

Projetos “Desenvolvimentistas” e apontamentos sobre a noção de desenvolvimento entre escalas global e local em Moçambique

João de Regina Cassalho
Zacarias Milisse Chambe

Introdução

O presente artigo pretende estabelecer paralelos entre duas pesquisas de campo em Moçambique, em regiões e contextos diferentes, realizadas em um período próximo, que precisaram lidar com sentidos e expectativas locais diferentes em relação à noção de desenvolvimento.

Nenhuma das pesquisas possuía como objeto central o tema “desenvolvimento”. Zacarias Chambe (2021) se preocupava centralmente com os sentidos e as reivindicações sobre pertencimento manifestadas pelos nativos de Namanhumbir (aqueles que consideram a si como os donos da terra), frente ao contexto das chegadas de vientes atraídos pelas novas descobertas de minerais na comunidade. Por sua vez, João De Regina Cassalho (2020) se interessou nas memórias locais em Inhassune sobre experiências sociais relacionadas a instituições de trabalho compulsório do socialismo moçambicano, como os Centros de Reeducação Políticos-Ideológicos e a Operação Produção. No entanto, no decorrer das pesquisas, a presença e a potência de narrativas que articulavam a categoria de desenvolvimento se impunham, não só devido aos discursos de Estado e dos agentes externos, mas também às narrativas locais. Foi nas trocas sobre as experiências de campo que nós percebemos a importância de evitar considerar “desenvolvimento” unicamente como uma categoria exógena. Compreendemos assim que os projetos desenvolvimentistas são implementados tendo que lidar com a presença de

campos de ação local, em que famílias e indivíduos, com capacidade de agenciamento de pessoas e saberes, produzem expectativas e sentidos locais sobre o que seria desenvolvimento.

O primeiro contexto de pesquisa foi a comunidade de Namanhumbir, Distrito de Montepuez, Província de Cabo Delgado, região Norte de Moçambique, onde estão montadas dezenas de tendas do acampamento que alberga a megainfraestrutura da Empresa Montepuez Ruby Mining Lda., originária de uma *joint-venture* entre a GEMFIELDS Lda., de capitais britânicos e a Mwirrit Lda., de capitais moçambicanos. A esta empresa, o governo moçambicano concedeu uma autorização para exploração de uma área de 36.000 hectares de terra, para extração de rubis, impondo deste modo a um forçoso deslocamento de centenas de aldeões, obrigados a deixar suas casas, machambas⁸⁴ e locais com múltiplas dimensões imateriais, sustentados pelo modismo da atual azáfama dos projetos desenvolvimentistas da indústria mineira, que têm se tornado cada vez mais abundantes em várias províncias do país.

Tanto na aldeia de Namanhumbir-sede, como nas diversas aldeias que constituem o seu Posto Administrativo, como a 40 quilômetros, onde é o centro da Cidade de Montepuez, nativos e vientes⁸⁵, velhos e jovens, mulheres e homens, falam sobre a descoberta da *milagrosa pedra*, que é o rubi, e as expectativas de desenvolvimento que sua extração deverá levar para a sua comunidade.

84 Equivalente à roça, plantação ou campo agrícola. O termo “machamba” tem origem no suaíli (*swahili*), “shamba”, que significa “terreno” e “cultivo”. Em Moçambique, o uso da palavra generalizou-se a partir do Norte do país, região com significativo número de pessoas falantes do swahili, devido à fronteira com a Tanzânia, país onde a língua é oficial.

85 O termo “*vientes*” é uma categoria êmica, possuidora de várias significações e sentidos em Moçambique. Em alguns casos, o termo é usado entre grupos nativos de regiões rurais do país, 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. Grupos que por longa estadia numa determinada região, ou por outros fatores, chamam a si de “donos da terra”, ou “nativos”, consideram os demais não nativos, de “vientes”. Embora se considere relevante os usos da categoria “viente” em territórios onde grupos locais conflituam permanentemente com empresas da indústria extrativa e os seus projetos desenvolvimentistas em várias regiões de Moçambique, não se desenvolve aqui a discussão do termo. Os que se interessarem em aprofundar essa discussão mais especializada podem conferir a tese de doutorado *Entre nativos e vientes: mineração, mobilidade, violências e (re) existências em Montepuez, Moçambique*, de Zacarias M. Chambe (2021).

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 atuais crises de alimentos por causa da estiagem. Os vientes revoltam-se contra essas compreensões e “saberes” dos nativos, sobre as suas noções de pertencimento à terra e seu direito de usufruto dos seus recursos, cujas lutas para a sua (re) existência não os deixam trabalhar à vontade para trazer desenvolvimento para as suas aldeias, e se interrogam: “se uma terra não possuía nenhuma jazida preciosa, qual antepassado ou espírito vai fazê-la ter”?

O segundo trabalho de campo foi realizado no ano de 2018 na povoação de Inhassune, localizada em uma planície homônima na província de Inhambane, no sul de Moçambique. Inhassune, em diferentes períodos de sua história – período colonial, período socialista e período *neoliberal*⁸⁶ – foi considerada uma região promissora para projetos de desenvolvimento.

86 No sul de Moçambique existe um conjunto de marcadores históricos e temporais referidos como período colonial, período socialista ou período Samora (referência ao primeiro presidente e líder da luta de libertação). Não é incomum o uso do termo “tempos”, ou “período”, “neoliberal” como referência às mudanças políticas econômicas pós-socialistas.

Ainda no período colonial, foi palco para constituição de iniciativas agrícolas de plantação de algodão. Durante o período socialista, a povoação foi escolhida para abrigar um dos primeiros Centros de Reeducação Político-Ideológico de Moçambique, e alguns anos depois recebeu uma empresa estatal nomeada de Inhassune-Ramalhusca, que implicou na reorganização sócio-espacial das populações rurais e em experiências de trabalho compulsório no contexto da Operação Produção^{87 88}.

Hoje, Inhassune não possui uma produção agrícola expressiva e parte importante da população local dedica-se à extração de pedras, retiradas dos próprios terrenos e partidas em esquemas de trabalho familiar envolvendo mulheres, velhos e crianças. Apesar do baixo rendimento proporcionado por essa atividade econômica, a possibilidade de “dinheiro rápido” faz com que parte da população prefira a extração de pedra às agriculturas nas *machambas*. Para muitos, a ausência em Inhassune de uma empresa nas dimensões que havia no período socialista é um fator que explica a austeridade atual. Passa-se a ser comum as imagens que opõem um período fértil, populoso e próspero (tempo do algodão) a um período de ausência de empregos, dificuldades para prosperidade agrícola e êxodo populacional (tempo da pedra).

87 Inhassune recebeu, ainda durante o governo de transição, um dos primeiros Centro de Reeducação Político Ideológico (Machava, 2018; Thomaz, 2008). Algum tempo depois, em 1983, foi uma das principais localidades do sul do país a receber enviados da Operação Produção no âmbito da construção de um projeto estatal de desenvolvimento agropecuário chamado Projeto Inhassune-Ramalhusca (Simão, 2001). Essas instituições, geralmente localizadas em zonas rurais longínquas dos centros urbanos, recebiam compulsoriamente pessoas consideradas criminosas, improdutivas, contrarrevolucionárias, imorais, vadias, entre outras. A propaganda estatal declarava que essas instituições seriam capazes de transformar os comportamentos e as mentalidades consideradas “atrasadas”, “degeneradas”, “desviantes” através da educação política ideológica e, principalmente, pelo trabalho.

88 A Operação Produção, iniciada em 1983, foi uma campanha massiva de dimensão nacional, em que indivíduos que não apresentassem documentos como carteira de trabalho ou cartão de residência eram detidos e enviados para trabalhar sem remuneração no desenvolvimento agrícola de regiões remotas ou em projetos estatais de desenvolvimento em zonas rurais. A variedade de pessoas que foram enviadas a tais campos ou foram submetidas à Operação Produção – supostos criminosos, suspeitos de colaboração com o colonialismo português, autoridades tradicionais (chefes, régulos ou curandeiros), dissidentes da Frelimo, funcionários públicos demitidos, mães solteiras, trabalhadores informais – aponta para seu caráter disciplinador intimamente ligado à construção de uma autoridade estatal e de uma identidade nacional específica que, imbuída de um particular moralismo, necessitava de uma produção sistemática de “inimigos internos” (cf. Machava, 2011; Meneses, 2015; Quembo, 2017).

Diferente de Namanhumbir, Inhassune não possui atualmente um projeto desenvolvimentista de grande magnitude. No entanto, as memórias, histórias locais e marcadores espaciais da povoação estão permeados de referências, interpretações e ressignificações em relação aos projetos de desenvolvimento passados, sejam coloniais, socialistas ou privados. Não suficientemente, pessoas e famílias de Inhassune se consideram agentes fundamentais dos projetos de desenvolvimentos que passaram pela povoação. Tal agência se evidencia em narrativas de origens e memórias que informam posições de poder no passado e no presente.

Nossa preocupação central, ao colocar em diálogo dois contextos regionais bem diferentes de Moçambique, foi compreender as formas distintas como a noção de desenvolvimento emerge, é articulada e agenciada no contexto local. Argumentamos a existência de campos de agência local que medeia forças exógenas e endógenas, além de atribuir a categoria de desenvolvimento a uma lógica “nativa”, com forte conteúdo polissêmico.

Os paralelos que traçamos neste artigo almejam contribuir para os estudos sobre desenvolvimento em Moçambique, ressaltando a importância dos mecanismos, agências e sentidos locais que mediam a implementação de projetos econômicos diversos. Nesse sentido, sugerimos uma abordagem que dialoga com os estudos do desenvolvimento em África, especialmente antropologia, salientando a potência de abordagens etnográficas que apreendem como as dinâmicas locais se inserem em projetos que possuem dimensões nacionais ou mesmo globais.

Apontamentos sobre estudos do “desenvolvimento” em África e Moçambique

Se os contextos africanos foram decisivos para emergência de uma antropologia política⁸⁹, a partir dos finais da década de 1950 a temática do desenvolvimento passou a ser um tema especial e marcou a transição de um período clássico da antropologia no continente. Segundo Jean Pierre Olivier de Sardan, um tipo de intervenção nomeada como desenvolvimento em África “é uma temática onipresente e constitui um contexto incontornável por toda ação coletiva até nos menores povoados” (2015b, p. 12).

89 É comum a referência à obra *Sistemas políticos africanos* (2015 [1940]), organizada por Meyer Fortes e Evans-Pritchard, e prefaciada por Radcliffe Brown como uma espécie de ato fundacional de uma subdisciplina, a Antropologia Política (Macagno, 2014, p. 167).

A preocupação com temas próximos à temática do desenvolvimento marcou a passagem da antropologia clássica da Antropologia em África para pesquisas com abordagens de temas ligados a urbanização, migrações e descrições de situações coloniais. A chamada Escola de Manchester pode ser considerada um ponto de inflexão. As pesquisas de Max Gluckman, James Clyde Mitchell, John Arundel Barnes, entre outros, não só incluíram à etnografia novos temas, como assumiram uma perspectiva moderna e não essencialista, enfatizando os encontros entre universos sociais distintos e as interações, ao invés de um *ethos* étnico autocircunscrito⁹⁰.

Essa transição faz parte de um contexto de transformação na atmosfera do discurso africanista no contexto do pós-Segunda Guerra Mundial. Valentin Yves Mudimbe (2019, p. 290) identificou essa mudança como uma valorização da história que tomava lugar da autoridade antropológica, reconhecendo “a respeitabilidade de um conhecimento histórico possível das chamadas sociedades tradicionais”. Essa transformação no conhecimento produzido sobre África também incluiu o desenvolvimento da sociologia e do marxismo no continente africano. Sardan (2015, p. 11) inclui nessa transição a divulgação dos trabalhos de Manchester na França por Balandier, assim como o desenvolvimento de uma antropologia e uma sociologia marxista africanista. Na década de 1970, a influência das teorias da dependência era crescente, assim como a teoria do sistema-mundo (Wallerstein, 2011 [1974]). Tais abordagens priorizaram a compreensão de um sistema econômico-político em que a noção de desenvolvimento criaria uma interdependência desigual entre Norte e Sul. Elas expressavam uma reação às teorias hegemônicas sobre modernização.

Crescentemente, pesquisas antropológicas em África ajudaram a moldar o que se convencionou chamar como “antropologia do desenvolvimento”.

90 Tal inflexão não deixa de possuir certo ar canônico, negligenciando tensões e polêmicas sobre os sentidos, perfis e os objetivos da antropologia política em África já no seu período clássico. Esse período clássico da antropologia política em África estava permeado por tensões sobre os sentidos, perfis e objetivos da disciplina. Audrey Richards, por exemplo, chegou a descrever seu próprio ensaio para o *Sistemas políticos africanos*, assim como o de Evans-Pritchard como “pouco inspiradores”. Em sua resenha da obra Os Nuer (2008, [1940]) ela criticou o livro afirmando que parecia ter sido escrito antes da chegada dos brancos, sem relatos de situações sociais ou estudos de caso. Tudo em detrimento de grandes teorias estruturais. A antropóloga chegou a se indagar: “*Can social groups really be studied in abstract without a rather detailed knowledge of the activities in which they are engaged and the network of sentiments and laws that bind them?*” (Richards, 1941 *apud* Bank, 2016, p. 182).

Nos anos 1980, um conjunto de pesquisas voltou-se para análises dos fenômenos sociais ligados ao desenvolvimento focando na interação entre instituições globais e comunidades. A obra de Ferguson (1994) consolidou uma perspectiva crítica e atenta a um mosaico de agentes compreendido como “projetos de engenharia social em áreas do globo tidas como hierarquicamente inferiores ao Norte desenvolvido” (Andrade, 2020, p. 77).

Junto a Ferguson, Artur Escobar (1998) também foi pioneiro destes perfis críticos de pesquisa, reivindicando que a categoria de desenvolvimento poderia ser analisada dentro do arcabouço teórico foucaultiano, como a noção de saber-poder. Aqui, desenvolvimento seria uma categoria ocidental funcional para a exploração dos nomeados países subdesenvolvidos. De acordo com Dias, tais estudos buscavam evidenciar que o fenômeno desenvolvimentista implicava na “expansão do poder burocrático estatal, a despolitização da pobreza – cujas causas seriam reduzidas às questões de ordens técnicas – e a manutenção e continuidade da rede autorreferenciada que se tornou o sistema de ajuda internacional” (Andrade, 2020, p. 77).

Essa antropologia do desenvolvimento adquire diversas vertentes de pesquisas, algumas mais aplicadas, outras mais ideológicas. Jean Pierre Olivier de Sardan advogou que uma “nova antropologia do desenvolvimento” emergiu entre essas vertentes⁹¹, optando pelo enfoque nos “entrelaçamentos das lógicas sociais”. Tal abordagem permitiu uma:

[...] perspectiva mais ampla, abrangendo, além das instituições, atores e políticas do desenvolvimento, o setor associativo, a incontornável sociedade civil, as administrações locais e suas relações com os usuários, o Estado local e Estado na vida quotidiana, assim que as novas profissões do setor público ou privado. Esta expansão resultou em que se poderia agora nomear uma “socioantropologia dos espaços públicos africanos” (2015b, p. 12).

91 As outras vertentes seriam uma discursiva, inaugurada por Escobar (1998) como uma proposta desconstrucionista da categoria “desenvolvimento”; a nomeada por Olivier de Sardan como populista, na qual o trabalho de Hobart (2002) seria um expoente; a chamada “nova antropologia do desenvolvimento” e os primeiros expoentes, paralelamente, nos trabalhos dirigidos por Norman Long; e o polo “APAD” (APAD – *Association Euro-Africaine pour l'Anthropologie du Changement Social et du Développement*), que uniu antropólogos franceses e africanos de países francófonos.

Pesquisas em Moçambique também fizeram parte dos debates metodológicos sobre os fenômenos “desenvolvimentistas”. Yañes Casal (1996), ao estudar as aldeias comunais em Moçambique, argumentou que grande parte dos economistas se empenharam no isolamento da componente econômica das chamadas sociedades subdesenvolvidas, tratando a economia como variável exclusiva de um problema objetivamente complexo e multidimensional. Muitos estudos antropológicos questionam tal abordagem, demonstrando que o extraeconômico e as dinâmicas internas das sociedades “subdesenvolvidas”, receptoras desses programas de desenvolvimento são campos de estudo sem os quais é difícil compreender as dinâmicas sociais e políticas que se desenvolvem no cotidiano das localidades.

Nesse sentido, compartilhamos com os “estudos do desenvolvimento” aquelas perspectivas que salientam a importância da dinâmica local, mas evitam uma perspectiva culturalista que presume que todo conhecimento local e valores são compartilhados em uma identidade permanente (cf. Olivier de Sardan, 2015a; 2015b). Para não abandonar a importância da noção de cultura ao evitar uma abordagem essencialista, nós escolhemos analisar os saberes, narrativas e valores locais como produtos de um encontro entre Estado e comunidade, no qual a categoria “desenvolvimento” adquire uma forma de referencial para interpretação, classificação e agenciamento de processos sociais. Desenvolvimento e outros referenciais classificatórios como trabalho, modernidade, tradição convivem às vezes em harmonia, muitas vezes em conflito com saberes, memórias e histórias locais informando processos de construção do Estado, da nação e do local (Appadurai, 2001).

Compreendemos que tanto fenômenos como parentesco, magia, saberes tradicionais se mesclam a redes globais de desenvolvimento. Tal perspectiva, mais do que uma convicção metodológica parece ser incontornável em nossos contextos de pesquisa. Muitos estudos em Moçambique nos têm inspirado (Honwana, 2002; West, 2005; Ribeiro, F. 2008; Perin, 2015, Andrade, 2020; Passador, 2011; Ribeiro, 2020) a analisar a temática do desenvolvimento, ou temas que o tangenciam, absorvendo suas ressonâncias em âmbito local.

Estes e outros estudos mostram que a noção de desenvolvimento adquire em contextos moçambicanos certa presença espectral⁹², em que diferentes sentidos e expectativas em torno da noção participam de um conjunto de práticas, conhecimentos e linguagens que constroem noções de pertencimento, de autoctonia e estrangeirismos.

No contexto das localidades, a noção de desenvolvimento, seja em suas reivindicações, denúncias, fracassos ou incompletudes deve ser analisada junto à compreensão de uma gramática política local, em grande parte informada por saberes que podem ser considerados “linguagens de poder” (Mbembe, 2001). Não suficientes, nossas experiências em campo evidenciaram a importância de indivíduos e famílias com particular capacidade de agenciar pessoas, narrativas e saberes que produzem um sentido endógeno para o desenvolvimento, incluindo os projetos desenvolvimentistas em narrativas de origem.

“O machado de madeira que rachou a milagrosa pedra”: os paradoxos sobre a noção de ‘desenvolvimento’ em Namanhumbir

Esses aqui são “vientes” bons! Não são como esses outros que vêm 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!

Era assim que Sheik Amisse, líder religioso e morador muito influente entre aldeões da comunidade de Namanhumbir, Distrito de Montepuez, Província de Cabo Delgado, região norte de Moçambique, apresentava com entusiasmo uma enorme vedação de arame farpado, onde estão as tendas do acampamento que alberga a mega-infraestrutura da Empresa Montepuez Ruby Mining Ltda.

92 É comum em pesquisas sobre desenvolvimento ou modernidade em Moçambique assinalarem sua efemeridade ou ausência de solidez: “ilusão do desenvolvimento” (Isaacman; Isaacman, 2016), “imaterialidades do desenvolvimento” (Andrade, 2020), “*modernization dreams*” (Ribeiro, 2020).

Com a descoberta de rubis, Namanhumbir passou a receber um significativo número de vientes. Desde os bairros periféricos ao centro da cidade de Montepuez, ocorreu uma constante expansão de novas estações de comunicação e serviços como celular e televisão, instalação de novas instituições de serviços sociais, ampliação de hospitais e novas agências bancárias. Pequenas lojas começaram a aparecer em todas as esquinas e ruas. As mineadoras exigem novos serviços, que são satisfeitos por novas empresas particulares substituindo outras economias locais: grandes panelas das senhoras que vendiam refeições na rua, por exemplo, são substituídas por empresas de *catering*, que exigem, por conseguinte, muita mão de obra. Para muitos, essas mudanças são fagulhas de esperanças de poder “ganhar a vida” em um outro lugar e incentivam a ida para Montepuez. Por outro lado, há chegadas massivas de vientes em Montepuez e também imperam significativas saídas de nativos, que, cedendo às suas terras negocialmente ou forçados, procuram ir ganhar a vida em outro lugar distante.

A descoberta das jazidas de rubi em Namanhumbir impôs ao Estado, o desenho de vários programas que contemplam investimentos em infraestruturas, como transporte, energia, investigação científica e projeto em áreas sociais. O Estado procura, com essas medidas, proporcionar condições necessárias para promover o investimento público, mas também a entrada de capitais privados. Ao mesmo tempo, o padrão de exploração econômica em curso exige 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. Em grande medida, é a população viente que se beneficia desta nova estrutura e ocupa praticamente todos os postos de trabalho em nível médio e alto nas empresas de exploração industrial do rubi.

Mas precisamos entender o contexto da descoberta dessa *milagrosa pedra* ao tão expectante momento de chegada dos projetos desenvolvimentistas em Namanhumbir. Nessa pequena localidade que hoje vive uma confluência de vários olhos, corpos e vozes; novas comidas, línguas e cores, 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”⁹³ ou um táxi-moto para chegar a um lugar distante, jovens, crianças, velhos e mulheres, entre sorrisos nos lábios, transformam-se em contadores das mais detalhadas histórias sobre a descoberta dessa *milagrosa pedra*, que é o rubi – “Foi nosso homem que descobriu aquela pedra. É o machado de madeira dele, que rachou a pedra preciosa de Namanhumbir” (Mwene Mafujaji, Régulo da comunidade de Namanhumbir, em entrevista em agosto de 2016).

As narrativas que ouvimos repetidamente de nativos de Namanhumbir sobre o “nosso homem” que descobriu os rubis, levam-nos ao Aximo, um homem nativo da comunidade 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 Mafujaji, líder tradicional da comunidade de Namanhumbir, conta 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 à sua terra natal e passou a viver exclusivamente da queima de madeira para fabrico de carvão. Certo dia, enquanto cavava o solo para enterrar os troncos de madeira e atear fogo sobre eles, e durante a queima, que leva entre 6 e 10 dias, extrair o carvão, Aximo descobriu pequenas gemas, pedras vermelhas com características que não eram comuns ao 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 Mafujaji, régulo da comunidade de Namanhumbir.

Aximo mobilizou dois jovens para continuar a cavar a área, mas não encontraram mais nada durante vários dias de pesquisa. Então, escondeu as pedras envolvendo-as em um pano. Aximo ainda continuou a queima do carvão durante várias semanas. Depois de retirar o carvão já queimado, transportava os sacos em 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.

93 Nome local para o transporte público coletivo de passageiros. Na maioria das vezes, esse transporte é feito em micro-ônibus de até 15 lugares, mas que podem alocar mais de 25 pessoas.

Depois de ter estado fora de Namanhumbir por longas semanas, Aximo retornou à aldeia com mais cinco homens, seus antigos companheiros com quem trabalhara em Shinyanga e Mbeya. Seus planos não estavam mais ligados à queima de carvão:

– 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. Nós também queremos desenvolver com essas pedras aqui.

A compreensão sobre a relação entre o poder dos antepassados e o “nosso homem” que rachou a *milagrosa pedra* para que os nativos de Namanhumbir não pereçam de fome, não é compartilhada entre os vientes das grandes empresas da mineração industrial, pois para estes, nenhum espírito pode fazer com que uma determinada pessoa passe a possuir um recurso que não tinha, por forças míticas.

Em Namanhumbir, a frequência com que os nativos contam a história da descoberta dos rubis, a exaltação da descoberta da pedra por um de “*seus homens*”, expressa o sentimento de atribuir significados em torno dos rubis e as novas relações que o envolvem, e manifestar o direito sobre os novos produtos retirados de seus territórios. Eles não admitem a ideia de que seus elementos possam pertencer a alguém (por isso, o termo “nosso” chama-nos a atenção para a questão da produção de uma história que os possa colocar – no sentido de coletividade, grupo e comunidade – no centro da discussão sobre o pertencimento e o usufruto das riquezas da sua terra).

Não é incomum encontrarmos interpretações sobre a implementação de projetos de desenvolvimento que afirmam que a burocracia empresarial e as novas redes econômicas e/ou de segurança suplantam todas as legitimidades e relações prévias constituídas localmente. A narrativa sobre a origem do Rubi em Namanhumbir sugere que uma sociabilidade em nível local que, em certo sentido, não só resiste ao novo contexto como submete a nova realidade desenvolvimentista a uma interpretação endógena que contribui para que muitos nativos continuem a produzir sentidos de pertencimento em um contexto de intensas mudanças e inseguranças.

Aqui, tanto o posicionamento 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 têm, nos últimos anos,

o solo mais sapateado por milhares de pés, como nunca o foi antes. É nesses espaços que há, perante toda a pressão para as transformações trazidas pelos projetos desenvolvimentistas das empresas e seus vientes, uma luta pelo pertencimento a uma terra coletiva e usufruto sobre as suas riquezas. E para isso, saberes, *habitus*⁹⁴ e sistemas de conhecimento encontraram, nessa reivindicação contra os novos projetos desenvolvimentistas das indústrias extrativas, um lugar e tempo de (re) existência.

Como explicar este complexo processo no qual os projetos e os programas de desenvolvimento vientes em Montepuez estão reiteradamente em confronto com a “mão invisível” da pressão dessas múltiplas noções sobre a terra, riqueza, direito, desenvolvimento e pertencimento?

As transformações socioculturais decorrentes das incidências de chegadas massivas de vientes e várias empresas, determinadas pela descoberta de enormes jazidas de rubis numa comunidade rural e tradicional, torna particularmente significativa a temática territorial e revela a existência de paradoxos sobre o significado e as expectativas do desenvolvimento. Não suficiente, os principais entraves e as contradições dos projetos desenvolvimentistas passam pelo não cruzamento de dinâmicas internas, onde se assentam as contradições entre diferentes sujeitos envolvidos de formas distintas em projetos concebidos com base em lógicas, valores e códigos alheios às comunidades receptoras.

No esforço para resistir contra o drama de entradas das novas empresas multinacionais vientes, que transformam suas machambas em campos de extração mineral, os nativos recorrem 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. As narrativas de origem, os saberes mobilizados são formas de produção de pertencimento em um contexto em que não só o território se transforma, mas a existência de muitos sujeitos se encontra em risco. Embora as luzes, escolas, empregos e estradas almejadas como sinónimo de desenvolvimento façam parte da expectativa local em relação aos projetos “desenvolvimentistas”,

94 É preciso chamar atenção ao uso de “*habitus*”, mesmo em latim, uma palavra que exprime, infinitamente melhor que “hábito” (Cfr. Mauss, 2003, 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. Esta inspiração vem antes, de M. Mauss, do que de Pierre Bourdieu (1974), que trabalha a noção de *habitus* na sua “teoria da prática”.

a luta pelo pertencimento às suas terras, mais do que um fator de reprodução econômica, é também de valor simbólico para gerações passadas, presentes e futuras. Não por acaso, a compreensão de que o ambicionado desenvolvimento resultante da exploração das suas riquezas deverá, pois, vir até aqui, onde os vivos enterraram seus antepassados e cordões umbilicais dos seus filhos, e esperam também ser enterrados quando a morte lhes chegar.

Esse confronto com que os projetos desenvolvimentistas se veem obrigados a lidar nas regiões onde são frequentemente mobilizadas várias infraestruturas dos megaprojetos da indústria extrativa em Moçambique, em Montepuez, não se revelam apenas como uma oposição contra a noção de desenvolvimento na perspectiva do Estado, do capital privado com a modernização trazida pelas empresas da mineração industrial e seus vientes e da comunidade internacional. É, antes de tudo, um protesto contra sentidos particulares do que se compreende ser um desenvolvimento que se distancia das constituições locais do poder e secundariza suas múltiplas compressões sobre o que consideram inalienável para alcançar o desenvolvimento: a sua luta pela manutenção nas suas terras e usufruto das suas riquezas constitui o que se sugeriu chamar de “(re) existências” (Chambe, 2021).

A imposição feita pelos vientes, de planejar o futuro de uma comunidade por meio de um modelo do que eles entendem ser o “desenvolvimento”, coloca em duas faces opostas, a racionalidade dos planejadores e o destino dos sujeitos locais. Porque pessoas de mundos diferentes não têm a mesma compreensão sobre a noção do futuro e precisam negociar sentidos de pertencimento de maneiras diversas, que, por vezes, entram em conflito.

“O princípio de um sonho”: desenvolvimento, história e poder em Inhassune

De maneira geral, a população de Inhassune considera a localidade como de grande potencial agrícola, que apenas eventualmente consegue realizar. Desde o período colonial, o Estado considerou as terras da baixa de Inhassune de forma semelhante. O Instituto do Algodão Moçambicano (IAM) escolheu a região como uma zona alvo de desenvolvimento agrícola no período tardo colonial. Elegeu uma família de poder local destacada, a família Malati, para ser intermediária dos projetos de plantio de algodão na região.

Um ano antes da independência oficial de Moçambique, ainda durante o governo de transição entre a Frelimo e as autoridades portuguesas, Inhassune foi escolhida para receber um Centro de Reeducação Político-Ideológico. Apesar dos objetivos “reeducadores” e de “reforma moral”, a instalação dos centros de reeducação se relacionavam a desejos desenvolvimentistas para zonas rurais que não conseguiram se realizar (cf. Machava, 2018; Thomaz, 2008). O trabalho no campo, ainda que compulsório, era visto por um lado como moralizante e corretor de comportamentos “atrasados” e “tradicionalistas” dos camponeses, por outro como transformador do próprio ambiente rural, criando modelos de “cidades rurais” ou introdução urbana no campo.

No início da década de 1980, iniciou-se na localidade um projeto chamado Projeto de Desenvolvimento Agrário Inhassune-Ramalhusca, financiado pelo Fundo de Desenvolvimento Africano (Simão, 2001). O algodão continuava como produto principal do projeto e o trabalho compulsório “reeducativo”, um elemento importante do programa. Em 1983, Inhassune recebeu centenas de pessoas presas pela Operação Produção. Essas pessoas passaram a trabalhar em Inhassune sem receber qualquer tipo de salário. Naquela altura, o Centro de Reeducação havia sido transferido, e os membros da Operação Produção estavam sob “cuidados” da administração da própria empresa.

Os projetos de desenvolvimento em Inhassune foram fruto de programas de Estado orientados a transformar de forma rápida, e mesmo violenta, o espaço rural e seus moradores. No entanto, seria equivocado ignorar a existência de discursos que explicam o desenvolvimento a partir de narrativas e trajetórias endógenas. É o caso da influente família Malati, que estabelece uma relação entre o passado colonial e o presente, através de uma narrativa de origem, na qual o desenvolvimento local, seja através da prosperidade agrícola ou do desenvolvimento de instituições de serviços públicos, acontece, em grande medida, devido à sua agência. Tal narrativa opera, de forma particular, referenciais classificatórios que também se encontram nos discursos nacionalistas da Frelimo no processo de implementação dos centros de reeducação e da Operação Produção. A retórica operacionalizada pela família Malati, com fins de construir uma fonte de legitimidade de poder local, expressa processos de construção “do Estado” em âmbito local que só podem ser compreendidos através de situações limiars, margens (Das; Poole, 2008). Por sua vez, a noção de desenvolvimento aparece como parte de uma história local em que os agentes incorporam e negociam as iniciativas estatais.

Meu pai era um homem de visão, olhava para o futuro. Tinha um dom, uma missão, vindo de Deus, sabe? O sonho dele era povoar Inhassune. Tudo que temos aqui em Inhassune, escola, hospital, ele disse que teria. Até a pista de aviões ele falou que teria, e temos⁹⁵.

André Falama Malati escreveu um esboço de uma autobiografia, com o título “O princípio de um sonho”, na qual conta como começou a desbravar a região atual de Inhassune, em 1929. Ele conta que estava apaixonado pela planície. Ele estava certo, apesar dos “perigos selvagens”, do potencial agrícola daquelas terras. Funcionário da empresa WNLA⁹⁶, que agenciava trabalhadores migrantes em Moçambique para as minas de Johannesburgo, juntou dinheiro para comprar as primeiras charruas a utilizar em Inhassune.

André era tswa⁹⁷, mas havia sido criado e educado por um comerciante indiano. Pôde aprender a escrever, habilidade muito valorizada por ele em suas cartas e, também, por seus filhos. As primeiras tentativas de desbravar as matas fechadas de Inhassune não foram bem-sucedidas. Segundo ele, grande parte de seus conhecidos o desacreditava, escondendo o medo deles dos animais selvagens ou da necessidade de trabalho árduo. Com o tempo, ele conseguiu convencer pessoas explicando: “o valor da agricultura, eu falava a toda gente que passava ao pé de mim, ou nas igrejas, reuniões etc. Muita gente ficou bem convencida”.

Ele precisou convencer também autoridades coloniais. Existiam leis que impediam aos nativos poderem comprar instrumentos de trabalho agrícola. Através de intermediários que conheceu no trabalho na WNLA, ele conseguiu autorização no distrito de Panda para levar pessoas até as planícies

95 Fala de Samuel Malati. Após a morte de André Malati, Samuel é principal nome da família em Inhassune. Ele mantém a administração das terras da família e dirige cooperativas de extração de pedra na localidade. É através dele e de seus filhos que a memória de André Malati continua presente em Inhassune. Ela é contada em reuniões comunitárias e mesmo na escola local, onde a história de Inhassune é narrada, por alguns professores, como produto da fazanha e da “visão” de seu pai.

96 Witwatersrand Native Labour Association (WNLA), empresa responsável pelo recrutamento de pessoas em Moçambique para o trabalho migratório e que possuía escritórios em diversas regiões de Moçambique.

97 A região de Inhassune é uma região pluriétnica onde *Citswa*, *Chopes*, *Bitongas*, *Changanas* possuem intercomunicações linguísticas e institucionais.

de Inhassune e iniciar o trabalho agrícola. Naquele momento, ele já vislumbrava o plantio de algodão. O primeiro momento da ocupação foi difícil. Cobras, malária, ataques de leões e hipopótamos haviam feito com que pessoas abandonassem seu sonho. Ele perdeu amigos e familiares:

Era uma terra cheia de febres que chegaram de ceifar a vida de minha irmã mais velha. Mais o meu filho, mais um casal de Mateus Chacua Guambe. Que todos dormiram o último sono. E a minha família ficou muito aborrecida!! E eu andava muito triste. Toda gente de Macauze e Mauane estava a ver-me abandonar; a planície! Mas como sou cristão que crê em Deus comecei a inventar um (canto) hino: *Agradecemos a Deus, aquele que ama todas as pessoas; e reserva-lhes as grandes riquezas; as mais belas riquezas / Ao povo de Israel lhes reservou a terra de Canaã; terra da vidando tem todas as coisas/ Já a nós reservou as mais belas e grandes riquezas: a grande riqueza é a terra na qual cultivamos./ Não tenhamos medo dos mosquitos, das doenças, nem mesmo da morte. Pelo amor de Jeová, aquele que nos ama, venceremos. A grande benção da descoberta são as margens de Inhassuni, a terra que ainda estava por descobrir*⁹⁸.

André Malati era protestante, membro da Igreja Metodista Livre. A família ainda é da mesma religião e a igreja metodista de Inhassune opera em um terreno cedido pelos Malatis. Alguns filhos de André também estudaram em escolas missionárias de Lourenço Marques. O hino criado por Malati opera em uma estrutura comum dos cantos metodistas, e o fato de estar escrito em citswa indica uma característica do espírito missionário em África: “valorizar a singularidade africana sem abrir mão dos imperativos civilizatórios”, com o objetivo de que a evangelização ocorresse no seu “próprio ambiente sociocultural” (Macagno, 2012, p. 150). De forma geral, a alfabetização e o letramento também eram vistos como mecanismo de evangelização.

Os filhos de Malati falavam sobre seu pai como “um homem de visão” que haveria antevisto o futuro promissor de Inhassune, os projetos agrícolas, antecipado o aparecimento da escola e do hospital, a povoação da planície e até mesmo, uma pista de pouso rural. Esse processo que começa com o desbravamento da planície, e finaliza com as instituições estatais de hoje em Inhassune, expressa que a família Malati considera a iniciativa de seu pai uma missão de vida, que informa o local de poder da família na povoação de Inhassune.

98 Somente o hino está escrito em citswa. Tradução feita pelos autores.

Também existe nessa narrativa de origem de Inhassune, uma ideia do trabalho e da agricultura como valor. André almejava que tornar pessoas da região produtivas era uma forma de evitar que “pessoas que não produzissem fossem pegadas pelo xibalo”⁹⁹. Este aspecto não é menor. Indica que na narrativa de origem dos Malatis, a moralização do trabalho e seu fator pedagógico podem explicar a forma como leram a instalação do Centro de reeducação na localidade.

Os filhos da família Malati são, de forma geral, funcionários do Estado moçambicano, em Inhassune ou em outros lugares. Eva Malati foi secretária do Centro de Reeducação Político-Ideológico e após o fim do campo foi trabalhar como secretária de polícia no Niassa. Samuel Malati é um policial aquartelado no distrito de Panda, do qual Inhassune faz parte. Sandra Malati foi a primeira professora de Inhassune, e depois, enfermeira na maternidade local. Vasco Lebre Malati é professor de ensino básico na cidade da Beira.

A narrativa de André Falama Malati, e a agência de sua família, informa certa margem do próprio corpo do Estado, em que algumas pessoas e famílias podem ocupar zonas limiars entre membro da comunidade e o funcionário do Estado. Além disso, mostra que a própria burocracia estatal pode recorrer a histórias locais e personagens locais tanto para se fazer presente no cotidiano quanto para recrutar seus funcionários e intermediários. De acordo com os filhos de André Malati, o Centro de reeducação em Inhassune foi visto como uma oportunidade de povoamento da planície. Malati não só aceitou a instalação do campo, como fez com que sua filha fosse empregada como secretária na instituição:

Meu pai permitiu que essas pessoas que estavam nas cadeias, [que] eram criminosos, viessem para cá, para se reeducarem. Construíram casas, [se] organizaram, cozinhavam, viviam aqui. Era trabalho forçado no sentido que eles precisavam trabalhar, mas não era assim forçado, trabalhavam como educação.

99 No contexto do Estado Novo de Salazar, o xibalo era uma forma de trabalho forçado institucionalizada, através de leis que estabeleciam a obrigatoriedade de pagamentos de uma série de impostos, entre eles o imposto sobre a palhota. A ausência de trabalho formal, ou o não pagamento desses impostos, configuravam a obrigatoriedade de prestação de trabalho não remunerado (xibalo). Sobre o xibalo e as formas de trabalho forçado em Moçambique, ver Zamparoni (2004) – *Da escravidão ao trabalho forçado: teorias e práticas*, e Maria Paula Meneses (2008) – *O indígena africano e o colono europeu: a construção da diferença por processos legais*.

Os Centros de Reeducação e a Operação Produção em Moçambique podem ser considerados tecnologias de poder destinadas a um ideal moralizante de construção mútua de uma moçambicanidade e de novos comportamentos. Eram as instituições mais compulsórias para o objetivo da construção do chamado “Homem Novo”¹⁰⁰. Em Inhassune, a imposição pelo Estado dessas instituições repressivas operou um campo discursivo que possuía referências comuns com estratos da população rural. Em algum sentido, o projeto nacionalista da Frelimo confluiu com a história de Malati em um encontro local do Estado. A narrativa, da família Malati, indica a possibilidade de que comunidade – e seus diferentes agentes – possam compartilhar tais princípios de classificação de formas diversas, às vezes em confluência, às vezes em conflito.

Levando em conta os interesses de Estado e as narrativas da família Malati em Inhasune, os projetos agrícolas, a construção do Estado e a transformação moral das pessoas estão em constante relação com a noção de desenvolvimento. De forma semelhante à modernidade como uma promessa que nunca se cumpre (Geschiere, 2006)¹⁰¹, desenvolvimento é um processo contínuo que constitui o local e a relação das pessoas com o mundo social. Mesmo quando ele é lido e denunciado como fracasso (Ferguson, 2006), ele está produzindo Estado.

100 Em Moçambique conformava-se um ideal segundo o qual os indivíduos deveriam enfrentar um processo de libertação de vícios – tradicionais ou burgueses – para um destino de quadro revolucionário imbuído de espírito científico e compromisso nacionalista. Quando analisados os processos compulsórios concretamente, vemos uma grande variedade de vítimas e de comportamentos considerados antinacionais. Desempregados, prostitutas, adversários políticos, alcoólatras, chefes tradicionais, curandeiros, mães solteiras, comerciantes informais, entre outros. A diversidade das vítimas indica não só a dimensão desses processos compulsórios, mas a existência de uma variedade de referenciais classificatórios operados nos processos disciplinares: o campo discursivo da experiência militar de guerrilha nas zonas libertadas (Cabaço, 2009); o assimilacionismo característico do colonialismo português (Fry, 2005); um imaginário internacional em torno da noção desenvolvimento (Casal, 1996); a moralidade característica de uma tradição nacional civilizatória protestante e missionária (Machava, 2018); as ideologias de modernização (Sumich, 2008); o processo de disciplinamento do espaço urbano e a estigmatização do trabalho informal (Quembo, 2017).

101 Segundo Geschiere, a modernidade pode ser encarada como “um ideal ou mesmo um mito que não é nunca realizado, no qual são elementos recorrentes a autonomia do indivíduo, uma visão de mundo científica (que supostamente torna o mundo cada vez mais transparente), a disseminação de novas tecnologias e o consumo de massa de produtos industrializados” (Geschiere, 2006, p. 10).

Inhassune-sede, que se localiza na estrada entre os distritos de Panda e Inharrime, é uma região relativamente próspera, com mercados locais, casas de alvenaria e um conjunto de edifícios que foram inicialmente construídos para serem sedes do Centro de Reeducação Político-Ideológico. Depois esses se transformaram em edifícios administrativos do Projeto de Desenvolvimento Inhassune-Ramalhusca e atualmente pertencem ao poder distrital, mas quando existe algum projeto de desenvolvimento, seja estatal ou privado, as casas, as oficinas e os escritórios são cedidos às empresas ou funcionários.

É interessante analisar essa presença material do Estado em Inhassune que abriga projetos de desenvolvimento à luz da análise de Ferguson (1994). Em sua análise sobre o aparato da Ajuda Internacional e de todo o mundo simbólico da indústria do desenvolvimento existe um encontro cotidiano entre autoridade burocrática e a população que passa por uma espécie de ritualização. O efeito do desenvolvimento é enxergado menos no que ele se propôs – na verdade, inúmeras vezes são lidas na chave do fracasso – e mais na produção de uma dimensão cotidiana do Estado. Em Inhassune, a intermitência dos projetos de desenvolvimento cria estruturas físicas do Estado, nesses edifícios públicos. Porém, mesmo quando não existe um projeto específico para a povoação, como no momento de minha pesquisa de campo em 2018, a população chama essas casas de “empresa”.

Os antigos roçados que se transformam em campos de extração de pedra também podem ser interpretados reconhecendo que as pessoas, frente aos projetos desenvolvimentistas, interpretam e dão significado a suas próprias trajetórias, incluindo diferentes expectativas sobre o desenvolvimento. Ferguson (1999) sugere que, no contexto de empreendimentos de mineração de cobre na Zâmbia, categorias modernas, e os próprios discursos e teorias da modernização, também são “tomados” como lentes de interpretação em que nativos explicam sua própria situação. Em certo sentido, o empenho de algumas pessoas em Inhassune de se “desfazerem” da agricultura e escolherem a mineração de calcário, como uma forma de dinheiro rápido, sugere um processo em que a agricultura é entendida como um desenvolvimento que tenha esgotado as possibilidades.

A impressão oposta de que o abandono da atividade agrícola é um sinal de degeneração dos tempos e dos comportamentos também está presente em Inhassune. Alguns agricultores antigos consideram que a juventude que se dedica a extração de pedra o faz por perder o valor do trabalho e da paciência.

Para eles o dinheiro rápido, ainda que não abundante, é um sinal moral negativo. Era o caso de um dos agricultores que me disse que em Inhassune “as machambas estão a virar pedra”.

Considerações finais: sentidos êmicos e paradoxais

A partir de dois campos etnográficos, localmente distantes, mas em contexto da azáfama vivida pela expectativa de projetos desenvolvimentistas, procuramos situar o debate na dimensão do desenvolvimento, especialmente no campo da Antropologia. Sustentamos que a abordagem etnográfica permite mapear e estabelecer relações com histórias e significados locais que estão emaranhados aos projetos desenvolvimentistas, mas por vezes são ignorados.

Entre os paralelos que podemos traçar, destacamos que tanto em Inhassune como em Namanhumbir as pesquisas de campo se defrontaram com narrativas de origem que estabelecem diálogos e expectativas constantes com os projetos desenvolvimentistas. Tais narrativas estão relacionadas à agência de indivíduos e famílias com legitimidade local e particular capacidade de agenciamento de pessoas. Essas trajetórias fazem parte de um campo local de poder que não pode ser ignorado para compreender os efeitos dos projetos de desenvolvimento.

Por outro lado, onde se verifica uma negação criada pelos projetos desenvolvimentistas, tal como é o caso de Montepuez, comunidades locais deixam de ser vistas como sujeito de suas próprias vidas e se tornam sujeitas a elites técnicas prescientes. Os projetos desenvolvimentistas elaborados nestes modelos criam dois tipos de sujeitos, um ativo e outro passivo. “Sujeitos-passivos” referem-se, segundo Gustavo Lins Ribeiro (2008), às pessoas transformadas em objetos de imperativos desenvolvimentistas. “E por outro lado, encontram-se sujeitos-ativos” (*ibid.*, p. 122), os agentes do desenvolvimento, que são pessoas locais propensas a se tornarem aliadas de iniciativas de desenvolvimento porque podem identificar benefícios e interesses em comum com os *outsiders*.

Mas é preciso chamar atenção ao leitor sobre duas questões importantes: a primeira, relacionada a essa categorização polarizada de sujeitos (entre passivos e ativos) – 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 ação nessa oposição aos modelos exógenos de desenvolvimento entre nativos de Montepuez.

No caso de Inhassune, por sua vez, a ausência de um projeto de desenvolvimento na atualidade não significa que a noção perca força no cotidiano. Interpretações, narrativas e processos mnemônicos são elaborados dando sentidos importantes para a noção de desenvolvimento. No material etnográfico de Inhassune também não está presente, como em Namanhumbir, a noção de resistência. Na narrativa de origem da família Malati, os projetos de desenvolvimento são incorporados como produtos de uma agência local. O que não significa que não existe resistência em Inhassune, mas que as expectativas e interpretações em torno dos projetos de desenvolvimento não podem ser abstraídas da dinâmica social e de poder local.

Outro paralelo a se destacar encontra-se no fato de que os dois contextos se relacionam com a natureza das políticas neoliberais em Moçambique. Eles expressam como as expectativas em torno do enriquecimento através da mineração é uma realidade presente em diferentes contextos moçambicanos, que evidencia uma forma de política econômica privilegiada no país. Ao mesmo tempo, a percepção de decadência, fracasso, efervescência ou “mau desenvolvimento” acompanha os sentidos locais atribuídos tanto aos projetos desenvolvimentistas quanto à ausência deles.

Os materiais etnográficos sugerem também que as políticas neoliberais em Moçambique não devem ser compreendidas somente a partir das dinâmicas exógenas. Tanto as políticas neoliberais como os projetos desenvolvimentistas precisam lidar com insistentes tentativas de endogenização que obrigam que as políticas externas a se acomodarem e se utilizarem de gramáticas locais de poder.

Namanhumbir é um caso exemplar de como descobertas de recursos naturais em Moçambique continuam sendo uma via de expansão desenvolvimentista e afã modernizador que altera intensamente realidades locais. O gás e o petróleo do Rovuma, o carvão mineral e o ferro de Moatize em Tete e Maniamba em Niassa, as gemas de safiras, turmalinas e rubis de Montepuez, o grafite de Balama e Ancuabe, as areias pesadas de Nampula e Gaza e o ouro de Manica são descobertas que colocam Moçambique na grelha dos países que procuram resolver o seu desenvolvimento básico a partir da exploração veloz desses recursos.

Nesses contextos, governos e agentes comerciais privados empreendem processos de expansão de vários serviços para as regiões, mas também conflitos fundamentais, não apenas em relação às expectativas com os objetivos dos empreendimentos desenvolvimentistas, mas o próprio sentido de pertencimento e direitos das populações locais.

Por outro lado, a ausência de um projeto grandioso de mineração em Inhassune, após um conjunto de privatizações e tentativas efêmeras de novos e antigos projetos, também faz parte das consequências do neoliberalismo moçambicano e das aplicações dos Planos de Ajustes estruturais frutos da adesão violenta à economia de mercado. No entanto, o que percebemos é que as expectativas presentes no universo local de Inhassune dialoga constantemente com os empreendimentos desenvolvimentistas de outros tempos. Em outras palavras, o “tempo da pedra” em Inhassune apresenta uma relação nova entre os universos do “local e global”. No entanto, essa nova situação é interpretada à luz de categorias e balanços próprios de projetos passados.

Inhassune e Namanhumbir, cada um à sua maneira, são expressões locais de empreendimentos e políticas neoliberais em que as promessas e os discursos globais sobre o desenvolvimento se confrontam com histórias e trajetórias prévias. Em algum sentido, expressam a realidade dos planos desenvolvimentistas em Moçambique que criam simultaneamente “zonas de entusiasmo” e “zonas de abandono”.

Compreendemos, através das situações de campo aqui desenvolvidas, que a categoria de desenvolvimento tem um papel importante na produção de pertencimento, de fronteiras e de marcadores de autoctonia e estrangeirismos. Nesse sentido, a análise dos empreendimentos desenvolvimentistas não deve prescindir de uma análise de uma gramática política local. Essas noções êmicas em torno do desenvolvimento podem adquirir tanto sentidos confluentes quanto de resistência ou mesmo paradoxo. Os diferentes sentidos que podem existir em diferentes contextos locais é um sinal da necessidade de que estudos que enfrentem temáticas tangenciais à noção de desenvolvimento ainda necessitam da profundidade e escuta do trabalho de campo etnográfico.

Se por um lado é verdade que desenvolvimento é um vetor privilegiado de intervenção em contextos locais (Casal, 1996)¹⁰² por parte de iniciativas estatais, do capital privado e da comunidade internacional, por outro, ele também adquire sentidos particulares em constituições locais de poder. Segundo Gupta, “a construção do estado varia claramente de acordo com a maneira em que se colocam os diferentes atores. Portanto, é importante situar uma determinada construção simbólica do Estado com respeito ao contexto particular em que se realiza” (Gupta, 2015, p. 125) Nesse sentido, propomos que a categoria de desenvolvimento também possa ser compreendida como parte de esquemas classificatórios que envolvem a imaginação, tanto do Estado-nação quanto da localidade.

As experiências de pesquisa em Montepuez e Inhassane mostraram que a configuração local do Estado implica que este também é classificado pela população através do intercâmbio e intercruzamento de campos discursivos nativos, locais, nacionais e globais. Em outras palavras, não são só as ideologias estatais que politizam a imaginação do lugar (Ferguson; Gupta, 2000).

Por sua vez, Herzfeld afirma que a racionalidade do Estado-nação opera como uma construção retórica que necessita de uma ordem cultural específica. Apesar da autenticidade reivindicada por agentes estatais “ignorar as raízes culturais que os tornam retoricamente plausíveis” (Herzfeld, 2016, p. 68), ela precisa reforçar sua lógica cultural nas situações cotidianas. Na prática, tal processo implica na operacionalização de um conjunto de categorias que negociam o grau de pertencimento de pessoas, ou categorias que classificam pessoas, na comunidade política nacional. Buscamos aqui compreender como a categoria de desenvolvimento aparece agenciada, denunciada e representada nos respectivos contextos de pesquisa.

102 Adolfo Yannes Casal (1996, p. 43), ao analisar as Aldeias Comuns do socialismo moçambicano, salientou que o projeto compartilhava de uma compreensão de desenvolvimento como “uma racionalidade de crescimento econômico materializável a partir de um conjunto de meios, tais como inovação tecnológica e o investimento, com vista a provocar processos de transformação e de ruptura no interior das sociedades subdesenvolvidas”.

Referências

- ANDRADE, Inácio de Carvalho Dias de. “Tem um espírito que vive dentro dessa pele”: democracia, desenvolvimento e feitiçaria em Tete, Moçambique. *Etnográfica – Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, v. 24, n. 1, p. 69-89, 2020. APPADURAI, Arjun. *La modernidad desbordada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- BANK, Andrew. *Pioneers of the Field: South Africa’s Women Anthropologists* (The International African Library, p. I). Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Org. de Sérgio Micelli. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- CASAL, Adolfo Yañes. *Antropologia e desenvolvimento: as aldeias comunais de Moçambique*. Lisboa: Instituto de Investigação e Ciência Tropical, 1996.
- CASSALHO, João De Regina. *A produção do lugar em Inhassune (sul de Moçambique): memória, trabalho compulsório e políticas do tempo*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, 2020. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1639681>. Acesso em: 19 jan. 2023.
- CHAMBE, Zacarias M. *Entre “vientes” e nativos: mineração, mobilidade, violências e (re)existências em Montepuez, Moçambique*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2021. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/63>. Acesso em: 19 jan. 2023.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evans. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo Nilota*, São Paulo: Perspectiva, 2008.
- ESCOBAR, Arturo. *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Editorial Norma, 1998.
- FERGUSON, James. *The anti-politics machine: “development”, depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.
- FERGUSON, James. *Expectations of modernity: myths and meanings of urban life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- FERGUSON, James, GUPTA, Akhil. Mais além da “cultura”: espaço, identidade e política da diferença [1992]. In: ARANTES, Antonio (Org.). *O espaço da diferença*. Campinas: Papirus, 2000.
- FORTES, Meyer; EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *African political systems*. London: Routledge, 2015.
- FRY, Peter. *A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

- GESCHIERE, Peter. Feitiçaria e modernidade nos Camarões: alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade. *Afro-Ásia*, n. 34, p. 9-38, 2006.
- GUPTA, Akhil. Fronteras borrosas: el discurso de la corrupción, la cultura de la política y el estado imaginado. In: ABRAMS, Philip; GUPTA, Akhil; MITCHELL, Timothy. *Antropología del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015. p. 47-91.
- HERZFELD, Michael. *A produção social da indiferença: explorando as raízes simbólicas da burocracia ocidental*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- HOBART, Mark (Ed.). *An anthropological critique of development: the growth of ignorance*. London: Routledge, 2002.
- HONWANA, Alcinda. *Espíritos vivos, tradições modernas: possessões de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. Maputo: Promédia, 2002.
- ISAACMAN, Barbara; ISAACMAN, Allen. *Barragens, deslocamento e ilusão de desenvolvimento: Cahora Bassa e seus legados em Moçambique, 1965-2007*. Maputo, Imprensa Universitária, 2016.
- MACAGNO, Lorenzo. Uma antropologia do político?. *Análise Social*, v. 210, n. 1, p. 163-189, 2014.
- MACAGNO, Lorenzo. Franz Boas e Kamba Simango: epistolários de um diálogo etnográfico. *Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos*. Brasília: ABA, p. 127-158, 2012.
- MACHAVA, Benedito Luís. *The morality of revolution: urban cleanup campaigns, reeducation camps, and citizenship in socialist Mozambique (1974-1988)*. Tese (Doutorado em História) – University of Michigan, Michigan, 2018.
- MACHAVA, Benedito Luís. State discourse on internal security and the politics of punishment in post-independence Mozambique (1975–1983). *Journal of Southern African Studies*, v. 37, n. 3, p. 593-609, 2011.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MBEMBE, Achile. *On the Postcolony*. Berkley; Los Angeles: University of California Press, 2001.
- MENESES, Maria Paula. Xiconhoca, o inimigo: narrativas de violência sobre a construção da nação em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], n. 106, 2015. Disponível em: <http://rccs.revues.org/5869e> <http://hdl.handle.net/10316/32797>. Acesso em: 29 jan. 2023.
- MENESES, Maria Paula. *O indígena africano e o colono europeu: a construção da diferença por processos legais*. Coimbra: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2008.
- MUDIMBE, Valentin Yves. *A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- OLIVIER de SARDAN, Jean Pierre. Da nova antropologia do desenvolvimento para a socioantropologia dos espaços públicos africanos. *Raízes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas*, v. 35, n. 2, p. 9-16, 2015a.

OLIVIER de SARDAN, Jean Pierre. Africanist traditionalist culturalism: analysis of a scientific ideology and a plea for an empirically grounded concept of culture encompassing practical norms. In: OLIVIER de SARDAN, Jean Pierre; DE HERDT, Tom. *Real governance and practical norms in Sub-Saharan Africa: the game of the rules*. London: Routledge, 2015b. p. 63-94.

PERIN, Vanessa. O ProSavana: transferência de tecnologia agrícola para “repetir em Moçambique o que eles fizeram no Cerrado 30 anos atrás”. *Reunião Equatorial de Antropologia (REA)/Reunião e Antropólogos do Norte e Nordeste (ABANNE)*, p. 1-23, 2015.

QUEMBO, Carlos. *O Poder do Poder: a Operação Produção e a invenção dos improductivos urbanos no Mocambique Socialista, 1983-1988*. Lisboa: Alcence, 2017.

RIBEIRO, Ana Beatriz. *Modernization dreams, lusotropical promises: a global studies perspective on Brazil-Mozambique development discourse*. Leiden; Boston: Brill, 2020.

RIBEIRO, Fernando Bessa. Entre martelos e lâminas: dinâmicas globais e políticas de produção na indústria do caju em Moçambique. *Dados*, v. 51, p. 511-531, 2008.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Poder, Redes e Ideologia no campo do Desenvolvimento. *Novos Estudos: CEBRAP*. São Paulo, 2008. *Novos Estudos*, Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap), n. 80, p. 109-125, 2008.

SIMÃO, Feliciano Victorino. *O projecto de desenvolvimento agrário de Inhassune-Ramalbusca: contexto e impacto sócio-econômico (1980-1999)*. Dissertação (Licenciatura em História) – Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2001.

THOMAZ, Omar Ribeiro. “Escravos sem dono”: a experiência social dos campos de trabalho em Moçambique no período socialista. *Revista de Antropologia*, p. 177-214, 2008.

ZAMPARONI, Valdimir. *Da escravidão ao trabalho forçado: teorias e práticas*. Porto: African Studio, Faculdade de Letras da Universidade de Porto, 2004.

WALLERSTEIN, Immanuel. *The Modern World-System I*. Berkeley: University of California Press, 2011.