fácil do islamismo entre os diferentes povos africanos, e insiste na apologia do modo de colonização árabe, o qual teria inspirado os próprios portugueses na sua expansão pelo mundo. O autor chegou a afirmar que “há no islamismo alguma coisa de socialmente plástico, de culturalmente sem ossos, de fácil adaptar-se a culturas e natureza mais tropicais; e essa plasticidade social parece facilitar o triunfo de um monoteísmo mais severo. Mas que importa ao africano ter de adorar um só Deus, como no Islamismo, em vez de várias caricaturas de Deuses como no seu animismo ou no seu chamado fetichismo, se à dura severidade teológica corresponde, no islamismo, uma maior tolerância que a cristã às formas de convivência humana primitiva e ecologicamente tropicais?”, (FREYRE, 1953a; p.271).

(excepcionalmente de mulheres) inevitavelmente se casarão com a população e se fundirão com ela.

A assimilação [sic] ou integração dentro do grupo anfitrião, de estranhos, racial e etnicamente diferentes tem sido vista como o produto final do processo de interação social (SCHACK; 1979; p.03). No entanto, os factores demográficos são de grande importância, mas não são unicamente determinantes para conclusões muito fiáveis.

WILSON, (1979; p.60), defende seis outros factores, que consideravelmente afectam a absorção ou a separação, são: a visibilidade, habilidades relativas, espaço vital, idioma de comunicação e valores. Daí a hipótese de que quando os “*vientes*” são visivelmente diferentes dos habitantes nativos, a fusão entre eles é menos provável do que onde são menos distinguíveis. Neste caso, conflitos entre esses grupos, são muito mais susceptíveis de acontecer, tal como demonstram alguns estudiosos de mobilidades em contextos africanos, que dedicaram pesquisas sobre estas questões. Exemplos mais evidentes de situação tensa na relação entre grupos com esse perfil são os conflitos entre Tutsi e Hutu em Rwanda; Buru Tswana e Sarwa em Botswana e Xhosa e San na Província de Cabo na África do Sul. Na disputa pela posse de terra, trabalho e acesso a educação com grupos de estrangeiros, na África do Sul, são incontáveis as vezes que cidadãos nacionais têm respondido através de violência. Dos casos mais recentes, destacam-se os acontecimentos de 2008 e de 2015, em que grupos nativos em actos de comportamento xenófobo, invadiram casas destruíram estabelecimentos comerciais de propriedade de imigrantes moçambicanos em várias cidades do país.

NYAMNJOH (2006; p. 29) considera a mobilidade como factor que impõe a disputa pelo direito de cidadania entre “insiders e outsiders”, e relaciona-a com os recorrentes actos xenófobos na África Austral. Tomando também como campo de análise a África do Sul, pós Apartheid, refere que a necessidade de mão-de-obra desvalorizada impôs aos brancos sul-africanos a contratação de maioria imigrantes dos países vizinhos para o trabalho das minas, agricultura e trabalho doméstico. E como estes trabalhadores eram confinados em acampamentos de mineiros, ninguém podia se sentir em casa, sem ter a sua família por perto. Anos se passaram, trouxeram suas esposas e filhos que começaram a disputar os postos de trabalho e escolas com esposas e crianças dos nativos. O autor analisa esses

aspectos como determinantes para o agudizar de má relação entre estrangeiros e cidadãos nacionais sul-africanos, que chegaram mesmo a níveis violentos graves.

A descrição histórica de relações que venho apresentando acima, demonstram claramente que o processo de encontros entre nativos e “*vientes*”, não constitui uma novidade nesta região.

Ora, antes de continuar esta discussão, acho importante fazer um ponto de ordem sobre estes (ab)usos de termos. Voltando para Montepuez, embora a chegada dos *vientes* dos rubis, parece claramente apagar velhos *habitus* e trazer novas formas de vida, não acontece necessariamente a ‘desintegração’ defendida por FREYRE, (1953a). Considero este termo anacrônico, por compreendê-lo como sinónimo de morte, desaparecimento ou desestruturação das culturas de grupos nativos, tal como o epistemicídio referido por SANTOS (1998).

Na verdade, a chegada de grupos “*vientes*” e suas expressões religiosas e culturais, a rápida e maior aceitação de uma determinada manifestação cultural *viente* pelo grupo nativo, deve ser analisado sob uma perspectiva multidimensional. Por exemplo, desde os tempos passados em que as práticas aterrorizantes dos colonos, comparativamente com a dos árabes e a sua relação com os nativos, maioritariamente garantida pelo comércio e pela religião, mostrou-nos claramente que para os nativos, ao mesmo tempo em que se expressa uma aversão pode-se igualmente manter uma simpatia pelo estranho. Tudo depende de como o *viente* chega e faz na aldeia de acolhimento. Aliás, veremos exemplos mais precisos dessas reacções, quando descrevermos o actual processo de chegadas dos *vientes* dos rubis em Namanhumbir.

A postura de resistência para a ressignificação das formas tradicionais, se mantém firme em todo processo de relações entre o velho e o novo, entre o “*viente*” e o nativo, entre o prover recursos na base da enxada de cabo curto e a as máquinas da indústria extractiva, entre as palhotas de capim cortado nas matas próximas das suas aldeias e as casas de paredes de cimento e o teto de zinco, ou mesmo até entre o salário proveniente do cultivo obrigatório do algodão aos rendimentos do cultivo de pequena parcela de terra para semear grãos de milho e feijão e ou plantar umas dezena de estacas de mandioca para prover alimentos para o seu sustento.

1.2.2. A Companhia do Niassa e instalação de máquina colonial no “país Metto”⁴⁷

Com as suas dimensões territoriais reduzidas, pobreza mineral e uma população insuficiente para ocupar e produzir nas novas terras a que havia chegado, Portugal vai encontrar nos territórios africanos sob seu domínio, os factores de produção que lhe são escassos. Os minerais preciosos, as matérias-primas produzidas por mão-de-obra escrava, propiciam a associação de interesses dos comerciantes, que se organizam em grandes companhias fortalecendo o poder central do Estado, revolucionando a economia da metrópole.

Na região Norte do território moçambicano desde a costa litoral índica, actual província de Cabo Delgado, até ao interior que faz a fronteira com o lago Niassa, até ao final do século XIX, o governo colonial português, só possuía significativa influência administrativa quase que exclusivamente sobre a Ilha do Ibo e mantinha contactos comerciais regulares com algumas povoações costeiras com estabelecimentos no litoral em direcção ao Rovuma.

Depois de um período de reconhecimentos, foi produzida uma cartografia sobre esta região e dos acordos de delimitação de fronteiras entre os territórios de influência colonial britânica (Nyassalândia), alemã (Tanganyica) e portuguesa (Moçambique) entre 1887 e 1891, começou a esboçar-se a ocupação e conquista propriamente ditas. As rotas e as populações indicadas nesse mapa são as velhas rotas do comércio do marfim e posteriormente do tráfico de escravos, época em que também começa o povoamento da região que trato aqui de país Metto.

O país *Metto* surge tal como demonstram evidências apresentadas anteriormente e secundadas por MEDEIROS, (2006; p. 285) como um território sem fronteiras precisas, povoado, mas sem indicação de origem certa do seu povo, com povoações importantes que se situam ao longo das rotas do Oceano Índico para actual província de Niassa. É esse território todo, que vai durante o período de instalação da máquina administrativa colonial, pertencer à Companhia do Niassa.

⁴⁷ *Metto*, é um subgrupo falante da língua e-makua, que entre o período das incursões e invasões entre grupos nativos e posterior início do comércio escravagista, fixaram-se na região das actuais províncias de Niassa e Cabo Delgado, e na zona de Massai no Sul da Tanzânia, (Ivala, 1993; p.6); (Medeiros, 1988; p.21-29) e (Rahisse, *et al.*, 2013; p.3).

A administração colonial portuguesa desde muito procurava seguir os caminhos traçados pelas metrópoles expansionistas. Mas como o seu dinamismo económico era infinitamente inferior ao da Inglaterra, França e Bélgica, aprimoraram-se os portugueses na opressão do negro, através do trabalho forçado nas culturas de exportação, e no envio de mão-de-obra para as minas sul-africanas. Em 26 de Setembro de 1891, o Estado colonial Português concedeu a uma companhia Majestática poderes soberanos sobre os territórios situados entre, os Rios Lúrio e Rovuma. O país Metto, era rico em produtos agrícolas e pensava-se já naquela altura que havia no seu subsolo importantes jazidas de ferro e carvão, particularmente na região de Montepuez, (MEDEIROS, 2006; p. 282).

Pequenos grupos espalhados entre as regiões de Ancuabe a Balama e do Rio Lúrio ao Rio Messalo, o clã dominante *mwekoni*, (cfr. MEDEIROS, 2006; p. 282), apesar da resistência armada de alguns dos seus chefes das linhagens, em particular Mualia, aceitaram rapidamente o papel de subordinados na administração colonial da Companhia, que pretendeu estabelecer na altura um princípio de organização territorial associando vários chefes sob responsabilidade de um capitão-mor. Assim, os chefes *ekoni*, (plural de *mwekoni*), passaram a fazer parte da máquina administrativa colonial, colectando o imposto de palhota e controlando o comércio a longa distância.

Perante este cenário, é compreensível que estamos, mais uma vez, diante de uma 'situação tipo', motivada por uma actividade industrial específica, onde o estabelecimento de "regras de residência" estreitamente vinculadas à produção, interferindo directamente na esfera doméstica dos operários, ao estimular um "recrutamento" de trabalhadores adicionais ou em reposição de outros, gerido pela própria família operária, vem paradoxalmente aumentar o campo de autonomia das famílias "*vientes*", pela via de co-optação relativamente ao seu grupo social de origem.

O que pretendo demonstrar aqui, é que tal como a 'situação tipo indústria' enunciada por LEITE LOPES, (1979), tal como as actividades ligadas à companhia do Niassa no território *Metto*, durante o período de instauração do aparelho administrativo colonial português, impuseram a mobilização de alguns grupos populacionais, (pela fuga da violência predatória colonial e trabalho em plantações de culturas de rendimento) tal como ofereceram emprego tanto para homens, mulheres e crianças, e por via disso, também influenciaram para fixação de outros grupos na região.

Com as hostilidades militares entre alemães, ingleses e portugueses no norte de Moçambique em 1918, durante a Primeira Guerra Mundial, a administração da Companhia do Niassa, desapareceu completamente de muitas regiões, não obstante as acções militares dos dois campos imperialistas deram origem a uma maior extensão e melhoramento de estradas e picadas abertas pelos grupos populacionais. Todos estes grupos eram, tal como refere MEDEIROS, (2006; p. 288), profundamente segmentários a nível da organização clânica -linhageira, e ao longo da sua história de mais de cinco séculos, seus fluxos de idas, chegadas e fixação numa determinada terra, sua prática comercial de marfim e escravos e o capital comercial do século XX fizeram com que identidades locais e chefias políticas emergissem.

1.2.3. “Branco do mato de Lisboa”⁴⁸: colonatos e povoamento rural de Montepuez

Referi-me na descrição apresentada no item anterior, que a ausência em Moçambique até o momento considerado como auge do imperialismo europeu em vários territórios africanos, de um verdadeiro aparelho da administração colonial português, deve-se dentre a vários factores, a também incapacidade financeira e militar de Portugal. Há que referir, que grandes companhias concessionárias e majestáticas de capital estrangeiro, contribuíram bastante para a tardia concretização dos planos oficiais da colonização portuguesa no território moçambicano.

ALEXANDRE (2000; p.168), cita igualmente a distância e escassez de relações entre a metrópole e a possessão da costa oriental africana: era comum passar-se mais de um ano,

⁴⁸ A frase “Branco do mato de Lisboa” foi usada pela historiadora e arquivista portuguesa Cláudia Castelo, no texto “O branco do mato de Lisboa: a colonização agrícola dirigida e os seus fantasmas”, publicado em 2012. Embora a autora não explicita sua origem, o termo “brancos do mato de Lisboa” era comumente usado tanto pelos camponeses nativos de Moçambique, tal como pelos brancos nascidos nos centros urbanos de Moçambique, para caracterizar aos colonos que durante o período de instauração dos colonatos começou a povoar as regiões do território cujas condições de terra eram favoráveis para agricultura. Uma análise bibliográfica sobre esse momento de instauração dos colonatos evidencia a razão de uso frequente do termo “brancos do mato”, porque os colonos mobilizados para estas regiões ocupavam um estrato social muito inferior, comparativamente aos brancos nascidos nos centros urbanos até de Moçambique (chamados portugueses da segunda). Estas categorizações foram motivo de embaraço e de debate político no seio de regime. Para aprofundar o debate sobre a caracterização demográfica e social dos portugueses que se fixaram em Moçambique no período dos colonatos, pode-se consultar Castelo, (2007).

sem que nenhum navio chegasse ao território moçambicano, o que deixava as autoridades coloniais entregues ao jogo de forças e interesses locais.

As concepções ideológicas e das políticas de povoamento branco dos territórios africanos por Portugal inserem-se na reflexão mais genérica sobre a questão colonial no chamado terceiro império português⁴⁹. A inclusão de análise das ideologias de povoamento branco em Montepuez neste capítulo, justificam-se pelo facto de elas corresponderem a modelos distintos de império e traduzirem diferentes visões sobre relações e sobre a economia e transportam conceitos específicos de nação.

No momento da segunda guerra mundial e sobretudo em 1942, Moçambique, tal como outras colónias portuguesas em África, regista um desenvolvimento económico sem precedentes, em parte devido à subida generalizada das cotações internacionais dos principais produtos coloniais (algodão, açúcar, café, oleaginosas, borracha, tabaco, chá, cacau, sisal), que eram muito procurados por países beligerantes e pela metrópole. Muitas vezes denunciado na ONU e em outras assembleias internacionais, Portugal periodicamente tentava melhorar sua imagem no cenário mundial, contando para isso até com teorias como as de Gilberto Freire, que descobriu que o “sucesso português nos trópicos reside no facto de sua expansão ter sido menos etnocêntrica e mais *crístocêntrica*, porque é um povo que se considera mais cristão que europeu”, (FREYRE, 1966; p. 37).

O Estado Novo de Salazar, soube apropriar-se das máximas *luso-tropicalistas* para se defender das pressões da comunidade internacional, tal como em campanhas de propagandas do país no exterior, nas declarações dos altos representantes do Estado à imprensa estrangeira e nos circuitos diplomáticos, (CASTELO, 2007; p. 108).

O governo colonial, por iniciativa do então ministro do Ultramar Adriano Moreira, vê-se obrigado a promulgar um extenso pacote de medidas que visam eliminar as formas mais tradicionais de exploração colonial (o contrato e as culturas obrigatórias) e de discriminação racial (o indigenato). É a partir deste momento que se dá ênfase a constituição de sociedades multirraciais no ultramar, através da intensificação do povoamento branco em regiões específicas identificadas como colonatos.

⁴⁹ Convencionou-se chamar terceiro império colonial português ao império africano de Portugal de 1825 e 1975, uma vez que sucedia ao segundo império, o das plantações e minas do Brasil, que por sua vez tinha sucedido ao império comercial do Oriente (Cfr. Castelo, 2007; p.10).

Os colonatos, no projecto colonial português em Moçambique, fazem parte das políticas económicas instauradas a partir da metade da década de 1950, em alguns distritos do território, onde o solo, favorecia a todas as condições para a desenvolvimento da actividade agrícola, com maior influência e mediatização para o Vale do Limpopo, no entanto, Montepuez também fora incluso no mesmo programa.

Para esse modelo de modernização, que se quis instaurar, chegaram a Moçambique, colonos oriundos do continente e ilhas da metrópole, que ocupavam um lugar *sui generis* no seio dos chamados colonizadores. Note-se que os brancos nascidos na metrópole, cidadãos portugueses, estavam sujeitos a direito público e privado da República Portuguesa. Em Moçambique, segundo CASTELO (2012; p. 27), a sua condição de cidadãos metropolitanos devia garantir-lhes automaticamente lugar privilegiado no seio da sociedade colonial. Em termos políticos, sociais, culturais e simbólicos, faziam parte do grupo dos civilizados, cuja superioridade relativamente aos indígenas não era questionada.

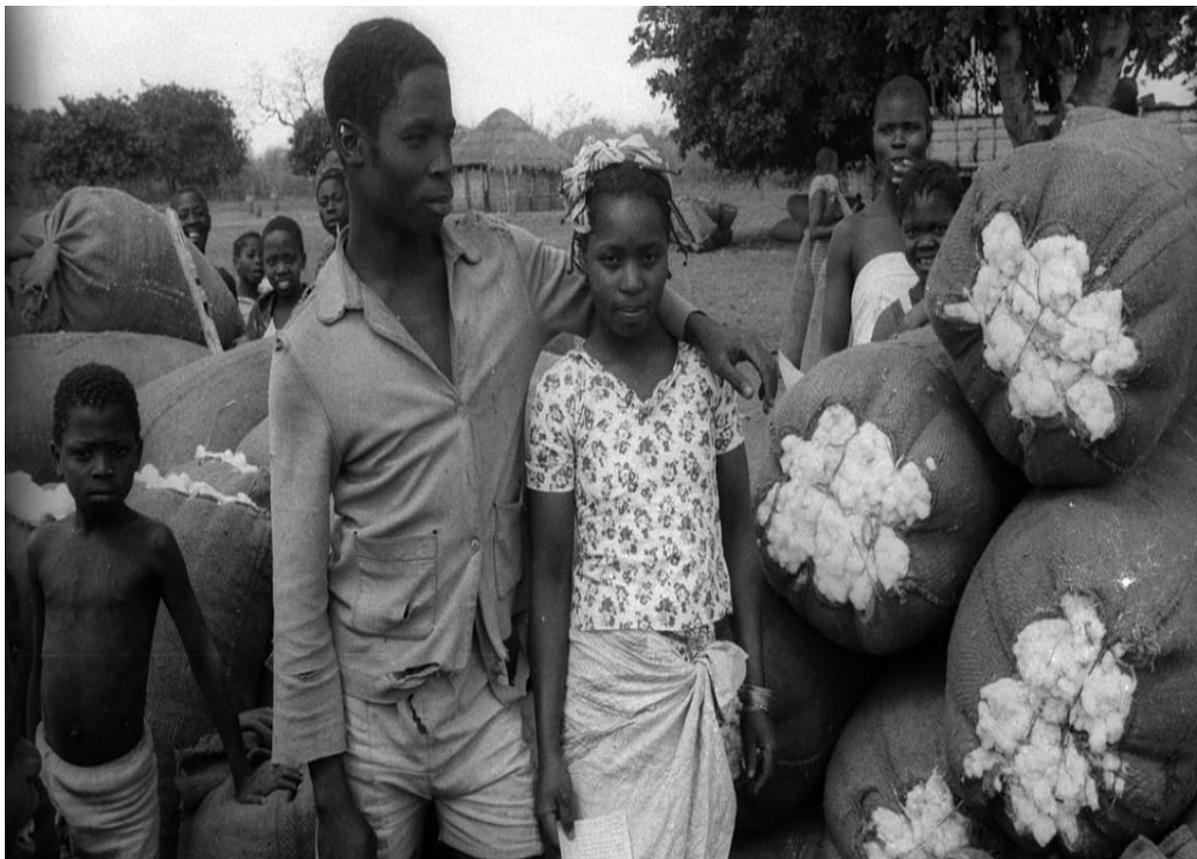
A partir da política económica dos colonatos de Limpopo (Gaza), Lioma (Zambézia), vem se adoptando paralelamente em Montepuez (Cabo Delgado), um forte investimento em grandes obras públicas e na modernização da região, através de um projecto de colonização agrícola de feição ruralista, tradicionalista e conservadora. Cada uma destas regiões, tinha segundo perspectiva colonial, uma cultura agrícola específica, pela qual se esperava uma produção que impactasse para a economia da metrópole.

Montepuez tinha na cultura do algodão, que sempre foi praticada pelas famílias africanas, a principal actividade, pela qual até finais do século XIX, a sua produção chegou a atingir as duas toneladas por ano, o que começava a justificar a sua comercialização. Até às primeiras décadas do século XX, na área do distrito de Montepuez, o algodão era adquirido por agentes intermediários (indianos, sobretudo) e pequenos armazenistas portugueses instalados no mato, para depois ser vendido a compradores franceses radicados nas ilhas do Índico (Reunião, Maurícia e Madagáscar).

O algodão era levado pelos agricultores para mercados controlados pelo governo, que estabelecia também os preços e depois entregue às empresas algodoeiras, neste caso a SAGAL. Dados estatísticos oficiais apontam para uma produção, em 1955, de cerca de 15 mil toneladas só na área do Distrito de Montepuez. Com a passagem do monopólio para a LOMACO, esta empresa decidiu não investir na cultura directa, em áreas de plantação

própria, preferindo antes investir na produção familiar. Paralelamente ao cultivo do algodão para comercialização, os agricultores nativos, produzem para sustento nas suas machambas onde cultivam, entre outros produtos, o milho, a mandioca e o feijão *nhemba*. Outra das riquezas e fonte de rendimento importante do colonato de Montepuez é o mármore, cuja exploração comercial se começou a fazer nos anos sessenta do século passado. Na região, era também extraído o mármore, encarregue a uma empresa de capitais portugueses, denominada MARMONTE, que exportava parte da sua extracção para mercados diversificados, nomeadamente para Portugal.

[Fotografia 4]: Casal de camponeses, produtores de algodão em Montepuez, 1977⁵⁰



Fonte: Naíta Ussene, Revista Tempo, 1977.

Entre a agricultura de rendimento do algodão e a extracção do mármore em Montepuez, durante o período do colonato, cresce em consonância o contingente migratório para a região, mobilizado por aquela “situação-tipo indústria”. Estamos deste modo, diante

⁵⁰ Depois de colhido, os produtores levavam o algodão em locais chamados de “pontos de colecta”, onde a Empresa de Fomento, recolhia para os armazéns, para processamento e posterior exportação.

da ideia de que em todos estes períodos, marcados por momentos adversos, fluxos e refluxos, descobertas de novas actividades de pequena e grande escala, impõem vários atractivos para chegada de “*vientes*” na região.

Voltamos assim, a ideia central de que Montepuez, hoje, não é uma comunidade verde, isolada do mundo sem contaminação com o ar da civilização capital no verdadeiro sentido dos termos, usados por CLASTRES, (1972). No entanto, o que procuro demonstrar nesta tese, é que embora esse permanente encontro, por vezes conflituoso entre nativos e “*vientes*”, apesar de toda forma de violência que a caracterizava, a vários domínios, os primeiros, mantêm durante estes longos séculos, manifestações, expressões, línguas, rituais e saberes que resistem a intromissões exógenas.

Esta histórica relação de fluxos havidos em Montepuez mostra-nos como a categoria *viente*, expressa entre a aversão ao outro, ou simples identificação daquele que não é considerado de dentro da comunidade. O acesso, trabalho da terra e usufruto dos seus recursos, (entre agrícolas e minerais que são a maior riqueza material), serve-se como base para demarcação de uma fronteira entre quem é verdadeiro “dono” e herdeiro ancestral dela e aquele que vem, e se apropria deles, tal como veremos no segundo capítulo, onde se descreve uma eminente luta pela exploração dos rubis, confronto entre o velho e novo, entrosamento de diversos saberes e sábios com o actual momento de chegadas de novos “*vientes*” na comunidade.

1.3. Organização social das aldeias: uma matrilinearidade à ‘Moda Makua’

“Moda Makua” é assim como os nativos de Montepuez, se expressam quando querem explicar as suas peculiaridades de comportamento ou culturais. Em Montepuez, tem “galinha à moda makua”, que é fumada com capim e depois cozida com fatias de manga seca e servida com “karakata/xima” (farinha de mandioca ou milho). As mulheres dizem “vestir-se à moda makua”, quando amarram a capulana sobre o corpo, com turbantes coloridos enrolados à cabeça e os rostos pintados de “m’ssiru”. Essas, são apenas algumas das várias particularidades que em Montepuez, tomam a categoria “moda makua”. Todo o resto, que não encontra uma explicação específica, é-lhe justificado como sendo uma “moda makua”. Aliás, essa deve ser a encarada como a verdadeira explicação específica.

Os makuas formam uma sociedade agrupada em pequenos segmentos de linhagem num vasto território no Norte de Moçambique, que entre os séculos XV, ocupavam as terras da margem esquerda do rio Zambeze e jusante do Chire, organizando-se em grupos de parentesco matrilineares, em que cada clã parece ter estado associado a um território específico. Hoje, o mapa etnolinguístico de Moçambique, indica que os makuas habitam entre a região norte província da Zambézia, toda a província de Nampula o sul e sudeste de Cabo Delgado e a região Oeste de Niassa⁵¹.

Em Montepuez, as estatísticas indicam existir apenas no Posto Administrativo de Namanhumbir, entre o total de 25.025 habitantes, 87,6 % dizem ser makuas. Apenas 4% se consideram makondes. Os restantes, menos de 10% de população, são constituídos entre os que se consideram kimwanis ou de outros grupos “vientes” considerados de menor expressão na comunidade. O total da população habitante no Posto Administrativo de Namanhumbir, é disperso em aldeias com cerca de 18 a 30 famílias em cada uma, distribuídos pelas aldeias que compõem uma vasta área planáltica.

A sua unidade social é constituída pela família matrilinear ou estirpe uterina, o “nihimo”, que é uma comunidade exogâmica, composta por mãe (matriarca, “piamwene”), filhos, netos, bisnetos, e demais descendentes pela linhagem feminina que são geralmente liderados pelo membro mais velho da geração mais antiga da comunidade. As mulheres e os homens, são portadores da mesma essência do antepassado comum, mas só elas gozam da faculdade e privilégio de transmitir-las aos filhos⁵². No domicílio (“owani”), os rapazes, antes de atingirem a idade adulta constroem as suas palhotas nas proximidades da casa dos seus pais, trabalham em machambas familiares, comungam o celeiro e lareira até se casarem.

A estrutura organizacional das aldeias em estudo, o seu sistema de linhagem e de relação hierárquica entre os “mwenes” e os habitantes da aldeia, expressam igualmente

⁵¹ No “Guia bibliográfico para Estudantes de História de Moçambique”, Amélia Neves Souto, refere que é pouco conhecida a origem do grupo étnico Makua do Norte de Moçambique. Evidências linguísticas indicam uma migração pré-makua do sul do Lúrio em direcção ao norte, entre os anos 500 e 1000 n.e., (SOUTO, 1996, p. 83). Segundo MBWILIZA, (421, p. 19) *apud* SOUTO (1996), os makua desenvolveram-se a partir de um grupo destes migrantes que se moveram do litoral norte de Moçambique e se fixaram no sul do Rio Montepuez, onde casaram ou se assimilaram com as populações de caçadores-recolectores pré- bantu da região.

⁵² Não obstante a descendência ser matrilinear, a origem de cada linhagem é referida a um fundador masculino- o “nikhoto”, que serve para indicar o núcleo central de consanguíneos e dos respectivos aliados. Segundo MEDEIROS (1988) *apud* SOUTO (1996; p. 84), este vocabulário “nikhoto” invoca essencialmente o movimento, a deslocação atributos sobretudo masculinos, por oposição à sedentarização feminina.

especificidades curiosas, que só é possível compreendê-las, cada vez que mais penetramos no seu espaço. Sobre os makuas de Eráti, GEFFRAY (2000; p. 24), afirmou que a pessoa a quem se atribui o nome “pai” não transmite a filiação aos filhos da sua mulher, e ele não é socialmente gerador deles; é um “pai” sem ser um “pai” muito particular, alguma coisa de muito complicado, muito específico. Está assente nesta caracterização de Christian Geffray, mais uma particularidade, que expressa mais a “moda makua”, recorrente na voz dos meus interlocutores.

Contrariamente ao que se tem referido em várias literaturas sobre os aspectos que caracterizaram os grupos locais das regiões rurais, como instáveis e efémeros, os makuas de Montepuez, distribuídos entre as aldeias de Namanhumbir -sede, N’seue, Nthoro, Namahaca, Nanune e Nanhupo, não o são actualmente, tanto quanto foram antes, ou pelo menos como foram classificados. São escassas as crónicas ou memórias das suas frequentes saídas para fora das suas aldeias, porque tiveram desde os tempos, a agricultura, caça de animais de pequeno porte, queima e venda de madeira e carvão, como principais actividades de aprovisionamento.

No passado, não era de estranhar que vários estudiosos da África Central que trabalharam nas regiões caracterizadas pela grande mobilidade residencial, se interessassem pelos problemas das dinâmicas sociais e por “processos de ajustamento, adaptação e mudança interna” entre vários grupos no continente, tal como afirma TURNER (2005; p. 31). Ora, compreendo, no entanto, que essas categorias de análise se mantêm no centro da discussão, mas feitas a partir de fora para dentro, pois há mais gente “estranha” entrando, do que nativos, circulando pelas regiões de fora das suas comunidades.

Em Montepuez, dentre várias histórias que são contadas sobre uma ínfima amostra de jovens maioritariamente do sexo masculino que em algum momento partiram para uma região distante da comunidade nativa, dão conta também de um breve retorno à aldeia nativa. Este grau de mobilidade, tem razões específicas: os homens, na maioria, são movidos pela procura de trabalho nos grandes centros urbanos, mas em uma sociedade onde a residência pós casamento é muitas vezes instalada na casa da família da mulher, por razões de casamento, muitas vezes, eles retornam para as suas aldeias de origem.

Para introduzir o leitor às principais questões em estudo na presente pesquisa, sigo a célebre orientação metodológica de RADCLIFFE-BROWN e FORDE (1950; p. 11), que

defenderam que a compreensão de qualquer aspecto da via social de uma população africana, i.e., económico, político e religioso, passa necessariamente por conhecer a sua organização de parentesco e do casamento. No entanto, a vasta literatura clássica sobre o parentesco é dominada por teorias que nos impõem muitas vezes para análises de um sistema que é estranho aos grupos em estudo, o que leva, não poucas vezes, a compreensão sobre as especificidades de um determinado grupo a partir de extensões muito distantes da realidade local.

GEFFRAY (2000, p. 23-24) defendeu que o observador que pretende distinguir o que ordena um sistema de parentesco desconhecido, empregando as palavras convencionais do seu próprio parentesco como categorias analíticas, faz tender o esforço, sem saber, para a confrontação de dois sistemas de significação: aquele em que são concebidos os seus próprios laços de parentesco e aquele em que o seu interlocutor pensa os seus.

Entre as aldeias de Montepuez, as actividades de aprovisionamento dos makuas, são determinadas por uma divisão sexual do trabalho. Embora, a terra se considere de propriedade da família da linha matrilinear, por não se ter desenvolvido com maior influência uma actividade pastoril, (considerada como sendo exclusiva dos homens), aqui, tanto homens como mulheres, e seus filhos dedicam-se ao trabalho agrícola. Nesta actividade considerada como a base nas várias aldeias, os homens são encarregados das actividades de preparo dos instrumentos (enxadas, machados e catanas), usados para a limpeza dos campos antes da sementeira, que acontece sempre entre as primeiras três semanas do início da época chuvosa, entre finais do mês de Outubro e princípios de Novembro. No trabalho agrícola, as mulheres makuas, embora com determinadas excepções, elas desempenham as mesmas tarefas dos homens. São elas que, depois do trabalho considerado de maior esforço braçal (sacha e destroncamentos feitos pelos homens) são responsáveis pela fase da sementeira e manutenção da limpeza nas machambas. Quando os homens vão ao corte de capim para renovar as coberturas das suas palhotas, as mulheres são encarregues de fazer o transporte do material para a aldeia.

Entre os makuas, a residência é determinada por dois grandes princípios básicos: a descendência matrilinear e o casamento uxorilocal, que regem os direitos à residência, à sucessão em cargos de liderança e a herança de terra e outros bens.

O breve retorno à aldeia nativa (ou pelo menos aquela assim considerada) entre os jovens homens, que haviam saído à procura de emprego, é implicitamente influenciado por dois grandes factores. O primeiro, se refere às relações de aliança (casamento), que sendo uxoriocais, os homens, retomam a aldeia para se casar com mulheres nativas das suas aldeias nativas, e são obrigados a instalarem residência com ou perto da casa da família da esposa.

Porque na maioria das vezes, os homens makuas são polígamos, chegam mesmo a ter mais de três esposas, (isso quando ainda preservarem casamentos anteriores) maior parte das mulheres, que não aceitam a entrada de uma nova mulher no seu lar, separam-se, pelo que os filhos do casal, ficam com a mãe no novo lar. É, pois, neste caso que se dá comumente o segundo factor de manutenção dos jovens na aldeia, pois os homens podem residir na casa do pai, quando sua mãe também ainda residir lá. Raros casos se dão, quando sua mãe já não residir lá, mas a permanência dos filhos na casa do pai, se dá como um privilégio dado a eles pelo seu pai, em virtude dos seus direitos como membro da linhagem matrilinear da aldeia.

A herança de liderança e direitos de usufruto da terra é em geral feminina. Entre os homens makuas, tal só se dá quando um parente matrilinear tiver falecido. Embora, sobre campos de estudos distintos, mas minhas leituras e experiências em relação a origens diversas dos makuas que entre vários séculos viajaram e se fixaram em Montepuez, obrigame a concordar com as práticas sociais demonstradas por GEFFRAY (2000) em “Nem pai, nem mãe”, entre os makuas do distrito de Eráti, na província de Nampula. Naquela região, o autor forçou-se [sic] a admitir que entre o grupo, não havia algum parentesco, para falar mais propriamente, “nem pai, nem mãe, nem filho, nem filha, nem irmão, nem irmã... (p. 25)⁵³”.

Várias vezes encontrei-me em Montepuez, em uma consonância perturbadora, quando perguntava algo a um interlocutor, e dizia que precisava consultar a *apaapa* ou a

⁵³ Na sua pesquisa centrada entre os makuas da margem sul do rio Lúrio, GEFFRAY (2000), (que considero ser indispensável para uma crítica do parentesco makua) chamou atenção ao seguinte: “para que o parentesco possa (portanto) ser um princípio lógico de classificação (dos indivíduos uns em relação a outros no seio de cada grupo de parentesco de cada sociedade), é necessário que todos os consanguíneos não sejam reconhecidos como tal; que algumas categorias de entre eles, sejam excluídas do parentesco”, (Op.Cit. p. 27).

amaama, e num outro momento, me apresentava um outro senhor ou senhora também como *apaapa* ou *amaama*. Fui com o tempo de permanência e contacto com os nativos, compreendendo que estas palavras, nem sempre elas significavam mãe ou pai (biologicamente falando). Algumas vezes, meus interlocutores, se referiam a uma tia ou a um tio mais velho (a), que é irmã ou irmão biológico da mãe seguindo a linhagem matrilinear, a quem chamam de “pai grande” ou “mãe grande”. Mas também, não em raros momentos se referiam ao homem ou a mulher a quem os tenha criado; aquele ou aquela que tenha sido seu padrinho ou madrinha (an’anku) nos ritos de iniciação.

Pude observar que, todas as famílias começam por ser elementares, e alguns permanecem assim, mas a poligamia é permitida e prezada, sobretudo entre homens *makuas* que professam ao Islão. Estes, na sua maioria, à medida que envelhecem podem se casarem com outras mulheres, juntando assim algumas famílias elementares numa família composta. Nestes casos, as crianças da família, independentemente de ser filho biológico, passam a chamar a estas mulheres, também de mãe. A primeira mulher com quem o homem constituiu família, passa a ser tratada de “mãe grande” entre as crianças e hanô, (“mulher grande”) para o homem com quem se casou, e a sua filha mais velha continua a principal herdeira do *nihimo* e o grosso da propriedade familiar. Ela própria, e a sua progenitora, a “mãe grande” ou “mulher grande”, se assim quisermos, têm precedência nos rituais sagrados e tem o direito de respeito das outras mulheres e filhas, e exercem autoridade sobre elas.

O marido visita alternadamente todas as suas mulheres, e distribui criteriosamente os cereais pós colheita. A chegada de uma mulher mais nova na família, na maioria das vezes é vista como determinante na retirada de privilégios de uma mulher favorita, com quem o homem dormia mais vezes e dá mais comida e compra mais *capulanas*. As acusações de feitiçaria, os ciúmes e a competição nestes casos, são frequentes entre as ‘co-mulheres’, e as coloca em uma posição subordinada em relação ao marido.

Esta relação, impera para a manutenção de uma solidariedade horizontal que se constrói através do diálogo e da valorização das relações vicinais entre os nativos de Namanhumbir, que são desde os tempos de gerações ancestrais os determinantes para a sua noção de pessoa que se estende para a povoação, não como um simples aglomerado

formado ao acaso⁵⁴. É sim, um organismo social de estrutura bem determinada e regulamentada por leis definidas internamente⁵⁵.

Essas leis definidas internamente aqui, equiparam-se ao que GODOI (2014b), chamou de “uma ética que rege as relações de vicinalidade e quando são infringidas, surge o rumor ou até o feitiço” na comunidade, (p.162).

A convivência na povoação ou localidade, estendida no território, produz o clã que por sua vez, se estende e gera um grupo como um todo, que constrói mais do que relações de solidariedade, mas vicinalidades, nos termos de Pina Cabral e Godoi (2014), que existem entre os homens e mulheres, que não sejam necessariamente de vizinhança em vivendo em zonas territorialmente demarcadas, mas como processos de aproximação territorial constitutiva nas suas aldeias.

Todas essas pessoas, só o são, quando formam uma comunidade, cuja vida social, é das coisas a mais central, que me interessa aqui estudar. É, portanto, seguindo este interesse, sobre a vida social dos nativos, sua relação com a terra e seus recursos, suas construções e representações sobre o outro, que se torna necessário observar, como acontecem essas relações entre os membros nativos da comunidade e os “vientes”, numa região que se urbaniza e vive os seus momentos de maiores índices de explosões demográficas.

⁵⁴ Entre os nativos de Namanhumbir, a compreensão sobre a ideia da pessoa, tal como entre outros povos bantu, baseia-se no que é comumente enunciado no clássico aforismo da Filosofia Africana, “I am because we Are: and since We are, therefore I am” ou dito pelos makuas da seguinte forma “omi niwa munu, konta ofwe tiwa wanu”. Esta compreensão, cogita em princípio a verdade do Homem, a partir da relação com os outros, e se expressa como uma aversão ao princípio cartesiano “cogito ergo sum” que defende apenas a existência do homem, mas não explica, a verdade desta existência.

⁵⁵ Tomando como exemplo os bantus do sul de Moçambique, Junod (1996a) defende que a povoação nas sociedades tradicionais africanas é uma família ampliada, composta pelo chefe e pelos velhos que estão a seu cargo, suas mulheres, irmãos mais novos e mulheres destes filhos casados, filhos e filhas solteiras e vizinhos vivendo todos em uma única aldeia. Devo aqui chamar atenção que embora entre os tsongas estudados por Junod e os makuas, meu grupo de estudo, exista uma grande separação de distância espacial e de algumas características, para este caso em concreto encontramos similaridades de organização.

1.4. A organização dos sistemas de produção e o “Olimihani”

No distrito de Montepuez, a actividade agrícola é a mais praticada entre os nativos. Nesta, é feita o cultivo de hortícolas, tubérculos (mandioca, batata doce e inhame), cereais (mapira, milho e arroz em pequenas quantidades) e feijões, associada à caça de animais de pequeno porte (aves e porcos de mato). Como a base de alimentação na região é de cereais e tubérculos, os nativos produzem em quantidades significativas, inhame, mandioca, milho e mapira. O milho especificamente, é colhido com o fim da época chuvosa (entre Março e Abril) com o aparecimento de sol constante para facilitar a secagem durante vários dias. Quando chega a época da colheita os aldeões organizam-se em grupos, onde as famílias saem em rotatividade entre as machambas de uma para outra durante várias semanas, para ajudar na colheita e transporte para as respectivas casas. Esse trabalho é realizado exclusivamente por mulheres e adolescentes. Os homens, no mesmo sistema de rotatividade entre vizinhos, quando não vão às machambas, juntam-se na casa de um aldeão para construir celeiros, onde serão conservados os cereais pós colheita. A esse sistema de mutirão, os nativos chamam de olimihani (olimiha), que pode significar “emprestar a minha mão”. Diz-se “emprestar a minha mão” para dar sentido ao gesto em que um vizinho, disponibiliza a sua força braçal, para ajudar ao outro na sacha das machambas, colheita e transporte de cereais, construção de celeiros bem como a construção de suas palhotas.

O “olimiha” entre as comunidades nativas de Namanhumbir, não termina na fase da colheita e construção de celeiros. Quando um aldeão decidir que é chegada a fase de debulhar seu milho, ou do descasque da mandioca, também convida os vizinhos da aldeia para o ajudar nesse trabalho e posteriormente na trituração dos grãos para o fabrico de farinhas. Estas actividades especificamente são reservadas às mulheres. O número de convidados para o “olimiha” de cada uma das fases, depende muito do nível de produção da família dona da machamba. Sempre que a área da terra a sachar para a sementeira for maior e proporcionalmente a produção, mais convidados “emprestarão a sua mão”, para o seu vizinho.

Embora nas aldeias mais recônditas e de difícil acesso às estradas que as ligam do centro urbano da cidade, tal prática mantém rigorosamente, naquelas, cuja comunicação é mais próxima de locais com acesso a tecnologias industriais, na última fase do *olimiha* da

actividade agrícola (trituração de cereais para transformação em farinha), os aldeões têm levado o milho para uma moageira mecânica, para trituração dos grãos, e deles é extraída uma farinha que tem o nome de *xima*. Observei igualmente que ainda não existem moageiras que trituram a mandioca. Esta, depois de colhida é cascada e posta a secar durante vários dias e depois colocada em sacos e conservada em celeiros. Sempre que for preciso, é retirada uma pequena quantidade dessa mandioca e triturada em um pilão fabricado com troncos de árvores locais para a extracção de uma farinha chamada *karakata*. Quando questiono sobre o porquê de não triturar a mandioca seca e conservada em farinha, os nativos me explicam que ela é muito apetecível para vários insectos, o que acelera a sua deterioração, por isso a preferência é que se conserve sempre antes da trituração.

As farinhas de milho (*xima*) e a de mandioca (*karakata*), são consumidas na região em substituição do arroz, cujos solos não propiciam o cultivo deste cereal em abundância. São também comuns, pequenas plantações de cana-de-açúcar e banana, ambas nas bermas dos rios ou em pântanos, que são usadas para fermentação de aguardentes conhecidos como *nipa* e *enika* respectivamente.

O sistema de produção agrícola e toda cadeia económica social dos *makuas* bem como de muitos outros grupos rurais de Moçambique, é desde os tempos da presença colonial europeia considerado como primitivo e selvagem em virtude de suas principais características: baixo nível de necessidades e produtividade, rara utilização de energia, fraca tecnologia e geral isolamento das povoações que integram os grupos domésticos. FELICIANO (1998), contrapõe esta percepção e justifica que esta economia de dispersão, mobilidade e preguiça, tem uma racionalidade e inteligibilidade própria, porque:

“Ela articula a dispersão dos grupos domésticos com a integração da gestão tribal e inter-regional de aliados, no sentido de ocupação, gestão da terra e suas potencialidades. A inteligibilidade destas economias demonstra-se pela grande capacidade de adaptação ao meio físico, cheio de descontinuidades, para o aproveitamento máximo de todos os recursos potenciais que se encontram dispersos na amplitude do espaço e do tempo, revelando maior preocupação com a sobrevivência nos tempos críticos e a longo prazo, do que na procura da quantidade máxima da produção para uma acumulação a curto prazo”, (p. 151).

Referi-me anteriormente que embora busco comparações sobre a descrição que se apresenta em outras pesquisas sobre grupos de um único país (Moçambique), não pretendo esforçar o leitor a tomar as caracterizações que lhe são apresentadas em outros estudos e grupos como similares aos dos makuas de Montepuez. Mas sempre que se considerar digno de referência, apresento-as de modo a aproximar práticas, conceitos, práticas e domínios aos diferentes contextos estudados. Em Namanhumbir, os nativos com quem mantenho interlocução frequentemente, tem explicação muito clara e convincente sobre sua racionalidade ao seu sistema de produção agrícola. Como tenho observado, em cada área de plantação é diferente a percentagem de produção e do tipo de produto. Esta diversidade revela claramente a tentativa de vencer as condições difíceis desta economia, tanto sob ponto de vista de produção como da sua reprodução.

Cientes das crises de produção agrícola, e que para além de impactantes quando acontecem, têm sido cíclicas, Mwene Mafujiaje, me conta o seguinte:

- “Nestas terras, nem sempre a chuva cai como queremos. Como começamos a deitar as sementes em Outubro e Novembro, para aproveitar o início das chuvas que começam a molhar e terra e fica fácil de cultivar. Mas entre Dezembro e Janeiro as plantas já estão grandes, nesses meses a esperança é que as chuvas começam a cair com regularidade. Mas aí depende muito. Porque tem anos que cai muita chuva e enche tudo aqui. A água sai de lá dos rios e chega até nas aldeias. Quando é assim, arrasta tudo que encontra pelo caminho. Aí, significa que vamos ter fome nesse ano. E como azar não custa, vai ver que na época seguinte, as chuvas quase que não caem. É seca apenas. Aí também significa que vamos ter fome, porque as plantas não crescem sem água. Mas tem de ser chuva regular. Não pouca, mas também sem exageros. Então, naqueles anos que a chuva cai como deve ser, as pessoas aqui aproveitam e plantam em grandes parcelas e muitas coisas, para quando tivermos cheias ou secas, não passarmos mal de fome. E isso também ajuda porque como as pessoas não comem apenas coisas que tiram daqui da terra, aí pode levar gergelins para o mercado vender, para ter dinheiro de comprar sabão, açúcar, óleo, uniforme e material da escola para as crianças”.

Se tomarmos em conta o que nos é contado aqui pelo mwene Mafujiaji, ao leitor que é familiar com alguma produção etnográfica sobre o mundo rural, de certeza se lembrará da oposição de teorias sobre “o homem económico primitivo”, em referência às comunidades

rurais. Essa percepção que frequentemente descrevia estas comunidades como indolentes, ora como racional e utilitário, apenas capazes de formas rudimentares de produção, consumo e circulação, já vem sendo criticada em várias monografias desde o século passado. Vale lembrar que Malinowski, na sua clássica monografia entre os trobriandeses da Nova Guiné Melanésia, mostrou com seus dados que a vida era regida por um sofisticado sistema de trocas. Isto significa que, embora pese o facto de podermos apontar um viés utilitarista na teoria de Malinowski, o autor demonstrou que a vida económica não é movida pelos “espasmos do estômago”, há muito mais, há cálculos e, sobretudo, trocas. Outro aspecto importante a referenciar aqui, é a atenção dada pelo autor à teoria nativa, entendida por ele como “conceitos trobriandeses”, conforme nos alerta PEIRANO (2018) no prefácio aos *“Argonautas do Pacífico Ocidental”*.

Os conceitos nativos devem antes das teorias e seus teóricos externos à situação local, ser vistos como a base para compreensão de qualquer grupo que se pretende estudar. No entanto, é preciso reconhecer que as circunstâncias em que grupos nativos (enquanto sujeitos de pesquisa) foram integrados em várias monografias, são determinantes para uma possível falha para a compreensão do que se pretende descrever. Aliás, embora tentativas de vários pesquisadores de apresentar seus grupos estudados como agentes da sua própria história “estas circunstâncias confinam-nos ao papel de categoria residual. Muitos grupos, são definidos por tudo aquilo que eles não são e por aquilo que o pesquisador entende ser. A manifestação mais radical desta condição, é mesmo a aparente impossibilidade de estes grupos (e.g. dos nativos de regiões em conflitos com os grandes projectos de desenvolvimento) de definirem os seus próprios problemas de tal modo que, na verdade, as soluções que lhe são apresentadas quando expõem um problema, são literal e metaforicamente “estrangeiras” às suas vidas.

1.5. A noite e os ritos no “etakhwa”

(...) essas histórias eram contadas à noite; pois, se fosse de dia, corríamos o risco de nos transformar em algum lagarto preguiçoso que passa a vida tomando sol.

[Scholastique Mukassonga, In “A mulher de pés descalços”].

A frase acima, enunciada pela Scholastique Mukassonga, em “A mulher de pés descalços”, nos lembra os vários sentidos e representações que comunidades rurais africanas têm sobre o dia e a noite. O cair do sol representa o fim de um dia de trabalho, onde homens e mulheres, se mantiveram em pé trabalhando a terra numa *machamba* ou na caça. O nascimento da lua é celebrado com o acender das fogueiras, onde homens e mulheres mais velhos, através de histórias sobre os tempos que se mantêm entre gerações, juntam os jovens e crianças das suas aldeias, numa comunhão pelo que se deve aprender para que os mais novos não percam os valores e sentidos das suas vidas e aldeias. Essas histórias, sobre os antepassados que se foram, sobre a bravura dos velhos nas lutas na resistência contra grupos invasores, são contadas à noite, pois o dia é tempo de trabalho, e não se pode ficar sentado como um lagarto preguiçoso tomando sol.

Desde a minha chegada a Montepuez, permaneci alternadamente na comunidade de Namanhumbir onde participei em vários momentos da vida da comunidade, em volta a fogueira para afugentar mosquitos, ouvia histórias que ligam os nativos do presente ao seu passado. Em alguns desses momentos, eu me sentia de facto privilegiado, porque as meninas e rapazes, me confessavam que nunca era permitido um estrangeiro participar, por exemplo, nos ritos de iniciação feminina⁵⁶. Mas eu estava ali, permitido, por aqueles que tinham a voz da razão e última palavra na comunidade: os *m’wene* e rainhas. Participei em várias festas de casamentos entre jovens nativos e algumas entre nativos “*vientes*”, batismos religiosos e cerimónias fúnebres. Algumas vezes tratado como “mano ou irmão”, pelos jovens da minha faixa etária, outras como “meu filho”, entre os mais velhos da aldeia. Várias vezes me juntei aos nativos, em manifestações organizadas defronte aos portões da Empresa Montepuez Ruby Mining, onde eles exigiam o cumprimento de obrigações sobre o

⁵⁶ Na verdade, mesmo mantendo esse privilégio, nos ritos femininos, minha participação foi sempre condicionada a assistir a uma primeira parte, onde pelo menos os homens mais velhos da comunidade também poderiam participar.

plano de responsabilidade social da empresa. Noutras ocasiões, entre as ruas asfaltadas, quando recebia uma chamada de um amigo de Namanhumbir me informando que estava na cidade, me oferecia a retribuir a sua hospitalidade, os recebendo em minha casa, ou transportando suas trouxas da Estação de “Chapa 100”, até ao mercado.

Em Novembro, com o início da época chuvosa que coincide com o fim do período lectivo no calendário oficial do Sistema Nacional de Educação de Moçambique, crianças de ambos os sexos, são levadas para *mutakhwani*, matas ou florestas, para participar dos ritos de iniciação- *mwali*.

As meninas e os meninos não têm um marco cronológico específico para a ida ao *mwali*, embora a idade frequente seja sempre a partir dos 12 anos. Como o *mwali*, é realizado em grupo maior de cerca de quinze a vinte crianças, os pais esperam sempre que adolescentes da aldeia, atinjam a essa idade, o que faz com que em outros anos, seja possível encontrar rapazes de quinze anos entre outros de doze. Nas cerimónias rituais masculinos, para além da circuncisão, os rapazes aprendem as tradicionais obrigações masculinas, a necessidade de aprender as actividades de caça, pesca e algumas práticas manuais, que é o caso olhar o estado físico dos instrumentos que as mulheres usam na machamba, também uma instrução de prática sexual.

No entanto para as meninas, é logo que a mãe toma conhecimento da ocorrência da primeira menstruação da filha, eufórica, escolhe uma *madrinha* da sua filha, que normalmente é uma tia materna ou a mulher que fez o parto da menina a notícia da chegada da “condição de ser mulher”. Quando o pai volta das suas ocupações, a mãe leva-o para o quarto onde o informa da boa nova. Logo, segue-se a preparação de uma cerimónia simples, antecipada por uma reunião onde a rapariga começa por sofrer um cerrado interrogatório. Uma investigação acompanhada de ameaças na tentativa de se saber se o fluxo sanguíneo não fora provocado por uma relação sexual clandestina.

As cerimónias de iniciação tanto para os rapazes, como para as meninas, são secretas e tem lugar nas matas, consideradas entre os makuas, como sagradas da aldeia, (*etakhwa*)⁵⁷,

⁵⁷ Etakhwa é como os makua Metto (Norte do Lúrio), chamam a uma floresta fechada, o mato. É um território reservado para as caçadas e para a realização de certos ritos. Dentro dessas florestas (*mutakhwani*), os nativos, falam de existência de seres fantásticos e tenebrosos, o *nikhushausa*, um homem-leão que protege a mata de seres inimigos. São seres que povoam sonhos de homens e aterrorizam crianças, para cumprimento de todas as regras dos seus rituais e evitar um desligamento da aldeia, que é cercada por essas florestas.

longe da zona habitacional (*owani*), e das terras cultivadas. Nestes locais, tanto as mulheres ou homens, que já tenham passado pelo ritual, e que não estejam envolvidos na cerimónia, não podem participar dos ritos durante a fase de isolamento. As cerimónias são realizadas frequentemente, em regiões próximas de um rio ou lagoa, onde os iniciados podem se lavar nas manhãs. Os habitantes de várias aldeias do Posto Administrativo de Namanhumbir escolhem frequentemente pequenos riachos que nascem entre as montanhas de média de 205 a 350 metros de altitude, localizadas no Posto, cobertas com árvores frondosas, o que torna o acesso muito dificultado e garante a privacidade desejada pelos mestres.

Saindo das suas respectivas aldeias para as florestas, os rapazes, conduzidos pelos respectivos chefes de linhagens, ou legítimos representantes destes, durante o dia, concentram-se em local chamado *onipattani*, onde realizam-se os ritos que precedem a circuncisão. É durante a calada da noite logo a seguir a conclusão de construção das palhotas no *onipattani*, onde o *mwene*, acompanhado de um curandeiro da aldeia e seus ajudantes, realizam os ritos de protecção do território, levando consigo uma cauda de boi ou cavalo, que é mergulhado repetidamente sobre um pote para absorver os remédios, e depois espalha-los nos limites do *onipattani*. Este rito é denominado *ovirela elapo*. A palavra *ovirela*, dizem os makuas, significar “cercar”, “passar a volta” ou “rodear” e *elapo*: “terra”, “território” ou “povoação”. Portanto, “*ovirela elapo*” significa protecção do território, dos feitios ou dos Mukhwiri⁵⁸, (que se pode traduzir por “homem do mal) ou dos maus olhares dos inimigos da própria comunidade ou do território, durante as semanas de decurso dos ritos.

Estes rituais não são comuns apenas em Montepuez, mas um pouco por todo o país, embora com especificidades e expressões próprias em diferentes grupos. WEST (2009; p.130), escreve que, entre os makondes do planalto de Mueda, quando houvesse na povoação tantas coisas em jogo, os chefes não podiam se dar ao luxo de ficar preguiçosamente sentados enquanto outros faziam guerra no reino invisível. Para evitar as

⁵⁸ É preciso chamar atenção aqui, que embora em alguns estudos realizados entre os makuas, apresentem a palavra Mukhwiri como feiticeiro, desde a minha iniciação na língua e-makua, falantes nativos recusaram redundamente traduzir este termo como equivalente a feiticeiro. A palavra, Mukhwiri pode ser entendida como “um homem do mal”, provém do vocabulo Okhwiri (mal ou fazer mal), que equivale a uma pessoa com poderes invisíveis extraordinários (no verdadeiro sentido a que Harry West (2005) confere ao termo. A figura que entre os makuas é considerada Mukhwiri, é complexa e de difícil definição. Como fundamento, reservo a complexidade da sua definição para a língua portuguesa.

crises ou invasões de poderes invisíveis na sua aldeia, os anciãos intervinham pessoalmente nesse reino, de várias maneiras, minando os caminhos de acesso com dispositivos antifeitiço e espalhando *imale* (como é dito entre os makondes de Mueda) que equivale ao *ovirela* (entre os makuas de Montepuez).

[Ilustração 1]: Ilustração de um Onipattani



Fonte: Ilustração de Robin Benson e CHAMBE, Z. (Março, 2019).

O *onipattani*, como ilustrado a cima, é formado por um pequeno número de palhotas de paredes e coberturas de capim, improvisadas pelos próprios iniciados logo a seguir a chegada no local no rito. Estas palhotas são construídas em volta a um barracão comprido também com cobertura de capim, que se chama *nipantca*, onde durante o dia, permanecem sentados os rapazes durante o decurso dos ritos, e é também o local onde é feito a circuncisão. As pequenas palhotas em volta, são as que os rapazes, seus chefes de linhagens e outros homens respeitados da aldeia, pernoitam durante as duas semanas de decurso do *mwali*. Terminado o período de reclusão, os chefes de cada grupo, ateiam fogo em cada

palhota, e regressam para aldeia, para um momento de festa de celebração do fim da cerimónia.

Como homem, não fui permitido a participar em parte dos ritos de iniciação das meninas, portanto limito-me a fazer uma descrição muito resumida, baseada no que a *piamwene*, uma matriarca responsável em levar as meninas para o *mwali*, me contou após o encerramento das cerimónias. As meninas permanecem igualmente apenas com as mulheres mais velhas, são ensinadas, os valores de cuidados sobre a saúde e higiene genital, sobre “*ihuruma*” (respeito) aos rapazes, cuidados aos irmãos ou irmãs mais novas (os), e sua preparação física e psicológica para a vida de adulta e posterior casamento. Existem também outras especificidades marcantes do *mwali*, que serão tratadas de forma pormenorizada nas descrições posteriores.

Estes ritos, para as comunidades nativas, constituem uma forma de educação tradicional, onde aos rapazes, juntamente com anciãos exclusivamente de sexo masculino, são transmitidos valores de bravura, de coragem, respeito pelos mais velhos, práticas de caça, e a obrigação moral de “ser homem” na família e na sua aldeia. É nesta preparação para “ser homem” que os chefes de linhagens ou padrinhos de cada grupo, reúnem seus rapazes para falar sobre os dilemas de invasão das suas aldeias pelas empresas, que vem destruir suas tradições e locais sagrados. É nesta obrigação de “ser homem” para aldeia, em que os rapazes, em volta as fogueiras, ouvem os mais velhos contar as histórias de luta, resistência contra os inimigos, aprendem os saberes que devem ser preservados em todas as gerações vindouras como símbolo de continuidade de uma família e pertencimento a um território herdado dos seus antepassados. Porque para os nativos makuas de Namanhumbir, “*wineliwa onampharela muthu elapo yawe*”, (a iniciação liga a pessoa à sua terra). A descoberta dos rubis não desarticula o modo de organizar e produzir da vida makua, como vimos com as descrições nestas últimas secções.

CAPÍTULO II

DA DESCOBERTA DOS RUBIS À CHEGADA DAS LUZES, DO ‘DESENVOLVIMENTO’ E O CONFLITO COM NOVOS “VIENTES”

Mas viajantes de facto apenas são aqueles que partem por partir; o coração flutuante, jamais aceitam ser outros se não eles. E sem saber porquê, adernam sempre: adiante!

[Charles Baudelaire, In “A viagem”]

Na cidade as coisas são assim mesmo: tem de se lutar continuamente. Lutar. Lutar. Lutar! Esteja-se a dormir, esteja-se acordado. E cada um cuida de si próprio. Se o não fizer, está liquidado. Quem for brando, todos lhe cospem na cara. Roubam-no, intrujam-no, traem-no. Por isso, para se viver aqui, temos de ser duros. Duros como pedras.

[Peter Abrahams, In O Rapaz da Mina].

[Fotografia 5] Acampamento de operações mineiras da Empresa Montepuez Ruby Mining Lda., em Namanhumbir⁵⁹.



Fonte: CHAMBE, Z. (Arquivo Pessoal, 2019).

⁵⁹ O acampamento da empresa, foi construído numa área anteriormente coberta de árvores, dentre as quais, medicinais e outras onde eram realizados cultos religiosos, onde nativos buscavam a cura para diferentes enfermidades e problemas das suas aldeias.

2.1. O machado de madeira que “rachou” a pedra preciosa!

“Fui acusado de mentir, falsear as provas. Me condenaram. Que eu tenha mentido, isso não aceito. Mas o que se passou só pode ser contado por palavras que ainda não nasceram. Agora, vos conto tudo por ordem de minha única vontade”.

[Mia Couto, In “O Último voo do Flamingo”]

Na epígrafe escolhida para abrir este ponto, o tradutor de *Tizangara* referido por Mia Couto com sua narrativa instigante, construída através hipérboles em “O último do voo do Flamingo”, nos aproxima a uma compreensão de como a chegada de novos agentes numa pequena aldeia passa a ser assunto em todas as bocas dos habitantes nativos. No entanto, na maioria das vezes, (ou quase sempre) as histórias contadas sobre um único assunto, não são uniformes. Para cada contador, um parágrafo, uma cena ou um personagem novo entrará ou um antigo, será omissos. A pergunta que o leitor deve estar a se colocar é a seguinte: que relação tem as narrações do tradutor de *Tizangara* e os *storytellers* que nos contam a descoberta das minas de rubis de Namanhumbir?

Neste pequeno Posto Administrativo sob confluências de várias línguas, povos e costumes, ao caminhar pelas ruelas estreitas de chão árido, ao sentar-se sobre as raízes expostas dos embondeiros sem folhagem, ou na mesa de um bar qualquer, ao pegar um “Chapa 100” ou um táxi-moto para chegar a um lugar distante, jovens, crianças, velhos e mulheres, entre sorrisos nos lábios, transformam-se em contadores de histórias dos dramas que se vive na comunidade. Eu, um “*viente*”, cujos anos de trabalho na comunidade, tornaram-me amigo de alguns nativos, a quem podiam contar várias histórias, nessa relação, ouvia versões distintas sobre a descoberta dos rubis de Montepuez, - “foi **nosso homem** que descobriu esta mina! Foram nossos ancestrais que trouxeram estas pedras para aqui, para nós não morrermos de fome! Esta riqueza é dos makuas daqui, por isso, podem nos matar, mas não vamos sair daqui”. Estas frases mudavam apenas de seu sujeito, mas eram sempre as mesmas que vinham da boca de vários nativos da comunidade.

Entre alguma homogeneidade, e noutras vezes com versões distintas sobre detalhes dessas histórias contadas sobre a descoberta dos rubis de Namanhumbir, eternamente semelhantes a si mesmo pela frequente contradição, embora alguns *storytellers*

desconhecendo os detalhes, e outros até o tal ‘seu homem’ que descobriu a mina, correspondem a duas percepções interessantes de ressaltar: a primeira, sobre como o grupo valoriza e dá significado as histórias contadas pelos outros, e se vê sempre na responsabilidade de conta-las aos “*vientes*” curiosos; e a segunda, sobre a importância de evidenciar a relação da descoberta de um recurso de alto valor monetário e cobiça internacional ao “nosso” (seu) homem.

Sendo que a maioria das comunidades africanas ainda representada por sociedades que dão muito valor a oralidade, a *história*, (uma palavra que requer uma definição, para esses campos), é transmitida de gerações mais velhas aos mais novos, em volta das fogueiras, ou durante os ritos de iniciação. Perante este dilema, deve-se perguntar: o que nos dizem as narrativas oficiais, sobre a história dos rubis de Namanhumbir? E qual é a versão contada pelos nativos?

A história do garimpo em várias regiões de Moçambique remonta mesmo no período antes da penetração mercantil portuguesa, e vai vigorar durante todo o período colonial, embora várias referências não forneçam dados de nenhuma exploração comercial real havida nesse período, a mesma era feita sob comando dos colonizadores portugueses. Ora, sobre os rubis de Namanhumbir, não há dúvidas de que esta actividade é recente, como defendem PARDIEU & THANACHAKAPHAD (2009); BATA (2013); CHAMBE (2016b) e CHAMBE (2017).

Segundo VINCENT PARDIEU (2014), a GIA⁶⁰ informou a venda nos mercados asiáticos de significativas quantidades de rubis no ano de 2014. Entretanto, o autor refere que ouviu pela primeira vez informações sobre rubis de Moçambique em 2005, junto de alguns leiloeiros da Tailândia, que se referiam a parte do material a ser exposto oriundo da Tanzânia e de Moçambique⁶¹.

Segundo dados oficiais do MIREM, (Ministério de Recursos Minerais e Energia de Moçambique) e da MRM (Montepuez Ruby Mining Lda.), as primeiras comercializações de

⁶⁰GIA (Geomological Institute of America), é uma Instituição constituída por uma equipe de técnicos especializados em Geologia e Minas, que realiza vários trabalhos nas minas junto com os praticantes e outros na indústria da mineração para fins de pesquisa e para obter informações sobre o mercado. A GIA aprecia e sistematiza, para fins de estudos, as informações fornecidas durante essas visitas.

⁶¹Cfr. Vincent Pardieu/GIA, (2014), em *site* oficial da GIA (Geomological Institute of America) disponível em <http://www.gia.edu/UK-EN/gia-news-research-mozambique-expedition-ruby-discovery-new-millennium>. [Acedido a 03 de setembro de 2015, 0:55h].

rubis extraídos industrialmente em Namanhumbir, foram tornadas públicas em Moçambique em junho de 2014, referindo-se a um leilão de 2,03 milhões de quilates de rubis e corindo bruto, realizado em Singapura. Essa venda, rendeu à empresa Montepuez Ruby Mining Ltda., da qual a britânica Gemfields detêm 75% de ações, um total de 33,5 milhões de dólares. Ainda em 2014, no mês de novembro, outro leilão rendeu 43 milhões de dólares. Em 2015, mais um leilão realizado também em Singapura, rendeu 29 milhões de dólares à empresa. Os resultados parciais da contínua prospecção falam ainda de várias áreas de ocorrências dessa “*milagrosa pedra*”, ainda não exploradas no Distrito de Namanhumbir.

Entre os nativos, referidos por PARDIEU & THANACHAKAPHAD (2009) e CHAMBE, (2016b), as minas de rubis de Moçambique foram descobertos por caçadores locais próximos a aldeia M'sawize, dentro da Reserva Nacional do Niassa⁶². A GIA apresenta no seu *site* um estudo preliminar sobre estas pedras, realizado por Vincent Pardieu, onde afirma que as mesmas foram sendo extraídas ilegalmente durante vários meses antes de serem fechadas pelas autoridades governamentais em 2009. Os nativos contam-me a história de um homem local chamado Selemane Hassan (Aximo), que encontrou as gemas ao cortar madeira. Uma história que fez as manchetes da *mídia* nacional, tal como confirma a informação avançada por António Zacarias na edição do semanário Magazine Independente de Junho de 2013.⁶³

Aximo é o ‘*nosso homem*’, comumente citado muitas vezes pelos nativos. Agora, ninguém sabe ao certo o seu paradeiro. Os que ousam contar-me suas histórias, divergem-se em alguns detalhes: uns dizem que a Polícia veio lhe levar. Outros dizem que foi sequestrado pelos seus antigos amigos e levado para um local desconhecido. Há ainda quem fala de ele ter conseguido vender uma *boa pedra*, e como maior parte da sua vida morou

⁶²Cfr. Pardieu e Thanachakaphad (2009), in GIA, disponível em: <http://www.gia.edu/UK-EN/gia-news-research-mozambique-expedition-ruby-discovery-new-millennium>. Acedido a 17 de outubro de 2015 [10:37h].

⁶³Cfr. António Zacarias in Magazine Independente, edição de 16 de Junho de 2013, pág. 3 “Rubi de Namanhumbir: Tesouro Social nas mãos do General Pachinuapa”. Esta informação é ainda reforçada pelas autoridades administrativas do Posto, segundo as quais a actividade de garimpo em Namanhumbir iniciou provavelmente a partir de 2005, ano que, foram descobertos os primeiros sinais de ocorrências desses minérios, por um ancião que desenvolvia a actividade de corte e comércio de madeira e caça furtiva.

fora da aldeia e não tinha filhos nem esposa na aldeia, partiu para longe da comunidade. Mas todos são de consenso que Aximo é ‘seu homem’ que os antepassados lhe deram luz nos olhos, que com um machado de madeira rachou a *milagrosa pedra*.

A sua história é um tanto curiosa. Mwene conta-me que Aximo trabalhou durante vários anos no garimpo de ouro em áreas de exploração de Shinyanga e Mbeya na Tanzânia, onde ganhou a experiência sobre várias técnicas de mineração artesanal. Anos mais tarde, com o evoluir da idade regressou a sua terra natal, e passou a viver exclusivamente na queima de madeira para fabrico de carvão. Certo dia, enquanto cavava o solo, para enterrar os troncos de madeira e atear fogo sobre eles, para durante a queima que leva entre 6 a 10 dias, para extracção do carvão, Aximo descobriu pequenas gemas pedras vermelhas com características que não eram comuns com o restante da areia retirada. — “Como o velho já conhecia aquela pedra, viu logo que era um tipo de pedra valiosa. Sabia que aquilo vale muito dinheiro. Porque ele tinha experiência naquele trabalho”, conta-me Mwene.

Aximo chamou dois dos jovens com quem trabalhava na queima de carvão, para continuar a cavar a área, mas não encontraram mais nada durante vários dias de pesquisa. Envolveu as pedras num pano, e escondeu-as. Mwene me conta que, sempre que Aximo regressava a casa no final do dia, ele ia para o seu esconderijo ver se suas pedras continuavam lá. Continuou a queima do carvão durante várias semanas. Embora já velho, as últimas descobertas mudaram radicalmente seus planos de vida. Depois de retirar o carvão já queimado, transportava os sacos a partir de uma bicicleta para o largo da Estrada Nacional, onde viajantes que por ali circulavam, paravam para comprar. Continuou o fabrico de carvão com mais intensidade como nunca. Aximo precisava de mais dinheiro, porque planejava viajar para Dar Es-Salaam, e daí retornar aos campos de Shinyanga e Mbeya, reencontrar velhos companheiros do garimpo, e mostrar a novidade da *milagrosa pedra*, descoberta na sua terra natal. — “É o machado de madeira de Aximo, que rachou a pedra preciosa de Namanhumbir”, sentencia Mwene, com toda a convicção. Aximo retornou a Namanhumbir, depois de ter estado durante várias semanas na Tanzânia. Desta vez, chega com mais 5 (cinco) homens, seus antigos companheiros de Shinyanga e Mbeya. Seus planos não estão mais ligados a queima de carvão.

— “Esses homens começaram uma grande confusão aqui na aldeia. Os amigos dele tinham muito dinheiro. Começaram a recrutar jovens para ir cavar, lá na aldeia de N’seu e Nanhupo, onde o velho queimava carvão. Os *chefes* (Autoridades Locais) descobriram essa movimentação e começou a encher de Polícia aqui no Posto, a perseguir esses “*vientes*”. Mas já não eram cinco só. Eram muitos homens meu filho. Falavam línguas estranhas para nós, quase não eram vistos a comer nada, só mastigavam raízes que trouxeram de lá mesmo. Acho que era para lhes dar força”, (...).”

É, pois, essa “confusão” referida por Mwene, que mobilizou a partir de 2008 aos anos subsequentes, várias brigadas de Técnicos do Ministério dos Recursos Minerais e Energia, acompanhadas por diferentes forças de especialidades da Polícia da República de Moçambique com destaque para a Polícia Nacional de Migração, e decidiu o encerramento do depósito onde eram explorados artesanalmente os rubis nas aldeias de N’seu, Nthoro e Nanhupo.

Embora a presença Policial tenha chegado na comunidade com a expectativa de “repor a ordem” no pequeno Posto Administrativo de Namanhumbir, a realidade se mostrou completamente distante disso, tal como afirma Mwene:

— “Mas isso não resolveu nada meu filho, porque começaram a chegar aqui muitos garimpeiros, que vinham de Niassa e Nampula (Moçambique), da Tanzânia, Kenya, Etiópia, Guiné (sem especificar se eram do Conackry, Bissau ou Equatorial), que vieram se instalar aqui para cavar rubi. Porque quando viram a Polícia a montar seu Posto Policial (equivalente a Delegacia no Brasil), aqui, os garimpeiros começaram a ver que tem alguma coisa importante que querem proteger. Então vieram com mais força e começaram a cavar também de noite. Começamos a ouvir barulhos de motos todas as noites a passar de um lado para outro”.

Da mesma forma que as histórias sobre a descoberta de uma fonte de riqueza geraram uma propagação da notícia de “boca em boca para vários ouvidos” de Namanhumbir para outros locais distantes, os rumores, boatos e versões distintas relacionadas com essas características de factos, não são menos frequentes em outras partes de Moçambique. Em 2009, ocorreu em Maputo e Beira o boato e o alarme de que um diabólico nigeriano violava mulheres. O verminador nigeriano (note-se que é um *viente*), anunciador da morte das vítimas femininas, era apresentado como condutor de carros de

luxo de cor negra, que segundo editoriais de jornais da época, já circulava no Soweto (África do Sul) em Dezembro de 2008. Sua história se propagou por todo país, a ponto de impactar para uma frequente abstenção de alunas nas várias escolas dos centros urbanos do país. E havia muita outra gente prisioneira da história e do medo, refém do papão nigeriano. Houve na academia moçambicana, uma atenção especial entre alguns pesquisadores que tem dedicado tempo de análise, sobre esses factos, dos quais CARLOS SERRA, (2012) destaca:

“Mas a história tem, à sua retaguarda, componentes sociais importantes que permitem compreender a natureza do rumor, que assume a estrutura de um pesadelo, de um mau sonho. Na história do bicho-papão-nigeriano de mulheres, a casca é falsa, mas o conteúdo é real. Ela possui componentes que se precisam readquirir e analisar. Uma dessas componentes é todo o imaginário social criado em torno do HIV/SIDA. São tantas as mensagens que passam sobre os maléficos da doença, que ela entrou na galeria dos pesadelos sociais”.
(p. 111)

Em 2009, desta vez na localidade de Maquivale, Distrito de Nicoadala, Província da Zambézia, um morto e três feridos (dos quais dois polícias) foi o resultado de escaramuças ocorridas depois que habitantes acusaram as autoridades locais de prender a chuva no céu. Segundo um jornalista da Rádio Moçambique, quando a chuva tarda, é regra local atribuir-se a causa a alguém abastado, dizendo-se que prendeu a chuva no céu. Populares queimaram casas e quando a polícia tentou intervir para deter os responsáveis, foi recebida com paus e pedras. Sobre este facto, CARLOS SERRA (2012), questionava:

“Se confrontados com a esta crença, o que muitos dirão? Dirão, certamente que se trata de uma crença irracional, pré-lógica. Só o atraso, só o analfabetismo – dirão tão bizarra crença, segundo a qual o Estado é capaz de prender a chuva no céu. Nos casos extremos, dirão: são coisas de África. Então, qual quadro social no qual medram crença e rumor? O seguinte: mortes em excesso, privação geral, privação agrícola em particular (chuva amarrada no céu)”, (p. 125).

Voltemos agora a Namanhumbir e ao que nos dizem os seus nativos sobre a descoberta dos rubis: se tomarmos em consideração ao que nos diz Mwene Mafujiaji, (cuja transcrição de narração constante na página 96): “foram nossos ancestrais que trouxeram estas pedras para aqui, para nós não morrermos de fome”, será fácil perceber que a

escassez da chuva, um recurso que garante a manutenção da vida habitual da comunidade através da prática agrícola, vai os obrigar a buscar interpretações para justificar e encontrar o culpado de tal situação, para casos de carência isolada e o ancestral que trouxe a benesse, para casos em que a escassez é suprida com a descoberta de um novo meio de aprovisionamento na sua aldeia⁶⁴.

Verdadeiras ou não, rumores ou falsidades, o que caracteriza essas histórias são versões dos seus sujeitos, que algumas vezes convergem, noutras divergem em detalhes e a intensidade com que elas se espalharam. Vários pesquisadores dedicaram sua investigação na teorização destas temáticas. RENARD (1994), define os rumores como histórias efémeras contadas localmente:

“(...) une rumeur est avant tout un mécanisme collectif de recherche de sens. Une rumeur fait partie du “processus normal de recherche d’informations”. Dans une situation ambiguë, par exemple, des employés apprennent que leur agence/entreprise/usine va fermer sans avoir aucune information sur le pourquoi, le comment ou le quand cela va-t-il se passer - une rumeur sert à donner du sens. Pour reprendre l’exemple donné, les rumeurs pourraient être telles que “c’est l’entreprise x qui rachète le terrain” ou “on n’a pas assez vendus l’an passé, l’entreprise fait faillite” et etc. Cet aspect est très important, en effet: fondamentalement, les gens ont besoin de comprendre” (p. 102).

Em outros espaços, contextos e tempos, LUISE WHITE (2000), explica que os boatos, criam por sua vez os rumores. Esses, não devem ser considerados necessariamente como sendo falsidades. Antes pelo contrário, sua criação serviu em muitos casos para disciplinar as pessoas, tanto as que contavam, quanto as que eram contadas; e manter determinados valores declarados e padrões comunitários definidos. É por isso que:

“(...) Quanto mais difundido e amplamente divulgado é o boato, mais ele precisa estar de acordo com as leis da plausibilidade. Os folcloristas que lutaram para desagregar os rumores da lenda acabarão lutando pela importância relativa da verdade das histórias

⁶⁴ A busca do passado como construção das nossas reivindicações do presente defendida por Pollack (1989); Rapaport (1990); Trouillot (2016) e Pietrafesa de Godoi (2019) ajuda-nos a compreender como a memória, enquanto operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra, como vemos através do que defendem os nativos de Namanhumbir, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar seus sentimentos de pertencimento a um local.

em comparação com a importância de como ou por que foram contadas”. (p. 54)

Em Namanhumbir, a repetibilidade com que os nativos contam a história da descoberta dos rubis, a frequente exaltação do ‘*seu homem*’ que descobriu a pedra, expressa necessariamente o sentimento dessa procura de significados em volta aos rubis e manifestar o seu direito a usufruir dos produtos da natureza. Aqui, eles não admitem a ideia de que seus elementos possam pertencer a alguém (por isso, o termo **nosso**, chama-nos a atenção à questão de produção de uma história que os possa colocar (no sentido de colectividade, grupo e comunidade) no centro da discussão sobre o pertencimento e o usufruto das riquezas da sua terra).

Mas como os sujeitos desta pesquisa, decidem considerar o que é verdadeiro e o que é falso, o que é boato e o que é um simples testemunho e quanta credibilidade dar a cada uma delas, não é uma simples questão de ser tratada. Vejamos que, entre os diálogos quotidianos com os meus interlocutores, aprendi que a palavra *novidades*, para identificar as conversas de trocas de informações sobre um caso recente muito comentado na aldeia, tem sido a mesma para caracterizar os boatos, *hankawane*. Refere-se, portanto, como as pessoas trocaram informações, não a sua credibilidade.

Isso não significa que todos acreditavam em tudo ou em cada uma dessas histórias, ou que duvidavam delas, mas nos sugere que os nativos, precisam de uma versão crível que possa manter uma ligação entre a descoberta de um recurso valioso na sua terra e um dos “seus homens” como protagonistas de tal feito. Assim, minha preocupação é como combinar os *insights* das versões “oficiais” (entenda-se, governamental) com a dos nativos de maneiras que possam dar uma compreensão sobre o que elas significam para aqueles que as ouviam e repetiam ao longo do tempo e do espaço. A resposta, certamente não é simples, mas nos sugere que é nessa posição de contar uma versão, onde reside a sua noção de que a terra, é uma herança dos mortos para os vivos, que sobre ela, não se tem apenas o direito de recolher seus frutos, mas também manter uma luta para que, tal como seus antepassados (no passado), eles (no presente), seus filhos (no futuro) possam deles se beneficiar. Uma percepção que na verdade é extensiva a quase todas as sociedades africanas, tal como é defendido por CORRÊA e HOMEM, (1977; p. 30).

Por isso, como conclusão, devo chamar atenção que o uso dos termos “boatos” ou “fofocas”, podem aqui ser considerados inadequados para discutir histórias sobre os factos que os *storytellers* os consideram verdadeiros. Essas versões que nos são contadas, expressam também uma relação entre as categorias nativas, “*nossa riqueza*” e “*nosso homem*” comumente expressas pelos nativos de Namanhumbir, que nos revelam essa íntima ligação sobre o sentimento de direito colectivo associado a uma família sobre um pedaço de terra, que se estende através do tempo e do espaço?

2.2. Os rubis e os novos vientes

Aqui estamos;
Parados entre duas civilizações;
Para trás? Para os dias dos tambores e danças rituais à sombra das palmeiras?
Ou para frente? Para frente! Em direcção a quê?
Às favelas onde homens se amontoam sobre outros homens?

[Basil Davidson, In The African Personality].

O poema acima de autoria de Basil Davidson, que nos é indicado por CORRÊA e HOMEM, (1977; p. 117), nos apresenta elementos interessantes para pensar este confronto que se vive em Montepuez, entre seus nativos e “*vientes*”, com a descoberta da mineração artesanal e chegada das empresas da indústria extractiva. Este poema reconstitui nos seus versos, diálogos das ruas asfaltadas do bairro negro e os vínculos míticos com a terra dos antepassados, contrapondo dois mundos: o branco e o negro. Em Montepuez, essa contraposição não é apenas racial, aliás, esta é quase insensível. Mas sim entre os novos que chegam e os que ali são encontrados já com a lareira acesa. Mais do que retorno às formas de vida tradicionais, neste poema, DAVIDSON, (1965), encarna a voz dos homens que presenciaram na África o início dessa contradição amarga entre estes dois mundos. Montepuez presencia hoje, esta contradição.

*

* *

Na sombra reflectida por um largo caule de embondeiro (baobá), em época de verão, embora com chuvas intermitentes, as temperaturas são tão altas que chegam a ensopar a camisa. Acabava de retornar a Montepuez vindo do Brasil, para as minhas férias do natal e final do ano. Minha experiência de convívio com os nativos de Montepuez, a esta época do

ano, me faz lembrar das festas do *mwali* que passara durante o trabalho de campo anterior. Decidi arrumar uma pequena mochila, e saí em direcção à estação de “Chapa 100”, para iniciar uma viagem até o Posto Administrativo de Namanhumbir. Entrei no “Chapa 100”, e fui me sentar no último banco, onde já estavam mais 3 homens. Alguns minutos depois, foram entrando vários outros passageiros, e a dado momento, o cobrador deu ordem ao motorista que o “Chapa 100” estava cheio, e por isso podíamos iniciar a viagem. Suspirei de alívio, porque com o calor que se fazia sentir naquela manhã, num carro sem ar condicionado, vinham-me lembranças de tantas outras vezes, que tive de esperar dentro do autocarro mais de uma hora, até que ele tivesse um número suficiente de passageiros para partir⁶⁵.

O assunto entre maior parte das conversas dentro do micro-ómnibus, até entre desconhecidos, jovens e velhos, homens e mulheres, continua o mesmo que ouvia, desde o primeiro momento que desembarquei a Montepuez em 2011: os rubis de Namanhumbir. Nem todos são garimpeiros ou dependam da actividade mineira. Mas o rubi, toca de todas as formas com as suas vidas. A exploração dessa *milagrosa pedra*, aumentou o número de pessoas com poder de compra, então os preços de produtos de primeira necessidade, subiram quase da noite para o dia. “Até o leite infantil *subiu* o preço”, comentavam duas senhoras sentadas no banco à minha frente. Montepuez foi em tempos, um dos maiores produtores de algodão (o chamado ouro branco), do império colonial português, através da JEAC (Junta de Exportação de Algodão Colonial) e a produção continuou sendo feita no pós-colonial pela LOMACO, e hoje pela empresa Plexus Lda. Contudo, hoje o nome do Distrito, só tem sentido quando se liga aos rubis, essa ‘*milagrosa pedra*’.

⁶⁵ Na verdade, em Montepuez os transportes não funcionam com base no horário, eles só iniciam as viagens quando tiverem um número de passageiros que lhes garanta o retorno do gasto de combustível e uma margem de lucro. Vale aqui contar um episódio que eu e mais dois colegas da Universidade passamos em 2015, quando dentro do “Chapa 100” durante 1 hora, o cobrador se recusava a iniciar a viagem, porque faltavam dois passageiros. Depois de tanta insistência e negociação, tivemos de contribuir o valor das duas passagens dos passageiros inexistentes para que partíssemos, pois, nossos planos estavam a ficar comprometidos com a demora.

Aliás, vários jovens que foram trabalhadores sazonais no cultivo de algodão, contratados pela PLEXUS Lda., contam-me que rescindiram seus contractos para ir trabalhar no garimpo, porque estavam cansados de “depender do fim do mês”⁶⁶.

Novas histórias para mim, saem pela boca dos passageiros ao meu lado. Contam-se novidades sobre o actual cenário de exploração artesanal do rubi. Falam sobre a actual e rigorosa protecção da área de exploração da Empresa Montepuez Ruby Mining Lda. Ouço novidades dos garimpeiros presos e outros mortos pela Polícia local invadindo áreas das empresas. Embora com vontade de questionar, saber mais das histórias que ouvia, lembrei-me da advertência metodológica que Pierre Clastres enunciava: “nada pode substituir a observação directa: nem questionário por mais preciso que seja, nem narrativa de informante qualquer que seja sua fidelidade. Pois é frequentemente sob a inocência de um gesto semi- esboçado, de uma palavra subitamente dita, que se dissimula a singularidade fugitiva do sentido, que se abriga a luz onde todo o resto se aviva”, (CLASTRES, 1972; p. 11).

Então, decido mesmo permanecer em silêncio. Enquanto o motorista iniciava a marcha, fazendo manobras ainda no interior da Estação de Transportes de Montepuez, pergunta ao seu cobrador, de quem era a mochila que estava no banco de frente ao seu lado, visto que ninguém estava lá sentado. “É daquele *viente* da Padaria. Disse que ia comprar umas coisas no mercado, e que podemos passar leva-lo em frente a sua Padaria, estará lá a nossa espera”, disse o cobrador com tom negociador ao seu motorista. Mantive-me em silêncio, enquanto pensamentos curiosos avivavam na minha mente: como é possível, um passageiro de alto nível de confiança, que exige que o transporte público, carregado com outros mais de quinze passageiros, passe o levar na sua padaria, é apenas categorizado pelo termo “viente” não pode ser chamado pelo próprio nome? A histórica relação de Montepuez com os fluxos de trânsitos de “vientes” é tão antigo, e isso pode ter seu peso nas relações e representações pelas quais, aqueles que se consideram nativos daquele lugar têm sobre o *outro*, ou daquele que vem de fora.

⁶⁶ “Depender do fim do mês”, é uma frase que expressa não apenas a contagem de tempo para receber um salário, mas também imponência de se aliar a outras formas rendimentos, pois “depende do fim do mês”, aquele que trabalha para uma empresa, tem um chefe, um horário de entrada e saída estipulados num contracto a ser cumprido com rigor. O imediatismo em ganhos monetários que o garimpo de rubi propicia, faz que muitos jovens abandonem empresas e passam a dedicar-se em actividades que não tenham estas obrigações laborais de dependência e hierarquizadas.

Mas uma questão curiosa aqui é que ao perguntar um velho qualquer (makua, kimuani ou makonde de Montepuez), acerca da origem do seu povo, embora nos conte uma história com distorcidos detalhes, afirma apenas que seus antepassados chegaram ali como carregadores de mercadorias ou como contratados nas empresas que se sucederam a instalação do aparelho administrativo colonial. O que nos leva a deduzir, que em algum momento, todos são “*vientes*” em algum lugar, até que o tempo, a adaptabilidade, as relações e imersões na vida comunal, os aproxime dos mais antigos da região e se aproprie de um pedaço de terra e se considere “de dentro”.

*

* *

Ao desembarcar no Posto Administrativo de Namanhumbir, em meio ao calor que fazia naquela manhã, passei o dia visitando quase todas as casas da Localidade. No final da tarde, dirigi-me a casa do Mwene Mafujiaji. Do ponto de desembarque do “Chapa 100”, foram pouco mais de 30 minutos de caminhada, entre uma pequena via, que se torna cada vez mais estreita pelo verde dos arbustos que crescem com o florir alegre com frequentes das chuvas nesta época. Mwene Mafujiaji diz-me estar feliz, porque a Empresa Montepuez Ruby Mining, está a concluir a construção de um Posto de Saúde na sede da Localidade. Entre interrupções da nossa conversa, vai reclamando das dores nas costas, mas afirma que está bem. Aproveito-me dessa garantia, inicio com o velho, a conversa sobre a origem do seu grupo, e de facto pouco me diz. Mwene diz ser makua. Ele é fluente nas 3 principais línguas usuais no Distrito. As histórias que me conta constituem um corpo de conhecimentos transmitidos de geração em geração, mas que não deixam muitos detalhes dos elementos preservados na memória sobre esse percurso. Conseguir explicar-me claro, com bastante singularidade a vida das povoações que pertencem a mesma linhagem, porque se consideram próximos e provenientes de um mesmo antepassado. Ora, quando algumas povoações que durante o percurso ocorrido nesse passado longínquo, fixou moradia numa área distante, e não pode colaborar nas festas rituais do *mwali*, cerimónias de casamentos ou fúnebres, deixa de haver informação precisa sobre elas e podem ser “*vientes*”, quando chegam na sua aldeia. DIAS (1998; p. 59) descreve similares detalhes,

sobre várias aldeias dos macondes e do Planalto de Macomia, mais a norte de Cabo Delgado, onde encontrou alguns grupos que afirmaram terem vindo do Rio Montepuez.

Entre histórias de origens diversas, formações de grupos e povoamento, confluências e fixações de “*vientes*”, relatos literários disponíveis, a heterogeneidade que se encontra em Montepuez, é confusa para qualquer investigador, por não saber como conciliar informações díspares e desencontradas sobre uma única pergunta.

Se prestarmos atenção e ouvir as conversas que fluem em uma diversidade de línguas, olharmos para dezenas de edifícios das igrejas que partilham espaços com imponentes mesquitas, dar gosto ao paladar com os temperos e comidas que nos servem pelos pequenos restaurantes espalhados pela cidade, definitivamente, o sul da província de Cabo Delgado, (região onde faz parte Montepuez), não se compara com o Planalto dos Macondes. A região Norte da província, é considerada uma ilha étnica, onde populações portadoras de uma cultura muito velha que têm sabido resistir com suas formas tradicionais,⁶⁷ não cedendo facilmente a quaisquer outras vindas do exterior. Em Montepuez observa-se um panorama étnico social muito complexo, do qual darei a conhecer alguns aspectos neste capítulo, cruzando sempre a teoria descrita na exígua bibliografia existente sobre a região, e o que os nativos nos podem dizer sobre suas percepções em relação a esses movimentos e relações com o *outro*.

⁶⁷ Sobre as influências exógenas no planalto dos makondes, Dias e Guerreiro, (1958) embora não tenham usado o mesmo termo que sugiro na citação, mas algumas vezes, as denominam como “influências estrangeiras”, outras como “portuguesas” e ou “islâmicas”, para designar ao que vem de fora da comunidade. A opção pelo termo *viente*, em vez dos que o autor refere, é mesmo para dar mais proximidade de relação entre os meus sujeitos de pesquisa com toda outra discussão teórica que sustenta esta tese. Aliás, para os nativos de Namanhumbir, *viente*, significa também tudo e todos que os autores chamam no seu relatório de campo de estrangeiro ou exógeno.

2.3. Nada acontecia, até acontecer!

Era quarta-feira, 27 de Dezembro de 2017, enquanto permanecia sentado sob um banco de madeira com os seus pés enterrados na varanda da palhota, ia escutando entre um soluçar da voz tremida marcada pela avançada idade, Sheikh Amisse, que tem o corpo encostado sobre a parede de pau-a-pique, as histórias das suas experiências, surpresas e expectativas sobre a chegada na sua aldeia, de muitos “*vientes*,”. O velho me conta entre várias coisas, a alegria de ter pela primeira vez na aldeia, uma escola construída em material convencional (cimento e chapas de zinco), através do programa de responsabilidade social da Empresa Montepuez Ruby Mining Lda. Sheikh Amisse chama a essas intervenções da MRM, de obra de “*vientes bons*”. Aprendi aqui, mais um código de relacionamento: se existem “*vientes*” bons, é porque de certeza há “*vientes*” maus. O tempo de relacionamento em Montepuez me fez observar tais evidências, e falarei delas no momento próprio. As palavras do Sheikh fazem-me lembrar o que John, meu colega de tempo do activismo das organizações camponesas, me dizia repetidamente: “Parece que nada acontecia nesta cidade, até acontecer esta chegada dos “*vientes*” dos rubis”.

Se tomarmos como ponto de análise os aspectos marcantes na mobilidade e cruzamento entre nativos e os “primeiros *vientes*” apresentados no primeiro capítulo, perceber-se-á, como se evidencia que Montepuez, não é necessariamente uma sociedade exótica, isolada ou ainda **verde**, no sentido atribuído ao termo por CLASTRES (1972; p. 62), para categorizar sociedades ainda não **contaminadas** pelo ar da civilização ocidental, [grifos nossos]. As marcas sobre as rotas, fluxos e refluxos havidas em vários “séculos, são a evidência dessa “contaminação”. São também evidências consideravelmente válidas aqui, os anseios de parte dos nativos, que a chegada dos “*vientes*”, poderá levar para a comunidade os símbolos da modernização (as luzes, as escolas para seus filhos e emprego para os jovens da comunidade), como me diz firmemente Sheik Amisse.

Envolvido pelo que ia ouvindo a partir dos nativos a respeito dos dilemas dos rubis e o seus impactos na sua vida e da comunidade toda, das experiências dos mais jovens nos poços e galerias profundos como garimpeiros, das histórias de viagens e chegada dos “*vientes*” em Namanhumbir, ficava cada vez mais convicto de que as categorias frequentemente apresentadas pelos nativos, as suas histórias, os hábitos e práticas sobre as

quais eu conhecia muito pouco ou quase nada, transcendiam ao que aprendi durante os tempos de militância camponesa. E agora, colocando sobre elas um outro olhar (o de pesquisador) se fazem mais claras para entender as suas dimensões multifacetadas. Aliás, já em 1922 nos advertia MALINOWSKI, (1980) que o bom treinamento teórico e a familiaridade com os resultados do estudo científico de uma determinada pesquisa, não são equivalentes a estar carregado de “ideias preconcebidas”, [grifos do autor]. Se um indivíduo inicia uma expedição com a determinação de provar certas hipóteses, se não é capaz de mudar constantemente seus pontos de vista e de rejeitá-los sem relutância, sob pressão da evidência, é desnecessário dizer que seu trabalho será inútil, (p.45).

As ideias pré-concebidas, são perniciosas em qualquer tarefa científica, mas os problemas antevistos constituem a principal qualidade de um pensador científico e esses problemas são revelados pela primeira vez ao observar por seus estudos teóricos.

Um dos aspectos mais salientes, sobre os quais este actual movimento de chegadas e partidas entre “*vientes*” e nativos de Namanhumbir me chama atenção, é a evolução do padrão de organização das actividades económicas. A descoberta das jazidas de rubi na comunidade impôs ao Estado, o desenho de vários programas que contemplam investimentos em infra-estruturas, nas áreas dos transportes, da energia, investigação científica e, de modo mais vincado em áreas sociais, que determinam uma nova dinâmica económica de cunho industrial. O Estado, procura com essas medidas, proporcionar condições necessárias para promover o investimento público, mas também a entrada de capitais privados.

Se a chegada massiva de “*vientes*”, preenche parcialmente estas necessidades, o actual ritmo de crescimento no Posto Administrativo de Namanhumbir, depende de mão-de-obra não nativa. O padrão de exploração económica em curso exige ainda mais uma maior especialização da força de trabalho, o que não deixa de gerar discussões sobre a eficácia do sistema local de ensino, pela inexistência de Universidades ou Escolas Técnico Profissionais a formarem recursos humanos capacitados para responder a demanda de profissionais pelas empresas recém-chegadas. Deste modo, muito embora a lógica de distribuição destas oportunidades laborais beneficia em grande número a população *viente*, que ocupa praticamente todos os postos de trabalho a nível médio e alto nas empresas de exploração industrial do rubi, a resistência no exercício da mineração artesanal entre os

nativos de Namanhumbir, configura-se como uma forma de reclamação ao usufruto dos recursos do subsolo, e ela é também a causa de entrada de muitos outros “*vientes*” na comunidade.

A extensão e desenvolvimento da rede de actividades económicas abrem o mercado de trabalho, agora mais complexo e especializado, fenómeno acentuado pela expansão assinalável do aparelho do Estado e uma ampla rede de empresas privadas e de prestação de serviços diversos. Criam-se assim em Namanhumbir, condições para uma alteração no modelo que organizava a mobilidade dos nativos, particularmente homens jovens, nomeadamente uma movimentação que era feita do campo para cidade, a busca de melhores oportunidades de emprego ou escolaridade. Agora, o movimento é feito da cidade para o campo, para “fazê-lo cidade” através de projectos de industrialização, que fazem cruzar “*vientes*” e nativos aliciados pela descoberta da mineração.

Diferentes temporalidades conjugam-se na análise dessas mobilidades: é preciso articular os percursos à escala individual e familiar, ditados por projectos de aprovisionamento e ou de vida com os processos circulatorios inscritos no longo termo (CORTES e FARET, 2009). Esses acontecimentos todos, conforme me dizia Bento, surpreendem aos nativos de Namanhumbir:

“ (...) Antes eram jovens daqui que enchiam os Chapa 100, do campo para continuar a estudar ou procurar emprego na cidade. Hoje, os Chapa 100, saem daqui vazios e voltam cheios de pessoas que só entram e nunca saem. O campo, não só serve para tirar abóboras e madeira. Hoje, esta nossa terra também tem algo que interessa aos homens da cidade. Tem rubi”.

Estes eventos, não influenciam apenas os movimentos de “saídas e entradas”. Mas ocorre também um drama de trânsito de veículos e pessoas surpreendente para uma pacata vila [sic] que é Montepuez, segundo descreve CHAMBE (2016b):

“Ao longo da EN204, entre a Cidade de Montepuez ao Posto Administrativo de Namanhumbir e a aldeia de Nanhupo, cresce, de forma acelerada, o tráfego de viaturas, o que tem estado a provocar um congestionamento entre os 3 polos referidos, com fluxos elevados porque as estradas com apenas uma faixa de rodagem, com as bermas degradadas de cada sentido não satisfazem a circulação segura. Tal frenesim aparece, por um lado, pela quantidade de camiões de

grande tonelagem transportando produtos alimentares e material de construção que é elevada. Este facto, é agravado pelo extraordinário número de viaturas ligeiras que parece ser maior em relação aos habitantes da cidade, que tem estado a aumentar significativamente, maior parte delas importadas da vizinha Tanzânia, país de origem de maior parte dos “*vientes*” residentes em Namanhumbir, que aqui chegam para trabalhar tanto como garimpeiros bem como intermediários no comércio de pedras preciosas, (p. 83).

Várias monografias clássicas, desenvolvidas ainda no século passado, no auge do colonialismo europeu em vários territórios africanos, demonstraram claramente, por um lado, como recursos naturais (metais e gemas), foram a maior influência na mobilidade de várias pessoas para os locais de exploração. E por outro lado, transformaram a vida de pequenas aldeias com fixação de residências e empresas, em grandes cidades, e noutras vezes, em apenas centros de extracção mineira com vários imigrantes instalando acampamentos de garimpo temporário. Os processos de transformação, rápido crescimento demográfico em pequenas aldeias, impuseram a uma contraposição ao enfoque dominante das Ciências Sociais formulados a partir de sociedades consideradas “simples” e de “pequena escala”, para novas perspectivas que começaram a ter como base as chamadas “sociedades complexas” ou mais apropriadamente, tal como refere FELDMAN-BIANCO, (2009; p. 26) de “sociedades contemporâneas”.

Este debate indica claramente a metamorfose projectada com um grande custo intelectual e teórico no trabalho realizado por MITCHEL, (2009; p. 365) em “Dança Kalela”, onde mostra metodologicamente a ampliação desse escopo da Antropologia que foi propiciada por uma pesquisa de campo no cinturão de Cobre na Rodésia do Norte, onde transformações sociais aceleradas, processos crescentes de migrações de campo para cidade até de emergência de novas nações, tem como razão principal, o trabalho mineiro em uma comunidade.

Em estudos mais recentes, no Suriname por exemplo, o ouro, segundo THEIJE, (2008; p. 70), ao julgar pelas falas das mais diferentes pessoas participantes de uma comunidade garimpeira, é valioso e cobiçado não apenas pelo seu valor de mercado (sempre sujeito a variações e, portanto, mais ou menos valioso em diferentes períodos de tempo), mas por características supostamente intrínsecas, que juntas, reforçariam a atracção e mesmo fascínio que muitos garimpeiros têm por esse metal.

Entre as expectativas que nos são contadas pelos nativos, há o drama da frustração: é que esta chegada de “*vientes*”, trouxe para a comunidade de Namanhumbir, as memórias diversas do passado colonial, que embora num país já independente, os problemas de ontem, parecem se reimprimir na mesma tela: expropriação da terra de camponeses, imposição de novas formas de organização social, estranhamento e estigmatização dos ritos peculiares e saberes nativos das comunidades. O facto, é que o fim do colonialismo político, enquanto forma de dominação que envolve a negação da independência política de povos e/ ou países dominados, não significou o fim das relações sociais extremamente desiguais que ele tinha gerado, (tanto relações entre Estados, como entre classes e grupos sociais no interior no mesmo Estado), (SANTOS e MENESES; 2009; p.12).

Embora as generalizações sejam obviamente perigosas, *colonialismo e colonização*, ambas significam necessariamente organização e arranjo. Portanto, a relação do termo e efeito, e porquê motivo tomam sentido de referência aqui, é que tanto os colonos (aqueles que se estabelecem em uma região) como os colonizadores (aqueles que exploram um território pelo domínio de uma maioria local), tenderem ambos a organizar e transformar zonas não europeias em construções fundamentalmente europeias. Por isso, a necessidade de repensar como os modelos de desenvolvimento impostos pelas empresas de mineração de rubis em Montepuez, são centrais na reivindicação à ideia de pertencimento à terra entre os nativos.

O que sugiro aqui, é que ao analisar esta relação, tome-se como ponto de partida três principais explicações para determinar as modulações e métodos representativos da organização colonial, que foram enunciados por MUDIMBE, (2013; p. 16) e relacioná-los com as práticas actuais exercidas pelos “*vientes*” e empresas de mineração industrial dos rubis de Montepuez: (i) os procedimentos de aquisição, distribuição e exploração de terras; (ii) a política para domesticar [sic] nativos; (iii) a forma de gerir organizações antigas e implementar novos modos de produção.

Se tomarmos as narrativas acerca dos rubis, a partir das representações simbólicas nativas em análise nesta tese: “milagrosa pedra”, os “*vientes*” e “recuperar nossa riqueza”, nos esclarecem como essas categorias permeiam as relações sociais de mobilidade, expropriação da terra, luta e resistência em Namanhumbir. Os rubis trouxeram os “*vientes*”; estes começam a expropriação de terras de nativos para explorar a milagrosa pedra; por

sua vez, os nativos desencadeiam uma luta para recuperar sua riqueza. Concluindo, deste modo emergem aqui, três hipóteses e uma acção complementar: o apoderamento de um determinado pedaço de terra, na maioria das vezes por usurpação ou concessão; a alienação das mentes de grupos nativos de uma determinada comunidade e o esforço ou tentativa de resolução dos problemas locais segundo a perspectiva e olhar dos “vientes” sem tomar em contrapartida a alteridade ou respeito de códigos, valores e normas costumeiras, são os elementos chaves que acirram o conflito entre nativos e vientes em Namanhumbir na luta pela terra.

2.4. Nós somos daqui!

As histórias que nascem com os recentes acontecimentos de Montepuez, colocam “frente-a-frente” nativos e “vientes”. A descoberta das jazidas de pedras preciosas parece ter feito renascer o sentido de manifestar uma luta pela autodeterminação e expressão de uma (re) existência dos grupos nativos perante a chegada, cada dia mais intensiva de pessoas de várias origens e costumes. As diversas tentativas dos meus interlocutores em dar possíveis respostas a estas questões, tornam deste modo o ponto crucial de reflexão desta pesquisa, pelas complexas e contraditórias imagens construídas sobre os “vientes”, acesso, trabalho e partilha da terra e seus recursos; saberes tradicionais e o seu uso na resolução de problemas quotidianos.

O modo como fluem no diálogo entre os nativos, as categorias “*nós somos daqui*” e “*eles é que vieram encontrar nossas lareiras acesas aqui*” para identificar os actuais “vientes” em Montepuez, levantam duas interrogações de uma só questão central que se torna omnipresente: Quem são os nativos? Quem são os “vientes”? O facto, que preciso demonstrar aqui, é que o processo de chegadas nesta região, é evidentemente secular como foi demonstrado anteriormente. Os que reivindicam autoctonia hoje e direitos de usufruto dos recursos da terra que nela habitam, foram de um modo, “vientes” num outro passado, mesmo que distante.

O célebre argumento de MBEMBE, (2000; p. 25) de que a autoctonia “*le rève fou d’un monde sans autrui*”, nos faz lembrar Nicole Loraux citado por GESCHIERE, (2009), quando num estudo sobre Atenas (o considerado berço da autoctonia), declara que “*history is*

always about an initial migration and that therefore autochthony can be only a negative notion, a denial of original movement”, (p. 61).

Se, se tomar em análise os argumentos de MBEMBE (2000), o leitor poderia se questionar se “deveremos considerar a mobilidade ou os processos migratórios, *per se*, como elementos para neutralização da autoctonia?” Em Namanhumbir, os nativos makuas embora reconheçam sua origem diversificada e produto de cruzamento de vários caminhos e pontos de início, me dizem com frases de convicções repetidas:

“Esta terra é dos makuas. Esta riqueza é dos makuas de Montepuez. Nossos avós chegaram, acenderam lareiras e afugentaram animais perigosos, semearam e fizeram suas machambas, construíram suas palhotas aqui. Esta terra não tinha vida. Os makuas, são os primeiros que chegaram aqui. Tudo que está nessa terra, é dos makuas. Quando morremos somos enterrados aqui. Nossos espíritos estão aqui, a espera de maqueh’a, porque eles é que protegem essa terra”.

O que é mais surpreendente entre os nativos de Montepuez é que suas histórias parecem fluir entre três origens opostas: macondes (dos planaltos de Mueda e Macomia); os kimwanis (da margem litoral índica) e makuas (do Sul do Rio Lúrio). Há até anciãos que apontam para “o outro lado” da montanha, o lado Nordeste do interior, (actual província de Niassa) como sua origem, e afirmam ter vindo com seus ‘irmãos’ ajauas⁶⁸.

A afirmação de ser nativo certamente não é a única que expressa o tipo de pertencimento que os makuas tendem a enfatizar no contexto actual chegada de vientes em Namanhumbir. Como observado, o domínio e trabalho da terra, torna-se, também surpreendentemente, pelo menos tão importante como denominador de diferença. No entanto, certamente para os nativos, a o seu pertencimento àquela terra - o elo especial com o trabalho do solo - parece ter algum tipo de qualidade primordial. COMAROFF e COMAROFF (2001), defendem que “a noção de que o apego à terra, pode ser adquirido igualmente por atribuição, residência, imigração e naturalização em direcção ao primado da autoctonia, tornando-o o mais “autêntico”, o mais essencial de todos “modos de conexão”, (p. 40-41).

A percepção que se tem sobre ser nativo e dono da terra, não é obviamente uma discussão exclusiva de Namanhumbir, portanto aquela que é apresentada aqui pelos

⁶⁸ Para quem se interesse em aprofundar os estudos sobre origem e povoamento dos makuas, cfr. DIAS e GUERREIRO, (1968); DIAS, (1998); RITA-FERREIRA, (1982); MADEIROS, (2006) e MACAGNO, (2007).

makuas que reivindicam pertencimento a terra e usufruto das suas riquezas, não deve ser considerada regra para outras partes. Aliás, GESCHIERE, (2009; p. 19), explica que na versão do termo em Québec, “les autochtones” se refere a “povos indígenas” - ou seja, pessoas em uma posição minoritária cujo modo de vida é ameaçado por grupos dominantes. E prossegue:

“Numa conferência havida sobre a temática, no entanto, meus colegas de Québec descobriram com desânimo que em outros continentes, o termo adquiriu significados bastante diferentes. O termo autóctone não se refere principalmente a grupos como os “pigmeus” ou pastores em perigo, mas é comumente reivindicado por grupos bem estabelecidos que controlam o estado e exercem o termo contra imigrantes que ainda são vistos como estrangeiros⁶⁹”.

Diferentemente do que nos é descrito a partir de Québec, encontramos na percepção camaronesa dos maka, que nos é apresentada por GESCHIERE (2009) algumas similaridades com o entendimento dos makuas de Namanhumbir. No entanto, posso concluir que é pouco útil discutir aqui, a compreensão multidimensional que se tem sobre o significado de um termo que deliberadamente tem percepções e histórias diferentes em diversas partes do mundo. Reitero a necessidade de nos ater a pensar os conceitos, seus significados, compressões, noções ou categorias expressas num determinado local e tempo como, segundo disse Malinowsk, um “conceito nativo”. Eu acrescentaria: produto do entendimento e racionalidade dos seus sujeitos.

⁶⁹ Tradução livre do original: “the term autochthonous does not primarily refer to groups like the “Pygmies” or endangered pastoralists but is commonly claimed by well-established groups who are in control of the state and wield the term against immigrants who are still seen as foreigners”, (Cfr. GESCHIERE, 2009; p.20-21).

2.5. A terra é dos makuas, mas quem manda são os vientes

“Estás a ver a nossa situação meu filho? Nós chegamos aqui, há muito tempo. Não havia machambas, não havia palhota nenhuma aqui. Construímos casas, criamos animais, afugentamos leões. Vieram os muçulmanos, e nos deixaram, vieram os brancos de Portugal, nos arrancaram a terra, disseram que era tudo deles. Nós também éramos propriedade deles. Depois veio a guerra, entramos no mato para lutar pela independência. Recuperamos a nossa terra e sempre vivemos assim. Agora dizem que a terra é do Estado, não de uma pessoa só. Mas agora que descobriram esses rubis, estão a vender essa terra a esses vientes aqui e dizem que a terra é dos moçambicanos, mas quem manda aqui são eles. Estás a ver meu filho. Quando eu saio daqui de Nthoro para vila, na volta, tenho que mostrar um documento que prova que eu sou daqui. Tem que mostrar uma guia de marcha. Não foi por causa de guias de marcha que começou aquela guerra? Mas hoje dizem que temos de ter guia de marcha para entrar nas nossas casas?”.

[M’wene Mafujiaje, líder tradicional da comunidade de Namanhumbir-sede, em entrevista realizada em Dezembro de 2016].

Em Montepuez, os makuas, grupo maioritário entre os três habitantes na região Metto, chamam a si de nativos destas terras. Ora, tendo em conta ao que tenho referido sobre as poucas referências da historiografia acerca da origem de cada um desses povos, sempre que me encontro com um velho da aldeia, questiono-o sem hesitar: quem são os verdadeiros nativos de Montepuez? Mwene Mafujiaji, makua, chefe do Povoado de Namanhumbir -Sede, que professa o islão, responde-me sem titubeio com uma frase que não deixa de ser curiosa:

“Nós os makuas somos os primeiros que chegamos aqui, vindo das montanhas de Namuli, e construímos nossas palhotas aqui. Nossos velhos chegaram primeiro aqui. São os primeiros a cultivar esta terra. Os filhos deles nasceram aqui, e esses nasceram outros filhos, e mais outros até chegarem a nós. Esta riqueza é dos makuas de Montepuez. Os mwenhês comerciantes, os árabes, os portugueses e estas empresas de agora: são todos “*vientes*” aqui. Os makondes são de lá

das montanhas de Mueda. Os kimwanis são *muaja-muajas*⁷⁰, lá da praia. Esta terra 'e dos makuas".

A afirmação do mwene e suas categorizações aos diferentes grupos hoje instalados em Montepuez, remete-nos a um debate iniciado há já vários anos sobre os sistemas costumeiros de posse da terra nos contextos africanos. Thomas Basset e Donald Crummey, editaram em 1993 uma colectânea intitulada "Land in African Agrarian Systems". Os textos inclusos nessa colectânea são resultado de pesquisas feitas em vários contextos africanos num período que o banco Mundial e o Fundo das Nações Unidas para a Agricultura pretendiam, como referiu JOSSIAS (2016), "modernizar os sistemas costumeiros de posse de terra, partindo do pressuposto de que os mesmos não eram compatíveis com a promoção de investimentos privados" (p.07). Os contribuintes da colectânea expressavam uma preocupação sobre o acesso, controlo e sobre gestão de terras rurais em África, ao considerar os sistemas costumeiros um obstáculo para o aumento da produtividade agrícola.

É nesse período que a Frelimo, organização Política do governo, que durante o III Congresso de 1977, havia-se oficializado Marxista-leninista, e por essa via ter adoptado um conjunto de políticas de colectividade, (Cfr. MACAMO, s/d), começou uma série de reformas do colectivismo para uma política orientada para a propriedade privada e promoção de uma agricultura camponesa.

A actual Lei de Terras de Moçambique (19/97) e a Constituição da República determinam o principio de propriedade da terra, como do Estado, e por isso não pode ser vendida ou, por qualquer forma, alienada, hipotecada ou penhorada, (art. 3). No entanto, a mesma lei (Lei de Terras), reconhece o direito de uso e aproveitamento da terra, que pode ser adquirido por pessoas singulares e pelas comunidades locais, segundo as normas e práticas costumeiras no que não contrariem a constituição (art. 12).

A revalorização das práticas costumeiras nos sistemas de posse e propriedade de terra, garantidos pela legislação moçambicana, mostram um entendimento interno dos conflitos sociais, políticos e económicos que surgem sobre o controlo da terra e seus recursos, e como esses conflitos podem finalmente, ser resolvidos em diferentes escalas.

⁷⁰ Designação e-makhua-metto para os indivíduos que nasceram ou cresceram no litoral.

Sem necessariamente pensar em situações concretas do que se passava e se passa cada vez mais frequente agora em Moçambique, GODOI (2014a) nos lembra que:

“Falar em não reconhecimento de múltiplas territorialidades e de sua deslegitimação por parte do Estado, implica em não reconhecimento de direitos sobre um espaço de vida e trabalho produzindo o que muitos autores qualificam como processos de desterritorialização. Podemos pensar concretamente em várias situações de deslocamentos compulsórios promovidos, por exemplo, por grandes projectos desenvolvimentistas, como as hidreléctricas, por grandes empresas de extracção de minérios, por frentes de expansão, pelo avanço de grandes plantações monocultoras e ainda pela criação de áreas de preservação ambiental, nos casos em que a ideologia preservacionista entra em colisão com a possibilidade da presença humana nestas áreas”. (p.446)

Vale lembrar que hoje em Montepuez, os discursos e narrativas sobre os “vientes” e os “donos da terra”, são fundamentados na luta pela partilha de recursos naturais explorados pelas grandes empresas de mineração e outros “vientes”. O argumento referido por GODOI (2014a; p. 446), expressa exactamente a forma como a relação “Estado – Grandes projectos desenvolvimentistas”, se não feita sem tomar em conta os direitos costumeiros e percepções locais sobre a posse de terra, podem estar na dianteira da geração de problemas maiores do que na busca de soluções nos sistemas que há muito tempo tem sido visto como obstáculos à produtividade em vez de meios para alcançá-la.

Se nos voltarmos ao discurso de mwene de Namanhumbir, quando afirma que “...nós os makuas somos os primeiros que chegamos aqui, vindo das montanhas de Namuli, e construímos nossas palhotas aqui (...) esta terra é dos makuas” perceber-se-á que o ‘status do primeiro a chegar’ também referido por CAROLA LENTZ (2006b) *apud* JOSSIAS, (2014; p. 07), e construiu sua palhota, embora não esteja ligado a uma cronologia absoluta, trata-se de um construção cultural e social, e não pode ser vista como uma manipulação dos seus discursos de identidade, mas devem ser analisados e compreendidos no sentido que expressam dimensões da sua territorialidade.

Aliás, o “modelo tribal de etnogénese” de fronteira, sugerido por KOPYTOFF (1987), baseado na ideia de que a África antes da invasão colonial foi caracterizada por processos

de fissão e fusão, para explicar o resultado da natureza segmentária de linhagens, parece claro para entender esta afirmação categórica do *mwene*.

A antipatia dos makuas de Montepuez, em relação a grupos de indivíduos considerados “de fora” ou simplesmente “*vientes*”, não surge agora com o conflito pela partilha de benefícios de exploração das riquezas dos rubis. Em 1994, virou assunto de capa durante semanas consecutivas em vários jornais nacionais, reportagens sobre uma série de reivindicações étnicas dos makuas de Montepuez, que chegaram mesmo a atingir alguns contornos violentos, porque se queixavam de serem dominados pela minoria makonde. Para estes, não compreendiam porquê que Montepuez, um distrito de maioria étnica makua, fosse dirigido por um administrador makonde, e apenas dois distritos de toda província de Cabo Delgado tinham administradores makuas, enquanto eles continuavam a maioria⁷¹. Estes conflitos reflectiam assim, o ressurgimento das antigas divergências sócio históricas entre os dois grupos. Diz a história sobre invasões e conquistas, que os makondes escravizaram e comercializaram aos árabes-persas, vários makuas durante longos períodos. Durante o período de influência colonial portuguesa, os contactos dos nativos com *estranhos*, se limitaram na maioria das vezes, em relações com os sipaios e cobradores de impostos de palhota, duas das mais repressivas camadas da administração colonial. Estes funcionários, eram muito evitados e desprezados, não só porque suas funções são uma expressão de inimizade na comunidade, mas também porque praticam a extorsão sob ameaça de denúncia aos senhores e administradores coloniais. Os critérios da administração colonial para indicação de sipaios e cobradores de impostos, era determinada pela inimizade de um grupo com o outro. Isto é, para cobrar imposto em território de maioria makua, os portugueses, colocavam os sipaios makondes e vice-versa. Esta estratégia não só deve ter influenciado para o crescimento das relações antagónicas entre os dois grupos, mas também para a mobilidade dos makuas em terras makondes e igualmente o oposto.

No nível mais geral, a sociedade moçambicana é dividida em duas comunidades: a do Norte, Nampula, Niassa e Cabo Delgado (considerado geralmente a partir do norte do rio Save, e sem necessariamente mencionar o Centro: Sofala, Manica, Tete e Zambézia) e do Sul

⁷¹ Cfr. “Em Cabo Delgado, porquê não há administradores Makuas?”, In Jornal Savana (Maputo), nº 15, de 06 de maio de 1994.

(Inhambane, Gaza e Maputo). No entanto, durante muitos anos logo a seguir a independência nacional, as narrativas sobre as vantagens dos naturais do Sul (chamados todos de changanas) no acesso a infra-estruturas de serviços sociais e desenvolvimento económico, juntamente com seu maior acesso ao poder político, ampliaram as assimetrias culturais e sociais entre o norte e o sul, de modo que os do Norte (chamados de xingondos) que migram para o sul são também para os “changanas” tão estranhos quanto os estrangeiros, e geralmente compartilham um baixo prestígio na sociedade do sul. O prestígio em Moçambique está intimamente relacionado a altas posições políticas no Aparelho de Estado, que geralmente está correlacionada com alianças partidárias e nomenclaturas familiares. Parte dos naturais das províncias do Centro e Norte que são muito admirados dentro de sua comunidade nativa, por terem ocupado posições de maior prestígio na sociedade e no governo como um todo, são os chamados antigos combatentes (aqueles que participaram da Luta de Libertação Nacional contra o colonialismo português). Os cargos de importância no Estado foram na maior parte dos primeiros anos do período pós-independência, ocupados por profissionais com boa formação, altos funcionários públicos e membros do governo, cuja maioria, é pertencente a comunidade do sul.

Os makuas, sempre reivindicaram sua inclusão a altos cargos no governo, e se opuseram veementemente contra governantes “vientes” nas suas províncias. Em outros momentos, algumas lideranças nativas da região, chegaram a acusar os “poucos” que chegaram a tais postos, aos que NACUO, (2013), chamou de “conivência para a marginalização dos demais”, como assim defendeu no seu livro *“Buracos Makuas”*⁷². Para

⁷² NACUO, (2013) nos sugere com a frase “buracos makuas” tomando-a em jeito estilístico para se referir aos cargos, posições políticas e administrativas ou vagas na função pública e governativa das províncias com maioria de população makua, mas que são ocupados por moçambicanos de outros grupos. O que segundo o autor, se mostra como um buraco, que poderia ser coberto por um makua, só que não. No prefácio a este livro, Albano Naroromele, ou nativo makua, diz o seguinte: “a história não reza dos pusilânimes, proclamará Mavila e companhia, para enfatizar o facto de os buracos makuas não passarem de um brando inofensivo que não mexe com os alicerces, porque, afinal, quantos kathupas e maiópues (referência a antigo Ministro da Cultura e renomado Jurista, respectivamente, de origens makua), [grifos nossos], se identificam com os buracos makuas? Outros dirão ser defensores intransigentes, respondendo ao Nacuo, da Unidade Nacional, uma vez que os buracos makuas estão localizados e impedem a visualização de quem quer que seja estranho as crateras”.

justificar tal asserção, Nacuo socorre-se no início do segundo capítulo “Um buraco chamado ASSANA”, de uma frase de início da cerimónia de apresentação de um novo governador (Gaspar Horácio Mateus Zimba) de Província de Nampula, por Joaquim Chissano, então Ministro dos Negócios Estrangeiros”:

“Em princípios de 1986, o ministro dos Negócios Estrangeiros, de então, Joaquim Alberto Chissano, enviado pelo Presidente Samora Machel, a apresentar mais um governador para a província de Nampula, Gaspar Horácio Mateus Zimba, que saía da Secretaria de Estado de Caju, em substituição de Feliciano Salomão Gundana, que governara a província entre 1980/1986, se lhe atribui o ter deixado a seguinte expressão, que demora a apagar-se: *procuramos por todos os lados um makua, não encontramos, por isso, mais uma vez trago-vos um governador maxangana*”, (p. 92).

Como se pode perceber pelas narrativas acima, os discursos que hoje se agudizam pela partilha da riqueza dos rubis, que os nativos os vêem espoliados pelos “vientes” na verdade tem origem em outros tempos distantes, mas mantêm a mesma base de argumento: o usufruto de uma riqueza cujo benefício se espera comum entre os nativos que se baseia numa luta pelo direito de pertencimento às suas terras. Convencidos de que quem manda em suas terras são os vientes, o que se vê entre nativos em Namanhumbir na sua luta para recuperar suas terras, é o desencadeamento de tentativas arrojadas de fortalecimento de vários grupos em associações que militem para satisfação dos seus objectivos, tal é o caso da ANDENANA, idealizada segundo me contam seus membros em 2013, mas com actividades oficiais a partir de 2016.

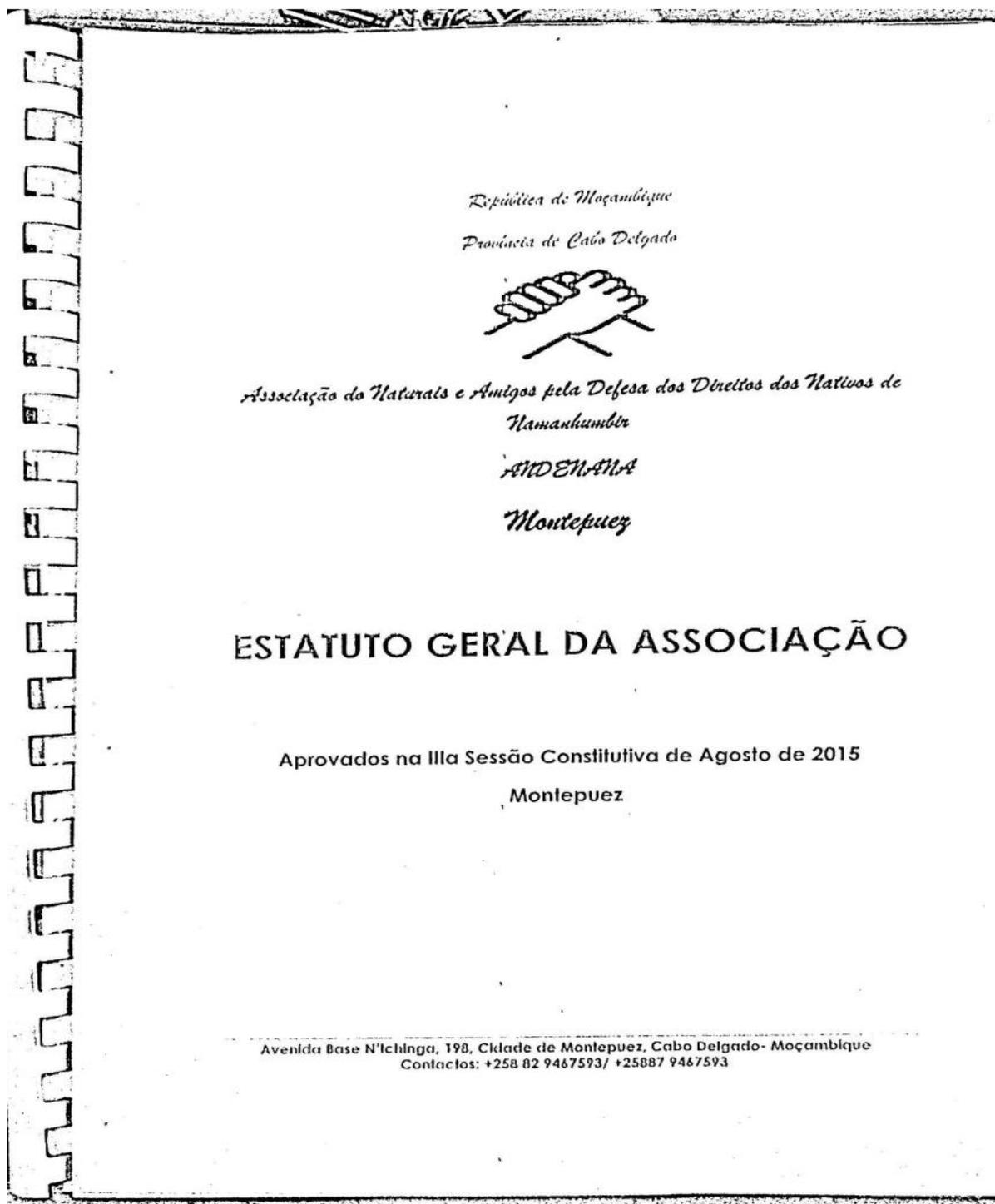
2.6. A ANDENANA entre a luta e a oposição para recuperar a terra

Em Montepuez, entre os nativos, a luta pelo direito a usufruto de recursos que ocorrem nas suas terras, tem tido evoluções significativas e aliada a várias iniciativas de associativismo. Em 2015, um grupo de auto-identificados makuas nativos de Montepuez, residentes entre o centro da cidade e em várias aldeias do Posto Administrativo de Namanhumbir, inconformados com o avanço dos megaprojectos de mineração nas suas aldeias, reuniram-se e decidiram fundar a ANDENANA, acrónimo usado para identificar a “Associação dos Naturais e Amigos pela Defesa dos Direitos dos Nativos de Namanhumbir”.

De forma geral, segundo o plasmado no Artigo 6 dos seus Estatutos, a ANDENANA, tem por objetivo “apoiar, estimular acções para defesa, elevação e manutenção da qualidade de vida dos seus associados e da comunidade de Namanhumbir. Apoiar sempre que possível os seus associados em caso de violação dos seus direitos por parte de qualquer organismo ou instituição externa à comunidade”.

A fundação e entrada em funcionamento da ANDENANA, embora apoiada internamente na comunidade de Namanhumbir, é a nível governamental, cooptada como sendo uma associação que se apropria de pautas de defesa dos direitos às comunidades abrangidas pelos projectos de mineração, para manifestar atitudes de tribalismo dos seus membros, facto pelo qual se nutre uma visível aversão às suas actividades no Distrito. Não entrarei em detalhes sobre a história da ANDENANA, mas vou ao longo da tese, sempre que a sua actuação *per si* justificar, mostrar de que forma, a Associação tem desenvolvido as suas actividades em defesa do seu público-alvo. Outrossim, é preciso fazer saber que em 2016, após a apresentação pública da ANDENANA no Distrito de Montepuez, e a submissão dos seus Estatutos para o seu reconhecimento legal no Ministério da Justiça, houve segundo Ngamo Malidzane, Secretário-geral da Associação, uma campanha levada a cabo por alguns membros da aldeia, segundo ele “comprados pela MRM para deslegitimar o nosso trabalho”.

[Fotografia 6]: Capa dos Estatutos Gerais da ANDENANA



Fonte: Ngamo Malidzane (Arquivo da ANDENANA, Maio de 2019).

Embora com a denunciada oposição com a qual membros da ANDENANA tem de lidar na sua luta pelo que acreditam ser o direito dos nativos de Namanhumbir, as suas actividades de mobilização de nativos para adesão à Associação e enfrentar a expansão das áreas de mineração industrial em Montepuez, continuam sendo feitas e cada vez mais aceites pela maioria daqueles que tiveram de ceder suas terras e machambas para dar lugar a construção de acampamento da MRM. Ngamo Malidzane, conta-me que muitos nativos que perderam suas machambas, que se filiaram a ANDENANA, conseguiram a partir da sua intervenção junto à MRM, indemnizações que os permitiu recomeçar a vida em outro lugar, desenvolvendo outras actividades.

“Muitos dos que nós apoiamos aqui, perderam suas machambas há muito tempo. Nem tinham esperanças de recuperar nada, porque quando vão individualmente exigir seus direitos na Empresa, ninguém lhes dá ouvido. Mas aqui na nossa Associação, nós temos Advogados, que sabem das leis e defendem as pessoas. Todos que trabalham aqui é por solidariedade e compromisso com a luta, não cobram nada nas pessoas. O que a ANDENANA faz é lutar para recuperar a terra. Por isso que algumas pessoas se incomodam com o nosso trabalho, e nos acusam de tribalismo. Mas nós lutamos para recuperar a nossa terra apenas, não somos contra as pessoas”.

Nesta perspectiva, é interessante contrapor os discursos sobre aversão da MRM à actuação da ANDENANA junto às comunidades abrangidas pelos projectos de mineração industrial. O facto é que, nas várias ocasiões da minha estadia em Montepuez, desde os tempos de trabalho da ANAC, ouvi de muitos nativos as reclamações sobre a sua não inclusão nas reuniões de auscultação, que pela lei devem anteceder a qualquer decisão de deslocação forçada ou negociada das comunidades rurais⁷³. A luta levada a cabo pela ANDENANA e seus militantes associados, pela recuperação das suas terras e ou por direito a justas indemnizações é vista como uma afronta aos objectivos ‘desenvolvimentistas’ das empresas de mineração industrial. Ademais, é também referida a percepção de que os militantes associados à ANDENANA, instrumentalizam as populações para se rebelarem a

⁷³ Em Moçambique, vigora desde 2012, o Decreto no. 31/2012 de 08 de agosto que aprovou o Regulamento sobre o Processo de Reassentamento resultante de Actividades Económicas. Este regulamento, estabelece as regras e princípios básicos a que fica sujeito o processo de reassentamento, resultante de actividades económicas de iniciativa pública ou privada, efetuadas por pessoas singulares ou coletivas, nacionais ou estrangeiras, com vista à promoção da qualidade de vida dos cidadãos e à protecção do ambiente.

desvalorização dos projectos de responsabilidade social da MRM. Mas é preciso fazer referência aqui, que o trabalho de militância da ANDENANA, nutre entre nativos, muito prestígio pela mobilização de gentes e recursos na luta pela recuperação das suas terras ou justas indenizações quando ocorrem deslocamentos forçados. Em situações de deslocamentos populacionais como os que ocorrem em Montepuez com a chegada das empresas de mineração, para entender a razão do apoio local da actuação da ANDENANA para com as comunidades rurais, é interessante revisitar o argumento enunciado por HALBWACHS (1990; p. 137), segundo o qual “para que a resistência se manifeste, é preciso que emane de um grupo (...) – certamente, é inevitável que as transformações de um lugar e a simples demolição de uma casa incomodem alguns indivíduos em seus hábitos, perturbem-nos e os desconcertem”. É que não é apenas a perda de um pedaço de terra. São as mulheres lamentando pelo lugar onde cultivavam o que lhes garantia o sustento das suas famílias, são os anciãos que não tem mais a sombra do caule do embondeiro sagrado onde faziam maqueha aos seus ancestrais e a terra que é a herança daqueles que há vários anos ali viveram e sonharam pela sua manutenção para as suas gerações vindouras.

2.7. “Won't you help to sing these songs of freedom”?

O título que sugiro ao início da presente descrição, é uma paródia a um verso da letra “redemption songs” de Bob Marley, escrita em 1979 e gravada em 1980. A letra desta canção, é inspirada no discurso do activista jamaicano Marcus Garvey, do Movimento Negro, evocando a necessidade de os africanos tivessem a “redenção da África” e continuassem a lutar pela sua libertação e apelando que as últimas potências colonizadoras, desocupassem o continente. Para aqui, este verso não foi uma escolha aleatória apenas para dar título a um item específico. Claro que meu treinamento em trabalho de campo me fez e faz captar a visão de muitos interlocutores com os quais me deparo no campo de pesquisa. A cena que vivenciei em 2016 durante uma festa ritual e as experiências diversas de vidas dos meus interlocutores é que a trazem para esta tese, como veremos.

*

* *

Em uma tarde quente de Dezembro de 2016, celebravam-se pela aldeia de Namanhumbir sede, festas de encerramento das cerimónias do *mwali*, que ocorrem, sempre a escassos dias de celebração do natal. Em Namanhumbir, pelas ruas de toda a aldeia, os rapazes, com cortes de cabelo uniformizado, as meninas com penteados e vestidos novos costurados com tecidos de capulanas coloridas, juntam-se com seus pais e padrinhos na casa do M'wene Mafujiaje, o chefe da aldeia sede do Posto Administrativo de Namanhumbir. Toda aldeia reunida, com várias fogueiras acesas pelo quintal, entre cantos e danças, gritos de orações e “*mukhuto*” (sacrifício de animais), deitando seu sangue no solo como oferenda para o *M'uluko*, e a carne cozida juntamente com farinha de mandioca seca, para alimentar os participantes. A festa do *mwali* é, provavelmente a celebração de iniciação mais antiga e importante de que se conhece entre os makuas. Homens musculosos sem camisa e chocalhos presos sobre seus tornozelos, mulheres com rostos pintados com m'ssiru, crianças, jovens e anciãos esperneiam seus corpos ao ritmo de tambores tocados por um grupo de 6 homens, que constituem uma orquestra bem preparada. Não olham para o relógio, estão aí pela gratidão do decurso do período de reclusão para formação dos seus filhos. Dançam e cantam repetidamente fazendo preces pela fé de início de mais um ano de bênçãos do *M'uluko*.

“Oh Oh Oh Apaapa⁷⁴
Oh Oh Oh Muluku waka
Oh Oh Oh Athumuanaka wê
Onjulo Muirupe
Iniwehe hivano”.

O que faz na verdade esta imensa multidão? São homens, mulheres e crianças que vivem tranquilamente entre as aldeias de Nanhupo, N'seue e Namanhumbir sede, que vieram se juntar naquela noite para uma celebração de votos e desejos de prosperidade. Um velho, astuto com roupas brancas, com as mãos para trás que seguram um terço, que vai passando os dedos lentamente entre as missangas em volta, olhando para mim, um jovem

⁷⁴ Canção religiosa e popular do povo makua, entoada em cerimónias de preces de bênçãos aos ancestrais.

também *viente*, que o tempo de convivência durante o trabalho de campo garantiu uma aproximação e confiança de diálogo, volta-se para mim e declara:

“ (...) há muito tempo, nossa festa de *mwali*, não era assim, e nem se podia fazer aqui perto. Agora o governo estragou tudo. Fazíamos estas coisas no mato. Hoje já não tem mata aqui, porque o governo vendeu todas as terras dos nossos avós para os homens das minas. As crianças, já não sabem caçar ratos, até cultivar não vão aprender. Vão crescer preguiçosos e sem saber nada. Vão sonhar trabalhar nesse Ruby Mining que o governo trouxe aqui, porque pensam que pagam bem. Mas não vão apanhar emprego também, porque nem escola tem aqui no nosso bairro, para eles aprenderem os conhecimentos deles. Nossa ciência já não serve aqui. Nossos filhos, hoje têm vergonha dos nossos conhecimentos, e só aceitam vir fazer *mwali* de noite, escondidos porque eles não acreditam que nós temos ciência (...)”.

[M’wene Mafujiaje, líder tradicional da comunidade de Namanhumbir-sede, em entrevista realizada em Dezembro de 2016].

Enquanto Mwene falava, sempre com as mãos para trás e os dedos tateando as missangas do seu *mashbaha*, – uma espécie de terço árabe usado por fiéis muçulmanos para orações ou meditações), íamos caminhando em volta do quintal. Na varanda de uma das 4 palhotas construídas com material local, dentro do seu quintal, está sentado sobre um pilão o Calawia, segurando uma viola moderna de 6 cordas, e dedilhando os fios. Mwene olha para ele, e depois para mim, e me apresenta o jovem, como sendo seu sobrinho, filho de Sofia, uma das suas irmãs. Depois do aperto de mão, saudação de praxe, onde cada um contou o essencial sobre si, a mim, por ser *viente*, tem sempre perguntas a mais: o que faço da vida e o que me trouxe para Namanhumbir? Calawia trabalhava até à altura, (2015) na Empresa Montepuez Ruby Mining Lda. há 5 meses, como operador de escavadora. Para além do *makua e xi-makonde* (línguas nativas), falava também português, ki-Swaili e Inglês, porque vivera 9 anos na Tanzânia, com outro seu tio, onde tirou licença de condução de máquinas pesadas e aprendeu a tocar guitarra.

Conversamos, durante a noite sobre vários assuntos: das meninas de Namanhumbir que terminavam naquela noite os ritos de iniciação e se tornavam adultas, sobre seu tio, o Mwene, que o obrigava a casar uma menina nativa, porque já “*tinha passado o seu tempo de juventude*”. Calawia contou-me também sobre sua namorada Adijaa, que deixara em Dar-Es-

Salam, (capital da Tanzânia), das aldeias da sua comunidade que estão sendo destruídas pela Empresa Montepuez Ruby Mining Lda. através de escavadoras, que uma delas é conduzida por ele. Houve momentos em que nos rimo juntos, outros em que a tristeza lhe aparecia na face. E sempre que se entristecia tocava uma música. Tocou durante a noite da nossa conversa, 3 músicas em ki-swaili, e depois a conversa continuava. Por volta de 2 Horas da madrugada, os cantos e danças continuavam ao alto som. Eu me sentia já cansado e bocejava, denunciando um sinal de indelicadeza para o meu interlocutor, que continuava a contar-me das mais variadas histórias de vida, trajectos e experiências. Calawia, simpático e modesto, percebeu o meu cansaço e suas razões, declarou:

“(...) você está aqui há 4 dias e acho que não tem estado a dormir o suficiente. Vocês os “*vientes*”, não estão habituados ao nosso tipo de festas. Se fosse numa discoteca com música do disco com Dj e cerveja, não essa nossa *nipa* aqui, você estaria a dançar até agora”.

[Calawia, nativo e morador da comunidade de Namanhumbir-sede, em entrevista realizada em Dezembro de 2016].

Eu acenei a cabeça tentando o contrariar, mas rimo-nos juntos e não encontrei palavras para me justificar. Foi nesse contacto, que fiquei a saber pela primeira vez que *viente*, não era apenas o estrangeiro, aquele que vem de outros países. Eu também, embora sendo moçambicano, e tenha aprendido a falar fluentemente as línguas locais mais comuns (ki-swaili, e-makua e xi-makonde, que não são minhas línguas maternas), influenciados pelos 7 anos (na altura dos acontecimentos), de convivência com o norte de Moçambique), sou também *viente*.

Sentir-me “viente” e embora aceite em lugares privilegiados da vida dos nativos, mas continuar a ser tratado como um estranho naquele momento, foi importante para me ajudar a reflectir sobre as condições de produção de conhecimento etnográfico em contextos de Montepuez e a relação que mantinha com meus interlocutores. Percebi, portanto, que há aqui, códigos, valores e significados locais, que justificam percepções particulares dos nativos sobre a construção social do *outro*.

Voltemos à conversa com Calawia e sobre a destruição de aldeias. Lhe perguntei sobre como se sentia estar a conduzir uma máquina que seu tio, não gostava de ver por perto. Mudou repentinamente a tonalidade da voz, e vociferou:

“Eu nunca destruí aldeias. Eu trabalho lá nas minas, a limpar caminho para as máquinas pequenas passarem, nunca fiz cair uma palhota. Lá onde eu trabalho, nunca teve palhotas desde que eu nasci”.

A tonalidade da voz, a convicção com a qual elaborava os argumentos de autodefesa, a sua expressão facial, expressava uma revolta da sua percepção de que eu, como *viente*, lhe colocava numa posição de cúmplice das empresas de mineração industrial.

A verdade é que os locais onde hoje estão instalados os centros de extracção de minérios, eram na sua maioria locais de residência, e pode sim, Calawia não ter deixado cair nenhuma palhota, mas a sua participação e papel como operador de máquinas pesadas, será que o pode excluir como actor determinante no processo de deslocamentos forçados que Namanhumbir vive na actualidade? E apresentei-lhe este argumento com esta mesma cortesia. Calawia calou-se, engoliu um seco, olhou fixamente para mim durante vários segundos, antes de abrir a boca para falar, e na verdade não disse nada. Segurou na guitarra, torceu o pescoço para os lados, estalou os dedos, e novamente torceu o pescoço, agora olhando durante outros longos segundos para baixo. Alguns minutos depois, recompôs-se e começou a tocar a quarta música da noite: “Redemptions Songs” de Bob Marley.

Numa das estrofes da música, com uma expressão facial contagiante do intérprete do Bob, pôde ouvir o apelo para emancipação da escravidão mental:

“None but ourselves can free our minds.
Wo! Have no fear for atomic energy,
Cause none of them-a can-a stop-the time.
How long shall they kill our prophets?
While we stand aside and look?”

[Bob Marley, in Redemptions Songs, 1979].

Enquanto ia ouvindo cada palavra, verso e estrofe entre o tinir da guitarra e a voz com um fonema que não disfarçava o sotaque do ki-swáli, pela primeira vez, pus-me a pensar sobre os outros sentidos, para além dos que eu já conhecia sobre a letra da música. Perguntei ao Calawia o quê “Redemptions Songs” do Bob, significava para ele. A resposta, não tardou. Olhou para mim e declarou:–“O Bob é o rei mano. Sua música não é apenas para significar, é para sentir também”.

A partir dessa resposta, vã, limitada, e talvez multidimensional, criei várias interpretações. Biógrafos de Bob Marley contam que *Redemption Song* foi escrita em 1979, quando o cantor foi diagnosticado ter câncer. Críticos musicais comparam a letra do Bob, com um canto de cisne, pois o animal, quando pressente a proximidade da sua morte, emite um melodioso canto, como seu último chilreio. A relação do “Redemptions Songs” com o canto do cisne é feita porque Bob, quando compôs a música já havia sido diagnosticado com o câncer que viria mais tarde a ser considerada a principal causa da sua morte, em 1981.

De todas as formas, menos do que uma explicação, fiquei a reflectir durante muito tempo, o que fazer com essa cena e como conferir a ela um grau determinante para compreensão do que Namanhumbir e seus nativos passaram a viver com a chegada dos “vientes” dos rubis. Para tal, pus-me a pensar sobre uma inferência: se os “vientes” exploram os recursos naturais de Namanhumbir, expropriam terras de camponeses e destroem as suas casas, poderiam aos olhos dos nativos ser uma outra forma de chegada das potências colonizadoras, tal como referidas por Marcus Garvey (*Redenção de África*) e cantado por Bob Marley (*Redemptions Songs*). Se assim, for, então os nativos, seriam a contraparte, os explorados, aqueles, que precisam se libertar da escravidão mental, não deixar morrer seus profetas e nem mesmo ter medo das luzes do ‘desenvolvimento’. Por outro lado, pus-me a pensar nas seguintes possibilidades: se Calawia cantava o *Redemption Song* para mim, um *viente* que pelo tempo de convivência tornou-me também um amigo dos nativos ou para sua comunidade, o que procurava transmitir com um chamado para redenção? Um convite para que junto a si e sua comunidade, os ajude a cantar essas canções de redenção, tal como o Garvey e Bob questionaram ao mundo: “*Won't you help to sing These songs of freedom?*” Se cantasse para si mesmo, queria Calawia, expressar o prenúncio da sua morte, e da sua comunidade, com a invasão dos projectos desenvolvimentistas em Namanhumbir, tal como o cisne canta, pressentindo a sua morte e também feito por Bob Marley após ao diagnóstico do câncer? Um apelo à sua comunidade para se emancipar da escravidão mental, da expropriação da terra, da destruição de suas aldeias, dos deslocamentos forçados, tal como foi defendido por Garvey na “Redenção de África” contra o colonialismo?

Minhas reflexões foram interrompidas com o retorno do *Mwene*, que segurava dois copos, e serviu-me um, que continha *nipa*, uma bebida tradicional feita a base de cana-de-açúcar, que ao primeiro gole, despertou-me do sono e senti o forte líquido descer e queimar

a garganta. Franzi a testa, cocei a cabeça e sentei-me no banco do lado de Calawia. O velho olhou para mim e sorriu, retomou suas intermináveis reclamações:

“Agora é difícil ter *nipa* pura assim. Porque eu estou velho e já não consigo ficar muito tempo em pé. Todos os meus filhos estão a trabalhar na Ruby Mining, e as crianças não me ajudam na *machamba*, querem ir a Ruby Mining também. Há muito tempo, todos trabalhávamos juntos na *machamba*, e nos ajudávamos, sem precisar pagar. Mas as minas ensinaram aos nossos filhos que qualquer trabalho, agora deve ser pago com dinheiro”.

[M’wene Mafujiaje, nativo e líder tradicional da comunidade de Namanhumbir-sede, em entrevista realizada em dezembro de 2016].

Os relatos do Mwene sobre as relações humanas na comunidade entre antes e depois dos projectos desenvolvimentistas, são comuns de se ouvir nos contextos africanos descritos em etnografias diversas. Descrições com situações iguais, podem ser revistas entre os *chopes* estudados por David Webster, (2009); entre os *Tsonga*, estudados por Henri Junod, (1996) ambos do Sul de Moçambique, na Zululândia estudado por Max Gluckman, (1987), em Copperbelt com Clyde J. Mitchell (1951) , ou mesmo na “intrincada trama de relações tecidas entre caboclos e negros” no interior de Alcântara (Maranhão) estudada por GODOI (2014b)⁷⁵. Nestes contextos, onde exceptuando alguns grupos que chegaram expulsos, ou saindo voluntariamente de outras aldeias e pediram terra para cultivar e construir sua palhota, os aldeões são na maioria das vezes pertencentes ao mesmo clã. A solidariedade vicinal é mais nítida no trabalho colectivo, em que se convocam não uma, mas várias pessoas, para tarefas impossíveis de bem realizar individualmente, como bem veremos no capítulo a seguir, onde embora num contexto em permanente transformações com outras vivências externas que se impõem, os vários grupos de aldeões (re) existem com seus códigos, éticas e cosmografias.

⁷⁵ Chamo atenção aqui, que não pretendo fazer uma comparação entre factos de espaços, tempos e sujeitos distintos com os de Namanhumbir, mas sim, uma aproximação de exemplos que nos ajudem a perceber as características comuns para casos de plena transformação sócioeconómica e cultral. No Brasil, Antônio Cândido, (2010; p. 83) fala sobre o mutirão entre os Parceiros do Rio Bonito, como objecto qualquer das actividades que se caracterizam por não possuir o aspecto virtualmente contratual do trabalho colectivo ou da troca individual de serviço. Conta, por exemplo, que durante o trabalho de campo, na região de Bofete, (Rio Bonito), ter presenciado a uma campanha de mobilização de 10 moradores para construir o ranchinho de uma velha da aldeia.

CAPÍTULO III

NOVAS TRANSFORMAÇÕES E ANTIGAS FORMAS DE (RE) EXISTÊNCIAS EM NAMANHUMBIR

Terminara o universo sem espectáculo, sem rasgão nem clarão. Por definhamento, exaurido em desespero. E assim, vagamente, meu pai derivava sobre a extinção do cosmos. Primeiro, começaram a morrer os lugares-fêmeas: as nascentes, as praias, as lagoas. Depois, morreram os lugares-machos: os povoados, os caminhos, os portos.

Sobreviveu apenas este lugar. É aqui que vivemos de vez.

[Mia Couto, In Antes do Nascer do Mundo]

[Fotografia 7]: Um grupo de mulheres pilando cereais⁷⁶.



Fonte: (Autor Desconhecido)

⁷⁶ Nas aldeias rurais de Moçambique, após a época de colheita agrícola, as mulheres, em forma de rodízio, ajudam-se na debulha e trituração de cereais para o preparo da farinha. O momento, acompanhado de canções e danças é considerado nas aldeias como uma manifestação simbólica de união e partilha de forças para realizar actividades difíceis de serem feitas individualmente.

Por mais que os vientes, os seus restaurantes e comidas novas têm vindo a ganhar espaço; os seus vestuários sejam os mais vendidos nas boutiques da cidade, as suas línguas sejam cada vez mais ouvidas nos mercados e ruas, as suas músicas tem sido as mais tocadas nas casas de diversão, mesmo entre os mais jovens nativos, essas práticas aparecem apenas como mais uma experiência de convivência de que estão habituados. Contudo, não constituem necessariamente um adversário autêntico às tradicionais formas de compreender e interpretar o mundo que mantém a sua vitalidade. Pretendo neste capítulo, demonstrar ao leitor, como nestas relações entre os nativos de Namanhumbir e os vientes dos rubis, não são apenas as transacções comerciais que o brilho dos rubis determina como importante. O processo de transformações que a descoberta destes minérios acarreta, flui em vários domínios da vida de Namanhumbir.

A chegada de novos sujeitos numa aldeia, para além das novas formas de vida que chegam junto, traz igualmente novas configurações no espaço e tempo dos grupos acolhedores. Em Namanhumbir, assumem os nativos, que a chegada das empresas de mineração e seus vientes trouxeram também essas novas configurações, formas de ver e interpretar o mundo que impactam na maioria das vezes na prática dos seus diversos ritos desde o nascimento até a morte. Se tomarmos como análise os ritos de iniciação, estes, antigamente eram feitos para educar as crianças sobre a importância de trabalhar a terra na actividade agrícola. A descoberta das minas de rubis, a chegada dos “*vientes*” e as expropriações de terra onde eram feitas as *machambas*, impõem novas configurações e ressignificações na comunidade. Hoje, são focados em novos princípios: (i) busca de saberes nativos para uma resistência contra a chegada de “*vientes*” e empresas mineiras, que se expressa pela sua mobilização ao garimpo; (ii) “*ihuruma*” (respeito) dos mais novos para com os mais velhos; (iii) da obrigação das meninas de casarem-se com rapazes da sua comunidade, para ali se manter e desenvolver seu *nihimo*; (iv) as práticas e rituais que eram expressos e transmitidos à luz do dia, em liberdade e em momentos de festa, hoje passaram a ser nocturnos e hostilizados.

É por isso pois, que o uso do termo “saberes nocturnos” nesta tese é inspirado para identificar, como anunciado anteriormente, os conhecimentos de cura de doenças físicas, terapia espiritual, adivinhação, preparação de sorte para a actividade agrícola, caça, e hoje cada vez mais usual para a mineração artesanal exercida entre os membros da comunidade

de Namanhumbir, como forma de reivindicação a usufruto das riquezas da sua terra, que se convencem que não apenas os pertence, mas também aos seus antepassados, que guardam-na e a protegem desde gerações de infinita descrição.

O ponto importante de ser enfatizado em relação a esta confluência entre nativos e os “*vientes*” trazidos pelo rubi em Montepuez, é que existe uma certa percepção quase que comum sobre a “fraqueza” e a “passividade” da liminaridade dos grupos nativos em relação aos “*vientes*” de classes sociais, categorias de sistemas políticos, jurídicos e económicos mais “fortes”. Aliás, essa realidade não é exclusiva do nosso campo de estudo. A partir de sua pesquisa sobre dualismo entre nativos e forasteiros e a prática de ritos tradicionais entre os somalis, LEWIS (1963; p. 11), afirma que os fracos, estão sempre mais preparados que os fortes, que por mais ricos e influentes sejam, se não possuem poder político à regra da comunidade, não dedicam sua vida à religião e prática da comunidade em que vivem, então, não conseguirão dominar esse mesmo mundo⁷⁷.

Sobre liminaridade entre práticas diurnas e nocturnas, os argumentos de PINA CABRAL (2000; p. 875), nos sugerem a uma necessidade de diferenciar entre um *aspecto diurno* da vida sociocultural, ao qual correspondem as pessoas, coisas, processos e significados que recebem maior legitimação, e um *aspecto nocturno*, que corresponde aos que são reprimidos e não encontram uma forma óbvia de expressão. Porém, isto não significa que os últimos cessem de existir ou que não façam parte da vida social e cultural.

A expressão de reivindicação e ressignificação dos saberes nativos, expõem uma contradição mais fácil de detectar nesta confluência entre o externo e o interno. Hoje, são conflitos abertos entre dois grupos humanos que produzem um estranhamento aos que proporcionam a ocupação de novos territórios, implicando a assimilação ou eliminação de seus antigos ocupantes. Em Montepuez, nativos e “*vientes*”, e algumas vezes (não poucas)

⁷⁷ Outros casos de estudo são importantes de referência e relação aqui: o primeiro, de Victor Turner, (1969), nos apresenta um exemplo familiar desse conflito que se vive em Montepuez, a partir da relação entre Lunda e Mbwela, e entre Kanongesha e Kafwana, onde encontramos uma distinção entre o poder político que é militarmente forte e o subjugado do povo autóctone, que, no entanto, é ritualmente potente. O segundo é um exemplo bem conhecido da literatura que se encontra no relato de Meyer Fortes sobre os Tallensi do Norte de Ghana, onde os Namoos, um grupo *viente* na região, trouxeram uma chefia e um culto ancestral altamente desenvolvido em relação ao dos autóctones, que, por sua vez, acredita-se que tenham poderes rituais importantes em conexão com a terra e suas cavernas. O terceiro de Iowan Lewis (1963), onde descreveu as estruturas inferiores como tendo “o poder ou poderes dos fracos”.

até mesmo entre grupos nativos se contrariam infinitamente sobre a sua percepção em relação a eficiência dos seus saberes. Nativos, chamam os “*vientes*” e as empresas de feiticeiros. Para os “*vientes*”, cujo código, normas e expressão desses “saberes nocturnos” são incompreensíveis, chamam-nos também de feiticeiros (*n’kwiri*), bruxos ou mágicos.

O conflito e oposição entre grupos nativos, e acusações de feitiçaria dão-se muitas vezes, quando uma aldeia, cujos líderes são apologistas à entrada das empresas de Mineração Industrial, e por via disso, passam a receber os benefícios das infra-estruturas sociais por elas instaladas, atingem determinado tamanho que seu sistema de autoridade não pode mais controlar; assim fissuras aparecem, e a aldeia se organiza em novas vilas⁷⁸. A feitiçaria é o idioma pelo qual essas tensões são expressas. Muitas vezes, elas se apresentam na forma de imposições muito fortes da natureza, como as grandes secas, as grandes chuvas e as epidemias fatais.

Em Namanhumbir, meus interlocutores, entre anciãos e jovens apologistas da mineração artesanal com preparo de saberes nocturnos, olham para o fundo dos meus olhos e me dão uma explicação que se opõe à categorização dessas expressões apenas de feitiçaria, bruxaria ou curandeirismo.

“Tem muito mais do que fazer *okhwiri* (mal) ou o bem, *nkhuluka*, (curandeirismo) meu filho”, diz-me Mwene Mafujiaji- “Nós não queremos fazer mal a esses “*vientes*”. Não estamos a preparar nossos filhos, para ficarem ricos apenas. Esses são nossos saberes. É nossa forma de vida. São as armas que nossos antepassados nos **dizem** (expresso mesmo no presente) para preparar nossos filhos a lutar para defender sua terra e riqueza. Esta riqueza é nossa”.

As reivindicações de Mwene e todos outros membros da comunidade que se opõem a entrada das empresas de mineração industrial, sobre a categorização de suas práticas como saberes de facto, legítimos, válidos para as suas lógicas, e não como feitiçaria ou curandeirismo, nos apresentam argumentos, dos quais podemos extrair um conceito importante para melhor compreensão: saberes nocturnos. É que para os nativos, os feiticeiros são, de maneira geral, elementos constantemente punidos, odiados e perseguidos

⁷⁸ A impossibilidade de controlo por parte da autoridade local dá-se quando é instalado na aldeia um Tribunal regido pelo Direito Positivo em substituição dos Tribunais comunitários, e daí os conflitos de terra ou adultério por exemplo, passam a ser julgados por um juiz, com base em manuais de Direito, que não são de domínio do líder local.

na comunidade. A questão que qualquer leitor colocaria no uso do termo, “saberes nocturnos” seria: *mas então, o que seria exactamente um feiticeiro ou curandeiro, e o que este tem de diferente com os sábios nocturnos de Namanhumbir?*

No universo tradicional africano, segundo CORRÊA e HOMEM (1977; p. 39), vários tipos de indivíduos e mesmo de grupos podem ser incluídos na classificação de feiticeiro: os estrangeiros ou pessoas que vivem muito longe da comunidade, as pessoas relativamente marginais na sociedade, como por exemplo mulheres sem marido, os mais pobres e também os mais ricos. Ora, embora todos esses elementos sejam considerados prioritariamente como classificáveis de bruxarias, todo e qualquer membro do grupo social é potencialmente um subversor da ordem: aqueles que apoiam as empresas de mineração, as meninas que por ambição financeira, enveredaram pela prostituição, os nativos que trabalhando para as empresas de mineração industrial, dirigindo máquinas que destroem as aldeias dos seus familiares. Estas regras, códigos ou se quisermos chamar, éticas, se manifestam em várias formas de vivências e compreensão dos mundos que compõem a cosmografia makua.

É curioso observar que em Namanhumbir, os sábios que tem a noite como lugar e tempo de expressão dos seus saberes, pelos quais procuram dominar outros reinos invisíveis, são simultaneamente sheiks nas mesquitas locais e outros que ocupam cargos de importância moral nas igrejas locais⁷⁹.

Preciso alertar ao leitor, que nesta tese, “saberes nocturnos”, mais do que uma frase singela e enigmática, insinua de forma intuitiva, uma manifestação do *modus operandi* do acto de localização dos saberes dos “outros”, como um momento crucial na produção de uma relação de desigualdade. A partir de então, deverão assim ser designadas, à todas as formas tratamento de saúde, amor, rituais de nascimento à morte, casamento, manutenção de uma vida saudável, riqueza e no caso central nesta tese, de luta e reivindicação ao pertencimento colectivo à terra e seus recursos, e todas outras manifestações caracterizadas como sendo de âmbito mítico, aquelas revestidas de hostilidade pelo *outro*, – e daí o seu encobrimento na **noite**, longe da luz do dia e dos olhos de muitos.

⁷⁹ Diferentemente do que nos é apresentado como elementos fundamentais que se repetem na maior parte das descrições do “sabá” por Carlo Ginzburg, em que as “bruxas e feiticeiros que se reuniam em lugares solitários no campo ou na montanha, onde deviam renunciar a fé cristã, profanar os sacramentos e render homenagem ao diabo, presente sob forma de humana ou como animal ou semianimal” (Cfr. GINZBURG, 1989; p. 05).

Em Namanhumbir, as contradições que surgem entre indivíduos de um mesmo grupo ou distinto, entre os homens e as manifestações “*vientes*” com as empresas de mineração industrial, ameaçam a harmonia prevista na ordem social local. Tudo o que acontece na comunidade, de bom ou de mal, deve ser analisado a partir do sistema que rege essa ordem local. Ela comporta os mitos, os ritos, as práticas do dia-dia, reciprocidade, “*ihuruma*” (respeito) para com os antepassados e ancestrais com quem se mantém um diálogo (místico).

3.1. “Othelana Murima”⁸⁰: viagens, paixões e casamento entre nativos e “vientes”

A partir da observação de uma celebração de um casamento na aldeia de Nanhupo, em Dezembro de 2017, procuro demonstrar como oposição entre o novo que chega com os “*vientes*”, e o velho que resiste através dos saberes nocturnos dos nativos se opera em Montepuez. Para tal, a “análise situacional” proposta por Gluckman na Zululândia e Mitchel em Coperbelt, são atraques metodológicos determinantes para uma melhor compreensão da descrição que elaboro sobre a cerimónia de casamento de Yaya e Latifah, que durou entre os rituais de preparação à celebração nupcial, exactos 4 dias. Apresentarei aqui, outros aspectos da vida e relação entre nativos e vientes, que transcendem apenas a cerimónia de casamento entre um homem “*viente*” e uma mulher nativa.

Apresento esta descrição, evidenciando também, como a noção de vicinalidade, no sentido que é compreendida por WEBSTER, (2009), PINA CABRAL e GODOI (2014), GODOI (2014b); PINA CABRAL (2014) e FRANGELLA (2014); é tão contemporânea entre os grupos em estudo nesta pesquisa. Tal como João de Pina Cabral fez referência, nos lembrando a vicinalidade entre os chopos do sul de Moçambique, “não como zonas territoriais exclusivamente ocupadas por um grupo de parentes (...), mas também como espaços de circulação intensa de comida, de serviços, de dívidas financeiras (...)” (PINA CABRAL, 2014; p.14).

⁸⁰ Esta frase da sabedoria popular makua que significa “Casar-se é seguir o coração”, expressa o quão possível as regras impostas pelos anciãos e suas tradições, podem ser alteradas, quando um membro (homem ou mulher), se apaixonar por uma pessoa, que mesmo não sendo ‘aprovado’ pelos mais velhos, é da escolha de quem se vai casar, tal foi o caso de Latifah e Yaya.

Esses “espaços de circulação intensa” se evidenciaram permanentemente na observação que fiz para esta descrição, quando a mobilização financeira e material feita por um grupo de 15 mulheres, através de forma de poupança financeira tradicional, conhecida como *xitique*⁸¹, onde a escolha do mês para recepção do dinheiro poupado, entre cada uma delas, é determinado não apenas pela necessidade para qual será aplicado, mas pelo valor simbólico que esse momento deve representar não só para quem recebe, mas para a aldeia toda.

Mas as manifestações de vicinalidade, multidimensionais que são, não se resumem apenas entre nativos. Veremos nas descrições diversas ao longo deste capítulo, como se manifesta na chegada de novos vientes, e a sua recepção pelos já estabelecidos, como faz referência Simone Frangella, “como agrupamentos de entreaajuda que envolvem distintas relações sociais e formas de solidariedade e conflito, e promove uma reelaboração das relações de mutualidade dos migrantes em circulação”, (FRANGELLA, 2014; p. 73).

*

* *

Sexta-feira, 29 de Dezembro de 2017. Cachorros latiam pelo pátio do largo quintal da casa do Velho Amisse. Sons ininterruptos de inúmeras motorizadas roncavam, algumas chegando outras partindo. Algumas trazem consigo na boleia, familiares de longe que desembarcavam para participar da festa do casamento que aconteceria no dia seguinte, entre Latifah Fatila, uma jovem mulher nativa, com Yaya, um viente do Guiné Conacry. Vizinhos e demais familiares descarregavam de uma camioneta estacionada em frente a uma palhota que fora adaptada como um armazém, inúmeras caixas de bebidas e comidas para a festa.

Latifah Fatila é professora na Escola Primária local. Sempre viveu na aldeia de Nanhupo, salvo o período de dois anos que esteve a morar no Lar Estudantil enquanto se formava no Instituto de Formação de Professores, na Cidade de Montepuez, entre 2012 a

⁸¹ *Xitique*, é um termo Tsonga que traduzido para a língua portuguesa, significa poupar, amearhar ou juntar. Embora sua origem, provenha de uma língua falada no sul de Moçambique, seu uso é frequente em todo país. O acto de fazer a poupança, é chamado *xiticar*, proveniente do verbo *Ku Tica*.

2014. Em 2015, ingressou para o Curso de Ensino de História na Universidade Pedagógica de Montepuez, onde foi durante um semestre minha aluna. É a partir desse contacto, que iniciei o diálogo com ela, que ultrapassou os muros da Universidade para o meu campo de pesquisa. Embora com estes longos períodos de permanente contacto fora de sala de aula, Latifah Fatila, jamais evitou chamar-me de professor. Diz ser sinal de respeito, que também gostaria que recebesse dos seus alunos. Em cada um desses momentos, onde diversificam-se os papéis pelos quais meus interlocutores me viam, eu sentia-me de facto com um “flexible bodie”. Sentia-me num permanente treinamento para lidar sempre com a ponderação das formas pelas quais meus interlocutores me tratavam e o exercício da missão que me levava para aquele local.

Yaya é guineense, do Conacry. Conta-me que chegou em Montepuez em 2016, a convite dos seus dois amigos (Kamara e Mamadou) que já viviam em Moçambique desde 2010, onde chegaram com o status de refugiados e foram encaminhados para o Centro de Refugiados de Maratane em Nampula, a 500 Quilómetros de Montepuez. Neste centro, Kamara e Mamadou, permaneceram até 2014, quando seus documentos foram legalizados e adquiriram a autorização para exercício de actividades remuneráveis, e por isso podiam abandonar o Centro de Refugiados. Como não tinham dinheiro, nem documentos de qualificações profissionais, acompanhando as notícias sobre as novas descobertas de minérios, instalação de empresas de ramos diversificados, oportunidades de garimpo e adesão a grupos de solidariedade entre vientes, preferiram viajar até Montepuez, para procurar trabalho. Na verdade, as notícias sobre os rubis de Montepuez corriam o mundo. A persistência, dedicação e muita esperteza, (conta-me Yaya), fez deles, pessoas bem-sucedidas, e hoje trabalham como intermediários entre garimpeiros e compradores de pedras preciosas. Por isso as suas viagens frequentes. Não tive a oportunidade de os conhecer, porque durante a minha estadia em Montepuez entre Dezembro de 2017, e janeiro de 2018 eles haviam viajado para Guiné para as férias do final do ano.

Yaya conta-me também que a primeira vez que ouviu falar sobre os rubis de Moçambique, foi em 2014 com grupos de amigos que conheciam outros amigos que haviam viajado para o país, tentar a sorte no negócio de rubis. Em 2015, ouve pela primeira vez informações e detalhes do negócio de rubis de Montepuez, a partir de Mamadou e Kamara, que depois muitos anos longe de casa, visitaram Kankan, sua cidade natal de férias. Nessa

altura, os dois amigos aconselharam Yaya, a seguir seu exemplo e viajar para Conacry, (capital do Guiné), onde devia trabalhar em várias actividades, juntando dinheiro para tratar a documentação da sua viagem. Mesmo assim, não conseguiu comprar uma passagem de avião de Conacry para Maputo, por isso seu itinerário de viagem, que durou cerca de quarenta dias em trânsito entre terrestre e fluvial por várias cidades de países fronteiriços, onde tinha amigos ou familiares, e fazia vários biscates para se manter. O objectivo, era continuar a juntar mais dinheiro até desembarcar em solo moçambicano, atravessando o Rio Rovuma partir da fronteira de Negomano, em Cabo Delgado, ponto que faz fronteira com a República de Tanzânia, onde diz ter permanecido uma semana antes de chegar a Montepuez.

O itinerário de Yaya, por mais curioso que seja, tem sido uma das vias mais usadas pelos “vientes” que chegam a Montepuez, vindo de diferentes países africanos para a actividade de garimpo. As motivações de escolha dessa região como ponto de entrada ao país, são me explicadas por Yaya, recorrendo a retratos da História da luta de libertação Nacional moçambicana:

– “Tanzânia e Moçambique, são países irmãos desde a luta contra os colonos. A partir dessa fronteira, atravessaram muito moçambicanos que foram treinar na Tanzânia para a luta de libertação de Moçambique, por isso essa fronteira não é muito controlada (...) quando a gente chega na fronteira do lado moçambicano, basta gritar para os guardas de *Shemeji Yangu*, (meu cunhado em ki-swahili) e lhes oferecer um ‘refresco’⁸², pensam que nós somos tanzanianos (seus cunhados) que temos machambas aí nas margens, então não nos revistam. Mas o segredo é não atravessar com malas, para não criar desconfiança, e temos de fazer amizades com camponeses que tem casas aí nas margens”.

[Yaya, viente e morador na cidade de Montepuez, transcrição de entrevista realizada em francês, em Dezembro de 2017].

⁸² Refresco, é a denominação comum que em Moçambique se dá, sob qualquer forma de suborno à Polícia, ao funcionário público ou qualquer autoridade para deixar passar uma infracção. Na maioria das vezes, o ‘refresco’ é cobrado para que o servidor público flexibilize um expediente de interesse do cidadão. Veremos ainda durante esta tese, como em Namanhumbir é frequente o uso da expressão para justificar como garimpeiros conseguiram entrar na área concessionada à Empresa Montepuez Ruby Mining Lda.

No princípio deste capítulo, chamei atenção em como Sheikh Amisse, me fez perceber que existem em Montepuez hoje, “*vientes*” considerados *bons* e os *maus*. A relação histórica entre Tanzânia e Moçambique durante a luta pela libertação nacional, ao receber o primeiro grupo de moçambicanos que chegaram naquele país para o treinamento militar e fundação do movimento que dirigiu tal luta, a FRELIMO, em 1962, cria um sentimento de eterna gratidão pelo acolhimento, pelo que tanzanianos, são recebidos no país, sobretudo nas regiões com as quais os países fazem fronteira, como “*vientes*” *bons*. Em Tanzânia, durante aos árduos momentos de preparação político militar, moçambicanos, se casaram com várias mulheres tanzanianas, razão pela qual, o tratamento entre ambos é sempre “*shemeji yangu*”⁸³.

Mas há sobre estas categorias, várias representações, pelas quais falarei posteriormente. Por ora, voltemos ao percurso de Yaya, que embora não sendo tanzaniano, ao usar uma fronteira, considerado de moderado controlo e aprender um código de relacionamento, se beneficiou aí, de facilidade para entrada no país. Ele chegou a Montepuez em 2016, trabalhou durante 3 meses no garimpo, entre os poços de N’seue e Nanhupo, que eram controlados por Mamadou e seus parceiros moçambicanos. Aí, diz ter aprendido pela primeira vez os códigos de ética e armadilhas do garimpo. Economizou parte do dinheiro que ganhava, até que um dia, decide também progredir para a classe dos intermediários de comercialização de rubi. Teve que abandonar os campos de garimpo, e arrendar uma casa na sede do Posto da Aldeia de Nanhupo. É aí, onde conheceu sua noiva, a Latifah Fatila.

Perguntei a Latifah Fatila, como foi a reacção do velho Amisse, seu pai, quando soube que sua filha se casaria com um *viente*? Entre risos e cabisbaixa, os olhos fixos sobre a sacola que segurava firme contra o abdómen, explica-me que não foi muito boa:

–“(…) papá e mamã chamaram minhas tias todas para me aconselhar a não casar, porque segundo me disseram, esses “*vientes*” só estão aqui por causa do rubi, quando tudo acabar, um dia, eles irão embora. Mas eu não mando no meu coração senhor professor. Eu gosto dele, e

⁸³ Devo aqui, contar um episódio curioso: em Maio de 2017, conheci em Campinas, São Paulo Brasil, Rizziki Thomas, um tanzaniano que frequentava o mestrado em Economia na Unicamp, que nos foi apresentado por um amigo comum, e ao saber que eu era moçambicano, entre os apertos cordiais das mãos disse-me “well come to Campinas *Shemeji yangu*”.

minhas tias acabaram entendendo, porque ele fez todo *compromisso*. Só me pediram para ter calma. Mas calma de o quê? Calma no coração (rimo-nos ambos)? É para eu casar com esses garimpeiros daqui? Eu estudei, sou professora, tenho **esperança** [grifos nossos] do meu futuro. Se ele for embora, eu tenho profissão, vou continuar a trabalhar para me sustentar”.

[Latifah Fatila, nativa e moradora na cidade de Montepuez, entrevista realizada em Dezembro de 2017].

[Fotografia 8]: Da esquerda para direita: Pwiamwene Muanassa, Yaya, Latifa e Calawia



Fonte: Cortesia de Yaya, [Arquivo pessoal, Setembro de 2019].

O que nos é relatado por Latifah, sobre a relação entre mulheres nativas da região e a sua preferência por homens de longe da sua aldeia, nos lembra a experiência inspiradora de Pierre Bourdieu (2006) entre as mulheres e os camponeses de Béarn. BOURDIEU (2006) mostra-nos como as normas culturais que regem a expressão dos sentimentos contribuem para dificultar o diálogo. É que, entre os makuas, não há muito tempo, a escolha do noivo para uma filha era responsabilidade das suas tias. A mulher chegava até ao dia do

casamento na maioria das vezes, sem nunca ter visto ou mantido algum contacto com o homem que se casaria. Este, é que apreciava a menina, no caminho de volta da escola, do poço ou da machamba e comunicava aos seus familiares. Dependendo do que tinha a oferecer a família em troca da filha, podia ou não ser aceite como genro. A aceitação, por parte da família da menina, dependia na maioria das vezes das posses (possuir um celeiro faustoso, animais ou estabelecimento comercial); sua admiração e respeito (se era crente, de preferência na mesma religião que a noiva) que o interessado tinha na aldeia.

Por isso, aqui as mulheres são desde cedo preparadas para o casamento. As famílias submetem suas filhas de 10 ou 12 anos aos ritos de iniciação como forma de inculcar nelas o que inevitavelmente as espera a partir dessa idade⁸⁴. Latifah, era entre muitas meninas da aldeia aquela que tinha forçosamente “escapado” desse futuro, pois havia terminado sua formação, conseguido um trabalho como professora, o que lhe garantia a sua independência, tal como ela mesma faz questão de destacar.

Concluindo, tomando o exemplo específico da Latifah, devo ressaltar aqui, que a chegada de videntes nas aldeias do Posto Administrativo de Namanhumbir, abre evidentemente espaço, tanto para uma imitação aos modos de vida urbano quanto para a emancipação dos grupos mais vulneráveis (as mulheres particularmente) em relação as mais diversas formas com que elas eram tradicionalmente impostas nas suas sociedades. A quebra dos cordões em oposição aos indivíduos que (re) existem nas suas tradicionais manifestações culturais, não deve ao todo ser visto como o fatalismo da perda da originalidade dos grupos nativos. Há vidas que se ganham, há vontades individuais que se expressam, há saúde de um corpo que se preserva e acima de tudo: há um direito à liberdade individual que nasce.

⁸⁴ Os casamentos entre homens adultos e crianças de idades compreendidas entre os 10 e os 12 anos, tem se tornado assunto com níveis de alarme tão sério em Moçambique. O Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF), o Fundo das Nações Unidas para a População (FNUAP) e a Coligação para a Eliminação dos Casamentos Prematuros (CECAP), comissionaram em 2015 um relatório de “Análise Estatística sobre os Casamentos Prematuros e a Gravidez Precoce em Moçambique: Determinantes e Impactos”. Este trabalho teve por objectivo analisar e compreender a magnitude, tendências, determinantes e impactos do casamento prematuro e da gravidez precoce, com o propósito de obter informações para a concepção de uma política nacional. Este estudo providenciou suporte analítico para a advocacia baseada em evidências e para a formulação de políticas nacionais, com vista à redução do casamento prematuro no país. Reconhecendo os impactos maléficos de tais actos, a 19 de Julho de 2019, a Assembleia da República aprovou a lei 19/2019: Lei de Prevenção e Combate às Unioes Prematuras.

3.2. “Othelana ori mwa Makholo”⁸⁵: entre as regras da casa e as vontades de fora

As normas que regulam com quem, se pode ou não casar, aplicam-se tanto para os nativos como aos “*vientes*”. Aos nativos, os parentes com quem uma mulher ou homem está explicitamente proibido de se casar, esteve desde sempre relacionado em linha directa de descendência (avó, mãe, filha e neta). Nos dias actuais, as regras de proibição aplicam-se também condicionalmente aos homens e mulheres “*vientes*”. Essas condicionalidades, assentam-se na classificação sobre os “*vientes bons*” ou “*vientes maus*” que tenho estado a referir.

Esta proibição evidencia-nos mais uma vez, a oposição que os nativos mais velhos têm em relação aos casamentos das filhas e homens “*vientes*”. Há uma consciência de que um dia, com o fim da mineração do rubi, os “*vientes*” vão abandonar Montepuez, alguns levando as meninas com as quais se casaram, outras deixando-as ali, e nenhuma dessas hipóteses os agrada.

Na comunidade de Namanhumbir, embora com o permanente fluxo e refluxo de gente, calamidades naturais e invasões “*vientes*”, que tenho estado a descrever, os aldeões continuam organizados “socialmente em clãs (*mahimo*: singular de *nihimo*), onde as mulheres, são a nível local, a base social da produção e reprodução social. No entanto, o pensamento das mulheres mais novas encarregues a tal tarefa, poucas vezes converge com essas expectativas tradicionais dos seus anciãos.

Em várias ocasiões da minha conversa com Latifah Fatila, pude perceber a repetibilidade com que ela usa o termo ‘esperança’, para expressar a sua vontade em não querer depender infinitamente das expectativas das mulheres anciãs do seu clã. Esta acção, é o que me referi anteriormente de “esperança emancipatória” (enunciada por BOURDIEU, 2006) sobre as mulheres, em adoptar facilmente os modelos culturais urbanos, influenciadas pelos atractivos do conforto, pelos ideais de civilidade e pelas diversões, que neste caso vem com os homens “*vientes*” das grandes cidades.

⁸⁵ Com esta frase, que significa “o casamento está (fundamenta-se) nos antepassados”, os sábios makuas, nos lembram como o casamento é um acontecimento que ocupa um lugar importante no ciclo vital de um homem e uma mulher makua, e nele integram-se os antepassados com a função de intermediários entre a fonte original da vida e os homens.

Em Namanhumbir, pais e outros mais velhos influentes da aldeia, autoritários e conservadores, chegam a deixar suas filhas se casar com homens “*vientes*” das grandes cidades, mas não abrem a mão ao cumprimento de regras locais para tal facto. Mulheres mais novas que preterem jovens nativos em apologia aos “*vientes*”, que tem mais posses, com os quais tem esperança de uma vida mais confortante, continuam acreditando que para eles as respeitarem, precisam realizar todo *compromisso*, que garante protecção dos seus ancestrais aos seus lares, tal como me diz Latifah Fatila, em relação ao procedimento sobre o seu casamento.

Retomando ao exemplo de Béarn, BOURDIEU, (2006; p. 88), observou que as mulheres, estão preparadas, por toda sua formação cultural, para estar atentas aos detalhes exteriores da pessoa, e mais particularmente, de tudo que se refere à “apresentação” (*ténue*) nos diferentes sentidos, [grifos do autor]. Esta esperança emancipatória das mulheres em Montepuez, observo-a com tamanha curiosidade em diversos sentidos: a partir da transformação do uso da capulana tradicionalmente considerada como um símbolo de respeito ao corpo feminino, mas hoje usada para costurar modelos de saias ou vestidos curtos, copiando modelos modernos de tecidos de seda, linho ou lã que viram com uma actriz ou apresentadora de televisão. É que aqui, parece que tudo muda constantemente, mas as regras de casa nem sempre se diluem nessas transformações. Lembro-me tristemente agora, por não ter perguntado a Latifah Fatila, onde copiara o modelo que usou para costurar o seu vestido de tecidos de capulana, que esteve em todo momento da nossa conversa, apertado sobre uma sacola entre os braços e seu abdómen.

3.3. Um noivo “viente”, uma noiva e rituais nativos

Enquanto mantenho a conversa com Latifah Fatila, uma nubente, visivelmente emocionada pelo seu casamento que deve acontecer nas próximas horas, vou observando pelo quintal, movimentos, gestos, que me permitem imergir cada vez mais na compreensão das regras de vida de Namanhumbir e seus nativos. Um efeito notável que me tem permitido tal imersão, é o meu trabalho anterior enquanto activista pela causa dos camponeses, que indubitavelmente construiu toda a confiança que os nativos têm sobre mim. Latifah Fatila, conta-me que normalmente não é permitido as mulheres nubentes conversarem com homens estranhos, ou que não sejam seus parentes próximos (pai ou

irmãos) às vésperas do casamento. Mas eu estava ali, sentado sobre a sombra de uma varanda, conversando com uma nubente, enquanto jovens homens da mesma idade, suavam descarregando várias caixas de bebidas em uma camioneta. Nisso, duas meninas de aparentemente 10 a 12 anos, vem correndo para a varanda da palhota onde eu e a Latifah Fatila continuávamos conversando, para informá-la que as tias a chamavam para uma reunião. “Agora é que vou ouvir tudo com essas velhas”, suspirou. Antes de nos despedir, dou um aperto de mão, endereço-lhe as minhas felicitações pelo casamento. Ela agradece, e me pergunta se podia pedir um favor. Respondi afirmativamente, garantindo que estava disponível para o que for preciso.

– “É que os amigos de Yaya, que eu conheço bem, não virão para a festa, porque viajaram. Estão em Guiné (deduzi aqui, que se tratava de Kamara e Mamadou). Então queria pedir ao Professor (referindo-se a mim), para usar sua máquina de fotografia no casamento”.

Olhei para ela, sorri e garantindo-lhe que não era preciso pedir, porque eu trouxera a máquina mesmo para o efeito. Continuou: – “Eu sei que você sempre vai tirar fotos. Não estou a falar dessas fotos do seu trabalho. Eu estou a pedir fotos para depois eu imprimir para guardar no meu álbum, para recordação”. Agradeceu e dirigiu-se para uma outra palhota, onde estavam as tias, localizada do lado oposto onde conversávamos. De facto, esse episódio, mais uma vez, me permitiu compreender que o grau a forma como me pediam determinados “favores” com alto sentido de respeito, demonstrou ser uma expressão bastante precisa de relacionamento que havia criado como *viente*⁸⁶.

Mantive-me sentado, por baixo da varanda daquela palhota, observando atentamente parte do que descrevo aqui. O movimento de gente cruzando-se de um canto para outro, entre o quintal da casa do velho Amisse, não cessava. Vizinhos diversos iam chegando. Quando de repente, um carro toca a buzina do lado de fora do quintal. O motorista pedia que se retirasse duas motorizadas encostadas sobre o portão que o dificultavam o acesso para dentro do pátio. Quando o carro entrou, 4 homens, vestidos

⁸⁶ Desta troca de favores, algumas vezes materiais outras simplesmente simbólicas, da qual venho mantendo desde a minha chegada a Montepuez me permitiu facilidades na imersão aos modos de vida local e relação com os nativos. Esta relação, tem criado um ambiente de recíproca afabilidade e em muitas ocasiões uma proximidade aos lugares mais importantes para a realização da minha pesquisa.

elegantemente, desceram da viatura. Vestiam batinas verticalmente longas até um pouco acima do joelho, de tecido de linho, colorido, as mangas eram também longas até aos punhos. As calças feitas do mesmo tecido, tinham as pernas longas até ao tornozelo. Suas sandálias eram de couro em modelos diferentes em cada um. Entre eles, falavam em uma língua cujas frases, eram ditas em misturas com palavras em francês. Fiquei a saber mais tarde que era sousou, uma língua falada pelos povos da região litoral do Guiné Conacry. Vieram todos se sentar na mesma varanda onde eu me encontrava. Cumprimenta-nos apertando as mãos, nos expressando em português. Fechei meu bloco de notas e iniciamos uma conversa. Contaram-me que são guineenses e amigos de Yaya. Vinham descarregar parte dos produtos comprados para a festa, e cumprir com algumas obrigações. Falamos sobre os mais diversos assuntos. Contavam-me histórias das suas relações com os nativos de Montepuez, e ouviam curiosas explicações sobre o trabalho que eu vinha fazendo na comunidade. Nisso, chegou o velho Amisse, pai da Latifah Fatila. Levantamo-nos todos para o saudar, como sinal de respeito pelos mais velhos. Claramente, havíamos todos nós (“vientes”), aprendido a regra entre os makuas, que ao saudar alguém mais velho, não se deve permanecer sentado, enquanto ele estiver em pé. Se o mais novo estiver a usar um chapéu, deve tirá-lo e permanecer sem ele, durante toda conversa. Velho Amisse pede aos 4 homens para o seguirem, porque queria conversar em privado por alguns minutos. Confesso que fiquei tão curioso em saber o teor da conversa, mas nada podia fazer. Aliás, aqui os makuas não fingem convites ou proibição para um estranho. Quando não se é bem-vindo, ficará claro: simplesmente viram as costas ou mudam de caminho.

Passados uns minutos, velho Amisse, retorna com os 4 homens, que se despedem de mim e me dizem que ficariam felizes em nos reencontrar na festa do dia seguinte. Garanti-lhes que estaria. Minhas curiosidades começam a ficar satisfeitas, quando velho Amisse, começa a contar-me todo teor da conversa, feito em particular com os “vientes” amigos do seu genro. Conta-me também sobre uma cerimónia que deverá acontecer naquela noite, onde os anciãos do clã, reunir-se-iam para a partir de um ritual de preces e oferendas, comunicar aos ancestrais e antepassados que “a casa deles, vai estar muito movimentada amanhã, e por isso não se devem assustar”. Devem garantir que tudo corra bem, porque a filha deles, passaria para um outro estágio de crescimento e sentido de ser mulher. Explica-me que não garante se eu poderei participar desse momento, porque tradicionalmente é um

ritual reservado aos anciãos do clã. É um momento onde eles procuram se reconciliar com os seus ancestrais, para tal precisará consultar a Pwiamwene⁸⁷ que vai dirigir a cerimónia.

Passaram as horas de espera em meio a muita ansiedade. Afinal, a partir da advertência do velho Amisse, eu me via na eminência de perder a oportunidade de participar num dos actos que me fez vir até aqui. Esses rituais, encobertos hoje ao calar da noite, onde homens vivos, comunicavam-se através de códigos implícitos com os seus mortos, são parte fundamental do que chamo aqui de “saberes nocturnos”. Esses saberes dos vivos que dominam o mundo invisível dos mortos. Anoiteceu, enquanto eu ia conversando com vários jovens, sentados em volta a um tapete grande estendido pelo chão, onde limpavam as peles de animais acabados de degolar, deparo-me com velho Amisse, que me pergunta por onde andei.

– “Vamos agora, pwiamwene disse que podes vir conosco. Você tem espíritos bons que te protegem, todos gostam muito de si aqui. Não conseguem proibir-te nada”.

Olhei para ele e sorri. Apreendi em Montepuez, que meus espíritos é que facilitam meu trabalho de campo. Levantei rapidamente e peguei no tablet que estava na mão de um menino que olhava para várias fotografias que fui tirando em vários momentos, e segui o velho Amisse. Uma advertência, agora sem esperar de ser negociada chega-me aos ouvidos pela voz do velho Amisse:

– “Não pode ligar essa tua máquina lá. Vais ficar num canto a ouvir apenas, não grava, nem pergunta nada, enquanto estiverem a falar”. Respondi afirmativamente e seguimos⁸⁸.

⁸⁷ Pwiamwene, é uma personagem de grande relevo entre os makuas de Montepuez. Trata-se de uma mulher que se diz sempre ter de existir ao lado do mwene, pois é ela que dá origem aos grupos de filiação uterinos, representando o “ventre” (*erukulu*) da origem do grupo dos parentes uterinos. Medeiros, (1985), cita esta personagem, como sendo a mãe das mães (*anamananku*), detentora da ancestralidade do clã, sendo o elo de ligação entre os vivos e os mortos, e por isso a garantia da continuação do grupo matrilinear.

⁸⁸ O segredo sobre as práticas e rituais do povo makua, é definitivamente um assunto inegociável. Para estes, o que se observa tem mais peso e valor quando não dito em lugar, a pessoas e circunstâncias externas ao seu mundo. Aqui, a chegada de determinados momentos da vida de um makua, (a gravidez, a fase de amamentação de um bebé, o luto, a menstruação) não são necessariamente situações que um makua as expressa pela boca, mas em complexos sinais simbólicos, através da forma como as mulheres amarram uma capulana, na posição de uma peneira de palha colocada no pátio da casa, ou um fio de missangas coloridas penduradas sobre a porta da casa, etc.

A ordem para não ligar minha câmara fotográfica e registrar os momentos importantes daquele ritual, veio descortinar sobre mim, a certeza de que embora os laços de relação que criara com os nativos, tivesse sido muito próxima, até certo modo, “familiar”, não significava que pudesse automaticamente saber ou obter tudo o que desejava. Significava sobretudo, que meus interlocutores sabiam o que eu podia ficar a saber sobre eles e o que se mantêm apenas entre eles.

Percorremos um caminho estreito, durante aproximadamente quinze minutos, até que comecei a ver a fundo, candeeiros acesos e seis pessoas de costas viradas à direcção pela qual vínhamos. No primeiro momento, dificilmente decifrei seus géneros. Estavam todos sentados em volta a um embondeiro (baobá), cuja parte inferior do caule, estava amarada por três tecidos horizontalmente, um por cima de outro: um de cor branco, outro preto e último vermelho. Fui orientado a não me sentar em volta à árvore para completar o arco tal como eles. Devia, me afastar pelo menos dois metros, atrás deles e me esforçar para ouvir tudo que me interessaria. Percebi aqui, que embora meus interlocutores demonstrem na maioria das vezes, muita empatia e permitam estar próximo das lides do seu quotidiano, existe ainda uma fronteira impenetrável, da qual minha limitação em atravessar, não se resume apenas pelo facto de ser um simples viente, há aqui outros códigos e ética de conduta.

O que se percebe aqui, é que a delimitação de grupo de participantes no ritual é por regra de parentesco, descendência e casamento que é explícita no próprio conceito de culto aos ancestrais. Por exemplo, sendo os makuas, de linhagem matrilinear, estavam em volta ao embondeiro (baobá) para dirigir o maqueha, 3 mulheres que são todas elas tias da Latifah Fatila, das quais a nampêwa, irmã mais velha da mãe da Latifah, a pwiamwene, sobrinha uterina do mwene, filha da sua irmã mais velha, onde estão depositadas as virtualidades do clã e que garantirá a continuidade da estirpe e a hanô, primeira mulher ou mulher grande do mwene, a qual não pertence ao nihimo, mas que por causa do casamento está ligada ao mwene. Os outros dois homens, exceptuando o velho Amisse, pai da Latifah Fatila, um era irmão da nampêwa e outro, tratava-se do irmão do velho Amisse.

De joelhos, formando um círculo em volta ao caule do embondeiro, pwimawene profere as seguintes palavras de prece:

1. “Emexani muru no niweheni
Wera mwakhele mukutho
Ola Nnovahahuni Ni matata meli”.

1. “Levantai a cabeça e olhai por nós
Para que este sacrifício
Que vos oferecemos com as duas mãos”.

2. “Mwakhele Mukuttho
Ola Nnovahahuni Ni matata meli:
Wehani na inyo othene ari vava nimosa”.

2. “Recebei este sacrifício
Que vos oferecemos com as duas mãos:
Olhai para todos os vossos filhos, que aqui
estão”.

Enquanto pwiamwene tira com as duas mãos da panela de barro pousada ao chão, farinha de milho e deita-a no chão, volta a falar pedindo:

3. “Minepa sothesene!
Whehani ephepa ela Nnovahahuni
Ni matata meli, akhelani nipuro
N’na’inyo Othene”.

3. Espíritos todos!
Olhai para esta farinha que vos oferecemos
Com as duas mãos, recebei-a, por favor
De todos os vossos filhos.

A regra de realização dessa cerimónia de oferendas aos ancestrais, antecedendo a celebração nupcial, é baseada na compreensão de que a ordem e hierarquia de consumo é, primeiro os “donos da nubente”, os antepassados e ancestrais, só depois os vivos. No final da cerimónia, que durou cerca de 45 minutos, em que os 6 estavam ajoelhados em volta ao largo caule da árvore sagrada, saímos todos em direcção à casa. — “Não pode olhar para trás”! Adverte-me peremptoriamente velho Amisse, enquanto caminhávamos em direcção à casa, no mesmo momento em que começa a me apresentar os outros 3 dos 6 membros anciãos que dirigiram a cerimónia, os quais eu não conhecia.

Velho Amisse explica-me que sempre que uma família tiver programada uma cerimónia (neste caso nupcial), apresentação de um bebé recém-nascido à aldeia, festa de colheita, membros desse clã, se reúnem em volta de uma árvore que consideram sagrada, para se comunicar com seus ancestrais, pedir bênçãos para que outros espíritos malignos não possam perturbar o decurso da mesma. Acreditam os makuas, que “*othelana ori mwa makholo*”, (o casamento está (fundamenta-se) nos antepassados), por isso se assim não procederem, e não realizarem o maqueha, o casamento da Latifah Fatila e Yaya, pode não durar, porque os ancestrais não saberão que sua filha, criou laços com uma outra família.

“Precisamos explicar aos “donos” dessa menina, que ela cresceu e vai fazer seu lar, para eles a protegerem. Não podemos chamar pessoas, virem cantar, dançar e matar animais na casa deles, sem que eles saibam. Eles estão a ver tudo, desde o começo, mas nós temos a obrigação de vir nestas árvores, onde eles estão, para lhes comunicar. Devemos compartilhar com eles nossa alegria, em ver a filha deles tornar-se mulher. Estamos a vir dar um pouco de toda a comida que vamos comer amanhã, eles devem ser os primeiros a comer, porque foram os primeiros que chegaram nessa terra também”.

[Sheikh Amisse, Líder Religioso e Morador da Comunidade de Namanhumbir – Sede, transcrição de entrevista realizada na língua emakua, em Dezembro de 2017].

Pwiamwene Muanassa, interrompe o discurso do velho Amisse e acrescenta:– “Aqui, nós fizemos o que aprendemos com nossos velhos, que já se foram. Estamos a garantir que a festa de amanhã corra bem. E vai correr, eles também estão felizes”. Perguntei-a como sabia que estariam felizes, ela olha para mim e começa a rir-se sorratamente.– “Você veria se não estivessem felizes. No dia que não gostarem de uma coisa, você não vai perguntar, vai perceber que alguma não está bem”, sentenciou.

3.4. “Athumuanaka onjulu (...) iniwehe hivano”⁸⁹

“Pwiamwene” Muanassa, conta-me que enquanto falam, fazendo as preces, chamam o nome de cada um dos seus ancestrais, desde o mais antigo possível que se tenha conhecimento, e explicam porquê estão aí. Em cada nome de um ancestral que era evocado, era lançado sobre o chão, farinha de milho, uma quantidade de aproximadamente meio copo de nipa, batiam as palmas das mãos três vezes.

O que pretendo ressaltar é que a matriz estrutural do culto aos ancestrais, que é minha principal preocupação aqui, e o código de conhecimento, valores e símbolos usados no culto, são aspectos analiticamente distinguíveis. Isso fica claro se tivermos em mente que a morte é uma condição necessária, mas não suficiente, para a obtenção da ancestralidade. Porque entre várias sepulturas que jazem de baixo de várias árvores espalhadas por estas aldeias, apenas cerca de meia dúzia de nomes, foram naquela noite evocados.

⁸⁹ A expressão significa “pai não durma no céu”. Essa frase, corresponde a uma prece indispensável em todos os ritos de pedido de bençãos que os makuas realizam para os seus ancestrais.

Entre a noite de lua cheia, algumas horas antes de celebração de uma cerimónia nupcial, de uma menina nativa da comunidade, que não se limitou em manter-se letárgica às regras da comunidade, (i.e. trabalhar na machamba da aldeia) se formou como professora e era estudante universitária, se tinha casado com um homem viente, seus anciãos, estavam ai, firmes caminhando sobre pequenas e estreitas ruas, sem temor de picadas de animais diversos, voltavam de cumprimento de uma obrigação tradicional, um dever que juram não querer quebrar nunca.

Mais uma vez, à noite, os saberes, a confluência entre nativos e “vientes”, entrelaçavam-se em Namanhumbir mantendo a minha convicção de querer compreender este mundo de saberes que tem a noite como tempo e lugar de expressão. Os mortos, que ganharam a ancestralidade, servem-se dessa escuridão, entre as luzes fosforescentes de vaga-lumes e aos cantos de corujas e morcegos. Nesse momento em que o homem vivo, vale pouco, os “saberes nocturnos” dos nativos de Montepuez, tornam-se o símbolo de unificação entre o velho o novo, e resistência contra os tempos que correm pela pressão dos rubis.

Os nativos de Montepuez reconhecem que embora eles tenham autoridade em alguns assuntos, nunca são absolutos. Seu poder e influência são parciais, sujeitos a contestação; é por isso pois, que a manutenção de prática e valorização dos seus saberes nocturnos, que mantém o elo entre os vivos e mortos, torna o poder dos seus ancestrais penetrante a absoluto. É a autoridade dos anciãos vivos que através dos “saberes nocturnos” garante a manutenção de valores, códigos e normas da comunidade, mas sempre limitada ao poder dos ancestrais. Aliás, CALHOUN (1980; p. 16) nos lembra que a autoridade ancestral é a chave para o funcionamento do sistema de parentesco e a capacidade reprodutiva de uma sociedade em África. A descrição dos acontecimentos que apresento aqui, sistematiza minhas observações durante o trabalho de campo através da permanente relação entre nativos e “vientes” de Montepuez. Resta-nos ver, até onde realmente os nativos mantêm próxima essa relação e que categorias são construídas na mesma.

Durante a minha estadia em Montepuez, foram várias as vezes que enquanto caminhava sobre as pequenas ruas, via várias mangas caídas das árvores. Meus

interlocutores nativos, permitiam-me apanhar e comer, mas que devia ser naquele local, e por mais que me dessa vontade, não podia atrever-me a recolher as sementes para casa.

– “Mano, pode comer todas mangas, mas depois deve deitar a semente aqui mesmo onde você apanhou os frutos. Porque não foram seus antepassados que plantaram essa árvore. E se você levar essa semente, estaria a nos arrancar a força dos nossos antepassados. Os “*vientes*”, não podem tirar a força dos nossos antepassados daqui”.

Ouçõ ecoar ainda hoje pela memória, a voz do Mwene, com a mais dura advertência sobre o perigo de recolher as sementes dos frutos locais:

– “Se você levar essa semente, ela não vai germinar lá onde queres semear, e nossos antepassados vão atormentar-te até o dia que um dos nossos, leve a semente dos frutos dos seus antepassados para nossa terra também (...)”.

Esta advertência sobre o aproveitamento da terra alheia e as limitações de acesso aos seus recursos pelo menos nos remete três interpretações. Na primeira, compreende-se que os antepassados estão investidos de poderes e autoridades. Eles mantêm, tal como defendeu KOPYTOFF, (1971; p. 129), influência e conexão especificamente na vida de seus parentes vivos, e a sua relação tem sido descrita como tanto punitiva ou benevolente e às vezes caprichosas. A benevolência ancestral é assegurada por propiciação e sacrifício; e a negligência dos vivos no cumprimento destas propiciações e sacrifícios, é que traz a punição. A segunda interpretação, é de que a terra, se configura como um legado dos mortos para os vivos, que sobre ela não se tem mais que o direito de recolher apenas seus frutos referidos por CORRÊA e HOMEM (1977; p. 30). A terceira se resume sobre o consumo do fruto e a obrigatoriedade de deposição da semente no local, nos remete ao regime do direito contratual e para o sistema das prestações económicas entre as diversas secções ou subgrupos de que se compõem essas sociedades, como já nos sugeriu MAUSS, (2003a; p. 187), onde os contratos se fazem sob forma de presentes, em teoria voluntários, que na verdade são obrigatoriamente dados e retribuídos.

Há em Montepuez, um íntimo entrosamento entre as três interpretações que anteriormente enunciei. Observe-se que os nativos, ao nos contar as histórias sobre os rubis, têm-lhos como uma descoberta que pertence a uma grande família, da qual muitos

membros estão mortos, alguns vivos e a grande maioria ainda por nascer. Por isso, para qualquer viente, é-lhe imposta a obrigatoriedade de consumir os frutos, semeados pelos antepassados nativos, e ali manter as sementes, para que esta possa germinar de modo a que a força ancestral local, possa no futuro alimentar essa grande maioria ainda por nascer.

É interessante observar que, em oposição ao que vários estudos tentaram demonstrar no passado, em que sociedades tradicionais nos eram apresentadas como ignorantes da noção de que os recursos naturais são escassos e esgotáveis, em Montepuez os nativos se mostram claramente conscientes que um dia ficarão sem os rubis, tal como as gazelas e porcos de mato hoje escasseiam para a caça. E quando assim acontecer, recorrem sempre a rituais de preces e oferendas aos seus antepassados mortos, para que novas formas de aprovisionamento sejam-lhes enviadas para garantir a manutenção dos vivos. Resumindo, a ênfase africana não está claramente em como os vivos vivem, mas na maneira como os mortos afectam a vida dos vivos.

Por isso, os ritos se tornam indispensáveis em cada transição das estações do ano, essencialmente da seca (inverno) para a chuva (verão), porque neles, se encontra o primeiro símbolo social (solidariedade) entre os vivos que permite unidade da aldeia com os seus mortos, através das oferendas e preces que mantêm essa tradição. Ademais, parafraseando aqui MAUSS (2003; p. 190), o que se oferece nas sociedades ditas primitivas [sic] entre os vivos e mortos, ou se troca nos laços de solidariedade entre os vivos, não são exclusivamente bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, mulheres, crianças, danças, festas, feira, das quais o mercado é apenas um momento, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente.

Estas formas de expressão de um sentido de vida de unidade, comunhão e solidariedade na aldeia (não pretendo subvalorizar a existência de conflitos intermitentes, típicos de relações sociais), se entrelaçam permanentemente em oposição às diversas novas formas que chegam com os “vientes” da mineração. Essa oposição se expressa na apelação de membros mortos em tempos de crise (doenças graves ou infortúnios), mas frequentemente nas cerimónias de celebração de nascimento de uma criança, na celebração de um casamento, na indicação de uma raiz ou erva que cure uma determinada doença ou na comunhão da dor que se manifesta em festas fúnebres de um membro da aldeia.

A comunicação entre os mortos e vivos se mantém presente em toda a vida da comunidade. É a isto que KOPYTOFF (1971) observou entre os Suku (Congo), onde os antepassados são reconhecidos em contextos estruturais relevantes, até mesmo em grupos de diferentes genealogias. Mas preciso reiterar aqui, que apenas certos mortos, que durante a vida, tenham tido posições particulares de *status* no domínio político e sacramental da comunidade podem se tornar ancestrais venerados. É, pois, aqui onde reside a diferença entre culto aos ancestrais e aos antepassados, que é comumente tratada na literatura como sendo uma única celebração. Aliás, GLUCKMAN (1937; p. xi), nos advertiu para uma atenção muito importante em relação às diferenças entre o culto aos ancestrais e a preocupação religiosa com os mortos, porque não é a morte em si, que tem um poder de tornar a pessoa em ancestral. Nisto, a partir da minha experiência pessoal em cerimónias familiares do clã do qual faço parte, bem como no que observo em Montepuez, devo, me opor com FORTES, (1965; p. 122), quando afirma que o culto dos ancestrais e dos antepassados em África tem uma estrutura notavelmente uniforme. Inequivocamente não possuem nenhuma estrutura uniforme, tal como nos deixarão a perceber os nativos de Namanhumbir, ao nos mostrar as diferenças entre uma cerimónia de adoração a antepassados; ritos de súplica e comunhão com os ancestrais e simples prática de “mukhuto”. Nestas práticas, os traços de especificidade podem se encontrar um pouco por toda a região da África central, de leste ao oeste, do Congo ao lago Niassa, tal como demonstrou JOMMO KENYATTA, (1965), entre os gikuyus das montanhas do Kenya, que o grupo mantém uma relação vital com entidades espirituais em que:

“Suas vidas, tanto como indivíduos quanto como grupos, são influenciadas em todos os pontos pela crença no sobrenatural. É então da primeira importância conhecer a natureza das próprias crenças usadas e dos seres em quem eles estão depositados. Existe uma crença em um único Deus Superior? Se assim for, é uma crença vital ou um mero formalismo? Quem e o que é o Deus Supremo? Ele é uma mera abstracção, facilmente buscada, ou uma entidade real, visível tanto em lugares pitorescos de habitação quanto em suas obras terríveis ou benéficas?⁹⁰ (p. 232)

⁹⁰ Tradução livre, a partir do original: “ Their lives, both as individuals and groups, are influenced at all points by belief in the supernatural. It is then of the very first importance to know the nature of the used beliefs themselves and of the Beings in whom they are reposed. Is there a belief in a single High God? if so, is it a vital

O autor adverte que este tipo de perguntas, e muitas outras devem ser feitas e respondidas antes de começarmos a apreciar a vida religiosa dos Gikuyu, como de qualquer outro povo. Além disso, poderíamos questionar se existem outras criaturas espirituais? Se assim for, como elas funcionam no mundo, no dia-a-dia, ano a ano da vida dessas pessoas?

Em Montepuez, tanto quanto como acontece em vários contextos africanos, quando uma mulher, tal é o caso da Latifah em Namanhumbir, vai se casar, o pedido de protecção ao seu futuro lar é ‘responsabilizada’ aos seus ancestrais. Como estes, não são mais visíveis no sentido físico, os nativos, atribuem algum elemento de poderes espirituais a eles. O poder destas individualidades, derivado de uma supremacia sacramental, mas usado independentemente dele, ganhou com a sua morte, maior dignidade e prestígio.

A partir da cerimónia nupcial que observei, entre Latifah e Yaya, é possível compreender que os poderes conferidos aos ancestrais makuas, são considerados de influência tanto para o bem ou para o mal. “Pwiamwene” Muanassa, contava-me com determinada convicção que os n’kwiri (feiticeiros) ou outros espíritos maus, não podem prejudicar um homem ou ter efeito sobre ele, se seus antepassados não o tiverem abandonado espiritualmente. É por isso que os makuas dizem em suas preces aos seus antepassados “Athumuanaka onjulu (...) iniwehe hivano”, significa, (meu pai não durma no céu (...) olhai por nós). Assim, do ancestral makua espera-se vigilância à vida dos vivos. Por isso que, quando eles sonham com um parente morto, acredita-se ser uma prova da presença do ancestral, e ser por isso necessário fazer uma visita ao seu túmulo onde se deve realizar preces de acalmia e vigilância nas suas vidas.

belief or a mere formalism? Who and what is the High God? Is He a mere abstraction, easily forfor gotten, or a real entity, visible both in picturesque dwelling-places and in His awful or beneficent works? (Cfr. KENYATTA, 1965; p. 232).

3.5. “Tem que amar para ser legal”

A diferença entre a Guerra e a Paz, é seguinte: na Guerra, os pobres são os primeiros a serem mortos; na Paz, os pobres são os primeiros a morrer.

Para nós mulheres, há ainda uma outra diferença: na Guerra, passamos a ser violadas por quem não conhecemos.

[Mia Couto, In Mulheres de Cinza]

Chegar as aldeias, fazer amizades, frequentar as mesquitas e os bares locais, por mais longa que seja a permanência, não significa que tenhamos o sentimento de pertencer ao seu lugar. Pode-se ficar muito tempo num lugar sem necessariamente estar inserido nele e nem mesmo se sentir em casa. A liberdade para circulação pelas aldeias entre os vientes e as redes de extracção artesanal de rubis que têm sido criadas com os jovens nativos que lhes servem como simples cavadores, não são ainda o garante do tal sentimento de pertencimento. Nisso, vientes chegados ao território nacional com objectivo de exercer o garimpo, para a sua sobrevivência, sentem-se “obrigados” a explorar todas as possibilidades e “estratégias”, termo que subentende um relativo domínio da situação. É que enquanto estrangeiro, as dificuldades para o exercício da actividade mineira, encontra na lei muitas limitações para os vientes.

Na legislação mineira da República de Moçambique, para o exercício do garimpo ou Mineração de Pequena Escala (segundo a designação legislativa), é condicionante que o praticante obtenha um certificado mineiro que segundo o n.1 do art.45, Capítulo V na Secção I que regula o exercício desta actividade, este documento é “atribuído à pessoa **nacional, singular ou colectiva**, com capacidade jurídica que prove possuir capacidade técnica e financeira para realizar operações mineiras de pequena escala”, [grifos nossos].

Das estratégias que expressam o relativo domínio da situação por parte dos vientes, as alianças feitas com anciãos influentes nas aldeias para a sua protecção, os subornos para a livre circulação sem abordagem policial nos campos de extracção, e os casamentos arranjados entre vientes e mulheres nativas, para legalização da nacionalidade dos primeiros tem sido as mais frequentes de ouvir quando se caminha pelas aldeias de Namanhumbir. Devido a frequência de prática e ao relativo interesse a que se decidiu dar nesta tese, descreverei com mais atenção em relação às demais estratégias, os casamentos

entre homens vientes e mulheres nativas por se destacarem como uma escolha por defeito para aqueles em que a apropriação dos lugares e a “cidadinização” é necessária para garantir a sua livre circulação e exercício do garimpo na comunidade.

Do mesmo *modus operandi* que homens vientes, interessados com a legalização da sua estadia no território nacional para o exercício da actividade mineira, as mulheres nativas, remetidas a carências de recursos e uma ausência de capacidades para sua manutenção, absorvem ambas todas as energias para a implementação de táticas para a sua sobrevivência⁹¹. Enquanto a lei de minas se mostra como empecilho entre os vientes para concretização dos seus objectivos, a Constituição da República de Moçambique, enquanto garantia dos direitos e liberdades fundamentais do Homem e promoção de justiça social (artigo 1), têm sido a frequentemente recorrida para dar cobertura às demandas de aquisição de nacionalidade por parte dos estrangeiros. Porque segundo o no. 1 do art. 26 da constituição da República de Moçambique, pode adquirir a nacionalidade moçambicana o estrangeiro ou a estrangeira que tenha contraído casamento com moçambicana ou moçambicano há pelo menos cinco anos, salvo nos casos de apátrida. Ademais, porque o no. 2 do mesmo artigo, refere que “a declaração de nulidade ou a dissolução do casamento não prejudica a nacionalidade adquirida pelo cônjuge”, os vientes sentem-se mais vontade a aceitar ‘amar para ser legal’ e desta maneira exercer livremente a sua actividade. No entanto, na relação entre vientes dos rubis e mulheres nativas em Namanhumbir, a história de amor entre Latifah e Yaya, segundo me contou a própria nubente é das poucas que “o amar para ser legal” por parte dos vientes dos rubis e a emancipação das mulheres nativas, tornou também a união matrimonial, um acto de amor de facto em Montepuez.

*

* *

O que me é contado por Latifah, não tem sido um caso isolado em situações e condições iguais como de Namanhumbir, onde a pobreza extrema das mulheres e a sua vontade de emancipar-se dos cordões das regras tradicionais da comunidade sobre o “ser

⁹¹ Amartya Sen, nos lembra aliás, que a pobreza remete-nos, portanto, para a ausência de “capabilidade”, vista como a impossibilidade de formular escolhas de vida individuais por causa de contrangimentos do quotidiano, (Sen, 1985).

mulher”, coloca-as numa situação de vulnerabilidade aos “casamentos de conveniência”. Os homens “vientes” que chegam a Montepuez em situação de ilegalidade, mas com avultadas somas de dinheiro, procuram a todo custo se legalizar para flexibilizar sua estadia no país e desenvolver o garimpo sem as constantes limitações no “ir e vir”. Porém, perante a carência a recursos de provimento a que as mulheres da comunidade estão sujeitas, a aliciação aos casamentos de conveniência, feita pelos vientes para legalizar sua cidadania nacional, vão lhes ser a via mais fácil para a satisfação das necessidades de ambas partes. Mas como Latifah me contara, nem sempre esses “casamentos de conveniência garantem de facto que a mulher nativa consiga a tal sonhada emancipação”, porque basta que o homem viente consiga o documento de identidade nacional, não dá mais atenção à mulher nativa.

*

* *

Entre Dezembro de 2019 a Março de 2020, Latifah me apresentara três das suas amigas de infância, que aceitaram os casamentos por conveniência, com homens vientes, mas que a “operação limpeza”⁹² de 09 de Fevereiro de 2017, destruiu seus sonhos. Cada um desses vientes, chegou a Montepuez vindo de diferentes partes do mundo para explorar os rubis de Namanhumbir. Conflitos com nativos sobre o acesso aos locais de garimpo, dificuldades de sua integração na vida da comunidade local, as imposições da legislação específica do garimpo sobre o exercício da actividade mineira reservada a nacionais, são dos principais dilemas influenciadores desta prática.

O drama que estas jovens mulheres passam hoje, é possivelmente o pior do que esperavam de uma relação matrimonial. Entre lágrimas tímidas e sorrisos disfarçados, com vivências particulares de uma mesma história, contam-me, como hoje, sem trabalho, com filhos menores pelas costas, e contas por pagar, conseguem dinheiro para pagar as suas contas para se manter”.

Atija, de 23 anos de idade, natural da aldeia de Nanune, mãe de duas crianças, saiu de Namanhumbir em 2016 para morar no centro da cidade de Montepuez com Amarah, um

⁹² Para uma melhor percepção sobre o modus operandi desta operação, favor cfr. O IV Capitulo, subcapítulo 4.8, sobre “Operação Limpeza” e a ideologia de regresso a normalidade com o “fim dos *vientes*”.

viente de Camarões, que em 2017 foi encontrado pela Polícia nas minas de garimpo de N'seue e repatriado para a fronteira de Negomano no âmbito da “operação limpeza”.

“Quando eu conheci Amarah, ele disse que não tinha ninguém na terra dele. Casamos e viemos morar aqui na cidade (...) mas um dia discutimos e divulgou tudo. Ficamos muitos dias, sem nos falarmos. Saiu de casa foi para mina, e não voltou mais. Amaráh saiu num domingo à tarde, disse que ia para a mina. Porque cavavam a noite, e lavavam camada de dia. Como muitas vezes ficava lá 4 a 6 dias, sem voltar para casa, só mandava dinheiro para eu comprar comida no Mpesa⁹³, então eu não me preocupava. Tinha a certeza que ele estava bem. Só que dessa vez, ficou dois dias sem ligar nem mandar nenhum dinheiro. Liguei muitas vezes para o celular, e não chamava. Mas como não tem energia lá, pensei que fosse problemas de bateria no celular. Mas quando a Polícia começou essa tal limpeza, a confusão chegou aqui na cidade (...) comecei a ficar preocupada. Eu e minhas irmãs que também casaram com estrangeiros, fomos na Polícia mostrar documentos. Nos fizeram esperar muitas horas e no fim disseram que não tem ninguém com esse nome. Voltamos para casa esperar. Ficamos a pensar que talvez pegaram num “chapa 100” e fugiram para se esconder em Pemba. Porque lá, como é cidade grande é difícil lhes procurarem. Faziam isso muitas vezes quando a Polícia começava essas campanhas. Mas a Polícia estava a mentir para nós (...). Porque lhe encontraram em N'seue e lhe prenderam com garimpeiros dele. Levaram celular dele, documentos e todo dinheiro que ele tinha. Lhe prenderam numa quinta-feira. No domingo à tarde, soltaram os garimpeiros dele, e chegaram aqui em casa me contar como foi. Amarah, também tinha sido preso. Na segunda-feira, quando levei documentos dele para lá, já era tarde. O machimbombo de Nagi, já os tinha levado para a fronteira de Negomano. Assim, fiquei com essas duas crianças. Não tenho trabalho (...) só vivo à maneira⁹⁴. Vou fazer mais o quê?”

Sifa, 27 anos de idade, natural de Namanhumbir-sede, mãe de um rapaz de 7 anos de idade, chegou a frequentar um semestre do Curso Profissional de Formação de Professores

⁹³ M-Pesa é um serviço financeiro móvel em Moçambique que permite ao cliente transferir e levantar dinheiro, comprar crédito e pagar serviços de água, luz e outros através do celular. Este é um serviço fundado pela Vodafone M-Pesa SA, no Quênia e muito rapidamente se estendeu para vários países africanos onde a operadora tem sinal.

⁹⁴ “Viver à maneira”, é uma frase da gíria do português moçambicano, usada comumente para dizer “desenrescar”. Ao afirmar “viver à maneira, Atija tenta expressar a sua situação de carência e de luta diária pela sua sobrevivência após o repatriamento do esposo viente que era quem pagava suas despesas.

Primários na mesma turma com Latifah, em 2012. Conta-me que quando começou a namorar com Chiedu, um viente da Tanzânia, foi pressionada a abandonar a escola para cuidar de parte dos negócios do ex-namorado. Durante a operação limpeza, Chiedu que dividia seu tempo entre o garimpo e actividades comerciais de produtos de primeira necessidade no centro da cidade, foi preso e repatriado. Nunca mais voltou a Montepuez. Sifa conta-me que consegue se manter, porque para além do garimpo, seu namorado tinha montado uma mercearia, onde hoje vende produtos alimentares no Mercado Municipal da Cidade.

“Eu tive de abandonar o Curso porque era muito difícil gerir as coisas mano. Porque no Centro de Formação de Professores, nós vivíamos no internato com regras muito rigorosas. Só tínhamos direito de sair para casa, uma vez por cada dois meses depois de escrever uma carta a pedir autorização ou quando fosse tempo de férias colectivas do fim do semestre. Então Chiedu, começou a me ameaçar que se eu continuasse naquele Centro, iria deixar-me, porque ele precisava de mim para fazer compras de material para os garimpeiros e comida para ele, e enviar para lá onde estavam a cavar, porque ele ficava muitos dias lá mesmo e não voltava para cidade. Ele é que pagava as minhas despesas e me dava dinheiro para ajudar nas despesas da minha mãe. Comecei a pensar, se ele me deixar, como vou viver (se ri...). Quando começou esse vuku-vuku de perseguir garimpeiros e estrangeiros, lhe prenderam a primeira vez, mas porque nós tínhamos banca aqui na cidade, ele conseguiu convencer aos Polícias que não era garimpeiro, que estava na aldeia porque ele fornecia produtos para algumas pessoas que não queriam vir a cidade, e lhe pediam para fazer entrega nas suas aldeias. Voltou para cidade, ficou em casa 7 dias sem sair, porque lá fora estava muito mal a perseguição. Mas outros estrangeiros que já estavam presos, foram obrigados a dizer os nomes dos seus amigos. Deram o nome e endereço dele. A Polícia veio para aqui de noite, bateu a porta e lhe levou (...) nunca mais voltou. Alguns meses, outros amigos dele conseguiram voltar para cá, mas dele não tive mais notícias. Uma vez, alguém me disse que ele está numas minas novas de ouro em Niassa, porque lá ainda não há muito controlo da Polícia. Mas os amigos dele voltaram porque o rubi vale muito mais que ouro. Eu não sei, mesmo se está em Niassa, porque nunca mais me ligou. Se está aqui em Niassa perto, sabendo que tem filho em Montepuez, porquê não vem? Ou pelo menos ligar para saber como estamos (...) felizmente deixou esta mercearia. Com ela, consigo me manter com as vendas, e posso pagar minhas contas e do meu filho, mas é difícil mano (...) porque

um dia esse menino, vai perguntar-me papá esta onde? Vou responder o quê eu? É muito difícil”.

Siana, 26 anos de idade, diz-me que o ex-marido veio do Guiné. Ri-se confusa, quando a pergunto de qual Guiné (não consegue especificar se é Conacry, Bissau ou Equatorial). Uma situação comum entre nativos de Namanhumbir, sobre os vientes “dos” Guiné. Siana aprendeu durante o período de relação com Nobud, como ganhar a vida pelo garimpo.

Siana manteve os contactos e parcerias com jovens que cavavam as galerias para extrair os rubis, e hoje se mantêm gerenciando um grupo de 5 jovens que extraem camadas de solos das galerias e a entregam para a fase de limpeza e selecção de materiais úteis e posterior comercialização. Conta-me que desde o princípio, a sua relação com Nobud nunca deu razões de esperança de uma união matrimonial de facto.

[Fotografia 9]: Siana, na aldeia de Nanhupo, durante a lavagem de camadas para selecção de pedras



Fonte: CHAMBE, Z.M. (Fevereiro, 2020).

“Eu conheci Nobud, aqui mesmo na aldeia. Porque na casa do meu pai, temos quartos onde arrendamos a muitos vientes. Meu pai fazia isso para conseguir dinheiro para pagar despesas de casa. Então, recebíamos muitos hóspedes. Não havia empregados em casa. Nós é que cozinhávamos para eles, lavávamos as suas roupas (...). Era um negócio de família, meu pai nos dizia que o dinheiro da nossa comida vinha desse trabalho que fazíamos para os vientes. Não eram vientes de outros países que vinham se hospedar em minha casa. Tinha também de Nampula, Niassa e Zambézia. Mas esses daqui de Moçambique, eram cavadores. Os “bosses”, eram os vientes estrangeiros⁹⁵. Alguns “bosses” exigiam que os seus cavadores se hospedassem perto, para poder garantir o controlo no tempo de lavagem da camada. Foi nesse tempo que aprendi, que aquele que quer ganhar dinheiro mesmo nesse negócio tem de ter “olho grande”. Quando Nobud chegou a Namanhumbir, vindo da Guiné, ele já tinha amigos na comunidade que lhe apresentaram a casa do meu pai. Eles chamavam de pensão. Quando chegava ao fim de semana de noite, esses vientes faziam festas aí em casa. Muitas meninas da aldeia iam para lá, se divertir. Muitas acabaram se casando com vientes que conheceram lá em casa. Para mim também foi a mesma coisa. Como Nobud rezava muito, e não bebia álcool, meu pai gostou dele e ficava a conversar com ele durante muito tempo. Nas primeiras semanas antes de organizar as coisas dele e começar a ir lá na mina, ficava em casa a conversar muito tempo com meu pai. E daí começamos a namorar. Um dia decidiu levar-me para lá nas minas. Comecei a ver como faziam todo o processo. Um dia, eu estava lá com ele à espera de cavadores saírem das galerias, e a Polícia Intervenção Rápida e os homens do Ministério chegaram de repente. Muitos vientes que não tinham documentos foram presos naquele dia. Mas Nobud escapou porque estava comigo, e dissemos que éramos casados e eu era nativa da aldeia. Nesse dia, ele entendeu que tinha vantagem se casar com uma mulher da aldeia. Falou com meu pai e fomos ao Registo assinar documentos. Não houve festa nem cerimónia. Porque era negócio mesmo (ri-se). Eu comecei a trabalhar com ele a controlar cavadores. Quando ele vendia uma pedra, pagava aos cavadores e eu também recebia uma parte do dinheiro. Mas desta última vez, a Polícia que veio era de lá da Província. Não quiseram ouvir nada. Era uma campanha grande e durou muitos dias. Chegaram na aldeia sem farda se esconderam nos bares (...) e como os estrangeiros que fugiam de lá da cidade vinham se esconder na casa do meu pai,

⁹⁵ Siana, reafirma no uso das expressões “vientes estrangeiros” a percepção de que o termo “viente” em si, é usado como uma categoria de várias significações e sentidos. Em alguns casos, indicativo aos estrangeiros noutros, também para moçambicanos, mas não nativos da comunidade local.

porque noutras vezes lá a Polícia nunca entrava. Mas dessa vez, a Polícia era da capital mano (...) a noite quando muitos estrangeiros estavam nos seus quartos, eles invadiram as portas e começaram a prender todas as pessoas. Nem queriam ler os documentos. Basta ser estrangeiro era levado para o carro. Tinha vientes de Nampula que também foram presos naquele dia, mas foram libertos na Polícia. Quando eles foram levados para lá na fronteira, eu fiquei mal. Negócio do meu pai também enfraqueceu porque não tínhamos mais hóspedes. Outras pessoas dizem que esses vientes voltaram para Moçambique e estão nas áreas onde o trabalho das minas é novo e ainda não tem muito controlo. Hoje eu vivo aqui nesta aldeia, tenho meus cavadores também e vivo me mantendo, com este trabalho que aprendi com Nobud”.

A referência sobre ‘amar para ser legal’ e das possibilidades de aquisição de nacionalidade moçambicana aos estrangeiros a partir de celebração do casamento com cidadãs nacionais, o leitor deve estar a se perguntar por que razão houve a detenção e repatriamento dos cônjuges de Siana, Sifa e Atija, uma vez terem-se casado? O facto é que estes casamentos são celebrados mesmo com intuito único de permitir que os vientes exerçam o garimpo com título de nacionalidade moçambicana. No entanto, o que se observa é que não são respeitados os demais protocolos exigidos para que de facto seja considerado legal, como a obrigação de completar os 5 anos exigidos pela Constituição para aquisição de nacionalidade, pôs casamento. Por isso, uma vez encontrados nos campos de extracção de rubis não se beneficiam da aplicação da referida lei.

3.6. E quando os rubis mudam as nossas cabeças, “é preciso ter cabeça que pensa”!

A chegada no Posto Administrativo de Namanhumbir, da Empresa Montepuez Ruby Mining Lda., e a sua oposição ao exercício à mineração artesanal, impôs a migração de uma parte de jovens nativos dos poços de garimpo, para a folha de pagamento da empresa. Devido ao seu baixo nível de escolarização, em comparação com os técnicos “vientes”, aqueles, foram alocados a sectores de serviços não especializados, e com isso uma hierarquização de classes de actividades na comunidade. Nos primeiros meses de operação da empresa, como quase a maioria dos nativos, eram empregados em trabalhos de ajudantes de obras de instalação do acampamento, não tinham sequer uma conta bancária, não sabiam ler nem escrever, seus salários eram pagos a cada 15 dias, em envelopes

lacrados, de acordo com o nível de trabalho realizado nas obras. Os trabalhadores levantavam-se aos sábados de manhã, aproveitavam a folga do final de semana, levavam as suas esposas (quase a maioria tem uma companheira) para o centro da Cidade, compravam roupas novas, bebidas e quando retornavam à aldeia organizavam festas que só terminavam ao domingo de noite. A agitação nos finais de semana que se seguiam aos dias de pagamento salarial era tanta pelos bares das aldeias. Os rumores sobre as festas se espalhavam pelas aldeias vizinhas e distantes, e começam a atrair corpos e vozes estranhas à comunidade. No entanto, os anfitriões nunca demonstravam preocupação em limitar a entrada de mais gente. Todos eram bem-vindos. Nos dias subsequentes às festas, enquanto percorriam os caminhos para a semana laboral, as conversas frequentes, eram sobre os bens, dinheiro, bebidas ou motorizadas que haviam desaparecido no meio da festa. A embriaguez, a necessidade de ostentar os bens novos, que o dinheiro do rubi os proporcionava, cegava a maioria dos nativos, que não denunciavam esses roubos à Polícia, porque diziam que 15 dias a seguir, teriam mais dinheiro, e comprariam outros.

Nos estudos sobre a mineração artesanal, tornou-se nos últimos anos um tema clássico tanto para a antropologia, economia, bem como na literatura ficcionária, a discussão sobre o elevado padrão de consumo entre os garimpeiros, ou aqueles que dela, obtêm benefícios através de actividades que exercem em volta dos espaços de confluência de garimpeiros, como é o caso de prostitutas ou comerciantes de produtos de necessidade básica nas comunidades mineiras.

No Brasil, as regiões que formam os municípios de Araxá, Patrocínio e Bagagem, na província de Minas, estão em uma das mais lindas e aprazíveis cenas relatadas por Bernardo Guimarães, em "O Garimpeiro", onde o senhor Major, um dos personagens ligados ao Garimpo conta que:

"O maldito garimpo, que seduz e cega o homem mais do que a mesa do jogo ou meretriz artificiosa, tem-me devorado em pouco tempo todos os meus haveres, uma sofrível fortuna adquirida à custa de longos anos de trabalho na lavoura e no comércio, sem a mínima compensação. Minha fazenda, meus escravos estão hipotecados quase até ao último, e em breve a miséria virá bater-me à porta, (p. 63)."

Em Namanhumbir, conheci Aly Assane, antigo professor da Escola Primária local, que em simultâneo à actividade de ensino se dedicou durante 2 anos, também ao garimpo. Aly conta-me que em 2014, durante a fase de abertura de uma galeria numa área, que os garimpeiros a apelidaram de “Maningue Nice”⁹⁶, encontrou uma gema de rubi com pouco mais de 40 gramas. Após a venda, conseguiu “muito dinheiro” [sic], e foi logo à Direcção da Escola pedir demissão, porque queria se dedicar exclusivamente aos negócios do garimpo. A sua história levita entre a expectativa e a frustração. Sentado sobre uma pequena rocha, com o dorso encostado sobre um dos pilares feito com caule de eucalipto, que seguram o tecto de um espaçoso barracão onde repousam outros 6 garimpeiros, Aly me conta entre sorrisos que não disfarçam lágrimas regaladas aos olhos as suas histórias, que envolvem mulheres, bebidas, carros de luxo e festas que duravam de tarde de sexta ao final do dia de domingo:

“Esse dinheiro exige cabeça que pensa mano. Porque ou você cava até desistir sem ganhar nada, ou ganha muito em pouco tempo, mas não faz nada. Quando ganha, você tem que ir para casa sentar e pensar primeiro. Mas eu não fiz isso, porque pensava que dia seguinte ia ganhar outra pedra muito fácil. Comprei um carro, que hoje está parado, porque não consigo pagar mecânico para trocar bomba injectora que avariou. Abri um Bar, que não durou para encerrar, porque meus amigos faziam *vale* e eu nunca registava seus nomes no caderno. Então hoje não sei quem me deve. Viajava para o centro da cidade para fazer festas com amigos, pagando meninas e bebidas durante uma noite. Hoje, elas nem me olham, porque dinheiro já acabou. Agora, é só voltar a cavar e ter fé e muita esperança apenas.”

[Aly Assane, nativo e morador na cidade de Montepuez, transcrição de entrevista realizada em Dezembro de 2017].

⁹⁶*Maningue Nice* é um termo usado na gíria moçambicana para identificar algo que é “muito bom”. O termo “maningue”, acredita-se ser proveniente do inglês *many* (muito). A pessoa diz, essa comida é “maningue nice” para se referir que a comida é “muito boa”. No caso da área apelidada como “maningue nice” é pelo facto de garimpeiros terem encontrado muitas gemas com facilidade, por isso a chamaram de muito boa. Nesta área, entre os anos 2012 a 2015, chegou a albergar pouco mais de 300 garimpeiros, com mais de 40 poços ou galerias de escavação. Em 2017, ela passou a estar inclusa na área concessionada à Montepuez Ruby Mining, Lda., facto que provocou várias tensões entre a empresa, comunidades locais e garimpeiros, que cada um dos grupos, reivindicava direitos exclusivos de exploração.

A história de Aly não é um caso isolado de homens do garimpo em Namanhumbir, que acordam pobres, vão deitar muito ricos para no dia seguinte acordar novamente pobre, mas sempre com uma inabalável esperança de voltar a ganhar outro dinheiro. As palavras “fé e esperança” que estes homens expressam repetidamente em Namanhumbir, mostram o quanto um garimpeiro, é como disse GUIMARÃES (1964):

“Um jogador; sua presença está sempre no meio da grupiara, como a do jogador nas cartas do baralho, nos dados ou no tabuleiro verde de bilhar; isto é, na sua felicidade dorme na urna do acaso, de onde as mais das vezes nunca sai. Por mais que sejam os reveses com que a fortuna os maltrate, por mais que os repelar os calques aos pés, esses cegos e pertinazes amantes estão sempre de rojo a mendigar favores aos pés daquela cruel e caprichosa amásia” (p. 134).

As referências sobre “dinheiro maldito” referido por Bernardo Guimarães, a fé e a esperança de um dia voltar a ganhar “muito dinheiro” com o rubi, tal como esperam Ali e muitos outros garimpeiros de Namanhumbir, mantém o ciclo diário da luta pela corrida de exploração mineira em vários campos de garimpo pelo mundo.

Em Minaçu, no Brasil, através de uma etnografia de movimentos impulsionados pelo garimpo, André Dumans, reconhece a própria ingenuidade do garimpeiro, como um bicho bobo... [sic]. Porque ganha dinheiro fácil, gasta fácil. Gasta dinheiro à toa, pensa que pode gastar tudo num dia só. Os garimpeiros, seriam dessa forma comparados a crianças no seu deslumbramento e falta de providência, (DUMANS; 2012, p. 77).

Entre o vale canavial de Cauca, Taussig (2010) nos fala como o pacto com o diabo feito proletários da cana, tinha por objectivo o aumento da eficiência produtiva individual. Como eles ganhavam pelo volume de produção, quanto mais produzissem, mais dinheiro ganhariam. Mas, tal como os jovens garimpeiros de Namanhumbir em relação a sua preferência pelo garimpo em detrimento de carteira assinada na MRM, em Cauca colombiana, muitos consideravam o trabalho assalariado, árduo, e por isso menos desejável. Mais, o salário recebido, era considerado estéril: gasto com itens de luxo e supérfluos que nunca se tornariam capital produtivo.

Os rumores, comentários e reclamações diárias dos homens em relação aos roubos e assaltos de que são vítimas em dias de pagamento salarial através de envelopes lacrados, ou nas festas das aldeias, foram determinantes para a instalação de uma agência bancária na

sede do Posto Administrativo de Namanhumbir. Por outro lado, a MRM, iniciou uma campanha para cadastro bancário, pois os salários passariam a ser pagos, via uma conta de banco. Influenciaram também para tal feito, o número cada vez crescente de “*vientes*”, que demandam aos serviços bancários, porque a maioria tem suas famílias distantes, e precisam periodicamente transferir dinheiro para suprir as despesas dos seus dependentes. No entanto, entre maioria dos nativos, continua eminente uma forte aversão à adesão das agências bancárias, sobre seus planos de poupança em preferência ao “*xitique*”, como descreverei posteriormente.

A campanha pela adoção da bancarização, promovida pela administração da empresa MRM por um lado, e apologia pelas formas tradicionais de poupança, neste caso o “*xitique*”, por outro lado, tornam-se assim, mais duas das várias faces da oposição dos nativos contra as novas ordens dos “*vientes*”. Porque se para os *vientes*, os bancos resolveriam em grande o problema dos roubos e assaltos na comunidade, a maioria dos nativos são peremptórios em afirmar que o “*xitique*”, não só garante a realização de uma das formas mais eficientes de poupança financeira, mas também mantém os valores como respeito, noção de obrigação e responsabilidade, que se estende pelas redes de solidariedade, reciprocidade e espírito de entreajuda nas aldeias.

Mwene, embora mostrando-se incomodado pelos roubos e assaltos, nos conta que está cansado de alertar aos homens jovens da comunidade para pararem com ostentação nos dias pós pagamento salarial, porque é a causa de todo o mal.

– “Estas mulheres têm razão meu filho. Esse banco veio para aqui, por causa do rubi. Quando não tínhamos rubi, porquê eles não trouxeram esse banco? Porque o dinheiro que havia aqui, era pouco e não lhes interessava. Esse rubi, é que trouxe o banco. E quando essas pedras acabarem, o dinheiro também vai acabar e ninguém vai ter outro para deixar nesse banco, por isso também o banco há-de sair daqui. Mas família nunca acaba. Então, essas mulheres sabem que o “*xitique*”, faz a família crescer, é o nosso banco desde muito tempo”.

Os relatos dos meus interlocutores assim como as referências apresentadas por GUIMARÃES (1964) sobre a Província de Minas, e por DUMANS (2012) em Minaçu, mostram a complexidade característica do garimpo e dos garimpeiros e como eles pensam a sua relação com a terra, seus recursos e o que se ganha da comercialização do que se consegue

garimpar. Isto não significa aliás, que eles ignorem que esses recursos sejam esgotáveis. Existem para tal, duas interpretações, entre práticas (do que me dizem os nativos de Namanhumbir) e teóricas (que não necessariamente me deparo com elas no campo, mas são um clássico nos estudos do pensamento africano) que tentarei apresentá-las imediatamente.

A primeira (prática): baseia-se evidentemente do que me é contado pelos garimpeiros nativos sobre os gastos exagerados do que se ganha no garimpo como sendo motivado pela convicção de que os rubis, são uma herança dos seus antepassados e ancestrais para o seu aprovisionamento em épocas de crises de chuvas, que impossibilita a actividade agrícola que é a base de provimento de recursos para suas famílias.

A segunda, (teórica): se resume na questão sobre a noção do tempo em África. Este tema, foi largamente discutido na Filosofia Africana⁹⁷. Um dos mais interessantes interlocutores desta discussão é inequivocamente John Mbiti, através do seu livro “African Religions and Philosophy”, publicado em 1969. A questão diz respeito às suas reivindicações quanto à falta de previsão africana. Em uma discussão extremamente interessante sobre o que ele chamou de concepção africana do tempo, MBITI [1969; (1990)] afirmou que, para os africanos, o tempo é uma composição de eventos: entre os que aconteceram, os que estão acontecendo agora e os que estão prestes a acontecer, por mais dois anos consequentemente.

O que ainda não aconteceu ou não está acontecendo ou não tem probabilidade de ocorrência imediata se enquadra na categoria do que ele chama de “não-tempo”. Mas se algo acontecer inevitavelmente dentro do ritmo recorrente da natureza, ele pertencerá a

⁹⁷ Não pretendo aqui aprofundar o debate sobre a complexa questão do que se designa de “Filosofia Africana”. Mas com isso não significa desvalorizar o debate havido entre filósofos africanos e de África, sobre assunto. É que durante várias décadas, resultados de pesquisa produzidos por africanos baseavam-se temas como “Deus, Tempo, Mal, “ideia de pessoa”, vida após a morte, etc., entre vários grupos localizados em centros de pesquisa em África, foram considerados não como Filosofia, mas sim de Etnofilosofia. Mbiti, com uma formação de influência teológica, vê a filosofia africana como subordinado à religião africana. O autor adopta uma tradução essencialista da filosofia africana, defendendo que ela consiste em certas crenças e valores que todos os povos africanos compartilham em comum (MBITI 1969, p. 2). Isso torna sua abordagem da filosofia africana muito menos técnico, tanto no carácter quanto no conteúdo, mais alinhado à expressão popular de que toda cultura deve ter algum tipo de “filosofia de vida” ou visão de mundo (por isso a designação de “Etnofilosofia”). Para quem se interesse em aprofundar este debate, pode conferir: ABRAHAM, William (1963); MBITI [(1969); 1990]; HOUNTONDI, Paulin (1983) e AMSELLE, Jean-Loup, e SIBEUD, Emmanuelle (1998).

“tempo potencial” (ibid. 16). Para o autor, os africanos não planejam um futuro distante nem “constroem castelos no ar” (Ibid. 23).

Por outro lado, KWASI WIREDU (2004) entende que existe na tese de John Mbiti, **algo** [grifos nossos] de verdadeiro, falso e duvidoso em medidas iguais. Há alguma verdade aqui, pois:

“ [...] Nem as notícias de uma futura era dourada nem os pressentimentos de um eventual cataclismo cósmico são ouvidos nos relatos da vida e do pensamento africanos (...). Quanto à alegação de que os africanos não têm confiança no progresso, é na melhor das hipóteses duvidosa. Nem é absolutamente claro a que confiança em referência, equivale exatamente. Em qualquer caso, é a visão de que os africanos tradicionalmente não tinham concepção do futuro além de dois anos que escandalizou os críticos de Mbiti (p. 09).

É seguindo esta linha de raciocínio de WIREDU (2004), que ao me referir da existência de alguma contradição em relação à tese de MBITI, [1969; (1990)], eu pretendia de facto dizer isso. Kwame Anthony Appiah no texto *“Structures on Structures: The Prospects of a Structuralist Poetics of African Fiction”* de 1984 e Kwasi Wiredu no texto *“Time and African Thought”* publicado em 1996 são alguns, dentre vários pensadores africanos dos que mais se opõe à referida tese. Para WIREDU (1996) particularmente, a sugestão de que os africanos não planificam tradicionalmente um futuro distante, é conota-los com uma incapacidade que alguns deles pelo menos não merecem (pode ser aqui o caso das mulheres de Namanhumbir). Sobre este debate, num texto mais recente, WIREDU (2004) questiona: Como os grandes construtores de impérios da história africana conseguiram atingir esses objectivos na total inocência da planificação a longo prazo? (p. 09).

Ora, embora esta seja uma discussão com algumas contradições e tenha despertado muito interesse não apenas nos estudos da Filosofia Africana, mas em vários outros lugares, eu não pretendo necessariamente aqui, definir uma resposta para tais questionamentos. Julgo interessante porém, interseccionar aqui, o argumento de Johannes Fabian (na verdade inspirado em Bossuet; 1845), segundo o qual, para “minimizar a confusão causada pela multiplicidade de factos históricos, deve ser ensinado ao leitor a distinguir diferentes tempos (temps), com a ajuda da história universal, um mecanismo que representa, para a história de cada país e de cada povo, o que um mapa geral significa para os mapas específicos”, (p. 41).

Vistos os argumentos teóricos desta forma, devo chamar a atenção ao leitor para as situações concretas do que observo em Namanhumbir como prática entre os nativos, – em que a característica imediatista na gestão financeira do que se ganha com o garimpo e comercialização dos rubis, é comum nos homens e pouco frequente nas mulheres. Estas, tem a nível local, organizado grupos femininos de poupança em rotatividade, mantendo firme o entendimento de que precisam guardar o que se ganha para aplicar e investir em diversas actividades para que o fim dos tempos bons (o que circula mais dinheiro) não as encontre em situação de insolvência, tal como mostrarei a seguir. Para os homens, talvez seja necessário passar pela experiência vivenciada por Aly Assane, para se poder “ter uma cabeça que pensa”.

3.7. “Na minha vez, é para fazer meu casamento”

Opondo-se por completo à acção masculina na gestão do dinheiro ganho pela extracção dos rubis, e talvez também da tese de John Mbiti, as mulheres, mostram-se mais cautelosas com a aplicação dos recursos, que a maioria recebe dos seus maridos, e uma minoria que também ganha trabalhando para a Empresa Montepuez Ruby Mining Lda. Aliás, CUNHA, (2011; p. 76) afirma que há várias décadas que as e as mulheres moçambicanas sabem o que é viver em ‘crise económica e financeira’. Entre as mulheres empregadas da Empresa e as dependentes dos seus maridos, 15 residentes da aldeia de Nanhupo e Namanhumbir -Sede, organizaram-se em um grupo que denominaram “xitique sathiyana orera” (poupança das *mulheres bonitas*, em e-makhua), que faziam poupança do dinheiro ganho.

O “xitique”, é uma prática económica e financeira comum em Moçambique. Uma análise desenvolvimentista ainda que não rompa com o paradigma capitalista olha o “xitique” apenas como um retorno, mais ou menos elaborado à tradição ou uma mera estratégia de contingência devido à persistente escassez de recursos, e meios de acesso a eles. Ora, CUNHA (2011; p. 73), questiona-se, se poderá a “xitique” ser uma antecipação profética, uma ferramenta de uma economia política pós-capitalista? Não será aqui, neste estudo que me atreverei a procurar dar uma resposta acabada a esta pergunta, aliás, o que procuro demonstrar aqui, é a forma como o “xitique” e também o casamento entre nativos e vientes se relacionam às principais características das transformações socioeconómicas e

culturais da comunidade, influenciadas por esta confluência de nativos e “*vientes*” em Montepuez.

Estas mulheres juntavam-se a cada 15 dias após o pagamento do salário na empresa, tiravam uma determinada quantia do valor que ganhavam, em cada uma de 14 mulheres e davam-no para a 15ª mulher. E assim, acontecia em todos meses de forma rotatória, até que todas recebessem o dinheiro. Este processo era antecipado de uma reunião, em que foram acordadas claramente as regras de jogo, sobre os moldes de rotatividade, indicação de quem receberia a cada mês. A escolha de cada mês de recepção do valor poupado, não era feita aleatoriamente, mas sim determinado pelos planos e finalidade que cada uma delas tinha de dar ao dinheiro poupado. Latifah Fatila conta-me, que quando se reuniram em fevereiro de 2017, e decidiram iniciar o “*xitique ya n'tiyana orera*”, ela escolhera o mês de dezembro, porque segundo ela, “na minha vez, é para fazer meu casamento”. E é, pois, parte desse dinheiro que garantiu a realização da sua festa. Comprou sapatos e capulanas das quais mandou costurar um vestido, que usaria quando tirasse o véu do casamento. Entre uma expressão facial, visivelmente emocionada, sempre com os braços cruzados que seguram uma sacola entre o abdómen, onde trazia as roupas novas do casamento, Latifah Fatila conta-me que:

– “Esse “*xitique*” me valeu muito. Nós combinamos mil meticais em dinheiro e um jogo de louça que custa setecentos meticais para cada uma de nós. Nas louças, nós combinamos, o que cada uma quer receber. Outras escolhem pratos, copos ou panelas, de acordo com o que sente falta na sua casa. Com o dinheiro, compramos outras coisas do nosso gosto. Esse “*xitique*” me valeu muito (repete a frase com voz mais convicta). Sem ele, eu não conseguiria fazer tudo isto. Essas *ntiyana*, são minhas irmãs. Elas me ajudaram muito, porque mesmo agora que chegou o banco na aldeia, guardar dinheiro lá, não ajuda muito, porque quando você fica muito *apertada*, mesmo quando não for uma coisa muito importante, corre para o ATM levantar dinheiro, porque não é fácil se controlar. Mas com *xitique*, não tem maneira, mesmo acontecer qualquer coisa. Porque *xitique* exige responsabilidade. Se você recebeu, então deve guardar dinheiro para pagar, quando chegar a vez da outra pessoa”.

Esse relato, mostra-nos de que maneira essas formas de poupança compreendem uma natureza do vínculo jurídico criado pela transmissão de uma coisa e enuncia uma

contribuição para uma ‘teoria geral da obrigação de dar e obrigação de receber’, defendida por MAUSS, (2003a; p. 200). O que se compreende aqui, é que a quantia em dinheiro ou em bens materiais (no caso, louças) dadas a cada uma das mulheres em cada mês, é parte desse compromisso firmado entre as “15 *n’tiyana*” de dar e receber que enuncia também, o exercício do “*watamana*” na comunidade, tal como veremos na descrição que se segue em 3.8. É, geralmente feito pela confiança do retorno, ou porque produz para o local de origem, um feito grandioso do qual sem essa responsabilidade de retribuição, é para muitas mulheres, impensável de realizar certos planos de sua vida.

[Fotografia 10] Latifah Fatila (sentada de vestido branco) acompanhada pelas “Sathiana Orera” vestidas com “*khirimu*”, na noite de celebração do casamento religioso.



Fonte: [Yaya, Arquivo pessoal, Setembro 2019].

Depois da entrega do Xitique, foram realizadas as cerimónias tradicionais. Latifah vestiu-se de um vestido branco e amarara um enorme lenço sobre a cabeça que cobre até

aos ombros, e pode assim se apresentar aos convidados. As convidadas mais próximas, (neste caso as “sathiana orera”) escolhem também vestidos de cores combinadas para acompanhar a noiva durante a celebração da festa de casamento.

TRINDADE, (2015; p. 61) a partir de uma pesquisa realizada pelos bairros da Cidade de Maputo, onde mais agências bancárias existem a nível nacional, mostra-nos como as mulheres ainda olham o “*xitique*”, como uma forma eficiente de poupança económica e financeira, que cria em simultâneo uma rede de solidariedade e entreaajuda que não é limitada e está cuidadosamente prescrita, ainda que de modo informal. Ela é de tal modo aceite como natural que a ajuda que se recebe hoje pode (e deve) ser retribuída amanhã.

O que observo aqui é que em Montepuez, o “*xitique*” nos evidencia uma compreensão da natureza do vínculo jurídico da dádiva, que se estabelece entre quem dá e aquele que recebe. Um vínculo, que se mantém desde os longos anos, que nem mesmo a força dos “*vientes*” com os bancos, nem mesmo os rubis com os altos salários que paga aos trabalhadores da mineradora, consegue abalar. A dádiva, na acertada expressão de Marcel Mauss, é ao mesmo tempo o que se deve fazer, o que se deve receber e o que não se deve quebrar: a responsabilidade de retribuir, pois forma assim um vínculo biforme e irrevogável. Estas mulheres, defendem a partir da manutenção do “*xitique*”, uma oposição a uma força da bancarização *viente*, onde uma agência, uma máquina, papéis e um *software* passariam a ditar suas regras de poupanças.

Embora novas formas de modernização “*vientes*”, chegam e impactam directa e indirectamente na vida dos nativos, a consciência sobre a manutenção das formas tradicionais de manifestação de uma identidade e pertencimento àquela terra, continuam firmes no quotidiano da comunidade, tal como demonstrarei a seguir.

Para terminar, vale lembrar que o imediatismo e as atitudes esbandalhadas, características dos homens na aplicação do dinheiro ganho, tanto no garimpo bem como da remuneração do trabalho nas Empresas de Mineração, uma atitude oposta entre as mulheres makuas, que usam o que ganham para investimentos colectivos dos seus lares, (compra de bens para casa e ajuda na realização das suas cerimónias de casamento) nos remete a outras experiências etnográficas, como a das mulheres hagen estudadas por

STRATHERN [2014; (2017)]⁹⁸. A autora nos apresenta experiências de quando as mulheres hagen das terras altas de Nova Guiné, contribuem para empreendimentos definidos colectivamente, é com orgulho que elas dão suas pequenas contribuições, revelando o que conseguiram guardar e, assim, sua própria significância como fonte distintiva de riqueza, [STRATHERN, 2014; (2017; p. 137)].

3.8. Mesmo assim, aqui a “*watamana*” continua a existir

Diante das transformações sociais, culturais e económicas em curso na comunidade de Namanhumbir, impostas pela chegada dos novos vientes dos rubis e as empresas de megaprojectos desenvolvimentistas, não são negáveis os impactos de tais mudanças na vida daqueles que diariamente tem de conviver entre a manutenção do velho e adesão ao novo. A frase que dá título a este item “mesmo assim, a ‘*watamana*’, continua a existir”, é uma das expressões importantes de manifestação da (re) existência de diversas formas de vida local, levada a cabo pelos nativos de Namanhumbir. A “*watamana*” uma expressão e-*makua* que podemos compreende-la como vicinalidade, é a prova das variadas formas de (re) existências que observei e tenho estado a descrever ao longo desta tese.

Esta expressão, embora nos indique a uma relação de proximidade de moradia na aldeia, na verdade ela extravasa qualquer comparação que se possa fazer com termos como vizinhança. Na sua análise, eu compreendo-a mais próxima com a noção de vicinalidade, seguindo as sugestões analíticas de PINA CABRAL e GODOI (2014)⁹⁹. Em Namanhumbir, o “*watamana*” constrói ligações a outros indivíduos e grupos por meio de redes transversais e sobrepostas dos seus membros que se mantém através actos de “*okavihera*” (solidariedade).

O que pretendo dizer, é que através do que observo em Montepuez, a *watamana*, gera a *ihuruma* (respeito), que se manifesta na maioria das vezes, em casamentos, festas de

⁹⁸ Marilyn Strathern, ao analisar as mulheres e a circulação de bens de valor nas terras altas da Nova Guiné, levantando uma discussão sobre a sua agência como sujeito ou objecto, mostra como a circulação de mulheres e a natureza das reciprocidades estabelecidas pelo casamento, pela riqueza da noiva e pelos pagamentos aos parentes maternos continuam nos relatos sobre as sociedades das terras altas, (Cfr. Strathern, 2014; p. 131).

⁹⁹ Expliquei anteriormente no capítulo I, como segundo PINA CABRAL e GODOI (2014), se dão as vicinalidades. A apresentação escrita pelos autores, no dossier sobre “*Vicinalidades e Casas Partíveis*”, publicado em 2014 é muito esclarecedor para quem pretenda aprofundar uma leitura sobre a temática.

encerramento de ritos e funerais, na escavação de terra para retirar barro ou no corte de capim para construção de palhota de um membro da comunidade, na colheita e debulha de milho e mapira ou no descasque da mandioca para o fabrico de farinha. Nestas actividades, homens e mulheres, jovens e crianças das casas não só as mais próximas da aldeia, mas primos e amigos que actualmente morram numa aldeia distante, se deslocam para a aldeia dos seus familiares para ajudar a realizar em conjunto actividades impossíveis de fazer de outras maneiras. Este processo ocorrerá sempre de forma rotativa sempre que uma família assim precisar.

A relação entre as práticas de vicinalidade e de mutualidade, se dá nas comunidades rurais, sobre outras várias formas, das quais são repetidamente referidas pelos nativos como parte do que entende ser o sentido de construção de uma comunidade. Em tempos, houve uma praga da doença de “new castle” ou “*suhtu*” que dizimou muitas aves de algumas famílias de uma aldeia. Nisso, as famílias da aldeia estabelecem uma instituição que chamam de “*ovhala*”, em que cada família cuja capoeira, não foi afectada pela praga, empresta duas galinhas e um galo para a família afectada. Quando os animais chocarem os ovos, os animais emprestados mais alguns pintos devem ser devolvidos à família de proveniência, possibilitando desta maneira que aquela família que havia sofrido pelo “muzungo” reinicie a criação. A instituição de “*ovhala*”, não se aplica apenas para as aves, mas também para reposição de criação de suínos, de bovinos ou caprinos, segundo mesmo princípio de devolução posterior dos animais emprestados mais algumas das suas crias.

[Fotografia 11]: Duas mulheres da aldeia de Nanune, voltando do corte do capim usado na cobertura de Palhotas



Fonte: CHAMBE, Z.M. (Arquivo Pessoal: 2020l)

É preciso também, chamar atenção a percepção sobre a questão de idade, e o tipo de comportamento que os mais novos podem ter em relação a conservação de hábitos e costumes sobre práticas de vicinalidade e mutualidade numa comunidade em confronto entre “*vientes*” e nativos, que para além de ideológica como vimos anteriormente, é para estes casos, também geracional, pois há sempre entre os membros nativos, uma atitude positiva dos mais velhos, contrastando com a negativa, ou reticente, dos mais novos.

As oposições entre a resistência e acomodação ou adaptabilidade são nitidamente perceptíveis em Namanhumbir entre alguns anciãos, que por razões diversas, acedem a favor dos projectos de desenvolvimento, em relação a jovens que inspirados por outros anciãos, resistem contra a entrada das empresas de mineração industrial na comunidade. Durante as várias cerimónias rituais (casamentos, festas, ritos de passagens e funerais) que

participei, com autorização ou na companhia do Mwene, tanto para as mulheres, bem como aos rapazes, os anciãos que se mostravam mais conservadores, insistiam repetidamente à noção do *“ihuruma”*. Aqui, o *“ihuruma”* pode ser compreendido como respeito e prática rigorosa dos cultos ancestrais, de domínio dos saberes e ritos como um código civil que inclui história, ética e moral, e uma forma de transmissão de conhecimento e técnicas, que deve resistir em todas as gerações. Essa resistência é associada à ideia de uma família que se estende através do tempo e do espaço, que está consubstancialmente enraizado na comunidade e tem percorrido diferentes etapas e espaços da sua evolução histórica, por isso a luta pela sua (re) existência através dos saberes e práticas nativas que hoje se ressignificam no exercício da mineração artesanal.

A sociedade de resistência compreendida desta forma, está de tal forma impregnada no pensamento africano, que não desaparece em nenhum momento de encontro com outras formas estrangeiras. Segundo CORRÊA e HOMEM, (1997; p. 32) o culto dos ancestrais após a catequese nas seitas milenaristas do século XIX, chegou mesmo a atravessar o Atlântico nos navios negreiros, para ir recriar em terras americanas, nos quilombos, o espaço social dos antepassados e o seu culto nos rituais afro-americanos.

Entre os conflitos e as convivências ponderadas, dos ritos de luta contra a expropriação de terras dos camponeses às novas formas de aprovisionamento através do garimpo, entre a chegada massiva dos *“vientes”* com as máquinas, lojas, torres de telefonia móvel e bancos, as experiências de vida local de Namanhumbir, continuam a fluir entre o seu passado que se confronta com as transformações vividas hoje com a chegada de rubis. Para seus nativos, se configuram como novos códigos e valores do conflito que se agudiza não apenas contra a modernização ou aos projectos de ‘desenvolvimento’ que chegam, mas também em oposição à subalternização dos saberes, ritos e manifestações de compreensão da vida, diariamente confrontadas com o avanço dos campos de mineração da MRM. Aliás, como bem nos tem lembrado frequentemente os nativos, *“ohisuwela, onlikana n’okhwa”*, para dizer: ‘quem não tem saberes, morre’. Por isso, perante a todas as transformações em curso na comunidade de Namanhumbir, entre nativos a *“watamana”*, continua sendo uma manifestação que expressa a permanente (re) existência dos seus *“habitus”*.

CAPÍTULO IV

MORRER DE FOME OU SER MORTO TENTANDO A MATAR A FOME: OS PARADOXOS ENTRE VIOLÊNCIA E RESISTÊNCIA NOS CAMPOS DE RUBIS DE NAMANHUMBIR

“Havia uma só solução: era fugir, tentar os caminhos onde não sabia mais nada. Fugir morrer de um lugar e ele, com os seus calções rotos, um saco velho a tiracolo, que saudade deixava? Maus tratos, atrás dos bois. Os filhos dos outros tinham direito da escola. Ele não, não era filho. O serviço arrancava-o cedo da cama e devolvia-o ao sono quando dentro dele já não havia resto de infância”.

[Mia Couto, In Vozes Anoitecidas]

[Fotografia 12] Viatura pertencente a Segurança da Empresa Montepuez Ruby Mining Lda., incendiada por garimpeiros¹⁰⁰



Fonte: <https://www.voaportugues.com/a/funcion%C3%A1rios-da-gemfields-atacados-em-montepuez/5301534.html> [Acedido a 15 de Agosto de 2020]

¹⁰⁰ A 24 de Fevereiro de 2020, um grupo de aproximadamente 350 garimpeiros emboscou uma viatura da segurança privada, contratada pela mineradora para patrulha rotineira, desferindo golpes contra os ocupantes do carro (que depois foi incendiada no local), com recurso a picaretas e catanas.

Como deve proceder o pesquisador quando na sua vivência entre os grupos locais com os quais faz pesquisa, mesmo sem perguntar aos seus interlocutores, determinados temas lhe são veementemente relatados com muita repetibilidade? Em Namanhumbir, sentado junto aos meus interlocutores numa sombra qualquer, a complexidade com a qual me são apresentados os temas sobre a violência, seja material, física ou simbólica, impuseram-me a tomar os diversos depoimentos sobre o tema, e tratá-los de forma particularizada neste capítulo. O objectivo é mostrar ao leitor, como a chegada de empresas vientes, a oposição que elas iniciam contra a mineração artesanal, a expropriação de terras de camponeses locais para dar espaço a construção de acampamentos e vilas industriais, a sua reacção agressiva contra garimpeiros, na sua maioria jovens nativos da comunidade, gera em ambas partes uma violência a vários níveis e se torna deste modo um presságio da morte.

Partindo dos elementos que permanentemente fluem no campo e que bem os conhecemos pelas descrições anteriormente apresentadas, torna-se importante neste capítulo, analisar a violência que ocorre nas áreas onde é exercida a actividade mineira artesanal e industrial, e o lugar daqueles que não são nem garimpeiros nem empregados da MRM, mas simples residentes da comunidade, mas cujas vidas e seu quotidiano são intimamente ligados às actuais transformações em curso em Namanhumbir. Será importante compreender a violência a que esta comunidade está sujeita, tomando como referências as descrições das cenas e factos de campo, sobre como ocorre a mobilização de incentivo moral para a prática da mineração artesanal e a reacção dos garimpeiros cujos relatos pessoais nos remetem às histórias sobre invasões policiais aos campos de garimpo dos rubis, que terminam na maioria das vezes em situações trágicas e de fatalidades.

Ao perguntar aos aldeões de Namanhumbir sobre a violência que se gera nessa luta pela terra tanto para manter os espaços vitais e seu aprovisionamento, tanto na oposição entre o garimpo e a mineração industrial, tornou-se claro tal como veremos a seguir, que os afectos que estes grupos tem pelo lugar, transcendem a percepção que se constrói segundo a qual a terra é simplesmente um factor de reprodução económica. Antes pelo contrário, ela é acima de tudo o que lhes liga aos seus antepassados e ancestrais que os definem como os verdadeiros donos desse chão, das árvores e os guardiões das suas vidas.

4.1. “As covas que tiraram os rubis, não servem nem para enterrar nossos filhos”

“Meu filho saiu de madrugada para ir “ganhar a vida” lá nos rubis e não voltou vivo. De noite só ouvimos gritos aqui na aldeia, de outros rapazes que conseguiram fugir e escapar das balas da guarda da empresa. Gritavam e gritavam muito: “halu, ninawivia n’wo... halu ninakwaca n’wo mina” (tio estão a nos matar lá... tio, estamos a morrer lá na mina). Toda aldeia acordou com os gritos. Perdemos muitos rapazes, que eram boas pessoas. De manhã o Chefe do Posto andou pelas casas da aldeia com a Polícia a procura dos familiares para ir reconhecer os corpos que estavam na Morgue do Hospital, lá na cidade. Havia corpos de outros rapazes que cresceram eu a ver. Hoje, aqueles que sobreviveram já têm medo de regressar para cavar rubi de novo. Só a Empresa é que está a explorar os rubis agora. Mas as covas que esta Empresa deixa quando tira os rubis, não servem nem para enterrar nossos filhos que eles mataram¹⁰¹”.

[Salimo, morador da Aldeia de Namanhumbir-sede e pai de um jovem garimpeiro morto pela guarda da Empresa Montepuez Ruby Mining, Lda., entrevista realizada em Junho de 2019].

Tanto quanto vimos no capítulo anterior sobre as várias categorizações dos vientes de Namanhumbir entre bom e mau, a percepção dos nativos sobre estas categorias, parece fluir em todos momentos das suas vidas. O primeiro, relacionado ao momento da descoberta dos rubis, no recrudescimento de conflitos surgidos na luta contra a expropriação de terras e machambas de nativos e no confronto que ocorre nas áreas de onde é feito o garimpo entre as empresas de mineração e os garimpeiros locais (vientes e nativos). O segundo, intrincado no resultado desses eventos, que se expressa nas mais variadas formas de violências actualmente relatadas com mais frequência em Namanhumbir. De facto, aqui parece que “nada acontecia até acontecer” esta chegada de vientes dos rubis.

A partir dos vários relatos sobre ocasiões diversas relacionados a actuação cruel das Forças de Defesa e Segurança do Estado e da Guarda Privada das empresas vientes que protegem a área onde ocorre a mineração industrial, o que descreverei neste capítulo, deve configurar para o leitor, em primeiro plano como a expressão do que significam, a

¹⁰¹ Salimo (nome fictício) conta que estas palavras, foram proferidas aos prantos e aflição, por um jovem nativo quando chegou na aldeia, fugindo da Polícia na área onde seu filho trabalhava no garimpo de rubis.

persistência e ambição dos jovens garimpeiros de Namanhumbir na busca atrevida pelos rubis como um meio de sobrevivência encontrado em momento de vários problemas que afligem as suas aldeias em decorrência os assentamentos industriais da actualidade. Por outro lado, porque essa corrida pelas pedras preciosas por parte dos garimpeiros, gera uma violenta reacção das forças policiais e culmina na maioria das vezes com a morte dos primeiros, o leitor tem o direito de perguntar como a dor da perda de um parente é, não só suportada, mas também interpretada quando acontece entre os garimpeiros jovens nativos da comunidade.

Os afectos com o lugar, os sentimentos de pertença que os nativos mantêm por suas terras hoje transformadas em campos de mineração, parecem traduzir a uma percepção de sua inutilidade pós extracção de rubis, tal como nos diz Salimo:

“Nos tiraram as nossas machambas porque nos prometeram empregos e desenvolvimento. Nós aceitamos entregar essas terras e ficamos com pequenas áreas para cultivar pouco amendoim que não chega nem na próxima colheita. Sonhamos em ter escolas e Hospitais para evitar andar muito para cidade. Mas hoje, só vemos essas covas grandes de onde tiram esses rubis. Mas essas covas que essas empresas abrem para tirar os rubis, não servem nem para enterrar nossos filhos que eles matam quando saem para ganhar a vida cavando também”.

As narrativas que ouvimos repetidamente de nativos, ao aceitar abandonar suas casas abrangidas pelas áreas concessionadas a empresa MRM, são justificadas em parte, pela sua esperança de obter da empresa, benefícios em infra-estruturas de serviços sociais, há muito demandadas pela comunidade. No entanto, entre a expectativa e o resultado, parece haver um grande fosso. Os hospitais e escolas convencionais prometidas pela empresa, quase que não são implantadas nos modelos negociados entre as comunidades, governo e empresas. Quando o são, pouco tem respondido a demanda das suas necessidades, em relação a serviços prestados.

O desagrado em relação a actuação da Empresa Montepuez Ruby Mining Lda., é perceptível até mesmo entre aqueles vientes que em muitas ocasiões se mostram ponderados no escrutínio das actividades desenvolvidas no âmbito dos projectos de responsabilidade social, para com a comunidade local.

Para maior parte destes nativos, essa situação é um grande paradoxo entre o que se diz valer financeiramente cada grama de rubi que é explorado nas suas terras, e o que lhes é ofertado em resposta às promessas feitas na mobilização para ceder suas terras para os grandes projectos de mineração. O que se reivindica entre os nativos, não são apenas casas novas em bairros novos (vilas de reassentamento), quando lhes são retiradas as terras, pelas quais nutrem afectos simbólicos, como tenho estado a descrever. É também uma luta pela participação no desenho de projectos que permitam que nativos da comunidade, que não estejam vinculados a empresa MRM ou envolvidos ao garimpo, possam igualmente obter benefícios da exploração dos rubis. Que o saldo dessa exploração, não sejam apenas as profundas covas, deixadas para trás após a extracção de rubis, que não lhes servem nem para sepultar seus filhos, mas também justas indemnizações que satisfaçam as suas expectativas sobre a descoberta desses recursos, que aliás, como diz mwene – “foi nosso homem que descobriu esta mina”.

Em Maio de 2019, a convite dos seus membros militantes com quem mantinha interlocução permanente, visitei a casa de Ngamo Malidzane, local onde em função de não terem uma sede oficial, também é usado como o repositório de quase todo arquivo de documentos importantes da ANDENANA, a Associação que já me referi no segundo capítulo desta tese. Eram tempos de muita tensão em Montepuez, porque no ano anterior, mais precisamente em Abril de 2018 a Gemfields, havia sido condenada por um Tribunal Supremo de Londres a pagar 8,3 milhões de dólares americanos para resolver 273 reclamações de assassinatos, espancamentos severos e incêndio de moradias de famílias residentes nas áreas de exploração de rubis de Montepuez. Este caso foi levado ao Tribunal de Londres pelos advogados de direitos humanos da Leigh Day, baseando-se segundo defende Ngamo, nas cartas denúncias, escritas e enviadas a várias organizações internacionais pela ANDENANA.

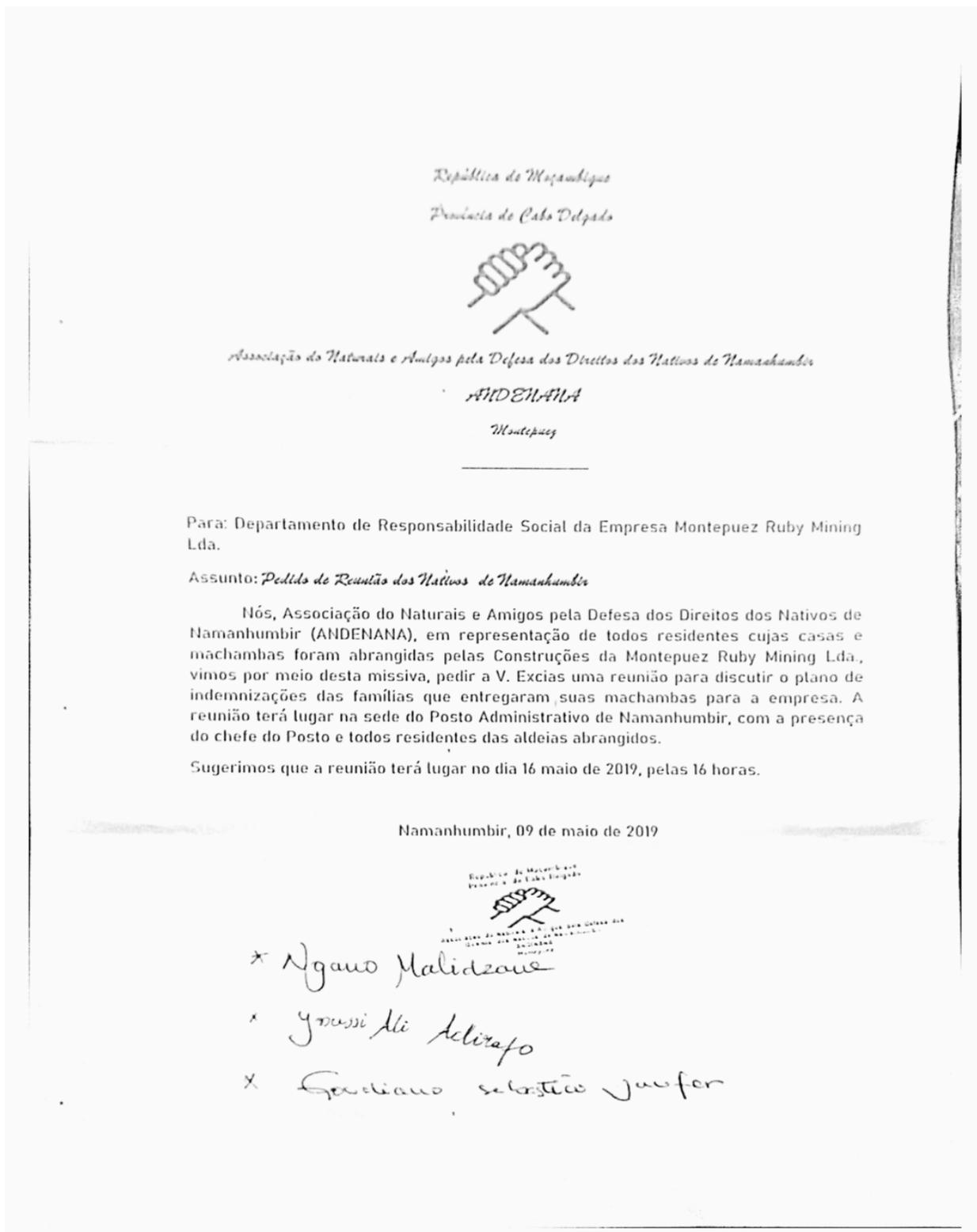
Sobre a decisão do Tribunal, concordada pela Gemfields, por meio de mediação, o que significa que resolveria o que considerava de incidentes através de uma “não admissão de responsabilidade”. Portanto, a Gemfields admitia a ocorrência de casos de violência, mas “não se responsabilizava pela autoria dos mesmos”, embora tenha admitido o pagamento das indemnizações impostas pelo Tribunal. No âmbito desta decisão, cada vítima abriria uma conta bancária pela qual seriam depositados os valores da indemnização. O convite

que me foi formulado a visitar a sede da ANDENANA, era mesmo para acompanhar o processo que decorria em várias aldeias de Namanhumbir, de reconhecimento das vítimas dessas violências e beneficiários da indenização. Para ANDENANA e seus militantes, aquele era também um momento de orgulho pela sua luta pelo direito ao usufruto dos recursos da sua terra.

Aos olhos de muitos aldeões, o trabalho de militância da ANDENANA se fortificava na comunidade e elevava o seu prestígio de luta. Era ali, num barracão construído no centro do pátio do quintal de Ngamo, onde chegavam vários jovens, anciãos, mulheres e homens para expor os seus mais variados dilemas que surgem com a exploração de rubis em Montepuez. É na ANDENANA, onde muitos nativos podiam fazer ouvir a sua voz, para que suas terras de onde são retirados, na maioria das vezes forçosamente, não sejam transformadas apenas em covas onde não podem nem mesmo sepultar seus filhos.

Como tenho estado a demonstrar pelas variadas descrições que me são apresentadas pelos meus interlocutores, a terra, onde este grupo chegou há muitas gerações anteriores e fixou-se implantando seus símbolos de vitalidade e construindo sua relação intrínseca entre lugar, pessoa e seus materiais e símbolos intangíveis, é o maior significado de manifestação da sua luta quotidiana. Porque é aqui, onde sepultaram seus antepassados e ancestrais e desejam repouso eterno junto dos seus, para si, seus filhos, e os que destes vierem no futuro.

[Fotografia 13]: Carta de Pedido de Reunião dos nativos de Namanhumbir enviada pela ANDENANA para MRM



Fonte: (Arquivo da ANDENANA, Maio de 2019)

É como diz HALBWACHS (1990; p.133), “o lugar ocupado por um grupo não é como um quadro negro sobre o qual escrevemos, depois apagamos os números e figuras (...) – todavia, o lugar recebe a marca do grupo, e vice-versa”. Então, todas as acções do grupo podem se traduzir em termos espaciais, e o lugar ocupado por ele é somente a reunião de todos os termos.

Portanto, para os nativos de Namanhumbir, cada acção de sua luta diária, é movida pela esperança de poder recuperar sua terra, e que as covas deixadas pelas empresas de mineração que “não servem nem para sepultar seus filhos”, lhes possam trazer também benefícios materiais advindos dessa extracção.

4.2. “Okhwa nitthavi na Muluku, khani xerekeliwa¹⁰²”: morte boa e morte má

O facto é que para os nativos de Namanhumbir ou um outro qualquer makua que dá tanta importância à vida e a tudo o que a possa defender, conservar e transmitir, considerando-a como um valor absoluto, encontram na morte o seu maior inimigo. Existe uma consciência colectiva de que uma pessoa nasce, cresce e morre. Mas a questão central para análise e descrição neste capítulo, é que o último estágio terreno do ser humano, (a morte), traz consigo várias interpretações, não apenas das causas, mas acima de tudo, seu significado para a aldeia e os seus aldeões. É por isso pois, que para cada estágio da vida, se mobilizam todos os meios a seu alcance para integra-lo adequadamente na sua cosmovisão e assim dar-lhe uma interpretação e sentido ao seu contexto, espaço e tempo.

Para casos específicos, em que as vítimas se encontram entre os nativos, é importante observar como tal situação, mobiliza o recurso a ritos e interpretações entre os “sábios nativos” para a compreensão de um estágio decisivo do ciclo vital makua: a passagem definitiva do estado visível a um estado invisível¹⁰³. Francisco Martínez (2009),

¹⁰² “A morte é a rede de Deus, não se passa ao lado”. Este provérbio makua, é comumente usado em comentários de conforto ou saudação entre familiares entre makuas, nas cerimónias fúnebres. É uma frase que descreve fielmente a crença do povo makua de que as coisas acontecem de acordo com o destino.

¹⁰³ Existe sobre vários contextos africanos, uma extensa bibliografia clássica sobre este tema. Entre os estudiosos mais referenciados, posso destacar o A. Van Gennep, que baptizou ritos de passagem, em uma obra de 1909 e a partir da qual “*l’expression et la notion de rite de passage sont entrées dès lors dans le vocabulaire et l’usage des ethnologue*”. Segundo ele, a vida de um indivíduo é marcada por sequências inevitáveis, ligadas por fatos simbólicos que se manifestam como indicadores privilegiados de identidade social, (Cfr. VAN GENNEP, Arnold. *Les rites de passage: Étude systématique des rites*. Paris: A & J. Picard, 1981.

cujo trabalho esteve centrado entre os makuas do Distrito de Maúá, na província de Niassa, também a Norte de Moçambique, nos lembra que no contexto cultural deste povo, a morte não é considerada como o fim da vida nem como a ruptura do ciclo vital, mas a continuação da existência sob outras formas e noutras circunstâncias. Por isso:

“A vida do além considera-se, em parte semelhante à vida visível, existindo uma série de relações entre os defuntos e os seres vivos: os defuntos precisam de comida, pelo que os vivos do mundo visível devem oferecer-lhes sacrifícios; os defuntos têm sentimentos e reagem perante os acontecimentos da vida dos homens; os defuntos são respeitados e temidos, segundo sua importância social e o seu procedimento moral. Em geral, na sociedade makua, a morte é vista não tanto como uma negação essencial, mas como privação de alguns elementos existenciais” (MARTINEZ, 2009; p. 174).

No contexto cultural dos povos makua, fala-se regularmente de uma “boa morte” e “má morte”, no mesmo sentido referenciado por Louis-Vincent Thomas e René Luneau, (1992) entre os ashanti¹⁰⁴. Para os makua, uma “morte boa”, ocorre de forma esperada tendo em conta vários sentidos: idade do finado (que seja velho); progenitura (tendo deixado filhos e netos); lugar do ocorrido (uma morte boa, deve sempre ocorrer na aldeia e na própria casa do finado) e determinadas condições: uma morte que chega sem sofrimento prolongado, em presença da família mais próxima e não deixando questões pendentes de resolução (dívidas ou outros tipos de problemas). Ao contrário, uma morte má é a que ocorre de forma imprevisível (quando o finado for ainda jovem) ou de forma violenta (assassinato, homicídio, suicídio ou acidente). É também considerada má, uma morte que ocorre quando o finado ainda não tenha tido filhos, porque não deixa descendência.

Uma vez ocorrida uma “morte má” numa determinada família, é preciso que os familiares do finado recorram aos sábios *Nahako* (adivinhos) da aldeia que dirigem ritos sagrados, para primeiro, encontrar a explicação da morte do seu ente-querido; segundo, exigir uma vingança por danos causados com a perda do seu parente e limpar o mal da família para que mais ninguém possa perecer pelo mesmo feitiço. Mas como as investigações sobre as causas e os reais autores dos casos de *ukhwiri*, (mal) são igualmente revestidos de várias especulações e interpretações diversificadas, os familiares da vítima

¹⁰⁴ Cfr. THOMAS Louis-Vincent et LUNEAU René. *La terre africaine et ses religions*. Paris: L'Harmattan, 1992.

chegam mesmo a contactar mais de um *nahako* até que encontre uma explicação que os convença ou que a causa explicada faça algum sentido para eles.

Os debates sobre os efeitos de feitiço e a compreensão dos seus efeitos até a realização da adivinhação (*mwavi*) entre os familiares das vítimas nativas de Namanhumbir estendem-se para além dos campos de extracção de rubis de Montepuez¹⁰⁵. WEST (2005) defende que quando estes temas têm sido abordados nos círculos governamentais nos espaços urbanos em Moçambique, são feitas sob vários questionamentos e perspectivas: a primeira refere que, se uma maior tolerância oficial às “crenças e práticas locais” não poderia aliviar as tensões entre o Estado e as comunidades rurais? Por outro lado, outros perguntam se tais crenças e práticas não seriam susceptíveis de construir um terreno fértil para o oportunismo e o charlatanismo, além de entravar o desenvolvimento económico, ao alimentarem medo de forças niveladoras sobrenaturais, (p.38)

Os questionamentos em volta a este debate colocados por WEST (2005), embora sejam de outros tempos e outros locais, algumas premissas neles contidos, fazem total sentido se nos atermos ao que é actualmente colocado em voga sobre as mesmas práticas em Namanhumbir.

Nas aldeias de N'seue e Nthoro, entre finais de agosto e princípios de Setembro de 2019, participei de 3 provas de *mwavi*, com igual número de *nahakos* onde os familiares de uma das vítimas mortas durante investidas policiais nos campos de extracção de rubis, sempre iniciavam a conversa com o *nahako* argumentando que, embora a morte de seu familiar tenha ocorrido em uma área concessionada à empresa de mineração industrial, e tenha como causa imediata, um projectil das forças de segurança, é preciso encontrar a explicação do porquê tal arremesso atingiu seu familiar e não um outro garimpeiro?

Há muitos aspectos a ter em conta nestes questionamentos. Aliás, as discussões sobre o papel social das práticas que os makuas de Montepuez chamam de *ukwiri*, estão seguramente entre uma das mais fascinantes etnografias sobre a temática, escrita por um antropólogo. EVANS-PRITCHARD [1976; (2005)], numa pesquisa instigante entre os Azande

¹⁰⁵ Aliás, em Kupilikula uma etnografia realizada entre makondes do planalto de Mueda, mais a norte da província de Cabo Delgado, Harry WEST (2005), descreve com detalhes minuciosos de um observador atento, como o aparecimento de vários leões mágicos fabricados por um habitante da aldeia para ameaçar os vizinhos, em actos considerados como *uwavi* (*feitiçaria*), impuseram também o recurso a *yangele* (*adivinhação*) para saber quem era de facto o feiticeiro da aldeia.

do antigo Sudão anglo-egípcio, nos apresenta descrições sobre a maneira pela qual operam os oráculos, e os seus veredictos como parte do mecanismo social de controlo da bruxaria. Nos casos descritos pelo autor, quando um bruxo é denunciado pelos oráculos, se cria uma situação perigosa, pois o homem prejudicado e seus parentes ficam furiosos com uma afronta a sua dignidade e um ataque ao seu bem-estar por parte de um vizinho.

Ao analisar os fenómenos de possessão pelos espíritos e de reintegração social no período do pós-guerra no sul de Moçambique entre populações que ultrapassam a sua diversidade sociolinguística através de um entendimento comum dos fenómenos de possessão e adivinhação, HONWANA (2002) partilha do entendimento de MARTINEZ (2009) segundo o qual, no contexto das cosmologias locais, crê-se [sic] que, quando um indivíduo morre e é sepultado, o seu espírito permanece enquanto manifestação do seu poder e da sua personalidade. Por isso:

“Através da possessão pelos espíritos, indivíduos e grupos podem assumir múltiplas identidades que se conseguem redefinir constantemente. Estas identidades fluídas são negociadas e recriadas em diversas arenas sociais. A consulta de adivinhação, por exemplo, permite reconstituir o estado das relações sociais na vida do indivíduo e facilita a sua redefinição através da prescrição social que tem de ser seguida para reparar o mal” (HONWANA, 2002; p. 15).

Em Montepuez, o que tenho estado a observar na verdade, é que após um infortúnio, os nativos procuram junto dos *nahakos*, mais do que explicações propriamente ditas, uma interpretação que aos seus mundos, faça sentido para entender e suportar a morte de um parente garimpeiro nas minas dos rubis¹⁰⁶. Se voltarmos à célebre etnografia sobre os

¹⁰⁶ Devo chamar atenção ao leitor, que em situações sociais onde ocorrem casos desta natureza, embora tenha presenciado em Montepuez, várias provas de mwavi, não houve um caso específico em que o nahako, apontou um vizinho como causador da morte de um garimpeiro nas minas de rubis, por vias de ukwiri. Na maioria das vezes, os argumentos dos nahakos se resumem a informar a família da vítima sobre possibilidades de o finado ter procurado um curandeiro para lhe garantir sorte no garimpo, e depois não efectuou o pagamento exigido, ou casos de querelas por dívidas incumpridas feitas entre amigos, onde o credor cansado de exigir “envia o azar” para o devedor. Em outros lugares do país, os chamados tribunais comunitários (que embora sejam presididos por juízes do Direito Positivo, contam também com a presença em seus júris, de anciãos das aldeias, nos julgamentos de casos de querelas familiares e de vizinhança, várias pessoas são condenadas a pagar indemnizações por acusações de feitiçaria). Em Montepuez, os casos de morte ou sevícia de garimpeiros que tiveram sentenças a pagamento de indemnizações às vítimas, os condenados são sempre, as Empresas de Mineração.

azandes, EVANS-PRITCHARD [1976; (2005)], advertia que esses casos, não se tratam de crimes passíveis de serem levados a tribunais e punidos, nem de delitos civis para os quais se possa exigir uma indemnização legal. Mais:

“[...] a não ser que um bruxo realmente mate um homem, é impossível processá-lo no tribunal de um príncipe; e não registei qualquer caso de bruxos punidos por terem causado outros danos. Alguns anciãos, porém, disseram-me que antigamente um favorito da corte podia persuadir um príncipe a conceder-lhe indemnização pela perda total, por fogo ou praga, de sua colheita” (EVANS-PRITCHARD, 2005; p. 63).

Esta confluência entre os vários mundos e as diversas formas de interpretação expressas pelos nativos de Montepuez, conectam-se claramente às transformações e projectos de desenvolvimento em curso na comunidade de Namanhumbir. A descoberta das minas de rubis e a chegada de vientes recrudescem as várias faces de violência que os nativos das aldeias abrangidas pelos projectos mineiros vivenciam hoje. E, quando tais formas de violência culminam em morte, é importante relacionar ao que tenho estado a chamar atenção sobre a perspectiva local em relação a sua noção da morte. É que quando acontece a morte de um ser querido, e que seja considerada como uma morte má, apesar das manifestações da dor, toda aldeia se volta a maior quietude e seriedade possíveis, sem histerismos. A morte, entre os makuas de Namanhumbir obriga a cessação de todas actividades no lar e na aldeia do falecido. Os aldeões sentem-se dominados pela dor e obrigação social de participar em todas cerimónias prescritas na tradição. Como observou MARTINEZ (2009), entre os makuas de Maúá, ninguém pode recusar-se a colaborar na realização destes ritos, os quais com as suas normas positivas e negativas, evidenciam a coesão do grupo (p. 184).

A realização dos ritos de prova de *mwavi* é tão importante nas comunidades rurais. Aqui os nativos me contam que a única forma de garantir que o espírito do falecido possa descansar em paz é realizando o *mwavi* para que os vivos possam saber quais as causas que levaram a sua morte e poderem resolvê-las para que mais ninguém na família ou na aldeia pereça pela mesma causa. O *mwavi*, é o único rito que seja capaz de acalmar o falecido e de evitar o surgimento de “espíritos revoltados”, que possam ocasionar doenças e outros males pela aldeia. Outro aspecto não menos importante a evidenciar, é a íntima ligação entre as

práticas da feitiçaria, ou práticas do mal (ukhwiri) e ‘desenvolvimento’. Mais uma vez, preciso chamar atenção que esta relação não é exclusiva de Montepuez. Há no país e em outros contextos pelo mundo, vários estudos realizados sobre esta temática¹⁰⁷. Sobre isto, Maria Paula G. Meneses, nos lembra que:

“O ressurgimento das articulações entre a política e o ‘oculto’, como novas articulações locais entre uma ‘modernidade ocidental’ e ‘práticas tradicionais africanas’ tem gerado novas etnografias. Semelhantes aos ocorridos noutros contextos africanos, estes encontros acentuam o papel das práticas ‘ocultas’ como formas de dar sentido às rápidas e profundas transformações na política e na economia. A violência crescente – em que se incluem as acusações de feitiçaria e vários rituais violentos – é um efeito das pressões de monetarização económica, aliadas à desarticulação social das comunidades, (MENESES, 2008; p. 174).

Em Montepuez, o facto, é que a descoberta dos rubis de Namanhumbir e a chegada massiva de vientes, tanto como garimpeiros, tanto como funcionários da MRM, (a maior empresa de mineração industrial de Montepuez), bem como aqueles que chegam para exercer outras actividades demandadas por estes eventos, colocou a comunidade em situação de vulnerabilidade e violências multidimensionais (simbólica, psicológica e física). Portanto, ao se deparar com estas situações, o recurso a formas de resolução de conflitos localmente concebíveis como racionais, se revela como a sua expressão pública de dotar as instituições e suas autoridades tradicionais, de poder, que substitua o seu sentimento da ausência de protecção pela parte do Estado perante os acontecimentos dos últimos tempos.

De facto, não se pode pensar na dissociação entre a carência que alguns aldeões vivem, e o que observam nas pessoas recém-chegadas nas suas aldeias, exibindo objectos de luxos, inequivocamente ganhos com a exploração de rubis das suas terras, como me é comumente dito pelos meus interlocutores. Na intrínseca relação entre projectos de desenvolvimento, violência e acusações de feitiçaria, tomando experiências da África do Sul, COMARROFF e COMARROFF (1999) nos apresentam um argumento segundo o qual, “não é por

¹⁰⁷ Em Moçambique, em vários momentos, pesquisadores dedicaram estudos sobre a temática da feitiçaria e desenvolvimento. Mais uma vez, o trabalho de Harry West (2005) no planalto de Mueda; e muito recentemente a pesquisa Inácio Dias Andrade (2016) em Tete, são os mais próximos que se pode referir sobre a temática.

acaso que a descoberta de bruxas mais vigorosa, ocorre onde as condições de vida são mais difíceis e, também onde a desigualdade crua se tornou mais flagrante, como é o caso da província de Northwest”, (p. 288).

Tal como o discurso da feitiçaria sobre os ‘leões fabricados’¹⁰⁸ entre os habitantes do planalto de Mueda, referidos por WEST (2005), considero as narrativas sobre *ukhwiri* e do *mwavi* de Namanhumbir como o que o historiador camaronês Achile MBEMBE [1992; (2001)], chamou de “linguagens de poder” – que expressam para uma necessidade de compreensão e resolução dos vários níveis de problemas africanos a partir de propostas locais. MBEMBE insiste que inovações mais profundas são necessárias, porque:

“What is needed is nothing less than elaboration of “other languages on power” related to African realities, “languages that propose an other ethic of power and another political culture. But in order to people, address everyday fears and nightmares, and the image with which people express or dream them. We must capture [...] the dreams and desires, the moral ideals and imagination of our people by showing that they can be realized” (MBEMBE, 1992 *apud* GESCHIERE, 1997; p. 07).

É partir dessa perspectiva, que GESCHIERE (1997), defende a necessidade de se levar em conta as noções sobre o oculto, feitiçaria e bruxaria. Se tomarmos em consideração que em quase todos os contextos africanos, os discursos de poder continuam sendo marcados por estas noções, sua importância deve ser ponderada mais a fundo, para a concepção de soluções do que se esperam produzir em relação aos problemas locais.

Voltemos agora a Montepuez! As narrativas sobre “*mwavi*” que nos são apresentadas pelos nativos de Namanhumbir, num momento de várias transformações sócio económicas e culturais em curso na comunidade, são também a expressão de uma reivindicação da memória colectiva e individual que, passa como diz MENESES (2010) de “um alargamento do debate a outras instituições e regimes epistémicos, – reflecte um desejo geral de reclamar o passado como parte do presente, obrigando a reconsiderar, a reavaliar e a rever as

¹⁰⁸ Em *Kupilikula*, uma sua etnografia, que têm se tornado referência para o estudo dos habitantes do planalto de Mueda, como Harry West, prefere chamar aos seus interlocutores, fala de leões fabricados, conhecidos entre os macondes como *vantumi va kuvapika*. Segundo os acusadores de feitiçaria, os supostos feiticeiros da região ou se transformavam em leões, ou os ‘fabricavam’ para atacar seus inimigos. Esses animais, só podiam ser distinguidos dos normais por alguns especialistas possuidores de substâncias mágicas e do saber necessário para detectar e vencer essas feras, (Cfr. Harry West, 2005).

memórias como pequenas histórias, múltiplas narrativas e percepções, que integram uma perspectiva histórica mais ampla e diversa”, (p. 155).

4.3. Ir cavar agora não é só pelo dinheiro!

“Eu somos tristes. Não me engano, digo bem. Ou talvez: nós sou triste? Porque dentro de mim, não sou sozinho. Sou muitos. E esses todos disputam minha única vida. Vamos tendo nossas mortes”.

[Mia Couto, In Vozes Anoitecidas]

“Quando me deito na cama, só aparece a cara desses irmãos na minha cabeça. Crescemos todos juntos aqui na aldeia. Quando começou esse vuku vuku de estrangeiros que pagavam dinheiros para pessoas daqui da aldeia irem cavar lá, nós também nos reunimos, carregamos nossa mandioca e milho e fomos vender na cidade para levar esse dinheiro e comprar nosso material. Compramos boas pás, picaretas e lanternas. Fazíamos todos os planos juntos (...)”.

[Victor¹⁰⁹, morador de Namanhumbir e sobrevivente da invasão policial de Fevereiro de 2018 às minas de garimpo, em entrevista realizada em agosto de 2019].

Em um espaço onde a violência cresce em paralelo com as novas formas de convivência influenciadas pelas transformações sócio económicas e culturais relacionadas com a chegada das empresas de mineração, homens e mulheres se vêem em permanente confronto com as velhas e tradicionais regras de resolução de conflito, e moldam paisagens de memórias, procurando atribuir-lhes um sentido. O leitor deve se perguntar, será que casos de graves violências, morte e sevícia de garimpeiros encontrados em áreas concessionadas às empresas de mineração num país de Estado de Direito e Democrático, tal o caso de Moçambique, encerram quando o trabalho de organizações como tem feito a ANDENANA, pressionam ao pagamento de indenizações às vítimas?

¹⁰⁹ Para este caso, o nome do interlocutor é fictício, adotado por sua recomendação. Quase todos meus novos interlocutores, (garimpeiros e seus familiares) com que mantive o contacto durante a minha estadia no campo entre abril de 2019 e abril de 2020, não aceitaram ter seus nomes revelados na pesquisa. Muito embora eu tenha explicado, não ser um jornalista, há sempre desconfiança, pois como as aldeias são de poucos habitantes, as suas experiências em aceitar entrevistas de jornalistas é que após a publicação das reportagens onde aparecem identificados, as Autoridades Comunitárias e a Polícia, aparecem nas suas casas para intimidar-lhes.

Há duas respostas que preciso dar ênfase aqui. A primeira, é que muitos casos relatados de garimpeiros mortos nas perseguições pelas forças de protecção das áreas de interesse das empresas vientes, têm sido continuamente denunciados, julgados e condenados ao pagamento de indemnizações legais em tribunais específicos à luz do Direito Positivo, tal como foi feito pela Leigh Day vimos no início deste capítulo. No entanto, esses factos não se limitam apenas para a compreensão de um crime passível de ser levado a tribunais e punido, ou de delitos civis para os quais se possa exigir um ressarcimento lícito¹¹⁰. A cosmovisão dos sábios nativos sobre a vida dos homens e mulheres das suas aldeias, a sua relação com a terra e seus recursos, o significado e alcance da morte de um nativo, ultrapassam quaisquer tentativas de interpretar os factos a partir de teorias e percepções exógenas ao seu domínio, compreensão e convicção. A inclusão das formas que sejam de alcance e domínio dos nativos para a busca de solução aos problemas com os quais se deparam actual e localmente, são como temos estado a nos referir segundo MBEMBE [1992; (2001)] *apud* GESCHIERE (1997), determinantes para o projecto de democratização da África contemporânea, e que não dependa da aplicação de um modelo ocidental de poder às realidades africanas. É nessa perspectiva que reside a necessidade de se ‘cultivar’ em África “outras linguagens de poder”, que devem emergir da vida quotidiana das pessoas e responder os medos e pesadelos de todos os dias, bem como às imagens com que alas exprimem ou sonham.

Em Namanhumbir, mesmo com as frequentes e cada vez mais agressivas situações de violência e morte de garimpeiros nas áreas de mineração, a persistência com que continua se desenvolvendo esta actividade, não se baseia apenas segundo me dizem muitos jovens, na busca pelo dinheiro. Mas cavar hoje é também para honrar os seus mortos. A expressão mais clara dessa manifestação é a narração de Victor, sobrevivente das várias investidas ocorridas nos campos de mineração, onde perdeu muitos amigos. Ele compreende que,

¹¹⁰ Estas, são em muitos casos tal como nos lembra GEFFRAY, (1991), “imagens que as elites urbanas, os intelectuais nacionais e estrangeiros têm sobre as causas de determinados factos internos, que constituem visões insuficientes, e o seu carácter apaixonado esconde a complexidade e a profundidade dos processos sociais e políticos em curso nas zonas rurais de Moçambique, e impede a compreensão da sua natureza e alcance”, (p. 09). Outrossim, pode-se igualmente considerar equiparação útil, o que EVANS-PRITCHARD, (2005), nos explica a partir do seu estudo entre os azande, onde as vítimas de infortúnios buscam bruxos entre os inimigos baseando-se em um processo costumeiro, no qual a questão de retaliação não se coloca (p. 62-3).

“Ir cavar agora, não é só pelo dinheiro, mas é também para lembrar nossos irmãos mano. Noutros tempos, quando vendíamos as coisas que cultivávamos, deixávamos sementes para outras fases de sementeira. Mas hoje, a preocupação é vender tudo para ter dinheiro para comprar material para ir cavar na mina. Porque você colhe seu milho em Março, separa o que vai comer e deixa muita semente para semear em Novembro. Mas você não sabe se até essa altura, a sua machamba ainda será sua. Porque a empresa está a se expandir todos dias. Era assim que pensavam os nossos irmãos que morreram lá na mina. Por isso, hoje cavamos não só pelo dinheiro, mas também para nos lembrar deles”.

Nas situações de violência que Moçambique tem conhecido, obrigaram segundo defende Maria Paula Meneses (2010), “a desenvolver formas de lidar com estes problemas, quando os espíritos dos mortos continuam desinquietaados e onde a possessão por espíritos é parte central da modernidade” (MENESES, 2010; p. 154).

Em Namanhumbir, o garimpo que “honra os mortos” como nos é apresentado por Victor, é uma das faces da cosmovisão nativa mais contrariada pelos vientes da mineração industrial. Porque, quando a busca pelos rubis ultrapassa os limites de interesse pelos benefícios materiais, se reporta a valores e uma ética de relacionamentos entre pessoas, e entre estas e seus mortos é quase impossível de travar ou de convencer a sua desistência. Enquanto a empresa MRM procura a todo custo controlar as suas áreas concessionadas pela extracção de rubis, os garimpeiros compreendem que o trauma que vivem pela perda de um amigo ou parente durante o garimpo, só se pode curar quando mantêm essa actividade como honra aos seus. Porque, é preciso lembrar como dissemos anteriormente, a morte de um makua em si, não é um enigma, mas as interpretações sobre as suas causas e ocorrência devem ser inclusas numa linguagem que faça sentido noutras formas de saberes e instituições e processos normativos locais do contexto nativo.

MENESES (2010), pensando sobre a possessão dos espíritos na construção da história de Moçambique, onde as memórias desafiam o discurso modernizador do Estado, defende que ela (a possessão) desempenha nos nossos dias um papel instrumental nos processos de cura, limpeza e reconciliação necessários à reunificação do tecido social, (p. 154). É assim como aconteceu nos rituais de purificação dos ex-guerrilheiros para sua reinserção social

no pós-guerra civil em Moçambique¹¹¹, porque nos contextos moçambicanos, o passado não fica para trás do presente nem de como deve ser feito o seu futuro. É como diz um ditado popular que muito ouço em Montepuez, “a água pode tirar a mancha de sangue da camisa, mas não cicatrizará as feridas que sujaram a camisa”. É preciso cuidar da ferida também. E essa ferida, são como os traumas da perda de amigos e parentes nas situações de violências nas áreas de garimpo, que devem ser cuidados por um regime epistémico especificamente local.

4.4. “Kon’nana-Kon’nanaru”¹¹²!

Sexta-feira, dia 13 de Dezembro de 2019. A cidade de Montepuez está cheia de gente e muito agitada. Entre sirenes e um aparato policial assustador, carros celulares da Polícia da República de Moçambique e da Guarda Privada da Empresa Montepuez Ruby Mining Lda., chegam ao Comando Distrital da Polícia de Montepuez, trazendo vários garimpeiros presos durante a extracção artesanal de rubis, na área concessionada à empresa mineira. Para ser preciso, são 14 jovens entre nativos e vientes, que pela madrugada dentro, ‘pagando frescos’ alguns guardas com quantias que variam entre 200 meticais por pessoa e 1000 meticais por cada grupo, adentram na área onde a empresa possui licença para exploração de rubis. A agitação expande-se pelos bairros da pacata vila, que desde o término da “operação limpeza” de Dezembro de 2016 a Abril de 2017, não vivia momentos de alvoroços similares. Alguns familiares, amigos, conhecidos e simples curiosos correm para as ruas para ver a estranha movimentação.

– “É Dezembro este. Vão começar tudo de novo como em 2016. Acabaram as eleições, já não querem saber de convencer a ninguém. Como esses jovens já votaram, agora podem ir presos”. Comentava uma senhora que se encontrava do meu lado, encostada no

¹¹¹ Para quem se interessar em aprofundar o debate sobre agências bélicas dos espíritos em Moçambique, pode cfr. “Espíritos vivos e tradições Modernas” de Alcinda Honwana, 2002 ou “Guns and Rain de David Lan, 1985, já citadas em várias ocasiões nesta tese.

¹¹² “Kon’nana, Kon’nanaru”, é uma expressão e-makhua, traduzida literalmente como “já molhei, já molhei mesmo”. Esta expressão, é usada muitas vezes para significar “não há maneira”. Os jovens que trabalham em actividades de risco, usam-nas muitas vezes para esclarecer a falta de opções, entre ganhar dinheiro no risco do que se manter seguro, mas sem rendimento para se sustentar. Por isso “não há maneira”, mais vale uma vida de risco ganhando, do que o seguro letárgico. Ver-se-á em outros momentos desta tese, como a expressão é usada.

murro da Paróquia da Igreja Católica de Montepuez, que se localiza na margem oposta ao Comando da Polícia Distrital¹¹³.

Quando as portas do carro celular da Polícia abriram-se, atravessei a rua e dirigi-me imediatamente ao pátio do Comando na tentativa de ver se tinha entre os detidos alguém conhecido. Eram vários jovens garimpeiros, dentre nativos e vientes com quem tenho estado a manter contacto nos últimos meses entre as aldeias de Nthoro e Nanune. Enquanto parte dos policiais fortemente armados, com máscaras que os cobriam os rostos, obrigavam os jovens garimpeiros a perfilarem-se com as costas viradas contra uma parede, outros descarregavam de uma pequena camioneta umas dezenas de sacos que continham solos escavados nas áreas mineiras, que seriam levados para as margens dos rios para lavagem e selecção de minérios comercializáveis. Na primeira oportunidade em que os policiais entram para o gabinete do Chefe das Operações do Comando da Polícia Distrital, tento um breve diálogo com um dos jovens detidos, mas sem sucesso. Havia naquele ambiente uma enorme tensão.

*

* *

Dia 17 de Dezembro de 2019. Às vésperas da comemoração do natal e da festa da família, a cidade de Montepuez vivia uma movimentação de gente entrando e saindo das lojas e mercados com enormes e pesados sacos de compras. Nas bancas que vendiam coloridas capulanas, vários grupos de mulheres escolhiam um “*khirimu*”, (uma combinação de cor e designer gráfico de capulanas) para as festas do *mwali*, que coincidem sempre com esta época do ano. Havia pelas esquinas de diversas ruelas da cidade, pequenas concentrações de criadores rurais de ovelhas, cabritos, galinhas, perus e patos que tinham vindo a cidade vender seus animais. Minha atenção foca-se em diversas cenas que mesclam

¹¹³ Em Moçambique, onde o Partido Frelimo, tem o monopólio político a todos níveis, desde o Legislativo, a governação de províncias e municípios, a percepção comum entre a população das zonas urbanas, é que quando se avizinha o período eleitoral, o governo se esforça em criar condições para que se reduzam todos tipos de possíveis situações que dessegredem a população em idade eleitoral. A violência policial em casos de manifestações diminui, os órgãos reguladores de preços de produtos em mercados, trabalham com mais afinco para evitar açambarcamentos, o policiamento comunitário nos bairros, aldeias aumenta de modo a evitar casos de criminalidade, as ruas mantêm-se cada vez mais limpas. Diz-se fazer de tudo para reconquistar a confiança e voto popular para a sua manutenção no poder.

num único lugar: entre as festas modernas e tradicionais, todas coloridas pelas belas capulanas amarradas à moda makua; às detenções de garimpeiros interpelados pela Polícia. Para quem, pela primeira vez enfrenta o trabalho de campo em Montepuez, a abundância de muita informação em momentos simultâneos, pode-lhe parecer factos desconexos do outro ou produto de agências diversas. No entanto, sem querer impor caminhos específicos de análise situacional, sugiro que se considere a interseccionalidade dos eventos: mineração e mobilidade, como determinantes para o actual cenário da azáfama que aqui se vive. Entre a continuidade do meu trabalho de campo, havia também uma preocupação pessoal com o paradeiro de alguns amigos que eu fizera em Namanhumbir. É que dentre os detidos, fazia parte, o Cassia, que o conhecia em agosto de 2019 em Nthoro, e me contara na altura como havia escapado de uma investida policial e dos guardas da empresa numa outra invasão que haviam feito à área de mineração de Nthoro.

Quando no terceiro dia após a legalização da prisão dos jovens garimpeiros, pude finalmente obter a autorização para uma conversa com parte deles, cheguei na Penitenciária da Cidade de Montepuez, onde já me esperavam sentados em um banco de madeira. Depois da apresentação formal, pedi que entre os detentos com que pudesse conversar, fosse incluso Cassia, que era também um amigo, e assim aproveitaria falar com ele sobre questões pessoais. Depois de várias consultas ao celular, os guardas retornam com 3 jovens vestidos de fatos de cor laranja, a vestimenta oficial dos detentos em instituições penitenciárias de Moçambique. O Cassia, fazia parte. Eram jovens fortes, simpáticos e com muito senso de humor, que apesar da sua situação de privação de liberdades, não deixavam de sorrir para mim, enquanto conversávamos. Dentre os 3 um, era viente de Nampula e outros dois, eram nativos de Montepuez. No início, me senti muito desconfortável em manter a conversa, na presença policial. Esse desconforto era igualmente visível na cara dos meus interlocutores, tanto que em cada resposta ou comentário que faziam, fitavam os olhos para os policiais, em jeito de ler a sua expressão facial, tentando imaginar a reacção para cada palavra que tiravam das suas bocas. Ficamos cerca de 15 minutos, falando sobre futebol, cigarros, política e demais assuntos, sem se quer tocar a razão ou pelo menos o seu entendimento sobre a sua detenção. Até que ganhei coragem, e perguntei aos policiais se podia conversar em privado com os 3 jovens, ao que me foi respondido: “Senhor Doutor, nós recebemos ordem, e não as mudamos por livre vontade. Mandaram-nos para levá-los

até você, e ficaremos aqui até que a vossa conversa termine”. Sorri e perguntei gentilmente se podia consultar ao Director da Penitenciária, (quem me havia dado a autorização), se podíamos ter privacidade naquele momento? Um outro Policial, fitou os olhos para cada um dos colegas, e moveu a cabeça, em jeito de “vamos embora”. Deram uns passos e foram sentar-se num banco também de madeira que fora montado de baixo de uma outra árvore há cerca de 20 passos, onde os familiares de detentos aguardavam os horários de visitas.

Todos sentados, um pouco à vontade da vigilância dos guardas, meus interlocutores não esconderam a sua satisfação em estar naquele lugar. Não necessariamente pela minha presença, mas mais ainda por poder obter algumas poucas horas do alívio de uma situação carcerária que a consideram desumana. É que o Pavilhão Penitenciário de Montepuez, o maior e mais antigo de toda região Sul da Província de Cabo Delgado, tem a capacidade para albergar o máximo de 115 reclusos, no entanto partilhavam o mesmo espaço com deficiente sistema sanitário, de alimentação e dormitório, um total de 219, como demonstra a tabela a seguir:

[Tabela 1]: Número de indivíduos detidos no Pavilhão Penitenciário de Montepuez, segundo a tipicidade de delito cometido

Tipo de Delito	Categorização do Detento					
	Viente			Nativo		
	H	M	Total	H	M	Total
Peculato	10	0	10	19	0	19
Garimpo Ilegal ¹¹⁴	40	0	40	50	07	57
Violência Doméstica	03	00	03	08	06	14
Outros Delitos	10	06	16	43	20	63

Fonte: CHAMBE, Z. M. (2020) adaptado a partir de dados oficiais do Serviço Penitenciário de Montepuez.

¹¹⁴ Aqui, o uso da categoria “garimpo ilegal” como tipo de delito, é extraído dos laudos judiciais consultados. Mas é preciso explicar que na maioria das vezes, as sentenças dos tribunais, referem que os crimes a que os garimpeiros detidos em Montepuez são condenados referem-se a “invasão a propriedade alheia” quando encontrados a garimpar em área concessionada a uma empresa, ou de “formação de quadrilha”, quando considerados responsáveis por financiar a grupos que exercem o garimpo nessas áreas consideradas de “propriedade alheia”.

Como se pode aferir da tabela acima, devo referir que, enquanto a capacidade máxima do Pavilhão Penitenciário de Montepuez, é de 115 reclusos, o local alberga só entre condenados por actividades relacionadas à mineração, 97 reclusos. Isto significa que, se excluirmos outros tipos de crimes, o pavilhão estaria já ao limite da sua capacidade máxima, apenas por indivíduos condenados por práticas de actividades relacionadas ao garimpo. Outro aspecto interessante a mencionar aqui, é que a maior parte da população carcerária do Distrito é constituída por garimpeiros, e destes há um significativo número de reclusos vientes. Estes dados reafirmam a marcante frase do meu antigo colega dos tempos das organizações camponesas: “parece que nada acontecia nesta cidade, até acontecer esta chegada dos *“vientes”* dos rubis”.

Por agora excluirmos outros 216 reclusos, e manteremos nossa atenção sobre os 3 que comigo mantinham-se sentados debaixo daquelas árvores frondosas, sobre o vento fresco que soprava e da sombra criada pela linda copa das verdejantes folhas bem nutridas pelas chuvas que já começam a cair na região nessa altura do ano. Seguiu-se a esse momento, uma conversa gravada, demorada e emotiva, da qual faço a devida transcrição a seguir. Depois da primeira pergunta que os fiz, entreolharam-se sorrindo um para outro, como que a se perguntar quem começaria a falar sobre as suas tragédias. Nessa pausa rápida aproveito o suspense para perguntar se podia gravar a conversa, ao que me responderam em unísono afirmativamente. Adianto desde já que todos os nomes dos interlocutores aqui apresentados, são fictícios. Liguei o gravador, e iniciamos a conversa. Quando os questioneei, sobre *“o que teria acontecido no dia da sua detenção”*, André, garimpeiro viente de Nampula, 29 anos de idade, o mais velho entre os 3, suspira e esfrega as mãos se preparando para iniciar a resposta da pergunta que os fizera.

“O importante, não é sobre o dia da detenção mano. É sobre o julgamento. Eu já fui detido e trazido para “Esquadra¹¹⁵” muitas vezes na minha vida, mas depois de me ouvirem, explicar o que aconteceu nessas outras vezes, me deixam ir para casa. Desta vez, nos pegaram em Nthoro, levaram-nos para a cela da Polícia. Dois dias, sem tomar banho, ainda com aquelas roupas cheias de lama, vieram nos levar para o tribunal. Quando lá chegamos, encontramos muitos guardas da Montepuez Ruby Mining Lda., que só falavam mentira sobre nós.

¹¹⁵ Equivalente a Instituição que no Brasil é designada de Delegacia.

Alguns aceitaram receber nosso dinheiro para nós entrarmos e cavar na mina, mas ali estavam a nos “queimar só¹¹⁶”. Ficamos mais de 3 horas a ouvir falar de leis apenas mano. Nos pediram documentos de licença para cavar rubis. É claro que ele mesmo o Juiz, sabia que nós não tínhamos papel nenhum. Então nos explicaram que iríamos ficar 6 (seis) meses presos. Fizemos o quê, qual o crime que cometemos, porquê seis meses para uns, sete meses para outros, e 3 meses para alguns, nunca nos explicaram. Esse é o principal problema mano (...).”

Enquanto Júlio, nativo de Montepuez, 26 anos de idade, mantinha as pernas cruzadas e a cabeça apoiada sobre o punho da mão e o cotovelo sobre a coxa da perna direita, permanecia em silêncio, ora sorrindo disfarçadamente pela explicação dos amigos, ora abanando a cabeça, Cassia, outro nativo de Montepuez, 19 anos de idade, o mais novo do grupo, sem esperar nenhuma outra pergunta, conta-me sobre o comportamento dos guardas da Empresa:

“É que os guardas são pretos como nós aqui. Muitos, são daqui de Montepuez. Eles aceitaram receber nosso dinheiro para nós entrarmos na mina, não é porque eles precisam muito desse dinheiro mano (...). Eles sabem que, nós os moçambicanos precisamos ganhar um pouco dessa riqueza. Porque essa riqueza é nossa aqui. E esses guardas recebem um bom salário na Empresa. Então nosso dinheiro não lhes serve para muita coisa. Só porque não nos podem deixar entrar “sem molhar a mão deles” então nos cobram”.

Como expliquei anteriormente, esta entrevista constituía meu segundo encontro com Cassia onde o assunto da nossa conversa vagava em volta da violência Policial e da guarda da Empresa Montepuez Ruby Mining Lda., aos garimpeiros nas aldeias de Nthoro. Ora, quando lhe perguntei, se depois de ter escapado à morte na invasão de Fevereiro de 2018, porquê não havia procurado outra actividade para se sustentar ou se não tinha receio que no futuro, (tal podia ter sido o caso de 17 de Dezembro) pudesse ser fatal? Cassia, sorri para mim e responde sem hesitação:

¹¹⁶ Nos “queimar” é como os garimpeiros descrevem a acção de “trair, prejudicar ou dizer/ fazer mal a outrem”. Tendo sido os guardas da Empresa Montepuez Ruby Mining Lda., que aceitaram ser corrompidos para ter acesso a área minerada pela Empresa, para eles garimparem, e mais tarde em julgamento não ter admitido tal accao, é considerado um acto de queimar o outro.

“Kon’nana-kon’nanaru”. Não há maneira mano (...). O que você acha que nós vamos fazer aqui? Eu já te expliquei muitas vezes mano, que o governo diz que as empresas devem contratar parte das pessoas da comunidade onde estão a explorar os recursos, mas se esse jovem não tem escolaridade, pensa que vão nos contratar? Para ir fazer o quê lá dentro? Para agradar o governo? Esses não são malucos. Eles sabem o que querem, e como devem fazer para conseguir o que querem. Por isso, nós também fazemos isto, para conseguirmos o que queremos”.

Esta reação do comportamento de Cassia, que certamente é a de muitos outros garimpeiros, não se pode chamar de inconsequente ou inconsciente, ou até levar-nos a deduzir que os garimpeiros ao invadir as áreas concessionadas à Montepuez Ruby Mining Lda., correm ao risco de morte ou prisão porque ignoram o perigo que sua actividade acarreta. A expressão “kon’nana-kon’nanaru” e como é nos apresentada pelos garimpeiros de Namanhumbir, remete-nos à percepção sobre a “fé” e ao conceito de “confiança”, um termo muito usual na linguagem vulgar, mas igualmente muito debatido nos estudos antropológicos e sociológicos nas temáticas do risco. Analisando a utilização fortalecida do poder político, a invenção do armamento nuclear, a ligação da inovação e organização industriais com o poder militar, os desastres naturais das mais variadas causas, Ulrich Beck (1986, 1997 e 2007); Anthony Giddens (1998); Niklas Luhmann (2000, 2005 e 2008); e muito recentemente Lena Bloemertz, Martin Doevenspeck, Elísio Macamo e Detlef Müller-Mahn (2012), são dentre os vários pensadores sociais que dedicaram parte das suas pesquisas sobre estes temas.

Aqui, devo-me ater primeiro no debate sobre a confiança, e voltarei posteriormente ao risco e perigo. Para começar, quero alertar que existe uma conexão directa entre os três termos. Para GIDDENS, (1998) a confiança, deve ser entendida “especificamente em relação com o risco, e inevitavelmente, como um artigo de “fé”. A noção de confiança, teve origem na compreensão de que os resultados inesperados podem ser consequência das nossas actividades e decisões, em vez de exprimir propósitos ocultos da natureza, ou intenções inefáveis da divindade”, (p. 21).

Tal como Cassia nos diz “kon’nana-kon’nanaru”, a confiança para GIDDENS (1998)¹¹⁷, pressupõe o reconhecimento das circunstâncias de risco, enquanto a segurança não o faz.

¹¹⁷ (Op.Cit., 1998; p. 21)

Portanto, a confiança como a segurança referem-se a expectativas que podem ser frustradas ou abatidas. Assim, um indivíduo que não considere alternativas encontra-se numa situação de segurança, enquanto alguém que reconheça essas alternativas e tente contrariar os riscos deste modo reconhecidos, revela confiança.

Voltemos agora a Namanhumbir e aos seus garimpeiros: ao praticar uma acção (ou inacção), o indivíduo se expõe a um determinado risco, e para tal deve (ou pode) estar a enfrentar certos perigos. Existe claramente entre os garimpeiros a noção desta situação, mas entre pela confiança e fé de obter sustento a partir dos recursos que sua terra os oferece, todo risco e perigo, valem a pena, tal como explica Júlio.

“Mano, lá onde tem essas minas agora, antes desses brancos chegarem, tinha machambas, palhotas, cemitérios, árvores de remédio, e os donos, não eram garimpeiros. As empresas chegaram, e tiraram nossos velhos de lá. Então, nós não sofremos porque somos garimpeiros ou porque estamos a roubar a empresa. Não! O problema, é que esta empresa quer ganhar tudo só para eles. Então eu não tenho medo dos guardas da empresa. Existem outras coisas que podem matar lá na mina mano. Esse tempo de chuva, pode não chegar nenhum guarda, de repente a terra desabar sozinha e enterrar todos que estão lá em baixo. Entende?”

Aqui, a explicação de Anthony Giddens nos parece clara para compreender esta perseverança exposta por Júlio. É que para o autor, o risco não é apenas uma questão de acção individual. Existem “ambientes de risco” que afectam colectivamente grandes massas de indivíduos- em alguns casos, potencialmente todos quantos vivem à face da Terra, como no caso de risco de desastre ecológico ou de guerra nuclear”, (GIDDENS; 1998, p. 25).

LUHMAN (2000) defende que confiança, por outro lado, exige um compromisso anterior da sua parte, por isso que pressupõe uma situação de risco.

“Se um indivíduo decide comprar um carro usado, arisca-se a que ele, acabe sendo para si um 'limão'. Tanto que alguém pode ou não contratar uma babá para deixá-la em seu apartamento sem sua supervisão durante a noite e; ele ou ela também pode ser um "limão". Então, o individuo pode evitar correr o risco, mas somente se estiver disposto a renunciar às vantagens associadas. Assim, o individuo que não considere alternativas encontra-se numa situação de segurança, enquanto alguém que reconheça essas alternativas e tente contrariar os riscos deste modo reconhecidos, revela confiança”, (p. 97).

Se analisarmos o que nos é apresentado como argumentos para o exercício do garimpo pelos jovens de Namanhumbir apesar de todas adversidades que a actividade os impõe, e os relacionarmos com a abordagem de Luhman (2000), facilmente perceberemos o quão estas noções (tanto as locais, como teóricas) são importantes e chamam a nossa atenção para uma série de distinções conceptuais que têm de ser feitas para compreender a confiança.

Para GIDDENS (1998), perigo e risco estão intimamente relacionados, mas não são a mesma coisa.

“A diferença não depende de um indivíduo pesar ou não conscientemente alternativas, ao considerar ou adoptar uma determinada linha de acção. O que o risco pressupõe é precisamente o perigo (não necessariamente a consciência do perigo). Uma pessoa que arrisca alguma coisa desafia o perigo, sendo este entendimento como uma ameaça para os resultados desejados. Qualquer um que assume um "risco calculado" está consciente da ameaça ou ameaças que uma linha de acção acarreta. Mas é certamente possível assumir acções ou estar sujeito a situações que são inerentemente arriscadas sem que os indivíduos envolvidos estejam conscientes do quanto estão se arriscando. Em outras palavras, eles estão inconscientes dos perigos que correm, (p. 24).

Se anteriormente, disse que existe uma conexão directa entre os três termos: confiança, perigo e risco, é importante pensar agora, de que modo, a noção “kon’nana-kon’nanaru”, expressa a compreensão de que “perigo” é algo externo sobre o qual não temos nenhuma agência, ao passo que risco é a acção (ou inacção) movida pela confiança. É desta distinção que MACAMO (2012), desenvolveu a ideia de “agir para poder agir”, porque com efeito, a vida social é impossível sem o risco. Viver é em si, o processo de transformação do perigo em risco.

Portanto, apesar dos riscos de encontrar uma morte má entre os campos de extracção de rubis, seja de que natureza for, entre a agressão das forças de segurança e da guarda privada da Empresa Montepuez Ruby Mining Lda., ou mesmo pelo inesperado desabamento da terra, para os jovens garimpeiros de Montepuez, “kon’nana-kon’nanaru” ou se quisermos “não há maneira”, é preciso lutar até conseguir o que se quer. Pela confiança de puder ganhar a vida, valem todos riscos e perigos. Em meio a um espaço onde a disputa sobre a autoridade de “ser daqui” e o estranhamento “daqueles que vieram”, é

interessante observar que nestes momentos, a dor e o sofrimento destes jovens aprisionados, parece criar laços de solidariedade onde a fronteira não é mais lembrada. André (viente); Júlio, Cassia e tantos outros nativos, se ariscam sobre as covas das terras de Nthoro em busca de uma riqueza que reivindicam ter também direitos sobre o seu usufruto. Para concluir, julgo que para entendermos esta reacção dos 3 jovens, nativos e vientes aqui em referência, Boaventura Sousa Santos, (1999), nos sugere um imperativo categórico que pode presidir uma articulação pós-moderna e multicultural das políticas de igualdade de identidade: “temos o direito a ser iguais sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza”, (p. 44).

Creio que para o caso de Namanhumbir, o que está em voga entre os nativos é que as categorizações feitas aos vientes entre “maus e bons” é determinante para encontrar aquele com o qual determinadas alianças podem ser consideradas válidas quando um opositor comum é identificado. Evidentemente, a reacção das empresas de mineração industrial e dos vientes a elas aliados é assente numa versão extrema de universalismo antidiferencialista, cuja hegemonia se obtêm à custa de violência e subvalorização dos nativos. Portanto, suas reivindicações no usufruto dos recursos da sua terra, são sempre expressas como as principais motivações para o recurso ao garimpo como forma de aprovisionamento. Por isso, perante todas as diferenças, os nativos procuram e encontram entre os vientes, aqueles com os quais se identificam como os subalternizados (inferiores, no sentido a que SOUSA, 1999; confere ao termo), mas nunca se esquecer de manter expressa essa diferença, quando a igualdade os descaracteriza.

4.5. Alimentar apenas a si próprio

“Ansapa, anisapeliwa”

(quem bufa para o outro, pode bufar-se-lhe).

[“Onze Balas”, músico makua de Nampula].

Em Namanhumbir diferentemente das cenas descritas por vários pesquisadores em outros campos, em que numa determinada aldeia, a chegada do capital e ou empresas novas começa a ser visto como o próprio feiticeiro para os aldeões, alguns nativos embora não descartando o papel nefasto dos vientes e suas empresas, os causadores do mal, são encontrados na maioria das vezes entre membros da própria comunidade. A compreensão

que nos é apresentada, é que a chegada do dinheiro, impera para uma desigualdade social entre os aldeões, e com ela nasce a inveja e o mau olhar entre pessoas, que desde sempre conviveram em harmonia, tal como nos diz Chefe Cassiano:

“Não são as empresas que trazem o mal para aldeia. Nós os Homens é que somos muito difíceis. *Quando vemos dinheiro, esquecemos logo aquele que há muito tempo nos dava sal, um pouco de farinha ou nos ajudou a colocar capim no tecto da nossa palhota.* Tem muitos jovens aqui na aldeia, que foram nos curandeiros apostar seus pais, mães e até irmãos, para terem sorte quando cavarem esses rubis e ficarem ricos. Mas está a ver a desgraça meu filho: os pais ainda estão vivos, a fazer suas machambas como sempre fizeram. Mas eles é que foram **morrer mal** [grifos nossos] lá nas minas, porque pensam que esperar o dinheiro que as empresas pagam ao governo, para ele trazer para o povo da aldeia, é muito demorado¹¹⁸. Mas para mim, esses homens das empresas, são vientes bons. Nosso governo, está a garantir que as empresas cumpram com o que está na nossa lei. A lei foi aprovada pela Assembleia da República, lá onde estão os deputados que representam a todo povo moçambicano. Essas empresas estão a trazer desenvolvimento aqui”.

Desta interlocução, podemos obter a seguinte interpretação: o senhor Cassiano, representante do poder político no Posto Administrativo, avalia que o garimpo exercido pelos jovens como afronta à mineração industrial e seus efeitos expropriativos de terras, é motivado por alguns *n'kwiri* (feiticeiros) de aldeias distantes, que garantem realizar rituais

¹¹⁸ Em 2014, a Assembleia da República de Moçambique, aprovou a Lei no. 20/2014, em substituição da Lei 11/2007 sobre a mesma actividade. A referida atualização, visava adequar o quadro jurídico-legal da atividade mineira à actual ordem económica do país e aos desenvolvimentos registados no sector mineiro, de modo a assegurar maior competitividade e transparência, garantir a proteção dos direitos dos titulares mineiros e salvaguardar os interesses nacionais e a partilha dos benefícios pelas comunidades, ao abrigo do disposto no no. 01 do artigo 170 da Constituição da República. A referida lei, determina no artigo 20, sobre Desenvolvimento Local, que: “uma percentagem das receitas geradas para o Estado pela Extração mineira é canalizada para o desenvolvimento das comunidades das áreas onde se localizam os respetivos empreendimentos mineiros. A percentagem referida é fixada na Lei do Orçamento do Estado em função das receitas previstas e relativas à actividade mineira e canalizada através do orçamento anual. Os mecanismos de aplicação desses fundos foram definidos numa circular conjunta dos então Ministério de Planificação e Desenvolvimento e das Finanças. A nível local, as instruções feitas pelo governo é que a gestão dos 2,75% deve ser feita nos moldes em que se gerem um fundo para o desenvolvimento, em que as comunidades locais apresentassem projectos individuais e coletivos financiáveis com a mesma percentagem. A maior crítica das comunidades sobre esse fundo, é o que o mesmo beneficia segmentos de sociedade com fortes ligações partidárias e ou familiares de governantes.

que oferecem sorte e protecção aos seus praticantes. Esses rituais, dos quais continuarei falando durante o desenvolvimento do texto, passam por “apostar um parente”, acto que significa entregar a alma de um familiar para um feiticeiro como garante de poder e enriquecimento, que não é partilhado com os demais membros da aldeia. Para Chefe Cassiano particularmente, o poder daqueles jovens que só se beneficiam a si, está contaminado pelo azar, por isso “morrem mal lá na mina”.

Sobre os argumentos de Chefe Cassiano, em relação aos garimpeiros de Namanhumbir, MBITI (2001) nos lembra que é assim em quase todas as sociedades africanas, – há pessoas suspeitas de agirem maliciosamente contra os seus parentes e vizinhos, através do uso da magia, bruxaria e feitiçaria, (p. 848).

A prática dos jovens descrita pelo Chefe do Posto Administrativo de “ir aos feiticeiros apostar seus pais, mães e até irmãos”, representa um pacto em que o garimpeiro faz com um *n'kwiri*, para enriquecer rápido através do garimpo, que é interpretado entre alguns nativos como *alimentar-se apenas a si*, em vez de alimentar a aldeia, ou tal como observou WEST (2009) entre os habitantes do planalto, que “aqueles que alimentavam a si próprios, “comiam sozinhos”, eram na verdade suspeitos de possuírem poderes extraordinários, terríveis” (p. 84).

O que me é contado em Namanhumbir, é que a maioria dos jovens quando decidem ir ao garimpo, sempre procuram um *n'kwiri*, que mora numa aldeia distante, para os preparar garantindo-o sorte e protecção durante a escavação. Nesse ritual de preparo, os *n'kwiri*, pedem normalmente que o necessitado traga um pedaço de roupa e um nome de um familiar nuclear, para usá-lo como corpo de escudo nessa protecção. As consequências desse pacto para o dono do nome ou pedaço de roupa entregue, é que ele perceberá sua vida seguindo mal, cheio de azares, pode perder emprego, esposa, ter acidente ou mesmo iniciar com crises mentais. Por exemplo, quando os nativos vêm um indivíduo com problemas mentais entre as suas aldeias, os comentários comuns é que um familiar o tenha entregado como pacto para seu enriquecimento.

Mas precisamos também, compreender as múltiplas percepções que a palavra “comer sozinhos” tem na comunidade de Namanhumbir: é que para os representantes do poder político, “comem sozinhos” aqueles que apostam seus familiares, para ter sorte no garimpo e enriquecer através da extracção artesanal dos rubis. Por outro lado, a descoberta

de um minério precioso numa determinada aldeia, cria expectativas diversas para os nativos. Eles esperam a criação de muitas oportunidades de emprego, construção de infra-estruturas de serviços sociais (escolas e hospitais em particular) e que a exploração desses recursos pelas empresas vientes, possa se fazer sentir entre os nativos. A realidade, é que oito anos depois do início da exploração industrial dos rubis, Namanhumbir continua a se ressentir pela falta de tudo o que a comunidade nativa esperava acontecer. Por isso, sua percepção é que o governo, as empresas e acima de tudo a contraparte de accionistas moçambicanos, não pensam no benefício daqueles que moram nas áreas onde esses recursos são extraídos, se não a si próprio, por isso eles também “comem sozinhos”.

Por isso, para os nativos, a solução para tal dilema, passa por fazer o que estiver a seu alcance para que também se possam beneficiar desses recursos, que defendem de todas as formas como sendo uma “*luta para recuperar nossa riqueza*”. E para estes, essa luta não é apenas uma tentativa vã de reivindicar uma autonomia sobre sua riqueza enviada pelos seus antepassados para lhes tirar das actuais crises de estiagem, mas é também uma forma de honrar aqueles que pereceram durante as investidas policiais aos campos de extracção artesanal dos rubis de Namanhumbir.

4.6. “As coisas bonitas não são só bonitas, elas servem também para esconder as feias”!

Fui a correr para o campo de futebol para avisar a malta: “O Cão-Tinhoso vai morrer”. — O Gulamo disse-me: “Fora daqui!”.

— Agarrei-me a ele e voltei a dizer-lhe que o Cão-Tinhoso ia morrer: “Larga-me”. Ele só dizia isso.

— “Larga-me”.

[Luís Bernardo Honwana, In “Nós Matamos o Cão Tinhoso”]

Durante a minha de estadia de trabalho entre Abril de 2019 e Abril de 2020¹¹⁹, as conversas mais frequentes entre os jovens garimpeiros nativos das aldeias, giravam em

¹¹⁹ Para 2020, na última fase programada para o trabalho de campo desta tese, minha estadia na comunidade tinha sido prevista para encerrar em Agosto. No entanto, com a decretação de Estado de Emergência em Março de 2020, e consecutivamente a limitação de circulação de pessoas devido a pandemia da Covid 19, encerrei o campo e deixei Namanhumbir a 15 de Abril de 2020. Depois de uma estadia de quase um ano em Inhambane onde decidi me fixar para a fase de redacção da tese, retornei a Montepuez em Fevereiro de 2021, onde visitei a nova vila de reassentados construída pela MRM. Depoimentos dos meus interlocutores residentes na nova vila, constam no encerramento do V capítulo.

torno do sucesso que o garimpo obtinha entre os seus praticantes e financiadores vientes, e como tal situação incomodava a empresa Montepuez Ruby Mining Lda., pois a extracção de camadas feitas na calada da noite, eram operadas dentro da área que havia sido concessionada à Empresa. Os jovens garimpeiros falavam dos reforços de segurança ao longo das vias de acesso aos campos de extracção com aumento de efectivo de pessoal de segurança, colocação de cerca de arrame farpado que era assumidamente vandalizada pelos garimpeiros. As minhas constantes visitas às casas dos aldeões, eram marcados por longas lamentações entre pais que haviam perdido um filho, sobrinho ou neto ou de uma jovem mulher cujo marido havia sido morto durante a invasão ou do corpo da Polícia ou da guarda privada da Empresa Montepuez Ruby Mining Lda., aos campos de garimpo abertos dentro das suas áreas de concessão.

Em uma tarde de domingo fresco de agosto de 2019, a aldeia de Namanhumbir-sede, registava uma agitação. Mwene, meu anfitrião, havia contado mais cedo que mais tarde, os técnicos da Empresa Montepuez Ruby Mining, visitariam a aldeia para dentre várias actividades oferecer bolas e equipamento desportivo a adolescentes da aldeia, como forma de os motivar a focar-se em outras actividades que não fossem o garimpo. Enquanto a intensidade do sol diminuía, os rapazes corriam para o pátio da Escola Primária de Namanhumbir sede, onde o Professor Baptista que tinha sido escolhido pela direcção da Escola para fazer a selecção dos melhores jogadores, organizava os petizes que receberiam bolas e equipamento para participar do jogo. Mwene, se aproxima até a varanda da minha palhota, onde eu me encontrava a escrever, e sugere: “é melhor irmos ao jogo. Todos os homens daqui vão para o campo da Escola. Aqui em casa, só ficarão as mulheres. Não terás companhia. Também pode ser importante para você ir ouvir o que esses da Empresa vão falar lá mesmo”.

Não me fiz de rogado, fechei o meu bloco de notas, tranquei a porta da minha palhota e saímos caminhando até ao local do jogo. De facto, a azáfama era maior. O pátio da Escola tinha se tornado num verdadeiro estádio de futebol. O Professor Baptista, organizava os jovens jogadores para receber os equipamentos. A chegada do Mwene, foi comemorada pelos jovens, que se mostravam já impacientes, porque era a ele que se tinha reservado o papel simbólico de dar um “pontapé para o início do jogo”. Depois de o jogo iniciar, Mwene foi dirigido a sentar-se do lado oposto onde eu estava, um local onde se tinham colocado

cadeiras para sentar-se junto aos representantes da Empresa Montepuez Ruby Mining Lda., que tinham vindo para a grande oferta do dia.

[Fotografia 14] Apresentação de duas equipas de futebol, formadas entre adolescentes da aldeia de Namanhumbir¹²⁰



Fonte: CHAMBE, Z. (Arquivo Pessoal; agosto de 2019).

Enquanto o jogo decorria com duas equipas de jovens nativos de Namanhumbir, entre os espectadores se haviam criado grupos de claques para cada um dos grupos, de acordo com a afinidade de cada um com os jogadores. O Professor Baptista, que foi encarregue pelo Conselho da Escola¹²¹, a tarefa de seleccionador e treinador de ambas equipas, gritava sem cansar a cada mau passe que seus jogadores faziam.

¹²⁰ Estas equipas foram financiadas pela Empresa Montepuez Ruby Mining, no âmbito das suas acções de Responsabilidade Social nas comunidades onde opera a extracção de rubis.

¹²¹ Os Conselhos de Escola em Moçambique, são órgãos administrativos que garantem a relação entre a Escola e a Comunidade a Instituição funciona. Actividades extracurriculares desenvolvidas na Escola, são programadas em coordenação com as lideranças comunitárias. Por outro lado, estas tem o papel de propor outro tipo de actividades que consideram importantes a ser desenvolvidas pelos seus filhos, durante a

Vindo da outra lateral do campo, vejo se aproximar um jovem simpático que não se demora a puxar conversa comigo. Sob a euforia do jogo, comentamos sobre os passes mal feitos, do cansaço de alguns jogadores e de repente parece que nada mais “acontecia, até acontecer”. Victor, como decidi lhe chamar, percebe-se rapidamente que eu não sou nativo e igualmente não sou funcionário da Empresa mineradora, conta-me que é garimpeiro e não se demora a perguntar se eu andava a procura de jovens para irem cavar na mina de Nthoro. Era muito frequente, que vientes financiadores do garimpo se aproveitassem desses aglomerados para recrutar jovens como cavadores de rubis. Na verdade, essa pergunta aliciante, ouvira-a em várias ocasiões com vários outros jovens garimpeiros, quando me aproximava a um ponto de táxi-moto ou a um mercadinho para comprar qualquer produto que fosse. Depois de lhe explicar o que realmente eu fazia em Montepuez, negociamos registar extractos das histórias que ele me contava repetidamente. Responde-me que “não entendera nada do que lhe havia dito, mas se eu lhe garantisse que isso não lhe criasse problemas, não se importava em continuar a contar. Esse momento, marcou o início da minha aproximação com Victor que se tornou nos últimos meses da pesquisa, entre um dos principais interlocutores e acompanhante dos próximos dias. Victor tinha parado com o garimpo de rubis há um mês, quando o local onde ele e outros amigos faziam a extracção de rubis, dentro da área concessionada a MRM, foi invadido pelas forças de segurança da empresa e recolheram todo o equipamento que usavam nas escavações. Conta-me que naquele momento estava à espera da colheita de milho na sua machamba para depois de vende-lo, ver se comprava novo equipamento para voltar ao garimpo, pois a actividade agrícola era mais cheia de incertezas que o negócio de rubis. A partir daquele dia, nossos encontros tornaram-se mais frequentes. Encontramo-nos pelos bares das aldeias, nos jogos de futebol ao domingo, noutras vezes vinha mais cedo a casa do mwene onde mantínhamos longas conversas que me ajudaram com a sua experiência tanto de sucesso bem como de traumas dos momentos de violência vividos nos campos de garimpo de Namanhumbir. Em alguns dos nossos vários momentos de conversa, quando lhe perguntei sobre a alternância que fazia entre o garimpo e a actividade agrícola, me contara o seguinte:

“Aqui na aldeia todos nós temos machamba. Para você ser homem com respeito, tem de que ter um lugar onde você faz sua machamba. Mas quando os rubis chegaram, muitos jovens aprenderam a cavar também. Eu tenho minha machamba, mas hoje sou garimpeiro também. Só que no mês passado fomos atacados muito mal. Perdemos muitos irmãos lá. Levaram nossas picaretas, outros foram presos. Alguns saíram, estão aqui na aldeia a ‘procurar a vida’, mas outros continuam na cadeia. Tem outros que estão na mina neste momento. Mas tem também aqueles que desistiram. Porque não é fácil. Eu voltarei a cavar daqui a pouco. Só estou à espera de vender meu milho para comprar outro material, ou se encontrar um “boss” para me financiar, estou a entrar logo na mina”.

Não deixa de chamar a atenção na afirmação de Victor, a presença de uma ideia de persistência e ambição não individual, mas que é expressa em muitos outros jovens garimpeiros de Namanhumbir na busca atrevida pelos rubis como um meio de sobrevivência, mesmo diante de todos os riscos a que a actividade os coloca. Por um lado, ele destaca os actos de crueldade e sofrimento vividos anteriormente nas invasões que a guarda da empresa realiza aos campos de garimpo, reconhecem a responsabilidade da empresa pelas mortes ocorridas entre os jovens aldeões. Por outro, subvalorizam as indemnizações pagas em função de tais actos e as tímidas acções de responsabilidade social desenvolvidas na comunidade se comparadas com os lucros que a empresa ganha com a exploração de rubis descobertos por “seu homem” e nada se beneficiaram dessa bênção. Victor não esconde a sua insatisfação pelas acções da Empresa Mineradora, nem mesmo a tristeza pela perda de seus companheiros do garimpo e o drama que as famílias dos finados passam para obter uma justa indemnização dessa perda.

“Como pode ver mano, a situação de Namanhumbir não é boa. Aqui não tem nem bomba de água. Esses trazem aqui bolas e essas para enganar os rapazes daqui da aldeia. Pensam que isso é importante para nós. Quem lhes disse que nós queremos ser jogadores? Nem esse garimpo, nós fazemos porque não temos outra maneira. Nós queremos um bom emprego, Hospitais e Escolas, Água e coisas boas aqui. Mas eles trazem bolas e essas coisas bonitas. Mas as coisas bonitas só servem para esconder aquelas feias que eles fazem todos dias. Vamos fazer o quê com bolas? Nós aqui na aldeia, podemos acabar todos, mas esse garimpo não vai acabar, porque não somos nós apenas que estamos insatisfeitos com essas empresas. Até os

funcionários deles, tem cavadores na mina. A segurança deles, aceita receber 'refresco', para deixar garimpeiros entrarem na mina durante a noite. Então, todos sabem que a Empresa ganha muito dinheiro e deixa quase nada aqui na aldeia. Quando chegam lá na aldeia, dizem que os rubis não se comem, então nós a população devemos nos preocupar com actividades que nos dão comida. Oferecem enxadas, regadores, pulverizadores e sementes. Mas as terras boas para cultivar, são essas que estão nas áreas que agora dizem que são deles. Se a agricultura é muito importante que as pedras preciosas, porquê eles não cultivam milho e nos deixam lá nas nossas minas? Se essa riqueza é nossa, então não podemos nos beneficiar dela porquê? Essas actividades que a empresa faz aqui, é só para camuflar os mais graves problemas que eles fazem contra a população daqui da aldeia. Essas coisas não prestam para nada nas nossas vidas. Sempre praticamos a agricultura aqui, e não será hoje que precisamos de sementes da Montepuez Ruby Mining Lda. Mesmo indo para as minas de noite, de dia, nós fazemos nossas machambas. Mas se a chuva não cai, como vamos regar nosso milho? Se a chuva cai com muita força, e estraga nossas machambas, vamos comer o quê? Eles têm que entender que nós também temos nossas necessidades e não queremos receber coisas deles enquanto estamos sentados”.

A partir desse relato, podemos ver como é incontestável o tom de animosidade e aversão com que se fala frequentemente da Empresa Montepuez Ruby Mining Lda. Embora, se comparado com o comportamento a que são categorizados vários vientes apologistas do garimpo, há uma significativa consideração da importância da Empresa para o Distrito de Montepuez, mas por parte do governo local. A prova dessa consideração, são as variadas premiações que o governo provincial tem dado para a MRM. Aliás, embora para muitos jovens locais, os financiamentos feitos pela empresa para a promoção de actividades desportivas sejam apenas “coisas bonitas que servem também para esconder as feias”, para o governo é um acto que merece reconhecimento, como atesta a fotografia 11, em que através de um diploma de Honra, oferecido a Empresa MRM em 2019, se reconhecia o seu apoio prestado ao movimento desportivo da Província de Cabo Delgado.

[Fotografia 15]: Diploma de Honra oferecido a MRM, pelo Governo da Província de Cabo Delgado



Fonte: Montepuez Ruby Mining Lda., (Arquivo Institucional, 2019).

Até um certo ponto, essa contradição pode ser explicável se tomarmos em análise a situação a que estão sujeitos os jovens das aldeias abrangidas pelas áreas concessionadas, com a questão de violência, desemprego, ausência de infra-estruturas de serviços sociais básicos, e outros. Embora a Empresa tenha frequentemente apresentado junto da comunidade suas diversas realizações de apoio a projectos sociais desenvolvidos nas aldeias abrangidas pela mineração, como veremos com mais detalhes no capítulo a seguir, a compreensão é de que, o que se ganha com a extracção mineira é ainda muito alto se comparado com o que é investido para o empoderamento dos projectos colectivos dos nativos de Namanhumbir.

4.7. Vientes bons e vientes maus

Mostrei anteriormente a permanente antipatia dos makuas de Montepuez diante dos grupos vientes que chegam na sua comunidade. Hoje, com a chegada cada vez mais de vientes com os seus projectos desenvolvimentistas, com a exploração de madeira nas suas florestas, as covas abertas para a extracção de pedras preciosas, a importação de muita mão-de-obra viente para categorias de alto escalão nas empresas e a local para actividades subalternas, a aversão a presença de estranhos na comunidade parece ser cada vez mais expressiva.

Aliás, se voltarmos aos relatos do passado, uma das várias razões há muito referidas na literatura sobre a histórica repulsa dos makuas contra vientes, é embasada nas experiências de outros tempos passados, quando a sua relação com estranhos se limitava em grande parte, às experiências com sipaios ou cobradores de impostos, duas categorias de repressão, impostas pela estrutura administrativa colonial, sempre incumbida a grupos externos à comunidade. Mas isso não significa necessariamente que todo aquele que chega seja automaticamente reconhecido como inimigo ou mau. Aliás, o casamento de Latifah Fatilah e Yaya, a relação mantida entre a família da mulher nativa com os vários amigos do marido viente, e a integração destes em rituais nativos, é importante para perceber a existência de construção de laços amistosos entre as partes.

Face aos factos e argumentos apresentados pelo que se tem observado, devo afirmar que a integração do viente em sociedade nativa, pode sim depender necessariamente, mais da vontade e comportamento daquele que vem, do que daquele que recebe o hóspede: ninguém precisa permanecer “estranho” a menos que ele escolhe fazer isso. Essas vontades e comportamentos de “vientes” nas comunidades de acolhimento fazem nascer entre nativos, a sua categorização entre “vientes bons” e “vientes maus”, que tendem a ser tratados como uma chave de análise nessas relações.

No caso daqueles que chegam com poucas posses, encontram na comunidade o refúgio e segurança, criam relações, casam-se com mulheres nativas, rezam nas mesmas igrejas ou mesquitas, cujas missas ou jumma, são dirigidas por líderes religiosos da comunidade, os filhos que nascem dos seus casamentos participam em ritos de iniciação local junto de crianças nascidas de uniões entre nativos, geralmente são marcados como os

“bem-vindos e vistos” entre os anciãos. Os “vientes”, que chegam nas aldeias conduzindo carros de luxo, apenas para participar da intermediação de vendas de pedras preciosas, quando chega a sexta-feira, enquanto os nativos vão a mesquita fazer jumma, eles se dirigem às discotecas do centro da cidade, incentivam a prostituição e ao trabalho infantil no garimpo, tendem a ser tratados como o “problema social”. Estes, na sua maioria não procura ser completamente integrada porque não tem intenção de ficar permanentemente; eles preferem manter laços exclusivos com seus conterrâneos e uma relação com as suas cidades natais, do que se tornar membros de pleno direito de uma nova comunidade. Concomitantemente, a difusão de rumores ou boatos sobre a participação dos últimos, na propagação de doenças cujas ervas com poder de cura de domínio dos nativos, não mais conseguem obter a eficiência, tornam-se aspectos determinantes para tais categorizações¹²².

Durante a fase de pesquisa, mantinha longas discussões com meus interlocutores nativos, na medida em que até me apresentavam um “mapa falado” de onde vinham os “vientes bons” e os “vientes maus” e as razões elencadas para tais categorizações. Grupos de financiadores do garimpo e intermediários da comercialização de pedras preciosas oriundos da Nigéria, Congo e muito provavelmente também do Senegal (mas estes, são na maioria donos de boutiques de venda de roupa), são tidos como praticantes habituais de actos inaceitáveis nos círculos das aldeias. O uso frequente do termo “aquele não é pessoa”, empregadas com desprezo pelos nativos, é o exemplo mais claro que os nativos nos oferecem para identificar aqueles cujas formas de comportamento não são estimadas entre os indivíduos mais respeitados da comunidade.

Entre outras actividades, estes “não pessoas”, ou vientes maus, considerados não crentes, consomem bebidas alcoólicas (um acto muito deplorado entre os muçulmanos radicais da região), sacrificam animais sem realização de rezas e intervenção de um sheikh da aldeia, ignoram os ritos de iniciação e cerimónias fúnebres de nativos. Ocasionalmente, realizam casamentos com mulheres também vientes, celebram festas de baptismos e outras cerimónias tradicionais típicas das suas terras natais, com grandes aglomerados de

¹²² A chegada massiva de estrangeiros a uma determinada comunidade em Moçambique, é na maioria das vezes relacionada com referências a chegada de doenças estranhas. Lembremo-nos do papão nigeriano verminador de doenças, referido por Carlos Serra, (2012; p. 109).

convidados vientes, sem convidar os chefes tradicionais da aldeia onde moram. Para casos específicos de vientes moçambicanos, é provável que aqueles que chegam, sejam vistos como tal, onde sua cultura ou sua posição social difere mais claramente da população local.

4.8. “Operação Limpeza” e a ideologia de regresso a normalidade com o “fim dos vientes”

Em Namanhumbir as questões de moralidade, extensas ao comportamento de cada viente que chega na comunidade, são determinantes para a forma como é ou deve ser acolhido na comunidade pelos nativos. Essa percepção não é muito distante do que foi a prática Institucional no Moçambique pós-colonial, em relação a população que se pretendia ser urbanizada e com comportamentos específicos de civilidade normalizada. O termo “operação Limpeza”, originário ainda nos tempos da primeira república constituída após o fim do sistema colonial português, é possivelmente a evidência mais clara dessa percepção. Em 3 de Novembro de 1974, o ministro do Interior e o comissário político nacional Armando Guebuza afirmou que havia apenas em Lourenço Marques (actual Maputo, capital de Moçambique) 75.000 prostitutas. Segundo MACHAVA (2018; p. 83), Guebuza anunciou que todos seriam enviados para campos de reeducação, que estavam sendo criados nas zonas rurais do país. A fonte deste número astronómico [sic] era de um artigo que o jornalista Albino Magaia (um velho amigo dele dos tempos do NESAM) publicara no semanário *Revista Tempo*. O artigo tinha ilustrações de casas obscenas do famoso fotógrafo Ricardo Rangel. No artigo, intitulado “Prostituição: o tráfico sexual mata a fome”, Magaia afirmou que Lourenço Marques era a “capital da prostituição”¹²³.

Para além da contrariedade de números, imprecisos, se não fabricados com pouca consideração por estatísticas precisas e avaliações objectivas da realidade social de Maputo de então, que nas especificidades muito pouco interessam na minha pesquisa, MACHAVA, (2018) defende que o que pesou na articulação dos autores do artigo referido, são “suas opiniões sobre a vida social de sua cidade natal que já estavam definidas para produção de

¹²³ Cfr. Albino Magaia e Ricardo Rangel “Prostituição: Tráfico sexual Mata a fome”, *Tempo*, 211, 13 de Outubro 1974, In MACHAVA, Benedito Luis. *The Morality of Revolution: Urban Cleanup Campaigns, Reeducation Camps, and Citizenship in Socialist Mozambique (1974-1988)*. Dissertation of Doctor of Philosophy (History); Michigan: University of Michigan, 2018 [p. 84-85].

um ensaio de reverberações de ansiedades conservadas e chauvinistas que dominaram a política nativista das primeiras gerações de elites africanas no Moçambique colonial, (p. 84).

“Magaia, como o ministro Guebuza, eram descendentes de nativistas de Lourenço Marques e portadores dos mesmos velhos alarmes sobre a moral da sociedade urbana. A ideia de mulheres “vendendo seus corpos” - sobre as quais haviam aprendido nos campos de treino militar e educação política em Nachingwea em 1969, - era uma imagem de pesadelo que, mais do que qualquer outro mal social, ameaçava suas aspirações modernistas. Embora suas esperanças de reconhecimento civil tivessem sido alcançadas com independência, eles ainda mantinham a noção de que mulheres soltas - eram como vagabundos, homens intemperantes e ociosos - constituíam um obstáculo às suas aspirações políticas e causavam descrédito à nação” (p. 85).¹²⁴

A “operação limpeza” de então, foi estendida a outras cidades: Beira, Nampula, Quelimane, Tete e Chimoio. Enquanto soldados e policiais invadiam locais de lazer pré-seleccionados, prendiam a quem era encontrado dentro, mulheres e homens. Esta campanha não centrou sua atenção apenas para bordéis das cidades, mas também em restaurantes, bares, incluindo cinemas e teatros. Homens encontrados sem documentos (documento de identidade ou passaporte) nesses locais também foram detidos como promotores de corrupção moral, como vagabundos, alcoólatras e viciados em drogas. As mulheres que vestiam mini-saias, sapatos de salto alto, unhas pintadas, pó de arroz em suas faces, perucas “afro” (a moda moderna da época) - foram consideradas como “mulheres de vida baixa” (mulheres de má vida) e presas sem contemplação¹²⁵.

¹²⁴ Tradução livre, do original: “Magaia, like minister Guebuza, was a descendant of Lourenço Marques nativists and a bearer of the same old alarms about the moral decay of urban society. The idea of women “selling their bodies” - about which Joaquim Chissano lectured his subordinates in Nachingwea in 1969 (chapter 1) - was a nightmarish image that, more than any other social ill, threatened their modernist aspirations. Although their hopes for civil recognition had been achieved with independence, they still held to the notion that loose women - like vagrants, intemperate and idle men - were a hindrance to their political aspirations and brought a disrepute to the nation”. (Cfr. MACHAVA, 2018; p. 85).

¹²⁵ Cfr. Fernando Lima, “Como encarar a prostituição”, Notícias, 13 Ago. 1976, In MACHAVA, Benedito Luis. The Morality of Revolution: Urban Cleanup Campaigns, Reeducation Camps, and Citizenship in Socialist Mozambique (1974-1988). Dissertation of Doctor of Philosophy (History). Michigan: University of Michigan, 2018, [p. 85-86].

Desta forma, podemos observar que a dimensão moral não é regulada apenas pelas comunidades rurais, a nível governamental, a ideia do que deve ser padrão, aceitável, ponderado e ou normal, está sempre presente. Se para o governo da primeira república Samoriana¹²⁶, a independência nacional impactou para uma mobilização da periferia para cidade, criando aglomerações nos centros urbanos de pessoas de origens diversificadas, houve para o governo, a necessidade de imposição de uma normalização da ordem moral e um comportamento pré-definido que passava pelo que se chamou de “operação limpeza”.

Vejamos agora como a partir de Montepuez, os mesmos princípios e qualificações sobre a necessidade de limpeza, agora viradas para os “vientes” dos rubis, mantém a ideia de que aquele que vem de “fora”, é sempre o percutor do mal para o local de acolhimento.

*

* *

A 09 de Fevereiro de 2017, diversas forças da Polícia da República de Moçambique, iniciaram a nível da cidade de Montepuez uma campanha de identificação de residências de cidadãos estrangeiros e outros nacionais considerados como financiadores e praticantes do garimpo entre as aldeias de Namanhumbir-sede, Nanune, N’seue e Nthoro. Os dias que se seguiram foram de agitação total a nível os bairros centrais e periféricos do município de Montepuez. Com vários machimbombos alugados sob financiamento da Empresa Montepuez Ruby Mining Lda., a uma transportadora de capitais tanzanianos (Nagi Investimentos), vários “vientes” viram se obrigados a deixar seus sonhos, planos e investimentos em Montepuez e repatriados para as fronteiras que haviam usado para entrar em Moçambique. No final da campanha, que durou cerca de 3 meses e não ficou despercebida pelo resto do país e no mundo, a polícia falava de ter retirado 3672 pessoas, das quais 1010 nacionais e 2662 estrangeiros, que trabalhavam no garimpo em Montepuez.

¹²⁶ Designa-se de primeira República Samoriana, ao primeiro governo moçambicano pós independência, cujo período parte de 1974 com a constituição do governo de transição até 1986, ano em que o Presidente Samora Machel, morre em um acidente de viação do seu avião presidencial.

[Fotografia 16] Notícia de destaque sobre a “Operação Limpeza” em Cabo Delgado *na página da Deutsche Welle (DW)*¹²⁷.

NOTÍCIAS MEDiateca RÁDIO APRENDER ALEMÃO

ANGOLA MOÇAMBIQUE GUINÉ-BISSAU CABO VERDE SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE INTERNACIONAL ESPECIAIS

NOTÍCIAS

Autoridades moçambicanas "limpam" Cabo Delgado da mineração ilegal

Desde fevereiro, as autoridades moçambicanas intensificaram as operações de desmantelamento da mineração ilegal em Cabo Delgado. Até o final de março, pelo menos 3.762 pessoas foram forçadas a deixar a região.









Local de mineração ilegal, no norte de Moçambique

Data 07.04.2017

Autoria Cristiane Vieira Teixeira

Assuntos relacionados Cabo Delgado, Baía do Rovuma, Mocimboa da Praia, Palma, Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), Direitos Humanos na Guiné-Bissau, Direitos Humanos em Moçambique, António Guterres, Moçambique, Manifestação

Palavras-chave PRM, Moçambique, Cabo Delgado, Montepuez, mineiros, mineração, rubis, direitos humanos, mineradoras

Envie seu comentário!

Imprimir  Imprimir a página

Link permanente <https://p.dw.com/p/2atbq>

Fonte: <https://www.dw.com/pt-002/autoridades-mo%C3%A7ambicanas-limpam-cabo-delgado-da-minera%C3%A7%C3%A3o-ilegal/a-38346246> [Acedido a 13 de Março de 2020].

A campanha foi estendida a outras cidades do país sobretudo aquelas em que a actividade mineira e a existência de fronteiras com países vizinhos mobilizava uma entrada e saída de números altos de imigrantes: Manica (Zimbabwe), Tete (Zâmbia, Zimbabwe e Malawi) e Niassa (Malawi e Tanzânia). Em Montepuez, a polícia invadia residências a que

¹²⁷ A operação levada a cabo SENAMI, incluindo diversos ramos da Polícia da República de Moçambique, iniciada em Fevereiro de 2017 e considerada contínua, levou a retirada de 3672 pessoas, das quais 1010 nacionais e 2662 estrangeiros, que trabalhavam no garimpo em Montepuez.

cidadãos nacionais haviam arrendado a estrangeiros, identificados como financiadores do garimpo, diversos bares e outros locais pré-seleccionados pertencentes a mulheres estrangeiras que confeccionavam comidas típicas dos seus países de origem, também eram mandados encerrar, sob acusação ou de fomentar a prostituição ou por não respeitarem a lei de actividade comercial do país.

Essas campanhas não foram um acto premeditado das forças de defesa e segurança. As empresas de mineração industrial, ofereceram meios (autocarros) para a Polícia desencadear a operação e cidadãos comuns (que de alguma forma tem a percepção de que a presença de vientes lhes causa algum desconforto) forneceram às autoridades informações sobre os locais de comercialização informal de pedras preciosas, sob justificativa de que os estrangeiros que financiavam o garimpo (actividade considerada ilegal) ganhavam mais pelos rubis de Montepuez, em relação às empresas e aos nativos da comunidade de acolhimento.

Note que, mais uma vez os alvos da “operação limpeza” de Montepuez, são exclusivamente os estrangeiros que estão ligados à actividade de mineração ou a ela relacionadas (bares, restaurantes e locais de lazer). Somalis proprietários das electroferrageiras e vendedores de material de construção, nigerianos donos das lojas vendedores de peças de autocarros, guineenses (do Conacry) donos das boutiques de roupa, continuaram a desenvolver suas actividades com regularidade, salvo casos em que tenham sido indicados como tendo dupla actividade (incluindo financiamento a garimpo). O facto é que para as Instituições de Migração de Cabo Delgado, os vientes financiadores do garimpo são os principais percutores do mal nas aldeias, porque aliciam os jovens nativos para uma actividade considerada ilegal e igualmente as mulheres, para a prática de prostituição.

Vários pesquisadores dedicaram estudos sobre a relação permanente entre a mobilidade e as campanhas de repatriamento como ideologia de “normatização” dos locais de acolhimento. Tomando o tempo de análise, campos de estudo e perspectivas diversas, tanto Daniel WARNER (1994), Jeanne VIVET (2015), bem como Benedito MACHAVA (2018) convergem com a percepção de que a ideologia de repatriamento como condição para o regresso à normalidade, isto é, àquela que antecedia a situação considerada naquele momento como incómoda, é uma expectativa maioritariamente das autoridades políticas e das organizações internacionais.

Num continente como o nosso, em que quase todos os países experimentaram logo após as suas independências conflitos étnicos, guerras civis e outras formas de violências que impuseram a uma mobilidade de pessoas de um lugar para o outro, as campanhas de repatriamento para o “regresso à normalidade” foram sempre presentes em quase todos os países, e provocaram muitos debates na comunidade científica.

WARNER (1994), por exemplo, defendeu que o “repatriamento dos estrangeiros para casa e o desejo de priorizar esse retorno, são todos os nossos desejos de retornar a um mundo de alinhamentos e simetrias” (p. 168).

Em Montepuez por exemplo, nesta operação as lideranças tradicionais dos bairros periféricos, Sheikh das mesquitas e pastores das igrejas evangélicas, foram vigorosamente instrumentalizados pelas autoridades políticas como exímios activistas contra os “vientes” considerados percutores dos males sociais. Pela cidade, as conversas em mercados e nas filas dos bancos, falavam repetidamente das expectativas da reorganização que a cidade verificaria com a operação que impunha o fim dos vientes em Montepuez.

Se para alguns a “operação limpeza”, criava várias expectativas para que os nativos tomassem o controlo de várias actividades lucrativas consideradas até então sob controlo dos vientes, para outros, era o início de um problema insolúvel, sobretudo para as mulheres nativas. É que para estas, alguns vientes que haviam entrado ilegalmente no país, tinham encontrado nas relações matrimoniais com moças nativas, possibilidade para adquirir a cidadania moçambicana, e passar a gozar dos mesmos direitos e oportunidades como qualquer outro cidadão nativo, como a possibilidade de circular pelas aldeias sem as frequentes abordagens da Polícia. E, para as mulheres essas relações matrimoniais, lhes serviu de forma de provimento de recursos e até mesmo de mobilidade social.

O repatriamento de vientes ocorrido em Fevereiro de 2017 em Montepuez, no âmbito da “operação limpeza” impactou directamente a vida dessas mulheres. No reencontro que mantive com Latifah, em Dezembro de 2017, me contara que muitas moças, que como ela se casaram com homens vientes, depois da “operação limpeza” ficaram abandonadas, sem meios de manutenção porque dependiam exclusivamente do que os seus parceiros ganhavam com os investimentos que faziam no garimpo. Para Latifah, o problema das “suas irmãs” (como se refere a outras moças da aldeia, não sendo necessariamente irmãs biológicas) “foi ter-se deixado levar pelas altas somas de dinheiro que os parceiros as

davam e não ter investido em outras actividades que as pudesse manter com a saída destes”.

“Esses vientes são diferentes dos homens daqui da aldeia. Eles chegam com muito dinheiro para investir lá no garimpo. Mas como muitos não tem documentos legais para fazer o garimpo, chegaram aqui ‘à maneira’. A maioria procura mulher moçambicana para casar para ganhar a nacionalidade. E dão muito dinheiro. Muitas vezes não é por causa de amor. É porque esse casamento beneficia mais a eles do que as mulheres. Alguns deles, têm esposas e filhos lá nos países deles, só vem se casar com as moças daqui, para terem Bilhete de Identidade Nacional e não serem incomodados pela Polícia quando andam nos bairros. Por isso, eu quando comecei a namorar com Yaya, eu disse para ele que nas férias quero ir com ele para Guiné e conhecer família dele antes de casar aqui, para ter certeza de que não estava a ser usada mano. Mas outras minhas irmãs, só querem dinheiro para comprar roupas caras. O resto não lhes interessa mais”.

O “não prestar atenção” ao verdadeiro interesse dos homens vientes, na procura de relacionamentos com as mulheres nativas de Montepuez, referido por Latifah, coloca-as em situação de vulnerabilidade, a situações de abandono da família, violência a mulher e consecutivamente divórcios. Estas práticas, também consideradas entre os mais velhos da aldeia, como anomias sociais, fazem parte das práticas categorizadas como os actos específicos dos vientes maus das aldeias. Estes geralmente, uma vez legalizados a partir da celebração de casamentos, seu principal foco passa a ser exclusivamente a contratação de jovens nativos da aldeia para o trabalho do garimpo, sem manter consideração aos relacionamentos que os garantiram tais direitos. A estes vientes maus, embora com a celebração de casamentos com mulheres nativas como vimos no capítulo 3, (que até lhes garanta a nacionalidade), a maioria mantém uma exaltação de superioridade às suas origens e quase sem nenhum reconhecimento ou empatia ao grupo acolhedor. Somente em situações de conflito com a Polícia, ressurge a necessidade de se identificar como também de dentro da aldeia. Mas os seus maiores investimentos, as férias de fim de ano, são frequentemente realizados nas suas terras de origem. Neles, as “experiências íntimas com lugar” referidas por TUAN (1983), são mais visíveis por fazerem dos seus locais natais os seus lugares indissociáveis.

4.9. E como sempre (...) parece que nada acontecia até acontecer: “hiva nimphelela ovirela elapo”

Como é que lidamos com um mundo em rápida mudança que aparentemente só piora as nossas vidas? Frequentemente culpamos o “outro” ou o “estrangeiro”.

[Joseph Hanlon, In Prefácio a “Cólera e Catarse” de Carlos Serra].

Gostaria de terminar este capítulo abrindo uma exceção para o debate sobre esta relação entre vientes bons e maus e os percutores do mal pelas aldeias, tomando como ponto de análise um assunto um pouco à margem da exploração de rubis em Namanhumbir. Mas como me disse John em 2011, e lembro aqui, em Montepuez parece que “nada acontecia até acontecer” esta descoberta dos rubis. E porque a discussão que mais corporizou este capítulo é a relação entre nativos e vientes, permita-me o leitor que abra agora um “parêntese” longo, para contar um episódio nem tanto inusitado, se tomarmos em conta as permanentes categorizações que os nativos de Namanhumbir nos apresentam sobre como vêm os seus hóspedes exploradores dos rubis. É uma daquelas histórias que nos aparece na maior das vezes durante a fase final do trabalho de campo, como uma lembrança que se leva para casa no fim de uma estadia longa em um lugar distante.

*

* *

Era 20 de Março de 2020, por volta das 16 horas, quando chegava a casa do Mwene Mafujiaje, onde estava montada palhota em que me acomodava durante as minhas estadias de trabalho de campo em Namanhumbir. Enquanto caminhava ainda pelo pátio do extenso quintal cercado de plantas espinhosas, dava para perceber o silêncio incomum de uma casa muito frequentada por crianças e jovens da aldeia, que apareciam nos fins da tarde para assistir telenovelas e filmes antigos de comandos americanos¹²⁸.

¹²⁸ Na casa do mwene, os seus filhos haviam construído em finais de 2017, um barracão onde nos finais de tarde colocava-se uma TV que exibia a partir de um DVD antigo, filmes diversos, que os adolescentes e jovens nativos chamavam de Cinema de Nthoro. Depois do Jornal das 20, a o barracão era mais frequentado por mulheres também do bairro que apareciam para assistir a telenovelas brasileiras e mexicanas. Durante a minha última estadia no campo (Março de 2020), assistia-se nas noites “Orfãos da Terra”, uma telenovela brasileira transmitida pela televisão da Rede Globo do Brasil. Eu não sei se os nativos de Namanhumbir que

Tendo ficado todo dia nos campos de extracção de rubis com garimpeiros, em locais sem comunicação por telemóvel, não dava para imaginar o que se passava para o estranho silêncio. Recolho-me a minha palhota, coloco a celular a carregar, arrumo-me e saio rapidamente¹²⁹. Nesse momento, vejo o mwene trancando o portão do quintal, feito de madeira velha organizada verticalmente. Surpreso, pergunto o que havia acontecido, para que a casa estivesse no silêncio incomum e o portão sendo trancado àquela hora? Era uma situação que eu nunca havia presenciado durante o dia, em todo período da minha estadia em Namanhumbir. Ao que o velho me responde:

“O presidente falou a pouco na Televisão. Dizem que essa tal doença da China, já chegou em Moçambique. Vão encerrar as escolas em todo país a partir da segunda-feira. Até a sua Universidade lá na cidade, vai fechar, pelo menos em 30 dias, dizem que é para controlar a situação. Ninguém deve sair de casa até tudo isso passar (...) estás a ver meu filho: são esses vientes. Nós não tínhamos isso aqui. Só ouvíamos na televisão. Agora que as férias acabaram, as chuvas estão a parar, estão todos a voltar para cortar madeira e trazem junto essas doenças deles. Pior aqui onde está cheio de chineses lá nos estaleiros de madeira. De certeza que já chegou aqui em Montepuez. Podemos não saber por causa desse nosso Hospital que não é de nada (...), mas essa doença já chegou aqui meu filho”.

Permanecemos a conversar por mais 30 minutos até que o velho se despediu que iria descansar, como era de hábito àquela hora. Mwene só voltaria a acordar para o jantar e para as notícias da noite.

Dois aspectos merecem um esclarecimento. O primeiro: na verdade até a data em referência aqui (20 de Março) Moçambique ainda não havia registado nenhum caso positivo

acompanhavam fielmente a telenovela, faziam relação entre a estória narrada com as suas vidas. É que entre os poucos episódios que assisti, fiquei curioso e li alguma crítica sobre a mesma. “Órfãos da Terra”, retrata parte do drama da Guerra na Síria, de onde alguns personagens, fogem para o Líbano com seus filhos. Já no Líbano, uma das filhas do casal migrante se casa com um poderoso sheik, em troca de dinheiro para pagar o tratamento do irmão, que ficou gravemente ferido num ataque bombista. “Órfãos da Terra” dá-se entre o médio oriente e o Brasil, para onde parte dos protagonistas foge. É um retrato permanente da relação entre “nativos e vientes”.

¹²⁹ A minha experiência de anos em Namanhumbir, me ensinou que quando estava em situações incomuns em que não sabia exactamente o que havia acontecido, sempre que pudesse, era preciso tomar este tipo de precaução (comer o quanto antes), porque podia se dar o caso de ter ocorrido algo grave (falecimento) e uma vez que os donos da casa onde estava hospedado iriam, eu seguiria junto e permaneceria no local durante várias horas.

de Covid-19. Todos os casos suspeitos que tinham sido testados, os resultados haviam dado em negativo. No entanto, com confirmação de casos positivos nos países vizinhos (África do Sul, Tanzânia, Reino de Eswatini e Zimbábue), o governo de Moçambique, já havia decretado anteriormente algumas medidas contra a propagação do vírus, restringindo a entrada e saída de voos internacionais de e para países considerados de alto nível de contaminação. O segundo: é que o anúncio de “última hora” do Presidente da República, de que o mwenje se referia não falava ainda de confirmação de nenhum caso positivo, mas do reforço e agravamento das medidas anteriormente anunciadas, com o destaque sim, para o encerramento de todas instituições de ensino (do primário ao superior) e a actualização da lista de países considerados de alto risco de contaminação e inclusão de outros novos no mapa e sua devida categorização em níveis para alerta.

Aqui, mais uma vez os nativos de Namanhumbir, nos apresentam a imagem de alguns videntes como agentes percutores do drama e do mal das aldeias: forasteiro, forte com suas idas e vindas a vários lugares do mundo, não traz luzes, escolas e desenvolvimento para a comunidade que o acolhe, mas doenças que os seus anfitriões só as ouviam falar pela televisão.

Carlos Serra (2003), em um estudo sobre o surto de cólera na província de Nampula, nos apresenta uma descrição curiosa sobre como a eclosão de doenças estranhas nas comunidades rurais são interpretadas pelos grupos nativos, tal como podemos ver:

“(...) as pessoas pobres responderam violentamente na base de uma forte crença de que ricos e poderosos de fora estariam a contaminar a água com cólera numa tentativa de as matar. Mas a resposta traduziu-se em violência contra os estranhos à terra e seus aliados na comunidade e resistência passiva contra as instituições do Estado. A reacção a essa violência contemplou também a atribuição de culpas - a Frelimo culpou a Renamo pela campanha de desinformação e os poderosos culparam os pobres pela sua ignorância”, (SERRA, 2003; p. 01).

Esta oposição de opiniões sobre um único assunto e a distribuição de culpas pelos vários grupos da aldeia, é frequente em todo momento que algo ainda estranho para a comunidade aparece nas suas casas. Um dos achados chave do estudo de SERRA, (2003), é

que a resposta das pessoas à cólera, apesar de errada, foi racional e lógica e não produto de desinformação.

A percepção de viente como percutor do mal ou doenças estranhas nas aldeias em que vivem grupos com *habitus* diferentes do comum nas áreas urbanas, não é específico para Montepuez meu campo, ou Maquivale e Nampula (estudados por Carlos Serra). Entre os índios yanomâmi, Davi Kopenawa em “A queda do Céu” de KOPENAWA e ALBERT (2019) conta que:

“No primeiro tempo, os brancos estavam muito longe de nós. Ainda não tinham trazido o sarampo, a tosse e a malária para a nossa floresta. Nossos ancestrais não adoeciam tanto, quanto nós, hoje. Gozavam de boa saúde a maior parte do tempo e, quando morriam, as fumaças de epidemia não sujavam seus fantasmas. Agora quando alguém morre de doença de branco, até seu espectro é infestado, e volta para as costas do céu com febre. Seu sopro de vida e sua carne ficam contaminados até lá”, (p. 224).

Voltemos agora aos casos específicos de Namanhumbir seus nativos e vientes. Nos dias que se seguiram ao anúncio do Presidente sobre medidas de contingência ao Covid-19, em um final da tarde de domingo, 22 de Março, enquanto o sol se punha a deitar, mwene encontrou-se com todas as lideranças das aldeias e os seus respectivos chefes de 10 casas tuteladas, em uma reunião para traçar um plano de promoção de uma campanha de sensibilização aos aldeões para manter os cuidados higiénicos necessários para evitar a propagação da doença na aldeia. Foram também convidados para a reunião, os chamados parceiros externos para o desenvolvimento de Namanhumbir (no caso, a Empresa Montepuez Ruby Mining Lda., e alguns comerciantes estrangeiros que exercem actividades diversas na aldeia). Esta reunião, tomando em consideração os estratos sociais mobilizados para pensar a saúde de Namanhumbir e seus aldeões, demonstrou mais uma vez como a relação entre vientes e nativos faz parte da vida deste Posto Administrativo. As medidas propostas por cada um dos grupos, para tal acção, são tão importantes a descrever pela forma como cada um dos intervenientes olha os métodos a usar para combater o mal na aldeia.

Para as lideranças das aldeias e algumas pessoas influentes convidadas (curandeiros e conhecedores de raízes curativas) pelo mwene para a reunião sobre combate ao Covid-19,

passava pela necessidade de incluir os curandeiros (os sábios nocturnos) da aldeia para realizar um *ovirela elapo*, para cercar sua aldeia e proteger seu território dos feitiços ou dos maus olhares dos inimigos trazidos pelos vientes maus. Realizando essa cerimónia, os curandeiros chamariam todos ancestrais da aldeia para os proteger do mal, tal como sugeriu o chefe da aldeia de Nanune:

– “Hiva nimphela ovirela elapo” (precisamos nos cercar). Essa doença já chegou aqui. Dizem que não tem remédio ainda. Então mesmo se nós apanharmos dizem que ainda não encontraram comprimido para acabar com esse bicho. Se entrar vamos morrer todos aqui, porque nem vale a pena ir ao Hospital. O que podemos fazer é chamar aqueles que podem “amarrar” o mal lá fora para não entrar aqui na aldeia. Precisamos nos proteger só isso”.

Com a descoberta e propagação do coronavírus, todos passamos a ser “bombardeados” com métodos de proteger nossos corpos. Questões como: qual assunto? Onde? Quando? – Podem e de facto tem tido respostas globais entre Estados, organizações não-governamentais, fundações filantrópicas e instituições sanitárias. Mas perguntas como: como fazer? Como responder? Como enfrentar? Como prevenir e como mitigar? – Não irão encontrar coerência global, mas sim estratégias combinadas no “*glocal*”, onde a realidade, o contexto e o local, são importantes nesta situação. Evitando o modelo “*copy and past*”, à moda de Namanhumbir e seus nativos, a proposta local que nos é apresentada pelo chefe da aldeia de Nanune, de “nos cercar” equipara-se à institucionalmente a escolhida globalmente por vários países do mundo: “se fechar”. Foi se fechando nas casas e inibindo a entrada estrangeiros (particularmente) ou saída de seus cidadãos pelas suas fronteiras, que muitos países conseguiram rapidamente controlar a propagação do vírus nos seus territórios. Para os nativos de Namanhumbir, sem fronteiras guardadas com homens fardados apontando termómetros nas testas das pessoas, máscaras na boca e álcool gel nas mãos, é preciso encontrar entre as suas tradicionais formas de conhecimento, uma cerca de protecção para estancar o mal que se espalha pelas aldeias.

Embora todos os chamados para pensar a saúde de Namanhumbir em tempos de crise (entre aldeões e os chamados parceiros de desenvolvimento da comunidade), tenham concordado com a prevenção como único método para conter uma possibilidade de entrada

da doença nas suas aldeias, os caminhos para tal acção são a evidência da permanente oposição entre vientes e nativos. É que enquanto por um lado o *ovirela elapo* e a mobilização dos sábios nocturnos, aqueles que tinham o domínio da construção da cerca para isolar a aldeia, era a solução para estancar o mal, para os vientes da Empresa Montepuez Ruby Mining Lda., era preciso adoptar as medidas propostas pela Organização Mundial da Saúde (OMS) e o Ministério da Saúde; que passavam pela prática do distanciamento social, lavagem frequente e cuidadosa das mãos, uso de álcool e evitar aglomerações bem como a entrada e circulação de pessoas estranhas nas aldeias. Para tal, os responsáveis da empresa garantiram aos aldeões que no âmbito das suas obrigações de responsabilidade social, iriam providenciar camiões cisternas com água potável, que seriam estacionados na casa de cada um dos líderes para que seus tutelados carregassem em baldes para suas casas para garantir a manutenção da sua higiene e saúde. Seriam também constituídos grupos de indivíduos chamados pontos focais, que seriam alocados bicicletas, com as quais circulariam pelas casas da aldeia a disseminar informações sobre os perigos da doença e como deviam os aldeões agir para se proteger.

As lideranças nativas da comunidade, não se opuseram a proposta da empresa Montepuez Ruby Mining Lda., no entanto as interpretações havidas sobre tais sugestões não eram poucas. Palage, um agricultor modesto reconhecido pela sua calma e paciência no trato de assuntos complexos da aldeia, questionou a empresa porquê razão nunca reabilitava as bombas de águas avariadas na comunidade, e esperaram de um momento em que o medo a uma doença se alastrasse para trazer camiões cisternas na aldeia.

– “Nós aqui sempre precisamos de água para cozinhar e tomar banho. A empresa diz que o caminho para chegar ao rio está cheio de covas grandes, que podem desabar, por isso não podemos ir. Mesmo assim, nunca trouxeram água. Há 3 anos pedimos que venham cavar poços ou bombas de água para podermos ter água. Mas não aceitam. Não fica bem assim. A empresa tem de saber que nós não somos cabritos que não bebem água. Nós bebemos água. E precisamos dessa água para cozinhar. Nos oferecer água hoje, que tem doença, e quando tudo acabar? Como vai ser? Já não veremos mais vossos camiões aqui. A Empresa tem que pensar um pouco em nós”.

[Pelage, aldeão morador da comunidade de Nthoro, em reunião realizada na sede de Namanhumbir para prevenção ao Covid-19].

Na verdade, o protesto que nos é apresentado pelo Pelage demonstra a existência de uma prática de frequente distanciamento (usando o termo em voga na época dos acontecimentos), da Empresa Montepuez Ruby Mining Lda., para com as comunidades das áreas de mineração. Os carros Mahindra dos técnicos da Empresa mineira, com pirilampos acesos guiados perigosamente à alta velocidade pelas estreitas ruelas de Namanhumbir, tornaram-se um forte símbolo de arrogância e distância destes vientes para os aldeões que os acolheram. No fim da reunião, enquanto seguíamos todos por uma ruela estreita a caminho de casa, houve quem me diz:

“Essas empresas são muito espertas. Elas querem se aproveitar da situação para dizer que nós devemos controlar as pessoas que não são daqui, para não trazerem doenças na aldeia. Mas eles não se interessam pela nossa saúde, só querem nos usar como seus guardas, e proibir esses outros “bosses” que pagam aos jovens da aldeia para ir cavar lá em Nthoro, para não entrarem aqui. É apenas isso”.

A desconfiança, bem assente demonstrada mais claramente pelos nativos, sobre os verdadeiros interesses das Empresas de Mineração Industrial, vai ser significativa para a forma como os aldeões responderão à pandemia. Os nativos de Namanhumbir receberam bicicletas, aceitaram amistosamente os técnicos de saúde que treinariam grupos focais da comunidade para a campanha de sensibilização de cuidados de higiene, aceitaram a entrada de camiões cisternas com água potável distribuída pela Empresa Montepuez Ruby Mining Lda. Todos os intervenientes foram sinceros na aceitação das recomendações da OMS e do Ministério da Saúde de Moçambique nas suas tentativas para controlar a propagação do coronavírus nas aldeias.

[Fotografia 17] Moradores das aldeias de Nthoro, N'seue e Namanhumbir-sede¹³⁰



Fonte: GEMFIELDS (Março, 2020).

Por outro lado, estas populações, não se esqueceram do *ovirela elapo*. Os dias que se seguiram foram importantes para a vida de Namanhumbir e seus nativos. Quando a noite chegava, mais uma vez os sábios da aldeia, foram chamados a realizar os rituais que só eles dominavam para cercar seu território e evitar que o mal entrasse. Baldes de água com uma mistura de ervas e raízes diversas eram jogadas pelas margens dos quintais das casas de todos aldeões como forma de os proteger. Era mais um momento em que os sábios esperaram a noite chegar para tomar as suas formas e práticas de saber chamadas “tradicionais” que detêm realmente, um *status* de saber lícito, o qual é reafirmado pela grande profusão de pacientes e seus praticantes.

¹³⁰ As bicicletas na imagem são parte do material oferecido pela Empresa Montepuez Ruby Mining Lda., para a campanha de sensibilização da população sobre formas de prevenção do Covid-16.

Sobre este debate, MENESES, (2004; p. 78), afirma que, num país como Moçambique, com uma matriz sociocultural extremamente complexa, é inquestionável a existência de uma amálgama de subculturas médicas, cada uma com as suas características e estruturas, embora para a biomedicina estas sejam descritas como uma entidade homogénea, resultando da ignorância, na referência a uma medicina tradicional de carácter único e geral.

Estes estereótipos, em parte, são resultantes de uma influência colonial que persistem ainda hoje nesta relação entre nativos e vientes no mesmo espaço. O importante a referir aqui, é que entre os membros nativos da comunidade não houve uma resposta negativa ou pessimista ou mesmo contra as acções de resposta contra a propagação da pandemia nas suas aldeias, propostas pelos técnicos de saúde mobilizados (ou pelo menos ajudados a se manter na localidade) pela Empresa Montepuez Ruby Mining Lda. Em espaços onde muitas pessoas ouvem rádio, assistem a televisão, quando notícias assustadoras aparecem, reúnem-se com urgência para pensar sua protecção, a modernidade demonstra-se intimamente ligada com um passado que não repele outras formas de conhecimento consideradas válidas para manutenção das suas vidas.

CAPÍTULO V

POLÍTICA, DESENVOLVIMENTO E PROJECTOS DE RESPONSABILIDADE SOCIAL EM NAMANHUMBIR

“Agora, esbulhados do vigor dos seus antepassados, os guerreiros encaneciam à sombra das árvores pardas, vendo as lanças a criarem escarpas da solidão e os escudos a servirem de ninhos aos ratos”.

[Ungulani Ba Ka Khossa, Ualalapi]

[Fotografia 18]: Embondeiro (Baobá), uma árvore considerada sagrada, entre os makuas de Montepuez¹³¹



Fonte: CHAMBE, Z. M. (Arquivo Pessoal, 2015).

¹³¹ Ao caminhar pela aldeia de Namanhumbir, é comum encontrar amarrados na base do caule dos embondeiros, panos de cor branca, vermelha e preta, farrinha deitada ao solo e garrafas de *nipa*, deixadas pelos aldeões como oferendas aos seus antepassados.

5.1. Como chegamos até aqui?

“O homem branco é muito esperto. Chegou calma e pacificamente com sua religião. Nós achamos graça nas bobagens deles e permitimos que ficasse com a nossa terra”.

[Chinua Achebe, In “O mundo se Despedaça”]

Descalça, com um molho de lenhas amarrado por uma capulana e carregado à cabeça, caminha uma mulher na frente do seu marido que segura uma catana e as mãos postas para trás. É tarde de um dia normal de trabalho, e o casal regressa da sua machamba, localizada numa zona distante, onde a terra é mais fértil para plantar, porque corre lá um rio. Durante a caminhada, na maioria das vezes, o casal é obrigado a afastar-se da estreita estrada de terra vermelha, para deixar os carros da Empresa Montepuez Ruby Mining Lda., passarem. Têm sido nestes últimos anos, os únicos donos dos motores que roncam, indo e vindo, levantando para os pedestres, aquela poeira de terra vermelha. Depois do carro passar, o casal para por um breve instante, entre olha-se e perguntam um ao outro: como chegamos até aqui? – Voltam a estrada para continuar a marcha. Nesses momentos constrangedores para os nativos e de permanente confronto com o novo, são frequentes as perguntas sobre quem são essas pessoas que de repente encheram suas aldeias com máquinas barrulhentas e os seus carros que correm diariamente de um lado para outro?

Em época de desenvolvimento do Antropoceno, onde os seres humanos passaram a ter uma maior influência sobre a Terra do que os sistemas e seus processos naturais, as perfurações às entranhas mais profundas do solo e a extracção de recursos naturais, deixam claro que vivemos na actualidade, uma verdadeira “era mineral”, nos termos defendido por STEFFEN et al. (2007) e JACKA (2018). Os impactos ao meio ambiente e na vida dos humanos e não humanos, as diversas formas de violência, até ao propiciar condições para as instabilidades políticas nos países de exploração, são maiores do que a expectativa de melhoria de condições de vida, que as comunidades locais têm dessas explorações.

Pelo mundo todo, não nos faltam exemplos de como a corrida em busca de minérios e expansão do agro-negócio têm-se mostrado catastrófica para vários grupos que habitam as áreas abrangidas pelos projectos extractivistas. Casos similares são

descritos nos relatos de NASH [1993; (1979)] em “We eat Mines and the Mines Eat Us” a partir da exploração das minas de ferro na Bolívia. O clássico “O diabo e o fetichismo da Mercadoria na América Latina” de TAUSSIG (2010), cuja pesquisa foi feita entre as minas de estanho bolivianas e nos canaviais do Vale de Cauca, em que nos relatos do autor, “a definição mercantilizada de trabalho, terra e dinheiro é completamente ficcional e entendida como um estado de coisas inquietamente perigoso e antinatural, atribuída a nada mais nada menos que à figura do diabo” (p.59), e muito recentemente, o instigante “A queda do Céu” de KOPENAWA e ALBERT (2015), com “sua consternação atónita ao testemunhar a sucessão de catástrofes desencadeadas pela corrida do ouro na terra yanomami” (p. 22), são alguns, dentre os mais claros exemplos desses cataclismos, na América Latina.

No continente africano como um todo, não são raros casos similares aos citados na América Latina. A partir de uma pesquisa de campo multisituada, acompanhando o desempenho dos projectos de responsabilidade social por meio de participação no circuito de convenções e fóruns de políticas sobre os temas, RAJAK (2011) nos apresenta exemplos concretos de vários lugares. Da África do Sul, um país com uma tradicional história de exploração mineira na África subsaariana, a autora examinou os programas de responsabilidade social de empresas Anglo Americanas que operam no país, para entender como “o poder é acumulado e exercido através da sua implementação nos locais onde acontece a exploração” (p. 14). O que a autora defende é que os projectos de responsabilidade social, criam tipos particulares de relações morais dentro do ‘reino’ completamente amoral de capitalismo corporativo.

Em Moçambique particularmente, o drama dos deslocamentos forçados das populações locais pela Vale, para dar lugar a exploração de carvão mineral em Tete (Cfr. ANDRADE, 2016 e GALLO, 2017), tanto como pela Kenmare na exploração das areias pesadas de Moma (Nampula), denunciam claramente como o avanço do “imperativo político ao extrativismo” nos últimos anos têm contribuído para uma absorção voraz de recursos naturais, garantindo uma aquisição de riqueza para poucos e exploração de muitos.

É também assim em Namanhumbir, onde a chegada de mega – projectos de mineração de rubis, muito defendidos pelo governo como base para alargamento da

base tributária para a província de Cabo Delgado e para o país no seu todo, tal como tenho estado a demonstrar nos capítulos anteriores, aliada à expropriação das terras de camponeses locais, gerando para estes, violência nas mais diversas formas (desde física à simbólica). Este entendimento, revela de forma clara a analogia e a interpretação de códigos que estamos à procura de desvendar nesta tese. No presente capítulo, através da análise da articulação entre as categorias de identificação e narrativas: sábios, saberes, política e desenvolvimento, pretendo mostrar ao leitor, como os interesses estatais na promoção de projectos desenvolvimentistas através de exploração de rubis na comunidade de Namanhumbir, são localmente interpretados pelos nativos como **circunstância de consequências desvantajosas**¹³², no verdadeiro sentido e alcance da expressão.

Voltarei a devolver em momento específico, a palavra aos “donos”, para nos falarem dos seus entendimentos sobre esses autoquestionamentos. Por ora, julgo ser necessário permitir ao leitor alguma contextualização de processos históricos, que de certeza nos permitirão também criar outras ilações sobre estes eventos.

O diálogo entre as temáticas de política e desenvolvimento em espaços rurais é diverso e inclui um significativo espectro de entendimentos. Para os grupos que habitam esses espaços, tal é o caso dos makuas de Montepuez, o mundo ou – os mundos – são habitados por diversos seres humanos e não humanos, a relação que eles mantêm com a terra, com as montanhas ou florestas habitadas pelos seus espíritos e onde os vivos realizam seus ritos, ou com os rios onde buscam água, os impõe a se relacionar com esses outros seres, pois os consideram sujeitos que possuem agência que afecta o mundo que vivem.

Ora, como bem lembrou MARTINS (2009), o debate sobre as novas possibilidades de desenvolvimento para as áreas rurais, ganhou projecção em muitos países no curso dos anos 90. No geral, esse debate tem apontado para a necessidade de implementação de

¹³² A noção de “*circunstância de consequências desvantajosas*” foi formulada por Karl Marx, quando levantou o debate sobre a lei referente ao furto de madeira, publicado em texto originalmente como: “*Verhandlungen des sechsten rheinischen Provinzial-Landtags. Von einem Rheinländer. Dritter Artikel: debattrn über das Holzdiebstahls-gesetz*”. Neste texto clássico, MARX, 2017; p. 110, defendia como desvantajoso aquilo que traz prejuízos para o interesse do proprietário florestal. Portanto, se as consequências do direito não constituem resultados positivos para o seu interesse, elas são consequências desvantajosas. E nesse ponto, o interesse é perspicaz.

estratégias de desenvolvimento que sustentem pactos territoriais entre diferentes actores envolvidos na rede sociopolítica local, (p. 71).

No caso de Moçambique, no período do auge da guerra dos 16 anos, com a realização do 4º Congresso da Frelimo, em 1983, embora o socialismo sobrevivera como retórica, mas com o seu projecto já desmantelado (NUNES, 2000), a articulação de estratégias para a manutenção do poder do Estado, no seio do Partido, sinaliza para uma “abertura” de economia, como se fosse possível adoptarem-se *certas* medidas liberalizantes sem modificar a estratégia socialista, (p. 297).

À medida que a guerra iniciada em 1976 ia se intensificando, Moçambique era então um dos países de menor renda *per capita* do mundo. O país registava de forma gravosa a fome, a saturação das cidades, a destruição das unidades produtivas, experimentando uma queda de produção de cerca de 40%, dobrando deste modo, entre 1983 a 1987 a ajuda externa.

A realização do 5º Congresso da Frelimo em 1989, pautava como objectivo central a busca da paz a todo custo, incluindo a aceitação da Renamo como interlocutora. NUNES, (2000; p. 300) refere que, abandonam-se o marxismo-leninismo e o conceito de partido de vanguarda marxista-leninista, rebaptizando-o como Partido do Povo, e a República Popular de Moçambique torna-se República de Moçambique. A constituição do país é modificada, permitindo a liberdade de imprensa e partidária, declarando-se a favor da economia de mercado e abandonando oficialmente a economia planificada.

É nesse momento crítico para Moçambique, que as Instituições da Breton Woods (FMI e Banco Mundial) marcaram o estabelecimento de financiamentos de programas de desenvolvimento, sem, segundo defende MACHAVA (2020; p.4) “verificação cabal da sua viabilidade socioeconómica, alargamento dos prazos de pagamento, aumento das taxas de juro de pagamento e comprometimento das receitas futuras de gás e petróleo. O governo de então, facultou ao sector privado, a entrada no país de diferentes ramos da economia, ainda que conservando em seu controlo sectores como Educação, saúde e as principais unidades de produção¹³³.

¹³³ (Op.Cit., p. 298).

A agricultura, que continuava a ser a base de aprovisionamento de maior parte da população rural, foi um dos sectores severamente prejudicados pelo alto endividamento do país, pois o discurso de então estava virado para industrialização em detrimento de produção de alimentos, que deveriam ser importados. Como precisou Samir Amin:

“As necessidades de importações, que os planos de aceleração de crescimento implicavam fatalmente, só poderiam ser cobertas – num primeiro momento – pelas exportações tradicionais conhecidas, seja de produtos agrícolas ou mineiros”, (AMIN, 1995; p. 09).

Se tomarmos em análise as discussões sobre a designada “ruralidade contemporânea”, nos termos de MARTINS (2009), perceber-se-á, que têm sido marcadas pela emergência de actividades económicas que estariam para além da agricultura, por alterações significativas na geração de renda e promoção de serviços no campo, pela intensificação das relações económicas e políticas entre formações rurais e núcleos urbanos e pela inserção da variável ambiental como dimensão central para as reflexões sobre os caminhos do desenvolvimento rural, (p. 72).

Sem pretender forçar respostas dos questionamentos do casal de camponeses que caminha com sua lenha e catanas pelas estreitas estradas de terra vermelha de uma aldeia de Namanhumbir, através do que nos é dito pela história económica recente do país, tudo leva a crer que, foi fazendo esse percurso que chegamos até aqui. Porque, a consolidação de processos de pacificação e normalização política em Moçambique, propiciaram a atracção que o país passou a ter, do investimento estrangeiro cuja orientação estava virada para a exploração mineira, aliada a discursos sobre o desenvolvimento do espaço rural, ora locais de ocorrência de recursos naturais.

5.2. A Política vai nos estragar!

“Essa política não passa de falas emaranhadas. São só as palavras retorcidas daqueles que querem nossa morte para se apossar de nossas terras”.

[Davi Kopenawa, A Queda do Cêu].

“De que maneira você pensa que poderemos lutar, se nossos próprios irmãos se voltaram contra nós”?

[Chinua Achebe, In “O mundo se Despedaça”]

Aos finais de tarde, apôs meu regresso das frequentes visitas que fazia às aldeias vizinhas, eu e o mwene, quando não saíamos para conversar com um amigo vizinho, costumávamos nos sentar às vezes no seu grande barracão, noutras debaixo de uma fresca sombra da mangueira que crescia num dos cantos do quintal. Falávamos frequentemente sobre os novos tempos, das luzes que agora chegam nas aldeias, da conversa que o mwene teve quando a caminho da machamba se cruzara com um antigo vizinho, que agora mora na nova vila dos reassentados. Contava-me sobre o que ouvira das histórias e da vida nas novas casas, das queixas sobre as rachaduras nas paredes em casa recentemente inauguradas, do dinheiro das charruas prometidas, mas que nunca chegou às mãos dos aldeões.

Dramaticamente, ao me contar dessas novas transformações e dilemas, mwene faz pausas frequentes na conversa para dar um gole da sua *nipa*, e sorri ironicamente; – “mas eu não sei se, ao me contarem essas coisas é para eu fazer o quê meu filho? Eles aceitaram ir lá nessa nova vila de reassentados. Essa vila está fora do meu posto, eu não respondo nada sobre aldeias que tem outros chefes. Fizemos muitas reuniões aqui, lhes dissemos que as coisas não podem ser feitas às pressas, era preciso analisar bem. “Agora eu vou fazer o quê meu filho”?

No âmbito do contrato de concessão dos 36 000 hectares para exploração de rubis pela Montepuez Ruby Mining Lda., no Distrito de Montepuez, a empresa comprometeu-se junto ao governo, construir cento e cinco casas para igual número de famílias que residiam na área de concessão de Nthoro. A nova aldeia ocupa uma área de 2400 hectares, cujo projecto inclui uma escola primária, mercado, igreja, mesquita, posto policial e um

cemitério¹³⁴. No entanto, as reclamações dos novos residentes sobre as condições de vida, não têm sido poucas e de toda categoria. Há quem, não se vê em condições técnicas para garantir a manutenção da casa em casos de necessidade, porque os materiais aplicados não são do seu domínio e uso comum. É a estas limitações que chamaria de ‘domínio de espaço vital’ nos termos de Monica Wilson, (1970; p. 60), quando um grupo deslocado forçosamente ou por outras motivações chega em um novo local, onde as técnicas comuns de aprovisionamento do novo local, não lhes são familiares.

Enquanto mwene, entre sorrisos irónicos me conta sobre os dilemas dos deslocamentos forçados e da vida dos seus antigos vizinhos na nova aldeia, seus argumentos são veementemente contrariados por um vizinho que acabara de se juntar à nossa sombra habitual, que considera o estilo de vida levado pelos reassentados na nova vila, melhor que a anterior nas suas aldeias nativas. O homem, que só depois da sua saída fiquei a saber, de quem se tratava, chamava-se de Sabine Aligora, Secretário do Comité da Célula do Partido Frelimo¹³⁵ na aldeia de Nanune. O homem, nos seus argumentos recorria na maioria das vezes a discursos muito expostos pelo Presidente da República e outros membros do governo nas suas visitas às regiões de ocorrência de recursos naturais, para argumentar que a população escolheu o melhor que podia, ao aceitar se deslocar para a nova vila, porque:

“Não se come rubi nem ouro nem petróleo chefe Mafu. O Presidente já nos disse isso muitas vezes aqui mesmo na aldeia. Por isso, é preciso deixar as empresas trabalharem à vontade. A população precisa deixar as áreas que descobriram os rubis, para as empresas

¹³⁴ A aldeia de reassentamento, foi finalmente inaugurada em março 2020, depois de muito desentendimentos entre os aldeões beneficiários e a MRM, sobre o cumprimento de todo plano do projecto inicialmente prometido. Com as obras de sua construção iniciadas em 2017, à medida que um bloco de casas ia ficando pronto com o tempo, a empresa deslocava os aldeões abrangidos para se instalarem nas novas casas da vila.

¹³⁵ O Secretário de Comité da Localidade do Partido, é segundo o “Manual da Célula do Partido Frelimo, (2010)” a figura que mobiliza e organiza o Povo a participar na luta contra a pobreza. São o elo de ligação com o povo, implementam no terreno as decisões e orientações do Partido, mobilizam e angariam novos membros e fazem a sua formação, contribuem para o financiamento da FRELIMO através das quotas”, (p. 20-1). Como se pode ver pelas atribuições políticas, estas figuras tem um papel importante na reprodução dos discursos triunfalistas dos seus membros séniores, para garantir que os habitantes das aldeias, se convençam que as suas decisões, tomadas a partir do que lhes é recomendado pelos membros do Partido, é o melhor que se pode fazer. Por isso, os argumentos do Sabine ALigora, sejam baseados nos discursos feitos pelo Presidente da República, que é cumulativamente, o Presidente do Partido do Frelimo.

operarem [...] depois elas vão pagar impostos lá no governo [...] e o governo é que vai saber como distribuir esse dinheiro em escolas ou hospitais para o povo. Não podemos agitar as pessoas a combaterem as empresas que estão a fazer um bom trabalho aqui para a comunidade”.

Ao ouvir os argumentos do Sabine, mwene com a sua calma e ponderação que lhes são características, antes de responder a quaisquer colocações do Secretário do Comité de Localidade, olha para mim, abana a cabeça, dá um gole na sua nipa e retorque: “a política vai nos estragar!” A compreensão de Mwene, é que não faz sentido que um aldeão, possa ser forçado a deixar sua machamba, sepulturas dos seus antepassados e a casa onde sempre residiu, para morar num novo lugar, obrigado na maioria das vezes a descobrir novas actividades de aprovisionamento, porque a terra, não tem a mesma fertilidade para a agricultura, tanto quanto àquela que deixou para a empresa de Mineração, nem mesmo uma renda que lhe permita manter a nova casa, do mesmo jeito que fazia a manutenção das suas anteriores palhotas, pois:

“ [...] Lá em Nthoro, essas pessoas cortavam capim e bambus pessoalmente para cobrir suas palhotas. Essas árvores todas, estão lá porque crescem sozinhas também. Não é uma pessoa que foi plantar. Cortam numa época para arranjar suas palhotas, quando chega o tempo de chuvas, todas voltam a crescer. Até a palhota se estragar, estavam todas crescidas e no tamanho que se podiam cortar para reparar. Mas as casas de zinco têm outras exigências. Quando a chapa de zinco, enferruja ou fura, tem de ir à cidade comprar outra. Será que vão apanhar dinheiro para manter essas casas? Se lá foram dadas pequenas áreas para cultivar poucas coisas, porque a vida lá é como da cidade. Não tem muita terra para fazer machamba. Isso que está a defender esse homem do Partido, é política só [...] e política meu filho, vai nos estragar”.

Os argumentos que nos são apresentados por mwene, mostram-nos claramente como a articulação entre os interesses políticos na mobilização de quadros de base da Frelimo, – enquanto partido do governo, em propagandas para convencer as comunidades sobre os benefícios das actividades das empresas de mineração, expressam uma negação de um possível debate sobre os prós e contras dessas acções nas transformações sociais,

culturais e económicas das pessoas em locais abrangidos pelos mega-projectos de mineração.

Essa negação criada pelos projectos desenvolvimentistas, segundo diz RIBEIRO (2008), transformam essas populações de sujeito de suas próprias vidas, a se tornarem sujeitas a elites técnicas prescientes. Os projectos desenvolvimentistas elaborados nestes modelos criam dois tipos de sujeitos, um activo e outro passivo. “Sujeitos-passivos” se referem segundo ao autor, às pessoas transformadas em objectos de imperativos desenvolvimentistas¹³⁶. E por outro lado, encontram-se sujeitos-activos”, os agentes do desenvolvimento. Que são pessoas locais propensas a se tornar aliadas de iniciativas de desenvolvimento porque podem identificar benefícios e interesses em comum com os *outsiders* (p. 122). Mas preciso chamar atenção ao leitor sobre duas questões importantes: a primeira, relacionada a essa categorização polarizada de sujeitos (entre passivos e activos), – se analisadas as formas diversas de luta e resistência das comunidades rurais nativas de Namanhumbir, para *recuperar a sua terra e morrer pela sua riqueza*, não nos expressam necessariamente uma passividade dos grupos, nos termos referidos por RIBEIRO (2008), perante as elites técnicas das grandes corporações. Há lutas, resistências, e muita acção entre nativos de Montepuez. Outrossim, não estou a aludir que a vida da comunidade não melhorou com a chegada das empresas de mineração. Mas a partir das descrições que tenho estado a apresentar, é preciso chamar atenção à necessidade de aprofundar o debate sobre as condições em que são feitos, por exemplo – os deslocamentos de determinados grupos de um lugar e reassentamentos noutra, onde o seu domínio sobre espaço vital difere na forma e nas ofertas que esse mesmo lugar oferece e aquelas que, a sua vida demanda.

¹³⁶ Curiosamente, Gustavo Lins Ribeiro (2008), se refere exactamente aos reassentamentos forçados como os que representam os casos extremos dessa categoria. A apropriação do projecto por parte da população local é altamente improvável. Nessa situação, os actores locais em geral se defrontam com opções estranhas, como estabelecer relacionamentos do tipo patrão-cliente com *outsiders* desenvolvimentistas ou lutar para recuperar o controlo sobre suas vidas e ambientes.

[Fotografia 19]: Nativo da Comunidade de Namanhumbir, tecendo um cesto com bambu¹³⁷.



Fonte: Cortesia da Montepuez Ruby Mining, Lda., (2020).

Porque na verdade, no âmbito da implementação dos projectos de desenvolvimento comunitários da MRM, a empresa construiu e ofereceu para a comunidade de Namanhumbir, em Novembro de 2019, um Centro de Formação Profissional que têm formado vários jovens nativos, nas áreas de construção civil, carpintaria, electricidade, pintura, canalização, soldadura, serralharia, mecânica, operação de máquinas pesadas, agricultura, corte e costura.

Desde o meu primeiro contacto com Namanhumbir, e o início da interlocução com Mwene Mafujaji, nunca o líder comunitário, se mostrou intransigente contra as actividades de responsabilidade social das empresas que exploram recursos minerais em Montepuez.

¹³⁷ O trabalho manual no fabrico de objectos de uso comum nas actividades domésticas, com recurso a material local, tem sido uma das actividades que é combinada com a agricultura entre muitos aldeões.

Pelo contrário, deixou claro tanto para os seus aldeões, quanto para mim, – quando o questionava, que o importante é que a exploração de rubis garanta o seu usufruto pelos “donos da terra” e que essa riqueza não seja motivo de acirramento de conflitos.

Sobre o Centro de Formação Profissional, mwene compreende a sua importância para a comunidade, mas se questiona nos seguintes termos: –“por que temos de preparar nossos jovens a dominarem tarefas que só podem ir desenvolver fora das suas aldeias, ou para servirem a essas empresas”?

Mais uma vez, preciso deixar claro que os argumentos que nos são apresentados por mwene, não são exclusivos de Moçambique ou de Namanhumbir. A partir de estudos de casos na África do Sul, RAJAK (2011) observou que, através de implementação de projectos de responsabilidade social, as empresas anglo-americanas de mineração de ouro, exercem novas formas de autoridade sobre seus trabalhadores e comunidades abrangidas pelos seus interesses, através dos acordos firmados com os governos.

As alianças entre o poder político e as empresas dos mega-projectos, os deslocamentos forçados às comunidades locais e a implementação de projectos de responsabilidade social longe da satisfação das expectativas dos abrangidos, são a manifestação dessa ‘economia moral’ que as empresas extractivistas representam, que não é uma oposição ao capitalismo corporativo, nem um limite para ele, mas o próprio mecanismo através do qual o poder corporativo é reabastecido, estendido e fortalecido (RAJAK, 2011; p. 239).

Aqui, é preciso deixar claro que a participação de um número reduzido de uma elite política de antigos combatentes da luta de libertação nacional e seus filhos nos conselhos de administração das grandes empresas de mineração em Moçambique no geral, e na Montepuez Ruby Mining Lda.¹³⁸, em particular, é para muitos nativos, a expressão dessa

¹³⁸ No joint-venture entre a GEMFIELDS Lda., de capitais britânicos e a moçambicana Mwirit Lda., que deu origem a Montepuez Ruby Mining Lda., é destacada a presença no Conselho de Administração da Empresa, de Samora Machel Júnior (PCA) filho de Samora Machel, primeiro presidente da República de Moçambique, os nomes de Namoto Chipande, e Raimundo Pachinuapa (Director de Assuntos Corporativos), filhos de Alberto Joaquim Chipande e Raimundo Pachinuapa, respectivamente. Chipande e Pachinuapa, são ex guerrilheiros da Luta de Libertação de Nacional. Depois da Independência nacional ocuparam em distintos momentos, altos cargos de governação como Ministros e ou Governadores Provinciais, etc. Hoje, aposentados do serviço público, trabalham como membros do Conselho de Estado, um órgão político de consulta do Presidente da República.

negação da inclusão das comunidades locais no debate sobre o seu futuro a partir da exploração de recursos naturais nas aldeias onde sempre habitaram há várias gerações.

Para concluir, é preciso reiterar que um dos principais argumentos apresentados por pesquisadores sobre projectos de responsabilidade social na indústria de mineração, é a necessidade de entender como esses projectos são implementados ou publicados, e finalmente reconhecidos nas comunidades locais. Aqui, teórica ou empiricamente, os projectos de responsabilidade social, possuem na mesma dimensão, múltiplas compreensões. Constituem no que RAJAK (2011b, p. 11) chama de “teatros ritualísticos da virtude¹³⁹”, ou de “bom trabalho das empresas” segundo Sabine Aligora, mas também não se devem dissociar dessa “política que vais nos estragar” referida por mwene Mafujiaji, por meio dos quais na maioria das vezes, são reconhecidas, como bons parceiros de desenvolvimento pelos governos com os quais fazem acordos, mas igualmente com impactos traumáticos para as comunidades rurais das áreas onde fazem suas extracções.

5.3. E aqui, o que restará?

“Sejamos amigos! Siga o nosso caminho e nós lhe daremos dinheiro!
Você terá uma casa, e poderá viver na cidade, como nós!”

[Davi Kopenawa, A Queda do Céu].

Voltemos agora a retomar as questões relacionadas aos conflitos pela expropriação de terras e os sentimentos de pertença que os nativos manifestam quando forçosamente abrangidos pela expansão das infra-estruturas dos megaprojectos têm de ser realocados em novos lugares. O início de operações de extracção de rubis de Namanhumbir em 2011 foi gradualmente deslocando várias famílias da área concessionada à Empresa pelo Governo. Algumas famílias que habitavam as áreas necessárias para a fase inicial de implantação da infra-estrutura da Empresa, receberam imediatamente para deixar suas habitações, valores monetários de indemnização e um “kit de reinserção”, constituído por chapas de zinco e

¹³⁹ A autora, chama de “teatros ritualísticos da virtude”, as comuns reuniões onde executivos corporativos das grandes empresas se reúnem com dirigentes políticos e pequenas empresas interessadas nos benefícios da instalação da empresa de exploração mineira. Nessas sessões, os participantes exaltam as virtudes de parcerias bi, tri ou multisectoriais, e apresentam estudos de caso relatando seu envolvimento com as comunidades locais, são premiados pelos governos, como melhores parceiros corporativos e são apresentadas histórias inspiradoras de responsabilidade social, (Cfr. RAJAK, 2011b).

alfaias agrícolas, para construir sua nova casa e reiniciar a vida no novo local, à sua escolha. Muitas destas famílias abandonaram a aldeia, levaram seus pertences, rumaram à cidade, onde foram comprar um terreno e investiram parte do dinheiro em novas actividades de aprovisionamento (na maioria das vezes, no comércio). Como vimos, quando discutia a noção de “domínio de espaço vital” defendida por Monica Wilson (1977), com a escolha de novas actividades, muitas destas famílias não demoraram para acabar o dinheiro das indemnizações, o negócio não rendeu lucros para a sua manutenção e ficaram na insolvência rapidamente.

Enquanto caminhava na companhia de mwene Mafujaji pela aldeia de Nthoro, nas proximidades do acampamento da MRM, olhávamos para uma grande área onde ainda são visíveis sinais de casas hoje abandonadas pelos antigos proprietários nativos da aldeia. Pelas ruas estreitas, roncam várias retroescavadoras colocando asfalto entre a rua que parte do Acampamento onde moram os trabalhadores até ao majestoso Acampamento de Operações mineiras da Empresa. Mwene aponta para algumas palhotas que ainda resistem mesmo ao abandono, identificando-as pelo nome dos antigos donos. Mwene é extremamente ponderado quando tem de comentar sobre decisões tomadas por outrem. No entanto, deixa claro o seu posicionamento, se tal situação tivesse de se passar com ele mesmo, porque segundo me diz, não se pode entregar a terra onde seus antepassados sempre viveram e protegeram até a sua geração, porque:

“Um dia esse rubi vai acabar meu filho, e da mesma forma que hoje estão a desenterrar nossos mortos para enterrar num outro lugar¹⁴⁰, e destroem essas palhotas para instalar essas máquinas grandes, quando isso acabar, tudo também será destruído. Para eles, tudo vale por esse rubi aqui. Mas quando isso acabar, e eles tirarem as suas máquinas e irem para outro lugar, e aqui, o que restará?”

Os comentários de mwene evocam mais uma vez o valor simbólico que lugares representam na conexão ancestral e os afectos que eles constroem sobre os mesmos.

¹⁴⁰ Sobre “desenterrar nossos mortos” mwene, se refere a exumação de corpos para transferência de cemitérios, das áreas abrangidas pelos mega projectos para construção em um outro lugar. Foi assim que houve com muitos cemitérios familiares em Namanhumbir, mas uma situação que tem acontecido em Tete com a Vale, em Moma com a Empresa que explora areias pesadas e em Palma com a ANADARKO e a Total com o projecto de exploração de gás liquefeito.

Esta relação tripartida entre os projectos extractivistas, comunidades e lugares, sempre foi complexa em vários lugares. No Brasil, Davi Kopenawa e Albert Bruce (2019) contam como em 1973, com início de construção de um trecho de 235 quilómetros da rodovia Perimetral Norte (BR-210), paralela a fronteira entre Brasil e a Venezuela, atravessando o sul das terras yanomami, no bojo do “Plano de Integração Nacional”¹⁴¹ acompanhada por abertura de canteiros de obras da estrada e o fluxo de pequenos colonos ao longo dos seus cinquenta quilómetros provocaram um choque epidemiológico sem precedentes entre os Yanomami, com graves perdas demográficas (p. 561).

¹⁴¹ O “Plano de Integração Nacional” foi lançado em 1970, pelo governo do general Médici (1969-74), com uma nova política de controlo e povoamento da região de fronteira no norte da Amazônia. Em seguida, no final da década de 1970, programas de colonização agrícola foram implantados no início da estrada, nas cercanias do extremo sudeste do território yanomami, em decorrência da aplicação de um novo projeto federal de desenvolvimento da Amazônia, o “Projeto Polamazônia” do governo do general Geisel (1974-9), (Cfr. KOPENAWA e ALBERT, 2015; p. 560-2).

[Fotografia 20]: Área anteriormente habitacional, de onde aldeões de Nthoro foram retirados para obras de ampliação do acampamento de operações mineiras da MRM¹⁴².



Fonte: CHAMBE, Z.M. (Setembro, 2020).

A similaridade das consequências devastadoras dos grandes projectos, parece gerar entre os grupos das aldeias afectadas pelo extrativismo, mesmo tipo de questionamentos e preocupação sobre o “que restará” nas suas aldeias com o fim dessas explorações, tal como se interroga mwene Mafujiaji em relação a aldeia de Nthoro. Mais uma vez, o paralelismo que se possa fazer com o caso da Perimetral Norte nas terras yanomami, parece o exemplo bem conseguido para compreensão desses dilemas, porque:

“O abandono brutal da Perimetral Norte em 1976, por falta de financiamento, deixou na floresta apenas uma pista de cascalho avermelhada que logo foi invadida pela vegetação e, para os

¹⁴² Nesta fotografia, podem ainda ser vistas algumas estacas enterradas ao solo. São os resquícios das várias casas de aldeões que foram transferidos para outras regiões para dar espaço as obras de ampliação do Acampamento de Operações Mineiras da MRM. É exactamente a partir deste cenário, que mwene questiona: e aqui, o que restará?

Yanomami dos rios Ajarani e Apiaú, onde os trabalhos haviam começado, para lá se estendendo a colonização agrícola, uma situação de degradação social e sanitária cujas consequências são ainda perceptíveis hoje, quarenta anos depois”, (KOPENAWA e ALBERT, 2015; p. 561).

Voltemos agora para aldeia de Nthoro em Namanhumbir, onde as consequências dessa sobreposição ideológica que os grupos têm sobre a terra, são igualmente complexas ainda. Os questionamentos de mwene Mafujiaji sobre a deslocação de zonas habitacionais e cemitérios familiares, para dar lugar a instalação das infra-estruturas dos mega-projectos de mineração, expressam uma ruptura simbólica que os lugares representam para as pessoas e os afectos que eles constroem sobre os mesmos. No nível mais básico, a ruptura dessa relação se dá, segundo observou BAINTON (2020) do conflito permanente que as empresas mineiras e as comunidades locais têm com a terra e os recursos que são o foco das actividades extractivistas, ou o que Marx chamaria as diferentes relações de meios de produção. Porque onde as empresas mineiras vêem minérios, mão-de-obra e oportunidades de desenvolvimento que tornam as paisagens produtivas e ‘modernizadas’, – comunidades locais vêem lugares de conexão ancestral e aprovisionamento.

5.4. Uma vila nova com os velhos problemas

A tarefa de deslocamento de comunidades rurais que habitavam a área abrangida pelas obras de construção dos acampamentos de moradia e de operações mineiras da MRM, na aldeia de Nthoro começou, na realidade antes mesmo da conclusão da nova vila de reassentados construída pela Empresa. Os primeiros aldeões deslocados, impostos pela expansão das obras da MRM, negociaram individualmente indenizações sobre a ocupação das suas terras, – e a esforço próprio foram procurar refazer a vida em outros lugares, preferencialmente nos centros urbanos. Mas como o leitor deve se lembrar da descrição feita anteriormente sobre as consequências desse movimento, a impossibilidade dos aldeões em encontrar novas actividades para a sua manutenção na cidade, motivou aos mais jovens do grupo, a retornar clandestinamente para a aldeia, ocupando novas casas e se juntando àqueles que até a essa fase não tinham sido retirados.

O recrudescimento de actos de violência entre garimpeiros e a guarda da Empresa MRM, pela partilha de terra para extracção de rubis deve ter levantado no seio da

corporação, questionamentos sobre estratégias a tomar para garantir um controlo severo de movimentações nas áreas ora concessionadas a empresa. Exemplos a seguir, certamente não devem ter faltado. Porque, com a actual vaga de descobertas de recursos naturais e hidrocarbonetos em Moçambique, o deslocamento de comunidades residentes nas áreas abrangidas pela exploração desses recursos, para dar lugar a construção dos vários acampamentos de operações das grandes empresas, têm-se tornado um assunto cada vez mais discutido entre ONG's que actuam junto das comunidades, e tem recebido igualmente atenção por parte de pesquisadores nacionais e estrangeiros.

A partir da análise, de processos e situações similares, durante a construção de aldeias de reassentamentos para populações abrangidas pelas obras de construção da mega Barragem de Cahora Bassa¹⁴³, na Província de Tete, no centro de Moçambique, ISAACMAN e ISAACMAN (2019), defendem que:

“Tal como procurou construir um muro de silêncio em redor de Cahora Bassa, Lisboa (enquanto metrópole colonial), tentou tornar invisíveis as experiências de milhares de camponeses deslocados à força das suas terras, sustentadas pela ecologia do longo rio Zambeze, em direcção aos aldeamentos. [...] O governador de Tete, num encontro de planificação estratégica em 1968, assegurou aos administradores locais das zonas afectadas – que estavam preocupados que os camponeses desenraizados reagissem negativamente aos serem forçados a reassentar-se que, se as condições fossem satisfeitas, os africanos reassentados usufruiriam de “transformação social e de uma melhoria na qualidade das suas vidas” (p. 223).

Hoje, os projectos de responsabilidade social desenvolvidos pelas empresas de mineração para as comunidades camponesas abrangidas pelas suas actividades extractivistas, em acordos com os mesmos governos formados por aqueles que na década de 60 do século passado, fundaram movimentos de luta de libertação nacional, parece continuarem a reinventar as mesmas acções dos planificadores coloniais, que de certeza subestimaram a forma como os reassentamentos haveriam de “abalar as fundações das comunidades rurais”, como defenderam ISAACMAN e ISAACMAN (2019).

¹⁴³ A barragem de Cahora Bassa foi construída entre 1970 e 74, envolvendo dois mil trabalhadores por ano. Situa-se entre os vales e montanhas da província de Tete, centro de Moçambique. Faz parte de um dos maiores empreendimentos de energia eléctrica do mundo.

Entre os planos extractivistas da MRM, passando pela expectativa de melhoria de condições de vida até a realidade que a nova vila oferece para os novos moradores, há inúmeras percepções entre os reassentados. Entre Fevereiro e Março de 2021, um ano após a inauguração da vila de reassentamento de Nthoro, estive na nova aldeia para reencontrar pessoas conhecidas que até à minha saída do campo em Abril de 2020, ainda habitavam suas aldeias nativas.

Embora o “fellow conflicts” nos termos de MARCUS (1995) é definido como outro modo de gerar uma etnografia multisituada, minha pretensão era muito distante dessa orientação metodológica. O que pretendia de facto era o outro lado da técnica estabelecida no “extend method case” sobretudo para confrontar, no verdadeiro sentido do termo, através dos argumentos dos novos habitantes, o “paraíso” de como era apresentada a nova vila, nos argumentos da empresa mentora.

A nova vila possui uma estrutura administrativa própria, mas muito ligada à Empresa. As visitas por não habitantes da vila devem injustificadamente ser informadas ao Gestor de Responsabilidade Social Corporativa da MRM, que deve decidir se autoriza ou não a sua entrada¹⁴⁴. Durante a minha visita a vila, fui exigido duas cópias de uma Credencial que justificasse o objectivo do meu trabalho com os aldeões, que deviam ser entregues ao responsável da vila e ao Departamento de Responsabilidade Social Corporativa da MRM. Todo período da minha estadia fora guiada por um técnico do Departamento de Responsabilidade Social e Corporativa e as fotografias pretendidas, eram tiradas pelas suas máquinas de fotografia e enviadas ao meu *e-mail*, oportunamente.

Esta acção, lamentavelmente nos remete mais uma vez às experiências do *modus operandi* da administração colonial portuguesa no processo da deslocação forçada de aldeões, durante a construção da barragem de Cahora Bassa. Quatro anos depois do início da Luta de Libertação Nacional em Moçambique, Portugal, baseando-se nos modelos de contra-insurgência desenvolvidos na Malásia e no Vietname, construiu apressadamente uma rede de aldeamentos onde reassentou à força, dois terços da população do Niassa e

¹⁴⁴ Segundo me foi contado, o argumento para tal ríspido controlo, visa garantir que vientes financiadores do garimpo, não entrem na vila para contratar jovens residentes para o trabalho no garimpo. No entanto, parte significativa dos novos residentes da vila, desenvolvem várias actividades remuneráveis fora da vila, o que não garante se continuam indo para o garimpo ou não.

quase a metade da população de Cabo Delgado. O objectivo do programa segundo ISAACMAN e ISAACMAN (2019) era:

[...] Isolar os guerrilheiros nacionalistas da sua base de apoio e privá-los de comida, de informação vital e do recrutamento de novos guerrilheiros. [...] A concentração facilitava a tentativa das autoridades coloniais de conquistarem “os corações e as mentes” da população rural, isolando ainda mais guerrilheiros, e permitia que as vastas áreas esvaziadas fossem designadas zonas de fogo livre, os militares poderiam disparar contra alvos em movimentos que estivessem à vista e envolver-se em políticas de terra queimada” (p. 225-6).

Sem precisar forçar comparações de tempos e sujeitos distintos, mas a verdade é que o nível de controlo de mobilidade de pessoas na nova vila de reassentamento sob responsabilidade da MRM, e o esvaziamento das áreas onde os aldeões moravam, igualmente sob guarnição da segurança privada da empresa, nos remete sim a essa compreensão. É uma vila nova, que reimprime os velhos problemas.

A partir das vozes, memórias e representações que os deslocados tem sobre as terras onde tinham as suas fundações materiais e imateriais construídas há várias gerações, extraí alguns depoimentos que demonstram com perspicuidade a natureza visceralmente traumática do deslocamento forçado.

Deolinda Jerónimo tem 30 anos (2021). Seus pais fazem parte do primeiro grupo de aldeões que negociou individualmente indemnizações e se transferiu para morar na periferia da Cidade de Montepuez, com mais dois filhos, mais novos que Deolinda. Conta-me que na cidade, com o dinheiro que os pais receberam da MRM, conseguiram comprar uma casinha num bairro periférico da cidade de Montepuez. Mas como a sua machamba não tinha sido abrangida pela expansão das obras do acampamento, Deolinda teve de ficar na aldeia, para cuidar dela. Sua mãe ia frequentemente para aldeia para ajudá-la a cultivar, e com os produtos que elas tiravam da machamba, eram transportados para vender na cidade.

“Quando meus pais entregaram nossa casa para a Empresa de rubis, eu não podia sair com eles, porque já sou crescida. Também porque eu queria ficar aqui na aldeia para aproveitar as oportunidades que a empresa costuma oferecer e também para cultivar na machamba. Eu

fazia biscates no estaleiro onde moravam os pedreiros desta vila. Era cozinheira. Mas Depois quando o centro de formação profissional ficou pronto, fui me inscrever para fazer o curso de Construção Civil. O curso durou 6 meses, e saí como ajudante. Logo fomos contratados para trabalhar aqui mesmo nessas obras. Eu passei a morar aqui no estaleiro dos empreiteiros da vila. Mas quando eram dias de folga, eu voltava para nossa casa, que estava lá perto da nossa machamba. Um dia, meu pai veio lá na machamba, me dizer que o chefe do Posto disse que a Empresa está a crescer, e vai chegar lá onde temos machamba. Os donos das machambas, deviam ir entregar seu nome para quando as novas casas da vila ficarem prontas, irem morar lá. A machamba era dos meus pais, eles é que decidiam tudo. Então entregaram os nomes, e quando tudo aqui terminou eles receberam as chaves desta casa e eu vim morar aqui. Eles continuam lá na cidade. Eu ainda trabalho aqui, noutras obras da empresa. A nova casa é mais segura que aquela de capim onde eu morava, e fica perto do serviço, mas não temos muito espaço para fazer as nossas machambas. Agora tem de comprar tudo. Eu trabalho, recebo salário e tenho de comprar todo tipo de comida. Não era como antigamente, que tinha minha machamba, onde tirava coisas para vender e para eu comer. Estou feliz por ter-me formado e contribuído para construir a minha própria casa. Tenho esperança de quando este projecto acabar, eu vou conseguir emprego noutras empresas, porque tenho diploma de uma profissão: sou ajudante de construção civil”.

Embora nos depoimentos da Deolinda, pode-se ouvir certo agrado com as actividades desenvolvidas pela MRM em benefício dos aldeões, e até mesmo uma expressão de conforto na nova casa, ter ficado sem terra para cultivar e evitar comprar tudo que precisa para comer, mostra-nos como através do deslocamento das pessoas das suas aldeias nativas onde tinham suas machambas e domínio sobre esse espaço, as coloca numa situação de dependência perante as condições que lhes são oferecidas pelas elites vientes da mineração industrial. Mas estes dramas expressam por outro lado, as diferentes relações de meios de produção, entre estes sujeitos (nativos e vientes). Porque, a imposição feita pelos vientes de planificar o futuro de uma comunidade através de um modelo do que eles entendem ser o ‘desenvolvimento’ coloca em duas faces opostas, a racionalidade dos planificadores e o destino desses sujeitos, porque pessoas de mundos diferentes, não tem a mesma compreensão sobre a noção do futuro. Experiências sobre esse tipo de entendimento, não são raras. A partir dos mundos yonamami, Davi Kopenawa, nos lembra

que, aquilo “que os brancos¹⁴⁵ chamam de futuro, para nós, é um céu protegido das fumaças de epidemia *xawara* e amarrado com firmeza acima de nós”, (KOPENAWA e ALBERT, 2019; p. 494).

[Fotografia 21]: Deolinda Jerónimo, moradora da nova vila de Reassentamento de Nthoro.



Fonte: Cortesia da Montepuez Ruby Mining, Lda., (2021).

Em Montepuez, os dramas narrados sobre as incertezas de actividades de aprovisionamento ao seu domínio, por aqueles que perderam a terra onde tinham as suas machambas, são uma asserção clara dessas percepções distintas sobre o passado, presente e o futuro entre os sujeitos. Aqueles que ganharam uma nova casa e um emprego novo nos vários projectos que são desenvolvidos em volta da nova vila como é, o caso da Deolinda, pegam no seu salário e podem comprar o que lhes falta no seu dia-a-dia. Mas por outro lado,

¹⁴⁵ A noção de branco usada por Davi Kopenawa em “A queda do Cêu”, não se limita apenas numa perspectiva racial. Ela insinua também outras categorias de diferenciação que os índios yanomami tem sobre o outro. Os brancos, são também os outsiders, forasteiros, ou igualmente “vientes”, se quisermos nos apoiar à criatividade linguística dos makuas.

está Juma Nasser, que também ganhou a uma casa nova na vila, e recebeu certa quantia em dinheiro pela indenização do deslocamento da sua antiga casa. Juma Nasser decidiu investir em uma pequena banca onde a esposa vende produtos alimentares. Ele, sem outra ocupação, olha para os lados da nova vila e entre as árvores derrubadas quando a vila era construída, procura uma forma de ganhar a vida. Recolhe os troncos tombados ao chão, queima-os para fazer carvão. Todos os dias, sai de casa quando o sol ainda não se levantou, carrega na sua bicicleta entre 5 ou 6 sacos de carvão, empurra-a da vila até às bermas da Estrada Nacional, onde espera a sorte que um autocarro parre para comprar.

“A nova casa é mais resistente que a nossa antiga palhota [...] Mas eu acho que quando se estragar uma coisa, ela vai precisar de mais gastos que as nossas palhotas. Porque lá nas nossas aldeias, quando o capim que usamos para o tecto se estraga, vamos ao mato e cortamos outro. Mas essas chapas de zinco, quando se estragarem com o tempo, é só trocar, não há outra maneira. Eu não consegui emprego lá na mina. Mas trabalhei primeiro [...] há muito tempo. Era 2011 aquilo, quando a Empresa acabava de chegar. Eu era estafeta (aquele que ajuda a sinalizar para facilitar a mobilidade de carros nas obras) na construção daquela estrada que liga os dois acampamentos. Mas quando terminou contrato não consegui outro trabalho. Mas também é difícil trabalhar lá e depender de fim do mês. Porque, você trabalha e trabalha [...], espera 30 dias para receber salário. Não tem outro tempo para ir à machamba ou fazer outro biscate. Então ficar lá na empresa só, é difícil, porque outras coisas se estragam. Hoje eu recolho os troncos dessas árvores que andaram a cortar para fazer casas. Alguns vizinhos me vendem os troncos, outros não têm interesse com aquilo, me oferecem. Então, eu queimo os troncos para fazer carvão, para ter qualquer coisa para ajudar a senhora lá em casa. Essas empresas fizeram boas coisas aqui na aldeia, mas o problema é que o espaço para fazer machamba é pequeno. Só tem um pequeno lugar ao lado da casa, para fazer um canteiro de poucas coisas. Mas não dá para plantar mandioca ou milho para vender no quintal. Isso é preciso machamba grande. Mas o governo disse que devíamos sair de lá. Alguns negavam, mas muitos aceitaram e saíram. Então, quando são poucas pessoas a lutar, a gente não fica com força para ganhar. E essas pessoas do governo também estavam a nos dizer que é melhor sairmos, porque a terra é do Estado. Então quando o Estado querer usar pode te tirar e te mandar para outro lugar. Acabamos saindo todos de lá das nossas casas, para aqui. Hoje estamos a reclamar para ter um lugar para fazer machambas

grandes. Dizem que vão mostrar um lugar para cultivar. Pode ser 1 (um) hectare por pessoa, pode ser. Mas no quintal, não dá para plantar coisas e vender para ganhar dinheiro de comprar aquilo que não se cultiva. Quando estávamos lá nas nossas machambas, tudo que ia se vender lá cidade, nós é que produzíamos aqui. Porque na cidade não tem machambas. Então, quando nós não temos terra para cultivar, a cidade também não vai ter comida. Mas agora aqui também já estamos a levar como da cidade, porque temos de comprar tudo.

Juma, que fala sempre com uma expressão facial alegre e mostrando os dentes, alerta-nos, como se pode ouvir no seu depoimento, uma noção dos aldeões de Nthoro, sobre o valor que a terra tem que não se resume apenas na sua capacidade de gerar benefícios económicos. Ela possui igualmente muitas imaterialidades. Por outro lado nos chama atenção sobre o que tenho referido de “domínio de espaço vital” das comunidades locais, que se estende também ao que os aldeões buscam da terra para, reaproveitando poder suprir específicas dificuldades do seu quotidiano, como quando me diz:

Quando estavam a construir essas casas onde moramos agora, cortaram muitas árvores que faziam bom carvão. São essas que ando a apanhar e aproveitar para queimar e ir vender. Mas agora recebemos umas plantas diferentes que eles trouxeram para nós plantarmos aqui, dizem que servirão para sombra. Mas são plantas novas para nós. Eu não sei se elas vão crescer muito, se vai dar para cortar ramos e queimar para fazer carvão. Da forma que estou a ver as coisas, daqui a pouco, vamos comprar carvão também aqui. Vamos ser como essas pessoas da cidade. Porque lá na aldeia, tínhamos nossos cemitérios familiares. Cada *nihimo* enterrava seus mortos nas suas terras. Agora, já não será assim. Tem um lugar, que fizeram um cemitério, todos irão para lá. Aqueles que são muçulmanos ou aqueles que são católicos (mas na verdade queria se referir aos cristãos) têm todos, um só cemitério. Mas as pessoas lá do governo sabem bem dessas coisas todas. Mas eles aceitam, nos dizem para cumprirmos, porque é para o nosso bem.

[Fotografia 22]: Juma Nasser, morador da vila de Reassentamento de Nthoro.



Fonte: Cortesia de Edmundo Galiza Matos (Abril, 2021)

Juma tem uma posição clara sobre quais eram seus desejos com a sua terra na sua antiga aldeia. Sabe perfeitamente de como desejaria que acontecesse o deslocamento da antiga aldeia e o reassentamento na nova vila. Conta-nos que ele não precisa apenas de uma “casa melhor” para morar, mas também de mais espaço para desenvolver actividades que garantam o seu sustento e da sua família. Não titubeia para reconhecer o que chama de “boas coisas” que a MRM faz em Namanhumbir, nem tão pouco para nos alertar das

convivências políticas nos acordos de concessão de mais hectares de terras para extracção de rubis pela Empresa. Essa convivência da qual mwene nos alertou como sendo a “política que vai nos estragar”!

Enquanto caminhávamos acompanhando seus passos mais lentos pelo esforço ao empurrar a bicicleta carregada com muitos sacos de carvão, perguntei-o, “o que fará quando os troncos das árvores derrubadas na construção da nova vila, acabarem?” Juma, sorri, interrompe a marcha, suspira mais fundo encosta a sua bicicleta entre o corpo pela parte da cintura, coloca a mão dentro da camisa pela parte inferior, levanta-a e limpa o suor que escorre o seu rosto. – “Morrer de fome enquanto tenho braços, não vai acontecer. Sempre é possível fazer alguma coisa. Sabes que antes de começar essa guerra lá no gás¹⁴⁶, eu ia comprar peixe seco em Mocimboa da Praia e vinha vender aqui em Montepuez. Hoje já não é fácil ir para lá, porque as coisas não estão boas, então estou no carvão. Eu sei fazer muitas coisas, vou sempre ter maneira.”

Abanei a cabeça em jeito motivacional a essa determinação de Juma de “não aceitar morrer de fome, enquanto tiver braços”. Enquanto retomávamos a marcha, sempre que um carro passava por nós, Juma levantava a mão em jeito de uma saudação, mas diz-me que na verdade é uma chamada de atenção ao motorista ou a passageiros sobre o seu negócio. Algumas vezes consegue a atenção de um cliente, que pode ordenar que o motorista parre para comprar carvão, noutras nem tanto.

– “Nós queremos esse desenvolvimento que eles falam aqui. Gostamos dessas casas novas que nos deram, mas também queremos poder fazer as coisas que fazíamos lá nas nossas antigas casas para ganhar a vida”, sentencia Juma. Mais do que isso, ainda que apenas de forma implícita o que Juma nos chama atenção, é que a nova vila, não pode ser geradora de velhos problemas tal como os que, tenho estado a descrever neste capítulo.

¹⁴⁶ Sobre “a guerra lá no gás”, Juma se refere aos ataques terroristas que desde 2017 tem acontecido na parte mais norte da Província de Cabo Delgado, afectando directamente os distritos de Mocimboa da Praia, Quissanga, Palma, Mueda, Macomia, Nangade e Ilha do Ibo. Não existe até então um consenso sobre as verdadeiras causas desse conflito, o que se sabe, é que um grupo de terroristas com argumentos de intencional implantar uma *xaria* (comummente chamado como a não separação entre a religião e o direito, todas as leis sendo fundamentadas na religião e baseadas nas escrituras). Os ataques realizados por esse grupo, embora tenham algumas vezes invadido as regiões mais a interior da província, sua incidência e frequência tem sido nos Distritos do Litoral, abrangidos pelos mega-projetos de exploração de gás na bacia do Rovuma.

O que Juma nos diz sobre “esse desenvolvimento que eles falam”, e sobretudo o uso do pronome “eles”, o que até um certo modo pode ser entendido como a marcação de um distanciamento com essas elites técnicas prescientes nos termos de RIBEIRO (2008), fundamenta aquela ideia inicial defendida por MBEMBE (1992), *apud* GESCHIERE, 1997; p. 07) sobre a necessidade de “captar [...] os sonhos e desejos, os ideais morais e a imaginação de nosso povo, mostrando que eles podem ser realizados”. Não se trata também de considerar essa percepção como uma recusa ao desenvolvimento. Aliás, seria interessante perguntar “de qual desenvolvimento”? Mas muito provavelmente uma chamada de atenção para que mentores dos projetos desenvolvimentistas das grandes empresas com interesses nas terras de comunidades rurais, governos dos países com os quais essas empresas fazem acordos por concessão de terras, para extrair riquezas naturais, pesquisadores cujos trabalhos abordam temáticas do binómio desenvolvimento – subdesenvolvimento, repensem a elaboração de suas teorias, e mais do que isso, perguntar em como é que funcionam as coisas na “teoria nativa”, como bem advertiu Malinowsk.

5.5. “A política que estraga” e a (des) construção de afectos com o lugar pela “guerra lá no gás”

“A matança foi de tal ordem que gerações vindouras sentirão o cheiro de sangue quente misturado com capim. As populações da zona emigraram para sempre, incapazes de suportar o cheiro dos mortos que se colara ao adobe das cubatas. As famílias que resistiram ao êxodo durante meses viram-se na contingência de abandonar a zona pelo simples facto de o milho ter o sabor do sangue humano, e a água dos poços conter restos de ossadas humanas”.

[Ungulani Ba Ka Khossa, Ualalapi]

-“Essas riquezas, só trazem problemas. Quando ninguém sabia que havia rubis nem gás, nem petróleo, pelo menos nós sabíamos que aqueles que atacavam em Gorongosa, queriam o quê. Porque eles falavam de eleições, roubo de voto. Mas agora tudo é complicado. Lá em Palma e em Mocimboa, só estão a matar pessoas, ninguém fala mais alguma coisa que o outro pode ouvir e sentar para conversar. Só estão a matar pessoas”.

[Mwene Mafujaji, Chefe de Povoado de Namanhumbir-sede].

Há vários eventos acontecendo ao mesmo tempo na Província de Cabo Delgado. Ao terminar este capítulo, gostaria de convidar ao leitor para outras realidades espaciais, mas que mantêm no mote do debate este permanente cruzamento entre nativos, vientes, conflitos pela terra e recursos naturais. Esses eventos todos parecem dar razão ao que John, meu colega dos tempos de activismo dizia que “parece que nada acontecia, até acontecer” essas descobertas de recursos naturais.

Nos grandes salões de Maputo, capital do país ou a nível das cidades da Província de Cabo Delgado, se multiplicam Seminários e Conferências Internacionais organizadas tanto pelo Governo ou Organizações da Sociedade Civil com presença de países doadores e Empresas multinacionais interessadas na exploração mineira e petrolífera na província. Por outro lado, são também criadas várias organizações e agências de desenvolvimento que despertam entre o pacato cidadão nativo da província, várias expectativas de melhoria de condições de vida, a partir da exploração de recursos naturais.

Apenas entre 2018 e 2020, houve vários seminários, cujos objectivos, estão relacionados à exploração de recursos naturais na Província de Cabo Delgado, como os seguintes:

Seminário I: “Seminário de Oportunidades Locais em Cabo Delgado”, organizado pelo Ministério dos Recursos Minerais e Energia e Anadarko Moçambique Área 1, ocorrido em 10 de Agosto de 2018.

Seminário II: “Visões, Perspectivas e Iniciativas sobre o Desenvolvimento Humano Local em Cabo Delgado”, organizado pelo Departamento de Ética, Cidadania e Desenvolvimento, da Faculdade de Ciências Sociais e Políticas da Universidade Católica de Moçambique, acontecido em 6 de Fevereiro de 2019.

Conferência: “Conflitualidade humana na exploração dos recursos naturais na província de Cabo Delgado”, organizada pelo Observatório do Meio Rural (OMR), União Provincial de Camponeses, (CIP) Centro de Integridade Pública, Diocese de Pemba e a Universidade Católica de Moçambique, realizado a 23 de Agosto de 2019.

A 31 de Agosto de 2020, o Governo de Moçambique, procedeu ao lançamento na Cidade de Pemba, capital da província de Cabo Delgado, da Agência do Desenvolvimento Integrado do Norte (ADIN), uma entidade estatal, pensada para socorrer as províncias da região norte do país, assoladas por conflitos e pobreza. No entanto, se tanto para o governo,

organizações da sociedade civil e vários cidadãos, a exploração de recursos naturais, traz expectativas para o tão propalado desenvolvimento rural, a realidade nos locais de ocorrências desses recursos, têm mostrado uma situação avessa.

Desde 5 de Outubro de 2017, um dia após o país celebrar os 25 anos de Assinatura dos Acordos de Paz de Roma, que marcou o “fim” da guerra iniciada em 1976 entre o governo e a Renamo enquanto um movimento de guerrilha, um bando de assassinos de origem, motivações e *modus operandi* desconhecidos, atacaram um Posto Policial e saquearam uma Unidade Hospital na vila Municipal de Mocimboa da Praia. O que para as elites urbanas, distantes da realidade complexa e do terror que os habitantes do distrito atacado passaram, parecia no princípio um simples bando de ladrões que queria chamar a atenção, foi se intensificando em frequência de ocorrência, agressividade e expansão das regiões de ataques, com o passar dos meses. Desde o primeiro ataque de 2017, esse grupo desconhecido, passou de várias designações: de ladrões para insurgentes e deste, para terroristas. Do mesmo modo, suas incursões foram se intensificando de ataques esporádicos a uma aldeia recôndita, até a tomada e controlo de uma vila Municipal inteira durante vários dias. De um distrito do litoral para outro mais a interior, de aldeias para localidades, o grupo se mobilizava ateando fogo em palhotas de uma aldeia inteira, recrutando forçosamente adultos e crianças para treina-los e faze-los soldados, raptando mulheres para servirem de suas esposas e trabalhadoras. Imagens cruéis de pessoas com cabeças decapitadas, seus corpos putrificando, abandonados debaixo do sol, eram captadas e partilhadas pelas redes sociais por sobreviventes que ao se aperceber da calmaria dos tiroteios, retornavam as suas casas para levar o máximo que podiam e sair a procura de refúgio noutra lugar. Como noutros anteriores conflitos em Moçambique, pesquisadores e jornalistas não têm acesso facilitado aos locais de guerra. Os órgãos de informação internacionais reproduzem na maioria das vezes, a informação baseando-se nesses vídeos.

Tal como os nativos de Namanhumbir e de Nthoro forçosamente retirados das suas terras para dar espaço à construção dos acampamentos das empresas mineiras, a “guerra lá no gás” como Juma designa ao conflito de Norte de Cabo Delgado, têm desconstruído afectos que muitas centenas pessoas têm com as suas terras. Numa sociedade onde o *watamana* (relações de vicinalidade) continua a existir mesmo nas mais graves crises, homens e mulheres vão recolhendo os corpos até de desconhecidos para enterra-los, como forma de

dá-los o direito de usufruto do menor pedaço de terra, onde depositaram esperanças de ganhar a vida. Os que sobrevivem a essa brutalidade, deixam tudo para trás, empilham-se no Porto de Palma a espera do navio de resgate ou nas paragens a espera dos poucos motoristas que ainda se arriscam a se colocar a estrada. Com trouxas à cabeça e crianças ao colo, preferem desfazer-se dos afectos que têm com as suas terras, para salvar as suas vidas num outro lugar que se considera ainda seguro.

Mas quem são os autores dessa crueldade?

– “Primeiro diziam que são miúdos de lá mesmo que não estão satisfeitos com a forma como o governo e as empresas de gás estão a gerir o dinheiro dessas riquezas. Mas parece que ainda nem estão a tirar esse tal gás. Depois falaram que são aquelas crianças que os Sheiks mandavam para ir estudar Alcorão lá fora, e voltaram para vir fazer sharia aqui. Agora dizem que são os *mashababos* (referência ao grupo terrorista Al Shabab). Eu não sei mais nada meu filho, porque essa política de agora, não é como de há muito tempo. Agora tudo é complicado”. Conta-me *mwene*, quando comentávamos as enchentes de pessoas recém-chegadas dos Distritos em conflitos, que há dias, nas mais difíceis situações tinham desembarcado a Cidade de Montepuez (por se considerar ainda segura).

Com as suas trouxas amarradas em capulanas, homens, mulheres, velhos, jovens e crianças, dormiam no pátio da Estação de Autocarros da cidade. Durante o dia, os mais novos faziam biscates diversos para conseguir algum dinheiro para comprar pão e partilhar com os seus familiares.

Na aldeia de Nacaca, o governo através do Instituto Nacional de Gestão e Redução do Risco de Desastres (INGD), havia limpado uma vasta área para montar tendas que serviriam de um Centro de Acolhimento, para receber as várias centenas de pessoas que continuavam a chegar à Cidade a procura de refúgio. São outros vientes, movidos por outros eventos que hoje chegam a Montepuez.

A partir do abundante material que tem sido publicado nos últimos tempos por jornalistas, académicos, analistas e centros de pesquisa, moçambicanos e estrangeiros, nos sugere que a compreensão dos últimos acontecimentos em Cabo Delgado, é complexa e não deve se prestar a explicações simplistas e unidimensionais: há um cruzamento de factores políticos, sociais, económicos e culturais que devem ser pensados com toda profundidade necessária. Alguns de origem histórica, outros mais recentes, entre internos e externos.

Portanto, toda a tentativa de compreensão do problema de Cabo Delgado deve ter em conta esta complexidade de factores.

*

* *

Em 2016, visitei o distrito de Palma, litoral Norte da província de Cabo Delgado, Norte de Moçambique. Na ocasião corriam pelo país, as notícias sobre um grupo de aldeões que se deslocou ao Acampamento da empresa norte-americana ANADARKO, para reclamar pagamentos indevidos das indemnizações decorrentes da sua retirada, das terras onde residiam e faziam suas machambas. Essas terras, que eram o garante do seu aprovisionamento, serviriam para a implantação de infraestrutura do mega-projecto de exploração de hidrocarbonetos naquela região. Nessa altura, realizei a viagem graças a um financiamento da minha Universidade, que cobria contas de alojamento de máximo de quatro dias. Movidos pelas mesmas questões de pesquisa, levei junto o Hédio, a quem eu orientava seu Trabalho de Culminação de Curso, e digamos que, para me 'aproveitar' da sua fluência ao kimwani, a língua mais falada em quase todo litoral de Cabo Delgado. Os pais do Hédio, embora tenham se mudado há vários anos para Cidade de Pemba, tendo nascidos em Mocimboa da Praia, continuavam com várias ligações familiares com muitas pessoas residentes no litoral norte da província. Através da mãe do Hédio, conseguimos uma hospedagem solidária na casa da tia Amina, que me fora apresentado como sua prima e com quem tinha estudado o ensino primário.

Palma dista a apenas 100 km da Cidade de Mocimboa da Praia, onde eu já tinha estado em ocasiões anteriores, porque a minha Universidade possui (ou pelo menos possuía) uma Extensão que servia como Centro de Recursos do Ensino a Distância.

Os conflitos que nos motivaram a viajar nessa ocasião abrangiam um total de 72 famílias, que haviam sido retiradas forçosamente das suas casas, deixando para trás os lugares que há várias décadas, nasceram e enterraram seus antepassados e esperavam igualmente ali repousar quando chegasse a sua vez. Nessa ocasião, a Empresa norte-americana tinha iniciado obras de construção de vila de reassentamento, (inaugurada em Agosto de 2019) para as famílias abrangidas pelas áreas de implantação do projecto de liquefacção de gás natural.

Durante os dias de visita a pequena vila de Palma, tia Amina, gentilmente nos servia todas as manhãs, antes da nossa saída para as visitas às aldeias, apas de trigo acompanhados com molho de ostras, um marisco muito abundante nas águas da região. Todas as tarde à hora de saída dos pescadores, ela descia ao mar, para comprar peixe que colocava a secar e mandava para venda nos Distritos mais a interior. Era, segundo ela nos dizia, um bom negócio. Seu marido, que também o tratávamos como tio era motorista da Administração do Distrito, saía de casa muito cedo e regressava sempre ao final do dia. Depois do banho e de passar a refeição, ia se sentar numa cadeira baloiço feita com bambus que estava na varanda, lendo alcorão. Um muçulmano devoto, como quase que a maioria dos habitantes do litoral de Cabo Delgado. A imagem que me passou foi de um homem calmo, e de poucas palavras. Havia na casa, mais duas crianças de cerca de 7 e 13 anos.

Desde essa ocasião, nunca mais vi o casal. Mas eu ficava a saber de notícia sobre eles, quando falava com Hédio, que em 2018 tinha, se tornado Professor numa Escola Secundária em Mocimboa da Praia, e pela pouca distância que os separava, os visitava com frequência. Hoje muitas coisas mudaram, não só para tia Amina, o marido e as duas crianças. Mas também para Hédio e outras centenas de familiares.

A 23 de Março de 2020, os grupos armados invadiram a vila municipal de Mocimboa da Praia. Tomaram o Porto, o Aeroporto e com homens espalhados pelos bairros, permaneceram na vila durante vários dias, de onde dirigiam incursões para os distritos de Muidumbe, Macomia, Quissanga, Nangade e Ibo. Hédio, e mais alguns colegas professores da Escola Secundária Januário Pedro de Mocimboa da Praia, pegaram no carro de um deles e fugiram pelas matas até chegar ao Distrito de Mueda, de onde partiram via Nairoto até a Cidade de Montepuez, e de lá conseguiram chegar a cidade de Pemba, de onde são oriundos. Hoje Hédio conseguiu oficialmente uma transferência, é Professor na Escola Secundária de Pemba. Conta que conseguiu fugir de Mocimboa, apenas com roupa de corpo.

Coincidência ou não, mas passados exactos 12 meses após o ataque e tomada da vila Municipal de Mocimboa da Praia, a 24 de Março de 2021, os grupos armados realizaram uma investida de ataque a vila de Palma, até então tida como impenetrável devido a forte presença das forças de defesa e segurança do Estado e da Guarda Privada que garantia a protecção as infra-estruturas do Projecto de liquefacção de gás natural. Permaneceram na vila durante vários dias. Houve um massacre dos mais cruéis da História de Moçambique

após o fim da guerra dos 16 anos. Segundo depoimentos dos militares que depois de alguns dias de confrontos armados, conseguiram retomar o controlo da Vila de Palma, os terroristas amarravam os braços das suas vítimas e degolavam-nas. Depoimentos difíceis de ouvi-los na indiferença. Entre desaparecidos, mortos e deslocados, os números não são certos. Sabe-se que são às centenas. Para uma pequena vila que concentrava um grande número de expatriados e outros vientes que trabalhavam para os projectos de liquefacção de gás natural, Palma se tornou triste e permaneceu muitos dias exalando um cheiro de corpos de pessoas putrificando ao relento. Passados meses, aqueles que não viram o corpo dos seus familiares, ainda esperam que um dia os possam encontrar vivos.

Tia Amina, o marido e as duas crianças, fugiram a pé até ao povoado de Mute, e de lá conseguiram se juntar a outras pessoas, e caminharam até chegar em segurança ao Porto de Palma de onde havia um navio de resgate, que os levaria até a cidade de Pemba. De Afungi, o drama era de desespero para entrar no navio a todo custo. No Porto de Pemba, várias pessoas empilhadas no portão principal, olhavam a imensidão do Oceano Índico, a espera de um sinal de um navio que lhes trouxesse a esperança de reencontrar seu familiar.

Até hoje (Junho 2021) tia Amina, que tinha sua casa, seu bom negócio que lhe garantia sustento, está hospedada solidariamente junto do marido e seus dois filhos, na casa de sua irmã que mora com o marido e mais 3 crianças. Hédio diz ser uma casa que possui apenas 3 quartos. Seu marido foi se apresentar no Governo Provincial na esperança de obter um enquadramento profissional em uma outra instituição na cidade de Pemba, ou noutro Distrito ainda seguro. Como ele, são vários outros funcionários na mesma situação. Quando se questiona às vítimas dessa brutalidade que afecta o norte de Moçambique, quase ninguém se segura o suficiente para contar sua história de sobrevivência, sem deitar as lágrimas.

[fotografia 23]: Mulheres deslocadas pela guerra no norte de Cabo Delgado, no Centro de Alojamento Temporário de Pemba¹⁴⁷



Fonte: TSF Rádio e Notícia, (Abril, 2021)

Tal como acontece sobre outros conflitos havidos no país, o silêncio tem sido uma das medidas utilizadas por moçambicanos para seguir adiante depois dos traumas. A escassez ou pelo menos a pouca existência de estudos feitos por moçambicanos sobre as nossas guerras recentes mostram claramente, uma outra face que desafia aos pesquisadores que não tem dado às vítimas uma oportunidade de buscar algum tipo de reparação e também de contarem o que aconteceu. O silêncio não contribui para a

¹⁴⁷ Muitas dessas mulheres tinham nas suas aldeias nativas, suas casas, machambas, negócios e outras actividades de aprovisionamento. A guerra, os levou tudo, obrigando-as a viverem em acampamentos providenciados por organizações humanitárias, cujas condições nem sempre são condignas. Nos últimos meses, tem se multiplicado em Moçambique o número de pessoas singulares e organizações que tem realizado uma mobilização solidária para prover bens alimentares e roupas para as centenas famílias deslocadas pela guerra.

reparação. Na maioria das vezes, o seu resultado é mesmo oposto. O que acontece realmente, è que ele esconde, os mais graves traumas do que realmente, não se silencia na memória de quem viveu.

Visto este relato desta forma, terminaria esta rebusca das questões de debate sobre os vários eventos que tem imposto a uma mobilidade, que permanentemente desconstrói os afectos que as pessoas tem com as suas terras, lembrando um famoso provérbio makua: “*Yavhahe Muluku, kunkhwa khuhiwa*”, traduzido literalmente como “A quem Deus deu, não morre sem ter recebido”. Seria esta a ocasião de perguntar: será que receberam os moçambicanos tragicamente massacrados pelos terroristas, o direito a uma vida digna e usufruto dos recursos abundantes nas suas terras, que acreditam ter-lhes sido dados por Deus, como bem se diz no provérbio makua?

CONCLUSÕES

“A estratégia é lhe contar minhas aventuras: invento feitos passados em minhas atribulações marinhas. Mas não são aventuras que a fazem sonhiscar”.

[Mia Couto, In Mar me Quer]

[fotografia 24]: O autor e o Mwene Mafujaji vestido com farda oficial dos Régulos¹⁴⁸



FONTE: CHAMBE, Z.M. (25 de Setembro de 2019).

¹⁴⁸ Quando não estivéssemos sentados no grande barracão, eu e mwene sentávamos debaixo desta árvore para conversar. Nesta fotografia, extraída no feriado do “Dia do Combatente”mwene estava vestido com farda oficial dos Régulos, porque tinha sido convidado para as cerimónias oficiais, que decorriam na Cidade de Montepuez.

“Nari ahimakaa khalai: ni ehako aka”

–“A camioneta do Gaspar sai todas quintas-feiras para cidade a transportar vendedores de milho para a feira. Porque todas as quintas-feiras tem feira lá na cidade. Podemos falar com ele, para carregar as suas coisas mais pesadas para casa, no camião dele. Ainda pode ter espaço”.

–“Mwene sabe que horas ele sai?” Perguntei!

–“Sempre de madrugada. Antes de o sol nascer, cerca de 5 horas. Agora por causa de cacimba (nevoeiro), talvez se demore um pouco até a rua ficar mais clara. Mas sai sempre cedo. Porque os donos do milho querem vender as coisas cedo para poder ter tempo de entrar nas lojas e comprar outras coisas”, respondeu-me mwene Mafu.

Era tarde de 15 de Abril de 2020. Tinham-se passado exactos 12 meses da minha estadia em Namanhumbir, desde o meu retorno ao trabalho de campo em Abril de 2019. Como sempre acontecia às tardes, eu e Mwene nos sentávamos no grande barracão para conversar sobre o dia. Se tivesse convidados, normalmente esses encontros, eram frequentados apenas por homens. Mas dessa vez, à nossa volta estavam apenas Pwiamwene Muanassa, *maama* Anchia (como era tratada respeitosamente a esposa de mwene). Enquanto mwene me sugeria o contacto com senhor Gaspar, o dono da camioneta que me ajudaria a transportar os meus pertences para casa, *maama* Anchia, gentil e decidida nas acções, chama Molapa, um sobrinho de aproximadamente 16 anos, com quem viviam na casa, para ir até a casa do Gaspar buscar informação da sua disponibilidade no carregamento, e sentença para mim: – “Você não precisa ir para lá, vamos mandar este aqui lhe informar, e de manhã, ele vai passar daqui levar as suas coisas”. Agradei a gentileza e continuamos a conversa.

– “Falaste com o Calawia?” Pergunta-me mwene.

– “Não consigo! Faz muitos dias que estou a tentar informar-lhe da minha viagem de regresso para casa, mas seu celular não chama”. Respondi-lhe!

O facto é que os meus contactos com Calawia passaram desde 2017, a ser feitos maioritariamente pelo celular, porque nesse ano, ele havia mudado de emprego da MRM, para trabalhar igualmente como operador de máquinas pesadas na TWIGG Exploration and Mining Lda., uma empresa que se dedica a exploração de grafite no Distrito de Balama, há

60 km de Montepuez. Ele morava no Acampamento da Empresa¹⁴⁹, e como a sua casa particular estava no centro da cidade de Montepuez, visitava Namanhumbir, nos dias de folga de trabalho, e passava poucas horas na aldeia para saudar os seus tios. Na maioria das vezes, essas viagens não eram informadas antecipadamente. Calawia me contara num desses contactos, que os salários na TWIGG eram melhores que na MRM, porque a empresa estava ainda na fase inicial de operações de instalação de acampamentos de operações, então a quantidade de mão-de-obra contratada era reduzida e requisitada para trabalhos específicos.

Enquanto as nossas vozes e gargalhadas aumentavam de tom no barracão da casa do mwene, a conversa dessa tarde se estendeu até a alta noite, entre vários copos de *kabhanga* (a cerveja local fermentada com farelo de milho), revoada de galinha makua (o que seria galinha caipira no Brasil), temperada com *atxetu* (manga seca) e servida com *karakata* de mandioca. Era um banquete de despedida. Mwene, depois de tomados muitos copos de *kabhanga*, contrariando as advertências da *maama* Anchia para a moderação, com a voz mais alegre volta a falar dos vientes e os males na aldeia: – “Se não fosse essa doença que trouxeram aqui, hoje teríamos muitas pessoas que viriam aqui te despedir [...], seria uma grande festa hoje. As pessoas daqui gostam de si. Mas se encherem pessoas aqui em casa, aqueles que não vierem, logo vão dizer aos “mais mais”, que o chefe é o primeiro que não respeita a lei [sorri] ”¹⁵⁰. Acenei a cabeça em jeito de concordância.

Rapidamente concentrei a atenção dos meus anfitriões, falando algumas palavras de agradecimento pela acolhida, pela sabedoria partilhada, disponibilidade incondicional do mwene em me levar aos locais e às pessoas que precisava conhecer, me introduzir na compreensão dos gestos e olhares da sua gente, me apresentar símbolos materiais, me explicar os outros sentidos sobre os seus mundos. Nessa ocasião, lembrei-me repentinamente de uma frase que muito ouvira com os *nahakos* quando iriam iniciar uma

¹⁴⁹ Devido a contratação de muitos expatriados nas Empresas de Mineração, e para garantir controlo e segurança dos seus trabalhadores, as grandes empresas constroem seus próprios acampamentos onde são alojados os funcionários. Uma pequena parte de trabalhadores constituída por nativos que desenvolvem actividades de baixo escalão, é que continua a morar nas suas residências.

¹⁵⁰ Com a eclosão da pandemia do Covid-19 no mundo, depois do aparecimento dos primeiros casos no país, o governo adoptou várias medidas para mitigação da propagação da doença. Dentre as mais aplicadas, foram proibidas realizações de festas com aglomerados. Líderes comunitários, foram consideradas pessoas chaves para sensibilização das suas comunidades sobre os perigos da doença e formas de prevenção. É nestes termos que Mwene, decidiu não convocar a nenhum vizinho para a noite de despedida do seu hóspede.

sessão de provas de *mwavi*, e expressei: – “*nari ahimakaa khalai: ni ehako aka*”, que significa literalmente: “que os espíritos dos antepassados me ajudem nessa investigação¹⁵¹”.

Entre gargalhadas dos meus anfitriões, *pwiamwene* Muanassa, com quem participei em algumas sessões de prova de *mwavi* na categoria de matriarca do *nihimo* da aldeia, conhecendo perfeitamente a fórmula de invocação dos antepassados entre os *nahakos*, me pergunta se eu não deveria ter feito esse pedido no início da minha pesquisa aquando da minha chegada na aldeia? *Maama* Anchia, sorrindo, rapidamente esclarece: – “Este quando chegou aqui, só sabia dizer *salamaa... vkhani vkhani*”! Rimo-nos todos! E a noite continuava entre conversas sobre histórias diversas e muita *kabhanga*. Na verdade, a expressão “*salamaa... vakhani vakhani*”, que significa “boa tarde, estou bem” em e-makua, era a que eu mais pronunciava com segurança quando comecei a aprender a língua. A frequência com que se falava o e-makua entre os nativos, nos bares, no mercado da aldeia e nos campos de garimpo, me permitiu alguns anos mais tarde, tornar-me fluente na língua. As crianças da casa do *mwene* assistiam-nos de um canto onde permaneciam a espera de ordens para trazer mais cerveja.

Minha relação entre nativos de Montepuez foi sempre marcada por vivências entre eventos, nos quais minha presença parecia imprescindível “me tornar entre um deles”. Foi dessa aproximação que foi construída uma relação não apenas de pesquisador e interlocutor, mas também de “ser considerado um aliado” das suas lutas e da qual foi possível recolher parte significativa das descrições constantes nesta tese.

Entre ruelas de terra vermelha, repousos em sombras de largos caules de embondeiros, festas de *mwali*, enquanto ouvia dos donos da terra me contar várias histórias sobre seus passados, lutas do presente e sonhos de futuro, despercebidamente surgiam aí os sinais da minha aproximação ao grupo. Numa certa tarde, enquanto *mwene* me contava um episódio ocorrido numa aldeia durante a guerra dos 16 anos, de repente pedi-lhe autorização para grava-lo, chegou a se “chatear” e respondeu-me mais ou menos nos seguintes termos: “Não precisas mais pedir-me nada... quando quiseres gravar, faça a

¹⁵¹ A frase “*nari ahimakaa khalai: ni ehako aka*”, é comumente usada como uma fórmula pronunciada pelos *nahakos* (advinhos), quando recebe uma família que precisa de adivinhação sobre causa de uma doença, morte ou outro relacionado a um parente. A frase é enunciada com um pedido que o *nahako* faz aos seus antepassados para que o trabalho de investigação (advinhação) que lhe é requisitado, corra bem e possa receber deles, sabedoria para explicar o que aflige a família que o contacta.

vontade, porque quando me interrompes para me pedir autorização, me fazes esquecer as coisas”. O resultado dessa autorização, são as muitas horas de gravações com falas contadas sem nenhum ensaio para o efeito, e pilhas de papel com anotações das quais parte delas, certamente serão analisadas posteriormente.

Na sua luta pela terra, descobri entre os makuas de Montepuez, as formas mais do que de resistências contra a invasão dos grandes projectos de mineração ao seu espaço vital, mas também as suas expressões de (re) existência aos novos eventos que ameaçam a todos. Entre rostos molhados de lágrimas pela perda de um parente, reunidos debaixo de uma árvore onde seus mortos são enterrados, descobri entre nativos como essa dor é, não só suportada mas também interpretada. É andando atrás dessas interpretações que aprendi com os nahakos a importância de evocar os antepassados para a realização de uma investigação. Nas festas de casamentos, mesmo entre mulheres nativas e homens vientes, aprendi em Namanhumbir, que por mais que os noivos se amem e se esforcem para manter a alegria no seu lar, *“othelana ori mwa makholo”*, (o casamento fundamenta-se nos antepassados).

Esses eventos que hoje acontecem em terras cujas extensões são cada mais reduzidas devido ao rápido avanço dos projectos de mineração em Namanhumbir, foram os que desde a minha chegada, despertaram a situação etnográfica com a qual me envolvi não apenas como pesquisador, uma posição que me exige a recomendada equidistância, mas também irresistíveis afectos que transcendem a esse papel.

Como bem nos diz Bruce Albert, “na melhor das hipóteses, o etnógrafo que acredita estar “colhendo dados” está sendo reeducado, por aqueles que aceitaram a sua presença, para servir de intérprete a serviço da sua causa”, (ALBERT e KOPENAWA, 2019; p. 521/2). Mais do que eu como pesquisador procurando servir-me de intérprete à causa dos meus interlocutores, as descrições que nos são apresentadas nesta tese a partir das falas dos nativos, constituem em si, uma denúncia, não apenas da trágica transformação das suas terras, (algumas sagradas) em campos de mineração, mas também da sua heróica luta através das diversas formas de (re) existências contra o avanço desse extrativismo.

O “flexible body”, nos termos referidos por Emily Martin, que assumi muitas vezes, entre me manter pesquisador, e noutras como aliado da luta e advocacia pela terra dos nativos de Namanhumbir, de certo modo me colocou numa posição de privilégio, ao me

permitir acesso aos locais que qualquer jovem nativo da minha idade, dificilmente poderia o aceder, como é no caso do mwali das meninas¹⁵².

Um privilégio que devo admitir, ser em parte, para além das longas estadias no campo, em eventos distintos, é do esforço em aprender rapidamente o e-makua e swahili, as línguas mais faladas pelos nativos, para além do uso do inglês e francês em interlocuções entre vientes do garimpo. Porque a partir do momento que dispensei meus tradutores nas idas ao trabalho de campo, tornou-se mais fácil perguntar, ouvir e registar pessoalmente o que pretendia saber. Aliás, sempre que ouvia o Hédio traduzindo o que me contavam meus interlocutores, embora com a confiança na sua lealdade, lembrava-me ao mesmo tempo da advertência de BOHANNAN (1980), segundo a qual “o maior problema de fiscalização do trabalho etnográfico reside na tradução exacta dos dados de um contexto cultural para outro sem que haja deturpações sérias de factos ou interpretações” (p.250).

Por outro lado, essa situação desburocratizou a relação que desde cedo eu pretendia manter com os meus interlocutores. Ainda durante o trabalho de campo no Mestrado eu pagava o aluguer da casa onde morava quando estivesse na aldeia. Mas anos depois, passei a ocupar uma palhota na casa do mwene a seu convite, cujo pagamento que me foi exigido era apenas de cobrir as despesas da reforma do tecto e do chão, porque para o meu anfitrião, depois da minha saída, essas obras beneficiariam aos verdadeiros donos da casa. A partir desse momento, quando vinha da cidade levava apenas algumas lembranças, como capulanas para a *maama* Anchia e algumas latas de leite, sal ou açúcar para a família. Apenas as coisas que eles consideravam-nas mais caras na aldeia.

Etnografia entre sujeitos ‘sujeitados’

Como deve proceder o pesquisador quando por confiança construída entre os sujeitos com que faz sua pesquisa, seu trabalho se estende de simples investigação para um engajamento com determinadas pautas de militância do grupo? Convém, desde já, afirmar que não se trata de grupos cujo *habitus*, interessa ao pesquisador pelo “exotismo” que os caracteriza, e desperta atenção e curiosidades de qualquer viente. As lutas actuais pela

¹⁵² Muito embora eu tenha sido permitido participar em várias sessões do mwali onde outros homens da minha idade não podiam estar presente, minha presença não era liberada para todas as fases da cerimónia. Era limitada àquelas ocasiões que as matriarcas decidiam que podia me aproximar. Nas únicas ocasiões em que era autorizado, nem fotografias, nem perguntas no momento do decurso da cerimónia podia fazer.

expropriação de terras em Montepuez, a ocorrência cada vez mais frequentes das mortes más de jovens garimpeiros nativos, os deslocamentos e reassentamentos forçados, e a perda do seu espaço vital são temas que têm nos últimos tempos solicitando cada vez mais atenção das ciências sociais.

No Brasil, onde realizei o Doutorado que deu origem a esta tese, vi com uma certa admiração que quando em situações onde pareceres, laudo e perícias feitas por órgãos públicos (Ministério Público, IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis), FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e Fundação Palmares) implicam tomadas de decisões e soluções conflitantes nas terras de índios ou de grupos quilombolas, historiadores e antropólogos tem sido chamados para a mediação.

Sobre esta discussão, ARRUTI (1997) observou que o Brasil tem estado a assistir “a uma considerável translação de “especialistas” (ONG’s e antropólogos) de um tema ao outro, lançando mão do instrumental crítico e do acúmulo das técnicas de mediação e intervenção sobre a “terra indígena”, para uma actuação sobre as “terras de pretos”, ou como insistem legisladores, terras de “comunidades remanescentes de quilombos” (p. 8). Esses “especialistas”, continuo a citar ARRUTI “devem ir (suposição e imperativo) muito além da migração de “especialistas”, ultrapassando esse aspecto mais ou menos conjuntural para assumir um carácter sistemático e reflexivo, fundamental, do seu ponto de vista, na retomada da história dessas populações e na análise de sua realidade actual” [grifos do autor]¹⁵³.

Embora reconheça os muitos desafios que tal rotulada “antropologia e antropólogos engajados” ainda enfrentam no Brasil, a situação em Moçambique é ainda muito distante dessa realidade. No país, comunidades rurais, que desde gerações de descrição infinita moram, trabalham, enterram seus cordões umbilicais e seus mortos, têm sido forçosamente retiradas das suas terras para dar espaço a implantação dos cada vez mais frequentes projectos extractivistas, sem ter a mesma intervenção/ mediação de “especialistas” apoiantes de suas causas. As diversas formas de violência a que estes grupos estão ‘sujeitados’ pelas grandes empresas perante a cumplicidade do governo com que fazem acordos por concessão de largas áreas de terras, encontram lugar de denúncia nos

¹⁵³ Id., 1997; p. 8.

relatórios de algumas organizações não-governamentais nacionais e internacionais. No entanto, pesquisadores sociais, alguns com significativos estudos sobre esses lugares e grupos, não são reconhecidos como parte que pode contribuir para a mediação dos conflitos daí resultantes.

Como bem nos lembra Carlos Rodrigues Brandão, “isto não quer dizer que antropólogos devem virar advogados nem que os biólogos deveriam virar médicos. Quer dizer que não tanto uma “antropologia aplicada”, mas uma “antropologia em serviço”, ou uma “antropologia participante”, está mais do que na hora de surgir e florescer”¹⁵⁴ (LIMA e Costa RODRIGUES, 2007; p. 149).

Em Montepuez, nestes anos todos de minha estadia entre nativos que lutam para recuperar sua terra, confesso que nem sempre por escolha pessoal, mas meu trabalho investigativo me colocou muitas vezes, não apenas como um observador participante, ou como “pesquisador de suas questões” nos termos de Carlos Rodrigues Brandão. Muitas vezes, me senti também imposto a assumir um papel de participante das causas populares dessas comunidades que tem assistido não só as suas terras virarem campos de mineração que nem mais servem para enterrar seus mortos, como me disse Salimo, morador da Aldeia de Namanhumbir-sede, pai de um jovem garimpeiro morto em confronto com a guarda da Empresa Montepuez Ruby Mining, Lda.

Durante o trabalho de campo, tanto como pesquisador participante, bem como participante das causas populares, esses papéis se tornaram um privilégio para uma construção etnográfica que se pretendia. A partir dos relatos sobre as diversas formas de violência que estes grupos estão sujeitos, a sua incessante luta para recuperar sua terra bem como as reivindicações sobre a dignidade de um espaço e actividades vitais que os habitantes da nova vila de reassentamento enfrentam actualmente, meu esforço se resumia para além de ouvir e analisar essas narrativas com devido rigor de denúncia a que me eram apresentadas, mas também não se distanciar do olhar crítico sobre qual a situação etnográfica era construída. É nestes critérios que sugiro que se deve construir uma

¹⁵⁴ Extractos de uma entrevista que Carlos Rodrigues Brandão, concedeu aos Professores Roberto Lima e Cintya Maria Costa Rodrigues da UFG, seus dois ex alunos, durante a 25ª Reunião Brasileira de Antropologia, evento do qual o antrópologo, responsável pelas primeiras pesquisas antropológicas realizadas no Estado de Goiás e ministrou na década de 1970, cursos de etnografia e pesquisa de campo pioneiros que resultaram na conversão para a antropologia de alguns professores, seria homenageado.

etnografia entre sujeitos 'sujeitados', quando o pesquisador em campo se confronta com as possibilidades de assumir vários papéis.

Numa comunidade que se impõe a "modernizar", os planos bancários procuram substituir o xitique, o brilho da lua se perde nas sombras dos postes da rede eléctrica recém-chegada, começam a escassear até árvores secas para a queima do carvão nas aldeias, novas línguas e de longe se tornam também locais, os rubis exigem mais as cabeças que pensam, tudo se muda. Mas o *watamana* do grupo, continua a unir os makuas de Montepuez entre cantos animados pela kabhanga que se partilha no mesmo copo nas noites do *mwali* ou na felicidade pelo reerguer da criação de animais depois que *ovhala*, não permitiu que o *suhtu*" dizimasse todas as aves da aldeia. Nessa confluência entre nativos e vientes pela descoberta da mineração que trouxe muitas novas caras na aldeia, mesmo perante a todas as formas de violência a que se impõem, os makuas continuam a (re) existir em Montepuez.

BIBLIOGRAFIA

- ABRAHAM, William. *The Mind of Africa*. Chicago: Chicago University Press, 1963.
- ALEXANDRE, Valentim. *Configurações Políticas*. In: BETHENCOURT, Francisco e CHAUDHURI, Kiri (Dirs.). *História da Expansão Portuguesa: Do Brasil para África (1808- 1930)*. Volume 4. Lisboa: Temas e Debates e Autores, 2000.
- AMIN, Samir. “*Aux Origines de la Catastrophe Économique de l’Afrique*”. Africa Development, vol. XX, n.3, Dakar, 1995.
- AMSELLE, Jean-Loup e SIBEUD, Emmanuelle (eds.) *Maurice Delafosse. Entre orientalisme et Ethnographie: l’itinéraire d’un africaniste (1870 – 1926)*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1998.
- ANDRADE, Inácio de Carvalho Dias de. “*Tem um espírito que vive dentro dessa pele*”: feitiçaria e desenvolvimento em Tete, Moçambique. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Unicamp. Campinas: IFCH, Universidade Estadual de Campinas, 2016.
- ANTUNES, Luís Frederico Dias. *Os mercadores banianes guzerates no comércio e a navegação da Costa Oriental Africana (Século XVIII)*. In COMISSÃO NACIONAL PARA AS COMEMORAÇÕES DOS DESCOBRIMENTOS PORTUGUESES. *Actas do Seminário, Moçambique: navegações, comércio e técnicas*. 1 ed. Maputo: Faculdade de Letras da Universidade Eduardo Mondlane. 1998.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Strictures on Structures: The Prospects of a Structuralist Poetics of African Fiction*. In GATES, Henry Louis. *Black Literature and Literary Theory*. New York: Methuen, 1984.
- ARRUTI, José Maurício Andioni. A Emergência dos “Remanescentes”: Notas para o diálogo entre Indígenas e Quilombolas. *Revista Mana*, 1997.
- BAINTON, Nicholas. *Mining and Indigenous People*. Oxford Research Encyclopedia, Anthropology: University of Oxford, 2020.
- BECK, Ulrich. *Sociedade de Risco: Rumo a uma modernidade*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: editora 34, 2010.

BHABA, Hommi K. *A questão do "Outro": diferença, discriminação e o discurso do colonialismo*. Tradução de Francisco Caetano Lopes Júnior. In HOLANDA, Heloísa Buarque de. (Org.). *Pós-Modernismo e Política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

BOHANNAN, Paul. *"Progresso" da Antropologia*. Tradução de Cláudia Meneses. In GUIMARÃES, Alba Zaluar (Org.). *Desvendando Máscaras Sociais*. 2ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A. 1980.

BONO, Ézio. *Muntuismo: A ideia de pessoa na Filosofia Africana Contemporânea*. Maputo: Editora Educar, 2015.

BOURDIEU, Pierre. *O Camponês e o seu Corpo*. Curitiba: Revista de Sociologia Política. 2006.

BORGES, Antonádia. *Tempo de Brasília: Etnografando lugares-eventos da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará- Núcleo de Antropologia Política, 2003.

CALHOUN, John C. *The Authority of Ancestors: A Sociological Reconsideration of Fortes's Tallensi in response to Fortes's critics*. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Manchester: University of New Carolina, 1980.

CAPELA, José e MEDEIROS, Eduardo. *O Tráfico de escravos de Moçambique para a Ilha do Índico, 1720- 1902*. 1 ed. Maputo: Núcleo Editorial da Universidade Eduardo Mondlane, 1987.

CASTELO, Cláudia. *Passagens para África: O povoamento de Angola e Moçambique com naturais da Metrópole (1920-1974)*. Porto: Edições Afrontamento, 2007.

_____. *"O branco do mato de Lisboa" a colonização agrícola dirigida e os seus fantasmas*. In CASTELO, Cláudia et al. (Org.). *Os outros da Colonização: Ensaio sobre o colonialismo tardio em Moçambique*. Lisboa: Imprensa de Ciências, Instituto de Ciências Sociais da Universidade Lisboa, 2012.

CÂNDIDO, António. *Os Parceiros do Rio Bonito: Estudo sobre o Caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. Rio de Janeiro. Ouro sobre azul, 11ª Edição, 2010.

CHAMBE, Zacarias M. *Género e Mineração Artesanal: uma reflexão em volta dos tabus sobre a participação da mulher no garimpo em Namanhumbir (Moçambique)*. Kulambela- Revista

Moçambicana de Ciências e Estudos de Educação. No. 10, Vol. III- e-ISSN: 2518-4466. Maputo: Universidade Pedagógica- Moçambique. 2016a.

_____. *Mineração artesanal e o empoderamento das comunidades locais em Moçambique: Estudo de caso do Posto Administrativo de Namanhumbir*. Dissertação de Mestrado em Ciências Políticas e Estudos Africanos. Maputo: Universidade Pedagógica- Moçambique, Faculdade de Ciências Sociais e Filosóficas, 2016b.

_____. *Mineração Artesanal, Desigualdades Sociais e Desenvolvimento Sustentável: Novas questões que fundamentam a acção política em Moçambique*. Kulambela- Revista Moçambicana de Ciências e Estudos de Educação. No. 11, Vol. IV- e-ISSN: 2518-4466. Maputo: Universidade Pedagógica, 2017.

COMAROFF, Jean e COMARROFF, John. *Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony*. American Ethnologist, 26; no. 2, 1999.

_____. *Naturing the Nation: Aliens, Apocalypse and the Postcolonial State*. Journal of Southern African Studies. no. 3. vol. 27, 2001.

_____. *Etnografia e imaginação histórica*. Tradução de Iracema Dulley e Olívia Janequine. Revista Proa, nº02, vol.01, 2010.

CORTES, Geneviève, FARET Laurent. *Les circulations transnationales: Lire les turbulences migratoires contemporaines*. Paris: Armand Colin, 2009.

CORRÊA, Sónia e HOMEM, Eduardo. *Moçambique: Primeiras Machambas*. Rio de Janeiro, Margem Editora, 1977.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com Aspas: E outros Ensaios*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

CUNHA, Teresa. *A Arte de Xiticar num mundo de circunstâncias não ideais: Feminismo e Descolonização das teorias económicas contemporâneas*. In AMAL, Teresa (Coord.). *Ensaio pela Democracia, Justiça, Dignidade e Bem-Viver*. Porto: Edições Afrontamento, Lda. 2011.

DIAS, Jorge e GUERREIRO, Manuel Viegas. *Missão de estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português: Relatório da Campanha de 1957*. Lisboa: Centro de Estudos Políticos e Sociais da Junta de Investigação do Ultramar, 1958.

DIAS, Jorge. *Os Macondes de Moçambique I: Aspectos Históricos e Económicos*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1998.

ELIAS, Norbet & SCOTSON, John L. *Os Estabelecidos e os Outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evans. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Tradução de Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Zahar, [1976; (2005)].

FABIAN, Johannes. *Anthropology with an attitude: critical essays*. California: Stanford University Press, 2001.

_____. *O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objecto*. Tradução de Denise Jardim Duarte. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Ser afetado*. Tradução de Paula Sequeira. São Paulo: Revista Cadernos de Campo/USP, no. 13: 155-161, 2005.

FELICIANO, José Fialho. *Antropologia Económica dos Thonga do Sul de Moçambique*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1998.

FOOTE-WHYTE, William. *Treinando a Observação Participante*. In GUIMARÃES, Alba Zaluar (Org.). *Desvendando Máscaras Sociais*. 2ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A. 1980.

FORTES, Meyer. *Some Reflections on Ancestor Wornship*. In FORTES, Meyer e DIETERLEN, Germaine (Eds.). *African Systems of Thought*. London: University of London, 1965.

FRANGELLA, Simone. *O ténue equilíbrio no movimento: a vicinalidade na migração transnacional*. Revista de Antropologia vol. 57 no. 2. São Paulo: USP, 2014.

FREYRE, Gilberto. *Aventura e Rotina*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1953a.

_____. *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1953b.

GALLO, Fernanda Bianca Gonçalves. *Andando à procura dessa vida: Dinâmicas de Deslocamento na Província de Tete- Moçambique, do colonialismo tardio à Mineradora Vale*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Unicamp. Campinas: IFCH, Universidade Estadual de Campinas, 2017.

GEFFRAY, Christian. *Travail et symbole dans la société des Makuwa*. Tese de Doutorado em Antropologia Social e Etnologia. Paris: École des Hautes Etudes em Sciences Sociales, 1987.

_____. *La Cause des Armes au Mozambique : Anthropologie d'une Guerre Civile*. Paris: Karthala, 1990.

_____. *As causas das Armas: Antropologia da guerra Contemporânea em Moçambique*. Tradução de Adelaide Odete Ferreira. Porto: Edições Afrontamento. 1991.

_____. *Nem Pai, nem Mãe: Crítica do Parentesco- O caso Makua*. Tradução de Maria do Rosário Paiva Boléo. Lisboa: Editorial Caminho, 2000.

GINZBURG, Carlo. *História Noturna: Decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GESCHIERE, Peter. *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1997.

_____. *The Perils of Belonging: Autochthony, Citizenship and Exclusion in Africa and Europe*. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.

GHASSAM, Hage. *A not so multi-sited ethnography of a not so imagined community*. London: Anthropological Theory, 2005.

GODOI, Emília Pietrafesa de. *Territorialidade*. In Livio Sansone e Cláudio Alves Furtado (Orgs.). *Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa*. Salvador: EDUFBA, 2014a.

_____. *Mobilidades, encantamentos e pertença: o mundo ainda está rogando, porque ainda não acabou*. Revista de Antropologia vol. 57 no. 2. São Paulo: USP, 2014b.

Gow, Peter. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press. 1991.

_____. *Da Etnografia à História: "Introdução" e "Conclusão" de Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazônia*. São Paulo: Revista Cadernos de Campo, n. 14/15, 2006.

_____. *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

GLUCKMAN, Max. *Análise de uma situação Social na Zululândia Moderna*. In FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas: Métodos*. São Paulo: Global Editora e Distribuidora, 1987.

_____. *Mortuary Customs and the Belief in Survival after Death among the South-Eastern Bantu*. Bantu Studies, 1937.

GUIMARÃES, Bernardo. *O Garimpeiro*. São Paulo: Coleção Saraiva, 1980.

GUIMARÃES, Alba Zaluar (Org). *Desvendando Máscaras Sociais*. 2ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A. 1980.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Colectiva*. Tradução de Leurent Léon Schaffter. Sao Paulo: Edições Vértice, 1990.

HOBBSAWM, Eric e RANGER, Terence, (Orgs.). *A invenção das Tradições*. Tradução de Celina Cardim Calvacanti. São Paulo: Editora Paz e Terra S.A. 2008.

HONWANA, Alcinda. *Espíritos Vivos, Tradições Modernas: Possessões de Espíritos e Reintegração Social Pós-Guerra no Sul de Moçambique*. Maputo: Promédia, 2002.

HOUNTONDI, Paulin. *African Philosophy: Myth and Reality*. Bloomington: Indiana University Press. 1983.

ISAACMAN, Allen e ISAACMAN, Barbara. *A Ilusão do Desenvolvimento: Cahora Bassa e a História de Moçambique*. Tradução de Eléusio Viegas e Nuno Domingos. Outro Modo Cooperativa Cultural: Lisboa, 2019.

JACKA, Jerry K. *The Anthropology of Mining: The Social and Environmental Impacts of Resource Extraction in the Mineral Age*. Annual Review of Anthropology. Vol 47. Canada: 2018.

JOSSIAS, Elísio Manuel Fernando. *“O primeiro a chegar é o dono da terra”: pertença e posse da terra na região do lago Niassa*. Tese de Doutoramento em Antropologia- Especialidade em Antropologia da Etnicidade e do Político. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2016.

JUNOD, Henri. *Usos e Costumes Bantu (Tomo I: Vida Social)*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996a.

_____. *Usos e Costumes Bantu (Tomo II: Vida Mental)*. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, 1996b.

KENYATTA, Jomo. *Facing Mount Kenya*. New York: Vintage Book Edition, 1965.

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. 1ed. São Paulo, 2019.

KOPYTOFF, Igor. *Ancestors as Elders in Africa*. Africa: Journal of the International African Institute, Vol. 41, No. 2, Cambridge: Cambridge University Press. 1971.

_____. *The Internal African Frontier: The Making of African Political Culture*. In KOPYTOFF, Igor (Org.). *The Africa Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1997.

LAN, David. *Guns and Rain: Guerrillas and Spirit Mediums in Zimbabwe*. Berkeley: University of California Press. 1985.

LAVIGNE, Donald. *Simmel at a Distance: On the History and Systematics of the Sociology of the Stranger*. In SHACK, William e SKINNER, Elliot (Editors). *Strangers in African Societies*. London: University of California Press, Ltd., 1979.

LEITE LOPES, José Sergio. *Fábrica e Vila operária: Considerações sobre uma reforma de servidão Burguesa*. In LEITE LOPES, José Sérgio et al. *Mudança Social no Nordeste: A reprodução da Subordinação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LEWIS, Iowan M. *Dualism in Somali notions of power*. Journal of the Royal Anthropological Institute, Vol. 93. 1963.

LUHMANN, Niklas. *Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives*. In GAMBETTA, Diego (ed.) *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*. Chapter 6. Electronic edition, Department of Sociology: University of Oxford, 2000.

LIMA, Roberto e COSTA RODRIGUES, Cintya Maria. *Uma antropologia militante: Entrevista com Carlos Rodrigues Brandão*. Sociedade e Cultura: Revista de Ciências Sociais, vol. 10, no. 1, 2007,

MACAGNO, Lorenzo. *Islão, transe e liminaridade*. Revista de Antropologia. Volume 50, No. 01. São Paulo: USP, 2007.

MACAMO, Elísio. *Transição Política em Moçambique*. Lisboa: Centro de Estudos Africanos: Ocasional Papers, [s/d].

MACHAVA, Benedito Luis. *The Morality of Revolution: Urban Cleanup Campaigns, Reeducation Camps, and Citizenship in Socialist Mozambique (1974-1988)*. Dissertation of Doctor of Philosophy (History); Michigan: University of Michigan, 2018.

MACHAVA, Agostinho. "Deixa Andar": A preocupante mudança de postura do FMI e do Banco Mundial em relação à governação económica de Moçambique. Maputo: Centro para Democracia e Desenvolvimento (CDD), 2020.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Objecto, método e alcance desta pesquisa*. In GUIMARÃES, Alba Zaluar (Org.). *Desvendando Máscaras Sociais*. 2ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A. 1980.

_____. *Introduction*. In KENYATTA, Jomo. *Facing Mount Kenya*. New York: Vintage Book Edition, 1965.

MANDAMI, Mahmood. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

MARCUS, George E. *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*. Annual Review of Anthropology, vol. 24. Palo Alto: California, 1995.

MARTIN, Emily. *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture from the Days of Polio to the Age of AIDS*. Boston: Beacon, 1994.

MARTÍNEZ, Francisco Lerma. *O povo Makua e a sua Cultura: Análise dos Valores culturais do povo Makua no Ciclo Vital, Maúa, 1971-1985*. Maputo: Paulinas Editorial, 2009.

MARTINS, Rodrigo Constante. *Descrição e Prescrição no Desenvolvimento Rural: Território como Espaço Social Reificado*. Ruris. Revista de Centro de Estudos Rurais/ Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. V.3, n.1. Campinas: Unicamp/IFCH, 2009.

MARX, Karl. *Os Despossuídos: Debates sobre a lei referente ao furto de madeira*. Tradução de Nélio Schneider. 1 ed. São Paulo: Boi Tempo, 2017.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a Dádiva: Formas e razão da troca nas sociedades arcaicas*. In MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003a.

_____. *As Técnicas do Corpo*. In MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003b.

MBEMBE, Achile. *À propos des écritures africaines de soi*. Politique Africaine. No. 77, 2000.

_____. *On the Postcolony*. Berkley e Los Angeles: University of California Press, 2001.

MBITI, John. *African Religions and Philosophy*. 2ed. London: Heinemann, 1990.

_____. *O mal no Pensamento Africano*. Tradução de Deolinda Miranda. Revista Portuguesa de Filosofia, 57, 2001.

MEDEIROS, Eduardo. *As Etapas da Escravatura no Norte de Moçambique*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique/ Núcleo Editorial da Universidade Eduardo Mondlane. 1988.

_____. *Dos territórios Linhageiros aos Regulados coloniais no Vale do Lúrio e na Circunscrição de Montepuez durante e após a Companhia do Niassa: Notas exploratórias para*

uma análise antropológica da cartografia. Revista AFRICANA STUDIA, no. 29. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, (CEAUP), 2006.

MENESES, Maria Paula G. *“Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem fazer nada”:* Para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas. In SANTOS, Boaventura Sousa e CRUZ e SILVA, Teresa. *Moçambique e a Reinvenção da Emancipação Social*. Maputo: Centro de Formação Jurídica e Judiciária, 2004.

_____. *Corpos de Violência, linguagens de resistência: as complexas teias de conhecimentos no Moçambique contemporâneo*. Revista Crítica de Ciências Sociais, 80, 2008.

_____. *O Passado não Morre: a permanência dos espíritos na história de Moçambique*. Revista Anistia: Centro de Estudos Sociais (CES), Universidade Coimbra, 2010.

MITCHEL, J. Clyde. *Dança Kalela: aspectos das relações sociais entre africanos urbanizados na Rodésia do Norte*. In FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas: Métodos*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

_____. *A questão da quantificação na Antropologia Social*. In FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas: Métodos*. 2a Ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

MUDIMBE, Valentines Yves. *The invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. London: Indiana University Press, 2008.

MIGNOLO, Walter D. *Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de Identidade em Política*. Cadernos de Letras da UFF: Dossier Literatura e Identidade, no. 34, 2008.

NACUO, Pedro. *Buracos Makuas: um contributo para uma Unidade Nacional efectiva*. Maputo: CIEDIMA, Lda. 2013.

NASH, June. *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*. Revised Edition. New York: Columbia University Press, 1993.

NUNES, Célia. *A Armadilha: Incorporação e exclusão na sociedade do trabalho*. Rio de Janeiro: Educam- Clasco, 2000.

NYAMNJOH, Francis B. *Insiders & Outsiders: Citizenship and Xenophobia in Contemporary Southern Africa*. Dakar: Codesria Books and Zed Books. 2006.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Uma etnologia dos “índios misturados”: Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. In OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

PACKARD, Randall M. *Debating in a Common Idiom: variant Traditions of Genesis among the Bashu of Earsten Zaire*. In KOPYTOFF, Igor. *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*. Indianapolis: Indiana University Press. 1989.

PINA-CABRAL, João de. *A difusão do limiar: margens, hegemonias e contradições*. [s/l]: Revista Análise Social, Vol. XXXIV (153), 2000.

_____. *Aromas de Urze e de Lama: Viagem de um antropólogo ao Alto Minho*. 2 ed. Revista. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

_____. *Introdução*. In WEBSTER, David. *A Sociedade Chope: Indivíduo e aliança no Sul de Moçambique, 1969- 1976*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

_____. *Agnatas, vizinhos e amigos: variantes da vicinalidade em África, Europa e América*. Revista de Antropologia vol. 57 no. 2. São Paulo: USP, 2014.

PINA-CABRAL, João de; e GODOI, Emília Pietrafesa de. *Apresentação: Vicinalidades e Casas Partíveis*. Revista de Antropologia vol. 57 no. 2. São Paulo: USP, 2014.

POLLACK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*, Estudos históricos: Rio de Janeiro, vol. 2, no. 3, 1989.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. e FORDE, Daryll. *Sistemas Políticos Africanos: De Parentesco e Casamento*. Tradução de Teresa Brandão. Londres, Oxford University Press, 1950.

RAJAK, Dinah. *In Good Company: An Anatomy of Corporate Social Responsibility*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2011a.

_____. *Theatres of virtue: collaboration, consensus, and the social life of corporate social responsibility*. *Focaal: Journal of Global and Historical Anthropology*, 60, 2011b.

RAHISSE, Jacob Celestino, et al. *Algumas Notas Gramaticais sobre Makhua- Imetto*. Nampula: Sociedade Internacional de Linguística, 2013.

RAPPAPORT, Joanne. *The Politics of Memory*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1990.

REIS, Carlos dos Santos. *Os Grupos Sanguíneos na Determinação da Origem Etnológica dos Ma-Konde*. In *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, nº 98, janeiro a fevereiro. Lourenço Marques : 1956.

RENARD, Jean-Bruno. *Entre faits Divers et Mythes : Les Légendes Urbaines*. [s/l]: Religioques, no. 10. Automme, 1994.

RIBEIRO, Gustavo Lins. *Poder, Redes e Ideologia no campo do Desenvolvimento*. Novos Estudos: CEBRAP. São Paulo, 2008.

RITA-FERREIRA, António. *Fixação Portuguesa e História Pré-Colonial de Moçambique*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/ Junta das Investigações Científicas do Ultramar, 1982.

ROSCOE, John. *Immigrants and their Influence in the Lake Region of Central Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1927.

SANTOS, Boaventura Sousa. *La globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá: ILSA, Universidad Nacional de Colombia, 1998.

_____. *O Estado Heterogéneo e o Pluralismo Jurídico*. In SANTOS, Boaventura Sousa e TRINDADE, João Carlos. *Conflito e Transformação social: uma Paisagem das Justiça em Moçambique*. Porto, Edições Afrontamento, 2003.

_____. *A construção multicultural da Igualdade e da Diferença*. Oficina do CES, no. 135, Coimbra: Centro de Estudos Sociais, 1999.

SANTOS, Boaventura Sousa e MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Editora Almedina, 2009.

SANTOS JÚNIOR, Joaquim Rodrigues. *Contribuição para o Estudo dos Grupos Sanguíneos nos Indígenas das Colónias Portuguesas*. In *Trabalhos do I Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, Porto, 1934.

SCHWARCZ, Lília Moritz. *Sobre o Autoritarismo Brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SEM, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SERRA, Carlos. *Chaves das Portas do Social: Notas de reflexão e Pesquisa*. Maputo: Imprensa Universitária, 2012.

_____. *Cólera e Catarse: Infraestruturas de um Mito nas zonas Costeiras de Nampula (1998-2020)*. Maputo: Imprensa Universitária, 2003.

SHACK, William. *Introduction*. In SHACK, William e SKINNER, Elliot (Ed.). *Strangers in African Societies*. London: University of California Press, Ltd., 1979.

SHANIN, Teodor. *A definição de Camponês: Conceituações e Desconceituações- o e o Novo em uma Discussão Marxista*. Presidente Prudente: Revista Nera- no. 07. 2005.

SOUTO, Amélia Neves. *Guia Bibliográfico para o Estudante de História de Moçambique (200/300-1930)*. 1 ed. Maputo: Centro de Estudos Africanos, 1996.

SPIVAK, Gayatri C. *Foreword: Upon Reading the Companion to Postcolonial Studies*. In SCHWARZ, Henry e RAY, Sangeeta (Ed.) *A Companion to Postcolonial Studies*. Oxford: Blackwell, 2000.

_____. *Pode o Subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2010.

STEFFEN, Will; CRUTZEN, Paul & MCNEILL, John R. *The Anthropocene: Are humans now overwhelming the great forces of nature?* *AMBIO: Journal of the Human Environment*. Royal Swedish Academy of Sciences, 2007.

STRATHERN, Marilyn. O efeito etnográfico e outros ensaios. Tradução: Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

TAUSSIG, Michael. *O diabo e o fetichismo da Mercadoria na América do Sul*. Tradução: Priscila Santos da Costa. 1º Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

THOMAZ, Omar Ribeiro. *Moçambique: Identidade, colonialismo e libertação: Não vamos esquecer!* Revista Via Atlântica, no. 16 Dez/2009. [s/l], 2011.

TUAN, Yi-Fu. Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência, São Paulo: Difel, 1983.

TURNER, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti- Structure*. Chicago: Aldine Publishing, 1969.

_____. *Floresta de Símbolos: Aspectos do Ritual Ndembu*. Tradução de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. Rio de Janeiro: EdUFF, 2005.

THEIJE, Marjo De. *O ouro e Deus: sobre a relação entre prosperidade, Moralidade e Religião nos campos de Ouro do Suriname*. Rio de Janeiro: Revista Religião e Sociedade, 28 (1). 2008.

THOMAS Louis-Vincent et LUNEAU René. *La terre africaine et ses religions*, Paris: L'Harmattan, 1992.

TRINDADE, Catarina Cortesão C. *"Xitiki é Compromisso": Os sentidos de uma prática de Sociabilidade na Cidade de Maputo*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofias e Ciências Humanas, 2015.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o passado: poder e produção da história*, Curitiba, Ed. Huya, 2016.

VAN VELSEN, Jaap. *A Análise Situacional e o Método de Estudo de Caso detalhado*. In FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. 2ª ed., Revista e Ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

VAN GENNEP, Arnold. *Les rites de passage : Étude systématique des rites*. Paris: A & J. Picard, 1981.

_____. *The Politics of Kinship*. Manchester: University Press for the Rhodes Livingstone Institute, 1964.

VIEIRA, Sérgio. *Participei, por isso Testemunho*. 1ª ed. Maputo: Editorial Ndjira, 2010.

VIVET, Jeanne. *Os deslocados de guerra em Maputo: Percursos migratórios, “cidadinização” e transformações urbanas da capital moçambicana (1976-2020)*. Maputo: Alcance Editores, 2015.

WARNER, Daniel. *Voluntary Repatriation and the Meaning of Return to Home: A Critique of Liberal Mathematics*. Oxford University Press: *Journal of Refugee Studies*, Vol. 7. No. 2/3, 1994.

WEBSTER, David. *A Sociedade Chope: Indivíduo e aliança no Sul de Moçambique, 1969- 1976*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

WEST, Harry G. *Kupilikula: Governance and the invisible realm in Mozambique*. Chicago: University of Chicago Press. 2005.

WILSON, Monica. *Strangers in Africa: Reflections on Nyakyusa, Nguni, and Sotho Evidence*. In SHACK, William e SKINNER, Elliot (Ed.). *Strangers in African Societies*. London: University of California Press, Ltd., 1979.

WIREDU, Kwasi. *Time and African Thought*. In TIEMERSMA, Douwe e OOSTERLING, Henk. (eds.), *Time and Temporality in Intercultural Perspective*. Atlanta: Rodopi, 1996.

_____. *Introduction: African Philosophy in Our Time*. In WIREDU, Kwasi (ed). *A Companion to African Philosophy*. Carlton, Victoria: Blackwell Publishing Lda., 2004.

WHITE, Luise. *Speaking with vampires: Rumor and History in colonial Africa*. Berkeley: University of California Press, 2000.

YAÑEZ CASAL, Adolfo. *Antropologia e Desenvolvimento: as aldeias comunais de Moçambique*. Lisboa: Ministério de Ciência e Tecnologia: Instituto de Investigação Tropical, 1996.

Romances Citados na Tese

ABRAHAMS, Peter. *O rapaz da Mina*. Tradução de Maria Alexandra de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1980.

ACHEBE, Chinua. *O mundo se Despedaça*. 1ed. Tradução de Vera Queiroz da Costa e Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *A Flecha de Deus*. Tradução de Vera Queiroz da Costa e Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BA KA KHOSSA, Ungulani. *Ualalapi*. Maputo: Alcance Editores, 2008.

COUTO, Mia. *Vozes Anoitecidas*. 2ed. Lisboa: Editorial Caminho, 1992.

_____. *O último Voo do Flamingo*. Lisboa: Editorial Caminho, 2000.

_____. *Mar me Quer*. Lisboa: Editorial Caminho, 2000.

_____. *Antes do Nascer do Mundo*. Lisboa: Editorial Caminho, 2009.

_____. *Mulheres de Cinza*. 3ed. Maputo: Fundação Fernando Leite Couto, 2018.

MUKASONGA, Scholastique. *A Mulher de Pés Descalços*. Tradução de Marília Garcia. São Paulo: Editora Nós, 2017.