

Cotidiano e memória da independência moçambicana: reflexões da machamba

Everyday life and memory of Mozambican independence: reflections from the machamba

Vida cotidiana y memoria de la independencia de Mozambique: reflexiones de la machamba

**Rodrigo
DOMENECH**

rodrigo.domenech@unifesp.br

Doutorando em Antropologia do ICS-
ULISBOA e Doutorando em Ciências
Sociais do PPGCS-UNIFESP.
Pesquisador do GEMA (Unifesp/Cebrap).

Este artigo mobiliza uma experiência etnográfica para pensar relações entre a independência moçambicana e o cotidiano vivenciado em machambas do sul de Moçambique. O objetivo é refletir como a experiência das transformações espoletadas pelo fim da época colonial inscreve-se em afetos, recordações, subjetividades, eventos, relações. Nesse sentido, a etnografia perpassa deslocamentos pelos terrenos agrícolas, pelas memórias sobre a libertação das terras férteis, pelas relações com as árvores frutíferas e pelos afetos entre as ruínas de antigos projetos de desenvolvimento rural.

Palavras-Chave: Machamba; Experiência; Independência moçambicana; Memória; Cotidiano.

This article draws on an ethnographic experience to think about the relationships between Mozambican independence and the daily lives on the “machambas” [farms] in southern Mozambique. The objective is to reflect on how the experience of transformations triggered by the end of the colonial era is inscribed in affections, memories, subjectivities, events, relationships. In this sense, ethnography in this article touches upon agricultural land, memories about the liberation of fertile lands, relationships with fruit trees and affections among the ruins of old rural development projects.

Keywords: Machamba; Experience; Mozambican independence; Memory; Everyday.

Este artículo utiliza una experiencia etnográfica para reflexionar sobre las relaciones entre la independencia de Mozambique y la vida cotidiana en las “machambas” del sur del país. El objetivo es analizar cómo las transformaciones desencadenadas por el fin de la era colonial se inscriben en afectos, recuerdos, subjetividades, eventos y relaciones. En este sentido, la etnografía atraviesa desplazamientos por los terrenos agrícolas, las memorias de la liberación de tierras fértiles, las relaciones con los árboles frutales y los afectos en medio de las ruinas de antiguos proyectos de desarrollo rural.

Palabras clave: “Machamba”; Experiencia; Independencia mozambiqueña; Memoria; Vida cotidiana.

Introdução

No início de uma calma manhã de fevereiro de 2019, rodava na garupa de uma motocicleta a zona rural repleta de machambas [terrenos agrícolas] do interior do distrito de Homoine, província de Inhambane, sul de Moçambique. Conduzia-me um dos técnicos agrícolas atuantes na região do vale do rio Nhanombe, onde eu fazia pesquisa sobre experiências de produção agrícola do pós-independência moçambicano (1975-1992). Naquelas machambas foram gestadas muitas das tentativas de transformação rural do período, que incluíram, entre outros, a formação e o fomento de cooperativas de produção, a criação de aldeias comunais e o trabalho coletivo em terras coletivizadas¹.

Nosso destino seria uma das associações agrícolas “herdeiras” da principal cooperativa de produção dos tempos de “socialização rural” na região. A um dado momento, o senhor que me

conduzia apontou para uma extensa área: “tudo isso era milho, principalmente. Produção da FAI. Nunca vi nada parecido”. Ele se estabeleceu em Homoine no final da década de 1980 e, ao contrário dos seus colegas mais jovens, ainda chegou a ver as últimas safras do projeto do FAI, ainda que na altura não trabalhasse naquelas terras². Naquela volta pela área, ele diria continuamente frases parecidas, que indicavam que aqueles terrenos agrícolas continham várias “temporalidades”, diversas experiências.

Se, como lembra Das (2020, p. 28), “as palavras, quando conduzem nossas vidas para fora do ordinário, tornam-se esvaziadas de experiência, perdem o contato com a vida”, as palavras daquele senhor assim como de muitos outros interlocutores estavam cheias de vivências incorporadas. Naquele caminho passamos por diversas machambas, alguns galpões e outros

¹ Esse conjunto de transformações no meio rural foi referido pelo governo, na altura, como um projeto de “socialização rural”, nome também indicado por parte da literatura sobre o tema, como, por exemplo, Casal (1991).

² Um dos muitos projetos de “desenvolvimento rural” que passaram por aquelas terras no pós-independência, o projeto FAI – acrônimo de Fondo aiuti italiani (Fundo de Ajuda Italiana) – foi um projeto de cooperação internacional (1985-1991) que contou com considerável suporte material: técnicos, mecanização, irrigação, sementes, medicamentos etc. e teria sido determinante para a produtividade das machambas locais no auge da guerra civil na província de Inhambane. Deixou, assim, marcas profundas das iniciativas daquele período.

antigos equipamentos e objetos de apoio às cooperativas de produção que ali existiram. Porém, naquele momento, não se via quase nada: as machambas abundavam, mas havia pouco plantado nelas. Esse senhor se referia a uma outra época, já passada, mas que continuava ali. Seus sentimentos remetiam a experiências localizadas em outros “tempos”, mas que ainda pareciam vivenciadas cotidianamente. Aquelas machambas exalavam em afetos além do que víamos e falávamos. Em certa medida, apesar da baixa produtividade agrícola contemporânea, parecia-nos que, em algum momento – quem sabe na próxima safra? –, aquelas terras estariam novamente cheias de alimentos. O ambiente, repleto de experiências, parecia suscitar também possibilidades de futuro. Ao nível intersubjetivo, das relações de mutualidade da prática etnográfica (Pina-Cabral, 2010; Viegas; Mapril, 2012), acionava não somente lembranças do que havia ocorrido naquele lugar, mas também de como poderia ser a vida naquelas machambas, mobilizando todo um mundo da imaginação ou um “imaginário memorial”, como define Ntahomvukiye (2020).

A “machamba”, nessa reflexão, abrange o conjunto de dispositivos produtivos ambientais em relação com a população local, o que engloba tanto os terrenos propriamente agrícolas como as demais áreas de produção de alimentos (onde estão as árvores frutíferas, por exemplo), numa percepção estendida da “casa” (Rosales,

2015) como pertencente ao domínio familiar. Durante todo o meu trabalho de campo³, a “machamba” parecia carregar um conjunto ilimitado e indecifrável de experiências: sentimentos, emoções, histórias, eventos. Neste artigo, entretanto, proponho focarmos em um evento crítico (Das, 1995), a independência moçambicana, para refletir como as experiências por ela espoletadas entranhavam-se naquele cotidiano, em processos de rememoração⁴ e para além deles.

Como salienta Peralta (2007)⁵, ao se pensar as formas pelas quais as pessoas olham para o seu passado, alguns autores sugeriram nos direcionarmos para a experiência no intuito de captar um conjunto de historicidades ou “memórias”, seus sentidos, usos e práticas. Irwin-Zarecka (1994), por exemplo, argumentou que o entendimento da “experiência social” é dimensão importante do estudo da memória, assim como Ntahomvukiye (2020), que sugeriu a preservação de determinadas canções como “suportes de memória”, já que suas relações com a memória seriam limitadas pela experiência daqueles que vivenciaram determinado evento histórico.

Não obstante, procuro sinalizar como, por outro lado, a análise dos meandros das elaborações narrativas dos processos de rememoração pode ser um dos modos de se captar a experiência, embora não seja o único. Interessa-me refletir sobre como podemos apreender a experiência e não

³ Realizado na zona rural do distrito de Homoíne, Inhambane, em 2018 e 2019. Contou com conversas informais, entrevistas, reuniões coletivas e deslocamento pela região, nomeadamente pelas machambas do vale do Nhanombe.

⁴ A “memória” é aqui entendida como inscrita nos processos ou momentos de “rememoração” ou recordação, isto é, momentos ou processos públicos de enunciação de certo passado – ou “preteridade” – pelas pessoas que o teriam vivenciado.

⁵ Para o leitor interessado na temática da memória, sugiro a leitura do artigo de Peralta (2007), no qual a autora procurou sistematizar o debate sobre os estudos “no campo na memória social”, isto é, “as várias formas pelas quais fomos moldados pelo passado, consciente ou inconscientemente” (idem, p. 4).

tanto os meandros da “memória” e de seus suportes. Aliás, tomando por base as reflexões de Benjamin (1994) a respeito da memória, emaranhada na constante dialética entre o passado, o presente e o futuro, podemos também sugerir que as pessoas vivenciam e elaboram um vasto conjunto de experiências, que também englobam, por exemplo, uma série de disposições incorporadas, formadoras dos sujeitos e de suas práticas, no sentido bourdieusiano (Bourdieu, 1989, 2002), e uma variedade de sentimentos, afetos e relações (Navaro-Yashin, 2009; Strathern, 2020).

É nesse sentido que as “memórias” sobre a independência moçambicana constituem apenas uma parte do sem-número de modos de se vivenciar, incorporar e elaborar essas experiências, que, ademais, perpassam relações entre agentes humanos e não humanos, como as árvores frutíferas, e são vivenciadas a partir da contínua ruptura dada pela libertação de terras férteis na região ou por meio do ambiente afetivo repleto de “ruínas” dos projetos de desenvolvimento rural ali postos em prática. Não descarto a memória, proponho apenas olharmos para a machamba no intuito de perceber o entranhamento dessas experiências na vida cotidiana das pessoas que as vivenciaram e vivenciam, como aquelas relacionadas com a independência de Moçambique.

Nessa perspectiva, a relação experiência-memória também possibilita um lugar de análise, onde as linguagens e os saberes acadêmicos eêmicos se encontram (Chambe, 2021). Olhamos então para a excepcionalidade da independência moçambicana como um processo histórico ou evento paradigmático – momento-chave, “crítico”, da história pessoal e coletiva, como sugere Das (1995) –, abordado a partir do tamanho do mundo que transforma e de sua capacidade de balançar a vida concreta e cotidiana das pessoas.

Das (2020, p. 29) salienta que esses eventos estão articulados e inscritos no ordinário, “como se houvesse tentáculos que se deslocam do cotidiano e prendem em si o evento de alguns modos específicos”. Nesse sentido, a independência moçambicana não foi necessariamente enunciada pelas pessoas com as quais interagi, tampouco era diretamente lembrada durante as práticas do dia a dia; estava, porém, cotidianamente ali e, por vezes, foi aludida sem que se falasse sobre ela. Embora também reconheça que a “história das vidas emaranhadas” pela independência moçambicana faça “parte da história da nação” (Das, 2020, p. 22), proponho refletir como o evento se entranha na vida de pessoas que por ele foram afetadas, penetrando os “recessos do ordinário”. Moçambique tornou-se um país independente em 25 de junho de 1975, após negociações e quase dez anos de guerra (setembro de 1964 - julho de 1974) entre o governo colonial português e o principal movimento independentista moçambicano, a Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique), que tomou o poder e governava o país até a redação deste artigo.

Caminhos da independência

Um dos principais marcos da passagem do período colonial para o país independente talvez tenha sido a chegada de antigos combatentes da Frelimo em Maputo, entre 1974 e 1975, após participarem dos embates contra as forças coloniais portuguesas na região norte de Moçambique. A ocupação da capital, localizada no extremo sul do país, marcava então uma ruptura, um momento “originário” (Das, 1995), como venho sugerindo: ainda que repleta de incertezas, a independência abria as portas para transformações nos modos de vida e nas relações ali constituídas e para ideias e proposições de construção de um país independente. À formação do

novo país seguiu-se uma série de medidas que tinham como objetivo estruturar o estado moçambicano e produzir a nação. Do ponto de vista político-ideológico, o moçambicano, enquanto nova categoria de unidade nacional, estruturar-se-ia a partir da ideia de homem novo (Cahen, 2004; Coelho, 1993) e, vinculados à certa perspectiva do que seria um país “moderno” (Cooper, 2016; Isaacman; Isaacman, 2019; Sumich, 2008), novos paradigmas de produção também entraram em cena.

Ao mesmo tempo em que boa parte dos colonos portugueses deixava o país, o estado independente iniciava uma política de fomento à produção agrícola, a partir da criação de grandes empresas agrícolas estatais, que receberam a quase totalidade dos recursos disponíveis (West; Myers, 1996), e, ao nível mais geral da população, de cooperativas de produção nas aldeias, que dependeram, em grande medida, de ajuda exterior e de projetos de cooperação com outros países. Nesse contexto, as pessoas da zona rural onde trabalhei procuraram viver as transformações em suas vidas, entre o progressivo fim do “tempo do colono” e um novo país do qual deviam ser cidadãos e agricultores produtivos.

Nesse sentido, em relação à independência, um caminho analítico hegemônico tem se centrado, entre outros pontos, na formação do novo cidadão moçambicano e nas tentativas várias de se perceber ou mesmo produzir uma moçambicanidade (Serra, 1998); numa visão crítica dos diversos projetos e iniciativas colocados em prática pelo governo do país (Hall; Young, 1997), a partir de 1975; e na construção do estado-nação moçambicano (Magode, 1996). Nessa linha, uma leitura comum, por exemplo, tem como foco o estado independente, em suas comparações, homologias e continuidades com o estado colonial português.

A esse respeito, Peter Fry (2003, p. 293) enxergou uma semelhança “estrutural” entre o projeto do colonialismo português, autoritário e baseado em uma divisão social elitista, e a nova ordem revolucionária, também autoritária, comandada por uma vanguarda “iluminada”. Omar Thomaz (2006), por sua vez, assinalou a continuidade da categoria de assimilado no período pós-colonial. Para ele, “uma minoria desde o período colonial podia se enquadrar na categoria de assimilado, a qual não foi efetivamente superada no período pós-independência” (p. 257). Esse pequeno grupo de “assimilados”, teria, assim, ocupado “um lugar decisivo no funcionamento do aparelho de um Estado”, adotando a língua portuguesa como oficial e apropriando-se “com um propósito revolucionário de um conjunto de atributos anteriormente associados à civilização” (Thomaz, 2006, p. 257). Nessa mesma lógica, Michel Cahen (2007) sustentou que a “homogeneidade obrigatória” proclamada pelo partido no poder não provinha da independência, em 1975, mas, sim, das próprias estruturas coloniais. Para o autor, sua origem estaria na formação da elite dirigente que ascendeu ao poder, com Samora Machel. Esse pequeno grupo teria formado uma elite “sulista” que, forjada em relações de inferioridade com a administração colonial, que, ao mesmo tempo que buscava negar o colonialismo, possuía como modelo o estado português.

Desse modo, se a literatura acadêmica tem se preocupado mais com os meandros do “estado-nação” e com os grupos de poder que o dirigem, o próprio estado moçambicano engendra certa história oficial, vinculante da fundação de Moçambique enquanto país independente. Essa narrativa hegemônica pode ser considerada como constituinte de uma determinada história “oficial” do país e, além de direcionar a visão ideológica nacional por meio das instituições de Estado (escola,

meios de comunicação etc.), geralmente é narrada, entre outras, por personagens como os antigos combatentes envolvidos com a política nacional; membros ou pessoas ligadas historicamente ao partido Frelimo; figuras dos meios culturais e econômicos – o que J. P. Borges Coelho (2015) denominou de “vozes testemunho”.

A história “oficial” ou versões dela também me foram narradas por “estruturas” da Frelimo durante o trabalho de campo. Quando, por exemplo, dirigi-me à sede do partido no distrito de Homoine com o intuito de conversar com o seu secretário-geral, liderança máxima do partido para a região, e solicitar-lhe informações sobre os antigos combatentes da luta de libertação colonial residentes no distrito. Após conversarmos sobre o bom andamento dos trabalhos na área, perguntou-me sobre como estaria eu sendo tratado enquanto “brasileiro”, o que provavelmente seria mais tranquilo do que se fosse “português”, como observou. Respondi-lhe que me tratavam melhor do que eu merecia e ingenuamente observei que os meus interlocutores falavam sobre o “tempo do colono”, mas que não havia ouvido nada mau a respeito de “portugueses”. Nesse momento, impaciente, ele passou a me contar a história daquele país, conforme lesse uma cartilha escolar, em resumo: a luta contra o colonialismo, a guerra de libertação e a expulsão dos portugueses pelos heróis da Frelimo, o combate à pobreza e o desenvolvimento do país.

Entrementes, durante minha estada na região, a questão da independência enquanto “evento” parecia se espalhar por vários lugares, assinalando de forma vívida o cotidiano das pessoas. A escola seria um desses lugares: as transformações radicais provocadas pela difusão do ensino público nas últimas décadas estavam impressas no dia a dia em falas, narrativas, relações, objetos, ambientes, paisagens, em contraposição à quase completa

exclusão das possibilidades educacionais oferecidas às famílias locais no “tempo do colono”. É assim que, inspirado nas proposições de Das (2020, p. 28), a partir da machamba, sugiro “descermos ao ordinário”, já que os “relacionamentos requerem uma repetida atenção ao mais ordinário dos objetos e eventos”.

Essa perspectiva pode nos oferecer não somente um conjunto mais matizado e robusto da produção histórica, como, principalmente, das experiências vivenciadas e daqueles que as vivenciaram. A machamba é um lugar central para percebermos como a experiência da independência é cotidianamente incorporada, sentida, por muitas pessoas com as quais conversei: ela está na terra, na paisagem, “afeta” (Navaro-Yashin, 2009) ordinariamente as suas vidas e, em certa medida, contribui para suas autorrepresentações como produtores rurais ou “agricultores”. Se, como Das (2020, p. 30) sublinha, precisamos “descrever o que acontece ao sujeito e ao mundo quando a memória de tais eventos está guardada nos relacionamentos existentes”, o evento da independência moçambicana está inserido em um cotidiano também repleto de eventos diários que transportam essa experiência, como a lide diária na machamba, as reuniões debaixo das árvores frutíferas e o cuidado delas, o ambiente repleto de afetos e reflexões sobre a produção agrícola, entre outros que aponto neste artigo.

A independência na machamba

Um dos principais desafios no início do trabalho de campo foi perceber as várias formas de distribuição do solo e de trabalho agrícola. Quando caminhava pela região, os agricultores falavam-me de um mosaico de machambas, mais de 2 mil só em torno da povoação central. As áreas mais produtivas, próximas dos

fluxos de água, como o rio Nhanombe ou os outros machongos⁶, eram de posse de antigas famílias locais ou de famílias de antigos combatentes da luta de libertação colonial, chegados no início da década de 1980, no bojo dos conflitos armados que se iniciavam no sul do país⁷.

A tentativa de entender os meandros da prática e da estrutura agrícola local durante a interação com os agricultores levava-nos a outros tempos, não necessariamente cronológicos, porém paradigmáticos para se explicar o que ocorria naquelas machambas. O fato de estarmos nas plantações também colaborava para suscitar recordações, tanto de práticas e cultivos agrícolas como de histórias e relações vividas naquelas terras, o que parecia indicar o “poder do lugar” nos processos de rememoração, referido por Freire (2012) e Zelizer (1995). Deste modo, a machamba como “lugar” suscitava articulações com outras temporalidades êmicas, como o “tempo do colono” e “quando a Frelimo chegou”.

A independência moçambicana não me foi referida direta e intencionalmente em nenhuma ocasião pelas agricultoras, que logo no início de nossas conversas mobilizaram outras formas de denominar um conjunto de experiências daquela altura, vivenciadas cotidianamente no tempo “contemporâneo”.

Assim também, se o fim do “tempo do colono” não representava diretamente a independência, a época “quando a Frelimo chegou” não era exatamente o seu início.

O poder das narrativas sobre o passado parecia mais poroso e dinâmico do que as classificações históricas oficiais e meus interlocutores estavam mais preocupados em refletir sobre as experiências das transformações políticas e agrícolas em suas vidas. Durante o “tempo do colono”, as melhores e maiores terras de plantio pertenciam aos colonos, onde cultivavam produtos diversificados, como algodão, cana-de-açúcar, milho, em uma dinâmica de posse e ocupação do solo comum em Homóine e na região sul de Moçambique na altura, conforme sugere Manghezi (1983), ao salientar a política do governo colonial de expropriação de terras dos agricultores africanos, o que também aponta Direito (2013).

O vale do Nhanombe faria parte de uma das poucas bolsas de produção alimentar do sul moçambicano, e em especial da província de Inhambane, região de clima variável, pobre em água e historicamente atingida por secas que, conjugadas com dificuldades na produção agrícola e a política de culturas obrigatórias de arroz e algodão do tempo colonial (entre 1930 e 1960), frequentemente foram acompanhadas de vagas de fome (Manghezi, 1983; Direito, 2013). Aos camponeses mais pobres, maioria da população, restava-lhes as terras mais arenosas e dependentes das chuvas, mais afastadas do vale do rio Nhanombe, ficando mais vulneráveis, já que a ocupação dos colonos nas margens dos fluxos de água, nomeadamente nos férteis machongos,

⁶ Terras férteis e úmidas, próximas a cursos d'água, mais “baixas”. As terras altas e mais secas são denominadas de “sequeiro”. Ambas fazem parte do conjunto de “machambas”.⁶ Por exemplo, em 2017, a Argentina era considerada High Income (ou Alta Renda) na classificação do Banco Mundial. Entretanto, como os dados de informalidade e empreendedorismo na Argentina são relativos ao ano de 2018, usa-se a classificação para o ano de 2018, no caso, Upper-middle Income, ou Renda Média Alta.

⁷ Esses antigos combatentes tinham diversas origens etnolinguísticas – Macua, Yao, Maconde etc. – e tomaram parte das terras de machongo da região, a partir de 1982, antes de posse de famílias locais.

engendrou um efeito perverso: diminuiu a segurança alimentar da população, que até hoje conta com essas terras para garantir sua sobrevivência nos tempos difíceis.

Assim, uma parte das famílias residentes na região desde o “tempo do colono” foi beneficiada com a “chegada da Frelimo” e a partida dos colonos do país, pois aqueles férteis machongos foram libertados, de fato. Interessante observar que a ocupação dos machongos da região pelos colonos era também uma preocupação de agentes do governo colonial. A. Rita-Ferreira (1957, p. 172), administrador de Homoine entre 1954 e 1956, terminou o seu “estudo sociológico” de uma das povoações da região com a seguinte afirmação: “parece conveniente que se estude a expropriação dos machongos a favor das reservas indígenas [isto é, da população local], eliminando-se desse modo motivos de ressentimento [...]”. Tal sugestão sinaliza o tamanho que aquelas terras férteis tinham para as famílias locais e sua importância para as relações no vale do Nhanombe.

Nos primeiros anos após a independência, algumas famílias mais numerosas e com maior capacidade produtiva apropriaram-se deles e chegaram a explorar grandes terrenos, nomeadamente em virtude da baixa demografia daquela área e do entorno – consequência tanto da ocupação dispersa do território como da própria exploração colonial. E continuavam a ocupá-los até a época contemporânea. A “independência”, embora não fosse citada enquanto “memória”, configurou-se com uma constante experiência de abertura para ação, tanto no nível pessoal, intersubjetivo, quanto para o estabelecimento de novas relações.

A libertação das terras férteis pelo progressivo fim do “tempo do colono” e a “chegada da Frelimo” conformou-se como profundo fator de transformação nas oportunidades de vida de muitas famílias e nos seus sentimentos. Como também sugere Roesch (1986) com base em seu trabalho de campo na província de Gaza, contribuiu sobremaneira para o estabelecimento do governo da Frelimo na região, como também para o engajamento de parte da população nas iniciativas agrícolas subsequentes.

De modo geral, a percepção dos meus interlocutores sinalizou que as parcelas individuais das famílias que conseguiram terras férteis antes pertencentes aos colonos foram respeitadas, principalmente aquelas nos machongos, mesmo com a subversão das relações de poder e da organização local após a “chegada da Frelimo” e os seus inúmeros projetos produtivos. Isso não significa dizer que algumas famílias não tenham perdido parte da área sob sua posse, o que aconteceu, segundo algumas críticas colocadas por antigos moradores durante a interlocução no terreno. Entretanto, isso teria acontecido a partir de 1982, com a chegada dos antigos combatentes à região e o desenrolar da guerra civil. Do mesmo modo, durante a pesquisa, o acesso aos parques recursos disponíveis na região – meios de produção, como terra, insumos e instrumentos de trabalho – era interdito a boa parte da população.

A Sra. Margarida me contou a história de sua família e o chibalo⁸ de sua mãe em “terras de colono”, em produtivas terras de uma das associações agrícolas locais. Ainda que fosse parte de uma antiga família local e uma liderança de um dos bairros

⁸ Nesse contexto, sinônimo de trabalho forçado.

da povoação central, nunca teve acesso a grandes porções de terras, tampouco recursos, e sua família sempre esteve no limite das condições de sobrevivência. A anciã relatou alegria com o fim do “tempo do colono”, que tinha sido particularmente difícil para a sua família. Com o novo país tudo havia mudado.

Nessa mesma direção, foi comum ouvir de anciãos histórias sobre as proibições do plantio e da manutenção dos coqueiros por parte de colonos, que procuravam garantir o monopólio sobre a propriedade da árvore, que, assim como os cajueiros, garantia-lhes vantagens econômicas a longo prazo, como assinala Manghezi (1983). O controle exclusivo dos recursos da terra e das plantações mais rentáveis por parte dos extratos mais privilegiados provocava conflitos entre estes e agricultores africanos – vários acabaram expulsos de seus terrenos de trabalho e os conflitos não raro terminavam com a derrubada dos coqueiros por parte do colono. De fato, a posse legal, de “jure”, do território onde estavam as árvores frutíferas era dos colonos.

A entranhada relação da população local com as árvores frutíferas fluía daquele ambiente desde o dia em que cheguei à região. Esse foi o caso do Sr. Itamar, por exemplo, então liderança de uma das povoações do vale do Nhanombe. Quando no início da nossa conversa⁹ lhe perguntei sobre os tempos da “socialização rural” ocorridos “quando a Frelimo chegou”, ele contou-me dos diversos cargos que tinha ocupado na povoação. Já ancião, atribuiu o seu engajamento nas “estruturas” da Frelimo às mudanças ocorridas desde então, ao contar a experiência de sua família no “tempo do colono”, quando

viviam em uma pequena parcela de terra de “nhaca”¹⁰ e não podiam plantar árvores frutíferas, como o cajueiro e o coqueiro, pois monopólio dos colonos.

As questões sobre a plantação dos coqueiros provenientes do “tempo do colono” pareciam ainda vívidas naquela região, embora tivessem acabado com a partida dos colonos e com a autorização dada pelo governo para a plantação generalizada pela população nos tempos de “socialização rural”. Naqueles novos tempos, algumas famílias haviam conseguido terras mais férteis, com algum acesso à água ou outro beneficiamento, como árvores frutíferas, nomeadamente coqueiros. Diferentemente do tempo anterior, no qual, para além das humilhações sofridas pelos moradores, a privação de árvores frutíferas era sinônimo tanto da impossibilidade de ganhos monetários como de ausência de todos os recursos que uma árvore como o coqueiro pode fornecer, desde o óleo e o leite até as bebidas e os alimentos.

Nesse sentido, foi interessante observar a íntima relação de muitos dos meus interlocutores com o coqueiro e seus frutos, que marcavam sobremaneira o convívio cotidiano e as relações familiares, vicinais e de amizade. Uma das atividades mais comuns em nossas caminhadas pelos terrenos era pararmos em algum para comer frutos por eles ofertados e, principalmente, lanho: a parte branca e suculenta interna ao coco. A refeição partilhada sinalizava o amigável clima de socialização. Do mesmo modo, fui assim recebido em muitas casas: com uma oferta de coco fresco, para levar para casa ou para compartilharmos todos juntos.

⁹ Conversa realizada em fevereiro de 2019, predominantemente em xitswa, na sombra das árvores frutíferas da residência do Sr. Itamar, com tradução xitswa-português.

¹⁰ Terras em declive, próximas ao rio, mas com pouca capacidade produtiva, segundo explicou o Sr. Itamar.

As árvores frutíferas eram também pontos de encontro entre as pessoas e marcadores espaciais: as mangueiras, as mafurreiras, os coqueiros, entre outros, operavam como referenciais territoriais que sinalizavam os limites e as divisões das machambas e dos talhões residenciais. Do mesmo modo, grande parte das conversas individuais e das reuniões coletivas no vale do Nhanombe aconteceram à sombra de grandes árvores de frutos – como, aliás, é comum em outras paragens moçambicanas, como sublinharam Isaacman e Isaacman (2019) e Thomaz (2008). Os produtos das árvores e das machambas – a “comida” – foram presença constante nas relações com meus interlocutores, nomeadamente quando estávamos à sombra dessas grandes árvores ou então nos terrenos agrícolas, que exalavam diversas experiências, nas quais agentes humanos e não humanos se relacionavam.

Por exemplo, minha conversa com o Sr. Manoel¹¹, liderança tradicional de uma das povoações da região, foi pautada por um amistoso diálogo sobre as “comidas” das machambas do Brasil. Ele já sabia das minhas andanças pelas machambas da área e teceu considerações sobre a importância das chuvas para a produção agrícola. Estávamos à sombra da grande mafurreira da sua residência e ele indagou-me se no Brasil havia mafura. Mostrando-se espantado e curioso com a minha negativa, desencadeamos uma boa conversa sobre as árvores frutíferas dos dois países, o que também colaborou para nossa interação naquele dia. Não me deixou sair de lá, aliás, sem uma sacola repleta de limões do seu quintal.

Esses ambientes afetivos também remetiam a outras temporalidades, assinaladas por diversos investimentos desde o pós-independência e novos projetos produtivos. A formação de uma das “aldeias” locais, segundo vários interlocutores, tinha trazido uma série de infraestruturas, que povoavam aquela paisagem da vida cotidiana. As pessoas apontavam e citavam a escola, o posto de saúde, a rede de energia elétrica, os poços e cisternas de água, a organização dos arruamentos, entre muitos outros bens familiares e coletivos. Para além daquelas infraestruturas, criadas a partir da década de 1980, localizadas na “aldeia”, um conjunto de equipamentos era-me assinalado diariamente, relacionado aos diversos projetos de desenvolvimento rural levados a cabo naquela região, desde os primeiros projetos cooperativos no âmbito do que o governo propunha como “socialização rural” até como iniciativas com apoio internacional, como o projeto FAI.

Não só envolviam ruínas existentes dentro da aldeia, como silos de grãos, armazéns, caixas d’água, como também bombas d’água e galpões velhos ou avariados, localizados nas machambas. Estas, aliás, constituíam-se com um ambiente repleto de experiências que exalavam afetos. daquelas terras de produção agrícola também emergiam lógicas ou linguagens da machamba, informando cotidianamente as práticas de boa parte da população rural, formatando suas categorias de pensamento e modelando suas subjetividades.

Articulada a diversas temporalidades e experiências, essa linguagem dinâmica parecia produto do processo relacional inscrito na prática contextual (Bourdieu,

¹¹ Conversa realizada em fevereiro de 2019, predominantemente em xitswa, com tradução xitswa-português.

1989, 2002; Spies, 2019; Strathern, 2020) e possuía também uma gramática própria, repleta de humanos e não humanos (Tsing, 2015, 2019): bichinhos, remédios, venenos, sementes, ramas, comida, machongos.

Esse mosaico formado por relações entre objetos, equipamentos, seres e ambientes descarregava emoções, que articulavam todos esses “tempos” e suas experiências operavam como elementos vívidos para muitas pessoas. As ruínas físicas dos projetos de desenvolvimento rural, nessa perspectiva, não eram somente “restos materiais ou artefatos de destruição e de violação, mas também subjetividades e afetos residuais que permanecem (como uma ressaca), após uma guerra ou uma violência”, como define Navaro-Yashin (2009, p. 14) em sua metáfora do arruinamento. Segundo a autora, a ruína, se abandonada, continua a se desgastar com o tempo e ao mesmo tempo é um “evento histórico, é lembrada, estimada, mantida, lamentada na memória daqueles que a deixaram, estranhamente notada e localizada por aqueles que vivem nela ou em sua vizinhança, deixa marcas no inconsciente”.

A convivência dos moradores com essas ruínas gerava sentimentos e emoções naqueles que viveram aquelas produtivas fases da machamba e continuavam a ali viver. Assim, poder-se-ia dizer que certa nostalgia constantemente mobilizada pelos meus interlocutores sobre tempos de fartura alimentar do “celeiro da província” daquela região do vale do Nhanombe, com as cooperativas de produção do pós-independência, apesar de todos os seus problemas e todas as suas limitações, era pouco ou nada “romântica” ou idealizada. Pelo contrário, apontava para as baixas condições de produção agrícola historicamente sedimentadas no sul moçambicano, caracterizado por secas e períodos de fome, como salientado por Manghezi (1983) e First (1998[1977]), e

que, localizadas principalmente no “tempo do colono”, informavam as percepções e os sentimentos daquela população rural a respeito de sua estabilidade familiar e de sua segurança alimentar. Os próprios objetos e equipamentos, assim como o ambiente das machambas forjado naqueles tempos, podem exalar o seu próprio afeto, como indica Navaro-Yashin (2009), e a ruína passa a fazer parte do discurso das pessoas, que a “simbolizam, interpretam, politizam, relembram, tentam esquecer, historicizam etc.”: pessoas e ruínas “produzem e transmitem efeitos de forma relacional”.

Durante todo o meu trabalho de campo, essas relações configuravam um enunciado sentimento de abandono, quase um discurso moral e um estado de ser e de sentir a respeito de conviver naquele ambiente afetivo e ao mesmo tempo não se conseguir acessar um conjunto de recursos. De certa forma, aquela também era uma incorporada experiência de perda. Aquelas machambas haviam experienciado alguns tempos de fartura, quando havia apoios para a produção agrícola, as cooperativas estavam a todo o vapor e, afinal, havia alimento para as famílias.

O contínuo aporte de recursos para a produção agrícola, desde as primeiras iniciativas do pós-independência, ainda no “tempo de Samora”, até os projetos internacionais posteriores, com sementes, insumos, maquinarias, apoio especializado e garantia de água para as machambas, ia de encontro aos relatos de seca, fome e destruição historicamente vinculados na província e que lhes chegavam de outras regiões durante a guerra civil. Contrastava também com a época contemporânea desta pesquisa, na qual a falta de apoio à produção agrícola e o fomento da iniciativa individual traziam o sentimento de abandono, principalmente pelo Estado neoliberal contemporâneo, que era cobrado pela maioria das

peças por deixar aquela população rural à própria sorte, no que se refere às machambas. Aquelas experiências e relações fomentavam expectativas e projeções de um outro futuro.

Considerações finais

*“O tédio é o pássaro de sonho
que choca os ovos da experiência”.*

W. Benjamin, 1994 [1936]

Ao propôr-se debruçar sobre experiências concretas relativas à independência moçambicana inscritas na machamba e no seu universo, este artigo buscou seguir as reflexões de Navaro-Yashin (2009, p. 7) a respeito de uma etnografia “transparadigmática”, uma mescla que pode envolver, por exemplo, “teorias do afeto e da subjetividade, da linguagem e da materialidade”. A autora sugere refletirmos sobre a formulação e o esquecimento de paradigmas nas ciências sociais, processo que envolve sempre violência, “condição subjacente para a produção de formas emergentes de vida política e social”. Para Navaro-Yashin (2009, p. 7), a própria produção do conhecimento é imersa em ruína, no “empilhamento de detritos atrás de nós”, sendo assim “fragmentária”, construída por “cacos, detritos, escombros deixados para trás após uma catástrofe” – a etnografia, assim, pode ser um vetor “contra o grão da arruinação”.

Como argumentei, longe de descartá-lo, cabe englobar nessa análise o debate sobre a memória enquanto linguagem, como salienta Benjamin (1989[1939]) ao nos lembrar que os processos de recordação do passado são repletos de conhecimento e são primordiais para a constituição da “estrutura filosófica da experiência”, tornando-a discursivamente inteligível. Essas experiências são por vezes elaboradas, enunciadas e até cristalizadas em termos de um “passado” enunciado (isto é, de “memórias”), mas não necessária e nem obrigatoriamente de modo intencional como memórias específicas de um evento, como vimos a respeito da independência moçambicana.

Durante minha estada na região do vale do Nhanombe, o “tempo do colono” havia dado lugar ao surgimento de novas relações e as transformações provocadas pela independência marcavam o dia a dia local. Essa passagem não excluía continuidades, como sugere Pina-Cabral (2022), em sua abordagem analítica “anticesurista”, entretanto sinalizava principalmente vívidas rupturas com relações de subordinação e exploração estabelecidas no período colonial, nomeadamente na machamba, como vimos. Se o “tempo do colono” caracterizou-se pelas brutais assimetrias no acesso e distribuição de recursos, o pós-independência contará também com diferentes “regimes de desigualdade” (Costa, 2019; Brubaker, 2015).



Referências Bibliográficas

BENJAMIN, W. (1989). Sobre alguns temas em Baudelaire [1939]. In: W. BENJAMIN, *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*. Tradução: José Martins Barbosa, Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense.

BENJAMIN, W. (1994). Experiência e pobreza [1933]. In: W. BENJAMIN, *Magia e Técnica, Arte e Política* - ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas, v. I, 2. ed. São Paulo: Editora Brasiliense.

BOURDIEU, P. (1989). Le mort saisi le vif. As relações entre a história reificada e a história incorporada. In: P. BOURDIEU, *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL, p. 75-106.

BOURDIEU, P. (2002). *Esboço de uma teoria da prática*: precedido de três estudos de etnologia cabila. 1. ed. Tradução: Miguel Serras Pereira. Oeiras: Celta.

BRUBAKER, R. (2015). *Grounds for Difference*. Cambridge: Harvard University Press.

CAHEN, M. (2004). *Os outros*: um historiador em Moçambique. Basel: P. Schlettwein Publishing.

CAHEN, M. (2007). Moçambique: o marxismo, a nação e o Estado. Entrevista. *Crítica Marxista*, v. 1(25), p. 118-130.

CASAL, A. Y. (1991). Discurso Socialista e camponeses africanos: Legitimação político-ideológico da socialização rural em Moçambique (Frelimo, 1965-1984). *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n. 14-15, p. 35-76.

CHAMBE, Z. M. (2021). *Entre "vientes" e nativos*: mineração, mobilidade, violências e (re) existências em Montepuez, Moçambique. Campinas, SP. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Campinas, 321 f.

COELHO, J. P. B. (1993). *Protected villages and communal villages in the Mozambican province of Tete* (1968-1982): a history of State resettlement policies. Bradford, UK. Tese (Doutorado em História). University of Bradford, 460 f.

COELHO, J. P. B. (2015). "Abrir a fábula: Questões da política do passado em Moçambique". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, v. 106, p. 153-166. <https://doi.org/10.4000/rccs.5926>

COOPER, F. (2016). *Histórias de África: Capitalismo, Modernidade e Globalização*. Lisboa: Edições 70.

COSTA, S. (2019). The neglected nexus between conviviality and inequality. *Novos Estudos*, Cebrap, v. 38(1), p. 15-32. <https://doi.org/10.25091/S01013300201900010003>

DAS, V. (1995). *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press.

DAS, V. (2020). *Vida e palavras*: violência e sua descida ao ordinário. São Paulo: Editora Unifesp.

DIREITO, B. (2013). Land and colonialism in Mozambique policies and practice in Inhambane, c.1900–c.1940. *Journal of Southern African Studies*, v. 39(2), p. 353-369.

FIRST, R. (coord.). (1998[1977]). *O mineiro moçambicano*: um estudo sobre a exportação de mão de obra em Inhambane. Maputo: Imprensa Universitária.

FREIRE, D. (2012). Fotografias como "lugares de memória" portáteis: identidades, discursos e significados da agricultura em Portugal". *Ler História*, v. 63, p. 163-177. <https://doi.org/10.4000/lerhistoria.408>

FRY, P. (2003). Culturas da diferença: sequelas das políticas coloniais portuguesa e britânica na África Austral. In: P. FRY. *A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

HALL, M.; YOUNG, T. (1997). *Confronting Leviathan; Mozambique since independence*. London: Hurst & Company.

IRWIN-ZARECKA, I. (1994). *Frames of Remembering: The Dynamics of Collective Memory*. New Brunswick, Transaction Books.

ISAACMAN, A.; ISAACMAN, B. (2019). *A ilusão do desenvolvimento*. Cahora Bassa e a história de Moçambique. Lisboa: Outro Modo.

MAGODE, J. (ed.). (1996). *Moçambique: etnicidades, nacionalismo e o estado*. Transição inacabada. Maputo: CEEI.

MANGHEZI, A. (1983). Kuthekela: estratégia de sobrevivência contra a fome no Sul de Moçambique. *Estudos Moçambicanos*, n. 4, p. 19-39.

NAVARO-YASHIN, Y. (2009). Affective spaces, melancholic objects: ruination and the production of anthropological knowledge. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 15, p. 1-18.

NTAHOMVUKIYE, A. F. (2020). Burundi, des gospels dans la guerre: lieu de mémoire invisible ou signe de mauvais augure? *Sources: Materials & Fieldwork in African Studies*, n. 1, p. 121-140. <https://doi.org/10.4000/11ta5>

PERALTA, E. (2007). Abordagens Teóricas ao Estudo da Memória Social: Uma Resenha Crítica. *Arquivos da Memória: Antropologia, Escala e Memória*, n. 2, p. 4-23.

PINA-CABRAL, J. de. (2010). The door in the middle: six conditions for anthropology. In: D. JAMES; E. PLAICE; C. TOREN (ed.).

Culture Wars: Context, Models and Anthropologists Accounts. Nova Iorque e Oxford: Berghahn Books, p. 152-169.

PINA-CABRAL, J. (2022). *Transcolonial*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

RITA-FERREIRA, A. (1957). *Esboço sociológico do grupo de povoações Meu: Homóine*. Lourenço Marques (Moçambique): Sociedade de Estudos da Província. 1 mapa desdobr. p. 78-180.

ROESCH, O. (1986). *Socialism and Rural Development in Mozambique*. The Case of Aldeia Comunal 24 de Julho. Toronto, CA. Tese (Ph.D. em Antropologia). University of Toronto.

ROSALES, M. V. (2015). *As coisas da casa: cultura material, migrações e memórias familiares*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

SERRA, C. (dir.). (1998). *Identidade, moçambicanidade, moçambicanização*. Maputo: Livraria Universitária.

SPIES, E. (2019). Being in Relation: A Critical appraisal of Religious Diversity and Mission Encounter in Madagascar. *Journal of African Religions*, v. 7(1), p. 62-83. <https://doi.org/10.5325/jafireli.7.1.0062>

STRATHERN, M. (2020). *Relations: an anthropological account*. Durham: Duke University Press.

SUMICH, J. (2008). Construir uma nação: Ideologias de modernidade da elite moçambicana. *Revista Análise Social*, v. XLIII, n. 2, p. 319-345.

THOMAZ, O. R. (2006). "Raça", nação e status: histórias de guerra e "relações raciais" em Moçambique. São Paulo: *Revista USP*, v. 68, p. 252-268. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i68p252-268>

THOMAZ, O. R. (2008). "Escravos sem dono": a experiência social dos campos de trabalho em Moçambique no período social-

ista. *Revista de Antropologia*, USP, v. 51(1), p. 177-214. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012008000100007>

TSING, A. L. (2015). *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Nova Jersey, Princeton University Press.

TSING, A. L. (2019). *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas.

VIEGAS, S.; MAPRIL, J. (2012). Mutualidade e conhecimento etnográfico. *Etnográfica*, v. 16(3), p. 515-524. <https://doi.org/10.4000/etnografica.2104>

WEST, H.; MYERS, G. W. (1996). A Piece of Land in a Land of Peace? State Farm Divergence in Mozambique. *The Journal of Modern African Studies*, v. 34(1), p. 27-51.

ZELIZER, B. (1995). Reading the Past against the Grain. *Critical Studies in Mass Communication*, v. 12, p. 214-39. <https://doi.org/10.1080/15295039509366932>