



António Henrique Rodrigues Roseiro

# SÍMBOLOS E PRÁTICAS CULTURAIS DOS MAKONDE

Tese de Dissertação para obtenção de grau de  
Doutor em Antropologia Social e Cultural

Orientação: Professor Doutor Carlos Diogo Moreira e  
Professor Doutor M. L. Rodrigues Areia

Coimbra 2013



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

António Henrique Rodrigues Roseiro

# SÍMBOLOS E PRÁTICAS CULTURAIS DOS MAKONDE

Tese de Dissertação para obtenção de grau  
de Doutor em Antropologia Social e Cultural

Faculdade de Ciências e Tecnologia Departamento  
de Ciências da Vida da Universidade de Coimbra

Júri

Presidente:

Professor Doutor Manuel Augusto Simões Graça

Vogais:

Professor Doutor Manuel Rodrigues de Areia

Professor Doutor Carlos Diogo Moreira

Professor José Fialho Feliciano

Professora Doutora Maria Manuela Cantinho Pereira

Professor Doutor Fernando José Pereira Florêncio

Professora Doutora Cláudia Isabel Soares Umbelino

Coimbra 2013



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

## Agradecimentos

Esta tese em Antropologia Cultural, cuja investigação central se situou em Moçambique, nas regiões de Cabo Delgado, Nampula e Maputo, obrigou-nos a conciliar muitas viagens, ao longo do tempo, com graves problemas de saúde, o que só foi possível com a contribuição excepcional de amigos, sempre incansáveis, aos quais seremos permanentemente gratos.

Olhando para a estrada percorrida, só a certeza do merecimento da caminhada justificou o esforço de viver, pese embora os momentos de tristeza e desânimo, que nunca foram solitários, já que preenchidos com o prazer excepcional da amizade e do carinho dos companheiros que a vida colocou ao nosso lado.

Difícilmente se poderão abarcar todos os que dedicaram a este esforço a sua generosidade, abnegação e paciência, bem como agradecer aos que, sem o saberem, foram exemplo que, naturalmente, se procura seguir. Apenas, e só... obrigado!

Em primeiro, agradecemos à Universidade de Coimbra e ao seu Magnífico Reitor, à Faculdade de Ciências e Tecnologia e Departamento de Ciências da Vida e a todo o Corpo Docente, por nos ter acolhido desde o primeiro instante nesta etapa de vida e de crescimento académico e pessoal.

Ao Professor Doutor Carlos Diogo Moreira, distinto académico que desde a primeira hora se dignou ser orientador da presente tese, na qual a sua douta linha de reflexão, os seus conselhos e constante preocupação, foram permanente estímulo, talvez nem sempre correspondido nos desafios colocados.

Igual gratidão deve ser expressa ao Professor Doutor M. Laranjeira Rodrigues Areia, co-orientador deste trabalho, pela receptividade dada aquando da análise do projecto e pelo entusiasmo manifestado para que o levássemos em frente.

Ainda uma palavra de gratidão, mas sem encontrar os adjectivos apropriados para demonstrar o afecto pelos mestres e amigos, sempre presentes na memória e no coração.

Na primeira linha, o ilustre académico e querido amigo Professor Doutor José Campos Neves, da Universidade do Porto, homem duma verticalidade e saber que marcou, e marca, profundamente, a nossa vida pelo seu exemplo tendo sido, talvez, o maior “provocador” para a conclusão desta dissertação e que ensinou a manter a fé e esperança no ser humano.

Ao Professor Doutor António Cunha Monteiro, mestre e amigo na plenitude dos seus superiores predicados, cujo exemplo justifica a evocação plena de respeito e admiração.

Também a profunda e grata homenagem ao Professor Doutor José António Rebocho Esperança Pina pela sabedoria e dedicação na transmissão do conhecimento por todos os cantos do mundo e sobretudo pelo seu exemplo de coragem e perseverança que ilumina o caminho que percorremos.

Ao Professor Jusep Hustrel de Barcelona pela sua solidariedade e sabedoria.

Ao Dr. António Arnaut e Professor Doutor Massano Cardoso pela amizade e solidariedade sempre manifestada.

A gratidão, com afecto, por serem amigos e exemplos: Professor Doutor Vergílio Meia Soares, Professor Doutor Francisco Salvado, Professor Doutor Joaquim dos Vultos, Professor Doutor José da Silva Marques, Professor Doutor Manuel Damásio, Professor Doutor José Fialho, Professor Doutor Armando Moreno, Mestre Fernanda Coelho, Dra. Sónia Ferreira, Dra. Maria José Guiomar, Dr. Luís Cardoso e Dr. Nuno Carvalho de Sousa.

Não é possível esquecer a homenagem ao Mestre Francisco Ginjeira, exemplo visível de perseverança, vontade e inteligência, qualidades que merecem a admiração de todos os que consigo privaram e fazem dele um exemplo a seguir.

Ao querido Dr. Delberto de Aguiar, amigo, médico, a personificação da bondade e solidariedade, que sempre nos cativaram.

Ao Dr. José Leitão, companheiro de muitas lutas, cuja especialidade esperamos não necessitar durante este século e vindouros.

Ao Mestre Ruben Murad, a evocação da profunda amizade, que atravessa o tempo e fronteiras, sem jamais perecer.

Toda a simpatia e gratidão por quantos trabalharam arduamente na ordenação e organização dos textos, sucessivamente emendados, corrigidos, acrescentados, como sendo os últimos e, além do mais, a paciência na decifração da nossa letra impercebível, à Patrícia Romão, à Dra. Irene Fonseca, à Dra. Cláudia Silva, à Dra. Marta Ferreira e à Dra. Joana Morais.

Não podemos deixar de referir outros amigos que ajudaram a viver a vida em torno de ideias e afectos, como a querida colega e amiga Dra. Maritza Farias Peres (Madrid) tão perto e tão longe, pelo seu estímulo, nunca se perdendo, na distância do tempo, a ligação fraterna, traduzida nas constantes palavras de amizade reconfortante.

Aos meus amigos, que em torno da memória de Luís Nunes de Almeida praticam e partilham a amizade, os ideais, a cidadania e solidariedade.

Para Moçambique e seu povo, que em constantes e valiosas provas de afecto e estímulo, nos incentivaram ao presente trabalho, os votos mais sinceros de franca prosperidade, a que têm pleno direito.

Distinguimos e atribuímos ao Professor Doutor Yussuf Adam ilustre e doutíssimo académico da Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, a nossa mais expressiva e grata amizade, porque nestas terras de África, nos acompanhou e orientou por caminhos desconhecidos do planalto de Mueda ao encontro de populações dispersas ou aglomeradas em aldeias, e por nos ter disponibilizado os seus registos pessoais, fonte inesgotável de informação e saber sobre as diferentes etnias de Moçambique, em particular os Makonde.

Em Pemba e Mocimboa da Praia, tivemos o privilégio de conhecer o Sr. Faruk Jamal, pedra angular na logística facilitadora, a nossa gratidão pela hospitalidade e apoio fundamental para a pesquisa encetada. Esta gentileza transformou-se ao longo do tempo numa amizade fecunda e inabalável. Agradecemos também ao motorista Sr Chini, cujos talentos como tradutor e guia, foram muito valiosos nestas terras de Cabo Delgado.

Em Maputo, um agradecimento especial à Dra. Raquel Mutatela Taiela que se empenhou com o maior entusiasmo na organização da agenda dos encontros com diferentes personalidades Makonde da área académica e política.

À Dra. Ana Paula Rodrigues, Directora do Hospital da Machava, pela colaboração no acesso aos informantes.

Ao Professor Manuel Cureva pela sua simpatia e colaboração.

Um agradecimento especial que regista o nosso apreço e reconhecimento para o escultor Makonde, Ntaluma Arrone, cujo conhecimento o tempo transformou em sincera amizade e a quem devo a partilha do saber sobre o seu povo, como facilitador de contactos, com as pessoas de diferentes Aldeias, e também pela execução de grande parte dos registos fotográficos muitos dos quais, só possíveis por ser membro respeitado desta etnia, facto que permitiu o consentimento sem reserva das pessoas fotografadas. De sublinhar ainda a sua disponibilidade nas várias deslocações e a sua preocupação na recolha de imagens pertinentes, destinados à presente tese.

Ao Professor Marcelino Lipola, Dra. Isabel S. Cavandeka e Dr. Domingos Simba uma recordação grata e saudosa.

Memória e Saudade

Onde quer que repousem, estou certo que o seu sono eterno é abençoado.

Aos quatro Médicos que de 1957 a 1960 reconstruíram a nossa vida a eterna e inesquecível gratidão.

Dr. Sarmiento – Almada

Dr. Eduardo Vilarinho – Almada

Dr. Martins de Queirós – Guarda

Dr. Alberto Garcia – Guarda

Ao Dr. Mário Geraldês Monteiro, de Elvas, um aceno saudoso pois nos ensinou os primeiros passos da profissão.

Aos:

Engenheiro Octávio Veiga Ferreira – Lisboa,

Dr. Ramon de Lá Féria – Lisboa

Professor Jacinto Simões – Lisboa

Professor Santinho Cunha – Lisboa

Professor Frederico Kosian – Lisboa

Eng. Carlos Capelas - Lisboa

Joaquim Evangelista – Cotovia – Sesimbra

Joaquim Canhoto – Terrugem – Elvas

À Família

Sem família  
Eu não seria  
Mais do que o vazio  
No espaço aberto  
Seria árido  
Seria deserto  
Seria estio  
Só, não conseguia  
Passar por além  
Pelo tortuoso trilho  
Só, seria “ninguém”  
A vida seria penumbra  
E o meu Sol não teria brilho.

À minha mãe desconhecida por quem não sei chorar.

À Domingas: meio século de companhia e muito caminho trilhado.

Aos filhos,

Cristina Maria  
Tânia Sofia  
Ricardo António

Aos netos,

Cristiano  
Leonardo  
Gabriel

Às sobrinhas,

Deolinda  
Madalena  
Vanda

António Roseiro



## **Resumo**

Esta tese propõe como principal objectivo, o estudo das características antropológicas sociais e culturais mais marcantes do povo Makonde.

Pretendeu-se conhecer e compreender as razões da existência de certos rituais como a mutilação dentária, a iniciação masculina e feminina, o Mapiko, a escarificação do corpo, as tatuagens e outras características identitárias e estabelecer analogias com outras etnias de matriz linguística Bantu e de distintas áreas geográficas de Moçambique.

O desenvolvimento do tema foi apoiado pela colheita dos seguintes dados: revisão bibliográfica de documentos relevantes no âmbito da antropologia, da história e das ciências sociais e políticas, entrevista a individualidades académicas e a anciãos locais, e na observação directa.

Este trabalho tem como razão de ser, a vontade de querer aprofundar o conhecimento, sobre o povo Makonde, nomeadamente, no que diz respeito às práticas da mutilação dentária, como forma de expressão identitária desta etnia.

Os Makonde são orgulhosos de si próprio, das suas raízes, tradições e cultura. Alguns dos seus rituais já não tem o rigor e a força de outrora, no entanto, continuam a ser uma oportunidade de socialização e um meio de ensinar os mais jovens a preservar e a recriar a cultura dos seus antepassados.

Actualmente, a mutilação dentária é uma prática abandonada. No entanto, os Makonde tem conseguido manter a sua identidade. Para tal, muito tem contribuído a arte escultória, as cerimónias iniciáticas e a força da dança Mapiko.

**Palavras-chave: Makonde, Moçambique, rituais, mutilação dentária, Mapiko**

## **Abstract**

This work proposes as its main goal, the study of social and cultural anthropological characteristics of the most striking Malone race.

It was intended to know and understand the reasons for the existence of certain rituals such as dental mutilation, female and male initiation, the Mapiko, body scarification, tattoos and other identity characteristics and draw analogies with other ethnic groups of Bantu linguistic matrix and different geographical areas.

The theme development was supported by the triangulation of the following data: interviews with academic experts, local elders, direct observation of the author and the literature review of relevant documents in the anthropology, history, social and political sciences.

This work was born because, the author wanted to deepen their knowledge on the Makonde people and in particular on the practice of dental mutilation, as an expression of identity of the Makonde people.

The Makonde are a people proud of themselves, their roots, traditions and culture. Some of their rituals no longer have the strength and rigor of the past, however, continue to be an opportunity for socialization and a way to teach young people to preserve and recreate the art of their ancestors.

Today, dental mutilation is a practice abandoned. However, the Makonde have managed to maintain their identity. To do so, has greatly contributed the sculptural art and the power of dance Mapiko.

**Keywords: Makonde, Mozambique, rituals, dental mutilation, Mapiko.**

## Índice geral

Introdução	1
Capítulo I – Enquadramento da investigação	9
1 Enquadramento Teórico e Metodológico	9
1.1 Enquadramento Específico do Problema Empírico	10
1.2 Questões e objectivos de investigação	14
1.3 Metodologia	15
1.4 Autores – Obras Consultadas	22
Capítulo II – Antropologia	25
2.1 Desenvolvimento da Antropologia como área científica	25
2.2 O “ADN” e a Questão da Raça	26
2.3 O Caso Português	28
2.4 Estudos Antropológicos	33
Capítulo III – Os Makonde	37
3.1 Teorias sobre a origem dos Makonde	37
3.2 O Povo Makonde	38
3.3 A origem da designação Makonde	44
3.4 A Fixação dos Makonde nos Planaltos	48
3.5 A Entidade Cultural dos Makonde – As relações com os Outros Povos.	48
3.6 As Marcas Exteriores de Identidade	53
3.7 Os Makonde de Moçambique: Semelhanças e diferenças	54
3.8 Os Makonde e a Religião	59

Capítulo IV – Ritos Makonde	63
4.1    Os Rituais de Passagem	64
4.2    A Iniciação Masculina: O Likumbi (Kujela Likumbi)	69
4.3    A Iniciação Feminina – Kujika in Goma e Nkamango	84
4.4    O Mapiko e a iniciação ritual	88
4.5    Outros Rituais: – de doença, de morte e de caça	92
Capítulo V – Estrutura Social dos Makonde	99
5.1    O casamento como pilar da sociedade Makonde	99
5.2    O Lobolo	100
5.3    Direitos da mulher pelo casamento	111
5.4    Relações de parentesco e a fixação de residência na sociedade Makonde	113
5.5    Poligamia e a Divisão do Trabalho entre os Makonde	115
5.6    As crianças dos Makonde	118
5.7    A Velhice e o Espírito dos Antepassados	119
5.7.1    Transmissão do Conhecimento	122
Capítulo VI – Os Makonde e a sua relação com o corpo	125
6.1    A procura da identidade	125
6.2    A decoração do corpo	126
6.3    As escarificações e as tatuagens	130
6.4    O Conceito de beleza: Ontem e hoje	138

Capítulo VII – A Arte Makonde	141
7.1 A arte como distintivo do povo Makonde	141
7.1.1 Estatuária tradicional – período colonial	145
7.1.2 Estatuária moderna	145
7.1.3 A cerâmica	148
7.1.4 As Máscaras	149
7.1.5 O Mapiko como forma de arte	155
7.2 Os Tambores do Mapiko	158
7.3 As Danças no homem e na mulher	162
7.3.1 A dança da mulher Makonde	163
7.3.2 A dança do homem Makonde	165
Capítulo VIII – Os Makonde: A invenção de um povo	167
8.1 O mito e a realidade	167
8.2 Mueda a década de 60	169
8.3 O Início da resistência Organizada	171
8.4 O Ano de 1962 - A FRELIMO – constituição da organização	173
8.5 A implantação da FRELIMO no terreno – As áreas controladas	175
8.5.1 A economia com base nas trocas e nos vales	178
8.5.2 As Cooperativas de Trabalho Colectivo – Utopia, Realidade e Fracasso	180
8.6 O comportamento da FRELIMO nas áreas libertadas	182
8.6.1 O sistema de saúde da FRELIMO nas áreas libertadas	182

8.6.2	A cultura e o ensino nas zonas Libertadas	182
8.6.3	A água como Moeda de troca	183
8.6.4	As duas faces de “MUEDA”– As populações separadas pelas barreiras militares	184
8.7	As cisões dentro da FRELIMO	185
8.8	Moçambique – os primeiros anos como País independente	187
8.8.1	Desagregação ou ruptura das aldeias	188
8.8.2	Uso e propriedade – a tradição e as novas teorias	190
8.8.3	O descontentamento das populações e o consumo de álcool	191
8.9	A FRELIMO – A religião, feitiçaria e práticas tradicionais	192
8.10	A RENAMO – Resistência Nacional Moçambicana	193
8.11	Moçambique – O início da viragem	194
8.11.1	O fim da Guerra Cível - O Acordo de Paz	196
8.11.2	As Eleições Gerais em Moçambique – O início da vida em democracia	196
8.12	A juventude Makonde	197
8.13	Alimentação, Habitação e Mobiliário	203
Capítulo IX – A simbologia Makonde através dos dentes		213
9.1	Os Dentes como Símbolo de Poder	213
9.2	Implicações Socioculturais	214
9.3	As Mutilações Dentárias nos Makonde	217
9.4	Os materiais e as técnicas	222
9.5	Consequências da mutilação dentária	224

9.6	Procedimentos da medicina autóctone	225
9.7	A Mutilação Labial	226
9.7.1	Sequelas da ndona	228
9.8	A situação actual sobre a mutilação dentária nos Makonde	229
9.9	Reflexões finais sobre a mutilação dentária	231
	Conclusões	237
	Referências Bibliográficas	243
	Glossário de palavras em Shimakonde	267
	Glossário de palavras da Guiné-Bissau	271
	Glossário de palavras Macua	271
	Abreviaturas	261

## Índice de Quadros

Quadro 1	Palavras-chave utilizadas como motor de busca	21
Quadro 2	1ª Carta - Do pai da rapariga para o pai do pretendente e respectiva tradução	108
Quadro 3	2ª Carta - Do pai do pretendente para o filho e respectiva tradução.	109
Quadro 4	Luta de emancipação anti-colonial - Dados recolhidos por M. CAHEN a partir de documentos militares portugueses datados de 1967	176
Quadro 5	Trocas comerciais das populações com a FRELIMO	179
Quadro 6	O preço da água em Mueda	183
Quadro 7	Comparativo de analogias com o rato e rato toupeira e o mundo dos espíritos	217



## Índice de Figuras

		Pág.
Figura 1	Aspecto do Livro de Friedrich Fulleborn - Das Deutsche Njassa - und Ruwuma-Gebiet, Land und Leute, nebst Bemerkungen über die Schire-Länder.	40
Figura 2	Mapa de Província de Cabo Delgado.	46
Figura 3	As três fases de expansão dos povos Bantu.	49
Figura 4	As esposas do Sr. Nangalanganda Nnula, Aldeia Nanhagaia, com tatuagens e Ndonga. A mulher da foto à esquerda, tem três fios que significa ter três crianças em iniciação (Netos). A mulher da foto à direita tem ndonga e ya nkalinga.	53
Figura 5	As esposas do Sr. Nangalanganda Nnula, Aldeia Nanhagaia, com tatuagens e Ndonga. A mulher da foto à esquerda, tem três fios que significa ter três crianças em iniciação (Netos). A mulher da foto à direita tem ndonga e ya nkalinga.	53
Figura 6	Mulher Vandonde com shiboli.	55
Figura 7	Mulher Vandonde (Makonde da zona de Negomano) com ndonga.	55
Figura 8	Imbuo Mueda - Mulher com ndonga ya Nkalinga (2008).	58
Figura 9	Imbuo Mueda - Mulher com Ndonga ya Nkalinga (2008).	58
Figura 10	Templo de uma seita instalado em Mueda.	62
Figura 11	Dança dos Nalombwa – a preparação da ida para o mato antes da circuncisão dos rapazes.	70
Figura 12	Raspagem do cabelo aos jovens. Pode também observar-se um recipiente com Nnumbati, tinta colorida feita com ramos secos e triturados, da árvore também designada por Ntumbati. Esta tinta	71

serve para aplicar no corpo de jovens na entrada da iniciação.

Figura 13	A morte do Galo “Milingo”.	72
Figura 14	O Lipiko. (Grupo Chimbunga).	74
Figura 15	O lipudi inteiro e cortado ao meio.	75
Figura 16	Lipudi já furado, vê-se o suco que se pode assemelhar ao sémen.	76
Figura 17	Martelo que simula a vagina de uma mulher mais velha.	76
Figura 18	Saída do Likumbi: os jovens sentados enquanto aguardam o início da marcha.	78
Figura 19	A caminho do Rio Motomoti em Nampula.	78
Figura 20	Jovens a caminho do rio Motomoti em Nampula.	79
Figura 21	Jovens a caminho do rio Motomoti em Nampula.	79
Figura 22	Mães na margem do rio à espera dos filhos.	80
Figura 23	Momentos da reunião - As mães cuidam dos rapazes massajando-os com nnunbati, que é aplicada em dois momentos, antes e depois do banho.	80
Figura 24	As mães cuidam dos rapazes aplicando o nnunbati.	81
Figura 25	Mães e rapazes juntos no banho: é a última vez que tomam banho juntos com as mães.	81
Figura 26	O Nalonbwa (o mestre de cerimónias) simula bater com a vara.	82
Figura 27	O mestre encarrega-se de sanar todos os conflitos que existam no seio da família. É neste dia, durante esta cerimónia, que as famílias fazem autocríticas e o mestre aplica a vara como disciplina.	82
Figura 28	Mulher tocando o lipalapanda, anuncia à aldeia a saída do banho e	83

o regresso dos jovens.

Figura 29	Jovem a ser ungido com óleo de rícino = maúta la dimbalika. (Nampula, 201).	83
Figura 30	Perfilados à espera de início das danças.	84
Figura 31	Rapazes preparados para dançar de Likulutu – dança de saída. (Nampula, Muhala, Expansão, 2011).	84
Figura 32	O falo de barro (nkangunhali) usado na cerimónia do nkamago.	85
Figura 33	Iniciação Feminina (Bairro militar, 2008).	86
Figura 34	Dança feminina (Nchaila). (Mueda, Moçambique; 2010).	88
Figura 35	A dança do Mapiko (grupo Nhyere).	89
Figura 36	Danças de Mapiko (grupo Nhyere).	90
Figura 37	Danças de Mapiko (grupo Nhyere).	90
Figura 38	Mulheres preparam a comida para as cerimónias finais fúnebres (Matanga). Estas cerimónias podem ocorrer um ano ou mais, após a morte do indivíduo. (Nanhagaia, 2007).	94
Figura 39	Mulheres preparam a comida para as cerimónias fúnebres finais (Matanga). Estas cerimónias podem ocorrer um ano ou mais, após a morte do indivíduo. (Nanhagaia, 2007).	94
Figura 40	Confecção de comida para a cerimónia fúnebre tradicional (Matanga). Esta celebração teve como origem a morte do escultor Cristóvão Upinde. (Bairro de Albasine, Maputo, 2007).	95
Figura 41	Ritual de protecção da caça – Desenho de Jorge Dias p.131.	96
Figura 42	O casamento - Escultura de Ntaluma.	111
Figura 43	Sr. Focas Chinamako ao centro, com camisola vermelha.	117

Figura 44	Crianças Makonde. (Chilindi, 2011).	119
Figura 45	Crianças Makonde, dois em pose de combate. (Chilindi, 2011).	119
Figura 46	Zacarias Navitenda e mulher Aldeia Machokwe.	121
Figura 47	Idosos da aldeia de Chinlindi. (Mueda.)	121
Figura 48	Sr. Ntumua Ndumesa, da aldeia de Nanhagaia. (Diz ter 105 anos).	124
Figura 49	Mulheres Makonde ainda bastante jovens.	129
Figura 50	Mulher Makonde com ndona e tatuagens com cerca de 75 anos. (Chakomo Kunamula).	129
Figura 51	Biti Navanhe com cerca de 90 anos. (Chilinde).	122
Figura 52	Máscara representando homem Makonde com ndona e tatuagens esscarificadas. É uma máscara muito antiga com mais de 60 anos.	132
Figura 53	Exemplo de esscarificação cujo resultado são cicatrizes coloidais. (Mulher Makua).	134
Figura 54	Escarificação no peito da mulher no lado esquerdo que derivou para cicatriz coloidal, hipertrófica, exuberante. A mulher do lado direito apresenta duas esscarificações no braço esquerdo, sendo uma com desenho em cruz. (Nanhagaia).	134
Figura 55	Sr. Aroni Ntaluma Nchamoko, tatuado com desenhos de lagartos e outras figuras nas costas.	135
Figura 56	O mesmo homem com tatuagens na face já bastante sumidas.	128
Figura 57	Reinata Sadimba. (2004).	136
Figura 58	Mulher Makonde tatuada. (Maputo, 2007).	136
Figura 59	Mulher Makonde tatuada. (Maputo, 2007).	136

Figura 60	Mulher Makonde tatuada.	137
Figura 61	Mulher Makonde tatuada e com ndona e ya nkalinga. (Chilindi, 2011).	137
Figura 62	Sra. Biti Namweve, tatuada e com ndona e ya nkalinga.	137
Figura 63	Ndya Nchingama. (Mãe de dois ilustres escultores Makonde).	138
Figura 64	Biti Jogoho. (Mulheres da Aldeia Itanda e Nanhagia - Ambas são tatuadas e têm ndona).	138
Figura 65	Duas jovens Makonde. (Maputo, 2008).	140
Figura 66	Duas jovens Makonde. (Maputo, 2008).	140
Figura 67	Artista Makonde a trabalhar num tronco de pau-preto. (Aldeia de Mpeme, 2008)	142
Figura 68	Escultura de Crisanto Bartolomeu Ambelikolau.	144
Figura 69	Escultura de Crisanto Bartolomeu Ambelikolau.	144
Figura 70	Escultor Ntaluma trabalhando numa das suas peças em pedra – Sonhadores Africanos. (50 anos das independências Africanas).	144
Figura 71	Obra de Ntaluma Arroni.	146
Figura 72	Obra de Ntaluma Arroni.	146
Figura 73	Escultura em pau preto. (Escultor desconhecido).	147
Figura 74	Escultura em pau preto. (Escultor desconhecido).	147
Figura 75	Escultura de Ntaluma. (Estilo Ujamaa).	148
Figura 76	Escultura em Marfim. (Escultor desconhecido).	148
Figura 77	Peça em cerâmica de Reinata Sandimba.	149

Figura 78	Peça em cerâmica de Reinata Sandimba.	149
Figura 79	Máscaras do Mapiko esculpidas em ntene e nkango.	151
Figura 80	Máscara de Likombi.	152
Figura 81	Máscara feminina Chitengamoto. (Aldeia Nhangá).	154
Figura 82	Ritual Mapiko – dançarino do Grupo Nhyere. (Mueda, 2011)	156
Figura 83	Mapiko Likomba – Mapiko teatral. (Aldeia Naxitenge, Distrito de Mueda).	157
Figura 84	Mapiko - Grupo Nhyere. (Mueda).	157
Figura 85	Mapiko moderno – Grupo Ntumi. (Aldeia Nhangá, 2011).	158
Figura 86	Dinjunga e tambores (1); Likuti ou Makuti (plural) (2); Ligoma (3); Neya ou Chikudu (4); Vinganga ou Chinganga (singular) (5); Ntoji com upula (borracha na superfície do tambor) (6).	159
Figura 87	Tocadores de Likuti.	160
Figura 88	Músicos tocando Chimbombo – Grupo Chimbunga. (Nampula, 2010).	161
Figura 89	Tambores a serem afinados ao calor da fogueira.	161
Figura 90	Dança de Mulheres – Lingundumbwe. (Mueda, 2007).	164
Figura 91	Ritual de iniciação masculina – Dança de Vanalombua. (2010).	201
Figura 92	Caçadores Makonde.	204
Figura 93	Sr. <sup>a</sup> Biti Maunda, pilando (kutipula) com pilador (mui) e almofariz (ntuli), preparando a farinha de milho. (Nanhagaia, 2011).	206
Figura 94	Confecção de alimentos básicos.	206
Figura 95	Confecção de shidudu ou matapa.	207

Figura 96	Colocação dos pilares da casa.	208
Figura 97	Primeira fase – construção das paredes.	208
Figura 98	Fase avançada da construção com telha de cinco – sinal de abastança. (2007).	209
Figura 99	Barro pronto a amassar para cobrir a estrutura de madeira. (2007).	209
Figura 100	Casal Makonde na nova habitação. (Nanhagaia, 2007).	210
Figura 101	Construção do igoli.	210
Figura 102	Entrelaçar da fibra – igoli. (Nanhagaia, 2007).	211
Figura 103	Fibra (lutandovi) usada para construção da cama tradicional (igoli).	211
Figura 104	Fibra (lutandovi) usada para construção da cama tradicional (igoli).	211
Figura 105	Mulheres a lavar roupa. (Nampula, 2007).	211
Figura 106	Mulheres a lavar roupa. (Nampula, 2007).	211
Figura 107	Jovem com dentes debruados a ouro. (Joanesburgo, 2011)	213
Figura 108	<i>Piercing</i> brilhante rosa.	216
Figura 109	<i>Piercing</i> em forma de estrela.	216
Figura 110	Modelo 1.	219
Figura 111	Modelo 2.	219
Figura 112	Modelo de Madagáscar.	220
Figura 113	Modelo 3.	220
Figura 114	Modelo 4.	221

Figura 115	Modelo 5 A.	221
Figura 116	Modelo 5 B.	222
Figura 117	Sr. Domingos Focas exemplificando como procedia ao corte dos dentes. (Aldeia 24 de Março Muidumbe, 2008).	223
Figura 118	Sr. Domingos Focas demonstrando a técnica.	224
Figura 119	Mulher Makonde com tatuagens e ndona.	226
Figura 120	Mulher Makonde com ndona e ya nkalinga.	227
Figura 121	Mulher da tribo Mursi.	228
Figura 122	Sr. Rafael, ajudante no Hospital Rural de Mueda.	230
Figura 123	Sr. Zacarias João Chivavi.	230
Figura 124	Escultura de Helena Anacleto – A Dor.	233



## **Introdução**

Os símbolos e práticas culturais dos povos são elementos que os distinguem na relação entre si, na perspectiva endógena e exógena, e constituem elementos essenciais de investigação para os antropólogos culturais, quanto ao conhecimento *emic* e *etic* das populações que pretendem investigar. O estudo das práticas culturais está também ligado ao conceito de etnia.

Historicamente, a palavra etnia significa “gentio”, proveniente do adjetivo grego *ethnikos*, e este adjetivo deriva por sua vez do substantivo *ethnos*, cujo significado pretende ser, gente ou nação estrangeira. A noção de etnia foi criada no início do século XIX pelo antropólogo Vacher de Lapouge (1886) e esteve intimamente associada às noções de povo, raça e nação.

Defensor da escola da selecção social, Vacher de Lapouge considerava que a etnia é o factor fundamental da história, pois o homem tem como característica básica estar submetido mais à selecção social do que à selecção natural.

Seria a selecção social que, ao fazer com que os elementos antropológicos superiores e inferiores se combinassem em determinadas populações, determinaria o crescimento e o declínio das nações, o que para nós não é relevante no presente trabalho visto não ser nossa pretensão a discussão e ou desenvolvimento deste tema.

LAPOUGE (2001) inventou o vocábulo etnia justamente para evitar a confusão deste conceito com o de raça, que estaria ligado à associação de características morfológicas e qualidades psicológicas. Segundo o autor, etnia é um conceito polivalente. É dentro da etnia a que pertence que o indivíduo constrói a sua identidade, que se resume no seguinte: parentesco, religião, língua, território compartilhado símbolos e nacionalidade, além da aparência física. RENAN (1992) opõe etnia à nação, dado que a primeira está do lado objectivo e da fatalidade e a segunda do lado subjectivo e voluntarista. Este autor afirma que a nação difere de etnia ou de raça, porque para existir como entidade política ela necessita da afirmação de um passado comum, que não se refere à pertença a um grupo étnico específico.

Em *Economia e sociedade*, obra publicada pela primeira vez em 1921, o seu autor distingue os três conceitos: raça, nação e etnia. Enquanto raça está objectivamente

baseada na comunidade de origem, etnia baseia-se na crença subjectiva da comunidade de origem. A nação também está baseada na comunidade de origem, mas, diferentemente, do grupo étnico, reivindica poderio político. A mais importante fonte de etnicidade, para Weber, é a actividade de produção, manutenção e de aprofundamento das diferenças, não a posse de traços físicos ou de quaisquer outros. Para o autor, não é o isolamento que cria a consciência étnica mas sim a comunicação das diferenças, pois a partir dela se cria e constrói a atracção entre os iguais e a repulsa pelos diferentes (WEBER, [1921] 1994).

Assim, pode argumentar-se que a etnia se configura no âmbito social, sendo o grupo étnico uma comunidade humana definida por afinidades linguísticas e culturais e semelhanças genéticas. Essas comunidades geralmente reclamam para si uma estrutura social, uma estrutura política e um território. Como se pode depreender, os conceitos de *raça* e *etnia* ainda hoje são bastante controversos, especialmente quando utilizados como sinónimos. Assim, será necessário desvendar a história e os fundamentos políticos destes conceitos para que as dúvidas possam ser dirimidas.

No âmbito do nosso trabalho o grupo etnolinguístico Makonde passa a ser considerado como um grupo étnico ou etnia, sendo o nosso objecto de estudo construído em torno dos seus símbolos sociais e culturais, procuramos destacar as marcas mais significativas e distintivas do grupo, quanto à sua organização social e cultural.

Ao reportarmo-nos às práticas culturais de um qualquer grupo, os símbolos assumem particular relevância, uma vez que os mesmos fazem parte da existência humana, enquanto mediadores na interação intra e inter-grupos. Através dos símbolos, o homem pode “...explicar e trazer para o âmbito do palpável aquilo que de outro modo é inimaginável. Mas o próprio termo «palpável» implica um conceito simbólico, da mão que quer apalpar, para poder melhor avaliar o que se vê! Portanto, é fácil de se verificar que a simbologia atinge até o âmbito da linguagem do quotidiano, das expressões idiomáticas. Mas ela também se esconde atrás da ameaçadora maré imagética da propaganda industrial, nos lemas e distintivos da política, nas parábolas do mundo espiritual religiosos, nos ícones e códigos das culturas estranhas e remotas, em cerimoniais jurídicos e objectos de arte, em obras poéticas e personagens históricas – por toda a parte onde um portador de significado transmita algo que ultrapasse sua forma meramente banal e exterior” (BIEDERMANN, 1993. p.5).

Desta forma, o símbolo corresponde a *“Qualquer realidade empírica afectada colectivamente por valências e significações que ultrapassam indefinidamente o que é apreendido pela percepção imediata. O símbolo constitui, portanto, a forma de linguagem mais pregnante e mais dinâmica* (THINES & LEMPEREUR, (sd), p.847).

Assim, a simbologia diz respeito a um fenómeno fundamental da cultura humana, na medida em que a mesma se exprime através de um vasto conjunto de padrões de comportamento e de instituições sociais. *“Devido à simbolização, todas as manifestações materiais e ergológicas da actividade humana adquirem um significado cultural”* (BERNANDI, 1974, p.28).

No que se refere à cultura, entendemos que a definição dada por Jorge Dias no prefácio de *Antropologia Cultural*, de autoria de Micha Titiev, se enquadra na perspectiva do nosso trabalho, quando diz que *“Para o antropólogo moderno, a cultura é uma herança social, transmitida de geração em geração, mediante mecanismos de socialização e enculturação dos indivíduos que fazem parte dos diferentes grupos sociais, completamente alheios a qualquer genética”* (TITIEV, 1979). Na mesma linha, Birou (1988), ao definir cultura, escreve: *“Trata-se de tudo o que, numa dada sociedade, é adquirido, apreendido e pode ser transmitido. A cultura visa, portanto, todo o conjunto da vida social, desde os aspectos tecnológicos e as organizações institucionais...”* (BIROU, 1988, p.72).

Ao longo do nosso trabalho teremos oportunidade de demonstrar que a etnia Makonde apresenta padrões culturais de comportamento que lhe são peculiares, adquiridos e transmitidos através de actividades simbólicas, de ordem material e espiritual, conferindo-lhe uma identidade própria. De salientar que a identidade a que nos referimos é inseparável do conceito de cultura, embora tenham significados diferentes. CUCHE (1999) defende que existe uma relação estreita entre cultura e identidade e adianta: *“Os que assimilam a cultura a uma «segunda natureza», que se recebe como uma herança e à qual não se pode escapar, concebem a identidade como um dado que definiria de uma vez por todas o indivíduo e que o marcaria de maneira quase indelével. Nesta perspectiva, a identidade cultural remeteria necessariamente para o grupo original de pertença do indivíduo. A origem, as «raízes», segundo a imagem comum, seria o fundamento de toda a identidade cultural, quer dizer, aquilo que definiria o indivíduo de maneira segura, autêntica”* (CUCHE, 1999, p.125).

Apesar desta relação estreita, não se deve confundir a noção de cultura com a noção de identidade, uma vez que a cultura poderá existir sem que os indivíduos tenham uma consciência identitária plena e o contrário também é válido. Estratégias identitárias direccionadas intencionalmente para a manipulação de certos aspectos culturais poderão modificar profundamente uma cultura de modo a que a mesma, num período de tempo reduzido, deixe de ser o que era. Diz CUCHE “*A cultura releva em grande parte de processos inconscientes. A identidade, pelo seu lado, remete para a norma de pertença, necessariamente consciente, porque assenta em oposições simbólicas*” (CUCHE, 1999, p.124).

Os símbolos sociais e culturais encontram-se de algum modo relacionados com os diferentes aspectos da vida quotidiana dos Makonde. A comida constitui um desses aspectos e assumem um papel relevante na interação intra e entre comunidades. Esta está associada aos momentos festivos deste povo, pelo que não há festa sem comida. Todas as festas devem ter algo para comer, senão, não se pode falar de festa. Há sempre comida, nos encontros entre parentes, entre pessoas amigas ou que pretendiam conhecer-se ou estabelecer alguma relação. Todas as pessoas fazem isso, é uma forma de reforçar o convite. A comida é, portanto, um meio de comunicação entre as pessoas da comunidade e acolhimento aos de fora. É um meio de ligação fraternal entre as famílias e também entre os mundos visíveis, dos humanos, e os mundos não visíveis, dos espíritos dos ancestrais, que são a garantia da sobrevivência cultural. É interessante observar que apesar da transformação de alguns dos hábitos alimentares, os aspectos culturais associados aos alimentos permanecem na consciência e práticas desta comunidade.

Comunidade é um conceito usado em sociologia e antropologia, muito embora possa ser utilizado no âmbito de outros ramos do saber, entre eles o da biologia. O termo aparece pela primeira vez referido por F.Tönnies na sua obra *Gemeinschaft und Gesellschaft*, publicada em 1887, na qual o autor discute os conceitos de comunidade e de sociedade, procedendo à distinção entre ambos, uma vez que qualquer deles diz respeito a formas de viver em grupo. De acordo com THINGS & LEMPEREUR, para Tönnis “*uma comunidade designa um agrupamento em que os laços entre os membros se baseiam em relações de face a face, relações de interdependência vividas de um modo profundamente afectivo, sendo uma lei de grupo eficaz sem necessidade de ser explicitada nem reafirmada, sobretudo nas situações em que a comunidade pré-existe*

*aos seus membros*” (THINGS, & LEMPEREUR, s.d., p. 188-189). Assim, na sociedade as relações entre os seus elementos caracterizam-se pela formalidade, enquanto, no caso da comunidade impera a unanimidade de valores e a forte coesão relativamente às ameaças externas que ponham em causa a sua sobrevivência económica e cultural.

Nesta tese propomo-nos estudar as características antropológicas, sociais e culturais mais marcantes do grupo Makonde. Pretendeu-se, assim, conhecer e aprofundar as razões da existência e natureza de certos rituais, como a iniciação masculina, a feminina, o mapiko, a escarificação e as tatuagens, a mutilação dentária e outras características identitárias. Foi também nossa preocupação, em relação à etnia em estudo, conhecer e analisar as suas origens, hábitos de vida, e saber qual a importância e prevalência dos diversos rituais.

A iniciação masculina, que agora se desenrola ao longo de um a dois meses, é um desses rituais. Esta tem como principal objectivo aconselhar os rapazes em diversas áreas, que vão desde a do foro sexual a outras de carácter ético e social. As relações com o género oposto tomam, neste período, primazia na voz do educador. A saída desta fase, o Likumbi, traz os rapazes de novo ao convívio do clã a que pertencem, sendo este regresso assinalado com as festas próprias do acto, entre elas a dança do Mapiko.

O Mapiko, tradutor de crenças, representador de espíritos, desencadeador de medos, expressão exuberante da arte cénica e gestual dos Makonde é, indubitavelmente, um forte agente aglutinador destas gentes, sempre propensas a entrarem na festa, onde a dança e o ritmo frenético dos tambores arrastam, abalam e fazem vibrar o mais pacífico espectador.

O princípio da iniciação feminina, o kuvika in'goma, abre portas ao ensino das meninas, que escutam conselhos de natureza sexual, tal como os rapazes, mas não correm como estes, qualquer risco de amputação ou excisão corporal. O Nkamango, razão de ser e fim da iniciação das raparigas, aponta para manifestações festivas, em que a dança da responsabilidade de uma mulher é o corolário desta cerimónia.

As escarificações e as tatuagens, sinais exteriores, com tendência a desaparecer no presente, traduzindo com veemência, a forte personalidade e espírito de clã deste povo, conferiram-lhe sem sombra de dúvida um lugar imperecível na etnologia dos povos africanos. A mutilação dentária, comum a muitos outros povos, com semelhanças

estranhas de difícil explicação, é de facto a expressão mais convincente e ameaçadora deste povo, feroz e aguerrido para quem os contenciosos da vida se resolviam com lutas, quase sempre sangrentas.

A nossa formação profissional justifica a abordagem e estudo das soluções de continuidade que os Makonde provocavam nos dentes, cuja exibição, quando eivada de carácter pacífico, os enchia de orgulho e superioridade.

A origem do interesse sobre este povo deve-se ao conhecimento da região e necessariamente à leitura de várias obras direccionadas a este grupo étnico, de expressiva riqueza cultural, as suas narrativas, os seus rituais, as suas inscrições culturais e a sua dulçificação nas décadas recentes.

A convivência de muitos anos, com indivíduos desta etnia, que deve a si próprio muito do respeito e admiração que lhe são hoje reconhecidos, justifica a procura de respostas às razões das suas origens, do seu percurso e até da sua posição no conflito Moçambicano. As particularidades do povo Makonde justificam ainda uma reflexão sobre as perspectivas que o futuro lhe possa reservar, em tudo quanto o caracteriza, costumes, tradição e simbologia, face à modernidade que a todos alcança, principalmente a diáspora já bastante sensível neste povo, muito tempo resguardado nos planaltos de Moçambique.

Esta tese é constituída por nove capítulos. No primeiro é feito o enquadramento da investigação, no que se refere aos aspectos teóricos e metodológicos seguidos. Nos seguintes apresentamos, progressivamente, o estudo que realizamos, de modo a atingirmos os objectivos propostos e a encontrarmos a resposta para as nossas questões de investigação. Por último apresentamos as principais conclusões a que chegamos no trabalho a que nos propusemos. Nestas procuramos reflectir os dados que recolhemos e tratamos e que nos parecem mais pertinentes.

As fugas e derivações para temas aparentemente desfasados da questão central - os Makonde, tais como a simbologia dos dentes, as classificações da mutilação dentária, a incursão às plantas medicinais aqui profusamente utilizadas e fragmentos da história de Moçambique, pré e pós independência, contribuiram para que a nossa reflexão fosse mais consistente e precisa. Utilizamos o termo mutilação dentária porque, de facto, ele predomina na literatura existente. Porém, do nosso ponto de vista, tal intervenção

poderia ser designada por *procedimentos de solução de continuidade dos dentes para efeitos de identidade étnica*.

É certo que o termo mutilação dentária foi aceite comumente por investigadores da área da antropologia, da história da medicina e da odontologia sem utilizarem uma expressão que atenua a carga negativa que o termo mutilação implica, e os seus sinónimos amputação, corte ou supressão não exprimem o significado marcante da imagem que se pretende registar enquanto elemento étnico identitário.

Na verdade, nós utilizamos o termo mutilação com a consciência do seu sentido agressivo, todavia a palavra significa exactamente uma acção traumática por qualquer método sobre os dentes e da qual se retira consequências patológicas, morfológicas ou funcionais.

Na designada mutilações mistas além do desgaste do dente cuja forma corresponde aos desígnios da intenção, a avulsão do dente constitui também uma mutilação no número dos dentes, nos maxilares e na função global do aparelho estomatognático.

Na terminologia médica quando existe uma separação de tecidos usa-se, como já referido, a designação de solução de continuidade, seja regular ou irregular. Esta é no âmbito médico a designação correcta, no entanto, mais complexa de enquadrar no tema que nos propomos estudar.

Tendo em conta que se trata de uma pretensa modificação estética voluntária que traduz como linha de força a identidade de um povo, um termo que eventualmente poderia ser mais adequado em substituição da palavra mutilação, no sentido de atenuar a expressão agressiva seria: Desgaste Dentário, uma vez que este permite designar a modificação do dente em qualquer das suas formas por meio mecânico, de corte ou abrasivo. É portanto a perda de substância dentária com modificação da estrutura morfológica e fisiológica. Apesar do atrás exposto, ao longo do nosso trabalho utilizaremos a designação de mutilação dentária para nos referirmos à situação. No entanto, fica em aberto a proposta da sua substituição pela designação *procedimentos de solução de continuidade dos dentes para efeitos de identidade étnica*.

A presente tese é acompanhada, em anexo, de um volume composto por quatro blocos, no qual reunimos alguns dados complementares que considerámos importantes e que serviram de referência para a construção e fundamento da moldura histórica-social dos Makonde, como também nos permitiu, por analogia, estabelecermos pontes com épocas, povos e regiões diferentes.

Nesses documentos próprios de apoio, e também bibliográficos, estabelecemos elos entre os factos e relatos históricos-sociais ocorridos num passado relativamente recente, nesta região e as consequências no presente, que se nos afigura incipiente e tímido, na procura de soluções para o desenvolvimento da população de Cabo Delgado.

Bloco 1 – Documentos de apoio

Bloco 2 – Dentes, Símbolos, classificação de mutilações e outros elementos

Bloco 3 – Testemunhos e história de vida

Bloco 4 – Imagens fotográficas complementares



## Capítulo I – Enquadramento da investigação

### 1 - Enquadramento Teórico e Metodológico

Mischa Titiev considera que a maneira de viver e de estar de um povo, na medida em que esta forma a sua própria cultura, é o reflexo evidente das ideias fundamentais que o movem. Para a autora, esta maneira “de ser” e “estar”, tem as suas raízes nas tradições, nos princípios, nos costumes e no modo de ser de um povo. Neste sentido, cada povo produz artes específicas, que são o reflexo das suas qualidades (TITIEV, 1979). Assim, os rituais e a arte de uma sociedade, não podem ser vistos como um conjunto de acções desarticuladas e com objectivos isolados, mas sim, como elementos fundamentais da vida em comunidade, desempenhando um papel fundamental no desenvolvimento social dos elementos que a integram (O'NEILL, 2006).

Para a antropologia, uma das suas técnicas mais características é o clássico trabalho de campo. A legitimidade do conhecimento produzido pelo antropólogo decorre precisamente do facto de “*ter estado lá*”. Nesse sentido, o carácter experimental da forma como foi adquirido o conhecimento é o fundamento da autoridade científica (SARRÓ, 2009). Qualquer estratégia metodológica pretende, sempre, atingir um conhecimento complexo e objectivo sobre a realidade que se estuda, seja um povo ou uma comunidade específica.

Pensar de outro modo, é cair no que se chama o sofisma dos psicólogos, frequentemente denunciado (LEVY-BRUHL, 1985; DURKLEIM, 2004). Para Lévy-Bruhl, a relação entre os padrões culturais e as modalidades do saber, ajudaram a iluminar a génese e variação dos códigos semióticos que dão forma ao modo como, comunidades humanas, dão sentido ao mundo e se comportam em relação ao mesmo. Assim, é necessário entender a diversidade dos comportamentos das sociedades e das culturas da humanidade, como um conjunto de reactividades que são memorizadas e socializadas (LÉVY-BRUHL, 1985).

De referir também, que o início da formação do pensamento antropológico está marcado pelo estudo dos rituais e é objecto de variadas abordagens teóricas.

Segundo Moore, os rituais concedem autoridade e legitimidade, quando estruturam e organizam as posições de certas pessoas, os valores morais e as visões de mundo (MOORE et al., 1977).

O ritual coloca-se no lugar daquilo que, em última instância, pode ser denominado: uma linguagem. Como qualquer sistema de comunicação, existe um conjunto de signos que são incorporados pelos indivíduos, possibilitando uma descodificação quase que automática. Assim, durante os rituais, são accionados um conjunto de símbolos que, comunicam socialmente e fornecem sentido à realidade.

Para Moore e colegas, “*cada ritual é um manifesto contra a indeterminação*”. Assim, é através da repetição e da formalidade, elaboradas e determinadas pelos grupos sociais, que os rituais demonstram a ordem e a promessa de continuidade destes mesmos grupos (MOORE et al., 1977, p. 3-15).

Uma vez que as formas estabelecidas para os diferentes rituais têm uma marca comum: a repetição. Os rituais, executados repetidamente, conhecidos ou identificáveis pelas pessoas, concedem uma certa segurança a quem os pratica. Ainda segundo aqueles autores, os rituais podem ser seculares ou religiosos e ambos mostram o invisível: enquanto os rituais seculares demonstram as relações sociais (civis, militares, éticas, festivas), os religiosos evidenciam o sagrado, o transcendente.

### **1.1 - Enquadramento específico do problema empírico**

Para se procedermos ao enquadramento específico da problemática em estudo e circunscrição do problema empírico, tomaram-se como base de referência alguns trabalhos que nos pareceram mais significativos.

Do conjunto de autores que consultámos, a obra de Jorge Dias é talvez a mais completa e abrangente, no que se refere à cultura e hábitos de vida dos Makonde e através dela é possível recuar no tempo e situarmo-nos no espaço. Os Makonde constituem o grupo mais numeroso de indivíduos em Cabo Delgado e ocupam uma área muito vasta, cerca de 40.000 km<sup>2</sup>. Na altura, a distribuição deste povo obedecia a condições geográficas. A maior incidência verifica-se nos planaltos de Mueda, Macomia, e no planalto norte de Rovuma, Newala na Tanzânia. Dada a extensão numérica e geográfica, o referido autor escolheu algumas aldeias padrão, as quais foram

estudadas pormenorizadamente para que os resultados pudessem ser depois generalizados<sup>1</sup>.

À data, já existiam populações Makonde espalhadas por Moçambique, fenómeno que se ficou a dever a vários motivos. As populações Makonde que vivem em Nampula surgem, como resultado de um processo de migração de trabalhadores para as plantações de sisal, nos anos 50. Uma nova vaga migratória ocorreu depois da independência com a integração dos Makonde no exército moçambicano, e a sua fixação, obrigatória, noutros pontos do país, nomeadamente na capital. Antes da independência, os núcleos populacionais Makonde que surgem em Maputo são formados por pessoas que foram para ali levadas por razões políticas.

Uma das práticas da política colonial para travar o movimento nacionalista implicou a transferência dos Makonde da sua origem, particularmente de Mueda, para outros lugares, nomeadamente para Ilha de Ibo, Matemue, Quissanga, Montepuez, Nampula e a cidade de Maputo. O Estado pós-colonial também conduziu uma política de fixação dos Makonde por todo o país. Grupos de ex-guerrilheiros foram fixados em aldeias comunais em Inhambane, Gaza, Sofala e outros locais do território moçambicano.

Com as transformações políticas e sociais e a dispersão geográfica das populações, bem como o número de indivíduos identificados como pertencentes a determinado grupo étnico-cultural, são de esperar alterações nas práticas culturais, às quais não são alheias as novas perspectivas de vida dos indivíduos e dos grupos. Essas mudanças, aplicam-se implicitamente aos valores e padrões culturais, ora preservando uns, ora adoptando outros. As marcas identitárias, decorações no corpo e as mutilações dentárias, constituem o ponto central da investigação, justificando-se assim um capítulo especialmente dedicado a este assunto, onde será feita uma breve análise comparativa, com outros povos.

O conceito de mutilação é, normalmente, utilizado para referir todo o acto praticado intencional ou voluntariamente, numa estrutura corporal, desde que daí resulte alteração anatómica, funcional ou estética. À data das investigações de Jorge Dias, a mutilação dos dentes dos homens Makonde era praticada colectivamente, ainda em

---

<sup>1</sup> Jorge Dias esclarece as razões que o levaram a escolher os makonde, como objecto de estudo no relatório de Campanha de Moçambique e Angola, 1957.

crianças, quando estavam no *likumbi*, ou seja durante os rituais iniciáticos da puberdade. Apesar de ser uma prática obrigatória no passado, este autor refere, que naquele momento, já alguns indivíduos se recusavam a submeter-se a tal intervenção.

Tal recusa poderá ter decorrido das pressões que as missões religiosas começaram a exercer sobre os Makonde para pôr fim a tais práticas. Assim, certas formas de expressão africanas, eram criteriosamente seleccionadas pelos missionários, limitando-se às consideradas “decentes” ou “aproveitáveis”, já que o objectivo era imprimir-lhes um cunho cristão. As missões foram também utilizadas pelo Estado Novo, como instrumento de propaganda do regime, para além de forma de controlo social.

Segundo Zélia Pereira o Estado Novo, com o objectivo de nacionalizar e consumir a ocupação efectiva (territorial e cultural) dos territórios sob domínio português, consignou à Igreja, e particularmente às missões, um papel fundamental na concretização do seu modelo. O acordo missionário com a Santa Sé, assinado em 1940, submeteu as missões a um apertado controlo político e financeiro e, no ano seguinte, o Estatuto missionário interpretou detalhadamente o acordo, referindo-se às missões como “instituições de utilidade imperial e sentido civilizador”.

Ainda para esta autora, as populações teimavam em continuar com os seus rituais de iniciação e outras práticas ancestrais “...*Se certos costumes sem uma estrutura organizativa muito forte, como algumas danças e rituais, eram facilmente assimiláveis, outros, de raiz mais profunda, interligados com as funções da vida ou com valores ancestrais, escapavam facilmente ao controlo missionário, revelando mesmo uma considerável capacidade de resistência activa...*” (PEREIRA, 2000, p.89).

A confirmar estas acções está também a informação recolhida, que um padre holandês, que durante a sua missão em Santa Teresinha - Imbuho, entre os anos 1939 a 1950, desenvolveu grandes esforços nesse mesmo sentido. As crianças só seriam, por ele, baptizadas, caso os pais se comprometessem a não permitir que fossem sujeitos ao ritual da mutilação dentária. Também de acordo com informações recolhidas, junto da população mais idosa, era comum outros missionários usarem também de persuasão para evitar essa prática nociva.

Segundo informação de um militante da FRELIMO (fonte anónima), Muambula: 2008, durante o II Congresso, realizado em Julho de 1968, na província do Niassa, foi recomendada a abolição das “práticas” da mutilação dentária e escarificações, entre os jovens Makonde que viviam nas zonas libertadas com a intenção de não serem identificados pelos soldados portugueses. Esta afirmação é também confirmada por Lars Krutak antropólogo americano, fotógrafo e escritor, conhecido pelas suas pesquisas sobre tatuagens, que estudou as escarificações corporais dos Makonde em 2008. Este investigador obteve tal confirmação no contacto com um mestre de escarificações, que lhe assegurou ter sido esta decisão política emanada do referido Congresso (KRUTAK, 2008).

No entanto, essa informação foi-nos categoricamente refutada por Marcelino dos Santos, (entrevista gravada que não foi possível transcrever dada a má qualidade do som) e pelo Professor Marcelino Lipola em entrevista transcrita (Ver Anexos - Entrevista N°1, Bloco 2). Os informantes (fonte anónima) e Yssuf Adam, em 2008, quando visitamos a aldeia de Muambula, referiram-nos que, de facto, esta decisão emanou do Comité Militar Provincial de Cabo Delgado, constituído por: entre outros, Raimundo Pachinuapa e Alberto Chipande. Esta medida surge numa perspectiva preventiva e estratégica, uma vez que com a implementação do Nó Górdio, os militares portugueses aprisionavam todos os indivíduos portadores das marcas tradicionais, enviando-os para a ilha de Matemo.

É reconhecida a posição da FRELIMO quanto às práticas tradicionais em uso nas diferentes etnias do país e, em particular, dos Makonde. Entre estes costumes, o lobolo, escarificações, tatuagens, feitiçaria e outras práticas ritualísticas, são algo que se pretende abolir, a fim de colocar Moçambique na senda da modernidade. Porém, o empenho da FRELIMO e do governo em cessar estas práticas tradicionais foi uma luta parcialmente perdida ou retardada, em relação ao lobolo e aos ritos de iniciação.

Estas práticas estão profundamente enraizadas nos povos rurais, mormemte na etnia que estudamos, o que dificultou a intenção inicial de uma política integradora, ajustada a um projecto social de desenvolvimento do país.

Na entrevista com o Professor Lipola, foi focada a pretensa intenção já referida, de proibir a mutilação dentária e escarificações entre os Makonde, durante o II

Congresso da FRELIMO, realizado entre 20 a 25 de Junho de 1968 em Matchedje, no Niassa, tendo este ilustre professor refutado também qualquer alusão a esta directiva, tanto que não existe qualquer registo nas actas deste Congresso.

Também no seu livro de memórias sobre o II Congresso da FRELIMO, Raimundo Pachinuapa não faz qualquer referências ao tema em discussão.

Das leituras exploratórias e dos estudos iniciais no terreno, com visitas, entrevistas e observações em Maputo e Cabo Delgado, não foi possível saber se, actualmente, ainda se pratica a mutilação dos dentes ou a perfuração do lábio superior. No entanto, observámos vários indivíduos no grupo etário dos que fizeram os rituais de iniciação até aos anos 70 e alguns deles apresentavam os dentes mutilados. Não perdendo de vista o horizonte Makonde, parece ser lícito pensar que o trabalho agora elaborado, pode servir de estímulo, à continuação de futuras investigações antropológicas em Cabo Delgado, região de Moçambique, que devido a vários fatores, não tem tido o desenvolvimento que merece e deseja.

## **1.2 - Questões e objectivos de investigação**

Como elementos norteadores da investigação colocámos algumas questões que consideramos pertinentes e necessárias, às quais pretendemos dar resposta com o nosso trabalho.

- Porque é que a cultura Makonde se afirmou historicamente de forma tão expressiva ao contrário do que se passa nas últimas décadas?
- Quais as expressões culturais mais significativas e qual a sua compreensão?
- Quais os símbolos e práticas culturais dos Makonde que persistem na actualidade?
- Porque existem os ritos e o que há neles que os tornam insubstituíveis e faz com que sejam repetidos por tanto tempo?
- Serão os ritos solução para algum problema social, e, portanto, dotados de tanta importância?

- Será que ainda é possível observar a prática da mutilação dentária como símbolo da cultura Makonde?

A hipótese que se coloca é que a sociedade Makonde construiu uma cultura de expressividade para reforçar a sua unidade e identidade, enquanto sociedade fechada por conflitualidades longas e essa expressividade foi-se diluindo à medida que se foi integrando em sociedades mais abertas.

Na procura de resposta para as nossas questões e partindo da hipótese levantada, para darmos ao trabalho a abrangência que a sua natureza implica, definimos os seguintes objectivos:

- Conhecer e analisar as origens do povo Makonde e hábitos de vida, e saber qual a importância e prevalência das suas práticas culturais.
- Conhecer e aprofundar as razões da existência e natureza de certos rituais, como a iniciação masculina, a feminina, o mapiko, a escarificação e as tatuagens, a mutilação dentária e outras características identitárias.
- Conhecer as representações que os Makonde fazem das suas práticas culturais na actualidade.

### **1.3 - Metodologia**

A recolha de informação implica conhecer com a minúcia possível a problemática em questão, dentro de um contexto determinado, qual a sua evolução ao longo do tempo, assim como a existência de factores condicionantes ao desenvolvimento do estudo da mesma. Este conhecimento possibilita o estabelecimento de prioridades e definição de estratégias de intervenção, de modo a que se possa, antemão, determinar o grau de viabilidade dos trabalhos, considerando tanto os meios disponíveis como as forças e actores sociais implicados nos mesmos. É assaz pertinente a afirmação de carácter metodológico, que José Carlos Koche proferiu: “... *Um problema está bem delimitado quando, através de perguntas pertinentes, especifica com clareza as diversas dúvidas...*” (KOCHE, 1997 p.149).

Investigar é pois questionar, perguntar, o que leva naturalmente a respostas e consequentemente a novas perguntas, seguramente mais precisas e portanto mais esclarecedoras. Qualquer processo de investigação na área da antropologia obedece,

escrupulosamente, a um modo ou norma de abordagem dos problemas socioculturais e, sobretudo, às suas respostas. Ainda dentro do espírito que deve presidir à pesquisa antropológica esta, por maioria de razão, subordinar-se-á sempre a um projecto de investigação, explícito ou implícito, daí a importância de, antecipadamente, se pensar e realizar um preciso e claro desenho da investigação (AREIA, 1986; AFONSO, 2006). A metodologia a aplicar, em qualquer circunstância, não é apenas um conjunto de técnicas de investigação, mas sim e principalmente, o somatório dos princípios orientadores da pesquisa. Em antropologia consideram-se dois os princípios metodológicos fundamentais: por um lado, a etnografia e a atitude de observação no terreno, com imersão na vida dos “outros”, tendo como objectivo compreendê-lo, por outro, a comparação entre grupos humanos, épocas, géneros, entre outras.

O trabalho de campo é uma exigência metodológica que obriga a partir do distanciamento para a proximidade, e logo a seguir fazer o percurso inverso, como forma de construir uma interpretação válida. Este esforço pode provocar angústias, ansiedades, que serão tanto menores quanto mais criteriosa e precisa for a definição do problema de pesquisa que se quer ver solucionado ou esclarecido.

Para obter a informação necessária no que diz respeito à posição (opinião) da população em relação às mutilações dentárias, recorreu-se a diferentes métodos e técnicas, bem como a fontes diversificadas, de modo a tornar o estudo mais fiável.

Para tal recorreu-se aos seguintes métodos e técnicas:

Estudo etnológico, com trabalho de campo e observação participativa.

Análise documental, análise biográfica e entrevistas, no quadro de uma cultura de oralidade.

No decorrer do trabalho deu-se especial atenção à observação directa do contexto e a entrevistas. Segundo AREIA (1986), a pesquisa qualitativa pode assumir várias formas, sendo de destacar, o estudo de caso e a pesquisa etnográfica, sem esquecer a pesquisa e análise documental, tarefa que tem vindo a ser por nós realizada desde o início de 2003.

Ao longo da investigação organizámos também um levantamento e catalogação de curtas-metragens etnográficas e algumas centenas de fotografias. A pesquisa de



material para elaboração da presente tese foi feita ao longo do tempo, sempre pautada com o possível rigor que este tipo de trabalho merece. Assim, neste fase de desenvolvimento do tema em estudo apoiamo-nos nos seguintes elementos:

- ✓ Revisão bibliográfica de documentos relevantes no âmbito da antropologia, história, ciências sociais e políticas.
- ✓ Entrevistas a individualidades do meio académico, publicamente reconhecidas.
- ✓ Entrevistas a anciãos locais, possuidores do conhecimento ancestral, que contaram as suas experiências de vida.
- ✓ Por observação directa em Cabo Delgado e outros locais de Moçambique, na procura de informações que dessem significado ao trabalho a desenvolver.

As entrevistas não estruturadas ou semi-estruturadas, foram realizadas junto de pessoas qualificadas e consideradas, a todos os títulos, fiáveis. Pretendeu-se também recolher informação através de questionários, porém circunstâncias relacionadas com morosidades burocráticas e dificuldades com a língua Shimakonde, embora o tradutor fosse excelente, justificaram a substituição da metodologia. Assim, devido à falta de domínio do português na maioria da população das aldeias e a iliteracia aí reinante, decidiu-se conduzir a pesquisa através de conversas informais, sendo o objectivo colher o maior número de informações possível. Para além das muitas conversas com elementos da população local, seleccionamos uma amostra qualificada constituída por nove informantes, sete destes contactos na modalidade de entrevista e dois na modalidade de história de vida recolhida através de gravação áudio e posteriormente transcrita. Esta informação encontra-se sistematizada no compendio de anexos. Relativamente à informação recolhida oralmente, a título de exemplo, é de referir o senhor Domingos Foca, mestre Dinembo e Fundi Wa Nkuanga Meno, que nos explicou longamente as técnicas usuais das tatuagens, escarificações e mutilação dentária.

O material empírico em referência foi recolhido entre 2008 e 2012, em momentos diferentes neste espaço de tempo, em que fomos alteramos a nossas visitas ao terreno, onde permaneciamos durante dias, sempre que tal nos foi oportuno conciliar com a nossa actividade académica.

Tais decisões fazem parte dos processos das investigações desta natureza, sendo que os objectivos de pesquisa poderão sofrer algumas reformulações, atendendo à interacção com a população em estudo e aos problemas que possam surgir no terreno. Tal dinâmica, mostrará a relevância das questões iniciais, pelo que os domínios das perguntas poderão ser alargados ou reduzidos perante a realidade objectiva com que nos vamos deparando (MOREIRA,1994).

Para o estudo dos dentes da população, recorreu-se entre outras, à informação disponibilizada pelos três centros de saúde da Província de Cabo Delgado (Pemba, Mocimboa da Praia e Mueda). Para definir qual o tipo de informação a recolher, contou-se com a indicação de alguns técnicos dentários da região, o que nos permitiu reunir a informação suficiente com maior facilidade e de forma mais sistemática.

Com a intenção de facultar a observação e o estudo dos diferentes tipos de mutilação dentária, efectuaram-se modelos exemplificativos para melhor ilustração dos mesmos. A informação recolhida foi trabalhada segundo os temas previamente, propostos em relação aos sinais identitários da cultura Makonde. Procurou-se, sempre, conjugar informação de carácter mais qualitativo, do que quantitativo, dada a natureza do estudo.

A recolha de informação teve lugar essencialmente nos distritos de Mueda, Muidumbe, Nangade, Mocimboa da Praia, Cidades de Pemba, Nampula e Maputo. Para conhecer e entender a estrutura social, cultural e familiar do povo Makonde, ao longo dos anos, viajámos até e por Moçambique. Fomos até ao planalto de Mueda, onde tivemos contactos com a população autóctone. No distrito de Mueda, realizámos entrevistas que reflectem, através dos seus próprios termos, o pensar, o julgar e as percepções dos cidadãos do que é “ser Makonde”. Fotografámos participantes de cerimónias e rituais, artefactos utilizados nos mesmos, peças de arte representativas do que é “o ser e o estar” deste povo e da paisagem e flora natural que disfrutam. Assistimos também a rituais de iniciação e à dança do Mapiko, e, ainda, a danças noturnas, tais como a Nkala, Ligualema, Nnonje, Limbondó, Sambatula, e as dança feminina, Nchaila, Utamaduni, Ndombe e Chinhala.

Considerando que a bibliografia guarda as obras de referência e que a sua pesquisa e posterior consulta, fazem dela um instrumento de trabalho que permite

recolher e analisar a informação relevante, um dos grandes entraves a este trabalho, consistiu na quase inexistência de documentação própria acerca deste povo que contivesse informação, sobre os usos e costumes dos Makonde de Moçambique. Apesar da existência das dificuldades apontadas, procedeu-se a uma exploração bibliográfica das várias proposições, destacando como principais fontes de informação os quatro volumes publicados sobre os Makonde pelos antropólogos Jorge Dias, doutorado pela universidade de Munique, e sua mulher Margot Dias, que trabalharam longos períodos em Moçambique.

O antropólogo alemão Karl Weule, igualmente consultado, realizou o seu trabalho sobre as populações da Tanzânia e do norte de Moçambique, na primeira década de 1900, editado e traduzido para Português somente em 2000.

Também consultámos a obra de António Rita Ferreira, antropólogo e especialista em Estudos Bantos, pela Universidade de Pretória que leccionou, na Universidade Mondlane, a disciplina de História Pré-Colonial e publicou vários livros sobre Moçambique e as suas gentes.

Outro autor moçambicano por nós referenciado é Yussuf Adam, professor na Universidade Eduardo Mondlane, em Moçambique, com vasta e erudita obra, onde se destacam duas obras de grande vulto a , *Ethnicity and Nationalism in Mozambique* e *Trick or Treat* publicada esta última, em português com o nome “Escapar aos Dentes do Crocodilo e Cair na Boca do Leopardo”. - Trata da "evolução do quadro sócio-económico em Moçambique, após a independência”.

Durante as deslocações ao território Makonde, foi possível contactar com as populações e investigar *in loco*, entre outros, um aspecto deveras fascinante – a mutilação dentária - prática utilizada como uma das formas mais características da identificação agressiva e social do povo Makonde. Foi com base nas pesquisas bibliográficas e nas várias visitas a Moçambique, no âmbito da investigação e elaboração deste trabalho, que se fortaleceu o nosso conhecimento sobre os Makonde. Pode-se assim afirmar, sem a menor dúvida, que este povo é orgulhoso de si próprio, das suas raízes, das suas tradições e cultura.

Foi igualmente efectuada uma intensa pesquisa na internet, não só com a intenção de alargar o conhecimento, mas também no sentido de melhor fundamentar o presente

trabalho, através de artigos e estudos publicados, sobre a temática em estudo, com o recurso a palavras-chave. Pois, actualmente, a internet representa um extraordinário acervo de dados, colocado à disposição de todos os interessados, disponibilizados com extrema facilidade, graças aos recursos informáticos e de comunicação acessíveis mundialmente.

Ao digitar as palavras-chave: Moçambique/Porto, Amélia/Pemba e Povo Makonde, no maior motor de busca da internet, o Google, encontrou-se um grande número de páginas na Web que se referem a uma marca de roupa, ou de cosméticos, ou a simples referências aos Makonde, em folhetos de propaganda turísticos do norte de Moçambique, no entanto, a maioria da informação contida nessas páginas, tinham conteúdos duvidosos. Os estudos que encontramos, sobre o povo Makonde abrangem uma bibliografia bastante sóbria. No caso das mutilações dentárias encontramos diferentes modelos entre povos aparentados por etnia etnolinguística da região ou em regiões distantes. A maioria da informação localizada na internet apareceu sob a palavra-chave - Maconde ou Makonde.

Uma pesquisa na internet utilizando as seguintes palavras-chave permitiu construir o quadro que apresentamos na página seguinte.

## Quadro 1

### Palavras-chave utilizadas como motor de busca

Palavras-chave	Resultados
Mozambique Makonde/Touristdestination	609
Mozambique Makonde estudos	358
Mozambique Makonde estudos povo	232
Mozambique Makonde People Studies English	732
Mozambique Makonde Teeth	1540
Mozambique Makonde Teeth - Scientific studies	90
Makonde Mozambique teeth's society anthropology history	50
Makonde Mozambican Tanzânia 1960	101
Maviha	96
Makonde Tanzânia teeth	1660
Mozambique Makonde Portuguese	52
Woman teeth/ Filling/Mozambique/Makonde	5
Makonde/Bibliografia/Mocambique	139
Oral Health/Mozambique	5450
Oral Health/Mozambique/Makonde	7
Oral Health/ Makonde/Mozambique	14
Teeth decay/Makonde/Mozambique	5
Teeth/Manipulation/Cultural/Identity/Mozambique	235
Makonde/Mozambique/Teeth/Manipulation/Cultural Identity	4
Makonde/Mozambique/Teeth/Manipulation/Cultural Identity	1
Tanzânia/Makonde/Teeth/Manipulation	1
Mozambique/Teeth/Manipulation	295
Mueda/Plateau	99
Mueda/Plateau/Migration/Tanzânia	43
Mueda/Plateau/Migrants/Strategies/Cultural unity	24
Catholic/Missions/Mueda/Plateau	36
Montfort/Missions/Mozambique	121
Bible/Makonde/Language	3
Mueda/Plateau/Colonial Repression	35
Mueda/Indigenous/Religions	60
Conversion/Christianity/Makonde	67

As referências existentes na internet têm de ser cuidadosamente filtradas para que qualquer informação útil, mesmo que seja uma simples referência a um parágrafo, possa ser criticamente avaliada. As listagens obtidas através de consulta da internet serviram como um registo inicial. Nos motores de busca mais especializados e

orientados para a pesquisa científica, o volume de referências fica, ainda assim, bastante limitado. Por cada uma das listagens produzidas pelo Google, somente uma pequena porção do texto é utilizável, ou somente uma pequena quantidade de textos tem alguma utilidade. Se a procura fosse feita com base nos títulos e só com a palavra-chave do mesmo, muito pouca bibliografia seria possível localizar.

#### **1.4 - Autores - Obras Consultadas**

Como resultado de um vasto trabalho de investigação antropológica, Jorge Dias desenvolveu um esforço, notável na localização e estudo do material existente com alguma relação directa aos Makonde e ao território onde viviam. Na sua obra encontram-se referências a populações que tinham características idênticas às dos Makonde do século XIX e XX, como no caso da Etiópia Oriental. A fonte, mais antiga, citada é de 1636, de acordo com uma outra do século XVII, a “Crónica de Álvaro Velho” cuja publicação ocorreu no ano de 1945.

As fontes do século XIX são mais frequentes nos anos 80 e 90. As do século XX são mais assíduas em relação os anos 40, 50 e 60. Pode afirmar-se que, para além da informação retirada de outras fontes, a obra de Jorge Dias e sua mulher Margot Dias, bem como a dos seus colegas atrás referidos, constituem um reservatório especial, muito rico, sobre o tema em abordagem, porque contém grande quantidade de informação, gerada pela própria investigação. Trata-se de um valioso e sistemático estudo sobre a região, agora revisitada. Os estudos de campo, as entrevistas e as observações realizadas por eles ao longo dos anos de 1957, 1958 e 1959 permitem compreender o que era na época o planalto de Mueda.

A partir de uma consulta das listagens das citações bibliográficas do primeiro volume, do referido casal, feitas por três estudantes de licenciatura do departamento de história da UEM, e da elaborada para a realização deste trabalho, pode retirar-se as seguintes conclusões:

a) A bibliografia do antropólogo português é a que revela uma vasta quantidade de fontes com as datas da sua publicação ou elaboração distribuídas ao longo do tempo. Na bibliografia que utiliza, a maior parte do material existente está escrito em alemão, porque Margot Dias era de nacionalidade alemã e Jorge Dias tinha estudado na Alemanha.

b) A obra de Karl Weule, que além do estudo acerca dos Makonde trabalhou intensamente no Tanganica só muito recentemente foi traduzida para português e na sua introdução encontra-se, sobre o planalto e sobre o povo Makonde, informação que até àquela data não tinha sido acessível senão a quem dominam a língua alemã.

c) A obra de NGOLE (1996) tem, até aos mesmos anos 60, praticamente citadas as mesmas fontes que Jorge Dias e Margot Dias utilizaram. As décadas de 60, 70, 80 e 90 possuem um grande número de origens referenciadas. Provavelmente uma comparação das suas bibliografias, com as de alguns estudos por eles mencionados, vai mostrar que quase todos fizeram o mesmo que Ngole ou seja consultar a obra de Jorge Dias e Margot Dias.

d) DANIEL (1997) apresenta uma bibliografia interessante, mas com as mesmas características das anteriores. Porém esta autora elabora os seus textos fora das bibliografias consultadas.

Estes três últimos autores utilizaram fontes orais para reconstruir/construir os dados empíricos, a partir dos quais criaram as ferramentas adequadas à análise dos seus objectos de estudo. As entrevistas não estão depositadas em nenhuma biblioteca, nem se encontram transcritas. Mostram, todavia, que foram realizadas em zonas do planalto situadas nas proximidades de Mueda. A maior parte das fontes que descreve os indivíduos fisicamente refere-se às tatuagens, aos dentes afiados e às máscaras de Mapiko e esculturas. Encontramos apenas uma referência específica aos dentes e saúde oral, dos Makonde da Tanzânia (Ver Anexos – Documento Nº1, Bloco 3). Sobre as mutilações dentárias, encontraram-se poucas referências concretas em relação a Moçambique. No resto do mundo encontramos informação específica em revistas e artigos de arqueologia e criminologia. Estas listagens tiveram que ser constantemente verificadas e uma única bibliografia consolidada no fim.





## Capítulo II – Antropologia

### 2.1 - Desenvolvimento da Antropologia como área científica

A palavra Antropologia deriva etimologicamente do grego *anthropos* (homem ou pessoa) e *logos* (razão ou pensamento) e de acordo com esta estuda o Homem como ser biocultural, englobando outras áreas como a Antropologia Biológica ou Física e a Antropologia Cultural ou Social.

Bronislaw Malinowski, na sua obra “Os Argonautas do Pacífico Ocidental” publicado pela 1ª vez em 1922, marcou a história da antropologia moderna, ao propor uma nova forma de etnografia, envolvendo detalhada e atenta observação participante. Segundo este autor, os elementos culturais de uma determinada sociedade têm a função de dar resposta às suas necessidades primárias, bem como às necessidades sociais do grupo. Malinowski estabeleceu uma metodologia que orienta o antropólogo a concretizar um bom trabalho etnográfico (MALINOWSKI, 1976).

Também segundo João de Pina Cabral, a mutualidade é o eixo processual que marca a produção etnográfica contemporânea e implica pelo menos três posicionamentos face ao conhecimento antropológico.

Primeiro, ao conceber a pesquisa de campo como um processo não tanto subjetivo (como sublinharam as reflexões pós-modernas) mas intersubjetivo – o que obriga a repensar essa dimensão do conhecimento. Em segundo lugar, ao reintegrar e renovar os conceitos de “real”, “verdade” ou “evidência” para o projecto de conhecimento antropológico. Em terceiro lugar, tomamos a mutualidade como condição para essa “verdade” antropológica assumindo que integramos as formulações discursivas sobre a vida na experiência e modos como o mundo se vai configurando. Para este autor “*É importante continuarmos a insistir que, na etnografia, podemos capturar o real*” (CABRAL, 2010, p.167).

A fase inicial da antropologia como disciplina científica, foi dedicada sobretudo ao estudo da antropometria. Durante a segunda metade do século XIX, já na década de 50/60, foram criadas em diversos países Sociedades e Associações antropológicas. À data, nas palavras de James Hunt, fundador da Sociedade Antropológica de Londres, a antropologia foi considerada como a “ciência da natureza total do homem”. Os traços

físicos eram tidos como pistas importantes, no processo que deveria levar à compreensão desse “Homem”. Assim a atenção dos antropólogos situou-se, inicialmente, nos crânios, porque supunham situar-se aí, o ponto de encontro entre a Biologia e os aspectos sociais e culturais. Após 1960, em alguns países, nomeadamente em Inglaterra, a antropologia física passaria à condição de um dos ramos das ciências antropológicas.

## **2.2 - “O ADN e a questão da raça”**

A ciência da antropologia não pode ser um obstáculo à emancipação e desenvolvimento da sociedade, desde que a fiabilidade científica seja escrupulosamente cumprida. Ela é, sem sombra de dúvida, a ciência que melhor divulga as formas culturais e os valores éticos dos diferentes grupos, através da divulgação e respeito dos padrões e características em que se situam o seu conhecimento. Na mesma linha de pensamento, a questão da raça, vista à lupa da genética, dá luz a novas interpretações. A genética molecular permitiu modificar substancialmente a velha questão das raças. Um encontro de geneticistas lembrava, que não se conhece para os humanos marca genética que caracterizaria uma população particular, por exclusão das outras. Desta forma, o conceito racial fica espartilhado nas margens das características físicas, cor da pele ou geografia.

O ADN (ácido desoxirribonucleico) está contido e organizado nos 23 pares de cromossomas, localizados no núcleo de cada célula do organismo humano, que se supõe possuidor de 100 triliões de células. Daqui se conclui que qualquer que seja a característica fisionómica, cor da pele e a arquitectura física, somos, geneticamente, idênticos em cerca de 99,9%.

Se o conceito, raça humana, é anacrónico em antropologia, porque se impôs a lógica dos avanços científicos da genética, a antropologia cultural, expande-se no estudo e interpretações multiétnicas, por mais complexo que seja o contexto cultural, sem negar diferenças ou fundamentalismo intelectual, preocupa-se em definir como únicos ou verdades, os estudos sobre determinado ou determinados grupo ou grupos étnicos, pois analisa, sintetiza e confronta os diferentes aspectos que os distinguem, o seu modo de vida, a mentalidade individual ou colectiva, e procura o sentido e significado dos comportamentos humanos.

A pesquisa antropológica situava-se, como já foi dito, principalmente, no estudo do crânio e este seria o ponto de encontro da Biologia com os aspectos mentais, culturais e sociais. Será interessante constatar à distância de um século as mudanças de paradigma, tendo por referência, por exemplo, os trabalhos de investigação do médico e antropólogo alemão Rudolf Virchow, que entre outros trabalhos escreveu em 1892 a “*Crania ethnica Americana*“ e que foi durante muitos anos presidente da Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte. Virchow, impedia as mulheres de se tornarem sócias desta sociedade porque, os estudos e temas ali apresentados, na sua maioria sobre a fisiologia, funções físicas e intervenções sobre o corpo, praticadas nas mais variadas culturas, eram “ temas somáticos”, portanto, temas impróprios para os olhares e mentes das mulheres. Era uma situação tipicamente predominante do género masculino sobre o género feminino. Neste aspecto houve avanço total e absoluto, representando hoje as mulheres um número bem significativo nas ciências antropológicas, pressupondo no futuro predominância do género feminino sobre o género masculino.

A antropologia física ocupa-se do estudo da evolução humana, do homem "fóssil" e do homem moderno, analisando as características anatómicas, fisiológicas e étnicas, tanto do ponto de vista da sua evolução zoológica, como das diferenciações geográficas. Engloba dimensões muito variadas que vão desde a paleontologia (paleoantropologia) humana à psicobiologia dos grupos actuais e à antropologia forense.

A antropologia cultural dedica-se ao estudo das técnicas, usos, costumes, crenças, regras de conduta e de comportamento de um determinado grupo social e é, naturalmente, nesta a área que se enquadra este trabalho, mesmo tendo em conta a apresentação física de certos elementos da pesquisa, por exemplo, os dentes, que se pretende sejam vistos como símbolos culturais ou de subculturas. A antropologia cultural, que se preocupa com todas as suas formas, quer seja na sua preservação, quer na sua divulgação, é fonte de formação e confirmação das sociedades antigas e modernas e estuda o seu *modus vivendi*, abrindo ao conhecimento os comportamentos, os modos e tempos, as estruturas sociais, em sentido restrito, a família ou clã, ou no sentido lato, a sociedade em geral. Tanto assim é que como afirma Martinez a cultura “... não é algo acabado ou definitivo mas sim algo em contínuo aperfeiçoamento...” (MARTINEZ, 2007, p.41).

Karl Wuelle, tendo-se doutorado em física geográfica, sob a orientação do prestigiado geógrafo alemão Friedrich Ratzel, a quem cabe o mérito do impulso dado ao estudo da geografia humana, interessou-se mais pelo estudo antropológico das colónias africanas e, talvez devido às ligações tidas com a geografia, as suas expedições versaram mais sobre a vertente geográfica e algumas etnias desses espaços. Os temas versaram a investigação da superfície e da sua estrutura, o seu clima, a hidrografia, a flora e fauna dos seus habitantes. Nessas laboriosas tarefas entrou em contacto com os povos de origem Bantu, entre os quais efectuou diversos estudos sobre o povo Makonde. Foi na qualidade de director substituto do Museu de Etnologia Leipzig que se viu envolvido numa expedição desta natureza à África Oriental, como primeiro responsável. O seu prestígio valeu-lhe ser eleito presidente de uma associação germano-austriaca de etnólogos e antropólogos físicos.

### **2.3 - O Caso Português**

A Antropologia portuguesa, no que se refere ao estudo de povos fora da Europa, seguia os critérios aqui perfilhados, mantendo-se fiel a essa abordagem durante muito tempo, mesmo quando noutros países já tinham caído em desuso ou eram complementados por outras orientações.

Em Portugal, outra vertente da antropologia, manifestava o interesse pela chamada cultura popular do meio rural. O folclore sempre foi uma fonte rica para o estudo da cultura popular tradicional, tendo ajudado a traçar a identidade das diversas regiões de Portugal continental e insular. Este estudo foi possível ser feito com rigor pelo facto do país manter as suas fronteiras inalteradas desde o século XII (DUARTE, 1997).

Ao tempo, países como Portugal, Alemanha e Grã-Bretanha, entre outros, foram acusados de fazer “antropologia” para servir os seus interesses coloniais. Estas críticas, tem por base justificativas encontradas para obstruir o desenvolvimento, porque a antropologia “ estaria a perpetuar o atraso económico, a ignorância, a escravidão e o fundamentalismo” (MARTINEZ, 2007). As conclusões históricas e os estádios civilizacionais não podem ser catalogados numa máquina do tempo sem movimento. O Homem evolui e corrige o seu rumo ao ritmo da sua própria evolução.

O ultimato de 1890, que feriu o orgulho de Portugal, contribuiu para o desenvolvimento das pesquisas antropológicas no então ultramar português. Estes estudos tinham como base observações sobre a biologia humana e a recolha de material cultural. As tarefas propostas para o ultramar, na área da antropologia, relacionavam-se com a antropologia física e a pré-história, e visava-se algum levantamento de dados sobre o registo de mutilações étnicas, o número de filhos, vivos e mortos, alguns dos seus usos e costumes e dados linguísticos. Por determinação do ministro das colónias, Francisco Vieira Machado, foram, em 1936, enviadas missões antropológicas à Guiné-Bissau, Angola, S. Tomé e Príncipe, Moçambique e Timor, com o objectivo do levantamento e conhecimento dos grupos étnicos, dentro de cada um desses domínios, e a elaboração das respectivas cartas etnológicas.

A Faculdade de Ciências do Porto e o seu Instituto de Antropologia constituíram a principal fonte donde saíram as seis campanhas, dirigidas por Joaquim Santos Júnior em 1936, 1937, 1945, 1946, 1948 e 1955 sendo, sem dúvida, a Missão Antropológica de Moçambique, a mais esforçada e melhor sucedida destas missões. A Escola do Porto procurava assumir o pensamento antropológico português, por toda a primeira metade do século, englobando Portugal Continental, Ilhas e os Territórios do Ultramar, mas também assegurou as missões antropológicas oficialmente instituídas para as colónias. A mais bem-sucedida de todas essas campanhas de investigação acima referidas foi dirigida por Santos Júnior, também ele médico e professor naquela Faculdade.

Em Agosto de 1946, Santos Júnior pronunciou em Quelimane, no Norte de Moçambique, uma conferência, dirigida aos habitantes europeus da região sobre o tema “*Como se deve estudar um preto do ponto de vista antropológico*” e reproduziu, no essencial, uma conferência que já tinha apresentado no ano anterior, durante a sua visita a Moçambique, onde proporcionara aos colonos aí residentes, os conhecimentos de “*Como se deve estudar um preto do ponto de vista antropológico*”. Na sua intervenção, o autor, com recurso a um indígena, procedeu à explicação de como se observam os caracteres descritivos e como se tiram algumas medidas, de maior interesse, para a antropologia (JÚNIOR, 1956).

Ao fim das seis campanhas o seu objectivo foi atingido, a Missão tinha elaborado uma carta etnológica de Moçambique com cerca de 80 designações. Os dados

antropométricos resultantes do levantamento foram tratados conforme era prática e tradição na escola antropológica do Porto. Nos vinte e três anos de acção das Missões Antropológicas de Moçambique, entre 1936 e 1959, como resultado dos trabalhos empreendidos no quadro daquelas missões, foram publicados, 44 trabalhos, dos quais apenas 14 relevam dos desígnios da Etnografia.

Prosperaram os estudos de antropometria, sobretudo aqueles que diziam respeito ao aproveitamento da força de trabalho e cujos objectivos são facilmente descortináveis, como, entre outros, (e apenas para o caso de Moçambique), “Contribuição para o estudo das relações entre os grupos sanguíneos e os caracteres físicos dos negros de Moçambique da tribo Tonga-Changane da autoria de Manuel Simões Alberto e, mais significativamente, “Contribuição para o estudo da robustez da raça Makonde” e “Variações da robustez dos trabalhadores Makonde”, de Carlos Santos Reis (ALBERTO, 1954; REIS, 1954; 1955).

Segundo Rui Mateus Pereira, foi muito importante para o governo de Oliveira Salazar, a constituição do Centro de Estudos Políticos e Sociais, (sancionadas através das Portarias publicadas em 1957 com os números: 16 – 158,159 e 160), no âmbito da “definição da política colonial portuguesa”.

Ainda segundo este autor, foram estabelecidas no seio desta organização três linhas de acção, ou seja, foram criadas três “missões”:

- ✓ Missão de Estudos dos Movimentos Associativos em África
- ✓ Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português
- ✓ E a Missão para o Estudo da Atracção das Grandes Cidades e do Bem-Estar Rural no Ultramar Português (PEREIRA, 2005).

Foi no âmbito de uma dessas missões, (Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português) que Jorge e Margot Dias redigiram relatórios anuais e produziram os 4 volumes da monografia “Os Macondes de Moçambique”.

Paralelamente, na Universidade de Coimbra, inicia-se também o desenvolvimento do estudo da antropologia, cujo ensino foi introduzido via Faculdade de Filosofia Natural, tendo este ramo da ciência sido ali aprovado como cadeira autónoma em 8-6-1883 e entrado em funcionamento dois anos mais tarde (1885).

Areia (1985), ao referir-se às comemorações dos cem anos de antropologia em Coimbra, mostra-nos os aspectos das actividades ligadas ao ensino da mesma que os docentes e investigadores do Museu e Laboratório Antropológico optaram por destacar nestas celebrações, que constam de uma panorâmica sobre os conteúdos dos programas, as linhas de investigação e materiais didácticos mais utilizados.

As actividades referidas, aparecem organizados em quatro tópicos:

*- a evolução do ensino e a organização da biblioteca como reflexo necessário do processo do ensino e investigação;*

*- as colecções de Antropologia Física, os grupos sanguíneos e um caso particular de Antropologia Física aplicada – a Antropologia Criminal;*

*- as colecções de Antropologia Cultural: o historial sucinto da sua entrada, o destaque para duas colecções de particular importância – as máscaras da Amazónia e as colecções angolanas - e uma breve referência às actividades científicas e culturais do Centro de Estudos Africanos;*

*- finalmente, uma análise do que tem sido o esforço de extensão cultural como serviço da instituição à comunidade e das tentativas para a montagem de um serviço educativo e de exposição permanente ao público. O primeiro passo para a concretização deste objectivo passa pela devolução ao Museu e Laboratório Antropológico das galerias de exposição, espaço próprio de ligação da instituição á cidade e ao público em geral (AREIA, 1985, p.11).*

No que se refere à evolução do ensino da antropologia ao longo de um século (1885-1995), a mesma surge dividida em seis períodos, coincidindo cada um dos cinco primeiros com a vigência do respectivo director do Museu e Laboratório Antropológico e o último com a evolução recente, tal como se indica seguidamente:

1º - Bernardino Machado (1885-1907)

2º Eusébio Tamagnini (1907-1950)

3º J. Antunes Serra (1950-1952)

4º A. Xavier da Cunha (1952-1963)

5º J. Barros Neves (1963-1974)

6º Evolução recente (1974-1985)

As matérias de ensino em antropologia aparecem desde o início ligadas ao Museu de História Natural, que estava dividido por secções, sendo a secção de antropologia dirigida por Bernardino Machado. Este Professor defendia que a Universidade, mais do que ministrar ensinamentos teóricos, deveria ensinar os alunos a desenvolverem trabalhos práticos. Os primeiros trabalhos desta natureza incidiram sobretudo em temas de antropologia física, área de maior interesse na época, no âmbito desta ciência.

Para além da actividade académica, Bernardino Machado teve também um papel relevante na política, não deixando, no entanto, de impulsionar a investigação antropológica de modo a que esta saísse para fora da Universidade.

Em 1091 houve uma reforma dos estudos universitários e a antropologia passa a estar ligada ao Museu Antropológico, estabelecimento anexo à Faculdade de Filosofia. Os temas de investigação que até então se cingiam à antropologia física começaram a estender-se a outros campos. “... a pesquisa feita no arquivo do Museu e Laboratório Antropológico mostra que as dissertações para a cadeira de Antropologia visavam também campos da Etnografia, da Sociologia, da Antropometria e da Ecologia Humana” (AREIA & ROCHA, 1985, p.17).

No que se refere ao desenvolvimento do ensino da antropologia na Universidade de Coimbra é de referir o “Curso Livre de Etnografia Colonial”, visando abordar um maior conhecimento dos povos então colonizados por Portugal, pelo que a maioria dos conteúdos abordados dizia respeito à África, embora o programa incluísse também a referência às populações da Índia, Macau e Timor (AREIA & ROCHA, 1985).

Em 1915 deu-se uma reorganização do Museu e Laboratório Antropológico, tendo surgido o primeiro regulamento interno do Instituto de Antropologia.

Entre as actividades do Instituto de Antropologia de Coimbra consta a colaboração desta instituição na fundação do Institut International d’Anthropologie, de Paris, em 1920, o qual, por sua vez, assumiu um papel relevante na preparação do XV



Congresso Internacional de Antropologia e Arqueologia Pré-histórica que se realizou em Portugal em 1930.

No período compreendido entre 1952-1963, sob a direcção de Xavier da Cunha, foi dada particular relevância por parte dos responsáveis do Museu e Laboratório Antropológico às colecções ultramarinas, principalmente às de origem africana, tendo sido feitos os inventários das colecções de Angola, Moçambique, Guiné, S. Tomé e Príncipe, Macau e Timor em formato de catálogo. Em 1955 este catálogo foi editado pela Junta de Investigação do Ultramar. Foi ainda durante este período que se institucionalizou a colaboração do Museu do Laboratório Antropológico de Coimbra com a Junta de Investigação do Ultramar, através da secção de Antropologia e Etnografia no Agrupamento Científico de Estudos Ultramarinos. Esta colaboração permitiu o enriquecimento da biblioteca do Museu através da entrada de várias publicações relacionadas com a Antropologia Cultural Africana.

Apesar dos esforços para alargar os temas de trabalhos, verifica-se que nos seis períodos referidos foi dado sempre maior relevo à antropologia física. Na descrição do período sobre a evolução recente (1974-1985), pode ler-se: “... *além da Antropologia Geral, cadeira obrigatória, os alunos podem enriquecer o seu «curriculum» nesta área, optando por Antropologia Cultural (desde 1975), Antropologia Biológica (1976), Genética Humana (1978) Introdução às Ciências Sociais (1980), Paleontologia Humana (1983) e Biologia Social (1983)*” (AREIA & ROCHA, 1985, p.26). Sobre o interesse relacionado com o conhecimento das questões africanas, é de referir que no último período a que aludimos foi criado o Centro de Estudos Africanos, ao qual passaram a estar ligadas as investigações temáticas sobre as colecções africanas.

#### **2.4 - Estudos Antropológicos**

No trabalho elaborado sobre o estado da “Antropologia em Portugal”, Rodrigues Areia, revela que a Antropologia Portuguesa se desenvolveu também, graças ao trabalho efectuado por Jorge Dias em Moçambique “...*Tentou fazer surgir uma nova equipa de profissionais que, partindo da experiência do grupo, se mostrassem capazes de repensar a articulação da investigação antropológica com o ensino e de aliar à pesquisa museográfica a dimensão estruturante que até ali, tinha faltado...*” (AREIA, 1986, p.140).

Ainda segundo o autor, “... A opção ultramarina aparece em Jorge Dias relativamente tarde (1957) e com iniciativas apoiadas pelo poder central como a “Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português” (1957) no quadro da Junta de Investigações do Ultramar, o Centro de Estudos de Antropologia Cultural (1962) e o Museu de Etnologia do Ultramar (1962), no âmbito da mesma Junta; estes organismos vão incrementar as investigações e a recolha de objectos vindos das colónias...” (AREIA, 1986, p.141).

Jorge Dias estudou, os Chope do Sul de Moçambique, os Bóeres e Bosquímanes do Sul de Angola, mas o seu trabalho central, foi dedicado aos Makonde, do Norte de Moçambique, escolha essa, influenciada pelo facto do seu professor, o alemão Richard Thurnwald, ter estudado, nos anos 30, os Makonde de Tanganica, tal como Karl Weulle. A tensão política era grande e em 1964, começa o movimento pela independência de Moçambique, facto para o qual, aquele investigador deve ter previsto e alertado as autoridades portuguesas para as inevitáveis consequências, tendo nesse sentido enviado relatórios para Portugal, os quais tivemos oportunidade de consultar e de confirmam o seu conteúdo.

Marvin Harris, em 1959, também trabalhou em Moçambique com os Thonga, mas foi expulso, ainda nesse ano. Em 1960, Charles Wagley, com ligação à Columbia University, tal como o Harris, foi convidado, pelo Ministério do Ultramar, para substituir o seu colega. Esta opção constitui um hábil acto de relações públicas, a fim de reduzir a má impressão causada pela da expulsão de Marvin Harris.

A persistência de estudos antropológicos, desta natureza, em meados da década de 50 do século passado, parece indicar um não-alinhamento com o então propalado novo quadro ideológico da política colonial portuguesa, mas se isso aconteceu foi porque as reformas constitucionais de 1951 e todas as disposições legislativas que lhes estiveram associadas não tiveram qualquer correspondência no domínio da realidade social, política e económica das colónias.

Referindo-se à revisão constitucional de 1951, particularmente à permuta do termo «colonial» pela designação «ultramar», Adriano Moreira, reconheceu, explicitamente, que tal substituição “... teve na base mais a preocupação de tomar uma

*atitude perante as tendências internacionais do que exprimir um novo sentido da política consagrada nos textos...*” (MOREIRA, 1960, p.318).

Jorge Dias acompanhou Charles Wagley por Moçambique e Angola, mas como em 1960 no planalto Makonde se iniciou o levantamento de Mueda, o trabalho etnográfico tornou-se inviável. Manuel Viegas Guerreiro continuou, contudo, a estudar o sul de Angola, nos verões europeus de 1962, 63 e 64. Ao longo da nossa pesquisa tivemos a oportunidade de consultar os relatórios de Jorge Dias, então confidenciais, relativos ao período de 1957 a 1969 (Ver Anexos – Documento N°2, Bloco 3).

Segundo CABRAL (1991), Jorge Dias teve dificuldade em ultrapassar as limitações teóricas de base e não compreendia a teoria sociológica nem a antropológica. Porém, assim sendo, em nada fere o inegável valor acrescentado que deu ao conhecimento sobre os Makonde, tendo em linha de conta a particularidade do tempo e da Escola, bem como as recomendações e reparos sobre os problemas sociais e políticos, referidos nos seus relatórios de 1957 a 1960.

Entre os antropólogos que trabalharam em Moçambique, Dias e Weule, foram, sem a Menor dúvida, os que melhor e mais profundamente conheceram o povo Makonde.

O estudo então enetado sobre a gente do Planalto Norte de Moçambique é, justamente, o marco central do processo de viragem da antropologia portuguesa em relação a África. Porém o objectivo dessa missão, além da recolha de material etnográfico sobre algumas das populações das colónias, também deveria elaborar relatórios confidenciais sobre as condições políticas e sociais dos autóctones.

Também é possível que o trabalho desenvolvido sobre os Makonde, por Jorge Dias, provenha da reflexão, das novas ideias que foram produzidas durante a Conferência de Bandung em Abril de 1955, (tinha como objetivo de mapear o futuro de uma nova força política global - o Terceiro Mundo), visando a promoção da cooperação económica e cultural afro-asiática, como forma de oposição ao que era considerado colonialismo ou neocolonialismo, por parte dos Estados Unidos da América e da União Soviética.

Nesse encontro foi também proposto a criação de um "tribunal da descolonização" para julgar os responsáveis pela prática de "políticas imperialistas", entendidas como crimes contra a humanidade (a ideia foi vetada pelos países centrais).

Para Rui Mateus Pereira, a partir da realização dessa conferência, "*... Já não era mais possível encarar os africanos como uma massa amorfa de trabalhadores braçais ou bons selvagens que havia de saber explorar desenfreadamente. Conhecer-lhe as motivações, as práticas e as aspirações era tentar preservá-los dos "desassossego..."*" (PEREIRA, 2005, p.177).

Jorge Dias observou que nas populações estudadas estava a desaparecer parte das especificações da sua cultura, quando nos diz "*... Até hoje a cultura maconde tem evoluído sem profundas alterações nos seus aspectos mais essenciais ... quanto tempo ela ainda se manterá, é difícil de prever, mas certamente os seus dias estão contados...*" (DIAS, 1964, p.95).

A obra, "Os Makonde de Moçambique" constitui, assim, uma das peças fundamentais, não apenas do laborioso e profícuo trabalho de Jorge Dias, mas irrefutável prova histórica do próprio percurso da antropologia portuguesa, que muito auxilia quem percorre o planalto, ao procurar entender e identificar este povo, e se possível ir um pouco mais além da mistificação de "ser Makonde", personagem central numa história étnica construída.

Cinquenta anos depois, as marcas dessas mudanças são flagrantes, visíveis a olho nu, mantendo-se alguns resquícios ancestrais, ainda não desaparecidos. Tais sinais persistem devido à situação social e economia, mantendo-se alguma população em estado de carência acentuada, o que dificulta a sua integração numa sociedade com padrões sociais e culturais, como a já instalada em grandes núcleos populacionais de Moçambique. Sobre esta situação, foi possível registarmos elementos que a caracterizam através de meios audiovisuais.

## Capítulo III – Os Makonde

### 3.1 - Teorias sobre a origem dos Makonde

Existem duas teorias básicas sobre a origem dos Bantu, dos quais descende o grupo étnico posteriormente designado Makonde. A primeira teoria, de Joseph Greenberg, indicava que um grupo/linguístico do Sueste da Nigéria era o mais próximo das restantes línguas Bantu. Este autor supunha que uma dessas línguas se teria espalhado para Sul e Leste, ao longo de centenas de anos. Outra teoria é a de Malcolm Guthrie, que analisou várias línguas Bantu e concluiu que as mais estereotípicas, eram as da Zâmbia e Sul da actual República Democrática do Congo, propondo, como teoria alternativa, dever ser esta região a originária dos Bantu. Esta teoria é apoiada por fontes Norte-Africanas e do Médio Oriente que, porém, não falam da existência de Bantu a Norte de Moçambique, antes do ano 1000 (GUTHRIE, 1948).

Hoje em dia, é priorizada uma síntese daquelas duas teorias: assim os Bantu teriam tido origem na região dos rios Benue-Cross, no Sueste da Nigéria e, terão emigrado, primeiro, para a região actualmente designada Zâmbia.

Por volta do segundo milénio a.C., provavelmente impelidos pela desertificação do Sahara, foram forçados a espalhar-se, numa primeira fase pelas florestas tropicais da África Central. Cerca de 1000 anos mais tarde, iniciaram uma segunda fase de expansão, mais rápida, para as savanas da África Austral e Oriental.

Na terceira fase estes povos tinham alcançado o actual Zimbabwe e a África do Sul, onde se estabeleceu o primeiro grande império do hemisfério Sul e que teve como capital o Grande Zimbabwe e que controlou as rotas de comércio desde a África do Sul até ao Zambeze e o ouro, cobre, pedras preciosas, marfim e instrumentos de metal que eram trocados com os comerciantes árabes da zona litoral (VANSINA, 1995).

Persiste a incerteza quanto às origens da população do planalto de Mueda, esta imprecisão tem sido motivo de muitas teorias e de várias explicações. Segundo alguns estudiosos trata-se de gente que emigrou dos Grandes Lagos, vindo a fixar-se na região do planalto devido às condições propícias para a agricultura, também a existência de chuvas regulares, temperaturas amenas e ausência de mosquitos, são razões que podem ser convincentes.

De acordo com o historiador moçambicano Yussuf Adam, os Makonde representam apenas um grupo de escravos Ajauas fugitivos. Num aspecto todos concordam, reconhecem os Makonde sem qualquer dúvida, como descendentes dos Bantu.

### **3.2 - O povo Makonde**

Os Makonde, como já foi mencionado, são um povo de África oriental, descendentes dos originários povos Bantu, que se fixaram numa zona a sul do Lago Niassa. A hipótese desta origem é reforçada pela análise das semelhanças culturais com o povo Chewa, que ainda hoje habita uma vasta zona a sul e sudoeste do lago Niassa. Os Makonde teriam assim pertencido, em tempos remotos, a uma grande federação Marave, que teria iniciado a sua migração para nordeste, ao longo do vale do rio Lugenda em tempos bastante longínquos.

De acordo com Jorge Dias, sabe-se muito pouco acerca da origem do povo “Makonde” devido, provavelmente à ausência de organização tribal, pois não há propriamente uma consciência colectiva e um destino histórico comum. No mesmo sentido vai a teoria de Yussuf Adam, que não encontra uma substância catalisadora da consciência colectiva e entende este povo como uma miscelânea de perseguidos, escravos e outros aglutinados, por conquistas de prisioneiros, das batalhas sem conta que se tiveram de travar (DIAS, 1964; ADAM, 2006).

As teorias mais credíveis e consistentes dizem que os “Makonde” vieram do sul do Lago Niassa e caminharam ao longo do rio Lugenda até se fixarem nas vizinhanças da confluência daquele rio com o Rovuma, nas imediações do Negomano. Essa tradição vem certamente de épocas muito recuadas. Mesmo que não houvesse dados históricos confirmativos bastava o facto de os Makonde possuírem uma cultura homogénea que, em grande parte, representa uma forma perfeita de adaptação ao ambiente natural, para se ter de admitir uma longa permanência nos planaltos, o que cimentou e fechou essa cultura.

Ao contrário de outros povos africanos, onde existia uma forte tradição de hierarquização tribal, onde os chefes mais poderosos faziam questão de manter vivos os feitos dos seus ancestrais e mantinham a história do seu povo viva, através de cronistas que memorizavam os feitos e os transmitiam oralmente. Os Makonde era um povo

constituído em pequenos grupos familiares, não conhecendo outra soberania, que não a do chefe da povoação. Só esporadicamente, na zona marginal, parece ter havido chefes, cujos poderes se estendiam a várias povoações. Mas mesmo neste caso, é duvidoso que se tratasse de monarcas ou autênticos chefes supremos.

Não foram os portugueses que destruíram a organização tribal. Segundo os próprios Makonde, ela nunca existiu, tanto mais que só a partir de 1920 se concretizou a colonização do planalto, portanto sem tempo para a destruição de uma organização ancestral, dado que não se extingue o que não existiu. Confirmando toda esta história pregressa, Livingstone, quando, em 1865 passou no Rovuma, diz referindo-se aos Makonde do norte: “*They are all independents of each other, and no paramount chief exist...*” (WALLER, 1874, p.18).

Ainda em relação às origens do povo Makonde, existem diversos relatos que inicialmente parecem opor-se entre si, como por exemplo, quando uns falam da existência de grandes líderes tribais, em completa contradição com outros, que afirmam não ter havido verdadeiros “chefes” na acepção da palavra. O que a história recente confirma, pela ausência de referências substantivas a um padrão de chefia absoluta ou tida como tal.

Tais afirmações dificultam as certezas de etnia, homogeneidade e hierarquia de chefias tribais, no conceito tradicional de outros povos Bantus, que criaram reinos, reis e sucessores dinásticos. Mas, quando se conversa com algum velho Makonde acerca da origem do seu povo, a sua visão não é global, mas antes uma visão mais restrita que por certo está baseada na tradição da sua família ou povoação. A diferenciação linguística que hoje existe entre os Makonde da Tanzânia e de Moçambique, e ainda entre estes e os seus vizinhos Matambwé, prova que houve um longo processo de individualização que só foi possível com o decorrer de algumas gerações.

Os rituais da puberdade são uma das instituições sociais Makonde mais importantes a distingui-los de outros grupos vizinhos, como os Macua e os Ajaua que apresentam diferenças notáveis. O que pode confirmar a existência de um longo período de evolução social, constituindo, cada povoação, uma entidade política independente. O povo de cada likola tem grande conhecimento no que respeita à vida da povoação a que

pertencem, à mesma matrilinearidade, porque dessa forma consideram-se parentes próximos de um antepassado comum.

A contribuir para esta situação, existe o facto, de relativamente às suas origens, os Makonde se sentirem ligados à suposta história do êxodo dos seus antepassados, consequência de uma seca prolongada, seguida de pragas de gafanhotos e doenças do sono; desta percepção história tiram as razões da ida para o Planalto.

O médico militar Fülleborn, que se revelou pessoa bem informada, estudou, entre 1897 e 1900, as populações fronteiriças situadas a norte do Rovuma. Fülleborn afirma que por volta de 1900<sup>2</sup> houve uma seca prolongada e como consequência desta situação o povo sofreu enormes baixas, existindo até relatos de antropofagia. Por essa razão os Makonde partiram em várias direcções à procura de terras mais férteis e frescas, com caça abundante (FÜLLEBORN, 1906).

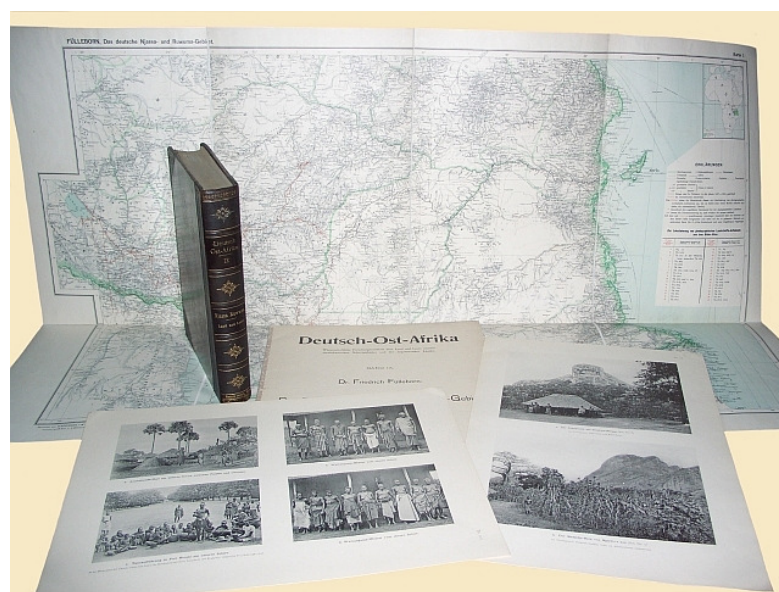


Figura 1: Aspecto do Livro de Friedrich Fülleborn - Das Deutsche Njassa - und Ruwuma-Gebiet, Land und Leute, nebst Bemerkungen über die Schire-Länder.

Fonte: <http://www.antiquariateigl.de/?cat=17&language=english&paged=2>.

Na diáspora, a maioria deste povo, instalou-se nos planaltos de Mueda e Macomia, porque fora deles não teriam condições de sobrevivência entre tantos

---

<sup>2</sup> Friedrich Fülleborn, *Das Deutsche Njassa-und Ruwuma-Gebiet, Land und Leute, nebst Bemerkungen über die Schire-Länder*, tem numerosas gravuras e fotografias a preto e branco, (o volume é completado por um atlas de fotografias).



inimigos naturais e humanos, o que leva a aceitar a ideia defendida por Yussuf Adam quando afirma que um grupo numeroso deles se refugiou no planalto para fugir aos seus inimigos. Também é de reflectir sobre o que escreveu João dos Santos quanto às “*quatro pragas gerais que houve nesta Etiópia em nossos tempos, e de três géneros de doenças mui ordinárias nesta costa*” (SANTOS, [1892] 1999 cap. XII, p.278), factos que podem ter contribuído para a subida de alguma população, por ele designada por cafres Makuas.

De acordo com Weule, antes da existência dos Makonde, terá existido uma raça de pessoas de baixa estatura e que segundo, alguns velhos desta etnia, se chamariam Itowe e se apelidariam, a eles próprios, como os Amachepani, o que quer dizer “diabos”. Estes povos valorizavam a sua privacidade, e faziam questão de não se mostrarem a estranhos. Um Makonde, informador de Weule, ter-lhe á contado uma velha história sobre este povo, “... *se um pigmeu (homem de estatura pequena) perguntasse a um vizinho alto da raça Bantu, “onde é que me viste”, se o mesmo respondesse, “vi-te aqui mesmo” o pigmeu, matava-o de imediato, mas se respondesse “vi-te de muito longe” o pigmeu não lhe fazia mal. Este estranho diálogo, parece comprovar, que os pigmeus valorizavam muito que a sua presença continuasse em segredo para os que viviam à sua volta...*” (WEULE, 2000, p.91).

António Rita Ferreira refere que “... *os Makonde afirmam que quando chegaram aos planaltos, estes estavam desabitados, mas ignoram se as baixas estavam ou não povoadas...*” (FERREIRA, 1975, p. 259). Alguns Makonde, ainda hoje, mencionam que seus avós falavam na existência de homens anões. Mas ignoravam onde e como viviam, apenas garantindo que habitavam fora do planalto. Julga-se que este povo apresenta traços culturais com os povos do Sul do Zaire, e com os Chewa, que habitam as margens do lago Niassa. Refere a tradição oral que a origem deste povo entronca no citado lago, pelo que se pode ligar ao grupo Marave que em data indeterminada migraram ao longo do rio Lugenda até à confluência com o rio Rovuma. Este povo acabou por se fixar na área de Negomano e os indivíduos que posteriormente se alojaram nos planaltos passaram a designar-se Makonde, em consequência das características do lugar.

Os velhos quando falam na guerra contra os Angóni, referem-se a estes, mas nunca os identificam como a razão para a sua debandada da antiga região de Negomano.

Portanto, a teoria da sua vinda para os planaltos, seria segundo eles, devido às condições climáticas e não propriamente a uma fuga à guerra. Poder-se-á contestar esta hipótese, apontando estes factos: as zonas baixas são férteis e abundantes de água, sendo a seca uma situação limitada no tempo e não havendo notícia que os rios de grande caudal tenham secado, então porque foram para o planalto? Porque o planalto é uma fortaleza natural. Aí os Makonde tinham melhores condições de defesa, além disso, ainda estavam apetrechados com dispositivos dissuasores (armadilhas), provavelmente por temerem as invasões.

A partir das tradições, pouco se pode concluir acerca da hipótese de os Makonde se terem deparado com outros povos no seu caminho e de se terem, em parte, miscigenado com eles. Encontram-se indivíduos que, pela estatura pigmóide e pelas feições, se distinguem dos restantes. Embora misturados com outros elementos étnicos e integrados na cultura Makonde, esses exemplos, permitem-nos acreditar na preservação de um substrato pigmeu anterior à ocupação dos planaltos.

Também, segundo outras informações, os próprios Makonde, afirmam ser parentes próximos dos Maaraba ou Waaraba, que vivem na zona costeira, perto de Mikindani, os quais se teriam espalhado para o interior e para o planalto há muitos, muitos anos a partir da costa. Por isso todos os Makonde do planalto seriam parentes dos Maaraba. Como razão apontada para a retirada para o planalto, um velho Makonde terá afirmado que foi devido às repetidas guerras com outros povos, tais como os Xirazi e Sakalava, estes últimos de origem em Madagáscar.

Este pressuposto fundamenta a hipótese de Yussuf Adam e também se reflecte nas observações de Frei João dos Santos quando, num sentido lato, trata genericamente por Macua os povos que observou (SANTOS, [1892] 1999). Caçavam elefantes, organizando-se colectivamente, até que a actividade negreira os fez alterar os seus hábitos errantes de caçadores de caça grossa. Tornaram-se etnocêntricos, como forma de defesa de incursões externas, isolaram-se no seu planalto, uma magnífica defesa natural que muito ajudou na sua preservação.

Confirma-se portanto, que uma das mais importantes razões da ida deste povo, para as zonas do planalto, se deve à fuga aos conflitos armados, com os mais poderosos grupos étnicos, o que confirma que os Makonde eram detentores de uma prudência

natural de conservação, mas suficientemente aguerridos, para repelir qualquer tentativa de invasão. Francisco Absalão, escritor Makonde moçambicano, ao investigar a origem do seu povo, foi ouvir os anciãos das aldeias. Segundo uma lenda, que lhe foi contada por um deles, o velho chefe Alupeke, com barba e ar cerimonioso, baixinho, de rosto redondo e tatuado, com os dentes afiados à boa maneira da sua gente, a origem do seu povo conta-se da seguinte forma:

*“... Sei muito pouco sobre a história da nossa origem. – Confessou o velho tímido e sem precipitar-se. Depois, continuou. – “... Contudo, rezam os relatos antigos que o nosso berço ficava no lado do planalto que pende para o rio Rovuma e lá a terra era coberta de mato grosso. Um certo dia, desse mato saiu um homem que não se banhava... e bebia e comia muito pouco. Este homem, um dia foi a uma floresta vizinha, onde esculpiu uma figura humana no pau-preto e trouxe para onde vivia. Ao anoitecer, a figura esculpida despertou para a vida e tornou-se, uma mulher.*

O velho interrompeu a narração para respirar e de seguida, prosseguiu no ponto onde havia interrompido: *“... Na mesma noite, os dois desceram ao rio Rovuma para se banhar e aqui a mulher deu luz uma criança que nasceu morta. Saíram dali, atravessaram o rio e foram até uma certa região, onde se fixaram. Aqui a mulher deu luz outro bebé que também nasceu sem vida. Depois disto foram para o planalto. Aqui nasceu o terceiro filho, vivo e saudável. Viveram aqui até gerarem muitos filhos que formaram a família Makonde.*

Foi por este motivo, que os primitivos Makonde escolheram os planaltos para viverem, e que veneram as mulheres, justifica o velho. Depois, como se acordasse de um sonho, acrescentou: *“... Por isso, guardem no coração tudo o que de mim ouvirem porque tudo é verdadeiro como o orvalho que se forma nas madrugadas frígidas de Inverno. “... Há muito, muito tempo, o nosso povo no seu todo vivia lá para as bandas do lago Niassa. Um certo dia, veio naquelas bandas um povo estranho chamado Ngoni que expulso pelos povos dos reinos lacustres do Lago Vitória veio até às terras habitadas pelo nosso povo à procura de terras para habitar...” – Sorriu e prosseguiu com uma entoação vocal embaladora. “... Temendo um confronto sangrento com aqueles estranhos, o nosso povo veio a fixar-se no vale do rio Rovuma, à volta do Negomano, permanecendo pelas baixas do rio, onde havia abundância de caça.*

*Contudo, aqui o povo foi expulso por uma terrível seca e fome. A fome que se seguiu era tanta que as pessoas foram obrigadas a alimentar-se de carne humana...”.*

O silêncio em redor continuava pesado, a atenção aumentava à medida que o narrador contava os episódios históricos e o estado melancólico tornava-se evidente no auditório sempre que os factos penetrassem em cenários tristes. E o velho continuou... “... *O nosso povo não se conteve. Caminhou à procura de alimentos até que, por sorte, encontraram desabitado o planalto onde hoje temos a honra de viver e aqui fixou-se. Contudo, neste planalto não havia água, mas a terra era fresca e produtiva. Daí em diante, os nossos ancestrais trabalharam a terra e, com ajuda da chuva e fortes orvalhos tiveram abundância de alimentos...*” (ABSALÃO, 2007).

Os planaltos não têm poços, nem nascentes, mas contudo são bastante férteis porque a humidade da noite, durante o tempo seco, condensa-se em fortes orvalhadas, e no tempo das chuvas, o regime de precipitações é favorável à agricultura. Da lenda nasce uma história e dessa história pressupõem-se verdades que argumentam factos e mitos, ficando sempre por descortinar a realidade. Todavia, a ciência não se compadece com pressupostos mitológicos e analisa previamente as variáveis objectivas.

### **3.3 -A origem da designação Makonde**

Apesar da identidade, das condições naturais e da explicação mais ou menos lógica, que os Makonde dos planaltos de “Aquém e Além Rovuma” dão, acerca da origem do seu nome, existe um certo etnocentrismo a impedir que esse nome seja generalizado.

Os Makonde da Tanzânia chamam Mavia (Maviha) aos de Cabo Delgado, não lhes reconhecendo o direito à designação de Makonde. Estes explicam que o nome Mavia lhes foi posto por reagirem brutalmente, usando logo a catana, quando alguém os ofendia. É evidente que estas distinções são meras expressões de etnocentrismo, que em nada contrariam a origem cultural básica deste povo. Contudo, o nome Mavia (ou Mawia, Mabiha, Maviha) foi usado pela grande maioria de autores estrangeiros que se referem aos Makonde de Moçambique. Makonde designa os habitantes do planalto deste nome, ao Norte e ao Sul do Rovuma, e os povos da mesma cultura, que se estendem pelas terras baixas cortadas pelo Messalo (Mwalu) e pelo Rovuma, ou por

aquelas que se estendem para o litoral ou para ocidente. Por sua vez os makonde do sul chamam Wamakonde aos do norte do Rovuma.

Contudo, os habitantes do planalto Makonde estabelecem uma distinção entre os Makonde das terras altas, e os das terras baixas. Para eles, os Makonde que habitam os vales e planícies, são conhecidos pela designação de Vandonde.

Os Makonde do planalto de Mueda reclamam para si o exclusivo da identidade Makonde, pois de acordo com a identificação de lugar, vivem numa região fértil mas sem água. Habitam Kumakonde, sendo portanto Vamakonde.

Kumwalo, Kumakonde, Kundonde, Kumanga, Kuluma são proposições de lugar, pelo que os Makonde do planalto identificam os elementos do seu grupo étnico de acordo com o lugar onde estão. Aos habitantes do planalto da Macomia e regiões até ao rio Messalo chamam Vamwalo porque vivem Kumwalo, visto que no idioma Shimakonde, Messalo chama-se Mwalo e a região sofre a influência geográfica do rio.

Os membros da mesma étnia, mas que vivem nas zonas baixas do planalto (terras baixas), são designados por Vandonde porque habitam Kudonde, “Terra onde há pedras”. Os que vivem nas zonas baixas do Rovuma são designados por Valuma porque habitam Kuluma, isto é, o rio em Shimakonde é Luma. Os que habitam no litoral marítimo são conhecidos por Vamanga, visto que vivem Kumanga, porque às zonas baixas do litoral índico, os Makondes chamam-lhes Manga.

Presume-se, assim, que a designação Makonde só pode ter começado a ser usada depois de um grupo de indivíduos se ter fixado no planalto de Mueda, seja qual for a sua origem. Sabemos, pois, que Makonde refere-se a um certo tipo de paisagem e fecundidade da terra, tornando-se a identificação do indivíduo que a habita. Makonde escrito com K significa terra fértil, (Kumakonde Kukonda Vinu) portanto: terra dos Makonde Kukonda Vinu.

Postas estas diferenças, independentemente das particularidades atrás expostas relacionadas com o lugar de habitação, neste trabalho usaremos a designação de Makonde para nos referirmos a todos os membros desta étnia.

Não foram encontrados registos e datas de quando este povo se fixou no planalto e a partir de que momento passou a ser conhecido por Makonde ou Vamakonde, cuja

designação diz respeito a pessoas que vivem em terras sem águas mas férteis. Por outro lado, Makonde é o plural de Likonde, que quer dizer “região onde não há água”. Neste caso, “Makonde” seria um conjunto de regiões onde não há água. Estas duas interpretações, aparentemente contraditórias, não o são de facto, porque no planalto onde vivem, não há poços nem nascentes, mas por causa do seu micro clima é bastante fértil, cai orvalho a partir das 18 horas até ao nascer do sol.

Concluindo, para os Makonde de Mueda, o povo Makonde é aquele que vive kumakonde, isto é, nos planaltos sem nascentes, cobertos de mato secundário. Muitos traços da sua cultura são certamente produto de um longo processo de adaptação às condições ambientais, e o resultado de um isolamento que os individualizou e lhes deu uma feição própria; outros são uma velha herança cultural, comum a vários povos agricultores, em que prevaleceram algumas em Map e Mueda, em Moçambique, e Newala na Tanzânia, como por exemplo as formas de direito materno. Existem 3 grandes planaltos habitados pelos Makonde, Macomia a conhecida serra de Map, Mueda e Newala na Tanzânia.

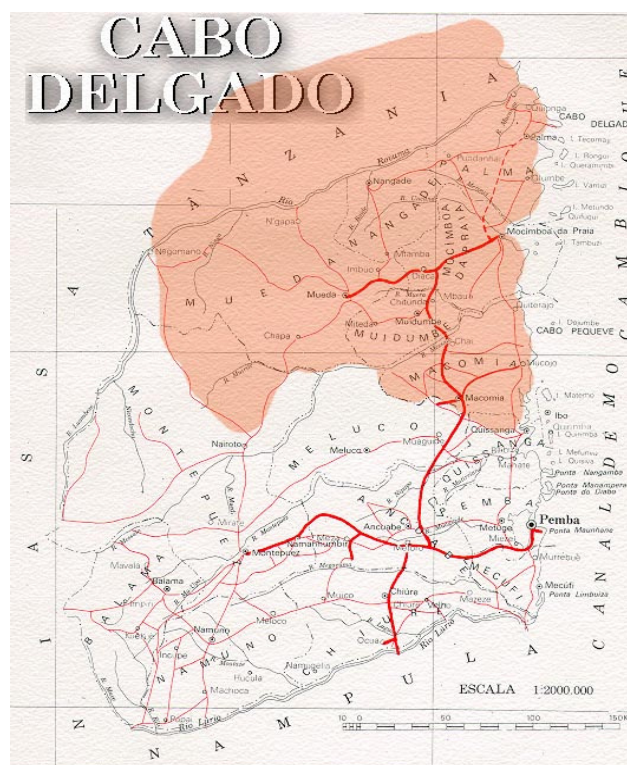


Figura 2: Mapa de Província de Cabo Delgado.  
Fonte: Makondentaluma.com.

A zona Norte desta província, identificada em destaque, é a região mais densamente ocupada pelos Makonde. O planalto de Mueda abrange os distritos de Muidumbe, Mueda, Nangade e parte do distrito de Palma. O Planalto de Macomia por ser mais pequeno abrange apenas a parte central do distrito, limitando-se entre Chai ao norte e Quisanga ao sul.

Pretendeu-se tornar os Makonde seres lendários, acima das leis da “normalidade”. A verdade é que o seu estádio actual, em rotura com o ostracismo, rompeu com as heranças culturais, mutilantes e decorativas, estão a construir um grupo sério de intelectuais em muitas áreas do saber, pese ainda a extrema miséria social e económica em que vive grande parte da população.

Já referimos que o vocábulo Makonde tem interpretações diferentes, pois enquanto Likonde significa floresta ou mato, em Shimakonde a designação para este tipo de vegetação é Muitu ou Chilumu.

Likonde entre os Yao significa o capim curto e os arbustos que se encontram nas machambas, recentemente abandonadas. A divergência entre as duas concepções não é muito grande. Makonde é a designação da população reconhecida pelos seus vizinhos e significa um povo que, de facto, vive nos planaltos de Mueda, Macomia e Newala, a norte do rio Rovuma, sendo os das baixas dos planaltos designados por Vandonde e os das zonas costeira por Vamanga.

Os Makonde, mais do que descendentes de populações Bantu antigas, resultariam, como já se disse, de miscigenação de gente de diferentes grupos que se refugiou nestes planaltos. Até aos nossos dias a literatura etnográfica e histórica tem usado o termo “Makonde” e vocábulos semelhantes para designar um grupo étnico cultural e linguisticamente homogéneo que acabou por se fixar nos altos planaltos e que tinha marcas identitárias expressivas e definidas. Mas, estes planaltos passaram a ser também regiões de onde era um risco sair por causa das razias escravagistas, o que nas terras baixas eram correntes por parte dos Angónis e outros. Por isso, formou-se um espírito permanente de defesa entre os homens das terras altas que se organizavam em grupos armados quando acompanhavam as mulheres às encostas para buscar água ou quando desciam às terras baixas para caçar ou fazer comércio na costa do Índico, onde vendiam mel, cera, goma, copal e marfim.

Devido à presença dos Angóni ou Ngunizado no vale do baixo Rovuma (1866-1882) e no vale do médio Messalo (1874-1886), os “Makonde” foram reduzindo cada vez mais as suas expedições de caça às terras baixas. Assim, para escapar aos negreiros e aos ataques dos Angóni, fortificaram os acessos ao planalto, donde desciam por caminhos escondidos para capturar mulheres Macua, Andonde e de outras comunidades das zonas baixas e litoral.

### **3.4 - A Fixação dos Makonde nos Planaltos**

A permanência nas planícies não foi fácil nem pacífica, talvez por dois motivos, o primeiro, terá sido devido às frequentes guerras travadas com os Maviti e os Angóni, também eles de origem etnolinguística bantu, em segundo, devido a prováveis alterações climáticas por altura das migrações, em que a seca foi intensa e perdurou por vários anos, a ponto dos rios secarem, da terra não produzir os recursos que necessitavam e da caça abandonar o território. É provável que isso tivesse acontecido, não é todavia argumento que convença, pois deve ter-se em linha de conta, que outros povos teriam também subido em massa às terras altas e aqui fala-se dos Macua, Mantanbwé, Yao, Agoni, entre outros, que, se assim não fosse, teriam sucumbido a essas alterações climáticas. Não se sabe se os Makonde exploraram primeiro o planalto, ou como obtiveram a certeza, de que este era habitável e possuidor de condições climáticas favoráveis e haver terras férteis.

No refúgio dos planaltos, rodeados de inimigos, os Makonde imprimiam extrema violência na defesa do seu espaço, não dando qualquer hipótese a que alguém ali penetrasse, fazendo assim jus à lenda - invencíveis e temerários, no seu território e fora dele.

### **3.5 - A Entidade Cultural dos Makonde – As relações com os outros povos**

A grande identidade dos traços culturais dos Makonde com alguns dos grupos oriundos da antiga Rodésia, Congo, Lunda e Libéria parece ser prova suficiente de um passado remoto comum, numa época em que, ainda unidos, iam dirigindo os seus passos para leste.



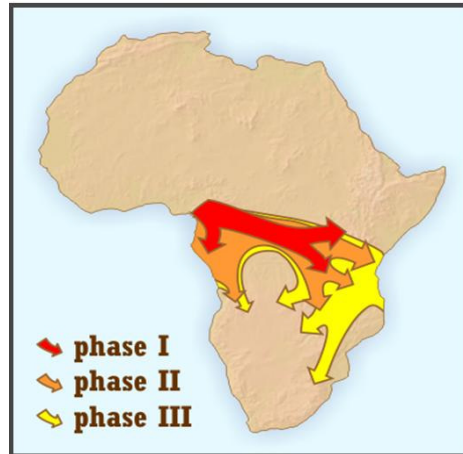


Figura 3: As três fases de expansão dos povos Bantu.  
Fonte:<http://pt.wikipedia.org/wiki/Bantos/>.

Durante longos séculos, no continente africano, a região subsariana permaneceu na sombra da história e os povos desconhecidos numa constante deambulação. Por certo uma consequência da eterna luta pela sobrevivência (tantas vezes esquecida), principalmente pela falta de registos irrefutáveis e memórias inquestionáveis. Estes povos durante as longas marchas pelo continente, foram obrigados a adaptar-se a circunstâncias novas, inclusivamente a adquirir novas técnicas alimentares, para sobreviverem em ambientes naturais diferentes, assim, estes grupos com um ponto de origem comum, foram-se fragmentando e diferenciando.

Segundo Greenberg, a origem dos povos Bantu, assenta num grupo etnolinguístico localizado, principalmente, na África subsariana que engloba cerca de 400 subgrupos étnicos diferentes. A unidade deste grupo, contudo, aparece de maneira mais clara no âmbito linguístico, uma vez que essas centenas de subgrupos têm como língua materna uma língua da família Bantu. Baseando-se na análise dos idiomas africanos, este investigador é de opinião que os povos Bantu irradiaram a partir de uma pequena região situada junto às fronteiras dos Camarões com a Nigéria (GREENBERG, 1955).

Revisitando a história do povo fixado nos planaltos, e conhecido por Makonde, recordamos a semelhança dos seus traços com os Cheua, que habitam actualmente numa área a sudoeste do lago Niassa, zona corresponde ao lugar que os velhos Makonde dizem ter sido os primórdios da sua região. Sobre as relações dos Makonde com os Cheua e outros povos, as informações são escassas. Sabe-se, no entanto, que nem

sempre foram amistosas, nomeadamente com os Macua, povo que nunca temeram e lhes serviu de reserva de escravos e aumento do stock de mulheres. Ao mesmo tempo, os escravos serviam como meio de pagamento das penas impostas em casos de crime de morte, em substituição do morto, motivo que os obrigava a frequentes incursões em território Macua. Estas investidas tinham muitas vezes, subjacente, a intenção de demonstrar a sua superioridade guerreira.

Nos confrontos com os Ajaua, os Makonde levaram sempre a melhor, não só pela sua agressividade frente ao inimigo, mas sobretudo, pela magnífica posição geográfica defensiva em que se encontravam, protegidos por escarpas a Norte, Sul e Oeste, e por matagal espesso, espinhoso e impenetrável a Este. Tirando partido das condições naturais, escondiam as suas aldeias nos locais mais densos da floresta, criando os carreiros de acesso estreitos, sinuosos, labirintos, onde os intrusos se perdiam neste emaranhado espinhoso das veredas. O mato cerradíssimo servia de protecção, mas para maior segurança, todas as aldeias eram lugares fortificados, cercados por paliçadas com uma ou duas entradas que à noite eram trancadas. Além disso, por entre o mato que os cercavam, abriam fossos, dentro dos quais colocavam estacas pontiagudas e disfarçadas, com ramagens. Estas eram armadilhas extremamente perigosas e também uma das técnicas muito usadas na caça grossa.

Estão bem descritas as características defensivas territoriais dos Makonde, deixando pouco para acrescentar aos mecanismos de defesa e arte de guerra, traduzindo com rigor toda a magnífica capacidade de resistência ao conflito e qualidade no combate, circunstância que os Angoni sentiram repetidas vezes sempre que tentaram ascender ao planalto. Foram frequentes os confrontos entre os diferentes povos de Cabo Delgado e os Makonde. Estes, além de se defenderem magistralmente, também faziam investidas preventivas, porque receavam que os Ajaua constituíssem um perigo, assim, juntaram-se em grande número, reuniam gente de vários likolas e iam em incursão às terras baixas, provocavam-lhes elevadas mortes obrigando-os a fugir em debandada, cimentando assim a sua reputação de terríveis guerreiros, instituindo a lenda da temeridade e coragem, obrigando os outros a reconhecer a sua superioridade bélica e agressiva.

É muito provável que nessa altura os Makonde tivessem, pela sua intervenção, contribuído para a dispersão dos Ajaua. É até possível admitir que os ataques atribuídos

aos Macua se devessem de facto aos Makonde. Não sendo o objectivo deste trabalho a investigação da ocupação deste território de Cabo Delgado por outros povos que não os Makonde, apenas se referem alguns, por entendermos ser importante a sua referência, para melhor se avaliar o carácter deste povo. Foram os Gwangara e os Maviti (e Angóni) que mais influenciaram as populações do vale do Rovuma, com as suas constantes investidas, aniquilando e desorganizando as populações que aí se fixaram. Assim, alguns grupos foram mesmo exterminados ou dispersos. Os Matambwé que constituíam em 1866, um grupo numeroso, estendendo-se as suas aldeias por uma vasta área, estavam praticamente dizimados em 1882, quando Chauncy Maples passou com a sua expedição através desta região (MAPLES, 1897).

Os Makonde do Tanganica não foram capazes de resistir aos ataques dos Angóni e Maviti, tendo-se refugiado na costa ou em algumas ilhas do Rovuma. O mesmo fizeram os Matambwé, sobreviventes ao mesmo tipo de ataques. Chegando alguns, a ter palhotas nas duas margens do rio, porque se aproveitaram da superstição que limitava os Angóni a fazer a travessia de grandes cursos de água. À época, era frequente esse costume entre as várias populações da região. Sabe-se que os Cheua, por exemplo, para se defenderem dos Angóni, procuravam também lugares elevados, onde a defesa fosse mais fácil, construindo, para tal, muralhas de terra batida ou barro à volta das suas aldeias. Sabe-se os Angonis atravessaram o rio Zambeze por volta de 1840, sob o comando de Nugaba, e espalharam-se ao longo do lago Niassa, tendo posteriormente penetrado em Tanganica. Ficaram na história, contada pelos povos, as suas razias aos outros grupos étnicos e só em 1906 foram derrotados pelos Alemães, então ocupantes de Tanganica, actual Tanzania (FERREIRA, 2007, p.68-69).

Aliás, os próprios Makonde, já antes das razias dos Angóni no vale do Rovuma, obrigaram os vizinhos a construir aldeias fortificadas. A atestar este facto, está um relato de Livingstone sobre uma visita a uma aldeia no Rovuma, que estava cercada de forte paliçada, para se defender dos assaltos que os Makonde faziam de vez enquanto para roubar mulheres, que levavam como escravas. Tanto este sistema defensivo, como o estado permanente de alerta dos Makonde, mantiveram-se até ao início da permanência e ocupação portuguesa. Nessa altura, a região foi pacificada, e desde que se permanecessem nos seus territórios, o relacionamento ia sendo pacífico. O sistema defensivo destas aldeias não visava apenas os inimigos do exterior, mas também os

próprios vizinhos, o que se verifica ainda hoje em em certas aldeias, embora de forma menos acentuada.

As reminiscências fugazes de alguns velhos, que ouviram histórias de outros velhos, dizem que em épocas remotas os Makonde dedicavam-se prioritariamente à caça, porque nessa altura as planícies não ofereciam perigo. Caçavam também elefantes, usando armadilhas ou organizando grandes batidas colectivas. Depois, essas actividades venatórias longínquas deixaram de oferecer segurança, já que os caçadores de escravos, ao serviço dos árabes, se tornaram uma ameaça constante, a que a bravura deste povo não conseguia resistir. Assim, um povo colector de escravos fugia doutros caçadores mais bem armados. A sua agressividade e isolamento, acabaram por lhes granjear então a fama de invulnerabilidade, pelo que ninguém se atrevia a penetrar no seu território. O amor à independência e a violência com que se defendiam contribuíram para que os Makonde se mantivessem até aos princípios do século XX relativamente fechados à influência do exterior.

O isolamento tem uma acção limitadora nas maneiras e nos procedimentos, ao mesmo tempo é caracterizadora do indivíduo, da mesma forma que os contactos e o convívio contribuem para a uniformização de vastas áreas. Está afirmação está corroborada e é comum a muitos autores - o isolamento dos Makonde de Moçambique contribuiu para os diferenciar dos Makonde do Tanganica, dos Matambwé e dos Andonde, sustentando-se, todavia, a probabilidade que num passado mais ou menos remoto tivessem sido um único povo, como indicam os vários estudos coincidentes neste sentido.

A unidade dos Makonde é simplesmente de natureza cultural e isso verifica-se na facilidade com que antigamente aceitavam os estranhos que viessem por bem, e que se quisessem fixar, assumindo a identidade Makonde. Estes distintivos identitários eram também aplicados aos escravos capturados de ambos os sexos, mesmo às crianças, excepto aos que eram vendidos no comércio esclavagista.



Figuras 4 e 5: As esposas do Srº Nangalanganda Simoni Nnula, Aldeia Nanhagaia, com tatuagens e Ndonga. A mulher da foto à esquerda, tem três fios que significa ter três crianças em iniciação (Netos). A mulher da foto à direita tem ndonga ya nkalinga.

Fotos de Ntaluma.

### 3.6 - As marcas exteriores de identidade

A identidade cultural dos Makonde reflecte-se na aceitação dos costumes ancestrais, sendo as tatuagens, a escarificação, a mutilação dentária e a ndonga, as mais objectivas expressões culturais. Estes sinais, além de identitários, simbolizam também o conceito de pertença. Quando os Makonde faziam escravos, submetiam-nos logo à tatuagem forçada e à intervenção dentária, passando assim a fazer parte do clã, onde poderiam casar e viver em comum, como todos os outros. Se o escravo do sexo masculino, se casasse com uma Makonde, como a descendência era por via uterina, os seus filhos eram Makonde e ficavam a pertencer ao Likola da mãe. Se o escravo era do género feminino, os filhos não tinham likola, o que os colocava socialmente numa posição semelhante, aos que tem um filho natural numa sociedade europeia, nesse caso, eram as marcas que defendiam o Makonde, sendo portanto, pertença dum grupo identificado como tal. Segundo relatos antigos havia indivíduos Makonde sem likola própria (tinham likola por adopção), por provirem de uma antepassada feita escrava, através de linha de descendência uterina. Às vezes, estes filhos de escravos eram adoptados por um chefe da povoação e vinham a suceder-lhe, sendo portanto oficializados como Makonde de pleno direito.

Os Makonde davam muita importância à sua aparência e às marcas exteriores da sua cultura. Era raríssimo ver um adulto com mais de 30 anos que não fosse tatuado,

hoje constatamos que os vestígios dessas práticas, apenas se encontram em pessoas idosas, a partir dos 60 anos.

O indivíduo Makonde é dotado de uma consciência perfeita de comunidade, de cultura e das suas relações com outras culturas aparentadas, porque quando usam a palavra likola para designarem povo, que em sentido restrito, quer dizer matrilinearidade ou linhagem materna. Assim, para identificarem um indivíduo que não conhecem, perguntam “Wako likola nchani?” ou “Wako likabila nchani” que quer dizer: “você, de que Likola é? Ou de que tribo és? Makonde? Macua?”. E embora não tenham reminiscências claras de uma origem comum, em relação a outras culturas étnicas semelhantes aceitam que num passado remoto pudessem ter estado ligados e que teriam pertencido à mesma likola, não revelando, todavia, qualquer preocupação em aprofundar o conhecimento sobre essa provável descendência comum.

Estão bem na sua pele de Makonde, transpiram orgulho – os sinais marcados em si próprios são elementos diferenciadores dos outros grupos, identificam e significam que têm um grupo de pertença e que esta não se faz apenas pela linha sanguínea. Jorge Dias, impressionado, com o modo de pensar dos Makonde, relatou uma conversa que teve com um velho Makonde da região de Miteda, Mpambanda, a propósito da sua origem e das incursões dos Makonde sobre os povos vizinhos, “para roubar mulheres e crianças”. O autor questionou o velho, sobre a pureza “do sangue” da sua gente, visto que com essas incursões, havia uma grande mistura de povos. O velho Makonde, retorquiu com genuíno espanto, “mas nós fazíamos-los Makonde!”. Logo muitos dos Makonde são “produzidos” pelas práticas ritualistas e são marcas de Ser e de Ter que definem ou determinam a condição da sua “nobreza” étnica. De facto, aquelas mulheres e crianças, depois de sujeitos às práticas identitárias, tornavam-se Makonde por assimilação. Assim, após marcadas pelos sinais da cultura tradicional, passavam a pertencer ao Clã.

### **3.7 - Os Makonde de Moçambique: Semelhanças e diferenças**

Os Makonde das zonas baixas tiveram um maior contacto com os outros povos, contacto esse que deu lugar a uma maior miscigenação. Muitos dos que emigraram e se radicaram no Tanganica e mesmo os que não conhecem as tradições relativas às origens do seu povo, entendem que os Makonde dos dois lados do Rovuma e os Andonde são

seus parentes. No entanto, a língua (Shimakonde) é praticamente a mesma e embora existam algumas diferenças, no entanto percebem-se perfeitamente e muitos dos seus costumes são semelhantes aos Andonde (Vandone) que habitam as margens do Rovuma e as regiões de Mocimboa da Praia, Nangade e Mocimboa do Rovuma. Para lá do idioma, há certos hábitos deste povo, situado de um lado e do outro do Rovuma, que são semelhantes. Exemplo disso são o uso do botoque (ndona) do lábio superior, embora a ndona dos Andonde seja diferente da dos Makonde do sul do Rovuma, porque é maior e de cor branca, semelhante às que usam algumas mulheres Makonde do Tanganica.



Figuras 6: Mulher Vandonde de etnia Ngoni com shiboli ou shipine na asa esquerda do nariz e escarificações no peito, braço e testa. (Foto cedida por Popinha Ramos, 1969).

Figura 7: Mulher Vandonde (Makonde da zona de Negomano) com ndona típica entre os Makonde do outro lado do rio Rovuma Fronteira de Tanzânia e a Província de Niassa. (Foto cedida por Popinha Ramos, 1969).

Por sua vez, os Andonde do género masculino não praticam mutilações dentárias dado que perderam muitas das suas características étnicas devido ao contacto com populações diferentes, habitantes no vale e no litoral de Cabo Delgado. Nestas regiões circulavam também outros povos como os Angóni e os Macua, influenciados pela acção simultânea cristã e islâmica, esta última, com carácter predominante.

Os Matambwé são aceites pelo povo dominante do planalto, como tendo pertencido ao primitivo grupo étnico, mas estes sofreram uma forte destruição das suas populações, pelas guerras movidos pelos Angoni. Nos anos sessenta, os Matambwé encontravam-se dispersos por algumas aldeias em Mocimboa do Rovuma e Negomano, entre as aldeias dos Makonde, Angóni, Ajaua e Macua.

Alguns autores pensam que a existência de traços comuns, não é suficiente para se poder afirmar que existe parentesco entre eles. A proximidade pode contribuir para uma maior partilha de elementos de cultura e com o andar dos tempos, pode dar aos grupos próximos, um certo ar de parentesco. Quanto ao parentesco remoto, não é possível afirmá-lo ou negá-lo, por falta de memória documental suficientemente antiga. Sabemos que a individualização de um grupo deve-se mormente ao seu isolamento, facto que poderá ter ocorrido com o povo Makonde, em relação aos outros grupos étnicos.

Na realidade, os Makonde partilhavam as inúmeras características de identidade, que no século XVI eram comuns a todas as populações que se estendiam de Quelimane até ao Rovuma. Assim enquanto as populações mais expostas, e permeáveis ao contacto com outras culturas, foram perdendo muitas destas características, os Makonde no seu isolamento geográfico, nos planaltos impenetráveis, fechados ao convívio com os outros povos, ainda na década de 60 mantinham muitas dessas características originais. Sem marcas objectivas, fundamentadas, imputáveis historicamente, serão apenas conjunturas ou ilações, ou então mergulha-se nas profundezas do tempo, num regresso impossível para confirmar a génese.

A propósito, é interessante observar a descrição que Frei João dos Santos<sup>3</sup> (1570-1625) faz destas populações, que designa, genericamente, por Macua: “... *Os cafres da terra firme de Moçambique são Macua génios, muito bárbaros (...) todos ordinariamente limam os dentes de cima e de baixo, e tão agudos são, que os trazem como agulhas. Pintam-se todos pelo corpo e com um ferro agudo, cortando as carnes. Furam ambas as queixadas das pontas das orelhas, quase até à boca, com três ou quatro buracos de cada parte (...) Também fazem dois buracos nos beiços; no de cima espetam um pau Delgado e ali o trazem direito como uma pena de galinha e no de baixo trazem uma grande rolha de “chumbo” (...) encaixada, tão pesada que derruba o queixo, quase até à barba e assim lhe andam aparecendo as gengivas e dentes limados, que parecem demónios (...) Estes costumes que tenho dito, são de quase todos os cafres desta costa, que vivem pelos matos, e mais em particular destes Macua*

---

<sup>3</sup>Nascido em Évora e falecido em Goa. Era frade da Ordem dos Pregadores, partindo para a Índia como missionário. Regressou a Portugal em 1607, voltando a Goa em 1622, onde viria a falecer. Obras: Etiópia Oriental e Vária História de Coisas Notáveis do Oriente (Évora, 1609: esta obra foi traduzida para francês e publicada em 1684 com o título *Histoire de l'Éthiopie Orientale traduite de portugais de R. P. Jean dos Santos, réligieux de S. Dominique*).



*nos quais se acham mais brutalidades (...) A terra firme que corre ao longo destas ilhas de Qurimba a Moçambique, até Cabo Delgado, toda é povoada por bárbaras nações de cafres, de cabelo revoltado, gentios os mais deles macua furados e pintados como tenho falado atrás”* (SANTOS, [1892]; 1999, p.258-259).

Como se lê nesta descrição, muitos dos traços exteriores da cultura Makonde, tais como o afiar dos dentes, a tatuagem, o uso de botoques nos lábios (ndona), que hoje podem impressionar, eram hábitos comuns a vastas populações. Todavia, na segunda metade do século XIX verificava-se que a tatuagem, as escarificações e a mutilação dentária eram mais comuns, de acordo com a maior distância a que os povos viviam da influência “civilizadora do litoral”. Pode-se perguntar qual é a linha de separação entre o povo Macua descrito pelo Frei João dos Santos e o povo Makonde, descrito por outros autores em épocas posteriores. A resposta aponta para a ausência dessa linha. A manutenção da maioria das características, relatada pelo frade português manteve-se nos Makonde, que subiram para o planalto, diluindo-se nos outros, que permanecerem no litoral. Portanto, em contacto com outros povos, foram absorvendo a sua cultura, perdendo, com a separação, as características culturais herdadas do passado, assim como parte das características de outros grupos particularmente os árabes, indianos e portugueses.

Em consonância com estas características, estão os escritos de Livingstone, compilados por WALLER, em (1874) sob o nome: *The Last Journals of David Livingstone, in Central Africa, from 1865 to His Death, Volume I (of 2), 1866-1868*, no capítulo I com a entrada datada de 19th April, 1866. ”... *The higher up de Rovuma we ascend de people are more and more tattoed on the face, and on all parts of the body, Te teeth are filed to points, and huge liperings are worn by the women. Some Few Mabeha men from de south side of the river have lip-rings too...*” (WALLER, 1874, p.24).

Entre os Makonde de Moçambique o botoque (ndona) era usual entre as mulheres, mas menos comum entre os homens. Actualmente, pode-se considerar que esse hábito está completamente extinto entre estes, mas encontramos mulheres que ainda a usam, facto por nós observado e registado através de meios audiovisuais e de fotografias que ilustram e fundamentam a presente tese. Para além das figuras apresentadas ao longo deste trabalho, outras poderão ser consultadas no Capítulo dos Anexos, Bloco 1.



Figura 8: Mulher Makonde - Imbuo, com Ndonga Ya Nkalinga<sup>4</sup>. (Mueda, 2008)

Figura 9: Mulher com Ndonga Ya Nkalinga. (Imbuo Mueda).

Fotos do autor.

O isolamento a que se remeteram os Makonde de Moçambique, contribuiu para os diferenciar dos de Tanganica, dos Matambwé, e possivelmente dos Andonde, tendo-se perdido a ligação ao suposto, remoto e único povo, a quem as vicissitudes da história, levaram a fragmentar-se e a seguir diferentes caminhos. Do grupo etnolinguístico existe uma grande diversidade de particularidades, que foram resultantes de acontecimentos históricos, como as guerras, e fragmentação consequente, as adversidades climáticas, contactos ou isolamento em relação a outros grupos, bem como obstáculos naturais.

No planalto Makonde é possível encontrar vários grupos distintos com a mesma matriz original, separados por rivalidades étnicas ou factores de natureza diversa e outras vezes, aliados a questões religiosas e políticas, mais ou menos provocadas por entidades externas. É um facto evidente que essa cultura multifacetada tem afectado o desenvolvimento dos povos africanos, particularmente os do interior do continente.

Voltando às características exteriores que Frei João dos Santos descreveu, e que por certo observou nos fins do século XVI nos cafres que habitavam a costa e o sertão desde as ilhas de Quirimba, até à foz do Rovuma, estas podem ser um elemento a favor do povo mais tarde designado Makonde, após se ter fixado no Planalto. O autor descreve esta gente em termos genéricos, sem particularizar, dando a ideia de um único povo. Nesta época ainda não existiam propriamente antropólogos, mas sim cronistas ou relatores das informações colhidas, o que dificultava a caracterização dessas sociedades

---

<sup>4</sup> Nkalinga, espeto metálico introduzido no centro da ndonga, ornamento apenas utilizado pelas mulheres macondes de moçambique e praticamente limitado à região do Planalto de Moeda

africanas, não sendo, por isso, possível, procederem á análise e distinção de entidades culturais.

Além disso, as danças sobre andas, que se observam nos Makonde de Moçambique e de Mtwara, aparecem entre os Chewa de Moçambique, Zâmbia e Malawi e também no Congo e na Lunda, dando-nos a outra hipótese - de um grande grupo Marave que, na fragmentação criou uma identidade nova, com dinâmicas culturais e sociais próprias (Ver Anexos – Bloco 1).

De facto, os Makonde têm outros traços comuns com os Chewa, que habitam, actualmente, uma área ao sul e sudeste do Lago Niassa que, grosso modo, corresponde à região onde, velhos Makonde dizem situar-se as raízes da sua génese. Aos Chewa devemos juntar os Nyanja e os Manganja, que fizeram ao longo dos tempos um percurso idêntico aos do povo Chewa. Parece portanto não oferecer dúvidas, que fizeram outrora parte do Grupo Marave, embora as escarificações dos Makonde do Tanganica se diferenciem das dos Makonde e Matambwé de Moçambique. Com a constante preocupação de melhor analisar os Makonde, o estudo dos povos que lhe são próximos, como os Macua tornou-se matéria a que foi difícil escapar, apesar de previamente se conhecer a existência de diferenças<sup>5</sup>.

### **3.8 - Os Makonde e a Religião**

Para MALINOWSKY (1990) a religião, tal como a magia, decorrem de situações que originam tensão emocional tais como *“crises da vida, lacunas em objectivos, morte e iniciação nos mistérios tribais, infelicidade no amor e ódio não mitigado. Tanto a magia como a religião permitem escapes para tais situações e impasses, e só proporcionam uma saída empírica, passando pelo ritual e pela crença para o domínio do sobrenatural.* (MALINOWSKY, 1990, P.88).

Embora religião e magia possam ter a mesma origem, elas diferenciam-se na prática. Enquanto a técnica da magia é muito própria, limitada e circunscrita ao feitiço, rito e estado do praticante, a religião é algo muito mais complexo, tanto nas técnicas como nos objectivos. Enquanto na magia o poder reside no homem (mágico ou feiticeiro que a exerce) para que se obtenha os efeitos desejados, na religião o poder

---

<sup>5</sup> Remetemos para anexos, as informações mais detalhadas sobre os Macua.

encontra-se na fé no sobrenatural, envolvendo dogmas e crenças inquestionáveis para quem a pratica.

Apesar do atrás exposto, a religião e a magia são influenciadas pelos povos e grupos que as praticam, tendo em conta as respectivas culturas. As religiões entre os povos Bantu seguem este princípio, podendo, inclusive assumirem crenças e designações variadas. Por exemplo, o antropólogo inglês Edward Burnett Tylor, em 1871, na obra *Primitive Culture*, na qual se refere aos povos Bantus, introduziu o conceito de animismo, quando procedeu ao estudo do fenómeno religioso. Neste conceito estão incluídos todos os elementos da natureza (rio, oceano, montanha, floresta, rocha), todos os seres vivos (animais, árvores, plantas) e também os fenómenos naturais (chuva, vento, dia, noite). Trata-se de um princípio vital e pessoal, chamado de "ânima", o qual apresenta significados variados.

Cosmocêntrica significa energia;

Antropocêntrica significa espírito;

Teocêntrica significa alma.

Tylor acreditava que existia uma base funcional para o desenvolvimento da sociedade e religião, que ele determinou ser universal (TYLOR, 1913).

Para o antropólogo, Padre Francisco L. Martinez, o termo animismo tem conexão negativa, pelo que, em sua opinião, urge abandonar definitivamente tal terminologia depreciativa e infamante, pois continuar a usá-la não é científico nem é credível, secundando a opinião de outros estudiosos, pois tal denominação foi também rejeitada por antropólogos, teólogos e outros estudiosos, no colóquio internacional de Abidjã em 1961 e em seu lugar propuseram a designação de Religião Tradicional Africana (RTA) os motivos foram:

A – Negativamente: o termo animismo implica um juízo pejorativo; é impreciso, não tem nenhum significado para qualificar devidamente as religiões africanas;

B – Positivamente: as RTA são autênticas religiões naturais e tradicionais dos povos da África Subsariana; encontramos nelas um corpo de verdade (fé num ser supremo e criador), os antepassados são intermediários e intercessores; rituais e

cerimónias para as quais diversas circunstâncias; os responsáveis pelos rituais e a comunidade que celebra e reza (MARTINEZ, 2007, p.22).

É óbvio que se trata de uma interpretação de um grupo de teólogos católicos que pretendem envolver a RTA em algo fecundo do Criador numa só via de interpretação religiosa. Os Makonde são tendencialmente animistas e ou adeptos da RTA embora uma grande parte significativa da população, tenha aderido ao cristianismo. Os conceitos animistas convivem com alguma harmonia, com os ensinamentos cristãos, sendo portanto uma relação profícua, tendo resistido, em larga escala, à penetração do islamismo, sendo, todavia, sensível ao cristianismo abordado por novas seitas religiosas.

Eles acreditam num criador único ou divindade suprema - é uma divindade longínqua, que criou o mundo e se distanciou dele, deixando a administração a seus filhos, divinizados, que são ancestrais fundadores de linhagens. Por isso, essa divindade ou deus único só raramente é objecto de culto colectivo, geralmente reservado às divindades secundárias, espíritos ancestrais. São estes que fazem o elo entre os homens e o deus único, criador de tudo o que existe no mundo Bantu.

Costuma-se reduzir e simplificar as religiões dos povos Bantu pelo culto dos ancestrais. Essa energia ou força vital, cuja fonte é o próprio deus criador, é distribuída, em ordem decrescente, aos ancestrais e defuntos que fazem parte do mundo divino; em seguida ao mundo dos vivos, numa relação hierárquica, começando pelos chefes de aldeias, de linhagens, pais e filhos e finalmente, ao mundo animal, vegetal e mineral. Trata-se de uma visão antropocêntrica, na qual o homem constitui o centro e o interesse maior de toda a obra de Deus. A força vital explica a existência da vida, da doença e da morte, do sofrimento, da depressão ou fadiga, de qualquer injustiça ou fracasso, da felicidade, da riqueza, da pobreza, da miséria, entre outros (ERIKSON, 1990).

Tudo o que é positivo à vida e à felicidade humana é interpretado como aumento e crescimento da força vital; tudo que é considerado como privação, sofrimento e até a perda da própria vida é interpretado como diminuição da força vital. O crescimento e a diminuição da força vital explicam-se pela lei da interacção das forças, em que um ser, influencia o outro, ou seja, uma força reforça ou enfraquece outra força. Existe uma causalidade metafísica entre o criador e a criatura. Por outras palavras, a relação entre o criador e a criatura é uma constante, porque o primeiro é por sua natureza dependente

do segundo, quanto à sua existência e à sua substância. Uma criança, mesmo tornada adulta, permanece sempre numa dependência causal, numa subordinação ontológica às forças do pai e da mãe (BOWKER, 1997).

Qualquer ser humano é colocado numa relação de forças vitais, algumas mais desenvolvidas do que a sua própria força. Essas forças mais desenvolvidas e intensas são o próprio deus, os antepassados, os defuntos da linha familiar; são os progenitores, os feiticeiros, os bruxos, etc. Por isso, o culto aos antepassados, num mundo criado por um deus que dele se distanciou, constitui o aspecto mais perceptível da visão Bantu, sem se reduzir a ele. Os Makonde não fogem à pressão dos novos interesses económicos que se espalham por todo o território de Moçambique, bem como dos novos cultos religiosos emergentes e também ali procuram a sua difusão.



Figura 10: Templo de uma seita instalado em Mueda.  
Foto do autor.

## Capítulo IV – Ritos Makonde

Os rituais nos Makonde acontecem durante as mudanças mais significativas pelas quais passam em suas vidas: nascimento, entrada na vida adulta, casamento e morte.

Tem sido uma preocupação dos pesquisadores a investigação e compreensão sobre estes cerimoniais humanos. Eles estão envoltos, numa aura que mistura curiosidade e surpresa por parte de quem observa.

Em muitas outras sociedades, não africanas, aparentemente sem tradição iniciática, estes quatro acontecimentos, a cima citados, são marcados por rituais seculares ou religiosos, sendo entendidos como a concepção circular da vida.

Para quem participa prevalece a naturalização do evento, mesmo ele sendo não-quotidiano. Essa é uma das principais características de um ritual. A sua realização ocorre num tempo diferente do normal. Muitas vezes o espaço onde é realizado também é diferente. A naturalização do ritual consiste na sua absorção pelos indivíduos. Mesmo sendo um “momento diferente”, o ritual é incorporado à vida social e praticado sem uma racionalidade aparente.

Os rituais da puberdade e outros rituais de passagem simbolizam, por parte do indivíduo, a aceitação das crenças, costumes e normas da comunidade. Ao submeter-se às provas, o indivíduo dá o seu assentimento à tradição.

Até mesmo entre os Makonde, não se fala abertamente dos aspectos mais privados dos rituais de iniciação. Circuncisão, escarificações, exposição prolongada ao frio ou ao calor, resistência a provas físicas, cicatrizes de combates ou tatuagens resultantes dos ritos de iniciação, possuem um carácter bastante emblemático, da transição entre o jovem e o adulto nas sociedades tradicionais. Estes rituais parecem encerrar em si um quê de tortura cruel, gratuita, desnecessária, a quem não pertence ao grupo. No entanto, simbolizam também o reconhecimento social do indivíduo e a sua integração no grupo – dos homens, das mulheres. É como se lhe dissessem: “agora és um de nós”, “agora podes viver (caçar, pescar, comer, conversar de igual para igual, casar, etc.) connosco”.

Na definição de Van Gennep as sociedades menos evoluídas são aquelas em que o mundo sagrado se sobrepõe ao profano, dada a natureza essencial dos ritos, a religiosa

e o facto de o indivíduo pertencer a uma sociedade configura a obrigatoriedade das passagens de uma sociedade a outra, ou de uma situação social a outra (GENNEP, 1978, p.26).

Como pioneiro dos estudos sobre os rituais, Van Gennep influenciou vários pesquisadores, entre eles, o antropólogo Victor Turner que referiu a propósito dos mesmos: são eventos conflituosos enquanto “drama social”, os rituais, servem basicamente para apresentar soluções, resolver conflitos e diminuir rivalidades (TURNER, 1980).

#### **4.1 - Os Rituais de passagem**

São funções dos rituais manter a cultura integrada e estabelecer ligações com o passado dos indivíduos envolvidos, para que eles possam reviver determinadas experiências já vividas por seus antepassados.

Para Lévi-Strauss os rituais são, compostos por dois mecanismos estruturais básicos de funcionamento: a fragmentação e a repetição. Os rituais, executados repetidamente, conhecidos ou identificáveis pelas pessoas, concedem uma certa segurança. Pela familiaridade com a(s) sequência(s) nos ritual(is), sabemos o que vai acontecer, celebramos nossa solidariedade, partilhamos sentimentos, enfim, temos uma sensação de coesão social. Sem a repetição dessas experiências, muitos significados poderiam ser esquecidos com o decorrer do tempo. Ao se repetirem, mantêm e estabelecem uma coerência dentro da cultura e ao mesmo tempo ajudam-na a funcionar harmonicamente (LÉVI-STRAUSS, 1971).

Para Van Gennep os rituais propiciam as passagens acontecerem: Nascimento, puberdade social, casamento, paternidade, progressão de classe, especialização de ocupação e morte. Para cada um desses conjuntos existem relacionadas cerimónias cujo objecto é idêntico, fazer passar um indivíduo de uma situação determinadas a outra situação igualmente determinada. Sendo o mesmo objectivo, é de todo necessário que os meios para atingi-los sejam pelo menos análogos, quando não se mostram idênticos nos detalhes (GENNEP, 1978, p. 27).

Os saberes específicos da iniciação são válidos para aquele círculo fechado dos neófitos ou noviços, “não são aplicáveis fora de seu campo de aquisição”. É por isso que a iniciação pressupõe um antagonismo entre os grupos “de fora” e os “de dentro”: a



lógica da iniciação, auto-referenciada, cria uma linguagem, um simbolismo e saberes que lhe são próprios e que acabam por possuir um “sentido iniciático”.

Os rituais de iniciação, mais do que uma cerimónia, são o marco mais importante da vida do Makonde. Constituem um período de provação e promoção, em que o iniciado passa a ser um elemento válido na comunidade. Só depois de integrado, será mais uma peça pertencente ao corpo e espírito da aldeia. Trata-se de uma lei imutável, que ninguém discute e todos respeitam, não devendo ser profanada, nem sequer pela inconfidência, para com os estranhos aos clãs.

A iniciação parece-se em muitos aspectos com um 'sacramento' que põe em contacto como transcendente, quer porque lhe revela parte do sagrado (o iniciado conhece os mistérios), quer porque sacraliza o homem”.

A iniciação é, portanto, a “forma sintética dos ritos de passagem, por meio dos quais ela opera”. Mas a iniciação é mais do que simplesmente um rito de transição, ela é um rito de formação. Esta formação vai diferenciar os participantes ou o círculo dos neófitos dos “de fora”, daqueles exactamente não-iniciados. Numerosas iniciações contam com ritos de inscrição nos corpos de marcas, signos visíveis da formação e transformação de nova identidade (escarificações, circuncisões, modificação do formato dos dentes, perfurações no nariz ou lábios etc.) (BOURDIEU, 1986).

Para Van Gennep, existe uma diferença entre a puberdade física e a social e, embora ela seja marcada pelo desenvolvimento corporal, facto que não define categoricamente condições para o indivíduo viver como adolescente, há variantes corporais e sociais para que o indivíduo possa fazer par te do meio ao qual pertence.

Os ritos da puberdade têm em sua essência o carácter sexual, pois caracterizam, para o sujeito, a passagem de um mundo assexuado para um sexuado a partir de seu desenvolvimento corporal. São momentos, tanto no menino quanto na menina, difíceis de se datar. Por isso, é importante diferenciar (e não convergir) a puberdade física e a puberdade social. A circuncisão, por outro lado, é tratada como um rito social, dada à grande variação cronológica de quando ela é praticada. O autor delimita idades entre 2 a 13 anos (GENNEP, 1978, p.74).

A repetição dos rituais e o facto de os iniciados de hoje serem os futuros iniciadores, reforçam a coesão do grupo e a sua identidade cultural colectiva. Pertencer

ao grupo, ser aceite pelos outros, partilhar essa identidade colectiva, é importante em termos psicológicos e ajuda a definir a identidade individual – ajuda a pessoa a saber quem é e a ser reconhecida pelos outros como tal.

Van Gennep fez um estudo sistemático dos cerimoniais que em diversas sociedades marcam a transição dos indivíduos de um estado ou nível para outro. É na dinâmica entre a sociedade geral e as sociedades específicas que o ritual de passagem obtém sua razão de ser. O autor separa antologicamente os rituais em três grandes subdivisões: rituais de separação, rituais de margem e rituais de agregação, afirmando: “*essas três categorias secundárias não são igualmente desenvolvidas na mesma população nem no mesmo conjunto cerimonial*” (GENNEP, 1978, p.31).

Os rituais de separação são mais desenvolvidos nas cerimónias dos funerais e os rituais de agregação nas do casamento. Quanto aos rituais de margem, podem constituir uma secção importante na gravidez, no noivado, na iniciação ou, reduzindo-se ao mínimo, na adopção, no segundo parto, no novo casamento e passagem da segunda para a terceira classe de idade. Por conseguinte, o esquema completo dos rituais de passagem admite em teoria rituais preliminares (separação), liminares (margem), e pós-liminares (agregação).

Como já foi salientado, os Makonde, assim como muitos outros povos, dão muita importância aos rituais de passagem, sendo os mais importantes os de iniciação masculina e feminina. Intimamente ligado aos rituais de iniciação masculina está o Mapiko, tal como o Lingundunbwe está para o feminino.

Com a intenção de estabelecer um certo confronto, com o que se passa no seio dos Makonde procurou-se estudar no mosaico cultural e étnico africano, pontos convergentes nos chamados rituais de passagem, escolhendo-se para isso os grupos Tsonga, e os Bijagó.

O que se passa entre os Tsonga encontra-se primorosamente descrito pelo conhecido estudioso destas questões, Henrique Junod quando escreve: “... *No primeiro momento, os meninos saem da aldeia em companhia dos rapazes circuncidados na cerimónia anterior, que terão o papel de servidores e guardas dos novatos. A saída da aldeia é o primeiro ritual de separação, seguido por outros rituais realizados no caminho para o Sungi, que exige do iniciado a capacidade de lidar com a dor...*”

Junod<sup>6</sup> continua “ ... *Entre as duas fileiras deixa-se uma passagem. Os rapazes recebem então copiosas varadas...*” (a flagelação é também, muitas vezes, um ritual de separação). “... *Depois de submetidos a esta experiência inesperada são agarrados no outro extremo da passagem por quatro homens que os despojam de todo o vestuário. Os cabelos são cortados. (para mostrar que se separam inteiramente do passado) em seguida conduzem-nos junto de oito pedras onde os obrigam a sentar-se...*” (JUNOD, 1966, p.89).

As pedras não estão longe da entrada do recinto, encontram-se num lugar designado por “ O lugar do crocodilo”. Em frente destas, há outras oito, onde é feito o ritual de separação por excelência, a ablação do prepúcio - Que significa uma separação física de uma parte do corpo, representando a vida que o iniciado deixou para trás.

Durante o período marginal os iniciados vivem cerca de três meses num recinto longe da aldeia, sendo-lhes proibido o contacto com os membros da aldeia, excepto com os homens que já foram iniciados. A alimentação é fornecida pelas mães, mas não existe contacto directo. Diariamente caminham até uma parte do percurso, dão um sinal e deixam as marmitas no chão e vão-se embora. Só depois, as marmitas são levadas para dentro do local de concentração dos jovens.

Nos três meses de reclusão, as relações sexuais são proibidas a todos os habitantes do recinto, sendo severamente punida qualquer desobediência. Durante o tempo de reclusão, são dadas a conhecer aos jovens, fórmulas secretas que não podem ser transmitidas fora do recinto. É também ensinada a arte da caça.

Se observarmos os rituais dos Makonde, verificamos que existem muitas semelhanças com os dos Tsonga. Procurou-se também possível analogia dos rituais das gentes Makonde com povos com a mesma origem etnolinguística da Guiné-Bissau, uma antiga colónia portuguesa da costa ocidental africana, hoje um país independente. Estes povos têm uma cultura acentuadamente islamizada, por isso, muito dos rituais estão em consonância com esta religião. Como pode ser confirmado pela leitura de documento em anexo este assunto é muito dedicado (Ver Anexos – Bloco 1). Um dos rituais diz respeito às jovens, é muito agressivo e mutilador, mormente no que se refere à mutilação genital feminina. A excisão do clítoris, veementemente condenada pela

---

<sup>6</sup> Os primeiros materiais do livro foram publicados em 1898.

comunidade internacional. Prática tradicional muito cruel e mutilante que ainda não foi possível erradicar de todo.

Naquele povo, as práticas da excisão clitoridiana e circuncisão masculina fazem parte de um conjunto de rituais a que os iniciados são sujeitos durante a sua permanência na mata e podem durar mais de três anos. As gentes de Bijagó estão estruturadas como uma sociedade matrilinear, mas quem na realidade exerce o poder, são os homens, continuando a mulher a ser o burro de carga, a parideira e a vítima de violência sem fim. A prática do ritual (circuncisão / incisão), cerimónia principal de quase todos os povos da Guiné é chamada, o Fanado. No contexto cultural africano, o “Corpo” e o “Sagrado” são vistos como um “elemento força” que sustenta a tradição e como tal a construção da identidade individual e colectiva do africano, só possível após a união efectiva e definitiva destes dois elementos, tal como acontece com os Makonde.

Para Durkheim, o que está presente em “todas as principais atitudes rituais”, estão na base das religiões mais avançadas:

Distinção das coisas em sagradas e profanas, noção de alma, de espírito, de personalidade mítica, de divindade nacional e mesmo internacional, culto negativo com as práticas ascéticas na sua forma exasperada, ritos de oblação e de comunhão, são exactamente ritos imitativos, ritos comemorativos e ritos de expiação.

O autor, ao referir-se às sociedades mais simples, destaca o facto de que os ritos considerados bárbaros, diferentes e bizarros, traduzem, na sua essência, necessidades humanas aplicadas à vida social.

Van Gennep concebe o sistema social como estando compartimentado, como uma casa, com os rituais sempre ajudando e demarcando os quartos e as salas, os corredores e as varandas, por onde circulam as pessoas e os grupos na sua trajectória social (GENNEP, 1978).

Lévi-Strauss chama a atenção para a importância de realizarmos uma diferenciação entre mito e rito. Ambas as operações obtêm o mesmo efeito, porque de uma certa maneira ambas procuram “restaurar a continuidade perdida do vivido no próprio plano do pensado”. A essência do rito seria, assim, compreendida como possuindo um carácter de continuidade e obsessivo, enquanto o pensamento mítico

agiria no sentido contrário, ou seja, como operador das discontinuidades pela acção das combinações binárias (LÉVI-STRAUSS, 1971).

Assim, verificamos que o acto ritual faz parte da prática vivenciada para a teoria/interpretação o que faz dele ser um símbolo que irá ser absorvido por novos indivíduos em novas épocas, sucessivamente (BOURDIEU, 1986).

Como resposta às perguntas já feitas (aparentemente simples) em momento anterior:

(1) Por que existem os ritos e o que há neles que os tornam insubstituíveis e faz com que sejam repetidos por tanto tempo?

(2) Serão eles solução para algum problema social, e, portanto, dotados de tanta importância?

Podemos responder que traduzem na sua simplicidade linguística, uma grande complexidade social, histórica e subjectiva.

Assim percebemos facilmente que os rituais não são apenas simples formalidades. As análises rituais, pelo contrário, permitem descortinar um panorama muito mais amplo.

No entanto, McLaren afirma: Ao banalizar-se os rituais, relegando-os aos aspectos mais superficiais, subestima-se a primazia do ritual na sociedade contemporânea. Tal perspectiva, se não for impedida, poderá varrer o conceito de ritual para fora do campo de consideração científica (MCLAREN, 1992, p.50-51).

As diversas abordagens teóricas demonstram a necessidade de se aprofundar o estudo sobre os rituais, porque estes são uma ferramenta conceitual privilegiada, para nos ajudar a entender um pouco mais determinada sociedade, seus valores pensados e vividos.

#### **4.2 - Iniciação Masculina: O Likumbi (Kujela Likumbi)**

Os rituais de iniciação dos rapazes entre os Makonde de Moçambique e de Tanzania, para a sua integração na vida adulta, consistem na circuncisão e no isolamento, durante um ou dois meses, na época chuvosa e férias escolares. A circuncisão e os ensinamentos recebidos são intransmissíveis aos não iniciados.

Os rituais de iniciação masculina têm lugar quando os rapazes se encontram entre os sete e os catorze anos, (porque os pais são incapazes de determinar a idade exacta dos filhos). A selecção tem mais a ver com o desenvolvimento físico, já que este ritual não corresponde à puberdade no sentido fisiológico, de uma maneira tão exacta como acontece nas raparigas, porque no sexo masculino é, como bem se entenderá, mais difícil de determinar. Em língua Shimakonde o início do ritual de iniciação dos rapazes chama-se Kujela Likumbi, enquanto a cerimónia em si mesma designa-se simplesmente de Likumbi.

Todos os rapazes que têm a idade e o desenvolvimento físico com as características ideais determinadas pelo pai ou tio são sujeitos ao ritual de iniciação, sendo o mais importante a circuncisão. É o Likumbi, circuncisão do pénis, cuja técnica evoluiu ao longo do tempo, conforme adiante se verá. Kulikumbi é o nome da palhota onde decorre o ritual e Nalombwa, é o homem experiente do clã, com os seus limitados recursos técnico cirúrgicos que efectuava a citada operação.

Estas cerimónias geralmente ocorrem por volta da época chuvosa, estação em que abunda o milho, a fruta (manga) e a mapira (cereal), destinadas às refeições e indispensáveis para a preparação das bebidas fermentadas. É durante os meses de Novembro, Dezembro e Janeiro que estes rituais se praticam. Em boa hora, tivemos a oportunidade de presenciar este processo. Tomada a decisão do início dos rituais, o chefe da aldeia chama uma figura, conhecida por Nalombwa que é uma espécie de curandeiro, especializado nos rituais de iniciação da puberdade dos rapazes.



Figura 11: Dança dos Vanalombwa – preparação da ida para o mato antes da circuncisão dos rapazes.  
Foto de Ntaluma.

Os rapazes ficam concentrados na casa do indivíduo que tomou nesse ano a iniciativa da cerimónia. Esta fase nem sempre é pacífica, como é fácil de calcular, havendo momentos em que os rapazes são levados á força, porque tem medo do ritual de iniciação.

O processo desenrola-se por fases. Na fase da pré-iniciação, ou Kujela likumbi, é-lhes rapado o cabelo, até ficarem literalmente carecas. A seguir são untados com Nnumbati, da cabeça aos pés, podendo a mãe ou uma a pessoa escolhida pelos pais do rapaz, untar apenas a cabeça.



Figura 12: Raspagem do cabelo aos jovens. Pode também observar-se um recipiente com Nnumbati, tintura colorida feita com ramos secos e triturados, da árvore também designada por Ntumbati. Esta tinta serve para aplicar no corpo de jovens na entrada da iniciação.

Foto de Ntaluma.

Dada a importância do acontecimento, e para saber se o período iniciático irá correr bem, procede-se à matança de um galo como sinal advinhatório. O galo é morto uma hora antes, da entrada dos rapazes no likumbi. O teste do Milingu consiste: Se o galo ao morrer, ficar com as patas bem alinhadas, é sinal que durante o tempo de retiro no mato, tudo vai correr bem, se as patas ficarem assimétricas, isso pode comprometer o processo de iniciação.



Figura 13: A morte do Galo “Milingo”.  
Foto de Ntaluma.

É nesse momento que as madrinhas dos rapazes, (as pessoas indicadas pelas famílias ou pelos pais dos jovens) são ensinadas pelo Nalombwa quanto aos cuidados a manter com o rapaz, enquanto está envolvido no processo. Para assegurar os cuidados efectivos, as madrinhas ficam por vezes, sem tomar banho. Isso pode acontecer durante os primeiros dias da iniciação, após a entrada dos pequenos na nova residência no mato. Recai também sobre as madrinhas, manter a proibição quanto ao consumo de carnes, sobretudo as vermelhas. À fase anterior, segue-se a fase de iniciação, é o Nalombwa (plural, vanalombwa). Nesta fase procede-se à circuncisão dos rapazes e prepara-se o “remédio mágico” que os faz resistir aos perigos que os esperam no mato. Os ensinamentos de quais os tabus a considerar no que diz respeito às mães, aos mais velhos e a não entrar no “quarto dos pais” também fazem parte desta etapa.

São os Vanalombwa que têm a seu cargo a responsabilidade e animação durante o Likumbi, coordenando com os músicos e dançarinos, as danças rituais da pantomina.

Os portadores do conhecimento são os responsáveis de todos os passos adequados a cada acto. A festa de iniciação começa com o Nalombwa acompanhado ou não, pelos pais ou tios do iniciados, a escolher qual o melhor local no mato, regra geral é um local isolado, onde se vai construir a palhota (kulikumbi). As mães são colocadas no Lipanda, que é a casa da pessoa que teve a iniciativa de fazer o likumbi, nesse ano. Quando o Nalombwa chega ao Lipanda, antes do início dos rituais, para dar conselhos às mães, encontra-as, à sua espera, estendidas no chão, com a cara virada para o solo. É nesta altura, que as mães depositam numa taça algumas moedas para o Mestre, como forma de pagamento.



O relato de Jorge Dias ressalta “... *É evidente a emoção, ela está espelhada nas caras das mães dos rapazes que vão ser sujeitos aos rituais...*” (DIAS & DIAS 1970. p. 190). É o momento da separação dos filhos, têm medo do que lhes poderá acontecer, há muitas coisas que poderão correr mal: o momento da circuncisão, após a cirurgia, tal como o tempo de vivência no mato. Mas entendem que é um percurso necessário e fundamental, que faz parte integrante da passagem dos mais novos, para o mundo adulto. Enquanto dura o ritual da circuncisão, as mães permanecem completamente imóveis, até que o Nalombwa, termine a circuncisão dos rapazes, regresse e as liberte simbolicamente dessa postura, mediante um pagamento.

A técnica cirúrgica era feita nos mesmos moldes dos outros povos, como os Yao e os Macua: - o prepúcio é puxado para cima e para a frente, para expor o freio e, a excisão, feita com um corte rápido e oblíquo dirigido de cima para baixo. Antigamente esta intervenção era executada, sem os conhecimentos actuais de assepsia e o instrumento, conhecido como “nchenhe”, mais ou menos afiado, não permitia um corte suave, rápido e indolor. O corte do prepúcio desenrolava-se, assim, de forma muito semelhante à de outros povos. Após a intervenção os rapazes permaneciam dois ou três meses em retiro, na cabana, preparada para o efeito. Para assegurar que o pénis não tocasse no solo, era colocado um anel feito de raízes, (hoje usam-se tiras de pano entrançado) e o órgão sexual pendurado com um cordel atado à cintura (in’gata). Entre os Makonde, depois da circuncisão, usa-se a polpa de um fruto (lipudi) como anti-séptico e cicatrizante.

Actualmente muitos pais recorrem ao hospital para fazer a circuncisão. Esta é feita com um bisturi, os materiais são esterilizados e a intervenção é feita por médicos ou enfermeiros preparados.

Durante os meses em que decorre o isolamento, os iniciados aprendem várias artes e ofícios e outras actividades, como caçar e pescar, sendo simultaneamente transmitidos aos rapazes/homens conhecimentos acerca da sexualidade, vida familiar e social. Aprendem a estar com uma mulher, sem vergonha, quais as formas de praticarem o acto sexual, para serem bons amantes. Os rapazes que tenham “passado pela faca” ganham na sociedade um novo estatuto, pois possuem, agora, capacidade para executar as tarefas destinadas aos homens, sobretudo a serem “homens de honra” e a preservarem a cultura e os segredos do ritual.

Em consonância com estes procedimentos está Bourdieu que afirma: os ritos de instituição da masculinidade fazem uso de elementos simbólicos como objetos cortantes, elementos que se assemelham ao falo, que incham, com poder de defloração. A própria defloração é dramatizada, o corte (circuncisão) é realizado, o cabelo (atributo feminino) é cortado, o menino é levado e apresentado ao espaço público no mercado, é separado da mãe, etc. (BOURDIEU, 1995).

Antecedendo a saída final da reclusão da iniciação, os rapazes são submetidos a um exame final (Chipito) que entre outras finalidades, visa conhecer os segredos do Mapiko. Assim, quando saem da palhota, tem cá fora à sua espera, duas fileiras de homens antigos iniciados, os rapazes tem de passar pelo meio, antigamente estes homens empunhavam varas com as quais batiam nos rapazes.

Actualmente, apenas simulam que vão bater. Estes homens encaminham os jovens directamente para a figura do dançarino Lipiko (singular de Mapiko). A figura do Lipiko é imponente, os rapazes tentam retirar-lhe a máscara, a fim de verificarem se este não é um espírito de um morto, mas apenas um homem. Só quando o conseguem, é que acaba a revelação do segredo. Apenas após esta descoberta, os jovens poderão dançar o Mapiko.



Figura 14: O Lipiko (grupo Chibungu Nampula).  
Foto de Ntaluma.

No penúltimo dia da iniciação, normalmente acontece a uma quinta-feira, os jovens iniciados são conduzidos a um espaço onde se encontram, sobre umas tábuas, um martelo sem cabo e uns frutos chamados “Lipudi” - É um fruto de cor verde, matizado de verde pálido ou branco creme, de casca muito rija e não comestível.



Figura 15: O lipudi inteiro e cortado ao meio.  
Foto do autor.

A polpa é branca com sementes pequenas, semelhantes às do melão, o suco é branco, transparente e espumoso com acentuada viscosidade. A polpa branca é usada como sabão pelas mulheres Makonde. Como cicatrizante tem uma acção terapêutica relevante, daí ser aplicada após a circuncisão. Assume também particular importância nos jogos de simulação, durante o período de aprendizagem da vida sexual. O fruto lipudi e o martelo são usados, habitualmente, na iniciação masculina no dia da saída do mato. O responsável pela cerimónia, o Nalombwa, faz um buraco redondo no fruto, com uma faca e escava o seu interior. O diâmetro do orifício é variável, mas suficiente para a introdução do pénis do rapaz.

Durante esta simulação do acto sexual, os rapazes têm de penetrar primeiro o buraco do martelo, sendo-lhes explicado que esta, será a sensação que poderão experimentar se fizerem sexo com uma mulher mais velha. (uma experiência desrespeitosa, desagradável e desconfortante). As ilações que terão dessa circunstância, é que devem respeitar sempre as mulheres mais velhas. Por outro lado, quando penetram o fruto (lipudi) têm uma sensação suave e agradável, já que o interior do fruto é mole e húmido, simbolizando o ambiente vaginal.



Figura 16: Lipudi já furado, vê-se o suco que se pode assemelhar ao semén.

Figura 17: Martelo que simula a vagina de uma mulher mais velha.

Fotos do autor.

Enquanto penetram o fruto, executam os movimentos adequados e cantam em coro, uma canção ritmada, de índole sexual, tal como se traduz a seguir.

<p>Kutamba kutambana          Kutomba kutambemomo          Kutomba kutambana          Kutomba kutambemomo          Luwe Luwewe we we Nkamela          We we Nkamela We we Nkamela          Kutomba kutambemomo          Kutomba kutambana          Kutomba kutambemomo          Luwe Luwewe we we Nkamela          We we Nkamela          Kutamba kutambana          Kutomba kutambemomo          Kutomba kutambana          Kutomba kutambemomo          Luwe Luwewe we we Nkamela          We we Nkamela We we Nkamela</p>	<p>(Tradução livre para português)          (Em vez do verénáculo (F...) utilizamos a palavra          “TRANSAR”)          Transar, transar, é assim que é...          Assim é que é... assim é que é...          Transar, transar ...          Assim é que é... assim é que é...          Ué, ué, ué, ué          Com ela é que é, assim é que é...          Ué, ué, ué, ué          Transar, transar ...          (coro) - Assim é que é... assim é que é...          Ué, ué, ué, ué          Com ela é que é, assim é que é...          Transar, transar, é assim que é...          (coro) - Assim é que é... assim é que é...          Ué, ué, ué, ué          Com ela é que é assim é que é...          Ué, ué, ué, ué</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Depois da simulação sexual, os rapazes chupam uma bebida, por uma espécie de palhinha, que põem na boca e cospem. É uma bebida alcoólica tradicional (Ugualua). O acto de cuspir, significa que estão a afugentar o mal e a evitar agressões entre as pessoas que estão na festa do Mapiko.

Assim os rapazes estão preparados para o Nambango, terminus deste ritual, o que lhes permite ter o primeiro contacto com a mãe, isto é com as mulheres, passando a ser vistos como homens e dar início a prática da vida activa. É o último dia, procedendo-se à queima da palhota “Kulikumbi” que serviu de retiro aos iniciados e iniciam a caminhada para o rio onde encontrarão os familiares.

As mulheres são excluídas de rituais sociais que atribuem virilidade, ou seja, transformam meninos em homens, e é nesta transição ritual que eles recebem da sociedade aquela honra, inerente aos homens, criando neles as disposições necessárias para exercerem seu papel de dominadores (BOURDIEU, 1995).

Esses ritos de instituição da masculinidade “são, na verdade, actos simbólicos de diferenciação, [os quais são realizados] de modo mais insidioso e, sem dúvida, mais simbolicamente eficaz”. Nesses ritos, faz-se uso de símbolos culturalmente compreendidos como masculinos, os quais exercem um grande poder masculinizante, visando a progressiva separação do menino ou jovem do mundo feminino e dos atributos femininos, inserindo no corpo do “novo homem” um cabedal semântico positivo (BOURDIEU, 1995).

O lipudi, além das indicações atrás escritas, serve também para os jovens neste período de iniciação utilizarem-no como alvo durante o seu treino com o arco e flechas. Habitualmente ocorre competição entre eles para ver o que será considerado campeão.



Figura 18: Saída do Likumbi; os jovens sentados enquanto aguardam o início da marcha.  
Ao fundo vê-se o fumo da queima da palhota.  
Foto de Ntaluma.



Figura 19: A caminho do Rio Motomoti em Nampula.  
Foto de Ntaluma.



Figura 20: Jovens a caminho do rio Motomoti em Nampula.  
Foto de Ntaluma.



Figura 21: Jovens a caminho do rio Motomoti em Nampula.  
Foto de Ntaluma.



Figura 22: Mães na margem do rio à espera dos filhos.  
Foto de Ntaluma.



Figura 23: Momentos da reunião - As mães cuidam dos rapazes com massagens com nnunbati, que é aplicada em dois momentos, antes e depois do banho.  
Foto de Ntaluma.

Nota: no caso das cerimónias de iniciação, em zonas onde não existam cursos de água, as mães e as madrinhas carregam com recipientes cheios de água para ser utilizada no Nambango.





Figura 24: As mães cuidam dos rapazes com massagens com nnunbati.  
Foto de Ntaluma.



Figura 25: Mães e rapazes no banho: é a última vez que tomam banho juntos com as mães.  
Foto de Ntaluma.



Figura 26: O Nalonbwa (o mestre que orienta a cerimónia) bate com a vara.  
Foto de Ntaluma.



Figura 27: O mestre encarrega-se de sanar todos os conflitos que existam no seio da família. É neste dia, durante esta cerimónia, que as famílias fazem autocríticas e o mestre aplica a vara como disciplina.  
Foto de Ntaluma.

Estas cerimónias funcionam também como ritual de separação na medida em que o rapaz a partir deste dia não volta a tomar banho com a mãe. Quanto à aplicação de

castigos, actualmente esta é apenas encenada, mantendo-se o efeito simbólico ritualístico do menino que se separa da mãe e entra no mundo da masculinidade adulta.



Figura 28: Mulher tocando o lipalapanda, anuncia à aldeia a saída do banho e o regresso dos jovens.  
Foto de Ntaluma.

Ao chegarem à aldeia os rapazes vestem a sua melhor roupa e preparam-se para a continuação da festa.



Figura 29: Jovem a ser unguido com óleo de rícino = maúta la dimbalika.  
Foto de Ntaluma.



Figura 30: Perfilados à espera de início das danças.  
Foto de Ntaluma.



Figura 31: Rapazes preparados para dançar Likulutu – dança de saída.  
(Nampula, Muhala, Expansão, 2011).  
Foto de Ntaluma.

#### **4.3 - A iniciação Feminina – Kuvika in’Goma, início e Nkamango final**

A iniciação feminina (como a masculina) – é uma situação que, por estar carregada de emoção, mistério, dramaticidade, religiosidade (e alegria), origina uma vivência psíquica que marca e determina para toda a vida a mulher Makonde.

Nas sociedades matrilineares, as mulheres têm uma maior liberdade sexual. A condição de ser mulher, os ciclos menstruais com os seus fluidos misteriosos e odores, o acto de “dar à luz”, “dar a vida”, geram comportamentos ritualizados, que pelo carácter

repetitivo, definiram estatutos e marcaram ciclos, nas vidas de cada uma das mulheres, nas sociedades em que se integram. O princípio da iniciação feminina Makonde designa-se por kuvika in'goma e o fim por Nkamango, e acontece no sábado. As mulheres saem com as raparigas iniciadas e vão exhibir as danças das mulheres com a máscara feminina e um falo de barro. A máscara chama-se Chitengamato e após a sua utilização é habitualmente destruída. O falo é amarrado à cintura e a dançarina faz uns trejeitos, para fingir que é um homem e, segundo FERREIRA (1975), procede-se ao defloramento artificial.

O isolamento das raparigas é feito na aldeia, no interior de uma casa, individualmente ou em grupo e tem geralmente a duração de um mês. Antigamente nos rituais de iniciação feminina Makonde era prática comum, proceder-se à desfloração da mulher. Segundo Jorge Dias o procedimento era o seguinte: “... *As raparigas são obrigadas a deitarem-se de costas e, enquanto a nalombo introduz nkamango, a mbwana derrama sobre ele uma mistura de bebida fermentada com clara de ovo. Esta mistura representa o líquido seminal e ajuda a prepreitar a operação...*” (DIAS & DIAS 1970 -Volume III p.236).

Esse procedimento é da responsabilidade de uma mulher mais velha, executado com um pénis de barro, a operação parece ter sido realizada até aos anos cinquenta, altura em que terá havido um acidente com o simulacro de barro que se quebrou dentro da vagina da rapariga, tendo sido bastante difícil retirar os pedaços.



Figura 32: O Falo de barro, (Nkungunhali) usado no nkamango para a simulação ou desfloração ritual. Fonte: (DIAS & DIAS 1970 Os Makondes de Moçambique -Volume III p.242)

Temos também informação que, acompanhando a evolução do tempo, houve uma mudança de hábitos, o barro cedeu o lugar à borracha e ao silicone.



Figura 33: Iniciação Feminina. (Bairro militar; 2008).  
Foto do autor.

No que diz respeito à desfloração há opiniões divergentes. Outro investigador refere que o hímen não era perfurado, que estes actos tinham mais a ver com a distensão da vagina e com a manipulação dos grandes e pequenos lábios (HARRIES, 1944). No que se refere à manipulação também nos confirmaram esse hábito em entrevista que realizamos (Ver Anexos – Bloco 3: Entrevistas N°5 e N°6).

Um dos exercícios que desde muito cedo as jovens aprendem, é a manipulação dos grandes lábios, com a finalidade de os esticar, permitindo assim, a execução de uma massagem na base do pénis, com se fossem anéis de contracção. Segundo vários autores, estas práticas tinham a finalidade de familiarizar as raparigas com a vida sexual. O ritual de iniciação está relacionado com uma nova etapa na vida da mulher, assim, os acontecimentos passados não lhe podem ser imputados. Só contam as futuras acções, tudo o que se passou para trás, não conta fica apagado com este ritual.

No que se refere à “manipulação” dos rituais, estes foram contrariados não só pelo governo colonial e missionários, mas também pela FRELIMO e governo imediatamente constituído após a independência nacional (1975). Em 1978 em Cabo Delgado, zona dos Makonde, não houve rituais de iniciação e muitos mestres Vanalombwa foram presos, porém, no ano seguinte, começaram a realizar-se. A situação repressiva apenas abrandou, em meados da década de 80, com a abertura das políticas do estado, em relação a estas tradições.

Nas décadas de 20 a 50 do século XX a administração colonial portuguesa e os missionários já tinham tentado combater os rituais de iniciação, o que levou, em alguns

casos, ao seu ajustamento pelos missionários, mantendo-se todavia a sua essência. Depois dos anos 50, a pressão da administração colonial diminuiu, havendo da parte dos missionários, uma tentativa de recuperação de alguns dos aspectos dos rituais que a seu ver não feriam a moral e os princípios religiosos, mas que traziam valores morais adicionais (MEDEIROS, 1995).

Presentemente as transformações culturais e sociais são nítidas e determinam ou condicionam estas práticas, tornando-se o acto mais simbólico, porque na realidade, grande parte das raparigas já iniciou a sua actividade sexual (GRAÇA, 2002). Hoje em dia os Makonde associam muitas vezes os rituais de puberdade com as festas nupciais. No passado, as raparigas que ainda não estavam noivas, usufruíam de extrema liberdade, podendo ter relações com rapazes solteiros, ou mesmo casados, até que encontrassem o homem, que as quisesse e lhes “agradasse”. No entanto, a rapariga não podia nem devia engravidar, antes de terem ocorrido os rituais de iniciação e puberdade, porque segundo a crença, se a rapariga engravidasse, traria grande desgraça, conhecida por chitumbili, o que representaria vergonha da família.

A dança Lingundumbwe é uma versão feminina da dança Mapiko, em que a protagonista, mulher, tanto pode ser adulta como adolescente.



Figura 34: Dança feminina (Nchaila).  
(Mueda, Moçambique; 2010).  
Foto de Ntaluma.

Os instrumentos do lingundumbwe compreendem um batuque principal (ntoji) e vários auxiliares, dos quais se distinguem o ligoma, o likuti e o majembe. A orquestra instrumental da dança é assegurada por homens e algumas vezes por mulheres. A presença masculina, á semelhança do que acontece com a maior parte das danças femininas, não só visa garantir o manejo dos instrumentos, como também serve para assegurar a sua protecção.

#### **4.4 - O Mapiko e a iniciação ritual**

O Mapiko é um complexo de crenças e de actividades, que estão compreendidas nos rituais de iniciação masculina. O Mapiko visa não só integrar socialmente os adolescentes Makonde, como também estabelecer o equilíbrio das relações entre mulheres e homens. A iniciação constitui, antes de mais, um ensinamento progressivo destinado a familiarizar o jovem com as transformações do seu próprio corpo, chegado à maturidade e depois com o significado das tradições e forma de estar do povo. O Mapiko é realmente o elemento aglutinador da cultura Makonde.



Segundo Eduardo Medeiros, “... os rituais de iniciação eram indispensáveis ao normal funcionamento da sociedade. Nesta ritualidade, entendida como um processo formativo, apareciam momentos que eram de transmissão de saber, de conhecimento tecnológico e que era um primeiro momento de vivência da estratificação social...” (MEDEIROS, 1995, p.218).

Assim, a passagem pelos rituais de iniciação era a prova social da identidade de um novo homem adulto, pronto a ser homem, caçador, guerreiro, marido e pai. A dança do Mapiko é uma das mais conhecidas manifestações dos Makonde pelo seu significado cultural e artístico, pelo contexto musical e gestual, e porque envolve normalmente toda a comunidade. O momento mais alto nos rituais iniciáticos dá-se no fim do período de reclusão dos rapazes (Mwali wa kulikumbi), quando estes enfrentam a figura do lipiko.

É durante o Likumbi (iniciação) que são revelados aos jovens os segredos do Mapiko. Na véspera da saída dos rapazes, estes deverão enfrentar o Chipito (exame final) a fim de conhecerem estes segredos. As raparigas (Mwali wa n’gande) irão viver a cerimónia do Nkamango e, por fim, a dança do Lingundunbwe.



Figura 35: A dança do Mapiko (grupo Nhyere Mueda).  
Foto de Ntaluma.

O Mapiko assume-se como o somatório de diversos actos, todos eles com uma simbologia reservada aos rapazes e raparigas, instruídos, mantidos e dirigidos por adultos que, naturalmente, já foram iniciados. Tem todas as características de um ritual

secreto iniciático, e constitui a mais elevada relevância nas cerimónias públicas do seu povo.

O Mapiko é de facto, a festa mais importante da cultura Makonde, símbolo vivo de um espírito humano, masculino ou feminino, utilizado pelos homens e pelas mulheres para dominar pelo medo, contribuindo não só para integrar as crianças no grupo dos adultos, como ajudar a estabelecer o equilíbrio entre o universo masculino e feminino. O Mapiko não visa apenas integrar socialmente os adolescentes, é muito mais que isso, é uma festa da passagem da puberdade para a vida adulta. O seu cerimonial possui também carácter religioso e está relacionado com os costumes dos antepassados, com os espíritos bons e maus, com a luta entre o bem e o mal.



Figura 36 e 37: Danças de Mapiko (grupo Nhyere Mueda).  
Fotos de Ntaluma.

Os antropólogos Dias, observaram a sociedade Makonde, há que reconhecer, de forma magistral. Por outro lado, sendo o Mapiko uma exponencial força masculina em todos os seus aspectos e a sociedade Makonde de organização social de cariz matrilinear, têm aqui os homens uma posição dominante em relação à “força de tradição”. DIAS afirma “... *O complexo mapiko é na verdade, a parte mais importante do ensino ministrado, porque como dissemos, é à volta dele que gravita o poder secreto dos homens...*” (DIAS & DIAS, 1970 -Volume III, p.196).

Os rituais de iniciação são cerimónias (actos, provas) que solenemente e aos olhos de todos, introduzem o adolescente na vida comunitária, social e simbólica do grupo, da comunidade. Ele passará a ser adulto, mas antes terá de mostrar a sua coragem, perseverança e sentido de responsabilidade. Assim, a passagem para o mundo dos adultos é facilitada pela organização de uma série de rituais em que os adolescentes se confrontam com situações inesperadas, no sentido de porem à prova a sua coragem, a sua astúcia, os seus limites. As provas de sangue são as insígnias para os cargos de privilégio. A par das tatuagens que recebem, prestam também provas de resistência física de coragem. Fazem parte delas, igualmente, certos objectos como a lança de autoridade, a catana, o bastão, entre outros.

A todo este processo Bourdieu refere, que está relacionado com o mais profundo do ser humano, naquele lugar em que sua consciência dificilmente chega, segue a elaboração de um habitus. Esse habitus (BOURDIEU, 1989) pode ser compreendido como um conjunto de disposições duráveis produzidas por condições materiais de existência específicas. O conceito habitus é importante, pois expressa o produto da inscrição no corpo da relação de dominação, conforme afirma Bourdieu, o habitus mantém a pessoa, dominada ou dominante, em suas idéias, percepções, práticas ou ações, dentro dos padrões de comportamento e da auto-compreensão atribuídos pelo processo de socialização do sistema de dominação.

Jorge Dias refere que durante os rituais de iniciação, da passagem dos rapazes para a fase adulta, estes, são sujeitos a duras provas. O ritual de circuncisão é bastante duro, e por vezes acontecem acidentes.

Portanto o que acontece durante estes rituais, segundo Bourdieu é o habitus que determina a forma de relacionamento das pessoas entre si e como elas reagem frente a este sistema de dominação: “Esse conhecimento através do corpo é o que leva os dominados a contribuir para a sua própria dominação ao aceitar tacitamente, fora de qualquer decisão da consciência e de qualquer manifestação da vontade, os limites que lhe são impostos, ou mesmo produzir ou ao reproduzir por sua prática, limites abolidos na esfera do direito”. (BOURDIEU, 1995, p.146).

É durante estes rituais, que se transmitem aos adolescentes todos os elementos da cultura masculina. Esses segredos estão contidos no ritual da dança do Mapiko, a dança de máscaras que tem como função essencial intimidar as mulheres.

#### **4.5 - Outros Rituais: de doença, de morte e de caça**

Enquanto o Makonde se vai tornando racionalista, em relação a certas práticas e superstições relacionadas com a sua cultura, ou em caso de doenças, já recorre com frequência ao hospital ao invés de recorrer ao curandeiro (mutela, pl. Vamitela), mas não prescinde de recorrer à velha magia, nem descuida o recurso aos segredos transmitidos de geração em geração, considerados como fulcrais e não dispensáveis, para que a caça decorra com pleno êxito.

Além do recurso ao Vamitela (Mutela, singular), os caçadores (Valumba – Caça - Caçadores) usam amuletos indicados pelo curandeiro. Para a evocação dos antepassados, a quem imploram ajuda na caçada, recorem a um Vamitela, para orientar os rituais propiciatórios a que têm de se submeter também todos os habitantes da povoação. Nos Makonde, o curandeiro tem intervenção privilegiada no sentido protector desviando os maus espíritos.

Os seres humanos, procurando manter um elo com o mundo divino, sempre cercaram seus mortos com cerimônias dos mais variados tipos, dependendo do país e de seus costumes.

Os rituais funerários servem para mostrar os sentimentos dolorosos provocados pela morte. O culto dos antepassados é constante na África. O indivíduo falecido junta-se ao mundo dos esperíto. A alma contínua a evoluir, com suas qualidades ou faltas. O importante é que o defunto não é esquecido tornando-se num Antepassado. De acordo com as crenças, o morto continua, no além, a interessar-se pela vida da sua família, agindo de forma protectora. As práticas funerárias podem durar mais de um ano.

Nos ritos fúnebres, nos quais sem desculpa, devem participar todos os familiares e os quais se juntam a comunidade.

O Ritual fúnebre é um "rito de passagem" porque condiciona o trânsito normal deste mundo para o lugar onde o defunto continuará sua existência.

Pelo nascimento, o Makonde “passou” a este mundo, pelos ritos de puberdade passou a ser um elemento de direito na sociedade adulta, pelos ritos fúnebres restabelece-se a comunhão que lhe assegura a sobrevivência noutra dimensão. Os Makonde consideram o defunto como um ser em devir, em projecto, que deve chegar à plenitude, à realização definitiva de antepassado. Estes rituais encerram uma causalidade mística, que se convertem na única ponte de passagem entre os dois mundos.

Morrer representa a volta ao mundo dos espíritos, de onde todos vêm antes de nascer. É uma espécie de lei do eterno retorno, como escrevem Jorge Dias e Margot Dias (DIAS & DIAS, 1970).

Assim a família e a comunidade promovem o defunto à classe dos antepassados. A solenidade dos ritos está em proporção com o prestígio social e, sobretudo, com a influência vital do defunto.

Choros, canções, danças, gritos de alegria ou tristeza caracterizam todo esse tempo da preparação do enterro. Uma vez realizado o enterro, volta-se à aldeia, a fim de celebrar a morte com bebidas e comidas abundantes. No contexto dos rituais, a festa simboliza a culminância do principal objetivo que se pretende alcançar nas religiões de matriz africana – Que a morte não é simplesmente o fim, mas a passagem de um ciclo para outro, a volta ao mundo dos espíritos, executando muitas vezes tatuagens alusivas ao acto.

Na página seguinte exibimos três fotografias que demonstram a importância de um dos rituais de passagem, a morte, cujas cerimónias fúnebres finais se designam por Matanga e podem ocorrer de um mês a um ano após a morte. Nestas cerimónias a comida tem uma função catalisadora social porque, junta familiares e amigos que evocam e respeitam os espíritos dos antepassados.

O funeral é designado por Machiku, e nesta cerimónia acontece o que se designa por Uvilu, que se resume no seguinte: um Likola ou clã da mesma ou de outra étnia é encarregue de toda a cerimónia ritualística do funeral, sendo eles que tratam do corpo do morto (wakupela ou wakujala). Durante este ritual funerário os Vavilus (plural de uvilu) estabelecem a entre-ajuda de duas linhagens na preparação da cerimónia, sendo que nesta existe uma aparente conflitualidade, surgindo ofensas verbais ao morto e

familiares ao mesmo tempo que se executam danças e cantares, muitos deles, com carácter ofensivo, mas que não passam de um contexto cerimonial de fortes raízes tradicionais. As étnias Yao, Ngoni e Vamatumbi são presenças frequentes nestes ritos.



Figura 38 e 39: Mulheres preparam a comida para as cerimónias finais fúnebres (Matanga). Estas cerimónias podem ocorrer um ano ou mais, após a morte do indivíduo (Nanhagaia 2007).  
Fotos de Ntaluma.



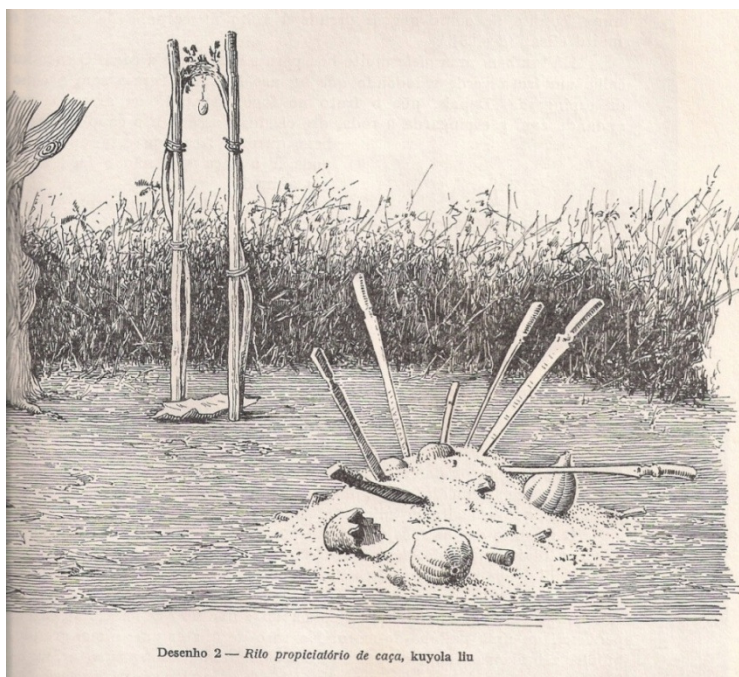
Figura 40: Confeção de comida para a cerimónia fúnebre final (Matanga). Esta celebração teve como origem a morte do escultor Cristóvão Upinde. (Bairro de Albasine, Maputo, 2007).  
Foto de Ntaluma.

De acordo como Jorge Dias, sobre os costumes e rituais da caça, “... o receio de que suceda algum desastre nas batidas faz com que, às vezes, antes de partirem para a expedição, o chefe da aldeia (*mwene likola*) se coloque no terreiro desta, cercado por todos, e, depois de clamar *Chonde! Chonde! – nnungo...*” pedem aos antepassados que os ajudem a fazer uma boa caçada, para apanharem muitos animais, e que não fique nenhum homem ferido, nem suceda nenhuma desgraça, Dias continua o relato “... Antes do banho, apaga-se o fogo em todas as casas e fazem uma fogueira fora da aldeia, junto de um caminho, onde queimam todas as coisas velhas que têm em casa, as cascas do fruto do embondeiro (*nondje*) e os paus de mexer o pirão (*midala*, sing. *Ndala*) outros preparam o corpo para que lhes não suceda algum mal durante a caçada, para que não sejam vítimas dos leões ou dos leopardos e para que tenham bons resultados...” (DIAS, 1964, p.129-130).

Este banho protector chama-se *kayola liue* e costuma ser dirigido por um especialista (*munu wamitela valumba*) que prepara uma infusão de casca de árvore cuja proveniência não revela e todos os homens da povoação que partem para a caçada tomam um banho de purificação. “... O banho toma-se fora da aldeia, perto de um caminho. Escolhem-se dois ramos flexíveis e espetam no chão as extremidades mais

*grossas, a cerca de um metro de distância uma da outra depois unem as extremidades livres, de maneira a formar um arco com 1,80 m de alto...” (DIAS, 1964, p.129-130).*

Jorge Dias continua a descrição “... *No chão, por baixo do arco, colocam um pedaço de casca de árvore e penduram no arco um ovo vazio e furado nos dois topos. Os caçadores vão-se colocando um a um, debaixo do ovo, só com uma pequena tanga, e o munu wamitela (feiticeiro) derrama um pouco da infusão dentro do ovo. Esta, cai sobre as costas e o peito do homem, que, com as mãos, a esfrega por todo o corpo. Terminado este banho de purificação, o fogo volta a acender-se de novo em todas as casas e os homens estão preparados para a caçada...” (DIAS, 1964, p.130).*



Desenho 2 — Rito propiciatório de caça, kuyola Iltu

Figura 41: Ritual de protecção da caça – Desenho de Jorge Dias, 1964, p.131.

Se durante a caça acontecer um acidente, o caçador que o provocou só pode voltar a caçar após passar por um ritual de purificação. Este consiste na tomada de dois banhos purificadores, um pela manhã e outro à tarde. Durante o banho, o caçador é esfregado com cinza proveniente de raízes queimadas. No caso de a pessoa atingida ter morrido, o culpado do desastre não pode voltar a dormir na cama durante várias semanas; tem de dormir no chão, sobre a porta da casa, numa esteira feita de bambus, ligados uns aos outros. Só pode voltar a dormir na cama depois de ter passado pelo



ritual de purificação. A arma que deu origem ao desastre fica igualmente impossibilitada de ser usada, seja por quem for, enquanto não for purificada. Isto consegue-se da seguinte maneira: o caçador vai ao mato procurar um fruto comprido como um pepino, chamado *Litandi*, de uma árvore grande que há nas baixas, conhecida por *ntandi*. “... *Traz o fruto para casa, faz-lhe um furo e deita-lhe dentro um remédio (ntela), fornecido por um curandeiro (nkulaúla). Depois, coloca o fruto em qualquer parte e dispara-lhe um tiro com a espingarda, ou o arco e a flecha que ocasionaram o desastre. Feito isto, as armas podem voltar a usar-se...*” (DIAS, 1964, p.129).

“Este elemento purificador actua também por contacto à distância (*lei da contiguidade e continuidade de MAUSS, na qual as coisas em contacto estão ou permanecem unidas e o semelhante produz o semelhante*) portanto com base neste autor, basta a bala ou a flecha entrarem em contacto com o elemento purificador, a “ntela”, para que arma e caçador fiquem purificados (MAUSS, 2003).

Para Pierre Bourdieu, o poder simbólico é “esse poder invisível que só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem. E como o ressalta também Bourdieu, “ele é tanto mais poderoso quanto maior for o grau de sujeição inconsciente a ele mesmo.” Naturalmente, percebe-se que para Bourdieu os ritos desempenham uma função muito importante na instituição de um modelo de dominação. Eles têm o poder de objetivar uma dominação que se inicia no plano simbólico (BOURDIEU, 1989).

É evidente que a prática da caça está intimamente associada a ideia do mágico e do sagrado. É necessário que haja ajuda divina para que o êxito, a abundância da caça e a protecção contra acidentes, estejam assegurados. De acordo com informação colhida acerca da actividade da caça, embora cada vez mais rara e distante, ainda se recorre ao *mntela* (herdeiro dos saberes dos antepassados e dos poderes divinos), que evoca os segredos do passado, embora esse ritual não seja representado, com toda a força da dos rituais dos antigos caçadores.



## Capítulo V – Estrutura Social dos Makonde

### 5.1 - O casamento como pilar da sociedade Makonde

Jorge Dias, durante as suas investigações sobre os Makonde de Moçambique, relacionava o regime matrilinear e matrilocal deste povo, com a “*falta de organização tribal*” e a sua incapacidade de se organizar militarmente. Nas sociedades matrilineares os bens, normalmente, passam de geração em geração através dos familiares da mãe, permanecendo deste modo na linha sanguínea desta. Nas linhagens matrilineares a mulher possui diversas tarefas e funções, dependendo do estágio da sua vida. Assim, a descendência nesta linhagem fortalece a posição da mulher na sociedade, porque após um divórcio, a casa e os filhos, continuam a constituir parte da família da mulher. Contudo, a descendência matrilinear não significa que as mulheres detenham o poder formal, de facto o poder de decisão está investido no irmão da mãe (tio materno), que detém o direito de distribuir os bens e os recursos.

A mulher, como já foi dito, tem um lugar privilegiado no sistema de parentesco observado nos Makonde, que é de natureza matrilinear. O sistema está patente na vida deste povo e nas suas manifestações culturais, tais como nas esculturas em madeiras, nos contos e nas lendas.

Segundo a bíblia, Adão nasce do pó por inspiração de Deus e só depois Eva é feita de uma costela de Adão, assim, as religiões com influência judaica/cristã acreditam que o homem é a principal criatura da criação. No entanto, na génese do povo Makonde está uma curiosa lenda ligada à figura da mulher, que diz: “*um homem vivia sozinho como um porco do mato; um dia esculpiu num cepo de uma árvore, uma mulher de quem veio a ter três filhos; os dois primeiros morreram à nascença; o terceiro, nascido no planalto, viveu e isso foi um sinal de que os Makonde se deviam fixar nos planaltos*”. (ABSALÃO, 2007).

Assim, a mulher está ligada à descendência e continuidade do homem. Esta percepção pode ajudar a perceber melhor a natureza matrilinear desta sociedade. Existem antigas estatuetas femininas que traduzem a origem das linhagens.

Como na maioria dos povos da África central, o sistema de parentesco é matrilinear, o que no caso dos Makonde, não é excepção. O casamento com parentes

consanguíneos não é permitido, salvo entre parceiros obrigatórios ou preferenciais, geralmente primos cruzados. O casamento implica sempre transferência de bens matrimoniais (lobolo) e prestações de serviços em benefício da família da noiva. Nas sociedades matrilinear a residência do casal também pode ser a do futuro marido. A descendência e as linhagens constituídas, são matrilineares, no entanto a autoridade acaba por ficar sempre nas mãos dos homens.

## 5.2 - O Lobolo

São múltiplas as justificações e definições para o lobolo, uma das mais claras exprime-se assim: “ ... *É uma cerimónia tradicional equivalente ao casamento civil, que envolve a entrega de valores monetários, bens materiais ou simbólicos à família da noiva com vista à formalização da união matrimonial em Moçambique ...*” (UNDP, 2001, p. 39).

Frei. João dos Santos descreve o que nos parece ser uma definição de lobolo, na época em que fez a observação. “... *Os cafres destas terras compram as mulheres com que casam a seus pães ou mães, e por ellas lhe dão vaccas, contas, ou enxadas, cada um segundo sua possibilidade e segundo a mulher é. Pela qual razão os cafres que tem muitas filhas para casar, são ricos e vivem muito contentes com ellas porque tem muito que vender. Se algum cafre vive descontente de sua mulher, pode-a tornar a quem lha vendeu, mas fica perdendo todo o preço que lhe deu por ella quando a comprou, e o pae ou mãe é obrigado a tomar a filha engeitada, e depois de a ter em seu poder fica descasada do marido que a repudiou e o pae a pode tornar a vender e casar com outro marido. A mulher não se pode apartar do marido, nem deixa-lo, nem engeita-lo, porque em certo modo fica como sua captiva, que lhe custou dinheiro...*” (SANTOS, [1892] 1999 Cap. XII, p.92).

Os procedimentos seguidos durante esta cerimónia, variam de região para região e com eles, variam também os valores e os bens transferidos para a família da mulher, porém o fundamento de todos eles é o pagamento de uma compensação à família da noiva. Esta cerimónia representa, como é óbvio, a transferência da mulher de uma família para outra e a criação de laços de parentesco entre elas. A família do noivo assume, a partir desse momento, o compromisso do sustentar a mulher lobolada, e em troca, esta adquire a responsabilidade de cuidar dos filhos e do marido, assim como do

trabalho do clã. Até certo ponto, a situação de subalternidade que a mulher tem na sociedade Makonde, começa no pagamento previamente exigido para o seu casamento, o lobolo.

A obrigação fundamental da mulher continua e continuará a ser a da reprodução. A esterilidade constitui motivo para o pedido de divórcio. Nesta situação a família da mulher deve devolver o que lhe foi “pago” em lobolo. A importância da capacidade reprodutora da mulher deve-se em parte à necessidade do homem provar a sua masculinidade às pessoas que o rodeiam, sendo muitas vezes a ausência de filhos, motivo de humilhação e estigmatização.

Entre os Makonde e outros povos Bantu, tanto o número de filhos como o de mulheres loboladas constituem um padrão de medida da prosperidade do homem. Um homem com muitas mulheres é visto como um indivíduo rico, porque teve naturalmente condição financeira para as adquirir.

Por outro lado, todas as mulheres por si só e também pela sua capacidade reprodutora, representam a abundância de mão-de-obra indispensável ao trabalho agrícola que sustenta a família, assim a subjugação da mulher está na limitação do seu poder de decisão, mesmo no seu espaço privado.

Entre os Makonde, o Malombo (lobolo) é provavelmente menos protocolar e mais ágil, particularmente na entrega dos bens que o irão constituir. A pastorícia e a criação de gado bovino não é muito habitual entre os Makonde, habitualmente criam gado de menor porte, como porcos e cabras. Já o povo Changana é pelo número de vacas que detém, que evidenciam os sinais exteriores de riqueza. Jorge Dias relata que o pai da noiva recebia com manifesta satisfação uma espingarda e pólvora visto ser um dos maiores prestígios que poderia ter entre os elementos do clã. Quantas mais armas tivessem, maior seria o seu prestígio. Além das armas recebia uma importância em dinheiro previamente estabelecida.

Segundo o escultor Ntaluma, a mãe da noiva pede uma Nkakamika (é uma cinta que a mulher, depois do parto amarra na barriga) esta não é devolvida em caso de rotura do casamento, ao contrário do que acontece com os bens entregues ao pai, pois esta peça é simbólica e representa as dores da mãe após o parto. Ela tem o valor que a mulher decidir pedir, portanto é variável, cabe à mãe a decisão final nesta matéria. Entre

os Makonde não existe um contrato escrito, a palavra basta para que o compromisso estabelecido seja cumprido. Actualmente por restrições várias, os homens Makonde recebem o malombo em dinheiro. Em caso de poligamia por cada mulher “adquirida” é sempre obrigatória uma compensação para entregar à família dessa mulher, ou seja, o malombo.

De acordo com António Rita Ferreira, o lobolo, tinha como função compensar a família da noiva, transferir a capacidade reprodutora da mulher para o grupo da família do marido, legalizar a estabilidade do casamento, responsabilizar o marido e sua respectiva família pela manutenção e bem-estar da mulher, legitimar os filhos da mulher lobolada e ser um meio de aquisição de outra unidade reprodutora para o grupo enfraquecido com a saída de um membro. O lobolo aparece como uma instituição em benefício do homem. Isto também se reflecte na análise que Paulo Granjo faz dessa prática do ponto de vista religioso e social, uma abordagem que foi precedida por Henrique Junod sendo em ambas nítida a convergência para as necessidades de afirmação do masculino no seu grupo social e na linhagem dos seus antepassados.

Assim o lobolo serve para compensar a saída de uma mulher da família para o casamento e garantir principalmente a descendência, a produção, além de outros benefícios mais contemporâneos já referidos. Com base nessas discussões, verifica-se que a prática dessa instituição denuncia o valor e a centralidade das mulheres nessas sociedades, mas por outro, a dominação exercida pelos homens sobre elas com actos como o lobolo, parecem reforçar esse poder masculino (GRANJO, 2005). Para a percepção do lobolo, é necessário entender a estrutura social e o acervo cultural, consequência de tradições profundas no que respeita a este contrato de “aquisição”, com fortes raízes e que perdurará ainda por longos anos, tão profundas são as marcas nestes povos.

Foi à luz, e por força do direito consuetudinário, que o povo Makonde enfrenta o movimento FRELIMO quanto à tentativa de abolição dos ritos de iniciação, poligamia e do lobolo, e posteriormente o Governo, conseguindo manter até hoje essa prática, ultrapassando as reservas colocadas pelo conceito político evolucionário e revolucionário, que deram cunho à independência.

Após a independência o governo definiu uma estratégia que visava erradicar o que se chamava “valores retrógrados da sociedade tradicional “ onde se incluía o lobolo. A posição do governo está claramente expressa na seguinte citação feita por Samora Machel num discurso pronunciado em Março de 1973, na abertura da I Conferência da Mulher Moçambicana: “... *A sociedade, compreendendo que a mulher é uma fonte de riqueza, exige que seja pago um preço. Os pais requerem do futuro genro o pagamento de um preço, o lobolo, para cederem a filha. A mulher é comprada, herdada, como se fosse um bem material, uma fonte de riquezas...*” (MACHEL, 1979, p. 22).

É verdade que esta relação contratual obedece a regras que são do conhecimento dos interessados. Quando se analisa todo o complexo ritual que escora o lobolo os elementos, culturais e os simbólicos, surgem com grande visibilidade e força, como se encontrassem neles próprios a sua razão de ser. A aliança entre famílias, regulada através da cedência onerosa de uma mulher, surge como a chave formal de acesso à relação social e económica das próprias famílias. No lobolo não é a mulher em si que tem valor, não é ela em si que aparece veiculada, na sua vertente comercial e financeira. O que nela tem valor, o que por ela se negocia é o conjunto de três potenciais, independentemente do amor, da fidelidade, da aliança, do respeito, entre outras. Não é a mulher-noiva em si, que tem um preço, o que o tem é esta tríade de elementos, que simultaneamente definem a palavra lobolo:

- Uma instituição matrimonial;
- A cerimónia de casamento que lhe corresponde;
- Os bens entregues pela família do noivo à família da noiva.

Estas formas de casamento foram e são consideradas por alguns estudiosos das questões sociais como uma “compra de mulheres” e só depois foram vistas, como uma retribuição pela perda da capacidade de trabalho da mulher em relação à sua família. Os bens entregues à família da noiva são hoje, consensualmente aceites como uma retribuição pelo facto de os filhos que vierem a nascer do casal não lhes pertencer, mas sim à linhagem do marido, o que confirma que o vector económico está subjacente: os filhos são pois factores de produção, tal como a mulher.

De acordo com um outro diligente investigador “*Também em Manica, onde o regime geral da família é baseado na autoridade do pai, descobrimos uma forma de casamento muito significativa, que é designada Kugàrira. O pretendente de uma rapariga que não tiver recursos para pagar o peti, nem mulher da sua família para dar em troca da noiva, poderá, contudo, conseguir casar-se, prestando-se a servir, perpetuamente os sogros*” (COTA, 1944, p. 221).

Porém, apesar da agenda política do governo, que tenazmente se opôs ao lobolo e de acordo com estudos realizados na década de 80, a sua prática manteve-se nas zonas rurais e urbanas. Esses estudos, seguiram diferentes perspectivas e enfatizaram aspectos desiguais, foram vistos para além do que já foi referido, como garantias de acesso do grupo "doador" de esposas para os homens, como instrumentos de controlo dos mais jovens pelos mais velhos, como formas de transferência de recursos ou até, quando o lobolo é sistematicamente pago "a prestações", como um sistema de segurança social que distribui o risco por diferentes famílias ou como objecto de luta política em tempos de transformação revolucionária, de crise económica ou de crise político-social (WELCH, 1982; OMM, 1985). No caso de Moçambique, os estudos mais recentes enfatizam um aspecto anteriormente deixado na penumbra: o papel central, não apenas dos parentes vivos, mas também dos espíritos dos antepassados e, neste caso a evocação dos espíritos dos mortos tem conotação mágica/religiosa, sobre a responsabilidade das mulheres velhas que para o efeito recebem porções de rapé e algumas vezes, uma capulana, incluída no lobolo.

Ainda recentemente, Granjo, reconhecido estudioso destes problemas, salienta que o lobolo estabelece uma ligação entre os vivos e os antepassados que cria ou restabelece a harmonia social e inscreve o indivíduo numa rede de parentesco e aliança, e sustenta que esse envolvimento putativo dos antepassados, legítima ideologicamente a descendência e, no quadro das visões locais de domesticação da incerteza, é um instrumento de protecção do casal contra os perigos e infortúnios (GRANJO, 2005). Nessa perspectiva, sem deixar de ser um fenómeno económico, de poder e de regulação social, o Lobolo (que é muito variável, mutável e adaptável) tem duas mais-valias bastante importantes sobre as restantes formas tradicionais e ocidentais do casamento: - legítima, (com elas) a relação matrimonial, eleva o estatuto dos membros do casal, mas também regula a descendência e o aleatório, o que de forma alguma, o torna menos objecto de polémicas, numa sociedade urbana.



Para o (JUNOD, 1974) etnógrafo e missionário suíço, que trabalhou em Moçambique alguns anos, o lobolo é uma troca entre as unidades colectivas que compõem um clã. Em nosso entender a troca pode passar para além dum clã entendido como tal, porque existem pretendentes doutros clãs e/ou clãs doutras etnias. Assim, e ainda segundo este missionário, *“Deste modo, a mulher adquirida, ainda que se conserve o seu xivongo (nome do clã) torna-se propriedade do primeiro grupo. é agrgada pelas cerimónias complicadas do casamento, que representa a passagem de uma família a outra. Pertencem à nova família, tanto ela como os filhos que tiver. Não é de qualquer modo uma escrava, mas é contudo sua propriedade, não a propriedade individual de um homem, mas a propriedade colectiva de um grupo* (JUNOD, 1974, p.257).

CHIZIANE (2006) refere que no sul de Moçambique *“homem que não lobola a sua mulher perde o direito à paternidade, não pode realizar o funeral da esposa nem dos filhos. Porque é um ser inferior. Porque é menos homem. Filhos nascidos de um casamento sem lobolo não têm pátria. Não podem herdar a terra do pai, muito menos da mãe. Filhos ficam com o apelido materno. Há homens que lobolaram suas esposas depois de mortas, só para lhes poderem dar um funeral condigno. Há homens que lobolaram os filhos e os netos já crescidos, só para lhes poder deixar herança. Mulher não lobolada não tem pátria. É de tal maneira rejeitada que não pode pisar o chão paterno nem mesmo depois de morta* (CHIZIANE, 2002, pp. 48-49).

O lobolo "nunca é uma compra feita pelo marido, e ainda menos um presente oferecido aos pais da mulher". A mulher adquirida é "esposa presuntiva deles", embora lhes não seja permitido ter relações sexuais com ela. Recebê-la-ão em herança se o marido dela morrer. Além disso a criança nascida de uma mulher que não foi paga, pertence á família desta e vai viver para a aldeia do tio materno (JEFFERYS, 1962).

Muitos investigadores encaram este problema do lobolo com justificações simbólicas, quantas vezes pouco claras, evocando os espíritos dos antepassados e a ausência de realidades materiais. O facto é que existem factores vitais para o negócio e um desses é a entrega de valores objectivos em troca de uma mulher, qualquer que seja o interessado na aquisição.

Granjo ancorou o lobolo num campo místico/mágico: o da gestão dos espirituais e do seu papel homologador no quadro reprodutivo da prática. E escreveu: "... No caso

de Moçambique, os estudos mais recentes enfatizam um aspecto anteriormente deixado na penumbra: o papel central não apenas dos parentes vivos, mas também dos espíritos dos antepassados." E acrescenta: " ... *esse putativo envolvimento dos antepassados legítima ideologicamente a descendência e, no quadro das visões locais de domesticação da incerteza, é um instrumento de protecção do casal contra os perigos e infortúnios...*" (GRANJO, 2005, p.45).

Mas para o douto jurista, Gonçalves Cota, o lobolo não é um acordo entre um homem e uma mulher, mas sim entre duas famílias. O amor entre esse homem e essa mulher não conta no lobolo, o que conta são os interesses das famílias respectivas.

A perda de uma filha numa família deve corresponder a uma compensação em dinheiro ou em outros valores para aquisição de uma mulher, por exemplo, para um filho que ficará sob a autoridade do pai. Em caso de divórcio, a mulher perde os filhos e o Lobolo deve ser integralmente restituído. Finalmente, o citado jurista defende ainda que "*Esta compensação assume assim o carácter de uma lei sociológica*" (COTA, 1994, p. 226).

Actualmente mesmo com a influência ocidental e marxista dos últimos 40 anos, essa cultura milenar continua a ter uma grande influência e tradição. No caso da noiva, sabe que o noivo fez enorme sacrifício para pagar o seu lobolo, a sua família sente-se envaidecida e valorizada com a situação. Normalmente entre as oferendas ou entrega de valores, incluem-se bebidas espirituosas, o que permite a embriaguez, quer de quem recebe, quer dos enviados para a entrega.

Esta prática, de retribuição com prendas, oferecidas pelo noivo aos pais da noiva, foi muito criticada durante a luta de Moçambique pela independência, como sendo uma prática negativa em que as mulheres eram objecto de uma transacção comercial. Após a independência, o seu papel na sociedade foi sujeito a inúmeras discussões. No entanto, continua a ser olhado por alguns, como uma instituição que oferece alguma protecção à mulher, o que nos parece argumento à procura de justificação (SITHOE, 2010).

Com efeito, o pagamento do lobolo origina um forte compromisso por parte das famílias, do noivo e da noiva, no nascimento da nova unidade familiar. Contudo, as prendas são apenas uma parte da transacção que constitui a base do contrato do

casamento. O lobolo representa, de uma forma simplista, a transmissão da força do trabalho da mulher (filha), do pai para o seu futuro marido. Por outro lado, o direito à propriedade, que a noiva tinha na comunidade do seu pai, perde-se com o casamento, e em contrapartida dever-lhe-á ser entregue terra e outros recursos, na comunidade do marido. Estes critérios organizacionais da constituição da família, na base de troca de valores têm, como facilmente se entenderá, a configuração de uma transacção comercial hipotecária. Nos múltiplos aspectos que a questão suscita, e no caso de uma mulher rural, divorciada, a casa da família é apenas a primeira das suas necessidades. Ela também precisa, para o seu sustento de ter acesso aos campos e árvores que adquiriu pelo casamento.

Para os Changanas o lobolo é uma prática profundamente enraizada nas suas tradições e dadas as suas peculiaridades justifica-se um breve comentário narrativo, transcrevendo uma carta do pai de uma rapariga para a família do pretendente, onde são expressas as exigências, cujo cumprimento deve ser respeitado, sob pena de não se aceitar o “negócio”. Reproduz-se, também, outra carta escrita pelo pai do interessado na rapariga, para o filho que se encontra ausente de Moçambique onde lhe dá conta de o pai desta não ter pedido um fato completo, um chapéu e uma bengala, como é usual. Assim sendo, o filho deve providenciar a compra das peças em falta, para juntar ao pretendido pelo futuro sogro, a fim de completar o lobolo.

## Quadro 2

### 1ª Carta – Do pai da rapariga para o pai do pretendente e respectiva tradução

Eka yena bava Daniel Mutemba Yamukela Ahlamulo Yo lovolo	A ti Senhor Daniel Mutemba Receba a carta do lobolo
1 – Nikombela a homu	1 – Quero um bovino (vaca)
2 – Ni 5000,00 mt	2 – Quero 5000,00 meticais em dinheiro
3 – 3 Watinguvu ni chipetswa	3 – Quero 3 capulanas e 1 capulana dupla
4 – Chibakela	4 – Quero 1 garrafão de vinho
5 – Makacha mambiri liwe la tombozana liwe la cerveja	5 – Quero 1 caixas de cerveja e 1 caixa de refrescos
6 – Ni bohlela	6 – Quero um frasco de rapé
7 – Ni fuku – yafole	7 – 1 Garrafão de vinho branco
Sala kwatsi bava,	Fique bem Senhor
Himina, Jaime Azarias Bila	Sou eu, Jaime Azarias Bila
Xai-Xai 29.12.2009	Xai-Xai 29-12-2009

Esta carta confere carácter e condição de contrato. O elemento mais valioso é a vaca, porque reprodutora, as crias podem servir para dar como parte do lobolo, caso o pai da rapariga, tenha um filho para casar, além do facto do leite ser importante para a alimentação familiar.

Se qualquer das condições não seja cumprida, é motivo de rotura por qualquer das partes. Cumpridas as condições do Lobolo, a rapariga é acompanhada pelo Pai e entregue, ao pretendente o que pode ser feito, no dia seguinte a entrega do lobolo ou em data a combinar.

### Quadro 3

#### 2ª Carta – Do pai do pretendente para o filho e respectiva tradução

Ka wena Elias

A ka tiro wale ka Bila Ku lava ku uchava palha ya bava Yi ku anga vekanga, yi ngue hambe lovolo Ku nguena palha y abava.

1º Chava fato completo

2º Chava mimeia

3º Chava bengala

4º Chava hembe

5º Chava thay

6º Chava chivambo

#### 2ª Carta - Tradução livre

A ti Elias

Para a cerimónia do lobolo da família Bila tens de comprar um fato completo para o pai da menina, visto não estar incluído na carta que escreveram e para a cerimónia tenho de oferecer esta roupa.

1º - Um fato completo

2º - Um par de meias

3º - Uma bengala

4º - Uma camisa

5º - Uma gravata

6º - Um par de sapatos

Na carta que o pai da rapariga escreve, os bens em cima descritos foram omitidos. Todavia, o pai do rapaz, atento às tradições e costumes, providenciou no sentido de colmatar a situação.

É importante referir, que previamente o pai do pretendente estabeleceu contactos com o Sr Azarias Bila, manifestando o interesse do seu filho na jovem, tendo enviado emissários (que deve incluir sempre um homem), normalmente tio ou padrinho do rapaz. É também regra obrigatória, levar bebidas e algum dinheiro, como forma protocolar de apresentação nesta cerimónia.

Quando chegam, dizem que vão pedir a mão de uma menina. Em caso de existirem mais filhas o pai pede para que eles identifiquem qual é. Depois de identificada, o pai pergunta à menina se “conhece esta gente?” Ela diz que sim e sai, para que o pai continue a falar com os emissários. Só depois de a rapariga sair, é que os emissários entregam o que trazem para oferecer. No caso de se tratar de lobular uma segunda mulher, (o que aconteceu neste caso) os emissários são “obrigados” a informar o pai da rapariga pretendida que ela será uma “segunda mulher”.

Normalmente, é um garrafão de vinho, uma caixa de cerveja, uma caixa de refrescos e dinheiro. Quanto ao dinheiro não está estipulado a quantia, mas é condição levar uma importância que funcione como primeiro sinal.

Depois de aceite, o pai da jovem pretendida, oferece o almoço aos emissários que naturalmente termina em euforia etílica. Após a saída destes, o pai da rapariga reúne-se com a família para discutirem qual será o lobolo e quais as condições da entrega deste. Passado algum tempo escreve então uma carta com os termos exactos das exigências compensatórias, (neste caso é omitido o fato completo).

O progenitor da rapariga não pode rejeitar depois os artigos pedidos e o dinheiro tal como a oferta sugerida pelo pai do pretendente, sob pena de criar sentimentos de desconfiança em relação aos seus propósitos. Além do mais, seria considerada uma ofensa à família do rapaz e à própria filha. Neste negócio não entra o interessado, tudo é tratado por intermediários, só depois da aceitação final é que ele se apresenta acompanhado pelo seu pai e pelo tio ou padrinho.

### 5.3 - Direitos da mulher pelo casamento

No casamento de linhagem matrilinear, a mulher, para além da garantia do direito de acesso por nascimento, usufrui das formas de compropriedade e consuetudinária nas terras da linhagem materna, contudo o controlo do uso dos recursos, o que produzir e como o preservar, é exercido pelo tio materno (*njomba*), sob



quem recai a responsabilidade da matrilinearidade, que é transmitido, na sua morte, para o filho mais velho da filha primogénita da sua mãe.

Considera-se que a mulher está preparada para o casamento e para cuidar do lar, se já é menstruada e se já participou no ritual de iniciação. Uma mulher Makonde sem marido pode cair em desgraça, ela e a sua família não serão respeitados. Todavia, em caso da morte do marido e a mulher decida não voltar a casar é uma decisão que se respeita.

Figura 42: O casamento - Escultura de Ntaluma.  
Foto do autor.

A mulher pode assumir a sua linhagem conduzindo a sua própria vida, todavia, poderá ficar exposta a perigos constantes, caso não consiga imprimir consistência e segurança familiar. É sempre importante proteção do homem em casamento ou não. Neste caso, o conceito de linhagem feminina, ou seja, a predominância social e familiar da mulher é posta em causa. São as fragilidades do próprio “tradicional”.

Antigamente quando um Makonde tinha uma filha para casar anunciava na aldeia e os jovens desta ou das aldeias vizinhas, vestiam a sua melhor roupa e sós ou acompanhados, chegavam a casa da rapariga. A rapariga escolhe um cantinho para estarem os dois, pois era a forma de se conhecerem melhor e ele tentar conquistá-la. Enquanto a rapariga não escolhesse o pretendente, podiam passar lá inúmeros rapazes, até que surgisse um de quem ela gostasse. A partir daí, ambos avisavam os pais, porém, os primeiros a serem contactados são os pais da rapariga (*kutenga muali*). O rapaz era acompanhado por um primo, um tio ou um amigo até à casa da rapariga, para se

apresentar e esta tem que confirmar aos pais que aquele foi o escolhido. De seguida, são os pais da rapariga que marcam o dia do casamento com algumas condições impostas aos pais do pretendente, seguramente o malombo (lobolo). Se o Makonde só tinha uma filha, para evitar que esta fosse para longe, procurava escolher para seu marido, um sobrinho, sempre filho de uma irmã. (Kuntamedya ndukuluangu).

Quando se define a linhagem matrilinear dos Makonde, referimo-nos apenas a uma parte do poder das mulheres na vida do clã, a mais tradicional e simbólica porque as mulheres não detêm o poder real, ela sem o homem é um ser sem referência. Na verdade, o homem é o vector predominante (COMAROFF, 1980). O marido é para ela o princípio e o fim, da razão da sua existência, em termos de garantia social. O homem afasta-a dos perigos físicos e espirituais, sendo, o casamento uma instituição protectora. Nos rituais da iniciação feminina, as jovens cantam “*existo pelo sexo do homem, o homem é o dono do sexo*”. Apresenta-se este como o dono da vida. Se uma mulher não engravidar é considerado uma falha grave e é motivo para separação, isso acontece por decisão do marido e por pressão da família.

Como já foi referido, nestas sociedades o casamento não tem um carácter individual, é uma aliança entre as duas famílias, assim para compensar a “perda” de um dos seus membros, recebe-se uma compensação.

O casamento na cultura Makonde realiza-se de acordo com um protocolo simples e não precisa de muito tempo para se concretizar. São estabelecidos acordos prévios, são os contratos orais entre as duas famílias. Antes destes acordos, a mulher não pode ficar grávida, porque seria uma desonra para a sua família. O pedido de casamento processa-se de acordo como a tradição manda: se um jovem gosta de uma rapariga, comunica isso ao seu progenitor: “quero casar com fulana” então este vai ter com os pais da menina e tratam de tudo. Se as duas partes concordarem, o noivo traz um presente de tecidos, ou de coisas semelhantes para os pais da noiva. Este presente estabelece um primeiro contrato.

No entanto, as coisas podem complicar-se. Se a noiva for de famílias conservadoras. Será necessário pedir autorização ao tio materno, para que este dê a sua autorização, sem essa autorização não há casamento. Também existem regras quanto à distribuição de presentes, eles devem englobar também o tio da noiva.



A Organização das Mulheres Moçambicanas, durante a sua IV Conferência, reafirmou a importância do casamento civil e a necessidade de se garantir o acesso da população a essa forma de matrimónio. O lobolo foi admitido como uma forma de casamento, ao constatar que sua prática atingia a maioria das famílias e era através dele que a nova união conjugal se legitimava perante o público. Entretanto esta organização, no relatório final dessa Conferência não deixou de reconhecer alguns aspectos julgados como um reforço da inferioridade da mulher e da desigualdade de género que deveriam continuar sendo combatidos: a dimensão de mercadoria e lucro tão presente em certas regiões do país, assim como certos rituais e tabus que eram uma fonte de opressão para as mulheres.

#### **5.4 - Relações de parentesco e a fixação de residência na sociedade Makonde**

Um sistema de parentesco é um sistema de percepções mútuas, em que a posição que um indivíduo atribui a outro, está dependente do laço genealógico que existe entre eles.

Para se perceber a teia de relações sociais que se estabelece numa sociedade onde o parentesco é a forma de organização social dominante, o antropólogo precisa de aprender a terminologia de parentesco usada nessa sociedade, assim como as regras de comportamento associadas a cada uma das categorias de parentesco.

Nas sociedades matrilineares, os bens normalmente passam de geração para geração através dos familiares da mãe, permanecendo deste modo na linha sanguínea desta. Por outro lado, a descendência matrilinear fortalece a posição da mulher na sociedade, porque, após um divórcio, a casa e os filhos continuam a constituir parte da família da mulher, contrariamente ao sistema patrilinear.

Contudo, a descendência matrilinear não implica que as mulheres detenham o poder formal. De facto o poder de decisão está investido no irmão da mãe (tio materno) que detém o direito de distribuir os bens e recursos. Por exemplo, erukulu (que significa literalmente “útero”) é a unidade básica da sociedade e consiste numa mãe. A mulher assim passa o seu nome aos seus filhos, mas é o irmão dela quem tem a responsabilidade de garantir a sobrevivência e educação dos mesmos.

Sabe-se que os Makonde estão estruturados como uma sociedade matrilinear, assim a organização da família alargada, define o controlo e a herança de propriedade, terra, casas, gado e outros bens. Durante o período pré-colonial a posse da terra advinha

da inteira responsabilidade da linhagem. Eram os membros da linhagem que detinham o monopólio exclusivo de propriedade e direitos de uso desse recurso, na área sob a sua jurisdição. O poder estava nas mãos dos homens-irmãos e tios maternos. Este poder passava por via uterina, a partir de uma ancestral comum.

Sabe-se que existe uma associação entre regras de filiação e de residência: matrilinearidade com matrilocidade; existe também uma estreita correlação entre matrilinearidade e avunculocalidade. Na matrilocidade, mães, irmãs e filhas formam esse mesmo núcleo.

A conexão entre a matrilinearidade e a avunculocalidade é mais complexa. Neste tipo de residência, o núcleo doméstico é formado pelo tio materno e sobrinhos. Considera-se residência avunculocal ao regime matrimonial que impõe aos casados residir, habitualmente ou preferencialmente, na localidade ou casa em que mora o tio materno do esposo. O núcleo de uma unidade doméstica avunculocal é constituído pelo tio e sobrinhos, cada homem controla os filhos das suas irmãs.

A função deste tipo de estruturação doméstica é reintegrar os interesses fraternais do grupo masculino numa situação de filiação matrilinear. A avunculocalidade ocorre frequentemente porque permite aos homens continuarem a dominar a situação social e económica em sociedades onde a filiação é matrilinear. Segundo Josefina Daniel “...*Depois de cumpridas as formalidades matrimoniais e cumprido o período de permanência na povoação de sua esposa, o homem era autorizado a retirar-se, com a sua esposa, para a povoação de seu tio materno, onde o casal permanecia definitivamente...*” (DANIEL, 1997, p.25).

Relativamente ao período de permanência, este, era considerado como um período de teste Josefina Daniel afirma: “...*Esse período variava entre 1-3 anos. Esse intervalo de tempo, que mediava entre a celebração de casamento até à saída definitiva do casal em direcção à povoação do tio materno do esposo, o homem produzia nos campos da sogra (que ela cultivava juntamente com o esposo), na companhia de sua esposa...*” (DANIEL, 1997, p.25).

Outro tipo de residência a referir é o Uxorilocal. Neste caso, o casal fixa residência junto da parentela da mulher. É um costume institucionalizado em que os cônjuges moram na casa da mulher, ou no seu povoado, após o matrimónio. Os filhos do casal pertencem ao grupo de parentesco da mãe e só as mulheres é que transmitem o

parentesco. Os bens e poderes são herdados por via materna. As funções políticas e jurídicas são desempenhadas pelo tio materno.

Segundo Josefina Daniel, a residência uxorilocal era aplicável em duas situações:

*“... Na primeira, a residência era considerada uxorilocal quando o homem, depois de cumpridas as cerimónias de casamento, permanecia por um determinado período de tempo, probatório, na povoação de sua esposa. Esse período de tempo era, assim, considerado de residência uxorilocal...”* “A segunda situação era característica nos casos em que o homem, esposo, casava e permanecia definitivamente na povoação materna de sua esposa. Os desentendimentos entre o sobrinho e o seu tio materno, ou entre ele e os pais (ou outros familiares afins), o bom "nome" da povoação da esposa, boas terras de cultivo, talvez constituíssem os "atractivos" fortes que prendessem o homem à povoação de sua esposa...” (DANIEL, 1997, pp.27-28).

Josefina Daniel (1997) refere-se também à residência preferencial. A residência preferencial tinha como contexto da sua realização a povoação dos dois cônjuges. Diz-se também, quando há o incentivo ou a obrigação do casamento com alguém de determinada categoria. Ainda segundo a autora, *“...Esse tipo de regra de residência colocava, de um lado, a filha do tio materno, e do outro, o sobrinho desse...”* (DANIEL, 1997, p.28).

### **5.5 - A poligamia e a divisão do trabalho entre os Makonde**

A proibição da poligamia em Moçambique data de 1966 e foi fortemente combatida após a independência, tendo sido oficialmente proibida a partir do momento em que a lei da família de 2004, no seu artigo 24 determina que nenhum casamento (civil, religioso ou tradicional) seja realizado sem a apresentação do comprovativo de capacidade matrimonial, que é adquirida mediante o processo preliminar de publicações, organizado nas repartições do registo civil, a requerimento dos nubentes (noivos) ou do dignitário religioso (Imã, Sheikh ou Maulana). Apesar da lei da Família estipular formalmente que o casamento é monogâmico, a poligamia continua a ser comum neste país. A maioria dos casamentos polígamos ocorre fora das cidades mas não existem dados exactos sobre os mesmos.

Segundo nos foi dito pelos próprios Makonde, o homem só deve ter “as mulheres que pode sustentar,” porque é ele quem trabalha. Se tiver mais mulheres, tem

de ter uma machamba para cada uma delas e uma para si próprio. É o homem que tem de desbravar o mato e proceder à queimada, porém nas sementeiras, trabalham em conjunto, no caso das mulheres se entenderem. Não havendo entendimento entre elas, o homem tem de trabalhar alternadamente na machamba de cada uma delas. Na plantação de sorgo, de milho e outros cereais, o homem trabalha sozinho nas machambas dele e nas machambas das mulheres. As colheitas são feitas em comum se existir o entendimento já referido. Findo o período das colheitas, o homem descansa até ao novo ciclo de trabalho. Quanto mais mulheres o homem tiver, mais filhos têm, mais machambas cultiva e mais riqueza acumula. É uma lógica social e económica difícil de demonstrar por incrustada na tradição e alimentada pelas conveniências.

Este comportamento de dar uma machamba a cada mulher e ser o homem a trabalhar na sua para sustentar todas as mulheres, só existe entre os Makonde. Esta realidade é confirmada na Aldeia de Chilindi, do Distrito de Mueda, onde reside, o Sr. Focas Chinamako, que tem quarenta e um filhos e oito mulheres, cada uma a viver na sua própria machamba. Também o seu avô Ntaluma Kunamula tinha oito mulheres, quatro na Tanzânia (antiga Tanganica) na aldeia de Libumbe Shuleni, e quatro em Chilindi no distrito de Mueda (Ver Anexos – Bloco 3: Entrevistas Nº 5). Assim, a poligamia pode ser vista como um factor estruturante da organização social africana e das relações de domínio na comunidade, geradora de lealdades e conflitos. A poligamia traduz o prestígio do homem e é também um sinal exterior de riqueza, mas é também, um sinal de maior responsabilidade do homem, para com as mulheres.



Figura 43: O Sr. Focas Chinamako ao centro, com camisola vermelha.  
Foto de Ntaluma.

Para Peter Henry Fry, a poligamia faz parte da vida rural e de um sistema económico denominado de “economia de afeição” onde a economia do clã é a base da economia de sustentação das populações rurais. Segundo este autor, outro dos argumentos associados à poligamia é relativo a uma virtual garantia de que o seu poder de procriação não seria limitado pela eventual incapacidade da mulher gerar filhos, justificando-se, assim, a necessidade de ter mais de uma mulher, como garantia de procriação. O autor também refere, que segundo a óptica dos polígamos, o sistema é válido porque desta forma existe a entreatajuda das mulheres (se não houver oposição entre elas) no cultivo das machambas, no carregamento da água, cuidar das crianças, entre outros.

Alguns autores sugerem que uma forma de combater a poligamia seria o recurso à carga fiscal: a imposição do imposto de palhota sobrecarregaria os polígamos, em virtude de cada mulher habitar, por direito, a sua respectiva cubata. Pode dizer-se que a poligamia, mais que uma maneira de estar activo, é um modo de vida que ainda está profundamente enraizado nos costumes do povo Makonde com fortes implicações na área da saúde, na área social e económica.

## 5.6 - As Crianças Makonde

Sobre a educação das crianças Makonde de Moçambique, Jorge Dias e Margot, sua mulher, são da mesma opinião: "... *As mães não costumam usar castigos corporais, nem fazer promessas, tão correntes nas sociedades industrializadas, que criam nas crianças um espírito ganancioso e interesseiro...*". Um outro investigador, referindo-se às crianças africanas negras, afirma que estas são educadas durante longos anos num clima de indulgência total e geral, não sendo submetidas a qualquer constrangimento (ERNY, 1968).

Poucas dúvidas ainda haverá, em relação à fluidez e correspondente complexidade, do conceito de "criança", mas ao procurar na sua raiz etimológica, uma resposta diferencial quanto ao seu significado – *creantia* (criar, fazer crescer) - poderá ser em relação ao carácter específico que o tema "criar" implica. A componente social e geográfica dá a este vocábulo significados diferentes, ao longo dos tempos e nas diversas sociedades.



Figura 44: Crianças Makonde. (Chilindi. 2011).



Figura 45: Crianças Makonde dois fazendo poses de combate. (Chilindi Mueda, 2011).  
Fotos de Ntaluma.

É interessante verificar que nas 2 figuras acima, no grupo de crianças, aparecem dois jovens que já passaram pelo ritual de iniciação, porque empunham facas, pois tal só é permitido a quem já passou pela iniciação (Ver Anexos – Bloco3: Entrevista Nº1).

### 5.7 - A Velhice e o espírito dos antepassados

A velhice apresenta-se como um assunto não contornável. Para a maior parte das culturas pré-industriais o último capítulo da vida está associado à resignação diante do inevitável: perda de poder, impotência sexual, queda da saúde e vitalidade e perda do status familiar e social. O termo terceira idade (do original francês, *troisième age*) foi criado no século XX, em França. O termo generalizou-se um pouco por todo o mundo e

serve para designar pessoas que chegaram à velhice. No entanto, a percepção do “papel dos velhos” nas dinâmicas familiares e sociais, não é homogênea.

Entre os Makonde, a velhice é considerada como biblioteca. O nan’golo é sempre a pessoa mais respeitada, sabe tudo, tem mais experiência, tem mais poder. Apesar de o Makonde trabalhar até muito tarde, chega logicamente um tempo, em que a velhice acaba por vencer e o homem idoso deixa de poder trabalhar. É de assinalar que entre esta gente, os velhos não são considerados um fardo, longe disso, as suas opiniões são sempre pedidas e respeitadas. Esta maneira de considerar os mais velhos foi-nos também confirmada pelo escultor Ntaluma (Ver Anexos – Bloco 3: Entrevistas Nº 5 e Nº 9).

Segundo este escultor os velhos, são muitos respeitados na sociedade Makonde, porque são detentores, como já dissemos do saber e das memórias dos antepassados. Quando por doença, perdem a capacidade de reproduzir essas memórias, consideram que já “morreram” e segundo os mesmos, *“então é a morte e apenas serão evocados nos rituais”*.

Os velhos Makonde são venerados pelos mais novos, para além do que eles possam representar na sociedade, respeitam-nos, principalmente, porque são “os mais velhos.”

À medida que aumenta a expectativa de vida e cresce o percentual de pessoas idosas, elas deixam de ser os depositários da “Memória” da experiência ou conhecimento, deixam de ser a “biblioteca” porque passaram a ser muitos, ao mesmo tempo que cresce a sabedoria entre os mais novos. Tem sido observado uma mudança radical no significado do envelhecimento e na maneira de ver os idosos (SILVA, 2008).

O desenvolvimento de estudos específicos e o processo de envelhecimento, cada vez mais tardio, suscitam as nossas interrogações sobre as condições de socialização na *“última etapa da vida”*. Esta última é uma variável do ser humano e tende a ser a que deixa o maior número de reflexos sobre a vida e expectativas sobre a morte e é precisamente em torno desse complexo fenómeno, encoberto pela noção de etapas da vida, que é importante saber como é que as sociedades africanas, nomeadamente os Makonde de Moçambique abordam e enfrentam este assunto.





Figura 46: Zacarias Navitenda e mulher Aldeia Machokwe.

Figura 47: Idosos da aldeia de Chinlindi. Nchamoko e Mussa Chilangadi (Mueda).  
Fotos de Ntaluma.

Falando com alguns “velhos” encontrou-se serenidade nas reflexões sobre a sua última etapa. “...*É uma coisa natural, saio, deixo filhos e netos, portanto não morro, o meu sangue continua...*”, conforme disse um velho Makonde ouvido no Maputo que acrescenta: “... *Sou respeitado pelos filhos e os filhos deles, todas as histórias e coisa que aprendi muitas deixei-as em Mueda, onde desejo voltar para morrer na minha terra junto dos espíritos dos meus antepassados...*” (Anexo, Bloco 1, Testemunhos do Sr. Marupa).

A simples menção à ideia de “*última etapa da vida*” tomada como equivalente da velhice, é por si só, tão forte que faz com que ela se apresente como um facto biológico e universal em que o velho Makonde, ex-combatente, placidamente reflecta e aceite o seu próximo encontro com o outro lado da vida afirmando “*aprendi os segredos do mato e ensinei estes segredos aos meus filhos e aos meus netos.*” (Anexo, Bloco 1, Testemunhos do Sr. Marupa).

O “Ciclo Vital Completado”, título de uma conhecida obra de E. H. Ericsson é a fórmula que parece melhor enquadrar a temática sobre o idoso e a dinâmica etária em sociedades de origem Bantu. Todavia, os Makonde consideram os idosos como garante dos costumes e do saber, sendo figuras de referência na sociedade étnica e as conversas com eles, curiosamente calmos e tranquilos, confrontam-se com a agressividade de outrora e a “esperteza” de muitos jovens, agora em luta pela sobrevivência.

A tradição do respeito pelo mais velho parece unir as diferentes regiões da África e, não pode ser entendida como uma, pois cada cultura a preserva a seu modo, fazendo-a conviver com a hibridação natural dos novos tempos, em que a fala sábia do ancião, capaz de criar o maravilhoso, que congrega modos de saber específicos de sua cultura, convive com novas ideias e com novos hábitos. Para estes povos de etnolinguística Bantu, a iniciação para a maturidade ou de passagem e os rituais funerários são considerados os mais importantes. Sem eles, as transposições não se realizam. Os rituais ajudam as pessoas a dar ordem e sentido à vida, porque são predizíveis e têm sido realizados da mesma maneira por muitas gerações.

As sociedades criam mitos e estabelecem ritualidades, sejam em clãs, tribos ou estados e que desempenham papéis úteis, fundamentais, na compreensão dessas sociedades: “talvez os mitos sirvam como uma espécie de “*ciência*”, que explica por que o mundo é como é, por que há homens e mulheres, como foi criado o fogo, os fenômenos da natureza e assim por diante”. São os velhos que melhor mantêm, reproduzem e constroem os mitos e eles sabem da função do mito na conservação das tradições e identidade cultural. Os velhos são os reprodutores da história, são eles que os jovens escutam e com eles aprendem os segredos da vida.

A criança, na altura do seu nascimento, constitui o contraponto, invertido, do velho no limiar da morte: um ser que nasce, emerge do estado larvar; o outro, morrediço, imerge no estado de defunto: ambos no patamar da vida e da morte, afinal, porto de partida e chegada, como se constituíssem duas efígies da mesma moeda, o deus Jano das duas faces; como diz o ditado, africano e português: "De velho se torna a menino" ou "velhice, segunda meninice". Pode-se considerar que este ditado se enquadra nas referências aos rituais de iniciação, simbolicamente temos o Princípio e o Fim, o rito de passagem, a ascensão à sabedoria, o caminho para nova dimensão da vida, o encontro com o espírito dos antepassados. Neste contexto, a subordinação dos jovens aos velhos é um elemento essencial da organização social: tornar-se ancião é um processo complexo que exige a passagem através de vários graus de idade.

### **5.7.1 - Transmissão do conhecimento**

Nos vários encontros que tivemos com o povo Makonde (em diferentes locais), sente-se que há da parte dos mais novos, sinais de respeito pela idade e “sabedoria”. Em

todas as circunstâncias, formais ou informais verificou-se que os velhos gostam de ser importantes nesta fase da vida, sobretudo quando são escutados com respeito pelos mais novos e que estes percebem as suas mensagens de vida. Na transmissão de conhecimentos pela via oral, os velhos procuram, que exista uma função pedagógica, sobretudo a conciliação entre “o bem e o mal”, entre o “certo e o errado”, de acordo com os seus padrões culturais, sociais e étnicos.

A ritualidade possibilita aos homens reconhecer e lidar com os aspectos mais obscuros da vida e servem, positivamente, para realçar o significado de se viver em harmonia com o mundo natural. As suas crenças podem ser exemplificadas pela visão harmoniosa de muitas delas, nas quais os nativos encontram um código de símbolos e acções por meio do qual podem reagir contra os males de seu mundo ou ao menos compreender quando as causas estão além de sua própria responsabilidade.

Ao serem traduzidas, em termos pessoais, as forças responsáveis pelos acontecimentos ruins, tais como a doença, a fome e a dor, os meios de combatê-las tornam-se tão pessoais quanto elas. O conflito entre as forças do bem e do mal é sentido como se um combate verdadeiro se processasse e passa a ser “... *expresso em termos de agentes pessoais numa guerra – espirituais, deuses, feiticeiras ou demónios...*” (BOWKER, 1997, p.178).

Para Calame-Griaule as narrativas e contos transmitidos pelos “mais velhos” não têm só apenas uma função didáctica e não se reduzem à “moral da história” eles também comunicam palavras que fazem pensar, que produzem consciência e “amadurecimento”. Pode-se dizer, que nas sociedades africanas a “condição de ser idoso” se inscreve sobre as particularidades das estruturas políticas e de parentesco. É deste modo que o velho é ao mesmo tempo representante de um grupo etário, de uma linhagem, da “condição de ser idoso e da sua ancestralidade (CALAME-GRIAULE, 1965).

Assim o “velho” é como um elo da cadeia de descendência e também a ligação privilegiada ao mundo dos ancestrais e essa circunstância, passa para além da sabedoria comezinha das coisas das ciências exactas, hoje comuns nas sociedades modernas.



Figura 48: Sr. Ntumua Ndumesa, da aldeia de Nanhagaia. (Diz ter 105 anos).  
Foto de Ntaluma.

## Capítulo VI – Os Makonde e a sua relação com o corpo

### 6.1 - A procura da identidade

A informação por nós recolhida mostra que os dentes afilados e as tatuagens definem o Makonde, em oposição aos não Makonde, sobretudo em relação às populações Macua espalhadas nas regiões. Estas marcas conferiam aos Makonde a diferença e davam-lhes também a imagem de aguerridos, fortes, e pouco dispostos a brincadeiras, que não convinha, de forma alguma, hostilizar.

Weule afirma que de alguma forma estes povos, “...*tiveram contacto, uns com os outros...*”. Essas evidências estão presentes nos objectos de adorno pessoal, costumes de escarificação, tatuagem e mutilação dentária. Ora sabe-se que o contacto é factor importante no caldeamento e na mistura de culturas, transfere destas elementos, tradições e novos olhares sobre outras realidades, porém a origem longínqua da linhagem Bantu mantém presentes memórias comuns. O uso generalizado da escarificação, das argolas no nariz, e pratos labiais, bem como exemplos de solução de continuidade dos dentes foram, e alguns ainda são, sinais étnicos que se verificam por quase toda a África negra subsariana.

Dos actuais países, cujas fronteiras foram criadas artificialmente, dividindo e separando povos que pertenciam às mesmas etnias, algumas das quais nunca tinham sofrido influências de colonizadores, mereceram, de Weule e Jorge Dias, claras referências quanto aos sinais dessa miscigenação, que não eram tão evidentes entre os Makonde, seguramente devido ao seu isolamento no planalto.

As transformações sociais que se operam entre os Makonde nos últimos anos, o seu acelerado trânsito para a modernização e a demonstração das suas capacidades intelectuais, são comparáveis ao melhor dos outros povos de Moçambique e do mundo.

Do ponto de vista social, os Makonde há muito que partiram para a corrida do futuro e não tarda que do seu passado restem apenas registos dos estudiosos, histórias ou rituais simulados, tradições perdidas ou reinventadas, durante as festas tradicionais mais ou menos folclóricas, que servem para o encontro de famílias e vizinhos e são momentos que os distanciam da realidade do presente, encarados quase sempre como actividade lúdica e social.

## 6.2 - A decoração do corpo

O corpo é um mistério para o próprio homem e este, aspirando à eternidade, inventa a alma para além do corpo e, como não a pode decorar por etérea, grava os seus símbolos da entidade física biológica, em que se revê. O corpo, em particular para os povos de culturas africanas, representa a possibilidade em si da permanência dos seus ancestrais. No corpo, a história dos seus antepassados permanece viva.

As tatuagens são as suas insígnias e que determinam o seu lugar na sociedade, a sua posição terra. A configuração esquemática das tatuagens varia, em geral, segundo o sexo e a parte do corpo onde incide. A escarificação, é feita por meio, do “silabelo dinembo” uma espécie de faca afiada, empregando-se na sua elaboração substâncias cáusticas e matérias corantes, à mistura com cinza, que serve, simultaneamente, para obter altos e baixos-relevos, dar cor e desinfectar. O fogo é o agente geral que facilita e purifica a operação.

As tatuagens podem ser feitas em fases sucessivas, nomeadamente quando constituem revelação de identidade dos graus da escala social. Os desenhos representando figuras geométricas de rectângulos, losangos ou quadrados, curvas, rectas, círculos, cruces, espinhas de peixe, etc. quando comparados com escarificações de outras etnias permitem concluir, sem a Menor dúvida que as figurações naturalistas esquematizadas e estilizadas das tatuagens são exclusivas do povo Makonde.

O Lagarto o Crocodilo e o Leopardo figuram entre os animais estilizados. Motivos mágicos como o do sardão combinam-se, em valores decorativos, com os traçados geométricos já mencionados. Durante a nossa investigação apenas encontramos um homem tatuado com desenhos que representavam lagartos. A par de ornamentos de fantasia há símbolos de fertilidade ou de procriação. Palmeiras estilizadas ganham aspecto de valor artístico em numerosas tatuagens. Por indisponibilidade, não foi possível fotografar mais homens idosos, sendo nossa preocupação fixar mais os rostos femininos ornamentados com tatuagens.

De acordo com Eduardo Oliveira “*A história dos ancestrais africanos permanece inscrita nos corpos*”. “... Porque é através dele que se tem acesso à ancestralidade...” Na análise feita em assuntos como tatuagens, escarificações, mutilações e deformações corporais, observamos que aparentemente a maioria das

marcas corporais tem incidência nas sociedades primitivas, onde há um maior enraizamento da cultura na natureza, as quais mantêm tradicionalmente essas formas de alterar as cores e/ou contornos da pele (OLIVEIRA, 2007, p.101).

Segundo Ana Costa, as marcas tribais podem ser divididas em três tipos distintos:

- ✓ O primeiro seria como uma marca de identidade colectiva, ou seja, representa o sentimento de pertença a determinada classe.
- ✓ O segundo tipo é visto como algo relativo à religiosidade, podendo significar tanto a adesão a determinada religião ou ao facto de ser herége, além de actuar como protecção dos maus espíritos.
- ✓ E o terceiro indica que esses sinais podem simbolizar algum tipo de rito de passagem de um estado de vida a outro, ou seja, uma fronteira no ciclo de vida.

Portanto, as marcas na pele tem um poder simbólico para o indivíduo como pertença da tribo, uma vez que esses códigos incrustados na pele determinam semelhanças entre as pessoas marcadas e, por meio disso, o sentimento de pertença a essa mesma cultura, à mesma “Tribo”, á mesma ordem política ou religiosa (COSTA, 2003).

Além das sociedades imprimirem uma identidade cultural colectiva nos corpos dos indivíduos, elas determinam um período para que a aplicação das marcas seja realizada. Esse tempo específico acontece em rituais de transição, sendo o desenvolvimento da sexualidade especialmente marcado dessa forma.

A cultura de uma sociedade está impressa no corpo do sujeito na forma de vestimenta, comportamento e/ou marcas corporais. Por isso, este conjunto singular de expressão corporal, fora do seu contexto, expressa a cultura a que pertence, visto que é o corpo a primeira forma de visibilidade do homem. O corpo também é divulgador, dir-se- ia mesmo a montra, do que se passa na mente humana, sendo os sentimentos do indivíduo impregnados nas marcas corporais que possui. A relação entre o corpo e a cultura reflete-se mutuamente, pois estes mudam juntamente com os interesses da sociedade a que pertencem. Assim, a construção social dos corpos dá-se pela imitação, uma vez que as características prestigiosas são transmitidas, de geração para geração,

mediante uma imagem montada pela cultura, para ser copiada por todos os seus membros.

Dessa forma, a estética corporal é artificial, já que o corpo é moldado para se adaptar à visão moral de uma esfera sócio cultural em que está inserido. Este corpo padronizado esteticamente para atender um estatuto social é submetido a inúmeras práticas corporais, como: tatuagens, escarificação, circuncisão e deformações pelo uso do botoque ou outros objectos em qualquer parte do corpo (MAUSS, 1979).

Em virtude disso, tais práticas modificam o estado natural do corpo seguindo regras específicas de cada sociedade para expressar uma identidade colectiva. A arte corporal indica uma cumplicidade entre os sujeitos da comunidade, já que todos compartilham o significado desses símbolos, os quais costumam ser obrigatórios e permanentes. Por isso, a presença ou ausência de determinada escarificação ou tatuagem indica a história pessoal do indivíduo, pois seu significado é compreendido por todos os membros da cultura (JEUDY, 2002). Dessa forma, os membros de uma determinada sociedade possuem um elo de proximidade consistente entre os indivíduos, pois todos possuem marcas cutâneas as quais foram inseridas em rituais coletivos, possuindo um forte significado tanto para o grupo quanto para o indivíduo marcado. Assim nestes povos, a partilha de estigmas indica um vínculo de solidariedade entre si (TEIXEIRA, 2006).

Esta ideia está em consonância com Ana Costa que afirma “... *em África, muitas práticas de manipulação do corpo tais como pinturas, escarificações e/ou mutilações que marcam os corpos nus, são tidos como uma espécie de protecção, de amuleto. O que lhes dá um sentido religioso e também determinam uma identidade coletiva. Isto significa que partilham um único sentido cultural...*” (COSTA, 2003, p.11).

Assim como as tribos africanas, outras sociedades fizeram uso de marcas corporais, seja através da colocação de ornamentos, realização de tatuagens, circuncisões ou escarificações, ou deformações conscientes – tendo o corpo como o foco de representação sócio-cultural. Também são de considerar as “Novas Tribos” dos tempos modernos espalhadas por todos os cantos do mundo, com as suas marcas que representam os desencontros do indivíduo consigo próprio ou a intenção de chocar as sociedades onde se encontram inseridas. Karl Weule retratou os Makonde de forma



sagaz e pormenorizada, em particular na descrição das escarificações das tatuagens e no uso da ndona, bem como outros artefactos decorativos, alguns dos quais encontramos ainda hoje em algumas mulheres com mais de 60 anos.

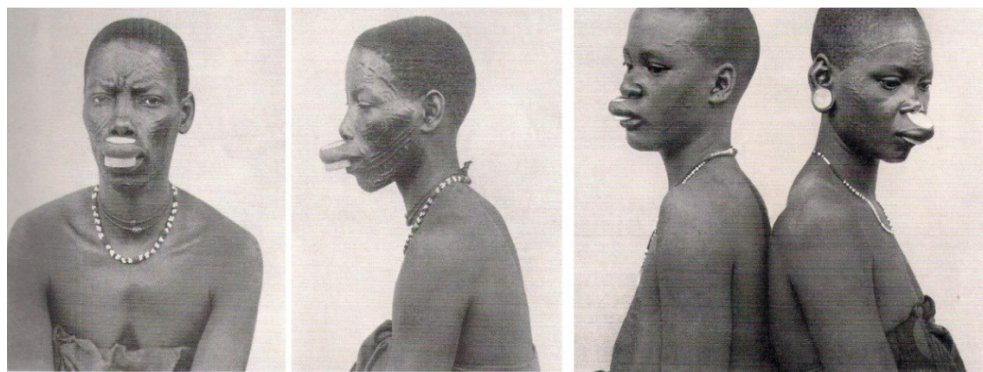


Figura 49: Mulheres Makonde ainda bastante jovens. Fonte: WEULE, 2000 p.263.

A imensa gama de marcas existentes para distinguir os sujeitos da tribo, mostram que tal prática, vai além da função de religiosidade e ganha um carácter estético, uma vez que a escarificação muda a sua aparência. O excelente trabalho manual feito sobre a pele, pode ser até certo ponto comparado ao processo de um exímio artista, que modifica a sua matéria-prima, enriquecendo-a portanto, de forma a obter algo que não só captará, mas mais do que isso, seduzirá o olhar do outro.



Figura 50: Mulher Makonde com ndona e tatuagens com cerca de 75 anos.(Chakomo Kunamula). Figura 51: Biti Navanhe com cerca de 90 anos.(Chilinde).  
Fotos de Ntaluma.

A mulher Makonde de Moçambique não tem o costume de perfurar as orelhas, como as de Tanganica que no início do século vinte, usavam rodelas de madeira no lóbulo auricular, sendo comum entre elas o uso da ndona, apenas com algumas diferenças em relação às mulheres Makonde - a espessura do prato e a cor da madeira

utilizada. Outro elemento diferenciador era a Dona ya Nkalinga, usual nas Makonde de Moçambique. O uso da ndona, obrigava à perfuração do lábio superior das raparigas por volta dos dez ou onze anos e a intervenção, era feita com um arame bem afiado ou uma agulha, próximo do septo nasal.

O mesmo procedimento era aplicado às mulheres Macua capturadas, porque assim, por imposição adquiriam a identidade Makonde, resolvendo-se por esta via o problema de falta do género na comunidade ou no likola que as assimilavam.<sup>7</sup>

### **6.3 - As escarificações e as tatuagens**

A escarificação assim como a tatuagem é um processo que altera de forma permanente a aparência da pele, a primeira pela cicatrização desejada em saliência queloidal e a segunda com a colocação do prateado ou azulado à custa normalmente de cinza. Assim, o corpo é o receptáculo e propagador do que se passa na alma e na mente do indivíduo que sofreu a escarificação. Na tatuagem recorre-se também ao uso de pigmentos vegetais para marcar a pele. Estas marcações podem ser feitas através de cortes incisivos, como através de instrumentos perfurantes. Na ferida da escarificação por meio de fricção com carvão vegetal na área intervencionada, ou inserindo o ácido de certos frutos na pele com um pequeno instrumento em forma de gancho. A ferida ao sofrer esta agressão, por reacção química, provoca inflamação que forma uma cicatriz. O processo tem que ser repetido até que a cicatriz fique proeminente e distinta, de acordo com o desejado. Depois de concluído o processo, resulta uma marca cicatricial, perceptível à vista e ao tacto.

O aspecto tridimensional da escarificação transmite a sensação de alto e baixo-relevo. Ao ser escarificada por fases, a pele reage surgindo uma irritação cicatricial. Quando a pele é ferida, as células multiplicam-se para preencher o espaço que ficou vazio devido à morte celular. Quando as células se reproduzem, mesmo após o preenchimento deste espaço, o resultado é uma cicatriz hipertrófica, designada na literatura médica como um quelóide.

Em África as escarificações não têm o mesmo significado nos povos que a praticam, mas concluímos que os Makonde usam a escarificação como uma marca

---

<sup>7</sup> Remete-se para os anexos, a descrição sobre as tatuagens e decorações do corpo dos Macua.

distintiva da etnia a que pertencem e também como um ornamento de beleza. Assim a escarificação, insere-se inicialmente na necessidade que o sujeito tem de se diferenciar dos demais e ser reconhecido por alguma característica pessoal particular e intransferível e refere-se, ainda, ao desejo de se sentir inserido num grupo social e em contexto semelhantes (PIRES, 2005).

As escarificações são feitas pelo “pundi wa dinembo”, podendo as mesmas serem efectuadas em qualquer momento da vida dos interessados. Sempre que se formulou a pergunta sobre a razão das escarificações ou tatuagens, as respostas eram sempre as mesmas: Que sempre se fizeram entre os Makonde, traduzindo, com entusiasmo, "um sentido estético tradicional", não se recordando ninguém, que as fizesse por qualquer outro motivo. O mesmo foi confirmado pelo “pundi wa dinembo” Domingos Foca, natural de Cabo Delgado; Os homens Makonde exibiam tatuagens e escarificações, porque lhes davam uma forma distinta de se apresentarem na sociedade em que estavam integrados. Os desenhos na testa, têmporas e face, eram obtidos em operações sucessivas, realizadas após a cicatrização da anterior.

Meio século antes, Jorge Dias, comprovou esse facto, escrevendo "*... a escarificação para os Makonde, tem acima de tudo, um carácter decorativo que abrange ambos os sexos e tem variações, dentro de cada grupo específico sem no entanto, nunca perder o seu carácter étnico...*" (DIAS, 1964, p.57).

Relativamente aos desenhos corporais, os próprios Makonde referem que devido ao uso de instrumentos de corte mais afiados, tem sido possível evoluir para padrões mais elaborados, do que os que se faziam antigamente. Observou-se que as marcas ainda visíveis no rosto de algumas mulheres e homens, estão atenuadas devido à passagem do tempo e ao envelhecimento natural da pele.

Também se sabe que as escarificações podem ser efectuadas ao longo da vida, em momentos considerados importantes ao ponto de deverem ser assinalados, como por exemplo, a passagem à puberdade, à fase adulta, ao casamento, aos feitos de caça ou guerreiros, o que uma vez mais confirma que o importante, são os sinais que registamos. Estes mostram de forma visível e informativa a sua passagem pelos acontecimentos marcantes da sua vida, quer a nível pessoal, quer a nível colectivo.

Assim, a função mais importante dos estigmas corporais é ajudar a construir uma identidade social para o indivíduo, bem como a cultura em que esse indivíduo se insere. Os padrões e diversificação das linhas e formas, ajudam a criar uma linguagem visual através da qual, as pessoas podem comunicar, ler e fazerem-se entender e memorizam os padrões em uso na aldeia, cuja simbologia é passada de pais para filhos.

Os Makonde acreditam que esse tipo de comunicação visual, ajuda a criar ordem e forma na sociedade e acreditam também que a escarificação tem uma função mágica e sobrenatural.

Muitos artesãos Makonde incorporam os padrões das tatuagens e escarificações nas suas obras de arte, como se pode observar em peças de diferentes épocas, factos ou ocorrências. Um exemplo disto pode ser a Máscara representativa de soldados europeus.



Figura 52: Máscara representando homem Makonde com ndona e tatuagens escarificadas, com mais de 60 anos. (Colecção do autor).

Uma máscara pode mostrar as linhas que se estendem de forma simétrica do olho ao queixo ou dos olhos para a orelha. A inclusão destes padrões étnicos na escultura, pelo artista, revela a sua importância na sociedade que se pretende retratar (KASFIR, 1980).

Os rituais da escarificação acontecem entre os nove e os catorze anos de idade. Os rapazes são sujeitos à escarificação, esta tarefa é realizada normalmente por homens mais velhos e experientes. Em Muidumbe, foi feita uma demonstração por um exímio artífice, que estava referenciado como o mais sábio praticante na arte das tatuagens e corte de dentes, de Nangololo. Este Makonde exemplificou-nos, pacientemente, com a

ajuda de um tradutor, como eram efectuadas as tatuagens as escarificações e as mutilações dentárias e como era feita a preparação dos lábios superiores para a ndona, assim como os sucessivos aumentos do seu diâmetro. No decorrer da intervenção, o rapaz ou a rapariga deita-se no chão ou coloca-se numa posição agachada, enquanto o profissional desenha no rosto, com uma faca afiada o padrão pretendido, cuja ferida é, em seguida, esfregada e coberta com carvão vegetal com a intenção de a desinfectar e ao mesmo tempo estancar o sangue, por último o indivíduo é untado com cinza e senta-se ao sol para que tudo seque. O rosto só é lavado alguns dias depois e por essa altura já são visíveis os traços mais escuros da cicatriz. Todo o processo terá que ser repetido mais três vezes a cada seis meses para que as marcas se tornem mais visíveis e salientes. Caso se pretendam cicatrizes (tatuagens) menos expressivas em relevo a primeira intervenção pode ser mais macia no corte mas é apenas efectuada uma única vez.

Os padrões e sua colocação no corpo são ditados pela tradição. Por exemplo, é feita sempre uma linha em zig-zague no queixo e, algumas vezes acima da boca e em todo o nariz e bochechas. O rosto também pode ser decorado com linhas rectas, ângulos, divisas (é muitas vezes utilizado um padrão com o formato de um "V" ou de um "V" invertido), mas por vezes também utilizam o desenho de um círculo. Estes desenhos cujos padrões são os mais correntes, que sofrem alterações significativas no decorrer dos tempos, tornam-se por direito, as marcas distintivas do grupo.

Os Makonde não usam os padrões de escarificação para fazer distinções entre as classes sociais, portanto qualquer um é livre de escolher e optar por um destes desenhos ornamentais (DIAS & MARGOT, 1964b).

As tatuagens processam-se no corpo por meio de cortes, nos quais esfregam um pó de carvão vegetal. Quando a operação é feita de uma só vez, a pele fica lisa e as cicatrizes formam ligeiras depressões, onde sobressai o desenho num tom escuro, esta técnica dá mais carácter à tatuagem.



Figura 53: Exemplo de escarificação cujo resultado são cicatrizes coloidais. (Mulher Makua).  
Fonte: Moçambique, Documentário Trimestral, Nº105, 1961.

Quando a escarificação é feita por fases, com a intenção de acentuar as cicatrizes, estas sobressaem ainda mais. A primeira fase, é feita durante os rituais de puberdade e as seguintes em alturas posteriores.



Figura 54: Escarificação no peito da mulher no lado esquerdo que derivou para cicatriz coloidal, hipertrófica, exuberante. A mulher do lado direito apresenta duas escarificações no braço esquerdo, sendo uma com desenho em cruz. (Nanhagaia).  
Foto de Ntaluma.



Figura 55: Sr. Aroni Ntaluma Nchamoko, tatuado com desenhos de lagartos e outras figuras nas costas.

Figura 56: O mesmo homem com tatuagens na face já bastante sumidas.

Fotos de Ntaluma.

Na população nativa feminina, os desenhos caprichosos das tatuagens, incidem como já foi dito, nos seios, peito, baixo-ventre e coxas e pretendem realçar predicados femininos. Facto que só por excepção, é resultante de preocupações do embelezamento, pois a sua razão de ser baseia-se em valores muito mais complexos, se não mesmo transcendentais.

No caso das meninas, elas poderão ser feitas também por mulheres mais velhas desde que tenham os conhecimentos suficientes e reconhecidos. As provas a que as jovens são sujeitas e a coragem demonstrada durante o rito de passagem indicam que são capazes de suportar as responsabilidades e dificuldades que os esperam na vida adulta, o que na realidade na maior parte das vezes é apenas no sentido figurado.

Quanto às escarificações, as informações recolhidas indicam que as escarificações da mulher eram efectuadas no dorso, baixo-ventre e no interior das pernas com a finalidade de poder actuar como estímulo sexual, já que o homem quando acaricia com as mãos essas zonas vê sua sensibilidade táctil desencadear sensações agradáveis e estimulantes que lhe provocam e aumentam o desejo sexual.



Figura 57: Reinata Sadimba. (2004).  
Foto do autor.

Os desenhos das tatuagens seguem o padrão tradicional. Os modelos, geométricos, repetem-se sincopadamente e tornam-se figuras-padrão, o que obriga outros grupos a serem diferentes e a criar novos figurinos.



Figuras 58 e 59: Mulheres Makonde tatuadas. (Maputo, 2007).  
Fotos de Ntaluma.





Figura 60: Mulher Makonde tatuada. Biti Mwalefu, neta de biti Navanhe  
Figura 61: Mulher Makonde tatuada e com ndona ya nkalinga. Biti Navanhe (Chilindi, 2011).  
Fotos de Ntaluma.



Figura 62: Sra. Biti Namweve, tatuada e com ndona ya nkalinga. (Nanhagia 2011)  
Foto de Ntaluma.



Figura 63: Ndyana Nchingama. (Mãe de dois ilustres escultores Makonde).



Figura 64: Biti Jogoho. (Mãe de escultor)  
Fotos de Ntaluma.

(Mulheres da Aldeia Itanda e Nanhagaia- Ambas são tatuadas e têm ndona).

#### 6.4 - O Conceito de beleza: Ontem e hoje

É bom lembrar que o conceito de beleza é relativo e depende muito do contexto cultural. As tatuagens fazem parte dos seus adornos íntimos, pois, segundo os Makonde, mesmo que o corpo da mulher esteja nu, estará sempre "vestido". As formas de marcar o corpo, como as escarificações, do grupo étnico Makonde, são denominadas “técnicas corporais” porque ao estarem impregnadas nos seus corpos, representam os hábitos, os costumes e as tradições que caracterizam a sua cultura.

Os padrões e texturas dessas marcas eram considerados atraentes e, o mais importante, eram considerados como uma maneira de aprimorar ou aperfeiçoar o corpo, sublimando o prazer de o mostrar e o orgulho da sua pertença a uma linhagem e etnia, exaltando com a marca identitária, aspectos de coragem, ferocidade e ausência aparente de medo.

A marca de pertença ao grupo que assegura a força, a invencibilidade e a protecção. Ser e pertencer, garante a segurança e ao mesmo tempo sabe-se que só tem lugar de destaque os iniciados, logo os sujeitos a estes rituais de iniciação, pois quando

um rapaz ou rapariga entra idade adulta ou então quando alguém alcança uma situação social mais elevada. Esta elevação era alcançada pelas marcas e não pela beleza.

Segundo o antropólogo Queiroz, o corpo e o uso que dele fazemos, assim como as vestimentas, adornos, pinturas e ornamentos corporais, constitui nas mais diversas culturas, um universo no qual se inscrevem valores, significados e comportamentos, cuja análise favorece a compreensão da natureza da sua vida sociocultural (QUEIROZ, 2000). A forma de decorar a pele - principalmente a face, que é a parte mais diferenciada do corpo, é considerada como a verdadeira identidade do indivíduo.

A visibilidade das pinturas, tatuagens, escarificações, mutilações dentárias, e piercing's reflectem a necessidade que o sujeito tem de se sentir belo, de se modificar e de se individualizar.

Os padrões de beleza feminina africanos tem um cariz extremamente territorial, porque são conceitos totalmente opostos àquilo que, aos olhos da civilização ocidental ou ocidentalizada, se pode chamar beleza.

Entre as mulheres Makonde eram as tatuagens, as escarificações, a mutilação dentária, o uso da ndona ou indona (prato labial) e, mais intimamente, o alongamento dos lábios genitais, que completavam a realização do apreço pessoal e colectivo da sociedade Makonde. As mulheres também utilizavam outra técnica de pintura: o Nnumbati, feito da casca ou pequenos caules da árvore designada Ntumbati, o qual é misturado com água. É com essa tinta que pintavam o corpo, ficando com uma cor avermelhada. O nnumbati amacia a pele. Este conceito estético tinha portanto, uma configuração particular e algumas vezes oposta a outros povos vizinhos.

Claro que o conceito de beleza se vai alterando em todas as sociedades e os Makonde não fogem à regra. Hoje em dia, um pouco por todo o mundo, fazem-se escarificações intencionais, tatuagens, colocação de *piercings* nos lóbulos das orelhas, lábios, língua e outros locais. Podem ser como demonstração de amor por alguém, outras por patriotismo ou gosto por pertencer a algum grupo. Estes comportamentos estão bastante vulgarizados, mas, mais em função de padrões de moda, do que com qualquer outra coisa.



Figuras 65 e 66: Duas jovens Makonde. (Maputo, 2008).  
Fotos do autor.

Importa, no entanto, registar que, nos contactos havidos com jovens mulheres Makonde, todas elas rejeitavam a ideia do regresso às tatuagens e à ndona e em circunstância alguma, aceitariam esses costumes, mesmo com imposição da família. Hoje o conceito de beleza recusa qualquer ligação ao passado.

## Capítulo VII – A Arte Makonde

### 7.1 - A arte como distintivo do povo Makonde

Quando se fala na etnia Makonde não devemos deixar de falar de arte. Esta surge sempre como símbolo distintivo deste povo, nascido de mistérios desconhecidos e inventados, fruto da lenda das coisas simples ou absurdas, tão ao jeito dos criadores de histórias e identidades adjectivadas, quantas vezes divulgadas e contadas em qualquer esquina por romanceiros cantadores. A verdade é que dos artistas muitas vezes desconhecidos, nascem primorosas obras de arte conservadas em museus e residências privilegiadas, enquanto os criadores na maioria dos casos, para sobreviver, regressam às origens, tratando da machamba, conservando apenas a memória nos catálogos e, de vez em quando, para deleite de algum político, esses artistas são celebrados e dados como parte da história e da glória efémera, que dura apenas o tempo do discurso.

Estes criadores, pela energia criativa que transportam, pela ideia de futuro que contêm, exactamente fruto da sua procura de identidades e da sua posição face ao restante mundo, e pela capacidade sincrética que as suas obras traduzem, constituem mais-valia para arte contemporânea.

Ao estudarmos as referências da identidade do povo Makonde, entre as várias marcas a arte é talvez a que, como identidade cultural, mais se distingue e se revê na sua admirável expressão contemporânea.

Na opinião de Lévi-Straus a mulher é uma das figuras mais esculpidas na arte desta gente e associa-se este facto, à lenda sobre a origem deste povo e ainda a propósito da arte africana afirmou “... *nas artes primitivas, existe sempre, em razão da tecnologia bastante rudimentar das sociedades em questão – uma disparidade entre os meios técnicos que o artista dispõe e a resistência dos materiais que tem de vencer, o que o impede de fazer da obra de arte um simples fac-símile...*” (LÉVI-STRAUSS, 1992, p.72).



Figura 67: Artista Makonde a trabalhar num tronco de pau-preto. (Aldeia de Mpeme, 2008).  
Foto do autor.

Consultando-se os trabalhos publicados no Boletim de Moçambique, em Lourenço Marques, no período colonial, sobre a “Arte Gentílica” e, numa referência específica, acerca de “A mulher na arte gentílica”, um escultor e reconhecido crítico de arte afirmava “... A arte gentílica, arte negra, arte dos negros, arte indígena ou arte colonial são todas denominações que temos ouvido dar, com mais ou Menor propriedade, à elaboração artística dos indígenas africanos...” (MACEDO, 1935, p. 51).

Diogo Macedo escrevia no referido boletim sobre a necessidade de ser criar um museu de arte colonial e o envio de missões de estudo para recolha da arte autóctone. Durante a “Exposição do Mundo Português” realizada em 1940 pelo Estado Novo, com o propósito de comemorar simultaneamente as datas da Fundação do Estado Português (1140) e da Restauração da Independência (1640), retomou o seu pensamento afirmando: “... Pelo exposto, vê-se quanto urge a criação do museu de arte colonial e o envio de missões especiais de estudo e colheita às nossas colónias. Todos os outros países o fazem periodicamente e nós nunca o fazemos. Temos sido saqueados pelos estrangeiros, dia a dia vamos perdendo a fortuna que o destino nos legou...” e continuava... “...Nunca por cá se publicou um livro, um compêndio, um folheto de estudo ou curiosidade sobre tantas maravilhas com que os estrangeiros editam, famosos alguns, cuidadosos catálogos, cultas monografias e artes, preciosos volumes de erudição, como subsídios para a história geral das civilizações, onde a arte teve as mais elevada importância. E no entanto, a arte dos negros influi inicialmente na

*renovação da arte dos últimos tempos. Foi Picasso que, como se sabe, inspirando-se na arte dos negros iniciou essa esplêndida floração de arte pós-impressionismo...*” (MACEDO, 1935, p.52).

Na continuação do artigo “Arte Gentílica em Moçambique”, o referido autor diz: “...esta arte não deve ser tomada num sentido rigorosamente estético, mas como indicativa duma rara habilidade e aptidão manual, define uma virtude de domínio sobre a matéria, na verdade excepcional, e não precisamente uma faculdade criadora de beleza...”. Ainda segundo o mesmo autor, a arte dos negros tem as suas “*lettres de noblesse*” que os europeus não podem desdenhar. O autor refere “... às estatuetas femininas são dadas a protuberâncias anatómicas exageradas...” e chama de ingenuidade, “... às características típicas de os Makonde esculpirem com algum relevo as características anatómicas da mulher Makonde...”. Os Makonde inspiram-se nos factos da vida real, tirando os seus modelos directamente da natureza (MACEDO, 1935, pp.61-62).

O percurso pela arte Makonde iniciou-se antes de pensarmos neste trabalho, primeiro por simples curiosidade, depois por interesse em conhecer melhor a arte e os artistas. Vimos artistas a trabalhar no planalto e na cidade do Maputo, observou-se como era possível executarem-se peças tão preciosas em condições e com instrumentos, tão rudimentares. A sul da Tanzânia visitamos uma cooperativa de escultores Makonde, com melhores condições de trabalho, seja no âmbito criativo, seja na organização e comercialização.



Figuras 68 e 69: Esculturas de Crisanto Bartolomeu Ambelikolau.  
Fotos do autor.



Figura 70: Escultor Ntaluma trabalhando numa das suas peças em pedra – Sonhadores Africanos.  
(50 anos das independências Africanas).  
Foto do autor.

Os Makonde elevam a arte ao nível dos afectos e das representações reais da natureza. Executam obras perfeitas e complexas, de razoável porte, que representam tantas vezes o seu cosmos e que falam das suas raízes imaginárias ou reais. Falam dos seres vivos e dos espíritos dos mortos. A arte Makonde não pode nem deve ser tida como expressão da arte Menor. Como em todo o mundo existem bons e maus artistas, e



nesta região de África existe uma arte típica e exclusiva deste povo hábil e curiosamente sensível. A inspiração artística Makonde é mais expressiva na escultura, onde não existem padrões escolásticos e académicos, o que lhes dá uma liberdade total.

A arte nasce naturalmente das mãos dos artistas ao sabor da espontaneidade. Pode-se classificar os estilos da estatuária Makonde do seguinte modo: a tradicional, durante o período colonial e a moderna que vai até aos dias de hoje.

### **7.1.1 - Estatuária tradicional – período colonial**

Durante o período colonial a produção deste tipo de artesanato foi encorajada pelos administradores e missionários que queriam lembranças do seu tempo em Moçambique para exposições coloniais na Europa. O gosto dos Makonde pela escultura em madeira foi facilitado, porque a madeira é um recurso local. Tal facto, possibilitou o desenvolvimento deste tipo de artesanato, muito comum mas valioso na economia local.

Na década de 40 os missionários e as autoridades portuguesas, impressionadas pelo talento e técnica dos artistas Makonde, usaram esses dons para satisfazer os seus interesses, encomendando ou sugerindo esculturas religiosas e de personagens como Camões, Salazar, Alexandre Herculano e outras individualidades da história portuguesa. Também surgiram esculturas tipificadas, sistematicamente decalcadas, mas mesmo nestas condições, os Makonde revelavam uma habilidade notável na representação realista, com grande poder de observação. As figuras humanas e animais mantinham a sua forma natural, mas com expressões e poses surpreendentes. No entanto, a escultura Makonde passou, como naturalmente bem se compreenderá, por diversas fases, antes de encontrar o seu estado de identidade própria.

### **7.1.2 - Estatuária moderna**

A partir dos anos 60 é significativo o desenvolvimento da arte entre os Makonde. Estas mudanças ficam a dever-se ao facto de um grande número de escultores irem viver para a Tanzânia e aí tomarem contacto com novas ideias políticas e sociais, o que ajudou a alterar as suas consciências (SHORE-BOS, 1969). Estas mudanças vieram impor um estilo diferente, que viria a ser conhecido como estilo Shetani. O autor que lhe deu início foi Samaki, natural do planalto de Mueda. Shetani, é também uma palavra, usada para traduzir os espíritos Nandenga do universo Makonde, que também

são representados no Mapiko. (espíritos benignos e malignos) representados por figuras com um só dedo e uma só perna, um só olho, um só cabelo (SUGLER, 2003).

A palavra Shetani, pode ainda ser usada, para descrever qualquer figura ou espírito não identificado, como animais de diferentes tamanhos, principalmente nocturnos e misteriosos. Cada Shetani têm o seu próprio nome e ambiente geográfico. Os Shetanis não explicam o mundo, mas com todas as suas fábulas ajudam a passar as dificuldades que podem ocorrer no dia-a-dia (WEMBAH- RASHID, 1971).

O Sociólogo Pierre Rουμεguère analisou o tipo de escultura Makonde, incluindo a de Moçambique apontando-lhe quatro características: - quebra de simetria (no caso de uma só orelha), deformação (amplia-se uma só orelha), deslocamento (uma perna ou braço à cabeça) e metamorfose (um braço numa outra figura) (ROUMEGUÉRE, 1968).



Figuras 71 e 72: Obras de Ntaluma.  
Fotos do autor.

Por outras palavras, a arte não sendo capaz de representar Deus, sob forma de imagens, como verdade existente, manifesta-se então sob a forma do conceito, isto é, pelo pensamento que se faz e pelo uso do conceito.

Mais tarde aparece um novo estilo de talhe, o estilo Ujamaa que significa união/família, ou espírito comunitário. Este estilo na sua forma compacta, é mais aproximado do tipo de talhe tradicional africano. A base da escultura é esculpida em relevo e representa a família, de uma forma realista nos corpos e caras, mantendo no

entanto, as características típicas da arte Makonde. Nesta forma de arte, a expressão humana adquire figura e forma através dos Ujamaa (uma torre de intrincadas figuras humanas simbolizando a solidariedade da nova sociedade africana). Na forma não compacta, as figuras formam uma torre acrobática, captando o sentido de movimento expresso no estilo Shetani.

Actualmente a escultura Makonde encontrou o seu caminho, convivem os vários estilos que refletem as origens e o percurso deste povo. Como exemplo dessa geração, conhecemos Ntaluma Arrone nascido em Nanhagaia, um escultor que desenvolveu um estilo muito próprio, com obras expostas por todo o mundo desde 1992. Para ele, uma imagem não é só um simulacro provido de qualidades vivas, é também uma forma de o homem manifestar o seu imaginário.



Figuras 73 e 74: Esculturas em pau preto. (Escultor desconhecido).  
Fotos do autor.



Figura 75: Escultura de Ntaluma. (Estilo Ujamaa).  
Figura 76: Escultura em Marfim. ((Escultor desconhecido).  
Fotos do autor.

### 7.1.3 - A cerâmica

Poder-se-á dizer que a arte africana pelo seu significado simbólico é duma simplicidade que confunde, particularmente a que sai das mãos de alguns artífices Makonde, onde muitas vezes a estética de linhas puras confronta as formas irreverentes e aparentemente incompreensíveis. Das infinitas possibilidades que o barro oferece, cada cultura tem adaptado a sua técnica de trabalho, e assim, a cerâmica adquire estilo próprio, usando o barro e a lenha, as ceramistas moçambicanas criam peças de beleza exímia e eterna, com recurso a instrumentos como pedras, madeira e outros objectos.

Assim, o registo da arte Makonde, não se faz só pela escultura e pintura, a cerâmica é outra manifestação de arte que emerge aos nossos olhos, através de peças de incrível significado.

Reinata Sandimba, é a primeira mulher Moçambicana (e não só Makonde) a afirmar-se como escultora e ceramista, por esse facto possuidora de duplo e notável talento, tendo já um reconhecido lugar na história da arte deste país. Segundo a opinião de Susana Piteira “... *A sua actividade artística é indissociável da vida do quotidiano. Uma vez que não podemos isolar a sua produção artística da sua vida do dia-a-dia, da sua acção como mulher-artista, estes factos conferem um carácter intemporal à sua*

*escultura. Esta escultura tanto se pode situar na matriz pré-histórica matrilinear, como no momento transcultural da afirmação de género...” (PITEIRA, 2005 p.75).*



Figuras 77 e 78: Peças de cerâmica de Reinata Sandimba.  
Fotos do autor.

#### **7.1.4 - As Máscaras**

Para os povos africanos a máscara representa um disfarce místico com o qual podem absorver as forças mágicas dos espíritos e assim utilizá-las na cura de doentes, em rituais fúnebres, cerimónias de iniciação, casamentos e nascimentos. As máscaras tanto podem ser uma representação do humano, como do reino animal e têm a função de ridicularizar ou representar os espíritos protectores ou os espíritos do mal. A máscara transforma o corpo do bailarino que conserva sua individualidade e serve-se dele como se fosse um suporte vivo e animado. Uma máscara é um ser que protege quem a carrega. A energia captada na máscara é controlada e posteriormente redistribuída em benefício da colectividade.

As máscaras do povo Makonde traduzem muitos de seus anseios, usos, costumes tradições e também superstições. Os documentos estatuários da iniciação, tanto masculina como feminina, são de grande interesse etnográfico e plástico, sendo criadas e trabalhadas em local secreto, só do conhecimento do artista e algumas pessoas

ligadas às responsabilidades do Mapiko. O interessante, é que nenhuma das máscaras foi criada com o propósito de ser arte, mas sim, para desempenhar determinada função na sociedade a que pertence.

Segundo Miguel Costa Mkaima, historiador de arte, "... *A tradição Makonde considera a vida como sendo um processo de fenómenos que acompanham a organização socioeconómica do homem e a sua ligação com o mundo dos espíritos ancestrais...*" e o autor continua " ... *com as máscaras, figurinos e outras formas de escultura em madeira, os Makonde cultivaram, desde os tempos mais recuados, a tradição de representar o seu imaginário em relação à existência do mundo sobrenatural e à sua convicção na ligação lógica entre este e a tribo...*" em conferência, intitulada " Máscaras Makonde: Expressões Ancestrais e Modernas" e pronunciada na Universidade de Évora o autor afirma "... *as máscaras Makonde são artefactos ancestrais que sobreviveram até à actualidade e que evocam os antepassados...*" (MKAIMA, 1999, p.51).

Aquele historiador explicou que é uma maneira de perpetuar a vida, mesmo depois de partirem, estabelecendo uma ligação entre os que morrem e os que ficam. Esta forma de arte, carregada de misticismo, é uma manifestação cultural de um povo que consagra, desde tempos remotos, a ligação entre o sobrenatural e a tribo. O lipiko (singular de Mapiko) é o nome designativo da máscara ou do mascarado. As máscaras Mapiko dividem-se em dois tipos: faciais ou tipo elmo. Estão intimamente ligadas à dança com o mesmo nome. A máscara permite ao homem representar a sua condição de ser e não ser. Esta tem um significado religioso e cerimonial, ligado ao ritual de iniciação masculina, sendo ela própria, parte do ritual. É a partir do significado do ritual Mapiko, que o artista Makonde recria na arte, os diferentes espíritos, usando uma rica simbologia ao seu dispor (MKAIMA, 1999).

As máscaras lipiko são esculpidas em madeiras leves de árvores como o *ntene* e o *nkango*, tem os olhos, a boca e o nariz salientes. São trabalhadas em grandes planos com um entalhe delicado, policromada com as cores ocre, almagre e cinzento, retiradas de produtos naturais. A decoração normalmente é enriquecida com bocados de cabelo e outros materiais. Na confecção das máscaras, contam também os pormenores de acabamento.

As máscaras devem ser suficientemente aberrantes, para causar o impacto desejado, mas por outro lado devem evidenciar uma composição equilibrada, do ponto de vista da beleza e da estética.



Figura 79: Máscaras do Mapiko esculpidas em ntene e nkango.  
Colecção do autor.

As máscaras são normalmente antropomórficas. Actualmente encontram-se máscaras com figuras de animais, mas os mais antigos referem que no passado seria apenas representada a figura humana. Esta máscara é usada na dança do Mapiko por rapazes recém-iniciados, ou por homens experientes, durante as cerimónias próprias dos rituais da puberdade, masculino e feminino.

As máscaras produzidas pelo povo Makonde, como em quase todos os povos do mundo são utilizadas ou como uma fantasia ou representação do imaginário mágico, místico ou de identificação simbólica.

Rodrigues Areia afirma a propósito desta questão: “... *Por outro lado, a produção de objectos africanos para funções concretas, nomeadamente para desempenhos rituais, além de marcar o seu carácter utilitário, permitiu inovar o conceito de arte, por tradição um conceito de algo estático que se pode observar, transpondo-o para uma realidade estruturalmente diferente como é o caso, por exemplo, de uma máscara actuando num ritual de iniciação. Aqui a realidade é muito diferente porque se o objecto é o mesmo, a referida máscara, ela é vista de modo*

*diverso quando guardada na casa do bailarino ou na vitrine de um museu, ou em acção na cabeça de um executante. A «performance» é muito mais que o objecto, e o que ele faz vale mais do que aquilo que mostra...” (AREIA, 2002 p.86).*

Assim, o deslocamento do lugar que confere ao objecto a sua contextualidade para um espaço indiferenciado transfigura-lhe o sentido e a própria razão de ser, deixando-nos apenas o vazio interpretativo. Então, é através da sua utilização, que o seu “valor” se altera. Portanto, se olharmos para uma máscara que representa uma figura humana, podemos observar que os recortes de carácter ritual e as escarificações características dos Makonde estão lá impressas, gravadas a fogo ou recortadas e podem contar-nos a história deste povo. Mas isso, só se torna mais claro, quando se sabe o que elas representam.

As máscaras tipo elmo usadas nas danças do Mapiko e nos rituais de iniciação representam muitas vezes retratos de criaturas sociais, figuras da sua sociedade, animais ou gentes do imaginário ou de diferentes contextos.



Figura 80: Máscara de Likomba.  
Foto do autor.

As máscaras mais antigas, com formas grotescas e aberrantes, contém, no entanto, um tipo de beleza tradicional, de acordo com a estética ou representação de um padrão de beleza que só os artistas Makonde sabem reproduzir. Reproduzem o que lhes vai na alma e no sentido crítico-social ou que julgam representar os espíritos bons dos antepassados e os espíritos das trevas.



Durante o período colonial, muitas máscaras representavam as figuras dos administradores, do capataz, entre outros. Estes eram retratados em moldes caricaturais de modo sarcástico e grotesco, chegando mesmo a ser ridicularizados. Apenas o homem pode, como se disse, esculpir as máscaras do Mapiko. O artista só recebe essa honrosa incumbência da manufatura das máscaras quando a comunidade o julga como pessoa respeitável e sabedora dos princípios simbólicos da arte e do conhecimento. O trabalho a que põe mãos, é feito na clausura de sua oficina ou num lugar retirado, nunca sujeito à observação de quem quer que seja; resulta, assim sob o signo do máximo sigilo e segredo, designado “M’polo”.

Assim, é determinadamente proibido às mulheres aproximarem-se ou circularem por perto do recinto (Mpolo) onde se efectuam todos os preparativos do Mapiko. Pelo secretismo e proibições que envolvem, o Mapiko constitui um complexo ritual, que é fundamentalmente cultivado pelos homens iniciados. A casa onde se guardam as máscaras no Mpolo designa-se por Likuta, (palhota). Quando, dias depois, acaba o ritual do Mapiko, as máscaras, representam um todo, porque que o espírito representado na obra é o mesmo que se encontra na alma do artista. Não há duas máscaras iguais, nem existem os mesmos padrões a caracterizá-las, ou se existem, numa análise mais cuidada, verificam-se sensíveis as diferenças.

As máscaras são muito frágeis e partem-se com muita facilidade, nas mais apreciadas pela população, existe um cuidado maior na sua preservação. Normalmente as máscaras quando estão fora de uso são guardadas no Mpolo ou queimadas.

Muito do que atrás se escreveu baseia-se num pressuposto histórico. Actualmente é possível a aquisição de várias máscaras, provenientes do Provincia de Cabo Delgado, Nampula e Maputo, também verificámos que já são esculpidas em diferentes lugares que não o “Mpolo”, como por exemplo, nas escolas de escultura e, efectuadas por encomenda de colecionadores.

Como principal objectivo, a máscara é o veículo que possibilita o contacto do humano com o mundo dos mortos, e através de rituais expressos inicia-se uma simbiose máscara/dança/homem que exprime a sua mensagem, na representação do ritmo frenético e de um completo paroxismo, onde a máscara é o naijale (mapiko teatral e cómico) cuja gestualidade mímica pretende aterrorizar os presentes, na representação

dum likola (espíritos dos antepassados). Estes passos são apenas perceptíveis para os locais. Assim, quando se assiste a esta dança, tentamos descortinar o que está por trás da expressão mímica/gestual.

Jorge Dias comentava assim as máscaras do Mapiko: “... *Estas máscaras cobrem toda a cabeça; apenas permitem a visão pela abertura da boca. São feitas de maneira a ficarem bastante inclinadas para trás, de forma a permitirem que os raios visuais passem pela abertura exacta. A posição da máscara faz levantar a cabeça, dando-lhe uma “atitude de decisão e arrogância, como convém aos intentos religiosos, sociais e folclóricos...”* (DIAS, 1964, p.202).

As máscaras femininas distinguem-se por não serem terríficas e trazerem, em geral, adornos nas orelhas, nos lábios e no nariz; as suas expressões são suaves e desanuviadas. São usadas principalmente durante a dança de Lingundumbwe. Esta dança é uma versão feminina do Mapiko, onde figura principal é a mulher. É habitual que a dança seja executada por uma rapariga adolescente, capaz de executar os movimentos com maior destreza e vigor.

Para além de máscaras de madeira, a bailarina de Lingundumbwe pode trazer na cabeça uma capulana, que a cobre apenas da testa à nuca. Para permitir uma boa respiração e visão, o rosto é tapado com uma capulana transparente. Na encenação, a bailarina segura nas mãos um ou dois lenços e um pequeno machado ou enxada. Na falta destes objectos, ela pode ter na mão uma vara simples (DIAS, 1964; WEULE, 2000).



Figura 81: Máscara feminina Chitengamoto. (Aldeia Nhangá - Nangade).  
Foto de Ntaluma.

A máscara feminina Chitengamato é usada nas vésperas de saída das raparigas iniciadas (Nkamango). Esta cerimónia é efectuada ao sábado saindo as raparigas no domingo. Após a sua utilização as máscaras, como já foi dito, são habitualmente destruídas.

### **7.1.5 - O Mapiko como forma de arte**

O Mapiko é em si próprio um acontecimento complexo. É arte, é dança, é teatro, é música, é expressão corporal, é tradição. O Mapiko extravasa... mais do que a própria máscara, mais do que a própria a dança, mais do que um ritual. De facto o Mapiko é o acontecimento mais importante deste povo invulgar, possuindo uma aura de mistério e segredo.

O Mapiko é como um jogo interactivo, pelo uso e preparação das máscaras. O dançarino ao vestir na pele a máscara, incorpora o seu espírito. O Mapiko consiste numa representação de vários espíritos personalizados e encarnados na própria máscara. Com efeito, tanto as mulheres como os jovens não iniciados acreditam que é um espírito e não um homem que está debaixo da máscara (ISRAEL, 2005). O lípico, singular de mapiko, é o nome designativo da máscara ou do mascarado, palavra que só costuma ser usada quando referida à máscara de madeira, ou ao próprio mascarado, tomado em si mesmo, e não como símbolo da força transcendental que o Mapiko representa.

O dançarino está completamente tapado com uma complexa indumentária que lhe esconde, totalmente, a sua identidade. A máscara de madeira cobre-lhe a cabeça e o pescoço, e tem uma única abertura, a boca da figura representada, por onde o mascarado vê e respira, tendo assim um campo visual muito limitado e uma fraca capacidade de oxigenação, tornando a sua actuação ainda mais difícil. Tem uma indumentária estranha, imprecisa e sempre diferente, a vestir-lhe o corpo.

Estes trajes são compostos por cinco peças de diferentes tecidos, ajustadas, por uma corda, ao corpo do jovem iniciado. A cobrir-lhe as costas e o peito tem uma malha, em corda que sustenta vários chocalhos, os quais no decorrer da dança, provocam barulho. (*os guizos (Dinjunga) suspensos ajudam, pelo som, a marcar melhor o ritmo*). As pernas são tapadas por uma cobertura que se pode assemelhar as meias e que vai desde os pés até à coxa. O lipiko, apenas pode ter a descoberto, os braços e os pés (ISRAEL, 2006).

Segundo a tradição dos Makonde, o lipiko era um lihoka (defunto) que surgia da terra quando era invocado pelas vozes humanas e pelos tambores. Quando aparecia na aldeia provocava medo nas mulheres e crianças, porque não percebiam de que o lipiko era um elemento da comunidade, dado que este estava coberto com máscara panos e dançava longe do centro da aldeia.



Figura 82: Dança Mapiko – dançarino do Grupo Nhyere. (Mueda, 2011).  
Foto de Ntaluma.

Durante o Mapiko a actividade é intensa, e a actuação dos dançarinos é sempre esperada com ansiedade, por adultos e crianças, possuindo essa dança em toda a sua plenitude cénica, intenso carácter de aglutinação social. Em cada ritual desta dança há vários dançarinos que ora dançam isolados, ora em conjunto. Os cantadores têm também a oportunidade de exibir-se e são numerosos entre os rapazes e os homens.



Figura 83: Mapiko Likomba – Mapiko teatral. (Aldeia Naxitenge, Distrito de Mueda).  
Foto de Ntaluma.

Na dança existem vários passos que o dançarino executa, sempre em sintonia com a sonora e ritmada música dos tambores, apresentando uma espécie de encenação teatral, que encanta e diverte todos que assistem.



Figura 84: Mapiko – Grupo Nhyere. (Mueda).  
Foto de Ntaluma.



Figura 85: Mapiko moderno – Grupo Ntumi. (Aldeia Nhangá, 2011).  
Foto do autor.

O coro é formado por um grupo de mulheres e de homens, colocados frente a frente. No intervalo das actuações do dançarino, este grupo, dança e canta cantigas provocatórias, desafiando-se mutuamente e provocando os mascarados ou os povos das aldeias vizinhas, quando estão presentes. A alegria dos presentes é notória. Após a dança, segue-se uma encenação de perseguição e fuga, dela fazem parte e o dançarino e um grupo de aldeões. Observa-se esta alegria, desligada dos seus infortúnios sociais, participando nas danças e corridas como que transmitindo aos jovens a iniciativa, o seu apoio de grupo, como porto seguro e protector. Em todos os autores consultados encontrou-se, praticamente, a mesma interpretação sobre o Ritual da Dança do Mapiko<sup>8</sup>.

## 7.2 - Os Tambores do Mapiko

O Mapiko é acompanhado por 5 tambores diferentes e todos devem estar presentes para a realização desta dança, já que cada um tem a sua função. Os tambores representam um papel fundamental durante o ritual. O corpo dos tambores pode ser em forma de cálice, em forma de almofariz, de espigão, com pé em ameia e ainda

---

<sup>8</sup> Fizemos também uma associação entre as características cénicas do Mapiko e os festejos do Careto que se realizam em Trás-os-Montes, as quais remetemos para Anexos.

cilíndricos ou tubulares. O corpo de ressonância, em madeira, pode ser cavado de diferentes formas num tronco inteiro, fechado ou aberto do lado do chão, e do lado da boca tapado com uma pele de gazela ou de cabra. A pele é normalmente fixada com fibras ou tiras de couro pregada com pregos de madeira, espinhos ou cavilhas. Quanto à decoração, o corpo dos tambores, apresenta curiosas gravações com motivos decorativos geométricos.



Figura 86: Dinjunga e tambores 1 - Dinjunga; 2 - Likuti; 3 - Ligoma; 4 - Neya ou Chikudu; 5 - Vinganga ou Chinganga (singular); 6 - Ntoji com upula (borracha na superfície do tambor).  
Foto do autor.

Os Dinjunga são pequenos chocalhos ou sinos que os dançarinos de Mapiko usam às costas para permitir acompanhar o som dos tambores. Em muitas danças estes chocalhos são presos às pernas e braços.

Os tocadores (músicos) são indivíduos respeitados entre a população, porém não atingem a dignidade dada por exemplo aos tocadores de tambores de Fenda na Guiné.

Os Chinganga, plural Vinganga, são pequenos tambores usados no ritual do Mapiko. São instrumentos que acompanham e alternam o ritmo dos tambores durante a dança de Mapiko. Estes tambores têm quase o mesmo formato que o Likuti, com a diferença de serem mais pequenos e com uma ponta aguçada que é espetada no chão. Normalmente são mais de sete, tocados simultaneamente e com a mesma cadência. São batidos com duas baquetas compridas. O Likuti é um tambor pequeno em forma de

cálice, que marca o início da dança. Inicialmente é tocado com duas baquetas compridas e seguidamente tocado com as mãos, pelo mesmo tocador do Ligoma.



Figura 87: Tocadores de Likuti.  
Foto de Ntaluma.

O Ligoma é feito a partir de um tronco cavado, aberto de um lado e com uma membrana de pele de animal na outra extremidade. O Likuti e o Ligoma são tambores tocados pelo mesmo músico que procura sincronizar as suas batidas, com os movimentos dos pés do mascarado.

O Neya ou Neha, um tambor mais alto e estreito, pode ter mais de metro e meio de altura é sempre tocado com as mãos, mantendo-se o músico de pé e segurando o tambor entre os joelhos. É constituído por uma membrana de pele com cerca de 14,5 cm de diâmetro fixada no casco cilíndrico de madeira com mais ou menos 1,10 m de comprimento e tem uma base circular que serve de pé. Este tambor é que orienta e regula a cadência dos outros tambores como o Vinganga.

O Ntoji é o tambor a quem cabe a responsabilidade de comandar os movimentos do dançarino "Lipiko". É mais curto e mais largo do que o Neya e fornece os tons graves da música.





Figura 88: Músicos tocando Chimbombo – Grupo Chibungu. (Nampula, 2010).  
Foto de Ntaluma.

Por vezes, nesta panóplia de instrumentos destaca-se, a trompa, ou lipalapanda, usada para chamar o povo e criar, durante a realização da dança, sons dissonantes. No início do Mapiko, e sempre que os seus tocadores entendem ser necessário, os tambores são cuidadosamente afinados à fogueira, para retesar a membrana de pele.



Figura 89: Tambores a serem afinados ao calor da fogueira.  
Foto de Ntaluma.

A assistência, logo que os tambores começam a fazer-se ouvir, vai-se juntando no terreiro da aldeia, formando um largo corredor, onde o mascarado irá dançar, com os músicos dispostos num extremo, e o outro aberto para a entrada do dançarino.

### 7.3 - As danças no homem e na mulher

Na cultura dos povos ditos primitivos, a dança expressa a sua visão através de um vocabulário próprio de movimentos e gestos corporais. Cada dança é a expressão de um universo cultural e veículo das tradições desses povos. Assim pode-se dizer que não é fácil relatar com rigor, qual o papel da dança nas cerimónias de iniciação ou nos frequentes festivais efectuados entre as diferentes aldeias Makonde.

Tentamos, assim, interpretar o seu significado que, de certeza, transcende a compreensão de quem somente teve a oportunidade de assistir a alguns rituais que, aparentemente semelhantes nas cores, gestos e sons, são algo diferentes nos pormenores. O fio condutor dos rituais permite, todavia, referenciar sentimentos, afectos e autenticidades, talvez por influência geográfica, nos ambientes de festa, alegria e emotividade, mais contidos no Maputo, talvez mais autênticos, exuberantes e expressivos em Cabo Delgado e Nampula. A dança foi, desde os princípios mais remotos, uma necessidade espontânea, seja como expressão natural da vibração física, seja como meio de exteriorizar as forças interiores da vida e impressionar ou influenciar o ambiente.

Esta influência estendia-se sobre o ambiente visível, como confirmação da própria existência, por meio de ruído, (como meio de defesa, nas dança de guerreiros, ou na defesa contra os perigos do mato), assim como sobre o ambiente invisível que age como um fio condutor e engloba “todo o universo” dos antepassados e dos seus espíritos. A dança pode ser avaliada como uma espécie de “uma injeção indutora de coragem artificial” para o combate e para a morte. A dança tem, em muitas culturas, um carácter sagrado, em África esse significado ainda está bem patente, embora o conceito do “sagrado” seja talvez diferente do conceito ocidental.

Dançar é pôr o corpo em movimento, em vibração, significa uma espécie de comunhão com as forças vitais, com tudo o que adoram e o que temem e além disso, serve como um fio condutor que une e reforça a comunidade a uma só voz.

Dançar é uma necessidade que liga os vivos, aos espíritos dos antepassados e que facilita a comunhão com eles. A dança tem lugar em todas as cerimónias. Nos rituais da puberdade – as danças dos *vanalombwa*, mestres da circuncisão e a dança do

*Mapiko* de investidura de iniciados aos estádios superiores – a dança dos *vahumu*, em rituais de passagem – a dança por ocasião de um casamento, e sobretudo em todas as cerimónias de exorcismo, onde o curandeiro precisa de chamar à superfície as grandes forças vitais e ocultas no ventre da terra, que ele, por meio de vibração prolongada da dança e do canto, procura influenciar os espíritos, objectivo que nem sempre é bem sucedido, transferindo-se então a culpa para os espíritos malignos subterrâneos. Pode-se dizer que nos rituais, a dança, ou seja, o movimento do corpo esteticamente organizado, corporiza, dando forma à manifestação da personagem, o espírito presente, bem como as acções dos demais personagens.

### **7.3.1 - A dança da mulher Makonde**

Nas danças, as mulheres, como consequência natural da sua constituição anatómica e funcional, fazem movimentos muito mais restritos que os homens. Muitas vezes satisfazem-se com passos pequenos, inclinações de cabeça rítmicas e bater de palmas. Excepto nas danças dos rituais da puberdade feminina, onde as mulheres, escondidas dos olhares dos homens, dão largas à exuberância física.

Como posição típica, o tronco inclina-se numa linha diagonal em relação ao solo. São importantes os movimentos dos ombros e da bacia, tudo sustentados por passos pequenos, com enorme sensibilidade e leveza rítmica dos pés. Estes passos são guiados coreograficamente em forma de roda, ou em fila, ou de duas filas. Estas danças não podem ser confundidas com outras danças tradicionais e folclóricas também transmissoras de expressiva sensualidade.

A dança *Lingundumbwe* é uma versão feminina do *mapiko*, e tem na mulher o seu elemento principal. Na execução da dança, as *capulanas* abanam, acompanhando os movimentos rápidos, para trás e para frente, da jovem dançarina.



Figura 90: Dança de Mulheres – Lingundumbwe. (Mueda, 2007)  
Foto de Ntaluma.

Em conversa com Yssuf Adam, sobre as danças dos Makonde, o Mapiko e o Lingundunbwe e o que sobre elas escreveram Jorge Dias e Margot Dias, verificámos que os escritos continuam actuais. Os procedimentos cénicos observados, mantêm-se exactamente os mesmos. Assim ao assistir-se a esta cerimónia de música e de movimento continua-se de certo modo, sentado ao lado deles e, salvaguardadas as devidas distâncias temporais e sociais, a ritualidade cénica mantém-se.

A dança é geralmente executada por uma rapariga adolescente, escolhida pela capacidade de executar os movimentos com maior vigor. Para dançar, a jovem é completamente coberta de panos, da cabeça aos pés. Estes panos cruzam o tronco, e partem das espáduas até a cintura. Na cintura é colocada uma capulana, designada por “ingonda”. Outras capulanas, coloridas, são dobradas e enroladas nos braços e nas pernas da dançarina. Na execução da dança, as capulanas esvoaçam, e acompanham os movimentos rápidos, para trás e para frente, da jovem criando outros movimentos secundários que aumentam a acção espectacular da dança, acompanhando o ritmo irrequieto dos tambores.

A bailarina de Lingundumbwe, cobre a cabeça com uma capulana, que a lhe reveste da testa à nuca. Para permitir uma boa respiração e visão, o rosto é coberto com

um pano transparente. Quando dança, o tronco da bailarina inclina-se ligeiramente para frente, dobrando sobre os rins, com os braços estendidos para os lados e para a frente, levemente curvados. Nessa posição, move-se em pequenos passos, e abana a cintura ao ritmo do batuque. Os instrumentos do lingundumbwe consistem num batuque principal (ntoji) e dois auxiliares, sendo um, o ligoma e o outro, o likuti. O ritmo musical da dança é assegurado por homens. A dança pode acontecer no lipanda, local onde decorrem as cerimónias de iniciação feminina e constitui, do primeiro ao último dia, o principal divertimento das iniciadas. Também pode acontecer noutros locais, em alturas festivas.

### **7.3.2 - A dança do homem Makonde**

Na dança Mapiko o homem é o elemento principal. O homem dança sempre em sintonia com a música dos tambores, existem vários passos que o dançarino executa num ritmo sempre crescente, numa espécie de encenação teatral. O resultado final é a encenação de uma perseguição e fuga, entre o dançarino e um grupo de aldeões.

Esta dança tem uma enorme componente teatral e visual. A dança Mapiko é sem margem de dúvida, uma junção de música, dança, escultura e teatro. Representa o imaginário colectivo, relativamente à existência do mundo sobrenatural e à convicção na ligação lógica entre o dançarino principal e as suas crenças, e a do grupo de (homens e mulheres) que cantam sem parar. Os movimentos do tronco são um dos aspectos mais importantes na dança do povo Makonde. A movimentação do tronco e a vibração ágil de todos os músculos da cintura pélvica, combinam-se perfeitamente. Os movimentos das pernas servem ao transporte do corpo numa maneira rítmica ou frenética de passos e saltos, mas com significado mímico incompreensível.

Os movimentos dos braços e das mãos têm menos importância, funcionando apenas como contrabalanço do equilíbrio. Quem assiste a uma dança Mapiko e observa o gesticular arritmico, de avanços e recuos, aparentemente sem nexos, com uma coreografia descoordenada, com gestos agrestes ou suaves, nunca saberá qual o movimento seguinte. É como uma linguagem repleta de sons suaves e agudos, intercalados com silêncio, e todos esses movimentos, que parecem gestos loucos e agressivos, que evocam os espíritos e tomam muitas vezes expressão agressiva,

escondem, tal como a máscara, a simplicidade de um ritual consagrado à passagem da criança a adulto. Os movimentos da dança estão profundamente enraizados na terra, na procura da abstracção da vida natural expressando formas estéticas e estados de alma.

Os gestos na dança Makonde não tomam posse do vasto terreiro, restringem-se mais a uma posição básica, onde o tronco é levemente inclinado para a frente, as pernas com uma ligeira quebra nos joelhos, na posição de maior prontidão de reacção, e os braços, fazendo equilíbrio, circunscrevem-se a uma área relativamente pequena, entre os músicos e os espectadores. Após esfíngicas posições, surgem as oscilações e, às vezes, ondulações e torções, sustentados pelos passos rítmicos. Os dançarinos alternam movimentos calmos e suaves, às vezes aparentemente em repouso, com o magnífico virtuosismo de tremuras e espasmos musculares a que sempre se associa uma agitação frenética.

## **Capítulo VIII – Os Makonde: A invenção de um povo**

### **8.1 - O mito e a realidade**

Para melhor se entender a forma como os Makonde progrediram e atingiram níveis intelectuais impensáveis, para os observadores que os estudaram até á década de 60 do século passado, procurou-se elaborar o seu percurso desde o século vinte até ao tempo presente. Nesse sentido abordaram-se alguns aspectos da vida social, política e cultural, ocorridos no planalto, ou longe dele, mas que tiveram aí alguma repercussão. Muito do material recolhido poderá ser consultado em anexo, retirando para aqui o considerado essencial para o entendimento do objectivo esboçado. Naturalmente que o conhecimento, dos protagonistas Makonde vivos, abrindo caminho para os relatos da suas vidas, dos factos que presenciaram ou doutros escutados nos relatos dos que já partiram, serviu de estudo para encontrar justificações acerca dos mitos e realidades de Mueda.

Logicamente que é obrigatória a viagem ao fim do século XIX, princípio do XX, em particular a partir da primeira Grande Guerra, data do reforço da intervenção portuguesa em Cabo Delgado, até aos nossos dias.

Uma parte deste capítulo vai buscar muito da sua matéria aos arquivos do historiador Yussuf Adam, que acompanhou o autor, sendo guia e mestre no trabalho de campo, até aos confins do planalto, a documentos pessoais seus não publicados e as entrevistas, cujo original se encontra em anexo, tudo visando a correcta compreensão da realidade histórica dos Makonde no constante culto dos seus símbolos e práticas rituais.

Não restam dúvidas que perduram, ao longo dos anos, mitos sobre, a referência emblemática da história de Moçambique e dos Makonde, Mueda. Para conhecer este povo não é essencial saber quem é que primeiro habitou o planalto, o que importa é que este local se tornou o seu reduto, onde estrategicamente se refugiou, e criou personalidade própria.

Mueda tem sido o palco de múltiplas cenas em que os actores principais acabam sempre por ser os Makonde. Os que falam Shimakonde constituem a maioria da população do Planalto e conseguiram preservar a imagem de um grupo com um espírito de resistência nato e feroz, que defende a sua liberdade, enquanto indivíduos, enquanto

clã e por fim como etnia. As razões da fuga para o Planalto não foram decerto pelo desejo de não exercer violência sobre as outras etnias, mas sim, para salvaguardar a sua própria integridade física e identidade. Além do Planalto ser uma fortaleza natural, também a aparência física dos Makonde se revelava bastante ameaçadora, o que colocava os adversários à distância, tornando-os também pelos obstáculos naturais que os rodeavam, um povo inacessível.

Grande parte do povo Makonde, sempre se opôs à denominação portuguesa, quer de modo activo quer passivo. A sua reconhecida imagem de guerreiros invencíveis indomáveis e ferozes, as escarificações da face e do corpo e as mutilações dentárias em forma de ponta de seta, consolidaram esse impressionante perfil quiçá único em todo o Moçambique. Este retrato dos Makonde parece ser feito à medida do permanente combate pela sua independência e contra a ocupação portuguesa. Não se trata, como à primeira vista parece, um fenómeno fortuito, fruto de qualquer geração espontânea, ele reconhece raízes temporais mais profundas e esta ferocidade real ou aparente foi constantemente posta à prova nos diversos confrontos com outros povos, antes da ocupação portuguesa.

Na história do planalto de Mueda pode-se, sem grande esforço, identificar quatro estádios. Afirmando-se, e é certo, que no princípio era o VERBO, a história desta região aponta, naturalmente, para a ausência de habitantes no período de tempo que precedeu a sua ocupação pelo povo Makonde. Numa segunda fase e partindo-se do princípio que a teoria acima seja verdadeira, cai por terra a hipótese do planalto ter sido habitado por pigmeus, ou indivíduos de pequeno porte, facto que parece ser apenas confirmado por histórias ou lendas. O terceiro estádio prende-se com a primeira expedição militar que se manteve em Porto Amélia (Pemba) até 1915 e da qual se tem conhecimento de esporádicos confrontos com o povo Makonde. A partir de 1969 assiste-se à embriogénese do último, quando um grupo de jovens intelectuais Makonde, reclama o domínio sobre todo o norte de Cabo Delgado, que na revista literária “Liswhalelu” era considerado como território Makonde, espreado entre os rios, Rovuma e Messalo.

Mais poderia ser dito sobre este tema, mas o estudo em análise “Símbolos e Práticas Culturais Makonde” não aconselham a fazê-lo, todavia os elementos compulsados remetem-se para a secção dos Anexos, onde se encontram identificados com o título de “A região de Cabo Delgado”.



## 8.2 – Mueda: A década de 60

As condições laborais nas plantações de sisal e algodão no Tanganica tinham uma elevada incidência de acidentes de trabalho, greves de matriz política e social, e recusa do serviço pela dureza das condições no entanto, os Makonde imigrados na Tanzânia usufruíam de melhores condições na actividade agrícola e remuneração, do que os trabalhadores da região de Mueda, Assim, o clima que se vivia em Tanganica, servia como espelho, para as aspirações da população de Mueda (ADAM, 1981).

Segundo Eduardo Mondlane, os problemas existentes entre as populações e os produtores de algodão em Mueda (1960), teria sido um dos detonadores do ódio pelos portugueses (MONDLANE, 1977).

A política do algodão articulou-se com um regime de repressão extrema sobre os produtores, sujeitos à vigilância directa dos capatazes e das autoridades tradicionais. Todos os homens, entre os 18 e os 55 anos de idade, tinham a obrigação de cultivar o algodão numa área de um hectare no mínimo, cabendo às mulheres e aos homens mais velhos o cultivo de cerca de dois terços do hectare (GENTILI, 1991). A obrigação desta produção estava também ligada ao cumprimento das obrigações fiscais. Estas, tinham um carácter aleatório e abusivo, sendo os impostos fixados independentemente dos rendimentos, e as pessoas eram confrontadas com a necessidade de trabalhar para os pagarem (FORTUNA, 1993; ISAACMAN, & CHILUNDO, 1995; MONDLANE, 1977).

Para os Makonde e para as forças político-militares nacionalistas Moçambicanas, o massacre de Mueda (um incidente para os portugueses), consistiu uma referência histórica cuja exaltação culminou com a independência de Moçambique em 1975 (CHIPANDE, 1970; COELHO, 1993).

Não se pretende discutir aqui, qual é a interpretação do massacre mais realista, nem algumas questões polémicas, como o número de mortos que dele resultaram. O que é certo, é que os camponeses descontentes concentraram-se no edifício da administração, as autoridades sentiram que estavam a perder o controlo da situação, efetuaram alguns disparos sobre a multidão.

Assim são referidos os acontecimentos, nas suas linhas gerais, tendo em conta a: versão colonial, e a versada no depoimento, por exemplo, do então jovem Alberto Chipande tal como foi referido por Eduardo Mondlane no seu livro *Lutar por Moçambique*. Também tivemos em conta o livro "Guerra Colonial", publicado no "Diário de Notícias" e de autoria de Aniceto Afonso e Carlos Matos Gomes, afirma que "no dia 16 de Junho de 1960 ... reuniram-se em Mueda milhares de agricultores da região para exigirem do Governador, presente no local, a melhoria das condições de vida e a possibilidade de criação de cooperativas. Depois de mais de quatro horas de reunião sem qualquer acordo, as autoridades acabaram por dispersar a multidão com recurso às armas, o que se traduziu por verdadeiro massacre, julgando-se que possam ter morrido cerca de meio milhar de pessoas..." (AFONSO & GOMES, 1960, p. 106).

Também no livro "*Datas e documentos da história da FRELIMO*" de João REIS e Armando Pedro Muiuane editado em 1975 na página 9 afirma-se que: "... o número de mortos ascendeu às 500 pessoas..." (REIS & MUIUANE, 1975).

Para tentar encontrar a "verdade dos factos" consultamos também uma tese da autoria, Armindo Luís Alfredo Chavana Júnior publicada em 2006 sob o título "*Alguns Impactos Políticos da Emigração das Populações da Circunscrição dos Makonde para o Tangahnyika: Lázaro N-Kavandame: um estudo de caso, 1955-1960*" (JÚNIOR, 2006).

Durante os trabalhos de investigação, Chavana Júnior consultou os arquivos de Moçambique e os arquivos da PIDE-DGS e do SCCIM na Torre do Tombo em Lisboa. Após consulta de vários documentos, Chavana Júnior, conclui que: o massacre de Mueda não causou 600 mortos mas entre 9 a 36, que a manifestação não foi um motim, mas uma banja.

A pedido do administrador de Mueda a força militar portuguesa não era um batalhão mas dois jeeps com um efectivo de 8 pessoas.<sup>9</sup>

Chavana Júnior ainda acrescenta, que trocou correspondência com um analista político o Sr. Michel Cahen e que este analista afirma "...que as delegações sucessivas

---

<sup>9</sup> No processo contra Diwane e Vanomba, levado a cabo pelas autoridades coloniais na pessoa do Director dos Serviços dos Negócios indígenas, o inspector administrativo Pinto da Fonseca fala, com efeito, de um pelotão: "Tinham sido tomadas várias providências em relação a essa banja: fora enviado um pelotão de infantaria para as proximidades de Mueda e mantido um carro pronto, junto a secretaria, com condutor designado, para transportar a Mocimboa da Praia o Quibirite e o Faustino, logo que fossem presos"- Coelho, 1993,135

*de Makonde vindos a Mueda entre 1958 e 1960 não eram para pedir a independência mas sim, para pedir a volta das mesmas condições que existiam nas colónias britânicas. Só depois do motim é que os Makonde quiseram fazer a guerra aos portugueses...*” Do lado português, as medidas de contra guerrilha utilizada pelo exército passam por deslocar a população dispersa pelo mato e integrá-los em aldeias de mais fácil controlo, passando depois a ocupar militarmente zonas das antigas missões ou comércio (JÚNIOR, 2006).

Os aldeamentos preferidos foram organizados em torno dos mais importantes postos administrativos de Mueda, Mocimboa do Rovuma (N’Gapa), Nangade e Nangololo. Outra medida contra guerrilha foi a de intensificarem a sua actividade militar e social contra a etnia Makonde. Esta “estratégia étnica” visava o reconhecimento e apoio dos outros grupos étnicos instalados no Planalto que eram os Yao, Macua e Matambwe (OPELLO, 1974). O governo português por sua vez, põe em prática várias medidas no sentido de colmatar alguns erros político-administrativos do colonialismo, *(permanentemente apontados pelos Makonde do Planalto e que também tinham sido objecto de referência por Jorge Dias)* procedimentos úteis, mas insuficientes. Dessas medidas administrativas, foram postas em prática três:

- ✓ Fim da concessão de terra aos colonos brancos
- ✓ Aumento de salários para os trabalhadores das plantações
- ✓ Construção de sistema de fornecimento de água potável.

### **8.3 - O Início da resistência Organizada**

É entre os anos 50 e 60 do séc. XX que se esboçam os primeiros movimentos organizados com estrutura político-social, estes, tem como objectivo, o desafio frontal á potência colonizadora. No início da década de 50 devido a uma medida administrativa da República Portuguesa, o cultivo obrigatório do algodão, (não permitia que os Makonde fizessem outro tipo de cultura) o povo começou a sentir-se explorado (MONDLANE, 1977 p.72; ALPERS, 1984; OLAUGHLIN, 2002).

Como os agricultores eram obrigados a entregar o algodão por um preço previamente fixado pelo Estado, ficavam sem tempo e disponibilidade de terras, para cultivar as suas culturas de subsistência, e eram incapazes de obter o sustento necessário

porque o rendimento por hectare era baixo, os preços oferecidos eram baixos; e havia ainda a agravante de os camponeses só poderem vender o algodão à companhia que havia fornecido as sementes, ficavam assim impedidos, de contactarem outras companhias. Havia portanto um ciclo vicioso na classificação do algodão (FORTUNA, 1993. pp. 111-156; ISAACMAN, & CHILUNDO, 1995).

Assim, perante a intensificação desta cultura obrigatória, alguns camponeses imigraram outros, fugiram para zonas onde não existia o cultivo de algodão e os que ficaram começaram a protestar.

Um Makonde (empresário com os seus próprios campos de cultivo) Mzee Lázaro Nkavandame Chinamwenda, (conhecido na região por Ntema Lutiotio – o obreiro) cria uma cooperativa de nome Ligwilanilo (que significa entendimento) (ADAM, & GENTILI, 1985). Esta cooperativa tinha como objectivo despertar as consciências do povo Makonde para acabar com o cultivo obrigatório do algodão (FAIFA, & INGUANE, 1984). (*instruía o povo a queimar metade das sementes, antes de as semear*), quando os fiscais da administração portuguesa, visitavam o agricultor para se inteirarem como estava a sementeira, deparavam-se com uma sementeira muito fraca e sem hipóteses comerciais. Esta “esperteza” do povo Makonde induziu em erro a Administração Portuguesa que abandonou o cultivo obrigatório do algodão (ADAM, & GENTILI, 1985).

O panorama internacional alterou-se, dando-se os primeiros passos para a independência da Tanganica. Devido a estas influências e às ideias independentistas dos povos do Tanganica os Makonde (trabalhadores nas machambas de sisal, em Dar-es-Salam e Mombassa, e café, em Zanzibar criaram associações com a pretensão de unir a etnia Makonde. Ficaram conhecidas como: MAA - (Makonde African Association); (Dar-es-Salam) Mateus Mmola, MAA (Zanzibar) Ali Madebe, MAA (Mombassa) Samuly Diankali (OPELLO, 1975).

Mais tarde é da união desses 3 movimentos, que irá surgir a MANU. Segundo o historiador ADAM, Yssuf no seu livro “*escapar dos dentes do crocodilo e cair na boca do Leopardo*”. No distrito de Mueda a organização política de resistência cria duas cooperativas, ambas com ligações ao movimento: SAAVM – Sociedade Algodoeira África Voluntária de Moçambique, e a MACHAMBA 25 (ADAM, 2006, p. 296).

Na Tanzânia criaram-se três movimentos (que são reflexo de pensamentos divergentes na concepção, na filosofia e carisma pessoal):

1. Associação Makonde
2. União Macua – Makonde
3. União Nacional Africana Makonde

O elo comum entre estes Movimentos Sociopolíticos era a oposição ao sistema colonial português. A resistência ao estado Colonial que numa primeira fase tinha apenas um sentido primário de independência tribal e étnico, assume posteriormente maior importância - Como grande parte dos Makonde camponeses recusava o trabalho obrigatório (chibalo) e outros deslocam-se para o Tanganica, a fim de fugirem à dominação colonial, aparece então, uma maior postura de resistência política, integrada já em movimentos políticos, tais como: UDENAMO - União Democrática Nacional de Moçambique; MANU - Mozambique African National Union; UNAMI - União Nacional Africana para Moçambique Independente, que posteriormente originaram a Frente de Libertação de Moçambique, a FRELIMO, resultado da fusão das três organizações nacionalistas, em 25 de Junho de 1962 (REIS e MUIUANE 1975, p.19).

#### **8.4 – O Ano de 1962 - A FRELIMO – constituição da organização**

O primeiro Congresso da FRELIMO, decorreu entre os dias 23 e 28 de Setembro de 1962, em Dar-es-Salam e elegeu Eduardo Mondlane para presidente, tendo, como vice-presidente, Uria Simango, e vários secretários, sendo Marcelino dos Santos o encarregado da área dos Negócios Estrangeiros. Foram definidos os órgãos fundamentais da organização e os seus objectivos: “...A conquista da independência nacional, foi definido o inimigo como sendo o colonialismo português e o imperialismo, caracterizando já o tipo de independência: uma independência total em que o poder pertença ao povo, com liquidação de todas as relações económicas e culturais de tipo colonialista e imperialista...” *in* Data e documentos históricos da FRELIMO (REIS & MUIUANE, 1975, p.19).

Esta terminologia, de carácter marxista, terá “assustado” os americanos que, a partir de 1965, não quiseram continuar a apoiar a FRELIMO, no entanto, as

organizações civis dos EUA terão mantido o apoio ao Instituto de Moçambique, dirigido pela mulher de Mondlane.

A constituição da FRELIMO apenas terá sido possível pela capacidade política de Mondlane, pelo grande impulso dado por Nyerere, pelo apoio dos EUA, através da Fundação Ford e por ter ocorrido, em 1960, o incidente em Mueda (BERNARDO, 2003) Newitt, em 1995, diz que a FRELIMO buscava a sensibilização das massas, minando a influência portuguesa exercida ainda em muitas regiões do território moçambicano. Em troca prometia-se um Moçambique livre, democrático e independente (NEWITT, 1995).

Segundo ADAM, *“o segundo congresso da FRELIMO (1968) formaliza a transformação da linha política da organização, de uma perspectiva nacionalista para uma estratégia nacionalista revolucionária. A agenda já não era uma simples agenda anti-colonial: passou a ser uma agenda revolucionária, que incluía os fundamentos do socialismo: o fim da exploração do homem pelo homem e a criação do Homem Novo...”* (ADAM, 2006, p.76).

No início da FRELIMO o objectivo geral era lutar contra o colonialismo português e para muitos, o colonialismo, significava brancos. Mas com o desenvolvimento da luta ficou mais claro que o colonialismo não era essa simples entidade.

Na luta real, o colonialismo tomava a forma de exército, polícia, administração - estas eram as expressões do colonialismo (MONDLANE, 1977). A sua forma de organização é uma ilustração dos esforços feitos pela Frente de Libertação de Moçambique para criar uma alternativa à sociedade colonial, com uma economia sem ‘exploração do homem pelo homem’, com formas colectivas de produção e de comercialização e a implantação de bases democráticas (ADAM, 1997).

O líder “tradicional” foi substituído pelo secretário do partido e/ou pelos administradores recrutados principalmente entre os quadros médios da luta de libertação.

Os dirigentes da Frente justificaram a substituição dos líderes tradicionais com base no argumento de que o colonizador apoiou-se nos “chefes tradicionais”- dada a

influência política, social e cultural que esses chefes tinham sobre os habitantes sob sua responsabilidade, para explorar as maiorias sociais em Moçambique (ABRAHAMSSON & NILSSON 1994).

O primeiro sinal militar de guerrilha dá-se nos ataques a Chai, no Distrito Macomia em 25 de Setembro de 1964. As forças de guerrilha foram apoiadas por gentes locais e guiadas pelo Makonde Lucas Nkavanga e lideradas por Alberto Joaquim Chipande. Após o início dos confrontos, as forças rebeldes recuaram para o Planalto, onde se sentiam em segurança. Esta localização (refúgios inóspitos e impenetráveis), constituía uma barreira natural, que dificultava a acção das tropas portuguesas (GENTILI, 1991).

#### **8.5 - A implantação da FRELIMO no terreno - As áreas controladas**

Até 1965 as tropas da FRELIMO organizaram e ocuparam vastos espaços livres do Planalto e outros locais, que os portugueses abandonaram por razões estratégicas. Em 1969, a FRELIMO já havia alcançado 1/3 do território de Moçambique. Exemplo disso é um quadro da página seguinte do Sr. Michel Cahen publicado em 1994 num estudo sobre Moçambique (CAHEN, 1994).

#### Quadro 4

<b>Luta de emancipação anti-colonial</b> <b>Dados recolhidos por M. CAHEN a partir de documentos militares portugueses datados de 1967</b>			
Grupos Étnicos	Populações nas Zonas libertadas	Percentagem (%) Das Populações Libertadas	Percentagem (%) por cada Grupo étnico
Swahilis	2 000	0,64	47,61
Makonde	178 000	57,84	94,68
Ajáuas (Yaos)	77 000	25,02	60,62
Macuas-Lómués	8 000	2,59	0,25
Angunes (Ngunis)	5 700	1,85	3,48
Sengas	12 000	3,89	45,97
Cheuas	5 000	1,62	12,75
Nianjas-Niassas	20 000	6,49	60,06
Fonte: Michel CAHEN, "Mozambique, histoire géopolitique d'un pays sans nation", Lusotopie, Paris (1994, pp. 213-266).			

Como se pode analisar neste quadro, o grupo da população Makonde "subvertida" representa praticamente 95% da população por si só, e 58% da população total das zonas libertadas, enquanto, no país representa cerca de 2,5% da população indígena total de Moçambique. A FRELIMO estabeleceu no planalto de Mueda a primeira área libertada durante a guerra colonial. A guerrilha anti-colonial iniciou as suas actividades nesta região, onde contava com o apoio de algumas populações Makonde, o que lhes permitiu o controlo de vastas regiões do interior, onde tiveram que organizar a administração do território, em termos logísticos, militares e sociais com concentração de populações (OLAUGHLIN, 2002).

No processo de luta, a FRELIMO criou as 'zonas libertadas', áreas no interior do território moçambicano fora do controle da administração portuguesa, funcionando como um 'Estado dentro de um Estado', com um sistema próprio de administração:



organizavam a produção de bens alimentares indispensáveis para o abastecimento dos guerrilheiros e o transporte de bens e alimentos, em particular na travessia do rio Rovuma. À medida que a guerra avançava, as ‘zonas libertadas’ foram nascendo sucessivamente nas províncias de Cabo Delgado, Niassa e Tete.

Nas áreas controladas pela FRELIMO o paradigma político mudou radicalmente, mantendo todavia o correspondente à organização territorial do sistema português, como o Regulamento, a Circunscrição e o Distrito.

A estrutura da FRELIMO era a seguinte: Nação, Província, Distrito, Posto, Localidade, Aldeia, Círculo. *(o círculo é organização de base da FRELIMO e existe nos lugares de trabalho e de residência. O círculo tem um secretariado)* (FRELIMO 2002).

A reorganização política incorporou obrigatoriamente os régulos, capitães-mor, professores das missões e os velhos (anciãos). A FRELIMO criou em Cabo Delgado outra figura administrativa designada por Branch. (divisão administrativa que corresponde ao concelho).

Os Branch tinham uma tarefa política importante. Eram eles quem emitiam os cartões de Membros do Partido, o contacto da população, a emissão de guias de viagem (o Xitambulisho em Shimakonde) e a listagem dos indivíduos que participavam no transporte, etc. O Branch é a sede administrativa, órgão civil de controlo e administração da população, que correspondiam à divisão político-administrativa já estabelecida pela Administração Portuguesa.

Cada Branch possuía as suas milícias populares, que desempenhavam um papel importante de ligação entre a população e as FPLM (Forças Populares de Libertação de Moçambique). Estas eram a espinha dorsal da luta armada, pois viabilizavam a actuação do primeiro. As milícias eram organizadas com base nas estruturas de linhagem, usando os chamados “segmentos” (NEWITT, 1995).

#### **A estrutura organizativa dos Branch dividia-se em dois comités:**

- a) **O Comité dos Cinco**
- b) **O Comité dos Sete**

O Comité das Cinco era uma unidade de organização logística e administrativa e tinha por função:

- ✓ Recolher os alimentos e outros bens.
- ✓ Organização da escala de transporte para e da Tanzânia.
- ✓ Envio de homens e mulheres solicitados pelas bases militares.
- ✓ Envio de logística para as bases.
- ✓ Organização do transporte bélico da Tanzânia para Moçambique.

O Comité dos Sete actuava na área político-jurídica e constituíram-se em Tribunais de Primeira Instância:

- ✓ Resolver problemas da comunidade: roubos, divórcios, feitiçarias (eram tidos em conta os valores tradicionais dos camponeses);
- ✓ Intermediar compromissos;
- ✓ Coordenar doutrinas e defender os valores nacionais e a unidade de todo o território;
- ✓ Manter o equilíbrio entre a orientação ideológica e as populações ainda ligadas às suas origens tradicionais.

### **8.5.1 - A economia com base nas trocas e nos vales**

A economia primária de recurso, nas zonas libertadas, durante a luta armada em Cabo Delgado, foi uma mistura de caos com a desorganização, o dogma, a dúvida e a dívida para as calendas. A acção directa com base ideológica soviética resolveu o problema de forma pragmática (Oficina de História 1986).

As trocas eram o ponto forte da economia do regime revolucionário, porém quem tinha dinheiro, qualquer que fosse a moeda, era aceite.

O Sistema de Vales: foi usado e abusado. A FRELIMO por via dos guerrilheiros adquiria produtos, maioritariamente alimentos aos camponeses pagando-lhes com esses vales, que no fim da guerra seriam trocados por dinheiro. Havia camponeses que doavam esses produtos, no entanto, sempre que necessário eram expropriados como Tributo de Guerra (imposto da comida pago pelos camponeses). As Makalalas (cestos = 50 kg cada). Durante toda a campanha militar até á independência, cada família de camponeses tinha de entregar duas Makalalas de milho por cada época agrícola.

A FRELIMO tinha locais próprios (Lojas) na margem norte do Rovuma, em território Tanzaniano e aqui os camponeses trocavam os seus produtos por outros de primeira necessidade.

**Quadro 5**

<b>Trocas comerciais das populações com a FRELIMO</b>	
<b>Entregavam</b>	<b>Recebiam</b>
Castanha de Caju	Açúcar
	Sal
	Enxadas
Gergelim	Sabão
	Catanas
Amendoim	Roupas
Esculturas	Machados
	Outros instrumentos de trabalho
Fonte: ADAM, Yssuf (2010) Maputo	

Os cereais e os outros produtos alimentares não entravam neste circuito comercial. Constituíam outro plano económico a fim de manter o esforço de guerra, manutenção alimentar das forças revolucionárias, e às populações das zonas coordenadas pela FRELIMO.

Nestas “zonas libertadas” o dinheiro não foi abolido por via do sistema de trocas e o que circulava, tanto podia ser o escudo português como o shilling da Tanzânia, o que também veladamente interessava à FRELIMO como financiamento para esforço de guerra. (CASIMIRO, 1983). A máquina incipiente social proposta pela FRELIMO tinha custos. A organização implicava um esforço enorme, tanto mais que era imposta por uma dinâmica revolucionária, sem quadros administrativos com capacidade técnica. Por

outro lado, era uma viragem ideológica social que carregava o conflito com as próprias tradições e autoritarismo da legitimidade revolucionária independentista, amplamente apoiada a nível internacional; dos EUA, China, União Soviética, Cuba, Suécia, Noruega, Suíça, à vizinha Tanzânia e outros estados africanos, cujo resultado foi a imergência de um novo país com a autoridade moral e política, outorgado pelo direito à independência e apoio incondicional das Nações Unidas, retirando suporte moral, histórico e político ao colonizador.

Neste período incandescente, onde o colectivismo era imperativo, a produção agrícola colectiva era encarada como um “imposto” com fins públicos. Tinha um papel social com objectivos claros direccionados à reconstrução do país, rumo ao socialismo. Tão grato aos dirigentes e martirizante para as populações.

Os Makonde cultivavam as “machambas do povo” para abastecer escolas, hospitais, bases militares (ADAM, 2006).

Para além das “contribuições obrigatórias” anuais de duas makalalas de cereais, os Makonde camponeses eram obrigados a dispensar comida aos guerrilheiros quando eles julgavam necessário, e nem sempre as virtudes revolucionárias por um país novo, foram generosas, justas e fraternas em nome da liberdade; os abusos foram muitos, uns silenciados, outros relatados com mais ou menos revolta mas nem sempre castigados quando se tratavam de indivíduos detentores de privilégios (CASIMIRO, 1983).

### **8.5.2 - As Cooperativas de Trabalho Colectivo - Utopia, Realidade e Fracasso**

Chipingachi cha chikukulo em Shimakonde significa, Colectivização e Cooperativa.

Os desejos da transformação social no período em que situamos este trabalho, a passagem do sistema repressivo colonial para o sistema socialista da ditadura do proletariado de bandeira soviética, num clima de guerra fria com uma população sem a mentalidade estrutural do operariado, envolvendo um povo campesino, rudimentar, sem literacia capaz de percepção ou da escolha social ou política e crer que a utopia do sonho da construção pela revolução de um país diferente para melhor, e que esse país seria “Moçambique independente do Rovuma ao Maputo”, sem os conflitos de uma

independência construída nos campos das batalhas políticas e militares era também uma utopia (ISAACMAN & ISAACMAN 1982).

A aplicação prática da colectivização não obteve os resultados esperados, as cooperativas também sofreram reveses na sua operacionalidade, até porque nunca os Makonde ou outras etnias de Moçambique tiveram experiência para o trabalho colectivo, social fora da linhagem. (Oficina de História, 1986).

A colectivização foi quase inexistente. Como era de se esperar, os soldados não participavam na produção das machambas como se fazia crer, e estas eram parcelas individuais (entrevista com Kabissa Simba, 1981, *in*: ADAM, 1981).

As cooperativas instaladas durante a guerra dedicavam-se á comercialização de bens consumíveis. Os escultores também criaram uma cooperativa que comercializava as suas esculturas, sendo que as de maior valor comercial eram enviadas para a Tanzânia, cujo produto das vendas era maioritariamente destinado aos cofres da FRELIMO.

Estas cooperativas existiam como situações de recurso. Frágeis na organização, mergulhadas na complexidade do conflito armado. Recolhiam os produtos agrícolas nas quantidades possíveis, amendoim, castanha de caju e gergelins que transportavam para a Tanzânia onde trocavam por roupas e instrumentos de trabalho agrícola. O circuito comercial cooperativo era por um lado a única forma organizada de controlo político-militar (o colectivo acima da liberdade individual). Trazia também distonias sociais “quem não tinha produtos agrícolas para trocar, fornecia às cooperativas o esforço do seu trabalho, normalmente como trabalhador e o seu vencimento, era pago em géneros.

O transporte para a Tanzânia, de um saco de castanha de caju desde Nangade até ao Rovuma, o carregador recebia no regresso uma capulana (pano estampado usado como única peça de vestuário) (informação recolhida em Entrevista colectiva com membros das cooperativas Magaia, Moçambique e Nastengue - 1981) – *in* (ADAM, 1981).

## **8.6 – O comportamento da FRELIMO nas áreas libertadas**

Existiam duas situações opostas. Havia, por um lado, as zonas “libertadas” já consolidadas, de onde os portugueses se tinham retirado, por outro lado existiam, as zonas ocupadas pelo exército português com as zonas de posições avançadas.

### **8.6.1 - O sistema de saúde da FRELIMO nas áreas libertadas**

A saída dos portugueses destas zonas, obrigou a FRELIMO a desenvolver um sistema de saúde. Durante as operações militares de “guerrilha” e com populações sob o seu controlo, a FRELIMO teve de estabelecer bases logísticas de saúde, não só para tratar os combatentes, como também dessas populações no que concerne aos primeiros socorros e tratamento inicial de doenças de recorrentes.

Procediam à administração dos primeiros socorros nos chamados “Hospitais de Campanha”. Os guerrilheiros feridos eram transferidos para o hospital da Frelimo na Tanzânia, eram transportados por maca, em colunas, saídas do interior de Mueda. Os postos de saúde mudavam frequentemente de lugar devido aos ataques dos portugueses – Entrevista com Ramos 1981 – *in* arquivo de (ADAM, 1981).

### **8.6.2 – A cultura e o ensino nas zonas Libertadas**

O sentido cultural da luta de libertação pode ser ilustrado pelo empenho pessoal de Eduardo Mondlane na concretização das resoluções do I Congresso da FRELIMO (1962), fundando com sua companheira Janet Mondlane (1964, na Tanzânia) o Instituto Moçambicano, vocacionado para o “Desenvolvimento da instrução, da educação e da cultura ao serviço da libertação e do progresso pacífico do Povo moçambicano” (Resolução 18º, do I Congresso da FRELIMO, 1962).

De acordo Samora Machel, um dos objectivos das novas escolas, era criar (nos alunos) uma personalidade moçambicana, que, sem subserviência alguma, assumindo a sua realidade (sociocultural), saiba, em contacto com o mundo exterior, assimilar de modo crítico as ideias e experiências de outros povos, transmitindo-lhes também o fruto da nossa reflexão e prática (BUENDIA, 2001).

Acrescenta-se ainda, no mesmo sentido, a informação da criação em 1970 da Escola Secundária de Bagamoyo, que substituiu o Instituto Moçambicano entretanto

encerrado, e a existência de centenas de escolas primárias criadas nas zonas libertadas. Assim que a guerra libertava algumas áreas criavam-se escolas primárias com equipamentos rudimentares. Em 1966 havia já 100 destas escolas só na zona de Cabo Delgado, para cerca de 10.000 crianças (ZAWANGONI, 2007 p.46).

### 8.6.3 - A água como Moeda de troca

O conflito armado em Mueda tinha um inimigo comum aos dois lados da contenda. O abastecimento de água, não sendo o pomo da discórdia, limitava os movimentos militares. Os pontos de recolha de água estavam situados nas terras baixas ou em ravinas, 850 metros abaixo das localizações das povoações (ADAM, 1986).

A água funcionava também como moeda de troca. O seu valor está em relação com os cereais na relação de um para um. A água era trocada por um volume igual ao de cereais, principalmente o milho. Este preço podia variar de acordo com o tempo dispendido estimado para percorrer a distância entre a fonte e a aldeia (ADAM, 1982).

Numa simples análise sociológica concluiu-se este sistema de preços era dolorosamente prejudicial para os camponeses.

**Quadro 6**

<b>O preço da água em Mueda</b>		
Localidade	Litros	Custo
Ntoli - distrito Nangade	20 litros	2,00 Meticais
Itanda - distrito Nangade	-	5,00 Meticais
Chikalanga – distrito de Mueda	20 litros	1,00 Meticais
Fonte: FILEDWORK, (1991)		

No rio Chomba (Omba) a administração construiu uma pequena barragem com sistemas de bombagem; também eram aproveitadas águas do rio Messalo (Mwalo) para reabastecer as populações. Essa água foi levada até ao planalto para ser distribuída

através de fontes, mas para lhe ter acesso era preciso utilizar moedas. O sistema não servia as populações, porque não havia moedas! Depois de alguns confrontos com as autoridades, tudo foi destruído (GUBLER & TELES 1983).

O problema também residia no facto de os poços e outros locais onde existia água, serem de alto risco, devido aos trajectos estarem minados ou serem atacados em emboscadas pelos militares de ambos os lados.

Quando as mulheres iam buscar água, os guerrilheiros e as milícias faziam guarda de segurança. No regresso, cada uma dessas mulheres deixava um litro de água para os soldados. “Os soldados devem protecção em troca de água” (Sidjene 1981, in: arquivo ADAM, 1981).

Em Nangade, na zona de Ngangolo, existia do lado da FRELIMO a base Beira, e do lado português, o posto avançado de Ngangolo, estas duas bases, usavam o mesmo lugar, para se abastecerem de água. Em 1969 os dois lados chegaram a um acordo secreto sobre a água. A guarnição portuguesa ia buscar a água de manhã e os guerrilheiros, à tarde - ” Escapar aos dentes do crocodilo e cair na boca do leopardo” (ADAM, 2006, p.302).

#### **8.6.4 - As duas faces de “MUEDA” - As populações separadas pelas barreiras militares.**

Os camponeses das zonas de posição avançada, sofriam a forte pressão político-militar da FRELIMO onde qualquer vestígio de democracia era pura ilusão - Os indivíduos eram mobilizados sem qualquer hipótese de resistência e o castigo por desobediência era severamente aplicado.

As pessoas capturadas pela FRELIMO nas aldeias que tinham sido criadas pelos portugueses, eram tratadas como inimigos e punidas. “Eram enviadas para o primeiro sector, junto ao Rovuma para detenção e doutrinação durante tempo indeterminado” – Nkumi, 1989, entrevista com C. P Bravo, Mocimboa da Praia (ADAM, 1989).

Os que regressavam do exterior, eram tratados também com suspeita e cuidadosamente vigiados. Marcaram-se distintamente as diferenças entre os Makonde das regiões das zonas consolidadas com os das outras áreas, por exemplo os que se refugiaram antes ou depois do conflito armado no Tanganica.



O modelo idealizado pela FRELIMO, em relação à substituição da autoridade tradicional, parece não ter resultado. No entanto, o objectivo desses aldeamentos, era garantir, devido à dispersão, a assistência sanitária e o acesso à educação para as maiorias camponesas, mas como diz Yussuf ADAM, acabou por ser mais uma utopia do que uma realidade, tendo, porém, pelo menos até certo ponto, servido de inspiração para traçar o modelo socialista de desenvolvimento implantado em Moçambique depois da independência, onde se pretendia negar quer os modelos de desenvolvimento coloniais, quer os neo-coloniais (ADAM, 1982).

### **8.7 - As cisões dentro da FRELIMO**

Segundo GARCIA existiam divergências dentro da FRELIMO que viriam provocar duas correntes políticas distintas. “...*Uma proponente de uma independência tradicional nacionalista africana, porém regionalista e tribalista onde o inimigo era simplesmente o Branco (...) e a outra preconizada por homens como Mondlane, Chissano e Marcelino dos SANTOS, que compreendia a independência acompanhada de uma revolução social, com uma estrutura política assente num regime completamente novo (...) perspectivando uma posição anti-racial abrangente a todos os moçambicanos...*” (GARCIA, 2001).

Na realidade, o que os Makonde queriam era preservar a sua independência face a qualquer força estranha que por imposição os desviasse das suas tradições e culturas próprias. Em primeira instância tinham desejado a autonomia territorial. Assim, se uma parte da população Makonde pretendia e lutava pela independência do país, outra, apenas desejava a independência do território de Cabo Delgado, como a facção de Lázaro Nkavandame que pretendiam um movimento separatista distinto do da FRELIMO (ISAACMAN, & CHILUNDO, 1995).

A população Makonde foi sempre pouco permeável a subordinações, fosse qual fosse a origem. Se uma elite tinha formação política no que concerne a uma das ideologias em moda na época, concretamente ao Marxismo - Leninismo em domínio absoluto na então União Soviética e Cuba de Fidel e o Maoísmo na China, os actores então em cena, os Makonde, que foram mobilizados para algo que lhes era desconhecido, pretendiam ou desejavam um território independente.

Os seus horizontes políticos de sobrevivência apoiavam o exército de libertação como via sem retorno para muitos, assumido como um futuro de acordo com a propaganda sistemática e persistentemente utilizada pelos doutrinadores. Os guerrilheiros necessitam da população e esta das guerrilhas por temor, consciência da necessidade de mudança do paradigma político. Regra simples de sobrevivência (Centro de Estudos Africanos 1983).

Sendo a etnia Makonde de maior expressão demográfica no Planalto, no entanto, os grupos étnicos Nguni têm presença marcante nos distritos de Mueda, Muidumbe e Nangade, também os distritos de Palma e Mocimboa da Praia têm uma população heterogénea, o que não demoveu o Makonde, Lázaro Nkavandame de tentar em 1969 a constituição de um estado independente regional, em oposição á ideia da FRELIMO, um Moçambique Uno do “Rovuma a Maputo” (GARCIA, 2001).

*“...Durante toda a preparação do II Congresso torna-se evidente a existência de duas linhas e que se alastrava ao nível dos dirigentes, ao nível das províncias sob orientação dos dois primeiros secretários provinciais, N’Kavandame de Cabo Delgado e Kadvele do Nyassa”* (PACHINUAPA, 2009, pág. 45).

Lázaro Nkavandame foi dirigente da FRELIMO até 1968, altura em que foi destituído no 2º Congresso, tendo-se entregado às autoridades portuguesas em 1969. A sua independência não seria unitarista. Pendiam ainda para uma resistência dentro da própria Frente. A rotura entre quadros directivos e a massa de combatentes, os primeiros provenientes das regiões mais a Sul e os segundos recrutados entre as populações a Norte, manter-se-iam (GARCIA, 2001).

A existência de uma intervenção de independência territorial de domínio geográfico e étnico, correspondia naturalmente ao desejo, embora pouco revelado da ligação das duas margens do Rovuma (MONDLANE, 1975).

Estas divergências acentuando-se entre os princípios de 1968 e finais de 1969. As divisões entre os quadros directivos e o grupo dos combatentes, os primeiros provenientes das regiões mais a Sul, e os segundos recrutados entre as populações a Norte, manter-se-ia. O plano da independência de Lázaro Nkavandame falhou, porque *“... as populações das áreas libertadas lhe retiraram completamente o apoio...”* (PACHINUAPA, 2009, p.45).

O líder Makonde perde prestígio entre os seus e apresenta-se em 16 de Março de 1969 às autoridades administrativas portuguesas, no posto de Nangade. Também Miguel Murupa se apresentou às autoridades portuguesas em 6 de Novembro de 1970.

De acordo com as declarações de Miguel Murupa após a sua apresentação às Autoridades Portuguesas, a FRELIMO exercia o controlo das populações reunidas em círculos de 300 a 500 elementos, através de um chairman e de um grupo de milicianos, não podendo ninguém sair dessas regiões sem guia de marcha (*In: ASDHM, Comando-Chefe de Moçambique – Relatório imediato de acção psicológica*, N.º 2/70 e, “Relatório de acção psicológica” N.º 4/69, GARCIA, 2001).

O Marxismo Pró-soviético prevaleceu sobre o Maoísmo e foi ensaiado durante a guerra de 62-1974 servindo de modelo para a sociedade pós-colonial que a FRELIMO tentou instalar em Moçambique, no período compreendido entre 1975 a 1986.

## **8.8 - Moçambique - os primeiros anos como País independente**

Moçambique torna-se independente em 1975, depois de uma luta armada de libertação nacional. A FRELIMO - Frente de Libertação de Moçambique, que havia conduzido a luta durante 10 anos, formou o primeiro governo, com um programa de trabalho orientado para a construção de uma sociedade socialista.

Pode-se afirmar, que com a conquista da independência nacional em 1975, e segundo relatórios da FRELIMO de III e IV Congressos de 1977 e 1983, Moçambique procurou uma inserção internacional para resolver o seu interesse nacional imediato - a luta pelo desenvolvimento e reconhecimento do novo Estado na arena internacional (WEINSTEIN, 2002).

Esta visão é complementada por Sérgio Vieira que já havia afirmado que “*A política externa de Moçambique tem sua raiz na teoria e na prática na luta armada da FRELIMO pela independência de Moçambique*”. Por outras palavras, a política externa era mais de abertura e de conquista de amigos, ou seja, “ganhar mais amigos sem perder os velhos”, ou como diria Mondlane “*amizade com este não deve significar inimizade para com outrem*” (VIEIRA, 1990, p.8).

No período que se seguiu à independência, houve um processo radical de desconstrução do aparelho do estado colonial, das suas normas e filosofia. O Governo

moçambicano introduziu mudanças radicais, incluindo a nacionalização e socialização dos principais meios de produção e infra-estruturas económicas e sociais. Este processo teve início sob o signo de «combate à burocracia» o que resultou numa verdadeira desconstrução do Aparelho do Estado, tendo-se assistido à substituição das normas pelos princípios políticos, domínio da gestão dos recursos humanos na substituição de critérios meritocráticos por critérios substantivos.

Os anos seguintes foram caracterizados por uma recessão económica profunda. A agricultura, que absorve a maior parte dos recursos humanos do País, foi concebida como a base do desenvolvimento e a indústria o factor dinamizador; mas os esforços de reestruturação da economia, segundo moldes de economia socialista fortemente controlada pelo Estado, não conduziram à recuperação económica preconizada pelo Governo.

Em 1976 surgiram os primeiros indícios de desestabilização em Moçambique, cujo desenvolvimento atinge a forma de uma guerra civil alargada a todo o país, sobretudo na década de 80, opondo o governo e a RENAMO - Resistência Nacional de Moçambique. A desestabilização provocada por estes conflitos internos é agravada por agressões militares que a Rodésia faz a Moçambique, mais tarde transferidas para o regime de apartheid da África do Sul.

### **8.8.1 - Desagregação ou ruptura das aldeias**

À medida que o partido e o governo pressionavam em direcção á formação de aldeias, os camponeses movimentavam-se para se instalarem em lugares á sua escolha num processo que se descreveu como “Desagregação ou Ruptura” das aldeias – entrevista com Bernardo Victor – 1981. A resistência dos Makonde foi marcante. Destacam-se três períodos mais intensos de resistência:

1974/75 - Aquando da imposição das aldeias (resistência e abandono)

- ✓ 1984/85 – Dureza do governo (efeitos da crise governamental)
- ✓ 1990/91 – Devidas às actividades da RENAMO

A localização e agrupamento forçado eram as causas da maior resistência. Na aldeia Mtamba, os camponeses reagiram contra a sua localização. “Os comissários

políticos disseram-nos que tínhamos de vir viver para aqui, mas não nos disseram onde havia a comida.” – “Podem ficar com a vossa água, nós ficamos onde temos comida” (entrevista com Mualimu Nkuluma, *in*: arquivo ADAM, 1981).

Em 1974/75 a FRELIMO usou a força contra os que foram considerados líderes do movimento pelo abandono das aldeias. (por exemplo Namaua). Como os Makonde têm um elevado sentido de propriedade (nas suas antigas aldeias eram eles os proprietários). Quando iam para outras aldeias, os donos das terras eram os que já lá estavam. (Oficina de História 1986).

A resposta do governo foi a de tomadas de posição duras e criticáveis pela força exercida nas aldeias de:

- ✓ Namaua – 1974/75
- ✓ Mtamba - 1974/75
- ✓ Nambavala – 1984
- ✓ Nanenda – 1984
- ✓ Chudi – 1984
- ✓ Lipelua – 1984

O comportamento de Mueda foi um pouco diferente de outras regiões do distrito. Mueda, capital do distrito, apenas 22% da população foi obrigada a fixar-se; 75% da população do Planalto mudou de facto o seu lugar de residência e em 1975, 40% regressou às suas antigas aldeias, tendo 22% sido obrigados a fixar-se pelo governo (entre estes estavam os retornados da Tanzânia). De 10% da população não se tem qualquer informação (*in*: arquivo ADAM, 1981).

Os retornados, (que tinham procurado refúgio na Tanzânia durante a guerra), eram tratados com desconfiança. Quando regressavam da Tanzânia, em vez de os fixarem nas suas zonas de origem – o Planalto, foram obrigados a ir para aldeias criadas pela FRELIMO, que para os melhor controlar, as fixou no centro de Cabo Delgado, essas aldeias eram: Tingina no distrito de Nangade, Mbonje, no distrito de Acube e Aldeia Mpiri, Namaluco no distrito de Meluco, nessas aldeias, não havia nada... sem condições sanitárias ou ajuda dos familiares, muitos morreram de doença e fome

(informação recolhida de Nangashinu Kaniki, em Nanhagaia, *in*: arquivo ADAM, 1981).

Em 1981/82 foram acusados de comportamento contra-revolucionário porque não tinham sido politizados pela guerra e porque na Tanzânia tinham tido acesso a melhores condições de vida do que os camponeses no interior de Moçambique (entrevista com Chunica Filipe Kundjula, *in*: arquivo ADAM, 1981).

### **8.8.2 - Uso e propriedade – a tradição e as novas teorias**

Em tempos antigos em que a terra era utilizada de acordo com o costume dos Likolas (clãs), isto é, exerciam o direito de uso e conservação, estando este direito garantido no seio destes Likola.

Estes costumes transitam para propriedade privada individual, que podiam arrendar ou ceder por empréstimo solidário ou social. Necessariamente o passo seguinte e a venda da propriedade, o que se confirma com os testemunhos recolhidos por Adam a partir de 1981 foram registados diversos testemunhos de venda ou aluguer de terras que confirmam a existência de propriedade privada das terras, em particular no planalto, local objecto da nossa atenção (Oficina de História 1986).

A propriedade individual nos seus diferentes aspectos de posse, acaba sempre por ser um problema de difícil resolução. Esta “Teia de propriedades” reflecte-se na intervenção de um dirigente da cooperativa do distrito de Mueda, durante o seminário sobre cooperativismo, em 1984. Disse: “*Há donos da terra, donos das árvores, donos da lenha, donos da água...*” O presidente da aldeia concorda com eles. Os donos das terras (Mwene Mwito) mais poderosos, desafiavam o poder instituído ou partilhavam-no com dirigentes e colaboradores. Enfrentavam com impunidade os que ousavam interferir com o seu poder. As pequenas machambas foram desaparecendo, dando origem a outras de área em média de 2,5 hectares, em 1981 (MOSCA, 1991).

Também se assistiu ao abandono por parte dos “administradores políticos e quadros responsáveis” que desleixaram as tarefas partidárias para “dedicarem o seu tempo a negócios particulares”. Quando se lhes perguntava porque abandonaram as suas responsabilidades, a resposta era sempre a mesma: “Não somos pagos pelo nosso

trabalho” – N’gapa, administração 1983 (relatório do administrador de N’gapa em Outubro de 1983); Oficina de História 1986).

#### Mueda – Organização do Trabalho:

- ✓ Nkumi – trabalho realizado no interesse de uma Likola
- ✓ Mole – acordo entre duas partes (trabalho pago com trabalho)
- ✓ Chibalugua – Trabalha para patrão
- ✓ Kipande – Trabalho pago á tarefa

Os preços controlados pelo regime provocaram enorme descontentamento porque não resolviam a carência de géneros básicos para as populações, antes floresciam a economia paralela. O governo foi obrigado a reformular a empresa estatal de comercialização agrícola (MOSCA, 1991).

A AGRICOM herdou a rede de comercialização do Instituto dos Cereais de Moçambique em 1986. A AGRICOM era o comprador em todas as aldeias e tinha várias delegações em Mueda. Esta empresa era responsável pelo escoamento e comercialização agrícola e responsável pelo estabelecimento do equilíbrio entre zonas de um mesmo distrito, ou provincial, em matéria de produção alimentar. A AGRICOM a partir de 1986 deixa de comprar directamente, passando só a intervir em ultimo recurso (MOSCA, 1991).

#### **8.8.3 - O descontentamento das populações e o consumo de álcool**

O consumo de álcool nas aldeias era alto (WILSON, 1992). Os conflitos entre camponeses Makonde eram comuns, o que normalmente depois de etilizados, as discussões terminavam à facada, com feridos e mortos (ISAACMAN e ISAACMAN 1982).

Na entrevista a Bernardo Victor podia-se ler: “*Em Nanenda, depois de beber, lutaram com catanas. Daniel queimou a casa do Atanasio destruindo a bicicleta, o rádio, arroz e dinheiro*” (in: arquivo ADAM, 1981).

“As arbitrariedades por parte do poder popular local e pretensa justiça aplicada aos infractores que não cumpriram as ordens e recorriam cada vez mais á violência – Justiça Popular (relatório da aldeia comunal de Matambalale em sessão da assembleia popular nas aldeias em 26/02/1982).

Em Matambalale, o conselho executivo decidiu em 26 de Fevereiro de 1982 que certos crimes seriam punidos com chicotadas. - “*Quem agredir alguém com uma catana deve primeiro receber 30 chicotadas na aldeia e depois ser enviados para o Distrito. Quem agredir alguém com um pau deve ser reeducado e receber 2 chicotadas (chamboco) todas as manhãs na aldeia*”.

### **8.9 - A FRELIMO – A religião, feitiçaria e práticas tradicionais**

Não se mudam as tradições ancestrais de um povo por decreto ou simples gesto autoritário, mesmo por muito razoável que seja. A par das questões políticas tradicionais, as questões religiosas foram outro factor controverso que marcam na época revolucionária. Estes conselhos executivos doutrinados na esquerda revolucionária estavam em voga.

As crenças animistas tradicionais, as práticas mágico/religiosas e o cristianismo católico são intimidadas e perseguidas. Tudo isto provoca resistência e expectativa. Os Makonde queriam mudar, mas queriam que esta mudança fosse decidida por eles próprios e não impostos por outros estranhos ao seu grupo étnico.

Os cristãos são obrigados a obedecer às ordens do governo e do partido, relativamente “às práticas religiosas nas aldeias”, o que fere e atinge a consciência dos que seguiam a fé cristã, o que também provoca uma resistência lactente.

Em Lutete e Wavi, as capelas foram retiradas do centro das aldeias por este ser um lugar reservado às estruturas administrativas e do partido. Em algumas aldeias, as capelas eram autorizadas, desde que fossem construídos na última linha de casas, mas nunca no centro da aldeia (*in*: arquivo ADAM, 1981).

Até 1984/85, os padres que queriam visitar as aldeias tinham de solicitar por escrito autorização ao administrador do distrito, mas alguns visitavam as aldeias sem o Xitambulicho (guia de marcha) o que causava problemas – FRELIMO - Mueda CDP: 1984 – relatório da III sessão do comité distrital do partido 19/07/84.



No entanto o povo continuou a recorrer às feitiçarias sempre que pretendia a resolução de um problema, o que era imprudente e ilegal porque quando descobertos, os feiticeiros eram enviados para a base central da FRELIMO para serem punidos, obrigando os feiticeiros e curandeiros a exercerem na clandestinidade – Pius Sidyene 1989 – entrevista de Yssuf, ADAM. Todavia, tivemos a oportunidade de ouvir um alto responsável da saúde em Moçambique, a defender a importância dos médicos tradicionais (curandeiro) e era e continua a ser um reputado médico de Maputo, e suposto membro da FRELIMO.

### **8.10 - A RENAMO - Resistência Nacional Moçambicana**

Surgiu como reacção ao partido único no poder, a FRELIMO, organizando um movimento armado que durou 16 anos. A actuação da RENAMO começou na província de Manica, centro de Moçambique, com André Matsangaíssa, um dissidente da FRELIMO. A sua base era conhecida com o nome de "Casa Banana".

A formação deste grupo armado de oposição à FRELIMO foi promovida e apoiada pelas autoridades rodesianas e, posteriormente, sul-africanas. O combate da RENAMO contra o 'comunismo' e pela 'liberdade' não levou nunca esta organização, que na sua luta desenvolveu alianças privilegiadas com as autoridades tradicionais, as quais haviam sido particularmente marginalizadas pela FRELIMO, a assumir uma posição clara em favor dum sistema democrático multipartidário em Moçambique. Efectivamente, a questão do multipartidarismo só viria a ser levantada no contexto das negociações de Roma. Deste confronto de guerra civil apenas referimos o que foi mais relevante, os confrontos militares ocorridos em Cabo Delgado.

Em Julho de 1984, a RENAMO inicia os seus ataques ao Sul de Cabo Delgado e a 5 de Outubro ataca outras aldeias no distrito de Mueda. Os alvos escolhidos da RENAMO para os ataques no Planalto foram:

- ✓ A Sudeste – Nangololo, Nanhala e Chapa
- ✓ A Noroeste – Chomba e Lipelua

O trajecto elaborado para estas intervenções militares era sempre através do território de populações Macua, Ajauas e Nguni. Havia pois, uma forte preocupação de

não atravessarem as áreas habitadas pelos Makonde, provavelmente pelo receio de se confrontarem com este povo, com provas dadas nas artes de guerra.

Este confronto entre a RENAMO e FRELIMO, no norte de Moçambique desestabiliza a “área dos Makonde”, dando-se a saída de muitos destes para a Tanzânia, tendo grande parte deles recusarem a mobilização militar, talvez cansados da guerra da independência e em parte, provavelmente desencorajados com as condições em que viviam. Os cortes constantes das vias de comunicação entre Pemba e Mueda foram talvez a causa mais constante da instabilidade, não obstante em 1984 a FRELIMO controlar Mueda.

A RENAMO intensificou os seus ataques a Nangade, cujo posto administrativo foi atacado inúmeras vezes. Em Dezembro de 1989 foram atacadas as duas estações de água de Chomba, sendo destruídas. Em 1991, a RENAMO destruiu o sistema de água de Muambula.

A intenção da RENAMO em atacar os sistemas de abastecimento de água era uma estratégia militar que poderia trazer vantagens no decurso da guerra, visto cortar um bem de consumo indispensável à vida dos Makonde.

Em 1991, o comércio e a agricultura sofriram os efeitos do conflito; dum lado a RENAMO, do outro as forças do governo. Se a RENAMO atacava, queimava as casas e roubava o que podia, com incidência em Muambula, Nanenda, Mandela – Mapate. O povo dispersou pelo mato e na contra-ofensiva da FAM, cercavam os civis e traziam-nos de volta às aldeias situadas nas zonas mais altas do Planalto (entrevista com Liparo 1992, *in*: arquivo ADAM, 1997).

### **8.11 - Moçambique – O início da viragem**

Durante a década de 80 para além de um conjunto de factores climáticos desfavoráveis, particularmente a seca e outras calamidades naturais, Moçambique viveu uma instabilidade política e militar com implicações dramáticas. A produção agropecuária decresceu para níveis alarmantes e a sobrevivência duma parte significativa da população passou a depender da ajuda alimentar externa. O conflito armado que assolou o País, durante cerca de uma década e meia, não só destruiu infra-estruturas económicas

e sociais, como também não permitiu uma consolidação dos programas de saúde e de educação iniciados nos primeiros anos de Independência (ADAM, 1997).

Nos finais da década de 80 o Banco Mundial classificou Moçambique como o país mais pobre do mundo, pois o seu rendimento *per capita* tinha decrescido para cerca de 80 US dólares. Em 1990 o Governo iniciou um programa de reformas económicas e diálogo com as principais instituições económicas internacionais, nomeadamente o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional, com vista a reactivar a economia de Moçambique. Assiste-se ao renascimento das machambas, na sua maioria pertencentes aos novos comerciantes de Mueda (na sua maioria, oficiais do exército), que tentavam diversificar as suas actividades económicas e que tinham beneficiado de créditos bancários da Caixa de Crédito Agrário e Desenvolvimento Rural. As novas políticas permitiram a venda das lojas do povo a comerciantes privados. A produção do milho passou das 600 toneladas (média anual) para as 800 toneladas (CCADR, ADAM, 2006).

No entanto essas modificações acarretam consequências, segundo as conclusões de um projecto de investigação Suíço, sobre as condições em Mueda, Mocimboa da Praia, Nangade e Palma, foram as seguintes:

- ✓ Aumento dos preços de produtos agrícolas e bens de consumo
- ✓ Detrimento das condições dos termos das trocas com os camponeses
- ✓ Marcação de preços por parte dos comerciantes
- ✓ Cartel de comerciantes

Apesar de tudo, os anos 90 foram palco de esforços intensos e bem sucedidos, não só em termos políticos, como económicos. É por esta altura, que se concretiza a transição política anteriormente iniciada, e se destaca a introdução de uma constituição pluralista e a emergência de um processo de descentralização política e administrativa.

Pode-se afirmar que os desenvolvimentos políticos na África do Sul - a potência regional - a libertação de Nelson Mandela, a legalização do ANC, e a aceitação do princípio do sufrágio universal, que levaram à constituição de um governo liderado por Nelson Mandela, tiveram um efeito de contágio em Moçambique que não pode ser negligenciado.

Assim, é de evidenciar que as grandes potências cooperaram através das Nações Unidas com o objectivo de promover políticas de reconciliação e democratização. Em

contraste, no resto da África Subsaariana, nenhuma destas rivalidades entre grandes potências nem a mudança subsequente no sentido da pacificação operaram tão eficazmente. A Constituição de 1990 consagra o princípio da separação dos poderes e introduz o multi-partidarismo em Moçambique. A nova constituição permitia eleições multipartidárias, a liberdade de imprensa e o direito à greve e traçou duas das grandes áreas de investimento na área social, a saúde e a educação. A Constituição de 1990, independentemente das grandes lacunas que ainda ostenta, constitui um salto qualitativo para a democratização de Moçambique.

### **8.11.1 - O fim da Guerra Cível - O Acordo de Paz**

A guerra entre a FRELIMO e RENAMO terminou com o Acordo Geral de Paz. Em torno do povo Makonde, para além das verdades concretas, cuja realidade espelha uma cultura marcada e orgulhosa, teceram-se mitos que perduram ainda, até que a História seja contada. A verdade é que os Makonde, como todos os Moçambicanos, querem um país uno, indivisível, com as mesmas fronteiras traçadas pelos portugueses e que definem geograficamente o país.

Assim, assistimos ao acordo de paz entre os beligerantes, à estabilização política e o colapso das experiências nacional/populares, inseparáveis do afundamento da União Soviética e seus aliados, o processo de integração dá mostras de alguma aceleração.

Em 4 de Outubro de 1992 chega-se ao Acordo Geral de Paz em Roma, entre a RENAMO e o Governo da FRELIMO.

### **8.11.2 - As Eleições Gerais em Moçambique – O início da vida em democracia**

Em 1994, ocorrem as primeiras eleições gerais multi-partidárias em que o figurino da Assembleia da República assumiu orgânica e estruturalmente três bancadas, a saber, a bancada da FRELIMO, a bancada da RENAMO e a bancada da União Democrática, (UD).

No processo das transições políticas, Moçambique passou desde a independência por diferentes motivações quanto ao desenvolvimento político, educacional e formas de organização do trabalho, de acordo com necessidades específicas, justificações sociais e jogos e interesses do poder. Na política educativa, criam-se condições para a entrada em

larga escala de crianças nas escolas primárias e técnicas, introduzindo-se estratégias para diminuir rapidamente os índices de analfabetismo. Também se procurou promover a educação de adultos. Quanto ao ensino superior universitário que estagnou numa primeira fase, após a guerra civil com a renano, registou um incremento muito assentado. A antropologia que se fazia aquando da independência continuou a ser rejeitada pela sua pertensa relação com a legitimação do poder colonial.

Assim a história dos povos africanos, dos seus ‘usos e costumes’, está agora num processo de ‘recuperação’ bem como a reintegração das ‘autoridades tradicionais’ nos seus devidos lugares.

Também é importante referir o facto das instituições do ensino superior terem iniciado, também nas duas últimas décadas um grande investimento na formação e na promoção de práticas de investigação. São exemplos disso, a existência de 2 revistas com qualidade e reconhecimento internacional, são elas, A revista Arquivo, uma revista de História e Ciências Sociais, editada pelo Arquivo Histórico de Moçambique, e a Revista Estudos Moçambicanos, uma revista de Ciências Sociais, editada pelo Centro de Estudos Africanos, ambas da Universidade Eduardo Mondlane.

## **8.12 - A juventude Makonde**

Quisemos analisar a realidade actual dos jovens em relação aos rituais de iniciação e puberdade. Se exceptuarmos alguns dos objectivos que se destinam os rituais de passagem, particularmente os da puberdade e muitas das suas reminiscências ajustadas ao contexto actual, os conhecimentos relativos à sexualidade transmitidos no âmbito da família, não sendo objecto directo da educação, aparecem simbolicamente profusos nos vários espaços da convivência quotidiana. Estão presentes a partir dos ensinamentos que estruturam os jovens de ambos os géneros, mais especificamente na forma como se faz a divisão do trabalho, nas proibições, nos tabus, nos medos e nos silêncios que permeiam essa mesma convivência. Quando há referências a comunicações verbais, elas são caracterizadas por uma limitada transmissão de informação.

Esta forma de transmissão visa sobretudo o género feminino e marca particularmente o início das primeiras regras, já que o tratamento da sexualidade ainda é um tema confrangedor na relação entre pais ou outros membros da família responsáveis

pela educação e filhos, e em muitos casos também no sentido inverso. Durante os múltiplos contactos com individualidades na área intelectual da etnia Makonde verificou-se que muitos deles ainda mantêm a ideia de que os filhos devem ser iniciados, para manter a tradição identitária, mesmo tendo depois elevada noção da sexualidade até pelos seus estudos académicos.

O paradoxo sociocultural na área da sexualidade entre os Makonde, os rapazes e raparigas que se mantêm na esfera de famílias tradicionais, dificilmente escapam ao cerimonial de iniciação. Nos locais onde ainda se realizam estes rituais, embora se verifiquem situações atenuadas no que diz respeito à educação sexual das jovens e aos rituais de puberdade, estes situam-se nos limites da actuação folclórica e são, hoje, mais motivo de encontros de famílias e de festa popular, usando o motivo de iniciação como elemento de ligação social. Nos casos em que os temas de sexualidade são abordados, é normalmente a mãe quem conversa com as filhas, havendo situações raríssimas, em que é a figura do pai ou do tio que desempenha este papel, como também as mulheres velhas da mesma família ou então uma das mulheres mais dotadas de conhecimento, em regra as quem tem mais experiências de partos, o que lhes dá o título de mais sábias. Os discursos das jovens sobre a socialização e sexualidade no seio da família ilustram como esta se constrói através de formas de agir, na linguagem e nos comportamentos, ou seja, como ela se estrutura socialmente. E porque a sexualidade agrupa, exclui ou inclui, proíbe ou permite aos sujeitos o seu acesso ao poder e ao prazer, os discursos dos jovens de hoje, permitem-nos ainda visualizar as representações de género que marcam e determinam a identidade feminina, num processo de produção da diferença. No caso da sociedade Makonde, a educação sexual é mais no sentido da reprodução, sendo a mulher na realidade uma figura passiva da história, visto que o homem é o dono do sexo.

Nas sociedades, onde se praticam os rituais de iniciação, mesmo quando se mantêm a tradição de “iniciar” as meninas com cerca de 7 a 8 anos (antes da sua primeira menstruação) aconselham-se estas a servir-se do poder do corpo para atrair e seduzir o homem que deverão satisfazer, utilizando estes ensinamentos. A estas Makonde, tal como foi referido anteriormente, é ensinado que devem alongar os lábios vulvares para poder agradar e servir o homem que venha a ser seu marido.

Os objectivos dos rituais de iniciação, tradicionalmente carregados de simbolismos e ensinamentos que visavam a preparação do indivíduo para assumir o novo status social, pelo seu significado, não representavam só uma simples transição de um estágio para o outro, mas um marco na vida dos indivíduos, e sua aceitação e inclusão num grupo. Para Rodolpho “... a iniciação, é mais do que simplesmente um ritual de transição, ela é um ritual de formação. Esta formação vai diferenciar os participantes ou o círculo dos neófitos dos ‘de fora’, daqueles exactamente não-iniciados. Numerosas iniciações contam com rituais de inscrição nos corpos de marcas, sinais visíveis da formação e transformação da nova identidade (escarificações, circuncisões, modificações do formato dos dentes, perfurações no nariz ou lábios...” (RODOLPHO, 2004, p.144).

Como foi referido, mesmo nos maiores centros urbanos e entre indivíduos de maior nível intelectual e económico, muitos desses rituais subsistiram ajustados a novos contextos, embora a maioria se apresente esvaziada dos seus conteúdos simbólicos, sendo que muitos deles representam hoje apenas um compromisso social.

Já se mencionou que em Moçambique na década de 30, havia referências escritas ao desaparecimento dos rituais de iniciação em algumas regiões do sul do país, mesmo antes da ocupação efectiva do território pelos Portugueses. Nas primeiras décadas do século XX, em regiões onde os rituais ainda estavam vivos, há referências de repressão contra os mesmos, movida pelos missionários e pelo governo colonial, tendo a mesma sido tentada pelos partidos e posteriormente pelo novo governo constituído. A situação de guerrilha apenas abrandou nos meados da década de 80 do século passado.

Na província de Cabo Delgado, os rituais de iniciação ainda são realizados no período da puberdade, independentemente das filiações religiosas (muçulmanos ou cristãos) ou etnolinguísticas, razão pela qual apenas os jovens que são provenientes de outras regiões onde estes rituais caíram em desuso, não passam pela experiência iniciática. Verificaram-se a existência de algumas diferenças de maior destaque no tipo de ensinamentos transmitidos aos jovens entre populações falantes de Emakhua, Kimwani e Shimakonde no processo de socialização sexual, produto de diferentes contextos e tradições culturais onde a influência do Islão para os grupos etnolinguísticos Macuas e Mwanis e do Cristianismo para os Makonde, produziram alguns processos de

rejeição/aculturação, que a nosso ver, têm impactos no comportamento social da juventude Makonde.

Todos os rituais de passagem pretendem marcar o ponto de transição para outro estágio de vida, seja ele qual for. Muitos destes ritos são (por obrigação) levados a sério, mas isso não significa que os jovens não possam ser instruídos sem os rigores severos e violentos que os caracterizam.

Os rituais de iniciação em Maputo, decorrem no bairro militar na cidade, onde todos os anos se fazem as cerimónias do Mapiko. Houve a oportunidade de assistir e fotografar as cerimónias de iniciação feminina em 2008 e masculina em 2010, se bem que são cerimónias da etnia Makonde, dos filhos e netos de militares, radicadas em Maputo. Também em Boane, perto da cidade de Maputo se realizam cerimónias de iniciação da etnia Makonde, até porque se trata de um lugar mais discreto e isolado.

Os rapazes que passaram pelos rituais de iniciação consideram no geral, os ensinamentos, educativos, transmissores de regras de higiene, do respeito ao próximo, sobretudo aos mais velhos, para além da importância que atribuem aos ensinamentos sobre a vida e as formas de relacionamento sexual entre homem e mulher. Tivemos oportunidade de entrevistar rapazes que não foram iniciados segundo os preceitos da cultura Makonde e não se sentem em qualquer circunstância diminuídos. Muitas vezes as raparigas estimuladas pela curiosidade de colocar em prática os ensinamentos recebidos sobre a sexualidade feminina, procuram sem demora o casamento ou em outros casos, simplesmente um parceiro.





Figura 91: Ritual de iniciação masculina - Dança de Vanalombwa. (2010).  
Fotos de Ntaluma.

A iniciação das raparigas apresenta dois momentos relativamente distintos: o primeiro são as cerimónias mais ou menos simultâneas com o aparecimento da primeira menstruação, e o segundo, do qual fazem parte um conjunto de cerimónias agrupadas por fases preparatórias para o casamento e que, de algum modo, se prolongavam nas cerimónias relativas à primeira gravidez, parto e nascimento do primeiro filho.

Hoje, os rituais sofrem os efeitos directos da modernidade que os levam a novos e constantes ajustes, entre a adaptação do tempo de “reclusão” dos iniciandos por causa do calendário escolar, à adulteração dos seus objectivos.

Tudo isto tem também impactos no comportamento dos jovens. Assim, o facto dos rituais de iniciação de meninas e meninos não serem realizados dentro de uma sequência que tradicionalmente terminava no casamento e nascimento do primeiro filho, numa simbologia de entrada para o ciclo de vida produtivo e reprodutivo, pode ser uma das explicações, embora não a única, para a existência de “casamentos prematuros”, aumento do número de mães solteiras e desistência escolar de raparigas depois de iniciadas. Esta situação, criada pelo desfasamento entre os objectivos a que os rituais inicialmente se propunham, deve ser entendida no quadro de um determinado contexto social e a sua adulteração e esvaziamento de sentido, reduzindo-os a um compromisso social.

Para os rapazes e as raparigas a nudez ou as vestimentas utilizadas nos rituais de iniciação, representam simbolicamente a separação do estatuto anterior e a margem (falta de status), a que se seguirá a agregação ao seu novo estado, marcando assim o final das cerimónias de iniciação, e integração do indivíduo na comunidade e no mundo dos adultos, onde terão deveres e obrigações a cumprir.

Quando se aborda o tema das tatuagens femininas como uma expressão de beleza e do erotismo feminino, algumas das jovens Makonde recentemente ouvidas, afirmaram que elas deixaram de ser feitas gradualmente, durante e após os rituais de iniciação, por sua própria decisão. A confirmá-lo apresentam-se fotos de jovens Makonde já sem o estigma das tatuagens.

Na província de Cabo Delgado, particularmente entre os grupos Macua e Mwani, os professores e outros educadores (que estão entre os informadores chave), afirmam que depois dos rituais de iniciação muitas raparigas não regressam à escola, o que é confirmado pelos discursos das raparigas e dos rapazes. No que diz respeito às jovens que se identificam como sendo do grupo etnolinguístico Shimakonde, houve dificuldade em chegar a conclusões semelhantes às que se referem a mwanis e as macuas, quer através dos relatos dos jovens moçambicanos quer através de outras fontes

que descrevem a forma como se processam os rituais de iniciação hoje, para compreender os seus impactos na socialização sexual dos jovens.

As jovens, entre as populações Makonde, são agora submetidas aos rituais, por volta dos 9/10 anos, pelo receio de ficarem grávidas, antes de se sujeitarem à cerimónia da iniciação, situação que como sabemos e de acordo com as suas crenças, traria desgraça sobre a família. Entende-se que sendo os rituais uma forma de “culturalização” dos corpos, a aprendizagem aí realizada e que atribui às raparigas o dever e o desejo de servir os rapazes, é um exercício do poder, que predispõe não só à iniciação sexual, mas também à adesão de um modelo de relação sexual fundada nas hierarquias.

Assim a fragmentação dos rituais e sua transformação pervertendo de certo modo, as experiências das tradições culturais das populações Makonde, esvazia os seus conteúdos simbólicos. Assim a população mais velha Makonde, afirma com palavras simples mas incisivas, que os rituais de iniciação de agora, se resumem a um compromisso social, desvirtuando os princípios para os quais foram criados.

Em consonância com esta afirmação está Medeiros que afirma: “... *o tempo de permanência das crianças no mato sofreu alterações quando os padres da igreja se apropriaram em certos casos das cerimónias de rituais de iniciação. E pior agora, porque para além das crianças estudarem, todo o serviço de circuncisão se faz nos hospitais, por isso, não há razão para prolongar o tempo de permanência nas cerimónias dos rituais...*” (MEDEIROS, 1995, p.157).

Actualmente as crianças vão para estas cerimónias apenas para se identificarem como os sinais de pertença à etnia Makonde e também para aprender as práticas das actividades culturais, como danças e canções de origem do seu povo, o que se entende ser importante na formação da identidade.

### **8.13 - Alimentação, Habitação e Mobiliário**

Das características identitárias inerentes à cultura Makonde destacamos três aspectos que nos pareceram relevantes, a alimentação, habitação e o mobiliário.

A agricultura constitui a actividade principal, sendo a caça, hoje em dia, uma actividade complementar é a que mais agrada ao homem desta etnia. Sente-se que a

ancestralidade milenária do caçador, ainda se não apagou na maioria dos homens que residem no planalto.

É uma paixão transmitida de pais para filhos e de tios para sobrinhos. É algo que vai mais além do que a luta pela subsistência; é uma arte, uma actividade física e um cerimonial. Constitui uma prova de ser Makonde, em plena maturidade. Um bom caçador é um homem respeitado na aldeia e a sua fama, muitas vezes, ultrapassa a própria povoação sendo referenciado com admiração, respeito e reverência.

Actualmente a actividade cinegética, já não tem a importância económica que teve outrora, em tempos idos, em que a caça tinha um papel fundamental na alimentação dos Makonde, habitualmente parca em proteínas. O resultado da caçada era sempre um alimento desejado, particularmente entre o povo, empobrecido.



Figura 92: Caçadores Makonde.  
Fotos de Ntaluma.

Jorge Dias, a este propósito, afirma: “... *A atestar a importância da caça na vida do Makonde está toda uma série de práticas mágicas, de natureza propiciatória, purificadora e protectora, que se mantiveram até nossos dias...* ” (DIAS, 1964, p.126).

É verdade que, a caça e a paixão do caçador, perduram na cultura Makonde, em que o sentimento mítico do caçador triunfa e consegue matar os animais que persegue, com o que irá alimentar a família e o clã, o que lhe valerá ser considerado como um herói, sagaz, forte e corajoso.

Jorge Dias continua... “... *Além disso, a caça atrai-os pelo mistério e de aventura. Os dias e noites passados na floresta, as inúmeras peripécias que ocorrem, os*

*perigos que os ameaçam, o estímulo da luta, que põe em jogo todas as faculdades e os sentimentos de triunfo que animam aquele que consegue apanhar um animal, são inesquecíveis...*” (DIAS, 1964, p.126).

Depois da independência muitas transformações sociais, políticas e económicas aconteceram em Cabo Delgado e por todo o Moçambique. Hoje entre os Makonde, a arte do exercício cinegético conhecida por ulumba (caça colectiva), é cada vez mais difícil. Os Makonde para conseguirem caçar tem que percorrer vastas regiões para encontrarem as peças pretendidas. Ao falar com os mais velhos, antigos caçadores, obtivemos a confirmação sobre a veracidade das histórias contadas no passado. Resta acrescentar, o reconhecimento das transformações sociais e económicas, a diminuição da fauna, devido principalmente aos danos das guerras de independência e civil. Presentemente assiste ao desenvolvimento da fauna cinegética, todavia em reservas de caça turística.

Praticam a agricultura de queimada, que consiste em abrir campos para plantar usando o fogo. Nas machambas são produzidos hortícolas e outros vegetais. Produzem mandioca, milho, mapira, mexoeira, leguminosas de grão como os feijões, amendoim e castanha de caju. É comum ver que em qualquer pedaço de terra agricultável, existe uma plantação de mandioca, porque é uma planta se adapta em muito tipos de solos e é igualmente tolerante a muitas pragas e doenças. A mandioca, mapira, mexoeira e o milho são as culturas mais produzidas. Não há festa sem comida. Todas as festas devem ter algo para comer, senão, não se pode falar de festa.

Há sempre comida, nos encontros entre parentes, entre pessoas amigas ou que pretendiam conhecer-se ou estabelecer alguma relação. Todas as pessoas fazem isso, é uma forma de reforçar o convite.



Figura 93: Sr.ª Biti Maunda, pilando (kutipula) com pilador (mui) e almofariz (ntuli), preparando a farinha de milho. (Nanhagaia, 2011).  
Foto de Ntaluma.

A comida é, portanto, um meio de comunicação entre as pessoas, com os de fora e os de dentro da comunidade. É o caso da valorização da comida para fazer a evocação dos antepassados .



Figura 94: Confeção de alimentos básicos.

Neste ambiente predominam quatro produtos básicos que apresentamos seguidamente.



Figura 95: Confeção de shidudu ou matapa.  
Foto de Ntaluma.

A mandioca é uma raiz tuberosa que pode ser consumida cozida e fresca, ou seca ao sol para produzir farinha depois de triturada e crivada. A sua farinha serve para fazer xima. É prática também consumir-se a mandioca seca cozida em água e sal. As folhas servem para fazer matapa (uma espécie de molho, normalmente feito com tempero de leite e de amendoim).

A mapira (*Sorghum bicolor L*) é um cereal, grão de tamanho menor que o milho, que se seca ao sol, os grãos são debulhados e triturados ou moídos.

A mexoeira (*Penisetum glaucum*). É um cereal muito mais fino que a mapira, que se forma numa panícula. Serve para fazer polenta após ser debulhada. A mapira e mexoeira só se consomem como xima.

O amendoim (*Arachis hypogaea*) é uma leguminosa de grão que pode ser consumida fresca ou seca. Porém a sua forma seca pode servir como tempero em molhos depois que moída cuidadosamente na forma de farinha.

A comida, como já referido, é um meio de ligação fraternal entre as famílias e também entre os mundos visíveis, dos humanos, e os mundos não visíveis, dos espíritos dos ancestrais, que são a garantia da sobrevivência cultural.

É interessante observar que apesar da transformação de alguns dos hábitos alimentares, os aspectos culturais associados aos alimentos permanecem na consciência

e práticas da população. Outro aspecto também interessante a salientar é que os jovens adultos, depois de passarem o ritual de iniciação como já não podem entrar no quarto dos pais (normalmente estas habitações tem apenas uma única divisão) são encorajados pela família a construir uma nova habitação junto à casa dos pais.

A habitação é simples, o material predominante na construção é de origem vegetal (capim, palha, palmeira, colmo, bambu, caniço, adobe, paus maticados, (makangolo) com ripas (dimbalavala) e Cordas ( Ndidi, normalmente estas casas são de fácil construção e a sua construção demora em média de 15 dias a 1 mês.



Figura 96: Colocação dos pilares da casa.



Figura 97: Primeira fase – construção das paredes.  
Fotos de Ntaluma.

O tecto tem duas coberturas a exterior e a interior. A cobertura interior, é feita com paus ou bambus e (ulungu, dyamelo), a cobertura exterior é feita com capim



(kuimba in'gade na udani). O tecto de capim não põe a casa completamente ao abrigo da penetração das águas das chuvas, pois não resiste às copiosas precipitações que são frequentes durante a estação pluviosa precisando de ser arranjado ou renovado em cada ano.

Os mais abastados fazem uma cobertura em zinco, o pavimento, é sobretudo de terra batida.



Figura 98: Fase avançada da construção com telha de zinco – sinal de abundância. (2007).



Figura 99: Barro pronto a amassar para cobrir a estrutura de madeira. (2007).  
Fotos de Ntaluma.



Figura 100: Casal Makonde na nova habitação. (Nanhagaia, 2007).  
Foto de Ntaluma.

O mobiliário no planalto é parco. Praticamente se resume ao (Igoli), a cama tradicional, é a peça de mobiliário mais importante entre os Makonde. Serve para quase tudo, para dormir, sentar e estar, entre outros.



Figura 101: Construção do igoli (2007).



Figura 102: Entrelaçar de fibra – igoli. (Nanhagaia, 2007).



Figura 103 e 104: Fibra (lutandovi) usada para construção da cama tradicional (igoli).  
Fotos de Ntaluma.



Figura 105 e 106: Mulheres a lavar roupa. (Nampula, 2011).

A vida é simples no planalto, as tarefas domésticas são partilhadas pelas mulheres e tudo se processa ao ar livre, sem tecnologias.



## Capítulo IX – A simbologia Makonde através dos dentes

### 9.1 - Os dentes como símbolo de poder

Os dentes têm sido apontados como possíveis elementos de caracterização colectiva, como simples padrões estéticos individuais ou então representativos de um moderno estilo de moda. Neste sentido assiste-se à utilização do ouro e de pedras semi-preciosas para fins estéticos. Sabe-se que o ouro é um excelente material de restauração dentária. Recentemente a utilização de pedras semi-preciosas tem vindo a ganhar adeptos como elementos decorativos. Estas pedras são coladas em um ou mais dentes. Todavia é na prática da mutilação dentária que se exprime de forma mais contundente, a manifestação individual ou colectiva de um povo, que se impõe pelos seus valores e tradições.



Figura 107: Jovem com dentes debruados a ouro. (Joanesburgo, 2011).  
Foto do autor.

Um professor canadiano, referiu-se aos dentes, de forma clara, como um possível local de manifestação de “ Poder”, lembrando que “... segundo o mito grego, o rei Cadmo, (que introduziu as letras do alfabeto na Grécia), semeou os dentes no Dragão e dos dentes, germinaram homens armados...” (MCLUHAN, 1964).

Os dentes constituem, no homem, mormente entre os Makonde, um eloquente agente de força, graças às temíveis mutilações que a todos atemorizavam, dissuadindo-os de qualquer hostil leviandade.

O primeiro meio de comunicação foi o corpo, através de gestos, sons e expressões faciais. O homem passou a pintar a cara e o corpo, a usar roupas e máscaras, que adicionaram significado à sua expressão corporal, recorreu ao traço pictórico e às gravações na pele e de seguida passa a deixar gravados, nas paredes das cavernas, os frutos dos sonhos, da imaginação e da sua vida quotidiana, culminando esta evolução na utilização de materiais, como o barro, a madeira e a pedra, de que ainda se serve hoje para dar largas ao seu génio natural.

Partindo do conceito do “Poder” simbólico do dente, cremos que entre os Makonde a intervenção mutilante e transformadora da forma dos dentes, pode ter sido uma prática, inicialmente, fruto de curiosidade decorativa e só depois reconhecida expressão feroz, desmotivadora de qualquer imprudência por parte dos adversários, mantendo-os à distância, impondo-se como característica identitária agressiva do indivíduo ou grupo, deixando o inimigo, permanentemente, na expectativa de ataque imediato, cruel e demolidor ou por outro lado, escondendo de modo hábil as suas próprias fragilidades e postura defensiva.

Também se coloca a seguinte questão: saber se esta marca de ferocidade só teria efeito sobre os grupos étnicos que não praticassem o corte dos dentes em forma de “lança” ou em “ponta de seta” ou se resultaria entre os que a praticassem, como por exemplo num hipotético combate entre os Chicundas e os Makonde. Numa luta entre clãs, esta marca de ferocidade seria naturalmente um factor a ter em conta, no desfecho da batalha, atendendo à igualdade dos recursos fisionómicos? A resposta é difícil, ponderadas que sejam todas as premissas que qualquer batalha suscite. Porém, essa condição de ser um povo com “os dentes afiados”, gerou fama e temor entre os seus vizinhos e devido a isso, o costume terá sido perpetuado através de gerações.

## **9.2 - Implicações Socioculturais**

Parece que a intenção de criar uma aparência mais feroz para impressionar os inimigos, como no caso dos Makonde e dos Chicundas, era igualmente praticada no seio dos africanos do “Reino de Benim” (Nigéria) os quais com essa intenção davam aos dentes uma forma de lança, conhecida como "dentes de crocodilo". Existe um paralelo no continente sul-americano, onde populações índias de Tenetehara e da baía de Guajará (na Amazónia) mutilavam os dentes de uma forma semelhante, conhecida como

"dentes de piranha" (LIMA, 1954). É ancestral, o desejo e esforço do homem para transformar o aspecto do seu corpo procurando recriar um padrão identitário ou cultural. Em todos os quadrantes do planeta deparamos com diferentes maneiras de modificar o corpo, cujo motivo é o desejo de mudar a aparência tendo em vista padrões estéticos e identitários.

Num percurso pela história das transformações corporais voluntárias, a mutilação dentária, encontra-se como uma das expressões mais antigas que se conhecem. Embora em muitas sociedades tradicionais, existam diferentes rituais e técnicas de mutilação e adorno dos dentes, demonstrando desta maneira que mudar de aparência física abarca um valor social e cultural mais amplo, a sua prática é conhecida desde a pré-história em todos os continentes e bem documentada por registos em museus e centros de documentação histórica. Em jeito de prova, no México foram encontrados maxilares com dentes mostrando vestígios de mutilação, datado de 1400 A.C., existem provas bem documentadas, das técnicas utilizadas na região e foi a partir do México pré-colombiano que este hábito se espalhou um pouco por todo o continente americano (ROMERO, 1958).

Não se conhece exactamente a data e as origens dessa prática, no entanto, existem descrições de mutilações dentárias na África, Ásia, Japão, Índia, China, Indonésia e Austrália e Europa. As evidências apontam, que este tipo de intervenção sobre os dentes era frequente. As razões para a mutilação não são absolutamente claras e diferem entre os grupos. Pensar como alguns estudiosos, que a mutilação visa um único fim estético e de beleza, parece ser um pouco redutor dada a simplicidade do conceito.



Figura 108: *Piercing* brilhante rosa.

Fonte: <http://marcinha-meg.blogspot.pt/2011/08/pierceng-para-os-dentes.html>.

A mutilação dentária tem sido usada como um símbolo de hierarquia social, como se verifica em Madagáscar, onde o chefe tribal intrevencionava os dentes do maxilar inferior, enquanto o povo mutilava os do maxilar superior.



Figura 109: *Piercing* em forma de estrela.

Fonte: <http://marcinha-meg.blogspot.pt/2011/08/pierceng-para-os-dentes.html>.

O desejo e esforço para se ter um aspecto específico são, como naturalmente se aceitará, padrões culturais ancestrais, usados em muitas das sociedades isoladas no tempo e até em sociedades de cultura mais abrangente, embora sem a carga identitária com que é feito nas primeiras.

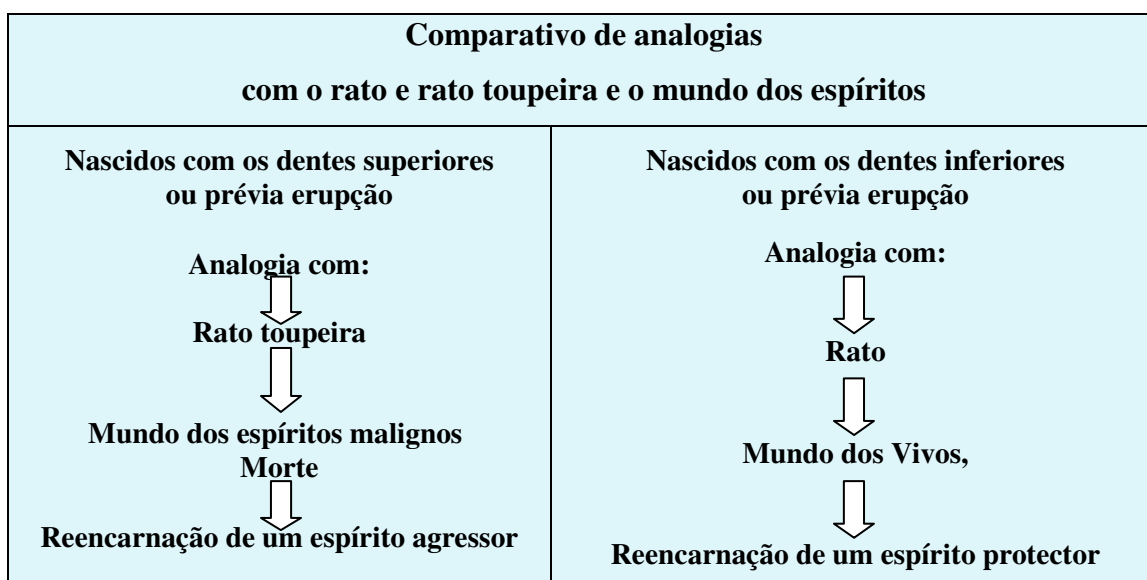
Pensamos que a fama conquistada pelos Makonde acerca da sua ferocidade foi reconhecida mais à custa da exibição dos seus dentes afiados, do que propriamente às tatuagens e escarificações, embora no seu conjunto estas práticas se completem e confirmem uma expressão facial inspiradora de terror e desconfiança. Se o observado



assume sentimentos de medo e inferioridade perante a imagem terrífica, o Makonde, valoriza a sua expressão e exibição dentária, com ritos e esgares que acentuam e influenciam o seu poder sobre o adversário.

No universo das analogias descritas um estudo levado a cabo por José Fialho Feliciano, sobre os Vathonga de Moçambique, encontrou-se um interessante retrato da interpretação e importância simbólica dada aos dentes, às analogias da erupção, analogias com o rato e rato toupeira e o mundo dos espíritos: se uma criança nascia com os dois dentes incisivos superiores, ou se eles erupcionavam primeiro que os inferiores, esta criança era morta porque simbolicamente encarnava um espírito maligno (FELICIANO, 1998).

**Quadro 7**



Fonte: Antropologia Económica dos Tsonga do sul de Moçambique - adaptado de FELICIANO (1998).

Não se encontrou qualquer descrição dessa prática, próxima ou remota, entre os contos novos ou antigos do povo Makonde.

### **9.3 - As Mutilações dentárias nos Makonde**

O estudo das mutilações dentárias que são praticadas desde tempos imemoriais pelos povos primitivos que habitam o planeta, tem-se prestado a várias análises. Estes trabalhos, uns científicos, outros de carácter mais popular, todos justificam algumas considerações. Do material por nós recolhido e trabalhado sobre estas questões

elaboramos documentos que se encontram em anexo. Assim, as classificações das mutilações dentárias propostas pelos diversos autores poderão ali ser consultadas e diga-se em jeito de comentário que se discorda não só da forma como algumas foram elaboradas, mas também algumas das definições que as acompanham, nitidamente fora do vocabulário científico habitualmente utilizado. São disso exemplo expressões como “forma de martelo” , “forma de machado” e “gancho” que procuram traduzir a morfologia do dente após a mutilação. Remete-se igualmente para anexo e porque de dentes se fala, todo material estudado a respeito do poder miraculoso deste órgão que em diversas regiões do mundo, ainda hoje, se lhe vêm reconhecidas qualidades sobrenaturais conferindo-lhe a prerrogativa de “Santo” com direito a peregrinação e veneração (Ver Anexos – Bloco 2, p.13 e seg.).

A mutilação dentária contribuiu para a criação e transmissão de uma determinada imagem do indivíduo e do grupo social a que pertence. Condição também uma relação de poder, superioridade ou inferioridade na complexa trama das relações sociais e culturais. Sabe-se que o “Nkuanga Meno” (mutilação dentária) é uma prática cujo abandono entre os Makonde, se identifica a partir de 1969.

Jorge Dias e a sua mulher Margot já referem, na sua extensa e notável obra sobre este povo, que muitos Makonde mutilam os quatro incisivos superiores, outros só dois dentes, e um pequeno número de rapazes, mutila ainda os dois incisivos inferiores, porém, paralelamente a essas descrições, encontraram-se vários outros modelos de mutilações, confirmadas por estudiosos desta etnia, fontes de reconhecida idoneidade e detentoras de conhecimentos tradicionais. Com a intenção de tornar conhecidos os padrões da mutilação dentária entre os Makonde e tendo como base os cortes usuais observados no seio deste povo do planalto, criaram-se modelos que foram identificadas pelos dígitos 1 a 5 e naturalmente procurou-se compará-los com os praticados no seio de outros povos, próximos ou distantes, remetendo o material remanescente para anexos, logicamente colocados ao lado das classificações que diversos autores procuraram deixar aos estudiosos deste assunto.



Figura 110: Modelo 1. (Modelo produzido pelo autor).

Mutilação por fractura dos bordos mesial e distal dos incisivos centrais superiores. Constitui o tipo de mutilação mais comum dado que foi utilizado apenas com o intuito de marcar a identidade dos Makonde e, simultaneamente, obviar os aspectos dolorosos que a intervenção provocava.



Figura 111: Modelo 2. (Modelo produzido pelo autor).

De notar que no corte dos ângulos mesial e distal dos quatro incisivos maxilares, o vértice incisal é acentuado e a linha oblíqua definida termina quase junto á papila gengival interdentária. Este tipo de procedimento expõe a dentina, o que pode levar a lesões da polpa dentária e subsequentemente a uma vasta e indesejável patologia estomatológica. Numa variante a este padrão de mutilação conhecem-se referências em que são mutilados os seis dentes anteriores maxilares, isto é, incisivos e caninos.

Este tipo de mutilação (modelo 1 e modelo 2), além de se verificar nos Makonde de Moçambique, é, ainda, comum aos seguintes povos: Chicundas de Moçambique, na

Tanzânia - (Tanganica), regiões do Alto Nilo e Gabão e Golfo da Guiné, Guiné-Bissau (Manjaco), Diola de Casamança, Wawira, Manganjas - Lago Chiwa e Madagascar. Nesta ilha na região oriental de África, o povo cortava os dentes de cima, os maxilares e os chefes, os de baixo, os mandibulares. O modelo que se apresenta a seguir dá conta desta tradição na referida ilha.



Figura 112: Modelo de Madagascar. (modelo produzido pelo autor).



Figura 113: Modelo 3. (Modelo produzido pelo autor).

Neste modelo observamos que apenas são cortadas pequenas porções dos ângulos, distal e mesial dos incisivos centrais e laterais superiores, respeitando parte do bordo incisal. As superfícies expostas pelo corte, não atingem neste exemplo a dentina. Este tipo de mutilação (Modelo 3) é comum entre os povos moçambicanos Makonde e dos escravos mercenários Chikunda bem como da etnia Issa, da Somália.



Figura 114: Modelo 4. (Modelo produzido pelo autor).

Neste tipo de mutilação os dentes incisivos superiores e inferiores são talhados em forma de cone, sendo as superfícies das soluções de continuidade, naturalmente irregulares, corrigidas pelo recurso a técnicas abrasivas. Em África este tipo de corte foi referenciado entre os Makonde e os Mascanhes do Senegal.



Figura 115: Modelo 5 A. (modelo produzido pelo autor).



Figura 116: Modelo 5 B. (Modelo produzido pelo autor).

Trata-se de uma mutilação habitual entre os Makonde e que consiste no corte dos bordos mesial e distal dos incisivos maxilares e mandibulares.

A mutilação exemplificada no modelo 5 B, com corte dos bordos mesial e distal dos quatro incisivos superiores e apenas os incisivos centrais inferiores é menos habitual entre os Makonde.

Este talhe encontra-se entre os Makonde, os Chikundas, Lobi e e alguns povos da região sul de Angola.

As Mutilações dentárias nos diversos povos - A pesquisa a nível mundial dos tipos de mutilações dentárias com vista a uma comparação com a praticada entre os Makonde permitiu compilar material que, pese embora a sua importância, entende-se não dever figurar no texto desta dissertação, motivo pelo qual se remete para Anexo.

#### **9.4 - Os materiais e as técnicas**

A operação designada “nkuanga meno” (afiar os dentes), era praticada gratuitamente por alguém com experiência, mas não profissional, sendo os rapazes deitados no chão e agarrados, para que o operador pudesse realizar o seu trabalho. O material utilizado era a faca afiada e um pau, e o processo consistia em colocar a faca sobre o dente e bater nesta até quebrar a parte que se pretende retirar. São referidas duas formas diferentes de aguçar os dentes, numa o dente fica totalmente triangular, e noutra apenas são cortados os ângulos incisais, mesial e distal. Encontraram-se cinco modelos de corte aqui reproduzimos, para seu melhor entendimento. O número de dentes

afilados também pode variar. Muitos afilam os quatro incisivos superiores , outros só dois, e um pequeno número afila ainda dois incisivos inferiores (DIAS, 1964).

Na aldeia de 24 de Março (Nangololo) entrevistámos o Sr. Domingos Foca (Dinembo - tatuador e.. fundi wa nkuanga meno) pessoa de idade avançada, que fez questão de exemplificar como se efectuava a mutilação dentária, uma técnica ancestral que aprendeu e sempre utilizou.



Figura 117: Sr. Domingos Focas exemplificando como procedia ao corte dos dentes (Aldeia 24 de Março, Muidumbe, 2008).

Foto do autor.

É interessante acrescentar, que os sujeitos que se sujeitam às suas “mãos habilidosas”, nunca se deitavam no chão, antes ficavam sentados, sendo-lhes colocado um pau entre os dentes, conforme se pode ver na imagem.

A técnica utilizada por este Makonde consistia na colocação de um pau entre os dentes, para impedir o fecho da boca, o que, ao mesmo tempo, condicionava os movimentos da língua. Servindo-se então de uma faca bem afiada, com o gume para baixo e este pousado em ligeira posição oblíqua no bordo incisal dos dentes, dava com um pau pancadas certas no lado oposto da lâmina, até conseguir a fractura da porção dentária desejada. Com a intenção de atenuar as dores e minimizar o eventual processo inflamatório, colocava sobre o dente uma raiz de rícino aquecida na cinza de uma fogueira.



Figura 118: Sr. Domingos Focas demonstrando a técnica.  
Foto do autor.

### 9.5 - Consequências da mutilação dentária

Contrariamente ao que muitos estudiosos afirmam, de ser a mutilação dentária praticada durante os rituais de iniciação pubertária, Domingos Foca refere ser da sua inteira responsabilidade a escolha da “idade mais apropriada” para a mutilação, e que esta não estava relacionada com a idade real do indivíduo, mas sim com o seu estado de desenvolvimento. Questionado sobre qual era essa “idade”, obviamente não respondeu objectivamente, mas que a sua escolha era baseada na sua experiência (conhecimento empirico). Não deixa de ser curioso notar, que as convicções deste homem não deixavam de estar certas, uma vez que, a idade do encerramento apical dos dentes incisivos, limita a intervenção precoce, traumática, sobre estes dentes. Sabe-se que no caso de indivíduos muito novos, serem sujeitos, antes da consolidação apical, a este ritual, podem surgir com elevada incidência situações conducentes a processos de necrose e consequentes abscessos, que culminam com mais sofrimento e perda de dentes.

Os artífices experientes, sabem-no empiricamente e só começam a proceder à operação, em idades compreendidas entre os 10 e 14 anos.



Muitos dos dentes sujeitos a traumatismos violentos acidentais ou provocados, como no caso da mutilação dentária, não registam, como seria de esperar abscessos periapicais e conseqüente perda destes órgãos, comportamento que se deve a um processo de defesa biológico, ao nível da câmara pulpar, cujo mecanismo ainda não está bem esclarecido.

Normalmente a polpa do dente responde à agressão com uma calcificação distrófica, o que permite ao dente manter-se sem processo necrótico ou infeccioso, que determine a sua perda. Alguns investigadores da área da biologia e medicina dentária sugerem a existência de um distúrbio do feixe vaso-nervoso que provoca a formação, graças á actividade dos odontoblastos, de um tecido de defesa, chamado dentina terciária.

Sabe-se que as mutilações dentárias podem ser bastante nefastas, se as manobras executadas atingirem a dentina, o que ocorre sobretudo no caso dos dentes talhados em “V” pronunciado, originando a inevitável perda dos incisivos, por lesões periapicais.

Durante a procura de material sobre mutilações dentárias encontrámos um trabalho publicado no *East African Medical Journal* que se circunscreveu apenas à região norte do Rovuma não contemplando na sua amostra, gente Makonde do sul, porém justifica-se a sua inclusão em anexo para consulta.

## **9.6 - Procedimentos da medicina autóctone**

As mutilações dentárias são bastantes dolorosas e com a intenção de atenuar as dores após a mutilação, o profissional procedia à aplicação da raiz da planta de rícino (dimalika) sobre os dentes cortados. A raiz era aquecida ao fogo, até atingir um calor suportável, sendo então pedido ao jovem que trincasse a raiz com força e a segurasse entre os dentes. Esta técnica foi confirmada por informantes durante o trabalho de campo em Mueda. Todavia alguns deles disseram-nos que a raiz era aquecida na cinza da fogueira e não na chama. Parece que este procedimento terá efeito anti-inflamatório e analgésico, devendo o tratamento ser repetido durante alguns dias até que as dores terminem. Segundo informações recolhidas, este comportamento ajuda a abrandar a dor e a “sarrar” mais depressa.

Os Makonde também utilizam o óleo de rícino para aplicações no cabelo e no corpo, para suavizar as cicatrizes das escarificações e ainda no ritual funerário, deitando óleo sobre a campa do morto.

### 9.7 - A Mutilação Labial

Entre os Makonde a mutilação labial era feita junto à inserção do lábio superior, perfurando com um arame ou uma agulha, em cujo orifício colocavam um pequeno pau, de reduzido diâmetro, que aumentavam progressivamente de 0,5 a 3 cm e com espessura variável de 2 a 4 centímetros.



Figura 119: Mulher Makonde com tatuagens e ndona ya nkalinga.  
Foto do autor.

A maioria das meninas colocavam a pequena ndona por volta dos seis anos e antes dos rituais de iniciação, outras na altura dos rituais e algumas mulheres faziam-nas chamadas “festa do meio” (kulunda in’goma) menstruação, casamento, ou outras. Este trabalho era executado por qualquer parente. Foram observadas algumas mulheres com apenas a ndona inicial, um pequeno fragmento de madeira introduzido no lábio superior.

Entre os Makonde, o uso da ndona está a desaparecer. Actualmente ainda é possível observar o seu uso em mulheres idosas, não tendo sido encontrada em homens. Na população mais nova, o seu uso já não é equacionado devido às inúmeras interacções sociais, junto das populações. Durante o trabalho de campo, exigido para a recolha dos elementos para este estudo só se encontrou a ndona, em mulheres mais velhas.



Figura 120: Mulher Makonde com ndona ya nkalinga.  
Foto do autor.

Tal como os Makonde, também os Mursi, povo que vive no sudoeste da Etiópia, região do Rio Omo, de matriz etnolinguística Bantu, conservam o estranho e absurdo costume do uso do prato labial, que dizem ser decorativo e de elevada valorização estética. As explicações deste uso são de certo modo confusas, porém, a mais provável parece estar ligada à beleza dessas mulheres, que eram as preferidas dos mercadores de escravos.



Figura 121: Mulher da tribo Mursi.

Fonte: [http://kuroihanax999x.blogspot.com/2011\\_03\\_01\\_archive.html](http://kuroihanax999x.blogspot.com/2011_03_01_archive.html).

Para salvar as suas mulheres, os Mursi, impuseram-lhes a perfuração do lábio, já que assim deformadas, perderiam o seu valor. Com o passar do tempo, os homens da tribo não só se habituaram à deformação da companheira, como passaram a admirar o seu novo aspecto, a ponto de considerar o procedimento um indispensável fascínio feminino.

Os Makonde mantendo ainda vivas, muitas das suas tradições étnicas, não gostam de exhibir as suas marcas, mesmo que atenuadas, como exibição turística, permitindo apenas ser fotografados quando se trata de um estudo académico e sempre acompanhados por alguém, em quem confiem. Outro povo de origem Bantu - os Macua, sobretudo os do litoral, há muito que deixaram de usar a ndona, facto que se julga dever-se ao menor isolamento social e cultural a que têm sido submetidos.

### **9.7.1 - Sequelas da ndona**

O uso de um prato labial (ndona) produz uma compressão sobre a porção coronária dos dentes e também sobre o bordo anterior dos maxilares superiores. Este procedimento leva a extrusão dos incisivos centrais e laterais, de acordo com o tamanho da ndona, assim como à reabsorção e afundamento da crista alveolar, após a perda dos dentes, perturbações fonéticas e do esfíncter labial superior. Quando o prato-labial atinge dimensões apreciáveis, manifesta-se um outro aspecto, este devastador, do uso da

ndona, que obriga à remoção dos dentes incisivos inferiores. A extracção desses dentes torna-se necessária por dois motivos: para favorecer o encaixe do prato, já que o espaço útil é aumentado no interior da cavidade oral e, sobretudo, para evitar o contacto dos dentes de cima com o corpo estranho, que além de ser desconfortável, ainda provoca dor.

O resultado dessa agressão é que a ausência dos incisivos provoca nas mulheres graves problemas na fonação, com relativa distorção da linguagem. Naturalmente fica também comprometida a função mastigadora, complicando de modo notável e dramático a execução das mais elementares actividades fisiológicas, mastigatórias respiratórias, fonéticas, de deglutição e, finalmente, de nutrição.

Durante a nossa permanência em Moçambique, das muitas mulheres Makonde que se observaram, a maioria delas tinha perdido os dentes incisivos devido à citada pressão da ndona contra a parede vestibular. O uso do pato labial, acarreta ainda outras lesões, das quais importa destacar a perda de dimensão vertical e as graves perturbações da articulação temporo-mandibular (A.T.M.) com o habitual e lastimoso cortejo de dolorosos sintomas que em regra se lhe associam. É portanto, uma situação contra natura que provoca lesões extensas, além de outras situações como a mastigação, deficiências na fala e mais grave, a perda de dimensão oclusal e lesões graves na A.T.M. com o seu cortejo de sintomas.

### **9.8 - A situação actual sobre a mutilação dentária nos Makonde**

Actualmente, entre os Makonde, a mutilação dentária já não é prática comum. Durante várias estadias percorremos grande parte do planalto, falamos com as gentes, entrevistamos membros da comunidade e procurou-se saber junto dos mais velhos, como era a situação actual, relativamente às práticas de mutilação dentária. Apenas se encontraram indivíduos que a “tinham feito há muito tempo” tendo-se recorrido a toda a documentação histórica possível para compreender e acompanhar a evolução desta prática, e quais as razões do seu abandono.

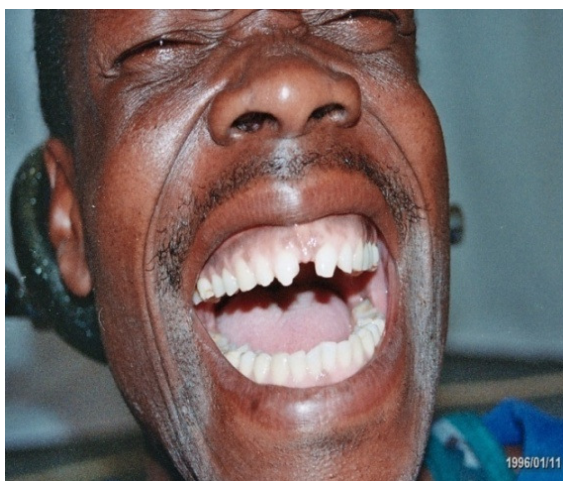


Figura 122: Sr. Rafael, ajudante no Hospital Rural de Mueda.  
Foto do autor.

Durante a pesquisa em Mueda não se observaram indivíduos que tivessem sido sujeitos a esta prática depois do ano de 1969, exceto o ajudante de farmácia de Mueda, cuja foto se mostra. De registrar também que durante as nossas pesquisas tivemos a oportunidade de entrevistar o Tenente Coronel Zacarias João Chivavi, antigo militar, que nos referiu ter cortado os quatro incisivos superiores antes de casar, por imposição da noiva, que não contrairia matrimônio se o não fizesse.



Figura 123: Sr. Zacarias João Chivavi.  
Foto do autor.

## 9.9 - Reflexões finais sobre a mutilação dentária

Neste capítulo sobre os dentes e mutilações étnicas com incidência no “*Povo Makonde*” torna-se difícil inserir esta prática numa só área disciplinar porque julga-se que a mutilação dentária tem diferentes abordagens. Os estudiosos que abordam a mutilação numa perspectiva médica, acabam por não captar as vertentes sociais, económicas e culturais da problemática. As abordagens feitas pelas ciências sociais, tais como a antropologia e a sociologia, acabam por descurar os aspectos ligados a dinâmica física da dentição. O estudo sobre a cultura Makonde, particularmente sobre a mutilação dentária, deve necessariamente adoptar uma perspectiva multidisciplinar.

De salientar a opinião de Mischa Titiev, que defende deverem ser seguidas, na base da distinção fundamental entre biologia humana e cultura humana, pelo menos três linhas gerais da investigação (TITIEV, 1979). A primeira diz respeito ao estudo da evolução, sob a forma estruturas de qualquer parte do corpo humano em particular, é feita pelos antropólogos físicos, que trabalham frequentemente, como cientistas naturais, em ligação com anatomistas, médicos das diferentes especialidades, incluindo a de dentista e outros investigadores afins. A segunda linha de investigação é constituída pelo estudo dos vestígios dos trabalhos realizados pelos homens, sendo praticada pelos arqueólogos. A terceira linha que abrange o estudo directo do comportamento dos grupos humanos, é estudada por cientistas com diversas denominações: etnógrafos; antropólogos sociais e antropólogos culturais.

O presente trabalho foi subordinado à primeira e à terceira das correntes acima referidas. Os estudos sobre a dentição humana, embora realizados no âmbito de diversas disciplinas científicas, seguem modelos específicos reportados às mesmas. Os investigadores que se debruçam sobre estes assuntos numa perspectiva médico-biológica preocupam-se com a abordagem da fisiologia, da anatomia e patologia. As análises mais abrangentes, sob o ponto de vista da epidemiologia e da saúde pública, estudam a existência de determinadas características dentárias, normalmente de doenças, padrões genéticos, anomalias e medidas preventivas utilizadas ou a utilizar numa qualquer população.

Em certas populações o estudo antropológico dos dentes, visa normalmente, distinguir a relação que à sua custa se possa estabelecer entre os diferentes grupos

étnicos. Assim, a mutilação dentária aparece em estudos que normalmente versam os aspectos ligados ao tratamento do corpo, enfeites, avulções, lesões cicatriciais provocadas, incrustações. Neste caso, o ponto de partida não é o dente afilado ou a pele escarificada, mas sim a comunidade ou grupo social e suas práticas. A boca e os dentes fazem parte de uma unidade extremamente complexa da vida de um ser humano.

Hector Raúl Volosin salienta, a propósito, que o estudo da cavidade oral, considerando todos os seus aspectos, impõe-se como um dos órgãos mais importantes do corpo humano. Porque a boca corresponde a uma zona do organismo que constitui uma encruzilhada entre a biologia (anatomo – fisiologia, embriologia), o vegetativo, o psicológico, o simbólico e o mundo das emoções. “... *Por ella entran los alimentos que aseguran nuestras funciones biológicas y por ella salimos al mundo a través de la palabra, el gusto y, por ella, exhalamos el último aliento y morimos...*” (VOLOSIN, 1981, p.18).

A complexidade da boca fica-se a dever mais a esta dupla função do que à sua estrutura anatomofisiológica, existindo uma constelação de patologias interrelacionadas com as funções psíquicas que se podem associar à cavidade bucal. A psicologia que rege toda a constelação patológica, bem como as expressões dinâmicas e simbólicas associadas a cada uma, estão intimamente ligadas a causas biográficas e culturais, pelo que não devem ser ignoradas por terapeutas e investigadores. O ser humano é assim encarado como uma unidade biopsicossocial, cujo desenvolvimento só é possível no seio de uma cultura. É de concordar com a interpretação feita pelo referido estudioso, pois este órgão revela-se um cenário de eloquente interpretação e exteriorização, dos mais variados sentimentos e emoções, de acordo com os actores em palco. Sentimentos e emoções que constantemente foram sentidos na vivência com esse extraordinário povo do planalto, os Makonde.

A interpretação dada por um anatomista é obviamente a descrição de um órgão nos seus variados componentes de forma topográfica e descritiva, técnica e fria, sem qualquer sentido metafórico. É apenas a imagem virada para o órgão e anexos, fixando o interesse na descrição da forma, constituição e função.

O fisiologista descreve também o funcionamento tal como no seu restrito ou amplo aspecto funcional e na genética descreve-se o seu desenvolvimento embrionário.



O quadro é vasto quando a interpretação entra nos domínios da psicologia ou no desempenho de outros actores. O poeta descreve a boca segundo as suas variações emocionais, na mais das vezes na sua expressão romântica, lírica ou apaixonada se para tal existir ficcional ou concretamente uma imagem credora deste sentimento. O dramaturgo descreve quantas vezes a amargura a inocência, o “grito” da dor, da angústia e do medo, o sorriso feliz ou a expressão do ódio, do amor do encanto ou desencanto, mas para o musicólogo, a boca pode ser o emissor de belas melodias que apaixonam e encantam multidões. Esta perspectiva holística e abrangente é potenciada pelas práticas científicas actuais, que consideram a multidimensionalidade dos fenómenos humanos e definem a ciência mais como um conjunto de práticas e atitudes e não como disciplinas fechadas, estanques e incomunicáveis.



Figura 124: Escultura de Helena Anacleto – A Dor. (Colecção do autor).

As partes do corpo, quando tratadas como objectos de estudo, são aquelas cuja manipulação ou intervenção chocam os valores prevaletentes no mundo ou que vão contra os direitos humanos. De acordo com a evidência empírica e vários estudos antropológicos, muitas das práticas de intervenção mutilante ou decorativa no corpo existentes, como é o caso dos Makonde, podem ser consideradas como distintivo de uma tribo, de uma etnia ou como elemento constitutivo da respectiva identidade. O abandono de tais práticas pode e deve ser considerado sinal de evolução dos tempos, decorrente da aculturação ou modernização, impostas pelos avanços científicos e

tecnológicos. Modernização esta, que no dizer de Jean Monet apresenta apenas uma alternativa, a decadência.

Os fenómenos identitários têm sido e continuaram a ser objecto de uma reflexão profunda dos antropólogos e cientistas sociais. A manipulação ou intervenção sobre o corpo, ou sobre a sua forma natural, como fenómeno identitário de indivíduos e de grupos, constitui por si só motivo de pesquisa de grande importância, pois permite compreender as razões das intervenções e os efeitos, esperados ou não, sobre a funcionalidade de um órgão determinado, como é o caso dos dentes.

A manipulação dos dentes insere-se no quadro atrás descrito. Assim, poderá corresponder a uma estratégia de criação e de manutenção de identidade de grupo, bem como de identidades individuais e de especialização de funções no interior do mesmo. “... *O fenómeno da mutilação dentária, é uma prática que na antiguidade se estendeu por quase todos os continentes, com grande incidência em África, Ásia e América, tendo sido feito através da utilização de várias técnicas, extracção, fractura, limagem, entre outras...*” (LERMAN, 1974, p.75).

No caso concreto pretende-se reiterar que na cultura Makonde, essa prática é antiga. Sabe-se também que intervenção feita a um determinado indivíduo ou grupo, sobre os seus dentes ou outra parte do corpo correspondente, era certamente baseada, numa lógica individual e/ou de grupo. É essa lógica individual e colectiva que se pretende esclarecer, uma vez que ela decorre da cultura envolvente, não se advogando tal costume, mas apenas proceder à observação e comparação com os costumes de outros grupos civilizacionais. As descrições etnográficas feitas por diversos antropólogos no século XX aproximam-se e tocam-se em muitos pontos, com os estudos efectuados de forma meticulosa e profunda sobre o povo Makonde, de Moçambique.

Ao considerarmos os escritos de Karl Weule e Jorge Dias e o espaço temporal que medeia entre os dois trabalhos de investigação, 50 anos, observa-se que estes estudiosos não diferiram muito, no campo de observação directa, e têm pontos comuns em relação à etnicidade cultural, sendo portanto de os aceitar como documentos preciosos e todo o trabalho efectuado, fonte de consulta imprescindível.

Os Makonde quando confrontados, com as razões da mutilação dentária, ou do uso da ndona e das escarificações, não conseguem explicar de uma forma racional, quer o seu uso, quer a sua origem, mas afirmam que “sempre se fez assim” e consideram estes costumes como "as marcas distintivas do seu povo" que, exibem ou exibiram, como factores verdadeiros do seu património cultural, não existindo para além da simples da tradição, nada de transcendente – “Era assim porque era”.

Também segundo as palavras da Dra. Isabel S. Kavandeca “... o Makonde é uma pessoa bastante decidida, tem personalidade muito forte... “ e acrescenta, “...Perde-se no tempo a origem destas tradições, mas a verdade é que marcaram, e definiram um Povo...”

Em resposta à pergunta “ O afiar dos dentes e as tatuagens, davam um aspecto mais feroz aos Makonde, do que realmente eram? O Dr. Domingos Simba Nguete afirma: “... Bom, este aspecto, eu quando perguntei ao meu pai, o meu pai disse-me: - isto tinha duas funções. A primeira função era de marcar a diferença e o outro objectivo era embelezar. Por exemplo, para um jovem namorar, não podia casar antes de fazer tatuagem, aquilo fazia parte das tradições...” e acrescenta... “ ... Eu aprendi a caçar e outros segredos do mato, e no último dia usamos os frutos que simbolizam a primeira relação sexual, isto é, simboliza o sexo feminino...”

Quanto ao comportamento e padrões culturais dos Makonde a escultora Reinata Sadimba disse: “... A família fazia questão que as crianças aprendessem as regras de comportamento e padrões culturais próprios da sua etnia, tais como tratar do cabelo, uso da ndona e tatuagens no corpo, e os próprios miúdos pediam para que isso lhes fosse feito.

A Reinata diz que antes de lhe fazerem a tatuagem que ainda hoje tem no rosto, quase todos os dias fazia birra exigindo a mesma. Chamava à atenção constantemente da família que as outras raparigas tinham tatuagem e ela não. Quanto à ndona, foi também de acordo com a família que perfurou o lábio e passou a usá-la...”

Outro entrevistado o Sr. Jaime Marupa recordou... “...que quando era menino submeteu-se ao ritual de iniciação, ao qual se submeteu levado pela mão de um tio como era tradição. Esse ritual aconteceu na sua aldeia de etnia Makonde, recorda

também o esforço que fez para conter o medo. Todavia a tradição falou mais forte que todos os medos...”

Em relação às mutilações dentárias, o Sr. Jaime Marupa afirmou: “...que não ocorreu com ele, (por influência da missão católica no Planalto). Uma parte da sua família não a praticou a mutilação. No entanto fizeram toda a iniciação. As tatuagens também não ocorreram com ele nem depois, com todos os seus filhos, embora os seus pais as tivessem feito e a sua mãe tivesse usado o prato labial. (NDONA). Mesmo sabendo que para ser um Makonde completo, (como eles diziam), tinha que ter os dentes superiores e inferiores talhados, com os ângulos incisais para dar aquele aspecto pontiagudo e possuir as tatuagens com os seus desenhos tradicionais), sendo essas marcas aquilo que definia um Makonde, ele mantém o orgulho em pertencer a esta etnia, sem sentir a necessidade de possuir essas marcas...”

Confrontando os dados recolhidos com os trabalhos dos autores acima referidos, verificamos que certos costumes, ainda estão muito presentes na maioria dos Makonde, no início do século XXI, particularmente no que respeita à iniciação dos dois géneros e às danças do Mapiko, o que já não se pode dizer relativamente à mutilação dentária e das escarificações e tatuagens étnicas.

## Conclusões

Este trabalho tem como principal objetivo aprofundar o conhecimento das práticas culturais do povo Makonde, nomeadamente dos ritos de iniciação, das mutilações dentárias e as outras modificações decorativas do corpo, como forma de expressão da sua identidade. Entre essas alterações do corpo salientamos as tatuagens e as escarificações. Ao longo da investigação realizada esteve sempre subjacente a procura do saber porquê e como os seres humanos se comportam de modo diferente segundo as sociedades em que vivem. As pesquisas bibliográficas e o seu estudo, assim como o trabalho de campo realizado durante várias deslocações a Moçambique, permitiram-nos fortalecer o conhecimento sobre o povo Makonde.

Cada povo tem a sua maneira “de ser” e “estar” e estas são ancoradas nas tradições, nos princípios, nos costumes e no modo de vida da sua comunidade. Neste sentido, cada povo tem características específicas, que são o reflexo das suas qualidades. O povo Makonde não foge a este princípio.

No que diz respeito às fontes bibliográficas, o trabalho que ora apresentamos tem como base principal as obras de DIAS, 1964, 1970; GUERREIRO, 1966; WEULE, 2000; FERREIRA, 1975; ADAM, 2000.

No trabalho de campo, visto como um requisito metodológico que consiste em ir do distanciamento à proximidade, para logo regressar da proximidade ao distanciamento e construir uma interpretação, recorreremos à observação directa, aos registos fotográficos e às entrevistas. Entre estas técnicas de recolha de dados, previgilhamos a última, na medida em que a pergunta implica respostas e estas poderão remeter para novas perguntas. Tivemos também em atenção as “Histórias de Vida”, cujos relatos fornecem informação não só sobre a vida do próprio que as conta, como também sobre a vida da comunidade e seus valores, no passado e no presente.

No contacto direto com os informantes, sobretudo com os mais velhos, sempre que necessário contamos com a colaboração de três intérpretes, em momentos diferentes. Uma vez que parte da população mais velha continua a expressar-se na língua Shimakonde.

Assim, concluímos que o povo Makonde era um povo organizado em pequenos grupos familiares, não conhecendo outra soberania, que não a do chefe da povoação. Tornou-se etnocêntrico, como forma de defesa de incursões externas, isolando-se no seu planalto, um magnífico reduto que muito ajudou na sua preservação. Pelo que nos foi dado estudar, uma das mais importantes razões da ida dos Makonde para as zonas do planalto deve-se à fuga dos conflitos armados com os mais poderosos grupos étnicos. O que revela serem detentores de natural prudência de conservação, mas suficientemente aguerridos para repelir qualquer tentativa de invasão.

A defesa deste território de forma tão persistente e feroz, por parte dos Makonde, permite concluir que estava em causa não só a sua segurança e defesa tribal mas também as condições de sobrevivência, porque este era um território fértil para a agricultura de subsistência. Tal facto fica a dever ao regime das precipitações, favorável à agricultura, mesmo sabendo-se da ausência de poços ou nascentes naturais.

O nome Makonde só poderia ter começado a usar-se depois deste povo se ter fixado no planalto, pois refere-se a um tipo de paisagem e tornou-se extensivo aos seus habitantes. Dizem os habitantes do planalto que o nome *Makonde*, escrito com kapa, quer dizer “*terra fértil*”. Até aos nossos dias, a literatura etnográfica e histórica tem usado o termo “Makonde” e vocábulos semelhantes para designar este grupo étnico cultural e linguisticamente homogêneo, que acabou por se fixar nos altos planaltos e que tinham marcas identitárias expressivas e definidas. A sua agressividade e isolamento acabaram por lhes granjear a fama de invulnerabilidade, pelo que ninguém se atrevia a penetrar no seu território. O amor à independência e a violência com que se defendiam contribuíram para que os Makonde se mantivessem até aos princípios do século XX relativamente fechados à influência do exterior.

A unidade Makonde é simplesmente de natureza cultural, isso verifica-se na facilidade com que antigamente aceitavam os estranhos que viessem a bem, e que se quisessem fixar, com a condição de se tornarem Makonde, ou como já referenciado, tornavam Makonde os indivíduos capturados, através da ritualidade das suas práticas costumeiras. A identidade cultural dos Makonde reflecte-se na aceitação dos costumes ancestrais sendo as tatuagens, escarificação, a mutilação dentária e a ndona as mais visíveis expressões da identidade.

Como a maioria dos povos da África central, o sistema de parentesco no caso dos Makonde é matrilinear pelo que a organização familiar, a descendência e as linhagens constituídas seguem este sistema. São as mulheres que cuidam da herança e das crianças e os homens trabalham para bem comum da família. Quando um jovem se casa vai viver para a casa da família da mulher, passando esta relação de parentesco a enquadrar-se no sistema matrilinear como já relatado em páginas anteriores. O sentido de família nos Makonde tem um elemento que os diferencia de outros povos, porque o conceito família é muito mais amplo e alargado, sendo que a proximidade e a unidade entre eles, são valores que procuram manter, mesmo estando distantes.

Os rituais da puberdade, e outros rituais de passagem, simbolizam a aceitação por parte do indivíduo das crenças, costumes e normas comunitárias: a submissão às provas representa o assentimento à tradição. Circuncisão, escarificação, exposição prolongada ao frio ou ao calor, resistência a provas físicas, cicatrizes de combates ou tatuagens resultantes dos ritos de iniciação possuem um carácter bastante emblemático na transição de jovem para adulto, nestas sociedades tão arreigadas às tradições.

Esses rituais simbolizam também o reconhecimento social do indivíduo e a sua integração no grupo – dos homens e das mulheres. É como se lhe dissessem: “agora és um de nós”, “agora podes viver, caçar, pescar, comer, conversar de igual para igual, conosco.” Os Makonde, assim como muitos outros povos, dão muita importância aos rituais de passagem, sendo os mais importantes os rituais de iniciação masculina e feminina, aos está associado o Mapiko.

O Mapiko é uma das mais conhecidas manifestações dos Makonde pelo seu significado cultural e artístico, pelo contexto musical e gestual, e porque envolve normalmente toda a comunidade Makonde. O Mapiko é em si próprio um acontecimento complexo. É arte, é dança, é teatro, é música, expressão corporal e é tradição. O Mapiko extravasa mais que a própria máscara, mais que uma dança, mais que um ritual. O Mapiko é acompanhado por 5 tambores diferentes e todos devem estar presentes na festa, já que cada um tem a sua função. Os tambores representam um papel fundamental durante o ritual.

Como nos foi dado constatar, para os Makonde, as danças do Mapiko, Lindungundwe e outras, expressam uma visão de mundo através de um vocabulário próprio de movimentos e gestos corporais, que se tornam modelares em determinados rituais. Cada dança se articula como expressão de um universo cultural, estabelecendo um campo comunicativo nas suas tradições. Assim pode-se dizer que não é fácil relatar com rigor, qual o papel da dança nas cerimónias de iniciação ou nos frequentes festivais efectuados entre as diferentes aldeias Makonde. A dança foi desde os princípios remotos, uma necessidade espontânea, seja como expressão natural da vibração física, seja como meio de exteriorizar estas forças interiores da vida e impressionar ou influenciar o ambiente. Na dança Mapiko o homem é o elemento principal. O homem dança sempre em sintonia com a música dos tambores, existem vários passos que o dançarino executa num ritmo sempre crescente, numa espécie de encenação teatral.

Actualmente as transformações culturais e sociais são nítidas e determinam e condicionam as práticas tradicionais dos Makonde. No caso do Lobolo, este ainda se pratica mas de forma mais simplificada do que se fazia há décadas atrás. Apenas é utilizado o dinheiro, de acordo com a importância convencionada, a Nkamica e algumas Capulanas. Quanto ao casamento, apesar da lei da família estipular formalmente que ele é monogâmico, a poligamia ainda se observa entre os Makondes. A maioria dos casamentos polígamos ocorre fora das cidades, mas não existem dados quantitativos exactos. Segundo os próprios Makonde, o homem só deve ter “*as mulheres que pode sustentar,*” porque é ele que trabalha. Se tiver mais mulheres, tem de ter uma machamba para cada uma delas e uma para ele.

O respeito pelos mais velhos é ainda um factor cultural de extrema relevância, visto que os velhos continuam a ser encarados como depositários de sabedoria da vida. Todavia, verifica-se que devido aos meios modernos de informação a juventude já detém outros saberes para além dos tradicionais. Os mais velhos continuam a ser respeitados dentro da sua comunidade, tal como tivemos oportunidade de observar nos encontros entre Makondes de diferentes faixas etárias e em diferentes locais. Constatamos que há por parte dos mais novos sinais evidentes de respeito pela idade e sabedoria, que se traduz na transmissão de conhecimentos pela via oral. Os velhos procuram exercer uma função pedagógica na comunidade, sobretudo a conciliação entre



“o bem e o mal”, e entre o “certo e o errado”, de acordo com os seus padrões étnicos, e simultaneamente, os símbolos tradicionais detentores de autoridade.

A arte continua a ser um dos vectores que mais distingue a identidade cultural do povo Makonde nos nossos dias. Os Makonde elevam a arte ao nível dos afectos e das representações reais da natureza. Através da arte, os Makonde traduzem muitos de seus anseios, usos, costumes tradições e também superstições. As tão conhecidas máscaras do Mapiko, actualmente já podem adequiridas como peça de arte, por encomenda, sem que representem para o colecionador a carga simbólica original, ultrapassando-se assim o secretismo em que eram construídas exclusivamente para os rituais de iniciação. O interessante é que as máscaras não foram criadas com o propósito de ser arte, mas sim para desempenhar determinada função na sociedade.

No que se refere à escultura, os Makonde executam obras perfeitas e complexas, de razoável porte que representam muitas vezes o seu cosmos e que falam das suas raízes imaginárias ou reais. No que se refere aos temas trabalhados, a mulher é uma das figuras mais esculpidas.

Os símbolos e práticas culturais do povo Makonde sofreram alterações nas últimas décadas, sendo de realçar que já não se praticam as escarificações, as tatuagens e a mutilação dentária.

Na actualidade as práticas culturais mais expressivas, que persistem, são os ritos de iniciação. Estes, embora decorram num espaço de tempo mais reduzido de que acontecia há décadas atrás, por imposição da vida actual, continuam a manter um carácter sagrado e secreto, envolvendo variadíssimas cerimónias, cada um delas com as práticas ritualísticas que lhe são próprias, que colminam na dança do Mapiko, atrás descrita.

A mutilação dentária, tal como nos foi dado testemunhar ao longo do trabalho, ainda hoje pode ser observada nos mais velhos, mulheres e homens. No caso da ndona ficou demonstrado que ainda é possível ser observada nas mulheres Makonde, mas apenas nas de idade mais avançada, com as mutilações masculinas acontece algo semelhante às mulheres. Apenas é possível observar alterações provocadas nos dentes

nos indivíduos mais velhos. Quanto à continuidade desta prática, não existe qualquer sinal ou testemunho que confirme a sua existência. Tudo indica que este será um distintivo das práticas culturais dos Makonde que, finda a geração dos mais velhos, passará a fazer parte do patrinómio histórico-cultural deste povo.

Quanto às tatuagens énicas, as mesmas continuam a ser visíveis, com maior relevância nas mulheres também de mais idade. Esta forma de arte decorativa do corpo, com padrões próprios representativo de uma cultura, encontra-se também em fase de extinção.

O estudo dos resultados dos dados recolhidos na nossa investigação leva-nos a concluir que o povo Makonde, não podendo ficar imune às mutações impostas pela aldeia global em que todos vivemos, persistirá em preservar a sua identidade, principalmente através das crenças, das manifestações de grupo e da arte plástica. Esta, por ser uma manifestação que, em algumas formas, permite a criação individual, cada vez mais sairá do seu reduto. A necessidade, a vontade ou o simples direito de ir pelo mundo à procura de novos espaços são características do ser humano, nos nossos dias, ao que o Makonde não é indiferente. Actualmente existem obras de arte Makonde, feitas em diferentes materiais, espalhadas por diferentes partes do mundo.

Conscientes que o estudo de um povo, por mais aprofundado que seja, não pode abarcar todas as dimensões da sua existência, consideramos, ainda assim, que a informação fornecida dá conta de grande parte das práticas culturais do povo estudado, na sua essência, manutenção e alteração das mesmas impostas pela mudança social inevitável.

## Referências Bibliográficas

ANESTAD, Svein & POULSEN, Sven (1996) – Oral conditions related to use of the lip.

ABRAHAMSSON, H. and NILSSON, A. (1994) – Moçambique em transição: estudo da história de desenvolvimento durante o período 1974-1992. Gothenburg University.

ADAM, Yussuf (1981) – The struggle of liberation in Mozambique: problems, methodologies and analysis. Maputo: Centro de Estudos Africanos. (Paper presented at the UNESCO experts meeting on research priorities and teaching of social sciences in Southern Africa, Lesotho, Nov. 1981).

ADAM, Yussuf, DAVIES, Robert & DLAMINI, Siphos (1981) – A Luta pelo futuro da África Austral/ as estratégias das CONSAS e SADCC Maputo: Centro de Estudos Africanos, 1981- pp. 65-80. - (Estudos Moçambicanos; 3) - (Italian Version published. *In: Politica Internazionale* (10), 1982, pp. 65-73.

ADAM, Yussuf (1982) – Abastecimento de água e economia política do planalto de Mueda. Maputo: Centro de Estudos Africanos. (Paper presented at the UNICEF “Seminar The water and sanitation, in the high plateau of Mueda” – Pemba, 14-23 Nov. 1982.

ADAM, Yussuf & GENTILI, Ana Maria (1985) – O movimento Liguilanilu no planalto de Mueda, Estudos Moçambicanos, nº 4, pp. 41-75.

ADAM, Yussuf (1986) – Cooperativização e modificação das relações de produção no período colonial em Moçambique, entre 1911-1974. Maputo: Centro de Estudos Africanos, Universidade Eduardo Mondlane. (Tese para obtenção do grau de Licenciatura em História).

ADAM, Yussuf & GRUBER, Beat (1987) – Programa de Abastecimento de água potável na Província de Cabo Delgado: avaliação - Maputo: Centro de Estudos Africanos, 1987- A consultancy report.

ADAM, Yussuf & ALEXANDRINE, José (1988) – História de uma investigação, investigação de uma história. Maputo: Centro de Estudos Africanos.

ADAM, Yussuf (1989) – Portugal-Moçambique (1974-1988): à procura de uma relação.

Maputo: Centro de Estudos Africanos. (Paper apresentado em IEEI/Centro de Estudos Africanos, Seminar on development, international relations and regional integration in Southern Africa, Lisboa, 23-26 October 1989).

ADAM, Yussuf (1993) – Mueda: Mitos de origem, resistência, ocupação e libertação. Boletim Semestral do Arquivo Histórico de Moçambique, nº 14.

ADAM, Yussuf (1997) – Evolução das estratégias para o desenvolvimento no Moçambique pós-colonial. In: SOGGE, D. (1997) – Moçambique: perspectivas sobre a ajuda e o sector civil. Amsterdam: Frans Beijaard, pp. 1-14.

ADAM, Yussuf (2006) – Escapar aos dentes do crocodilo e cair na boca do leopardo. Trajectória de Moçambique Pós-Colonial (1975-1990). Maputo: Promédia.

AFONSO, Ana Isabel (2006) – Practicing anthropology in Portugal, nacional associociation for the practice of anthropology Bulletin, Vol. 25, nº 1, pp. 156-175.

AFONSO, Aniceto; GOMES, Carlos Matos (1960) – Guerra Colonial – Edição Diário de Notícias.

ALBERTO, Manuel Simões (1954) – Contribuição para o estudo das relações entre os grupos sanguíneos e os caracteres físicos dos negros de Moçambique (tribo Tonga-Changane). Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique, XXIV, 85. Lourenço Marques.

ALPERS, Edward A. (1984) – To Seek a Better Life: The Implications of Migration From Mozambique to Tanganyika For Class Formation and Political Behavior. Canadian Journal of African Studies. Volume 18, nº 2, pp. 367-388.

ALUWIHARE, Sir Richard (1952) – The Kandy Esala Perahera.

ANUÁRIO DO ENSINO – 1930-1974 – Lourenço Marques – Serviços de Educação da Província de Moçambique Lourenço Marques S.E.P.M.

ANUÁRIO DO ENSINO (1930-1974) – Mário TEIXEIRA MALHEIRO (s.e.).

AREIA, M.L. Rodrigues de (2002) – África Subsariana: globalização e contextos locais. V

Colóquio Internacional globalização e contextos locais na África Subsariana – A classificação e desclassificação dos objectos artísticos Africanos (pp. 85 a 91).

ARRIFES, Marco Fortunato [1918] (2005) – A Primeira Grande Guerra na África Portuguesa Angola e Moçambique (1914-1918) Edição/reimpressão.

ARTHUR, Maria José (2009) – Aprovação da "Lei Sobre a Violência Doméstica Praticada Contra a Mulher". Que resultados? -Revista Outras Vozes”, nº 28, Novembro.

AUSTIN, George L. (1873) – The Sacred Tooth of Buddha - Original text courtesy of the University of Michigan Digital Library Collections - Making of America Reformatted Text in HTML put Online at Lakdiva.net with their Permission Appletons Journal. Print: Vol. IX, nº. 219 – 31, May 1873, Publisher: D. Appleton and Company. New York.

AZEVEDO, Ávila (1962) – Educação em África, in: Estudos Ultramarinos.

BAUDOIN M. (1924) – La signification véritable des mutilations dentaires ethniques et préhistoriques. Sem. Dent. 1924, 34: 880-8.

BERNARDI, Bernardo (1974) – Introdução aos estudos etno-antropológicos. Perspectivas do Homem. Lisboa: Edições 70.

BERNARDO, Manuel Amaro (2003) – Combater em Moçambique: Guerra e descolonização, 1964-1975. (s. c.): Coleção Estudos e Documentos, Editora Prefácio.

BIEDERMANN, Hans (1993) – Dicionário Ilustrado de Símbolos. São Paulo: Edições Melhoramentos.

BIROU, Alain (1988) – Dicionário Geral de Ciências Sociais. Lisboa: Círculo de Leitores.

BORBOLLA, F. Rubín (1940) – Types of tooth mutilation found in Mexico. - Am. J. Phys. Anthropol. 1940, 26 (1) pp. 349-365.

BOURDIEU, Pierre (1989) – O Poder Simbólico. Lisboa: Editora Difel.

BOURDIEU, Pierre (1995) – A Dominação Masculina. Educação e Realidade. Porto Alegre, V. 20, nº 2, p. 133-184.

BOURDIEU, Pierre. (1986) – "Les rites comme actes d'institution". In: P. Centlivres e J. Hainard (eds.), *Les rites de passage aujourd'hui*. Lausanne: Éditions l'Age d'Homme. pp. 206-215.

BOWKER, John (1997) – Para entender as religiões. São Paulo: Editora Ática.

BOXER, Charles Ralph (1977) – O império colonial português - Edições 70.

BRITO, Luís (1980) – Dependência Colonial e Integração Regional - Estudos Moçambicanos (1), pp. 23-32.

BUENDIA, Miguel (2001) – Samora Machel e a Educação. Edição António Sopa pp. 83-98.

CABRAL, João de Pina (1991) – Os Contextos da Antropologia. Lisboa: Editora Difel.

CABRAL, João de Pina (2010) – The door in the middle: six conditions for anthropology, em Deborah James, Evie Plaice e Christina Toren (orgs.), *Culture Wars: Context, Models and Anthropologists' Accounts*. Nova Iorque e Oxford, Berghahn Books, pp. 152-169.

CAHEN, Michel (1994) – Mozambique, histoire géopolitique dun pays sans nation. Paris: Lusotopie, pp. 213-266.

CALAME-GRIAULE, G. (1965) – Ethnologie et langage : La parole chez les Dogons. Paris: Gallimard.

CAMACHO, Manuel de Brito, (1936) - Política colonial, Lisboa, Editorial Cosmos, p. 11.

CANN, John P. (2001) – Mozambique, German East Africa, and the Great War. *Small Wars and Insurgencies*. Volume 12, nº1, Spring. pp. 114-143

CARVALHO, Ferreira (1930) – Anuário do Ensino Colonial – B.O. N.º 8 de 1887.

CASIMIRO, Augusto (1983) – Mueda: Caminhos difíceis na socialização do campo. In

Revista Tempo, nº 671, (21.08.1983), pp. 26-31.

CASTRO, Álvaro de (1914) – Boletim Oficial 51/1914. Art. 14, parag. 8, da Portaria Provincial nº 2292 de 07/12.

CEA (1998) Centro de Estudos Africanos – O Mineiro Moçambicano Maputo.

Centro de Estudos Africanos (CEA) – Universidade Eduardo Mondlane (1983) - Não Vamos esquecer, in Boletim Informativo da Oficina de História, nº 1.

CHAITANYA, Sravanthi Kota & Sarvani Manthri (2011) – Antibacterial activity of ricinus communis leaf extract - International Journal of pharmaceutical Sciences and Research Vol. 2(5): 1259-1261.

CHAITANYA, Sravanthi Kota, Sarvani Manthri, Srilakshmi S. & Ashajyothi V. (2010) – Wound Healing Herbs – A Review, International Journal Of Pharmacy & Technology, 2(4), 603- 624

CHIPANDE, Alberto (1970) – 16 jun 1960: The Massacre of Mueda in Mozambique Revolution, April-June, 12-14.

CHIPPAUX, C. (1961) – Mutilations et déformations ethniques dans les races humaines.

R. Mens. Hist. Méd. 1961, 111, pp. 3-47.

CHIZIANE, Pauline (2002) – Niketche: Uma história de poligamia. Lisboa. Editora: Camhino.

COELHO, João Paulo Borges (1993) – O estado colonial e o massacre de Mueda: processo de Quibrite Divane e Faustino Vanombe. Maputo: Apresentação ARQUIVO. 14:129-154, Outubro de 1993.

COMAROFF, L. J. (1980) – The Meaning of Marriage Payments. Londres: Academic Press.

COMAROFF, Jean & COMAROFF, John (1991). Of Revelation and Revolution, Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa. Vol I. Chicago / London: The University of Chicago Press.

Cooperação Suíça – Moçambique (1982) - Plano a médio e longo prazo de desenvolvimento de Mueda, Maputo: Ministério da Agricultura.

CORREIA, Milton (2010) – Norte de Moçambique 1886-1918: soberania, dominação e administração coloniais - mestrado em educação em ensino de História, Universidade Pedagógica de Maputo.

COSTA, Ana (2003) – Tatuagens e marcas corporais: atualizações do sagrado. São Paulo: Casa do Psicólogo.

COSTA, Eduardo, (1946) – Princípio de Administração Colonial - Antologia Colonial Portuguesa, Vol. I, Lisboa. Agência Geral das Colónias.

COTA, J. Gonçalves (1944) – Mitologia e direito consuetudinário dos indígenas de Moçambique. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique.

CUCHE, Denys (1999) – A noção de cultura nas ciências sociais. Lisboa: Fim de Século Edições.

CUNNINGHAM, B. Belcher, & B. Campbell. (2006) - Carving Out a Future: Forests, Livelihoods and the International Woodcarving Trade, In Human Ecology, Vol.34, nº5.

DANIEL, Josefina (1997) – As Relações de Género e o Acesso e Controle da Terra pela Mulher na Sociedade maconde do Planalto de Mueda, 1930 à Actualidade. (Dissertação de Licenciatura). Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, Faculdade de Letras, Departamento de História.

DIAS, Jorge (1957) – Relatório da campanha de - Moçambique e Angola. Missão de Estudos das minorias étnicas do ultramar português, Lisboa, Centro de Estudos Políticos e Sociais. Junta de Investigações do Ultramar.

DIAS, Jorge (1967) – Relatório da campanha de - Moçambique e Angola. Missão de Estudos das minorias étnicas do ultramar português, Lisboa, Centro de Estudos Políticos e Sociais.



Junta de Investigações do Ultramar.

DIAS, Jorge & DIAS, Margot (1964 b) – Os Macondes de Moçambique, Vol II. – Cultura Material. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, Centro de estudos de Antropologia Cultural.

DIAS, Jorge (1964) – Os Macondes de Moçambique Vol I. – Aspectos Históricos e Económicos. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, Centro de estudos de Antropologia Cultural.

DIAS, Jorge e DIAS, Margot (1970a) – Os Macondes de Moçambique: Vol. III – Vida Social e Ritual – Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, Centro de estudos de Antropologia Cultural.

DUARTE, A. (1997) – Antropologia portuguesa: A opção etno-folclorista do Estado Novo. Lisboa: Trabalhos de Antropologia e de Etnologia, XXXIX (3-4).

DUKE J. A. & WAIN, K.K. (1981) – Medicinal plants of the world. Computer index with more than 85,000 entries. 3 vols.

DURKEIM, Emile (2004) – la division du travail social - coll. Les grands textes. Paris: Éditions PUF.

EAPM – (1991) – Empresa de Águas do Planalto de Mueda.

ENES, António. (1946) – Moçambique. Relatório apresentado ao governo. Lisboa: Agência Geral das Colónias. (Obra original publicada em 1893).

ERIKSON, E. H. (1990) – El ciclo vital completado. Buenos Aires: Editorial Paidós.

EVANS, W. C. (2002) – Trease and Evans - Pharmacognosy, 15th edition, 244-5, Saunders.

FABIAN F. M. (2007) – Tooth and lip mutilation practices and associated tooth loss and oral mucosal lesions in the Makonde People - East African Medical Journal – Vol. 84 – 4 de Abril.

FAIFA, Abel & INGUANE, Azarias (1984) – Liguilanilu ou, como Mueda Disse: - Não! ao

poder colonial. In: *Jornal Domingo*, 28.10.1984).

FASTLICHT Samuel (1948) – Tooth mutilations in pre-Columbian Mexico. - *J. Am. Dent. Assoc.* 1948, 36(3) pp.315-323.

FASTLICHT Samuel. (1962) – Dental inlays and fillings among the ancient Mayas. *J. Hist. Med. Allied Sci.* 1962, 17 pp. 393-401.

FASTLICHT S. (1971) – *La Odontología en el México Prehispánico*. Talleres Edimex S., México.

FASTLICHT S. (1976) –Dental inlays among the Mayas. *N. C. Dent.* 1975, 58(1) pp. 19-21.

FELICIANO, José Fialho (1998) – *Antropologia Económica dos Thonga do Sul de Moçambique*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, Estudos 12.

FERREIRA, A. Rita (1975) – *Povos de Moçambique: história e cultura*. Porto: Edições Afrontamento, p 65.

FERREIRA, C. M., BONIFÁCIO, K. C., FRÖNER, I. C. & ITO, I. Y. (1999) – Evaluation of the Antimicrobial activity of three irrigation solutions in teeth with pulpal necrosis. *Braz. Dent. J.*, v. 10, n 1, p. 15-21.

FIRST, R., MANGHEZI, A., et al (1983) – *Black Gold: the Mozambican miner, proletarian and peasant*. Brighton: Harvester Press.

FORTUNA, Carlos (1993) – *O fio da meada: o algodão de Moçambique, Portugal e a economia no mundo (1860-1960)*, Porto: Edições Afrontamento.

FREITAS, João da Costa (1963) – *Conceito de Indígena e Regime de Indigenato*, in: *Estudos Políticos e Sociais*, 1 (1), 1963, pp. 55-121.

FRELIMO (2002) – VIII Congresso, Capítulo IV, Estruturas do Partido, Secção I Definição Geral, Artigo 28.

FRY, Peter Henry (1995) – *Modernidade, tradição e pessoa na África Austral: Reflexões sobre o passado recente em Zimbabwe e Moçambique*. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ (mimeo).

FÜLLEBORN, Friedrich (1906) – *Das Deutsche Njassa und Ruwuma-Gebiet: Deutsch-ost*

Africa, Band IX, Berlin. In: René Pélissier, *Análise Social*, Vol. XLII (182), 2007, 901-918.

GALVÃO, Henrique & SELVAGEM, Carlos (1950) – Império ultramarino português: - Lisboa 4 Vol.: il., mapas. - Vol. 1: Cabo Verde e Guiné. - Vol. 2: Guiné (cont.) e S. Tomé e Príncipe. - Vol. 3: Angola. - Vol. 4: Moçambique, Índia, Macau e Timor.

GARCIA, Francisco Proença (2001) – *Análise Global de uma Guerra, Moçambique 1964-1974*. (Tese de Doutoramento) Porto: Universidade Portucalense.

GARCIA, Lucas da Fonseca Roberti (2005) – *Análise morfológica e morfométrica da reacção provocada pela pasta contendo hidróxido de cálcio e óleo de Ricinus communis, em tecido subcutâneo de ratos*. (Dissertação de Mestrado em Odontologia). Ribeirão Preto: Universidade de Ribeirão Preto.

GENNEP, Van Arnold, (1978) – *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Editora Vozes.

GENTILI, Anna Maria (1991) – *Subversão no distrito de Cabo Delgado entre 1950 e 1960*. In: *Moçambique 16 anos de historiografia: focos problemas, metodologias, desafios para a década de 90* – Vol. 1. Maputo.

GINESTET, M. Gustave (1930) – *Mutilations dentaires* - *Revue de stomatologie*. N°7. pp. 640-645.

GONÇALVES, António Cipriano Parafino (2009) – *Modernidades Moçambicanas, crise e referências e a ética no programa de filosofia para o ensino médio* - Belo Horizonte.

GRAÇA, Florence L. Bukali de (2002) – *HIV/AIDS Prevention and Care in Mozambique, a. Sociocultural Approach*. Maputo: UNESCO.

GRANJO, Paulo (2005) – *Lobolo em Maputo – Um velho idioma para novas vivências conjugais*. Porto: Campo de Letras.

GREENBERG, Joseph. H. (1955) – *Studies in African Linguistic Classification*. New Heanven: Compass.

GUBLER, Daniel & TELES, Isa Maldonado (1983) – *A Luta pela água no Planalto de Mueda*. Pemba: CICAD/Helvetas.

GUPTA, KS (1986) – Ndonga or lip plug in the Wamakonde women Tanzania Dent J 1986:37-40.

GUTHRIE, Malcolm (1948) – The classification of the Bantu languages - the International African Institute. Oxford Univ. Press.

HANDLER, J. S., CORRUCINI, R. S. & MUTAW, R. J. (1981) – Tooth Mutilation in the Caribbean: Evidence from a Slave Burial Population in Barbados -Journal of Human Evolution (1982) 11, 297-313 Academic Press Inc. (London) Limited.

HANDLER, JS (1994) – Determining African Birth from Skeletal Remains: A Note on Tooth Mutilation Hist. Archaeology. 28(3) pp.113-119.

HARRIES, LP (1944) – Os rituais de iniciação da tribo Makonde. Comunicações do Instituto Rhodes-Livingstone 3. (Reimpresso 1970). Lusaka: Instituto de Pesquisa Social.

HIRAKI, K. R. N., BARROS, V. M. R., BELOTI, M. M. & ROSA, A. L. (2001) – Biocompatibilidade in vitro do polímero de mamona. In: Reunião da SBPqO, 18., 2001, Águas de Lindóia. Resumos da 18ª Reunião da SBPqO, v. 18, p. 42, resumo I161.

HONWANA, A. (1997) – Healing for peace: traditional healers and post-war reconstruction in Southern Mozambique, Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology, 3(3) September, pp. 293-305.

Inquérito Demográfico e de Saúde 2003 (2005) – Instituto Nacional de Estatística Maputo, Moçambique: Ministério da Saúde.

ISAACMAN, A. and ISAACMAN, B. (1982) - A socialist legal system in the making: Mozambique before and after the independence. In: Abel, R. L. (ed.). The Politics of Informal Justice: Comparative Studies. New York: Academic Press, pp 284-321.

ISAACMAN, Allen, and CHILUNDO, Arlindo (1995) – Peasants at work: forced cotton cultivation in Northern Mozambique. In: Four chapters, in Part II, of The Cotton Colonialism and Social History of Sub-Saharan Africa. Ed. Allen Isaacman and Richard Roberts, 147-149. Portsmouth: Heinemann.

ISRAEL, Paolo (2005) – Mapiko masquerades of the Makonde: Performance and Historicity' in East African Contours. Reviewing Creativity and Visual Culture. H. Arero, Z. Kingdon

(eds). Horniman Museum, *Critical Museology and Material Culture* series. London, pp. 99-121.

ISRAEL, Paolo (2006) – Irony, Ambiguity and the Art of Recycling: Reflections on Contemporary Rural African Art and Africa Remix. *Third Text* 20 (5), 585–598.

JEFFERYS, M. D, W. (1962) – O lobolo é o preço da criança. Separata do Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique. Lourenço Marques, ano XXI (132).

JEUDY, Henri-Pierre (2002) – O corpo como objeto de arte. S. Paulo: Editores Estação Liberdade.

JOHNSTONE, R., C. Boaventura and S. Norfolk (2004) – Forestry Legislation in Mozambique: Compliance and the Impact on Forest Communities, *Terra Firma*: p. 61.

JÚNIOR, Armindo Luís Alfredo Chavana (2006) – Alguns Impactos Políticos da Emigração das Populações da Circunscrição dos Makonde para o Tangahnyika: um estudo de caso, 1955-1960.

JÚNIOR, Joaquim R. dos Santos (1956) – Antropologia de Moçambique. Porto: Imprensa Portuguesa.

JUNOD, Henrique A. (1966) – Usos e Costumes dos Bantu. Tomo I e II. Maputo: Editora do Arquivo Histórico de Moçambique.

JUNOD, Henrique A. (1974) – Usos e Costumes dos Bantos. Lourenço Marques: Imprensa Portuguesa.

KASFIR, Sidney Littlefield (1980) – Patronage and Maconde Carvers. *African Arts*. Vol.3, nº3: pp. 67-70.

KHAN, Jahir, Alam e YADAV, Krishna Pratap (2011) – Assessment of antifungal properties of *ricinus communis* *Journal of pharmaceutical and biomedical sciences (JPBMS)* volume 11 issue 11.

KÖCHE, José Carlos (1997) – Fundamentos de metodologia científica: teoria da ciência e prática da pesquisa. 14. ed. rev. e ampl. Petrópolis: Edições Vozes.

KOTA, Chaitanya Sravanthi and MANTHRI, Sarvani (2001) – Antibacterial activity of ricinus communis leaf extract - IJPSR, 2011; Vol. 2(5) pp. 1259-1261.

LABAJO, E., Perea, B. & Sánchez, J. (2007) – Mutilación dental: la cosmovisión en la estética de la sonrisa. Revista de la Escuela de Medicina Legal. Universidad Complutense de Madrid, Septiembre.

LALL, N. & Meyer, J.J. (2000) – Antibacterial activity of water and acetone extracts of the roots of Euclea natalensis. J Ethnopharmacol. 2000 Sep; 72(1-2):313-6. PMID: 10967488 [PubMed - indexed for MEDLINE].

LALL, N. et al. (2006) – Antifungal activity of naphthoquinones and triterpenes isolated from the root bark of Euclea natalensis, South African Journal of Botany, 72 (4), pp. 579-583.

LAPOUGE, Georges Vacher de (2001) – L'Anthropologie de Georges Vacher de Lapouge: Race, classe et eugénisme. In: Etudes de langue et littérature françaises n° 79, pp. 47-57.

La VEGA, Garcilaso de (1974) – In: Salvador Lerman - História de Odontologia 3ª edição, 1974.

LERMAN, Salvador (1974) – História de la Odontologia y su ejercicio legal. Buenos Aires: Editorial Mundi. (3ª edição).

LÉVI-STRAUSS, Claude (1992) – In: Georges Charbonnier, Entretiens avec Claude Lévi-Strauss, éd. Presses Pocket.

LÉVY-BRUHL, L. (1985) – How Natives Think. Princeton: Princeton University Press.

LIESEGANG, Gerhard (s.d.) – Ocupação colonial e resistência colonial em Cabo Delgado, de 1887-1920.

LIMA, Pedro E. (1954) – Deformações tegumentares e mutilação dentária entre os índios Tenetehára. Boletim do Museu Nacional. Rio de Janeiro: Oficina Gráfica da Universidade do

Brasil, Vol. 16, pp. 1-22.

LUPI, Eduardo do Couto (1907) – Angoche. Lisboa: Ministério dos Negócios da Marinha e Ultramar.

MABUNDA, Moisés Eugénio (2004) – Nation building in Mozambique: an assessment of the secondary school teachers placement scheme, 1975 – 1985, Pretoria. University of Pretoria.

MACEDO, Diogo (1935) – A mulher na arte gentílica. Boletim de Moçambique, Documentário trimestral, n.º 4, Dezembro, pp. 51-77

MACHEL, Samora. (1979) – A Libertação da mulher. São Paulo: p. 13-44. (Colecção bases n.º 15).

MADEIRA, Ana Isabel (2005) – Portuguese, French and British Discourses on Colonial Education: Church-State Relations, School Expansion and Missionary Competition in Africa, 1890-1930. *Paedagogica Historica*, vol 41 (1/2), pp. 31-60.

MADEIRA, Ana Isabel (2007) – Ler, Escrever e Orar: Uma análise histórica e comparada dos discursos sobre a educação, o ensino e a escola em Moçambique, 1850-1950. (Tese de Doutoramento). Lisboa: Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade de Lisboa.

MAGITOT, Emile (1885) – Essai sur les mutilations ethniques Année - Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris - III<sup>o</sup> Série, Volume 8, pp. 21-25.

MALINOWSKI, Bronislaw (1990) – Magia, Ciência e Religião. Lisboa: Edições 70.

MALINOWSKI, Bronislaw (1976) – Os Argonautas do Pacífico Ocidental. Colecção Os Pensadores.

MALHEIROS, Mário Teixeira (1928) – Boletim Económico Estatístico N.º 5 Série Especial.

MAPLES, Ellen (1897) – Chauncy Maples D. D., F.R.G.S. Pioneer Missionary in East Central Africa for Nineteen Years and Bishop of Likoma, Lake Nyasa A.D. 1895 A sketch of his life with selections from his letters (The Life of Bishop Maples).

MARTINEZ, Francisco Lerma (1989) – O Povo Macua e a sua Cultura. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical.

MARQUES, A. H. de Oliveira & DIAS, João Alves (2003) – Atlas histórico de Portugal e do Ultramar Português Editora: Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa.

MARQUES, António Henrique Rodrigo de Oliveira (1998) – História de Portugal. 3 vols., Lisboa, Editorial Presença (13.<sup>a</sup> ed.).

MARTINEZ, Francisco Lerma (2007) – Antropologia Cultural, Guia para o seu Estudo. Maputo: Editorial Paulinas. 5.<sup>a</sup>edição. (pp. 41-79).

MAUSS Marcel (1979) – As técnicas corporais. Marcel Mauss: Antropologia. São Paulo: Editora Ática.

MAUSS, Marcel (2003) – Esboço de uma teoria geral da magia. In: Sociologia e antropologia. São Paulo: Editora Cosac & Naify. (pp. 49-181).

MAZULA, Brazão (1995) – Educação, Cultura e Ideologia em Moçambique: 1975-1985. Porto, Edições Afrontamento.

MCLUHAN, Marshall (1964) – Os meios de comunicação como extensões do homem. São Paulo: Editora Cultrix.

MEDEIROS, E. (1995) – Os Senhores da Floresta: ritos de iniciação dos rapazes Macua-Lómuè do Norte de Moçambique. (Tese de Doutoramento em Antropologia). Coimbra. Faculdade de Ciência e Tecnologia da Universidade de Coimbra.

MEIRELES, Artur Martins de (1960) – MUTILAÇÕES ÉTNICAS DOS MANJACOS Centro de Estudos da Guiné Portuguesa – Bissau.

MKAIMA, Miguel Costa (1999) – Máscaras Mapiko: ontem e hoje – Revista Camões nº 6, pp.49-55.

MONDLANE, Eduardo (1975) – Tribos ou grupos étnicos moçambicanos – o seu significado na luta de libertação de Moçambique 1967. In: REIS, João e MUIUANE Armando Pedro –



Datas e Documentos da História da FRELIMO – Lourenço Marques: Imprensa Nacional.

MONDLANE, Eduardo (1977) – Lutar por Moçambique, Lisboa: Costa Editora.

MONTANDON G. (1934) – *Traité dethnologie cyclo culturelle et dergologie systématique*. Bibliothèque scientifique Payot. Paris.

MOORE, Sally F. & Barbara G. Myerhoff (1997) – Introduction: Secular Ritual: Forms and Meanings”. *In: Secular Ritual* ed. Sally F. Moore and Barbara G. Myerhoff Assen: Van Gorcum pp.3-15.

MOORTGAT P. (1959) – Les mutilations dentaires Actual. *Odontostomatol.* 1959, 45 pp. 87-110.

MOREIRA, Adriano (1960) – Política Ultramarina, Estudos de Ciências Políticas e Sociais, 1, Centro de Estudos Políticos e Sociais, Junta de Investigações do Ultramar, Lisboa, (1.<sup>a</sup> edição, em 1956).

MOREIRA, Carlos Diogo (1990) – A Questão actual da Etnicidade, Separata do Boletim nº 17. Lisboa. Academia Internacional da Cultura Portuguesa.

MOREIRA, Carlos Diogo (1994) – Planeamento e Estratégias da Investigação Social, Lisboa, Universidade Técnica de Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.

MOSCA, João (1991) – A experiência socialista em Moçambique (1975-1986). Lisboa: Instituto Piaget.

MOUSINHO, Kristiana Cerqueira (2006) – Avaliação Farmacológica do *Ricinus communis* L. na determinação da atividade antitumoral e em estudos com radiofármaco

NEIL-TOMLINSON, Barry (1977) – The Nyassa Chartered Company: 1891–1929. *The Journal of African History*, Vol. 18: pp 109-128.

NETO, Alfredo Veiga. (2003) – Cultura, culturas e educação. Porto Alegre.

NETO, João B. N. Pereira (1962) – Política de Desenvolvimento Comunitário nas Províncias Portuguesas de África. Separata 9 da Revista Ultramar.

NEWITT, Malyn (1995) – História de Moçambique. Lisboa: Europa-América.

NGOLE, Severino Gabriel (1996) – Ritos de iniciação masculinos e suas transformações sociais no planalto de Mueda entre 1924-1994 (Dissertação de Licenciatura). Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, Faculdade de Letras, Departamento de História.

NÓVOA, António, (Org.) (1999) – Para uma História da Educação Colonial. Lisboa: Educa – Sociedade Portuguesa de Ciências da Educação.

Oficina de História (1986) – Poder popular e desagregação nas aldeias comunais no Planalto de Mueda, Maputo: Centro dos Estudos Africanos.

OLAUGHLIN, Bridget (2002) – Proletarianisation agency and changing rurallivelihoods: forced labor and resistance in colonial Mozambique: in Journal of Southern Africa Studies, Vol. 28, nº 3: pp. 511-530.

OLIVEIRA, Eduardo (2007) – Filosofia da Ancestralidade: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira. Curitiba: Editora Gráfica Popular.

OLVERA, Saúl Dufoo; GARCIA, Leonor Ochoa; HERNÁNDEZ, Javier de la Fuente; SÁNCHEZ, Ricardo Ortiz; TORRES, Claudia de León; LÓPEZ, José Concepción Jiménez (2010) – Prehispanic dental decorates - Revista Odontológica Mexicana Vol. 14, Núm. 2 pp. 99-106.

OMM (1985) – Análise sobre a situação social da mulher, documentos da Conferência Extraordinária da Organização Mundial das Mulheres, nº 6. Maputo: INLD.

O'NEILL, Brian Juan (2006) – Antropologia social: Sociedades complexas, (Série «Manuais», 296) Lisboa: Universidade Aberta.

OPELLO, Jr. & Walter C. (1974) – Guerrilla War in Portuguese Africa: Na Assessment of the Balance of Force in Mozambique. In: A journal of opinion, Vol 4, nº 2: pp. 29-37.

OPELLO, Jr. & Walter C. (1975) – Pluralism and Elite Efforts in an Independence Movement: Frelimo in the 1960. Journal of Southern African Studies, Vol. 2, nº 1. pp. 66-82.

PACHINUAPA, Raimundo Domingues (2009) – Memórias: 2º Congresso da frente de

libertação de Moçambique (FRELIMO). Maputo: Edição do autor.

PÉLISSIER, René (2006) – As Campanhas Coloniais de Portugal (1844-1941). Lisboa. Editorial Estampa.

PEREIRA, Zélia (2000) – Os jesuítas em Moçambique: Aspectos da acção missionária portuguesa em contexto colonial (1941-1974). Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas Universidade Nova de Lisboa, pp. 81-105.

PEREIRA, Rui Mateus (2005) – Conhecer para dominar (Tese de Doutoramento em Antropologia Social e Cultural). Lisboa: Faculdade de Sociais e Humanas.

PERY, da Câmara Major (1993) – África Oriental: descrição do distrito de Cabo Delgado que fazem parte da concessão feita Companhia do Niassa, Lisboa: Adolpho Modesto & C<sup>a</sup> Impressores.

PINTO, A. P. S. (2008) – Situação da educação em Cabo Delgado. Humanitas - Revista da ESGCT - Escola Superior de Gestão, Ciências e Tecnologias, nº 4. Dezembro, 2008. pp. 122-133.

PIRES, Beatriz Helena Fonseca Ferreira (2005) - O corpo como suporte da Arte. São Paulo: Editora. SENAC.

PIRES, Homero (1972) – Quem somos, como estamos, o que queremos - ciclo de palestras sobre o ultramar português. Org. Vol 5 (1), série B, (1972), p. 1-12, Guiné.

PLENOT H.R. (1969) – Les mutilations dentaires chez les peuples méso-américains. Inf. Dent. 1969, 51 (29): pp. 2989-2993.

PLENOT H.R. (1974) – Les dents mutilées dans les collections de la mission archéologique française de Mexico (1974) Bull. Mem. Soc. Anthropol. Paris, Nouvelle Série. 1993, 5 (3-4) pp. 453-456.

PLENOT H.R. (1975) – Les «dents limées» des Bassari. Inf. Dent. 1975, 57 (36) pp. 17-25.

QUEIROZ, Renato Silva e OTTA, Emma (2000) – O corpo Brasileiro: Estudos de beleza e estética. S. Paulo: Editora SENAC.

REGO, A. da Silva, (1970) – O ultramar português no século XVIII: 1700-1833: palestras na Emissora Nacional de 23 de Abril a 26 de Novembro de 1966 / A. da Silva Rego. (2ª ed.) Lisboa. Agência Geral do Ultramar - p.404.

REIS, Carlos Santos (1954) – Contribuição para o estudo da robustez da raça Maconde. In: Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique. Ano XXIV, n.º 86 (Julho a Agosto de 1954).

REIS, Carlos Santos (1995) – Variações da robustez dos trabalhadores Macondes. Separata do Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique, n.º 93.

REIS, João Armando e MUIUANE, Pedro (1975) – Datas e documentos da história da FRELIMO. Lisboa: Imprensa Nacional.

RENAN, Ernest (1992) – Qu'est-ce qu'une nation? (Textes de Barrès, Daudet, R. de Gourmont, Céline), chapitre 2, pp. 12-48. Paris: Pierre Bordas et fils, Éditeur, 1991, 128 pp. Collection: Littérature vivante.

RIBEIRO, Sousa (1910) – Anuario de Moçambique: 1910 / coord. - Lourenço Marques. Imprensa Nacional.

RIJSDIJK, Anton; et al (1992) – Estudo hidrológico para o melhoramento do sistema de abastecimento de água a vila Mueda, Maputo: DNA.

RODOLPHO, Adriane Luisa (2004) – Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão bibliográfica antropológica. In: Estudos Teológicos, Vol. 44, nº 2. pp. 138-146.

RODRIGUES, Casimiro Jorge Simões (2008) – As vicissitudes do sistema escolar em Moçambique na 2ª metade do século XIX: hesitações, equilíbrios e precariedades. (Tese de doutoramento em História). Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

ROMERO, J. (1958) – Mutilaciones dentarias prehispánicas de México y América en

general. México: Instituto Nacional de Antropología e História.

ROMERO J. (1970) – Dental mutilation, trephination and cranial deformation. Handbook of Middle American Indians, Vol. 9: Physical Anthropology. Austin: University of Texas Press. pp. 50-67.

ROMERO J. (1986) – Catálogo de la colección de dientes mutilados prehispánicos. IV parte Inst. Nat. Anthro. Hist. Mexico.

ROSA, Manuel Ferreira (1954) – Quatro comunicações sobre ensino indígena : apresentadas à primeira Conferência Inter-Africana do Bem-Estar Rural (C.C.T.A.), realizada em Lourenço Marques. - Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954. - 7-73 Separata dos nº 343 e 344 do Boletim Geral do Ultramar.

ROUMÉGUÉRE, Pierre (1968) – 100 masterpieces of Makonde sculpture at Paa Ya Paa, Nairobi: Kibo Art Gallery Publications.

SANTOS, Boaventura de Sousa & Trindade, João (orgs.) (2003) – Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiças em Moçambique. Porto: Edições Afrontamento, Vol. I e II.

SANTOS, Frei João dos [1892] (1999) – Etiópia Oriental e várias histórias de cousas notáveis do Oriente. Lisboa: Edição da Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses.

SARRÓ, Ramon (2009) – The Politics of Religious Change on the Upper Guinea Coast: Iconoclasm done and Undone. Edinburgh: Edinburgh University Press for the International African Institute.

SAVILLE M. H (1913) – Precolumbian decoration of the teeth in Ecuador. With some account of the occurrence of the custom in other parts of north and south America. Am. Anthro. N. S. 1913, 15(3) pp. 377-394.

SILVA, Alberto da Costa e (2008) – A África explicada aos meus filhos. CIP – Brasil.

SILVA, T. et al. (2007) – Representações e práticas da sexualidade dos jovens em Moçambique. Estudos de caso no centro e sul do País. Maputo: WLSA Moçambique.

SILVEIRA, Leopoldo Alberto (1957) – Os maconde: monografia etnográfica, Lourenço Marques.

SHORE-BOS, Megchelina (1969) – Modern Makonde: Discovery in East African Art. In: African Arts, Vol. 3, nº 1, pp. 46-81.

SITHOE, Yolanda (2010) – Os Direitos Humanos das Mulheres e a persistência da desigualdade e da discriminação. Revista "Outras Vozes", nº 31-32, Agosto-Novembro.

SPERBER, Dan (1992) – O saber dos antropólogos. Lisboa: Edições 70.

SUGLER, N. K. A. (2003) – Makonde Masters: encontros com artistas de Cabo Delgado, Moçambique. Maputo: Ndjira.

TEIXEIRA, Daniela Pessanha (2006) – Intensidades Corporais e Subjetividades Contemporâneas: uma reflexão sobre o movimento Body Modification (Dissertação de Mestrado). Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

TEIXEIRA, Paulo Pires (2009) – Revista de Bordo da LAM Inflight Magazine – INDICO, Série II, nº 40.

THINES, G. & LEMPEREUR, Agnés (sd) – Dicionário Geral das Ciências Sociais. Lisboa: Edições 70.

TITIEV, Mischa (1979) – Introdução à Antropologia Cultural. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

TYLOR, Edward Burnett (1913) – Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom, Vol. I, p. 16.

UNDP (2001) – What is Lobolo? United Nations Development Programme. Mozambique National Human Development Report 2001. Maputo.

VAN RIPPEN, B. (1918) – Mutilations and decorations of teeth among the Indians of North, Central and South America. The Journal of the Allied Dental Societies 13, 219-242. In: HANDLER, J. S., CORRUCINI, R. S. & MUTAW, R. J. (1981) - Tooth Mutilation in the Caribbean: Evidence from a Slave Burial Population in Barbados-Journal of Human

Evolution (1982) 11, 297-313 Academic Press Inc. (London) Limited.

VANSINA, Jan (1995) – New linguistic evidence on the expansion of Bantu. *Journal of African History*, Vol. 36 pp. 173-195.

VAN-REENEN, JF (1978a) – Tooth Mutilation amongst the Peoples of Kavango and Bushmanland, South West Africa (Namibia). *J. Dent. Assoc. S. Afr.* 33 pp. 205-218.

VAN-REENEN, JF (1978b) – Tooth Mutilating Practices amongst the Ovambo and the West Caprivi Bushmen of South West Africa (Namibia). *J. Dent. Assoc. S. Afr.* 33, pp.665-671.

VAN-REENEN, JF (1986) – Tooth Mutilating and Extraction Practices amongst the peoples of South West Africa (Namibia). *In: R Singer and JK Lundy (eds.): Variation, Culture and Evolution in African Populations. Johannesburg: Witwatersrand University Press. pp. 159-169.*

VIEIRA, Sérgio (1990) – África Austral: conflitos, percepções e perspectivas na arena internacional – Estudos Moçambicanos - N° 8.

VOLOSIN, Héctor Raúl (1981) – Tratamiento psicossomático del paciente dental. *In: Revista Ibero Americana de Sofrologia y Medicina Psicossomática, Vol. IX, N.º 1, Argentina, pp. 20-25.*

WAGNER (1981) – A organização política dos povos bantos. *In: Fortes, M. & Evans-Pritchard, E.E. - Sistemas políticos africanos Lisboa, Calouste Gulbenkian.*

WALSH, William S. (1897) – *Curiosities of Popular Customs And of Rites, Ceremonies, Observances, and Miscellaneous Antiquities.*

WEBER, Max [1921] 1994 – *Economia e sociedade. Brasília: Ed. Da UnB, 3ª ed. Cap. IV, p. 267- 277.*

WEINSTEIN, Jeremy M. (2002) – Mozambique: A fading U.N. Success Story. *In: Journal of Democracy, Vol.13, N.1, (Jan) pp. 141-156.*

WELCH, H. B. Gita. (1982) – O Lobolo: Por Uma Estratégia Adequada, (Dissertação de Licenciatura. Maputo, Universidade Eduardo Mondlane: Faculdade de Direito).

WEMBAH- RASHID, J. A.R. (1971) – Isinyago and Midimu: Masked Dancers of Tanzania and Mozambique. In: African Arts, Vol.4, and n.º 2, pp. 38-44.

WESTERMARCK, Edward (2003) – History of human marriage part 1 – 1922 - edição Kessinger Publishing.

WEULE, Karl (2000) – Resultados científicos da minha viagem de pesquisas etnográficas no sudeste da África Oriental. Moçambique: Edição Ministério da Cultura – Departamento de Museus, Projecto Arte Maconde.

WILSON, K.B. (1992) – Cults of violence and counter violence in Mozambique - Journal of Southern African Studies 18, nº 3, Special Issue: Political Violence in Southern Africa: pp. 527-582.

WUYTS, Marc & O’LAUGHLIN, Bridget (1981) – A questão agrária em Moçambique – Estudos Moçambicanos (3), pp. 9-32.

ZAWANGONI, Salvador André (2007) – A FRELIMO e a formação do Homem Novo. (1964-1974 e 1975-1982). Maputo: CIEDIMA.

### **Referências Bibliográficas - Digitais**

ABSALÃO, Francisco (2007) – Alupeke – O Makonde contador de histórias. Disponível em: <http://ForEverPEMBA.2008>.

Consultado em: 20/08/2011.

CENSOS (2007)

Disponível em: <http://www.ine.gov.mz/Dashboards.aspx>

Consultado em: 12/08/2011.

Dente Santo de Aboim da Nóbrega – foto e texto.



Disponível em: [http://www.geocaching.com/seek/cache\\_details.aspx?guid=fdf7342b-d6a9-47fd-a543-e1ac3dd74ad4&log=y&decrypt=](http://www.geocaching.com/seek/cache_details.aspx?guid=fdf7342b-d6a9-47fd-a543-e1ac3dd74ad4&log=y&decrypt=)

Consultado em: 10/11/2011.

Dente Santo de Aboim da Nóbrega - Portal de Aboim da Nóbrega - passado e presente com olhos no futuro.

Disponível em:

[http://www.aboimdanobrega.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=23&Itemid=39](http://www.aboimdanobrega.com/index.php?option=com_content&task=view&id=23&Itemid=39) Consultado em: 10/11/2011.

FILIFE, M., GOMES, E.T., SERRANO R. e SILVA, O (2008) – Caracterização farmacognóstica da raiz de Euclea Natalensis. Faculdade de Farmácia - Workshop Plantas Mediciniais e Fitoterapêuticas nos Trópicos. IICT /CCCM, Outubro de 2008.

Disponível em:

[http://www2.iict.pt/archive/doc/M\\_Filife\\_wrkshp\\_plts\\_medic.pdf](http://www2.iict.pt/archive/doc/M_Filife_wrkshp_plts_medic.pdf)

Consultado em: 25 /10/2011.

Gabinete para os assuntos Jurídicos da Mulher em Pemba - Dados de 2009/2010.

Disponível em:

<http://www.parlamento.org.mz/documents/gabinete-da-mulher/>

Consultado em: 20/19/2011.

GOV – CABO DELGADO – BALANÇO DO PLANO ECONÓMICO E SOCIAL (2010) - 31-10-2011. Disponível em:

<http://www.cabodelgado.gov.mz/grandes-projectos/Balanco%20Final%20PES%202010.pdf>

Consultado em: 20/01/2012.

HOGUANEDE, Antonio Mubango (2007) – Perfil Diagnóstico da Zona Costeira de Moçambique - Revista de Gestão Costeira Integrada 7 (1) pp. 69-82.

Disponível em: [http://www.aprh.pt/rgci/pdf/rgci7\\_8\\_Hoguane.pdf](http://www.aprh.pt/rgci/pdf/rgci7_8_Hoguane.pdf)

Consultado em: 22/10/2011.

KRUTAK, Lars (2008) – Dinembo: Forbidden tattoos of the Makonde of Mozambique.

Disponível em:

[http://www.vanishingtattoo.com/Makonde\\_tattoos.htm](http://www.vanishingtattoo.com/Makonde_tattoos.htm).

Consultado em 11/08/2011.

LIMA, Pires de (1921) – In: Notas bibliográficas. Documento da Faculdade Medicina do Porto. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/artigo5261.PDF>

Consultado em: 6/10/2011.

MATA, Amado Guillermo (1995) – Actualización sobre los conceptos de odontología prehispánica en Mesoamérica. In: VIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1994 (editado por J.P. Laporte y H. Escobedo), pp.129-144. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala (versión digital).

Disponível em: <http://www.asociaciontikal.com/pdf/14.94 - Mata Amado.pdf>

Consultado em: 20/01/2012.

OLSNES, S. (2004) – The history of rucin, abrin and related. *Toxicon - Official Journal of The International Society on Toxinology*, V. 44, pp. 361-370.

Disponível em: <http://www.journals.elsevier.com/toxicon/>

Consultado em: 07/01/2012.

PISCAD (2010) - Programa Integrado da Saúde em Cabo Delgado. Disponível em: <http://www.cabodelgado.gov.mz/grandes-projectos/Balanco%20IIITrimestre%20PES%202010.pdf>

Consultado em: 20/01/2012.

PITEIRA, Susana (2005) – Reinata Sadimba - Questões de Género, Lugar e Tempo *Revista Latitudes* n° 25 pp.74-75.

Disponível em:

[http://www.revues-plurielles.org/\\_uploads/pdf/17\\_25\\_19.pdf](http://www.revues-plurielles.org/_uploads/pdf/17_25_19.pdf).

Consultado em 25/08/2011 e 20/01/2012.

PRICE, T. Douglas (2006) - The African origin of the slaves.

disponível em: <http://www.news.wisc.edu/12076> Consultado em: 15/04/2012.

## Glossário de palavras em Shimakonde

<i>Biti</i>	Filha de...
<i>Chibalugua</i>	Trabalho para patrão
<i>Chibonko</i>	Nome do clã, (termo de JUNOD)
<i>Chikudu, Ligoma, Ntoji, Makuti,</i> <i>Vinganga</i>	Diversos tambores utilizados durante o mapiko
<i>Chipito</i>	Exame final
<i>Chitengamoto</i>	Máscara usada nas danças femininas no final da iniciação (Nkamango)
<i>Chonde! Chonde! Nnungu...</i>	Maneira de pedir a Deus para que a caça corra sem incidentes
<i>Dimbalika</i>	A semente do fruto da planta do rícino
<i>Dinembo e.. fundi wa nkuanga</i> <i>mMeno</i>	Tatuador
<i>Dinjunga</i>	Guizos do Mapiko – nas vestes do homem mascarado
<i>Erukulu</i>	Mulher - (significa literalmente “útero”)
<i>In’gata, In’gonda,</i>	É uma rodilha, quando é posta à cintura chama-se in’gonda. É um anel feito de raízes entrançadas e pendurado com um cordel que é atado à cintura
<i>Indona</i>	Tampa labial
<i>Ingonda</i>	Capulana colocada à cintura
<i>Kayola liue</i>	Banho protector
<i>Kipande</i>	Trabalho pago á tarefa
<i>Kujaluka Likumbi</i>	Festa de saída
<i>kujola liu</i>	Limpeza das cinzas
<i>Kukonda Vinu</i>	Coisas férteis
<i>Kulikumbi.</i>	Nome da palhota onde acontece a operação onde decorre o ritual
<i>Kulitalela kuka kuin’gondo ku</i>	Voluntários para combater em Niassa
<i>Kuluma</i>	As baixas do Rovuma
<i>Kulunda in’goma</i>	Festa do meio
<i>KuMakonde</i>	Planalto

<i>KuMakonde kukonda vinu</i>	Terra fértil
<i>Kumanga</i>	Litoral
<i>Kumanga.</i>	Baixas do litoral
<i>Kundonde</i>	Terras baixas
<i>Kuntamedya ndukuluangu</i>	Filho de uma irmã
<i>Kutenga muali</i>	Rapariga pronta para casar
<i>Kuvika in'goma</i>	Princípio dos rituais da iniciação feminina
<i>Lichetani</i>	Diabo
<i>Ligoma, likuti, majembe, ntoji</i>	Instrumentos de percussão - tambores utilizados na dança do lingundumbwe.
<i>Liguilanilu</i>	Cooperativa
<i>Ligwilanilo</i>	Significa, entendimento
<i>Lihoka</i>	Defunto
<i>Likola</i>	Matrilinhagem, clã
<i>Likonde,</i>	Quer dizer “região onde vivem os Makonde”
<i>Likulutu</i>	Dança de saída
<i>Likumbi</i>	São os rituais de iniciação dos rapazes entre os Makonde. É também o acto da circuncisão do pénis
<i>Likuta</i>	Palhota
<i>Likuti e o Ligoma</i>	Tambores do mapiko
<i>Likutikira, Yao</i>	Galinhas de Angola
<i>Lilondje</i>	Fruta do embondeiro
<i>Lingundumbwé</i>	Dança equivalente ao Mapiko no feminino
<i>Lipiko</i>	Singular de Mapiko
<i>Lipudi</i>	Fruto com poder anti-séptico e cicatrizante
<i>Litandi</i>	Fruto comprido com a aparência do pepino
<i>Lobolo, Malombo</i>	Cerimónia tradicional equivalente ao casamento civil, que envolve a entrega de valores monetários, bens materiais ou simbólicos à família da noiva com vista à formalização da união matrimonial.
<i>M'siro” ou n'tunkuti,</i>	Pó extraído dos ramos de uma pequena árvore com o nome científico de <i>Olax Dissitiflora</i>
<i>Machibombo</i>	Autocarro

<i>Makalalas</i>	Cestos grandes que levam cerca de 50 kgs.
<i>Makonde ou VaMakonde</i>	Pessoas, terra onde vivem os Makonde
<i>Malombo</i>	Lobolo
<i>Maúta la dimbalika</i>	Óleo de rícino
<i>Mavia</i>	Povo de etnia Mavia
<i>Mbalika</i>	A planta do rícino
<i>Mbavala</i>	Significa antílope
<i>Midala, singular - Ndala</i>	Uma espécie de colher de pau, utilizada para a xima
<i>Milingu</i>	Teste do galo, ou qualquer outro tipo de teste
<i>Mole</i>	Acordo entre duas partes (trabalho pago com trabalho)
<i>Kutulinganyanga</i>	Aparencia
<i>Mpolo</i>	Local isolado onde se guardam as máscaras do Mapiko e onde é feito o próprio lipiko
<i>Muitu</i>	Selva, ermo ou MATA
<i>Mulala</i>	<i>Euclea natalensis</i>
<i>Mutela, plural. Vamitela</i>	Curandeiro, herdeiro dos saberes dos antepassados e dos poderes divinos
<i>Mwali</i>	Rapariga
<i>Mwali</i>	Menina depois da iniciação
<i>Mwene chilambo</i>	Dono da terra
<i>Naijale</i>	Mapiko teatral e cómico
<i>Nalombua Nkongwe</i>	A mestre de cerimónia feminina (mulher)
<i>Nalombwa</i>	Mestre especializado nos rituais de iniciação da puberdade dos rapazes.
<i>Nambango</i>	O ritual do banho
<i>Pundi wa kulaula</i>	Curandeiro
<i>Nchenhe</i>	Instrumento ou faca mais ou menos afiado, para a prática da circuncisão.
<i>Ndona</i>	Botoque
<i>Neya ou Neha</i>	Tambores do mapiko
<i>Ngonda</i>	Calcinha tradicional
<i>Njomba</i>	Tio materno

<i>Nkakamika</i>	É uma cinta que a mulher depois do parto amarra na barriga.
<i>Nkamango</i>	É o fim da iniciação nas raparigas Makonde
<i>Nkuanga Meno</i>	O afiar dos dentes
<i>Nkulaúla</i>	Curandeiro
<i>Nkulugwe</i>	Irmão do
<i>Nkumi</i>	Trabalho realizado no interesse de uma colectividade
<i>Nkungunhali</i>	Falo ( De Barro)
<i>Ntumbati</i>	Árvore e técnica de pintura. (Chanfuta)
<i>Nnumbati</i>	Também é a tintura colorida feita a trituração da casca e dos ramos secos da árvore também designada com o nome de ntumbati
<i>Nondje</i>	Embondeiro
<i>Ntandi</i>	Árvore grande que dá o fruto letandi
<i>Ntela</i>	Remédio
<i>Pundi wa dinembo</i>	Mestre das tatuagens
<i>Lundi lua Luma</i>	Rio Rovuma
<i>Shetani</i>	Estilo de arte - é também uma palavra, usada para traduzir os espíritos Nandenga do universo Makonde
<i>Shiboli ou shipine</i>	Rodela usada na asa esquerda do nariz
<i>Shinganga</i>	Pequenos tambores usados durante o mapiko
<i>Shingula</i>	Significa coelho
<i>Silambelo dinembo</i>	Espécie de faca afiada usada para tatuar
<i>Ugualua</i>	Bebida alcoólica tradicional
<i>Ujamaa</i>	Estilo de arte – uma família, torre de intrincadas figuras humanas simbolizando a solidariedade da nova sociedade africana. Também significa união/família, ou espírito comunitário.
<i>Vamitela/Valumba</i>	Curandeiro (caça)
<i>Vanalombwa</i>	É o plural de Nalombwa

<i>Vanan'golo</i>	Pessoa mais velha
<i>Vândondè</i>	Andondes ou viventes da zona baixa do planalto
<i>Vanemba</i>	Jovens
<i>Wako likabila nchani?</i>	De que tribo és?
<i>Wako likola nchani?</i>	Você, de que Likola é?
<i>Yao</i>	Capim curto (erva baixa)

### **Glossário de palavras da Guiné-Bissau**

<i>Lambé</i>	Tutor
<i>Menoridade</i>	Blufo
<i>Maioridade</i>	Lambe
<i>Neéea</i>	Recém-nascido
<i>Ongbá</i>	Jovens crianças
<i>Cadene</i>	Crianças no masculino
<i>Numpune</i>	Crianças no feminino
<i>Fanado</i>	Circuncisão

### **Glossário de palavras Macua**

<i>Inchauri</i>	Pedra característica com origem marítima para a obtenção do m'siro
<i>M'siro</i>	Pó extraído dos ramos de uma pequena árvore com o nome científico de <i>Olax Dissitiflora</i>

### **Abreviaturas**

<i>a.C.</i>	Antes de Cristo
<i>ADN</i>	Ácido desoxirribonucleico; ou DNA, em inglês: deoxyribonucleic acid
<i>ANC</i>	African National Congress
<i>BID</i>	Banco Islâmico de Desenvolvimento
<i>CCADR</i>	Caixa de Crédito Agrário e Desenvolvimento Rural
<i>CECLU</i>	Centro de Estudos de Culturas Lusófonas
<i>CEDAW</i>	Convenção sobre a eliminação de todas as formas de discriminação

	contra a mulher
<i>D.C.</i>	Depois de Cristo
<i>DPMAS</i>	Direcção Provincial da Mulher e Acção Social
<i>EAPM</i>	Empresa de Águas do Planalto de Mueda
<i>EP</i>	Ensino Primário
<i>EUA</i>	Estados Unidos da América
<i>FCN</i>	Faculdade de Ciências Naturais
<i>FRELIMO</i>	Frente de Libertação de Moçambique
<i>ha</i>	Hectare
<i>HIV/SIDA</i>	Human Immunodeficiency Virus/Síndrome da Imunodeficiência Adquirida
<i>IICT/CCCM</i>	Instituto de Investigação Científica Tropical
<i>INE/UNICEF</i>	Instituto Nacional de Estatística / United Nations Children's Fund
<i>ISCTEM</i>	Instituto Superior de Ciências e Tecnologias de Moçambique.
<i>ITS</i>	Infecção transmitida por via sexual
<i>Km.</i>	Quilómetro
<i>M.G.F</i>	Mutilação genital feminina
<i>MAA</i>	Makonde African Association
<i>MANU</i>	Mozambique African National Union
<i>MDL</i>	Mutilação dos dentes e labial
<i>MDP</i>	Medicina Dentária Preventiva
<i>Mg/ml.</i>	Miligramas por mililitro
<i>mm</i>	Milímetro
<i>Mt</i>	Metical - Moeda oficial da República de Moçambique
<i>OMM</i>	Organização da Mulher Moçambicana
<i>OMS</i>	Organização Mundial de Saúde
<i>ONG</i>	Organização Não Governamental
<i>ONU</i>	Organização das Nações Unidas
<i>P.E.C</i>	Prática da excisão clitoridiana
<i>PED</i>	Plano Estratégico de Desenvolvimento
<i>PIDE-DGS</i>	Polícia Internacional e de Defesa do Estado – Direcção Geral de Segurança



<i>PISCAD</i>	Programa Integrado da saúde em Cabo Delgado
<i>PNUD</i>	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
<i>PSAA</i>	Pequenos Sistemas de Abastecimento de Água
<i>RENAMO</i>	Resistência Nacional de Moçambique
<i>RTA</i>	Religião Tradicional Africana
<i>SCCIM</i>	Serviços de Centralização e Coordenação de Informações de Moçambique – (pertence à Direcção Geral de Arquivos) - Torre do Tombo
<i>SDSMAS</i>	Serviços Distritais de Saúde, Mulher e Acção Social
<i>SPEMD</i>	Sociedade Portuguesa Estomatologia e Medicina Dentária
<i>UD</i>	União Democrática
<i>UDENAMO</i>	União Democrática Nacional de Moçambique
<i>UEM</i>	Universidade Eduardo Mondlane
<i>UNAMI</i>	União Nacional Africana para Moçambique Independente
<i>UP</i>	Universidade Pedagógica.
<i>US</i>	Dólares americanos
<i>US</i>	Unidades Sanitárias
<i>USD</i>	Dólares americanos
<i>WEB</i>	Rede de Alcance Mundial – ou, World Wide Web ou, WWW, ou WEB (é um sistema hipertexto que funciona sobre a internet)
<i>WLSA</i>	Women and Law in Southern Africa - Moçambique