

## **A imposição da territorialidade portuguesa no planalto dos makonde, em Moçambique**

*Arlindo Nkadibuala*

**Resumo:** Questões de raça, cultura e identidade levaram à territorialização do planalto dos makonde em Moçambique. Territorialização é um conceito biogeográfico com diferentes significados em diferentes escolas teóricas de Antropologia, Biologia, Geografia, História. Neste artigo, territorialização é um conceito relacionado às formas de organização e reorganização social nas relações com o espaço e suas pessoas. Está relacionado à dominação jurídico-política sobre um território devido à presença do poder como estratégia de indivíduos ou grupos sociais para influenciar ou controlar pessoas, recursos, fenômenos e relações, delimitando e efetivando o controle sobre uma área específica, como os makonde do planalto.

**Palavras-chave:** Planalto; Makonde; colonização; territorialização.

---

## **The imposition of portuguese territoriality on the makonde plateau, in Mozambique**

**Abstract:** Issues of race, culture and identity led to the territorialization of the Makonde plateau in Mozambique. Territorialization is a biogeographical concept with different meanings in different theoretical schools of Anthropology, Biology, Geography, History. In this article, territorialization is a concept related to forms of organization and social reorganization in relations with space and its people. It is related to the legal-political domination over a territory due to the presence of power as a strategy of individuals or social groups to influence or control people, resources, phenomena and relationships, delimiting and effecting control over a specific area, such as the makonde of the plateau.

**Keywords:** Plateau; Makonde; colonization; territorialization.

## La imposición de la territorialidad portuguesa en la meseta de makonde, en Mozambique

**Resumen:** Cuestiones de raza, cultura e identidad llevaron a la territorialización de la meseta de Makonde en Mozambique. La territorialización es un concepto biogeográfico con diferentes significados en diferentes escuelas teóricas de Antropología, Biología, Geografía, Historia. En este artículo, la territorialización es un concepto relacionado con las formas de organización y reorganización social en las relaciones con el espacio y su gente. Se relaciona con la dominación jurídico-política sobre un territorio por la presencia del poder como estrategia de los individuos o grupos sociales para influir o controlar personas, recursos, fenómenos y relaciones, delimitando y ejerciendo control sobre un área específica, como el makonde de la meseta.

**Palabras clave:** Meseta; Makonde; colonización; territorialización.

## Introdução

A territorialização do planalto dos makonde resultou das relações políticas, econômicas e culturais e assumiu diferentes configurações ao longo do tempo. Desta feita, o processo de territorialização do planalto dos makonde pode ser entendido como um movimento historicamente determinado pela expansão portuguesa conjugada com aspectos culturais locais, produtos socioespaciais das contradições sociais sob a tríade raça, cultura e identidade, que determinou as diferentes desterritorialidades e as re-territorialidades no tempo e no espaço, em permanente movimento de construção, desconstrução e reconstrução do planalto. As terminologias desta tríade estão intrinsecamente ligadas. Raça é uma categoria das espécies de seres vivos, utilizada pela biologia como forma de classificação. Em termos sociais, o termo raça é usado enquanto senso comum para determinar grupos étnicos a partir de suas características genéticas, pela cor da pele e características físicas, associadas à origem social dos indivíduos. Por sua vez, cultura é o conjunto dos conhecimentos adquiridos, dos hábitos sociais e religiosos, das manifestações intelectuais e artísticas, que caracterizam uma sociedade diferenciando-a de outras.

Para terminar, identidade é o conjunto das características e dos traços próprios de um indivíduo ou de uma comunidade. Esses traços caracterizam o sujeito ou a coletividade perante os demais. O artigo surge pela constatação de que há poucos estudos que se debruçam sobre a manipulação das questões de raça, cultura e identidade e sua influência na colonização do planalto dos makonde. Por causa disso, pensamos que este estudo pode contribuir para preencher esta lacuna acadêmica. Objetivamente, o autor encontra-se na obrigação de contribuir com este tema para o enriquecimento da história local, mostrando como o povo do planalto manteve acesa a chama de resistência tanto contra o islamismo e o cristianismo como contra a colonização e a escravatura. Na verdade, essa resistência manifestou-se, de forma evidente, entre 1920 e 1974. O Planalto foi o último foco de resistência contra o regime colonial português (em 1924) encerrando as chamadas campanhas de pacificação (iniciadas em 1917). Por fim, os Makonde foram o povo mobilizador e lutador contra o regime colonial, uma luta que se estendeu até 1974, permitindo que Moçambique se tornasse num país independente.

## Resenha histórica e cultural da sociedade makonde

Os makonde constituem-se um dos grupos sociais do grande ramo Bantu, ocupando parte da África Oriental em “posição paralela e divididos pelo rio Rovuma, o Planalto de Mueda (Moçambique) e o Planalto de Newala (Tanzânia)” (LARANJEIRA, 2016, p. 142). O makonde faz parte de sociedades de orientação matrilinear, tais como os ajaua, macua-lomué e cewa-nyanja, como testemunha Garcia (2003), cuja linha charneira sul desta orientação é o Zambeze. De fato, este autor atesta que, do ponto de vista de parentesco, “o Zambeze no seu baixo curso separa populações matrilineares a Norte, [margem esquerda] de patrilineares a Sul, [margem direita] não se incluindo aqui os híbridos dos Povos do Baixo Zambeze” (GARCIA, 2003, p. 250). Como características principais do sistema de parentesco matrilinear, em que se integram os makonde, podem se identificar as seguintes:

- A descendência é por via materna ou uterina. São apenas as mães que, culturalmente, transmitem a descendência;
- A compensação matrimonial não existe, embora se saiba que todo o homem acaba compensando aos sogros de diferentes formas e níveis, em qualquer sistema de parentesco ao longo do tempo em que dura o casamento;
- A residência matrimonial é uxorilocal, isto é, o novo casal “se fixa junto do grupo da mulher” (BERNARDI, 2007, p. 310). Assim, o homem é obrigado a ir construir a sua casa no território dos familiares da mulher;
- Nestas sociedades, vigora o avunculato: o tio materno (irmão da mãe) exerce maior autoridade sobre os sobrinhos. Este poder é muito maior e, além de outros âmbitos, abrange os aspectos sociais, jurídicos, educativos e religiosos;
- Quanto à sucessão, o poder passa do tio materno para o sobrinho, geralmente, o filho da irmã mais velha;
- O levirato não é frequente nos povos matrilineares. Mas, em caso de necessidade, o primo materno herda a esposa do falecido;
- O sororato é raro. Todavia, em caso de se achar necessário e consensual, a prima materna fica esposa do viúvo.

Para além dos grupos matrilineares acima descritos, em Moçambique há os grupos patrilineares como os shonas, tsongas, bitongas e chopes. Os povos do Baixo Zambeze (senas, nyungues, nsengas, podzos, mahindos, tongas, pimbues e chuabos) são híbridos ou de simbiose de influências patrilinear e matrilinear, acontecendo o mesmo com os suahilis e os suahilizados (MATARUCA, 2011). Para estes grupos, as suas características essenciais são as seguintes:

- A descendência é por via paterna ou agnática. Isto significa que são apenas os homens que, culturalmente, transmitem a descendência;
- Está instituída a compensação matrimonial, pela qual o noivo faz “o pagamento de bens económicos em relação ao casamento, segundo normas consuetudinárias...” (BERNARDI, 2007, p. 308) Os pormenores formais concretos desta prática variam dentro do mesmo grupo étnico, tribo, clã e mesmo a nível de famílias. A residência matrimonial é virilocal, pois, “os esposos se estabelecem perto do grupo de parentesco do marido” (BERNARDI, 2007, p. 310);
- A autoridade sobre os filhos é exercida pelo pai. Em caso de morte deste, os filhos órfãos ficam sob a autoridade dos irmãos do defunto. Sem compensação matrimonial, o genro não tem autoridade social e religiosa sobre os filhos gerados, passando esta para o sogro (pai da esposa);

- Nas sociedades patrilineares tem lugar o levirato, uma das formas de matrimônio secundário para assegurar a descendência a um defunto. Assim, “o irmão do morto tem o direito, que é também um dever, de tomar a viúva por mulher; o filho que dela tiver será, para todos os efeitos do ‘pai’ defunto; o irmão do defunto é só genitor” (BERNARDI, 2007, p. 311);
- Na atualidade, o levirato está ficando em desuso, por diferentes razões: facilidade de propagação de HIV-AIDS, oportunismo de alguns homens para se apoderarem dos bens deixados pelo defunto, prejudicando tanto a(s) viúva(s) como os órfãos, e a política de emancipação da mulher que data do período da luta pela conquista da Independência Nacional;<sup>1</sup>
- Velar pelo lar do ente querido falecido em alguns aspectos religiosos, sociais e jurídicos tradicionais, porque os familiares do defunto têm alguma responsabilidade em relação aos filhos deixados por ele;
- Também em fase de erosão profunda encontra-se o sororato, igualmente variante de matrimônio secundário, pelo qual o viúvo é obrigado a casar com uma das irmãs da falecida mulher (REVIÈRE, 2010).

Tal como a maior parte dos grupos que ocupam o espaço entre os rios Rovuma e o Zambeze, os Makonde de Moçambique são predominantemente agricultores, cuja actividade integra a criação de animais de pequena espécie. Vivendo num meio ecológico de difícil acesso, tal carácter poupou-os de contactos constantes com outros grupos sociais, fato que possibilitou a preservação, com poucas alterações, de suas características originais.

### **A vida na sociedade Makonde**

Segundo Dias, os Makonde vivem em aldeias, relativamente pequenas, representando cada uma delas uma unidade independente que “(...) correspondem a uma família extensa, avunculocal, constituída essencialmente pelo chefe, por alguns de seus irmãos reais ou classificatórios e as respectivas esposas, por sobrinhos-filhos de suas irmãs verdadeiras e classificatórias” (DIAS, 1970, p. 12). O mesmo autor indica que são poucos os que vivem em isolamento. Para ele, o “isolamento absoluto de uma família nuclear é coisa desconhecida, ou própria de marginais da cultura maconde” (DIAS, 1970, p. 62).

<sup>1</sup> Ser mulher infértil é como ser uma defunta, da mesma forma que a impotência sexual masculina é também morte. Assim, há casos em que a irmã dela ou sobrinha (filha do irmão), na base de um acordo familiar, pode garantir a maternidade. Isto visa evitar que, em caso do casamento do viúvo com outra mulher não parente da falecida, os filhos órfãos sejam maltratados pela madrasta. Daí a opção pela variante tia (irmã da mãe), que também é “mãe”, culturalmente.

O centro de gravidade da vida makonde são as festas associadas aos ritos da puberdade<sup>2</sup>. São elas o grande elo social que liga as diversas populações, fechadas dentro do seu mundo de interesses locais. O mapiko representa o mistério sagrado, a distensão lúdica da vida humana que, atormentada de trabalhos, misérias e doenças, pode então desabrochar em alegria exuberante, facilitando numerosos contatos humanos (DIAS, 1998).

A abordagem de Dias mostra claramente a importância que tem a cultura makonde na promoção da unidade. Os padrões culturais de comportamento que lhe são peculiares, adquiridos e transmitidos através de atividades simbólicas de ordem material e espiritual, conferem aos makonde uma identidade própria. Parte dessas atividades simbólicas centra-se na escultura, que é aposta ao nome do grupo, conhecendo-se, por isso, como Escultura makonde. Parte dessa escultura remonta ao mundo religioso, como o é o caso das máscaras, usadas durante os ritos de iniciação masculino. De fato, uma representação do transcendente, do sobrenatural, do oculto encontra-se integrada nessa arte escultórica, pois, tal como antes se avançou, o mapiko representa o mistério sagrado. Neste contexto, o posicionamento dos exploradores em considerar os africanos como sociedades sem religião cai em descrédito. Aliás, tal posição é categoricamente desmentida pelo antropólogo africano Kabengele Munanga. Ao contextualizar a questão de religiosidade, Munanga considera o

[...] termo derivado da religião, [tendo] primeiramente a ver com as relações de devoção que os seres humanos de diversas culturas mantêm com os seres sobrenaturais, deuses, ancestrais e outras forças da natureza. No entanto, a religiosidade não implica necessária e absolutamente uma adesão formal a uma determinada religião. Trata-se de um sentimento que transborda o conteúdo de uma religião específica para contaminar outros aspectos do complexo cultural a qual pertence uma religião (MUNANGA, 2015, p. 5).

Outra parte da arte makonde repousa sobre a estátua makonde, esculpida em ébano, a qual exprime-se, essencialmente, por dois tipos de peças: *ujahama* e *shetani*, sendo (*ujahama*) as que representam a realidade, e, em especial, “a comunidade” a qual foi desenvolvida para implicar a unidade do grupo na luta contra as formas de divisionismo e, em primeiro lugar, contra o regionalismo e o racismo, vistos como males criados e fomentados pela sociedade colonial; e as respectivas evocativas dos espíritos, (*shetani*), cujas esculturas representam um<sup>3</sup> espírito protetor ou malévolos presente na cosmogonia makonde (LARANJEIRA, 2016). Esta última passou, durante o colonialismo, a ser clandestina, devido à sua proibição pela igreja católica.

Para Munanga, no que diz respeito às sociedades africanas, observa-se, além de sua rica diversidade, que o sentimento de religiosidade impregna os comportamentos em todos os domínios da cultura. A religião para o africano

<sup>2</sup> As duas palavras são da língua Swahili. O termo swahili é de origem árabe, e significa costa, litoral. Os swahili resultaram da fusão das culturas árabe e bantu. Assim, swahili é língua e cultura em alguns países da África Austral e Oriental. Swahili é igualmente o nome de cultura supranacional que compreende os povos desde o Sul do Sudão ao norte de Moçambique que comercializavam na costa Índica, realizando trocas com o norte da África e Oriente.

<sup>3</sup> Arquivo Histórico de Moçambique, Caderno Especial nº14, Outubro de 1993.

representou o núcleo mais duro de sua resistência e em torno do qual se reestruturaram outros setores de sua vida.

A africanidade não é uma essência misteriosa, não é um saber esotérico nem uma configuração característica; é um conjunto de traços culturais comuns a centenas de sociedades da África subsaariana. É uma comunidade que se fundamenta na similaridade de experiências existenciais e numerosas trocas no interior do continente. O conteúdo da africanidade é o resultado do duplo movimento de adaptação e difusão (MUNANGA, 2015, p. 6).

Para o africano, sua religiosidade vai além da religião e do sagrado. Inclui os outros domínios da cultura dentro do contexto da africanidade, ou seja, das artes em geral: artes visuais e não visuais, nas instituições sociopolíticas, econômicas, nas relações com a natureza e o ecossistema, nos ritos de passagens e sacrificiais, (MUNANGA, 2015), tal como se ilustra mais adiante, no quadro da cultura makonde. Os povos africanos, em contexto tradicional, estabelecem uma rigorosa hierarquia entre as forças:

No topo está o deus único, não criado e criador, aquele que dá força e potência por ele mesmo. Ele dá existência, substância e acréscimo às outras forças. Depois dele vem os antepassados divinizados ou *orixás*, fundadores dos clãs. Mais abaixo encontram-se os vivos que por sua vez são ordenados segundo a ordem genealógica (MUNANGA, 2015, p. 6).

Na base do exposto pode-se afirmar que os africanos, como o são os makonde, têm sua religião como também sua cultura, mas o europeu, por considerar sua cultura e religião superiores às dos africanos, achou-se no direito de subjugar-los. Foi assim que a força militar dos colonizadores não foi o único elemento de colonização e devastação. De fato, outra força, mais ilustrativa para os europeus, não viria das armas, mas sim de seus valores culturais, principalmente dos missionários católicos e seus esforços por catequizar os nativos que eram considerados pagãos. Por via da religião, muitos aspectos da cultura makonde foram colocados em causa, sendo que parte dos seus rituais não têm já o rigor e a força de outrora.

### **Papel das práticas tradicionais entre os makonde**

A título do que Munanga afirmou antes quanto às impregnações entre a religião e os outros setores sociais, a escarificação facial ou tatuagem facial, afiação dentária, perfuração no nariz e na orelha; parte delas eram práticas que derivam da própria religião. Tais práticas, por terem chegado a constituir marcas dominantes do grupo, encontram-se ainda entre alguns setores etários da sociedade makonde. De fato, as tatuagens, escarificações e afiação de dentes foram não só insígnias identitárias, mas também determinavam o lugar que cada um ocupava na sociedade e, em última instância, a posição social na terra. Para Roseiro, tais tatuagens podiam ser

[...] feitas em fases sucessivas, nomeadamente quando constituem revelação de identidade dos graus da escala social. Os desenhos representando figuras geométricas de retângulos, losangos, ou quadrados, curvas, rectas, círculos, cruces, espinhas de peixe, etc.

Quando comparados com as escarificações de outras etnias permitem concluir, sem a menor dúvida que são figuras naturalistas, esquematizadas e estilizadas das tatuagens exclusivas do povo makonde (ROSEIRO, 2013, p. 126).

Portanto, as marcas tiveram um poder simbólico para o indivíduo como pertença do grupo populacional, 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. É pelo fato das sociedades imprimirem uma identidade cultural coletiva nos corpos de indivíduos que elas determinam um período para a aplicação das marcas corporais no grupo. De forma mais expressiva, Roseiro aponta que,

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 é também 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 seus membros (ROSEIRO, 2013, p. 127-128).

Dessa forma, a estética corporal do povo makonde tornava-se artificial, já que o corpo era moldado para se adaptar à visão moral de esfera sociocultural em que estava inserido. Em virtude disso, tais práticas modificam o estado natural do corpo, seguindo regras específicas deste grupo, justamente para expressar a identidade coletiva. Ao que tudo indica e, pautado pelo anterior autor, 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.

Assim, a função mais importante dos estigmas corporais é ajudar a construir uma identidade social para o indivíduo, bem como para 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 memorizaram os padrões em uso na aldeia, cuja a simbologia é passada de pais para filhos (ROSEIRO, 2013, p. 132).

Ao que tudo se evidencia, os makonde têm conseguido manter sua identidade. Para tal, muito tem contribuído a arte da escultura, as cerimônias de ritos de iniciação feminina como também masculina e a dança de mapiko.

Pese embora as marcas estejam a desaparecer, elas, no entanto, continuam no âmago da socialização das novas gerações e, por isso, de preservação e recriação da cultura identitária das gerações precedentes, embora isso não expresse a manutenção de qualquer pureza, seja ela étnica ou tribal, algo que atualmente não está presente em nenhuma parte do mundo, na



medida em que diariamente ocorre o processo de mestiçagem, em que pessoas se juntam pelo matrimônio, pela migração, pela religião e pelos espaços residencial e profissional, sem descurar a grande influência que a integração regional e a globalização exercem sobre cada um dos países que compõem as entidades políticas conhecidas atualmente. Na prática, novas identidades estão sendo elaboradas ininterruptamente ou estão sendo perpetuadas por outras formas. A este nível, Pedro (2020) aponta que, face ao questionamento de sua arte por outros grupos sociais e por outros contextos históricos, os makonde transferiram parte dos seus traços culturais para o conjunto artístico, representado em esculturas e estátuas.

A manutenção de certas práticas makonde resulta do fato deles acreditarem que esse tipo de comunicação visual ajuda a criar ordem e forma na sociedade e, também, que as escarificações têm uma função mágica e sobrenatural. Por isso, muitos dos artesãos makonde incorporam os padrões das tatuagens e escarificações em suas obras de arte, como se pode observar em várias peças de diferentes épocas, cujos artistas têm se esforçado em multiplicar e perpetuar. A título de exemplo, a predominância de peças de origem makonde diante da coleção de peças produzidas por outros grupos como os macua, ajaua ou ajaua e chope é uma característica comum no Museu Nacional de Etnologia de Nampula. A este propósito, uma autora atesta que a posição de destaque da arte makonde fora e dentro do museu é ilustrada com apresentação da dança mapiko no centro do salão, com figuras de homens mascarados, empenhados num bailado místico de grande efeito coreográfico (LARANJEIRA, 2016).

A autora sublinha que, na parte do acervo destinada à cozinha e à fogueira, além da exposição dos moinhos manuais em pedra, pilões, pedras de lareiras, cestos e peneiras em verga e colheres, havia uma representação simbólica da refeição makonde. Assim como as máscaras, há outros objetos identitários makonde que fazem parte do acervo, como tambores utilizados nos ritos de iniciação, estiletos para a tatuagem facial e facas para afiação de dentes. Uma introspecção sobre a arte makonde, ela atesta ter desempenhado um papel importante durante a luta armada de libertação nacional, a partir da percepção dos próprios artistas sobre a sua produção individual e coletiva. Nesta perspectiva, a referida produção escultórica é analisada nos contextos da formação dos grupos associativos e políticos no Tanganyika, como também dentro de Moçambique, nos quais se contempla a formação de uma identidade nacional e a construção de um patrimônio cultural nacional. Para Chilundo e Hedges (1993), a escultura makonde, como elemento da resistência, tem como exemplos as figuras da coleção do Museu Nacional de Etnologia de Nampula, que representa o administrador colonial, o secretário da administração e o makonde assimilado aos costumes ocidentais.

Enfatizando o movimento artístico dos makonde, Mondlane (1995) considera que algumas esculturas deste grupo exprimem uma hostilidade profunda contra a cultura estrangeira. Por exemplo, se por conta da forte atividade dos missionários católicos e sob sua influência, muitos escultores esculpiram imagens de Nossa Senhora e crucifixos, imitando modelos europeus, ao contrário das obras makonde sobre temas tradicionais, essas imagens cristãs são quase sempre rigidamente estereotipadas e sem vida. Por vezes, uma delas afasta-se do modelo original e, quando isso acontece, é quase sempre um

elemento de dúvida ou de desafio: a Nossa Senhora segura um demônio em vez do menino Jesus, um padre é apresentado com patas de animal selvagem e uma “*pieta*” transforma-se numa imagem não de piedade, mas de vingança, com a mão empunhando uma lança sobre o corpo do seu filho morto (MONDLANE, 1995).

A crítica da escultura makonde surge em defesa da soberania e do patriotismo cultural tradicional, em oposição ao colonialismo. Na mesma linha da crítica social associada à caricatura, na dança mapiko, alguns personagens coloniais aparecem representados através da performance e da máscara mapiko. Segundo Benot:

[...] A África Negra teve a sua hora de celebridade na Europa nos anos que medeiam entre 1958 e 1963 [...], anos em que se desmoronou a dominação colonial directa em grande parte do continente; anos, em suma, em que na África se passava qualquer coisa- entendendo - se por isto acontecimentos espectaculares que faziam tremer o mundo burguês e forneciam grandes títulos a imprensa sensacionalista (BENOT, 1981, p. 1).

É importante notar que, apesar da escultura makonde ter-se desenvolvido como um elemento isolado em termos regionais, a sua aceitação no meio intelectual urbano e a nível internacional significou que a obra foi vista, pelo menos, como um elemento não só cultural, mas também identitário. De outra maneira, as formas de crítica social não surgiram como uma defesa da soberania e do patriotismo cultural tradicional em oposição ao colonialismo. A crítica social não se restringiu somente à arte makonde ou, fundamentalmente, na respectiva escultura. Diante da violenta repressão, os protestos contra o colonialismo português, concretamente nas décadas de 1950 e 1960, propiciaram muitas manifestações artísticas de diversos campos, como a música, a dança, a literatura e as artes plásticas.

### **Portugal e a territorialização do planalto dos makonde**

Para Machungo (2011), o planalto dos makonde tem um contorno triangular, estendendo-se por Mocímboa do Rovuma, “N’gapa”, com o vértice em Muidumbe. Segundo Graça

A região dos makonde é o planalto que fica situado na Província de Cabo Delgado, a cerca de 50 Km do Oceano Índico e 10 do rio Rovuma, a fronteira com a Tanzânia. Uma plataforma relativamente plana de mais de 1600 Km<sup>2</sup> com uma altitude média de 700-800 m. A vegetação é composta por vários tipos de arbustos e árvores, muitas vezes frondosas, que em alguns locais chegam a formar um mato cerrado, onde não vivem animais ferozes como o leão ou o leopardo, mas sim gazelas, porcos-bravos, coelhos, raposas e cobras. O clima é influenciado pelas monções e a localidade de Mueda, o centro administrativo e comercial, possui uma das temperaturas médias anuais mais baixas de Moçambique (mais ou menos 21 graus). As nascentes ficam nos bordos das encostas e por isso não há mosca tsé-tsé e o mosquito é raro. Na época seca, os dias são amenos mas as noites são bastante húmidas, o que é muito bom para a agricultura e compensa a inexistência de água na maior parte do planalto. Com efeito, makonde significa “os que vivem na terra fértil” (GRAÇA, 2005, p. 269).

A norte tem como limite o Rio Rovuma, fronteira natural entre Moçambique com a República Unida da Tanzânia. Ao sul tem como limite o rio Messalo, a Leste tem Tungue e Mocímboa da Praia e a Oeste pelo Rio Lugenda. O planalto de Macomia, também ocupado por makonde, cuja região é conhecida por “Serra Mapé”, ou seja, “ku-Mwambe”, é uma faixa de terreno elevado e aplanado, cuja altitude varia entre os 500 e os 644 metros, com esta última a constituir-se na sua altitude máxima. Rita Ferreira descreve o planalto como um local cercado de “escarpas alcantiladas para o norte, sul e oeste e pelo matagal espesso e impenetrável que resulta do bosque secundário, depois de a floresta primitiva ser destruída” (FERREIRA, 1982, p. 291).

Pelas suas características e, sob o ponto de vista militar, o planalto é, segundo Machungo (2010), uma espécie de “fortaleza natural”, o que dificultou a penetração colonial e constituiu um verdadeiro entrave para generais portugueses durante a luta de emancipação política de Moçambique, ocorrida entre 1964 e 1974. O Planalto dos makonde encontra-se próximo de Quionga, cujo território havia sido ocupado pela Alemanha em 1894, dada a sua localização estratégica, na foz do rio Rovuma, para o estabelecimento de um posto alfandegário. Essa região era descrita pelos viajantes ingleses da época como rica em minerais e especialmente em carvão. Embora as duas nações tivessem atuado juntas em 1887 para expulsar as tropas do sultão de Zanzibar da Baía de Tungue, a tensão diplomática entre elas se mantinha desde o descumprimento, por parte da Alemanha, do Tratado Luso- Germânico de Delimitação das Fronteiras de 1886 (Pélissier, 1994).

O tratado estabelecia a foz do rio Rovuma como a fronteira do norte do território português, depois disputada pela Alemanha, quando esta passou a reivindicar a delimitação da sua fronteira ao sul do rio Meningani (Martins, 1939).

O povo makonde de Moçambique era, desde o século XIX, conhecido pelos europeus pela sua grande resistência diante de qualquer tipo de dominação, incluindo a rejeição ao islamismo muito presente no norte do país e entre os makonde do Tanganyika. Até 1906, como aponta Liesegang, os europeus tinham aparecido apenas na costa ou na margem do rio Rovuma, ou percorriam as zonas baixas a sul do mesmo rio, como caçadores. Para todos os efeitos, entre 1896 e 1897, Mouzinho de Albuquerque, governador geral de Moçambique apresentou, no entanto, um quadro geral da ocupação portuguesa em Moçambique anterior à concessão da administração às companhias privadas, no qual também destacava a resistência da população local e a ausência de portugueses em Cabo Delgado. Além dos enfrentamentos acirrados que impossibilitavam o avanço para o interior do distrito, o comércio ao norte do Rovuma em território ocupado pela Alemanha também ameaçava a ocupação portuguesa no extremo norte de Moçambique. (ALBUQUERQUE, 1913). Ao tratar da atuação de Portugal até 1894 em Moçambique, Mouzinho de Albuquerque descreve:

[...] Partindo do Norte, apenas o Tungue, Mocímboa e a ilha do Ibo estavam ocupados no distrito de Cabo Delgado. [...] nenhuma tentativa séria se fazia para avançar para o interior onde, de mais a mais alguns régulos poderosos, entre os quais avultava o Mataka, assassino de tenente Valladim em 1889, estavam pouco dispostos a aceitar a supremacia dos brancos. E, para cúmulo de infelicidade, o comércio, que d’antes concorria ao Ibo, ia-se desviando todo para as colônias

alemãs do Norte. Embora muito resumidamente exposto, parece-me ficar demonstrado que o estado da província de Moçambique era pouco animador para quem ambicionasse um governo sossegado, livre de perigos e aventuras. Era uma província a conquistar em grande parte e a organizar; infelizmente em Lisboa nunca o governo se convenceu d'esta verdade [...] (ALBUQUERQUE, 1913, p. 47).

Ao que parece, ciente das suas dificuldades em conquistar e administrar um vasto território que definia a Colônia de Moçambique e diante das investidas alemãs na faixa de Quionga, senão de todo o norte de Moçambique, o Estado português concedeu a administração do território entre Rovuma e Lúrio e entre o Índico e o Lago Niassa, envolvendo as atuais províncias de Cabo Delgado e Niassa, à capitais estrangeiros, cabendo ao que veio a constituir-se em Companhia Majestática do Niassa, por via do alvará régio de 1890.

Nascida da Firma Comercial Lisboaeta Bernardo Daupias, foi constituída a Companhia do Niassa para tomar a responsabilidade da Administração Majestática dos territórios da Colônia de Moçambique até ao Rio Rovuma que formava a linha de fronteira com o Tanganyika e para o Ocidente até o Lago Niassa, limitando-a de territórios pertencentes à outras potências coloniais. Pese embora a concessão de exploração tenha ocorrido em 1891, esta companhia tomou posse em 27 de Outubro de 1894, no Ibo, então Sede do Governo do Distrito de Cabo Delgado, passando, mais tarde, a constituir-se também em Sede da Administração da Companhia (MACHUNGO, 2010). Dado o prazo de 35 anos, a Companhia veio a funcionar até 27 de Outubro de 1929, ano em que o espaço foi revertido à favor do Estado Português.

### **A encruzilhada europeia na Makondelândia**

Com a cedência do espaço para capitais estrangeiros, poderá afirmar-se que o processo de territorialização da Makondelândia por parte de Portugal iniciava já amputado ou de forma problemática. De fato, não bastava apenas o reconhecimento jurídico que o país tinha sobre o território por parte dos seus pares. Para uma inteira territorialização, faltaria ainda o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora, a qual só podia ser concretizada pela presença realmente expressiva de portugueses, a constituição de mecanismos políticos especializados, também integralmente portugueses, e pela redefinição do controle social sobre os recursos ambientais, algo que seria impensável sem a tácita presença de portugueses no terreno (PEDRO, 2012). De fato, para a territorialização, deve haver uma representatividade assumida do grupo social que pretende circunscrever a sua presença no espaço cobiçado e, ao condicionar que fosse outro grupo, goravam-se todas as possibilidades de Portugal reivindicar integralmente a posse do território. Para todos os efeitos, mesmo não estando diretamente presente no território cobiçado, Portugal procurou criar condições para a operacionalização da concessão que acabara de o fazer. Foi nesse contexto que a ilha do Ibo, importante polo comercial do norte de Moçambique, foi entregue à administrar a Companhia em 1897, ao mesmo tempo em que era sede do governo dos territórios até 1902, ano em que esta foi transferida para Porto Amélia, atual cidade de Pemba. Quanto à sua funcionalidade, Newitt define os primeiros 15 anos da Companhia do Niassa, no que diz respeito ao desenvolvimento econômico ou à criação de um estado

moderno, como um empreendimento fracassado. Tal realidade resultava do fato de

Um bando de falidos e especuladores pouco recomendáveis [andar] em disputa na Europa, e um conjunto igualmente pouco apetecível de mercenários e oficiais [tentar], sem grande êxito, através do terror e da extorsão, arrancar dinheiro ou mão-de-obra aos camponeses africanos que caíam nas suas mãos (NEWITT, 1997 p. 43).

Os makonde ofereceram uma tenaz resistência desde o início da primeira ocupação estrangeira, quer seja em relação às autoridades coloniais, quer contra a ação da companhia ali instalada. Dias (1970), caracterizando os makonde como guerreiros ferozes, diz que eles viviam isolados no seu Planalto com uma e muito especial organização social, sem um poder central formalmente instituído, portanto, sem chefia de tipo estatal. Nesse quadro, as características do Planalto parecem ter propiciado um dos fundamentos para a tal resistência, despindo qualquer ideia que defende que as guerras coloniais foram meros teatros de diversão, justamente porque as forças eram desproporcionais. A contraposição entre sociedade sem Estado e com Estado é desenvolvida pelo filósofo e etnólogo francês Pierre Clastres (1934-1977). Por meio dela, o autor refuta a ideia de que a evolução das sociedades deve ser medida pela presença ou ausência do Estado ou por um maior ou menor grau de centralização do poder, direcionando duras críticas à grande divisão entre sociedades com e sem poder. A Antropologia Política praticada até então, segundo Clastres, analisou as chamadas sociedades arcaicas sob a óptica da filosofia política euro-americana, pensando o poder político em termos de coerção e subordinação; foram excluídas outras formas de pensar o poder que não condiziam com o pressuposto de um único sentido da história e com as atuais definições de poder e política, sinônimos de poder coercitivo e de Estado. De igual modo, um viajante inglês, O'Neil (DIAS; DIAS, 1970) conseguiu, em 1882, penetrar parte do território dos makonde, ao norte de Nangade, dando algumas informações sobretudo em relação às aldeias fortificadas. Ele falava das cercas de árvores e arbustos espinhosos, com uma espessura que variava entre 20 a 24 metros, com todos os espaços cuidadosamente preenchidos, tornando impossível qualquer penetração de pessoas ou de animais, fosse qual fosse o seu tamanho (MACHUNGO, 2010).

Segundo Machungo (2010), anciões makonde contam histórias dos seus antepassados que confirmam a existência de tais fortificações. Geralmente, as cercas tinham duas entradas e saídas, os “chengo”, com grandes troncos sobrepostos, a servirem de cancela fortificada. As entradas e saídas tinham sempre uma guarnição armada com um sistema de comunicação interno. Tratava-se de um sistema de alarme, constituído por fios compridos, atados a peças de ferro e que uma vez puxados produziam um som próprio ao que, em cada casa, sabia-se de imediato de que havia uma emergência. Com esse alarme acionado, toda a gente ficava preparada para qualquer eventualidade e em estado de alerta máximo. Para todos os efeitos, a partir de 1899, assiste-se à implantação do imperialismo colonial que continuou a provocar respectivas resistências até à altura da Primeira Guerra Mundial, durante a qual Cabo Delgado foi palco de combates entre tropas portuguesas e alemães (tal como o

de Negomano em 1917) e entre alemães e britânicas (incluindo sul africanas). Foi diante dessas resistências que, no princípio do século XX, a soberania efetiva portuguesa no território de Cabo Delgado conseguia abranger apenas uma faixa costeira, que ia a norte, até à Lagoa de Nangade, e se estendia para o sul até ao rio Lúrio. Em 1910, foram constituídos os postos militares na margem do Rio Rovuma. Entretanto, nessa altura, o planalto continuava impenetrável, pese embora a partir de 1913 tenham sido ocupadas as montanhas a Leste de Mueda. De fato, o planalto foi das últimas regiões de Cabo Delgado a ser ocupada pelas tropas portuguesas nas campanhas de preparação da guerra luso-germano, cujos confrontos haviam iniciado depois que ocorreu a expedição de Karl Weule pelo norte de Moçambique.

A sua ocupação definitiva só começou a sentir-se a partir de 1916, o que antes impedia a rentabilização de qualquer atividade econômica, diferente da de predação. “Atestam esta situação as dificuldades que a Companhia do Niassa teve para fazer a cobrança de impostos pois não conseguia convencer a população makonde para o seu pagamento” (MACHUNGO, 2010, p. 21). A esse propósito, os relatórios da Companhia do Niassa, lamentando a situação de impostos no Planalto dos makonde (MACHUNGO, 2011), que devia advir da falta de ocupação efetiva da região, referem-se à existência de relações comerciais entre a população do planalto e de Mocímboa da Praia, no litoral. A população levava para o litoral a borracha, goma copal e cera para trocar por sal, tecidos, espingardas e pólvora, embora uma ordem expressa em 1898 proibisse o comércio de pólvora e armas com os indígenas (MACHUNGO, 2011). Em 1916, Portugal entrou na Primeira Guerra Mundial contra a Alemanha, com quem se confrontou ao norte do Rio Rovuma e, dentro do território de Moçambique, na região da Companhia do Niassa e nos então Distritos de Moçambique e de Quelimane. Nesse processo a Inglaterra, como aliada, contou com milhares de soldados e carregadores negros de Moçambique, maior parte deles raptados para compor as tropas portuguesas. Em 1917, o exército português, após reocupar Quionga, organizou a Coluna dos Makonde, com o objetivo de dominar o respectivo território (TELO, 2010). Reza a história sobre Moçambique que, em 1917, Neutel de Abreu conseguiu invadir o planalto dos makonde à frente de uma coluna militar para submeter as povoações rebeldes nativas. Tal coluna, saindo de Mocímboa da Praia, foi projetada para atingir o coração do planalto, algo que foi concretizado com a abertura de uma picada que devia ir até Negomano. Outra consequência da guerra e das batalhas contra os alemães foi a abertura de outra picada, ligando Mocímboa do Rovuma, N'gapa a Porto Amelia. Esta picada dividiu ao meio a população makonde que, até aí, nunca havia permitido a entrada de estranhos no seu território.

Segundo testemunhos que foram passando dos anciões da região aos seus descendentes sobre os episódios da resistência secular contra o colonialismo, traduzindo o seu saber, o seu sentimento e seu posicionamento quanto à ocupação colonial e feitos heroicos dos seus antepassados, os makonde diziam que não aceitavam ser dominados por peixes, nome pejorativo que haviam atribuído aos brancos por saberem que eles vinham da costa e, por consequência, do mar “ku-manga”. Renhidos foram os combates de Litanda-Ntondo perto do SEGAL, Lipanyangule e Muidumbe, sempre que os portugueses procuraram alcançar, militarmente, o planalto dos makonde (MACHUNGO, 2010). Além da resistência makonde diante da subjugação

portuguesa, Cabral (1925) destaca também as valências dos ajaua. De acordo com o autor, a agressividade do povo makonde contra o grupo era consequência da agência deles no comércio de escravizados, controlado pelo Zanzibar. Mavias e makondes, vítimas das investidas dos negreiros e das pilhagens dos ajaua, tornaram-se por sua vez agressivos, hostilizando quem deles procurasse aproximar-se, tornando-se necessário também submetê-los pela força. A última atividade conhecida do estado contra resistentes foi em 1919. Com a vitória dos aliados, na I Guerra Mundial, ficou assegurado a Portugal pelo Tratado de Paz, a posse de Quionga. Para compreender isso, é necessário voltar no tempo. Pela Convenção de 1886, o rio Rovuma fora considerado o limite entre Moçambique e a nova colônia alemã. Poucos anos depois, a Alemanha ocupou Quionga, a sul do Rovuma, junto à barra desse rio. Os protestos e reclamações de Portugal não tiveram sucesso, acabando por assinar a Convenção Adicional de Agosto de 1894, em que Portugal ficou sem a soberania na foz do Rio e em territórios a norte de Cabo Delgado. O acordo por troca de notas (1904) para a delimitação das possessões portuguesas e alemãs regula esta questão. Depois da I Guerra Mundial, Portugal recupera. Quionga, sendo o protocolo com a Alemanha ratificado, em 1920, pela Lei n.º 962, de 2 de Abril (Machungo, 2010). Em 1920, os portugueses organizaram uma expedição militar para fazer frente aos focos da resistência que se fazia sentir na região do Planalto dos makonde, através da Companhia do Niassa. Contudo, apesar da Coluna dos Makonde adentrar o Planalto em 1917 e ocupá-lo no início da década de 1920, só em 1929, com a perda da concessão da Companhia do Niassa, é que Portugal conseguiu controlar efetivamente o território. Assim, “o planalto foi criado como Circunscrição dos Macondes, pelo Diploma Legislativo nº 182, de 14 de Setembro de 1929. A partir de 1933 passou a fazer parte do Distrito de Porto Amélia e da Província do Niassa” (MACHUNGO, 2010, p. 13).

Esta nova realidade política levou Portugal e a Grã-Bretanha a celebrarem um acordo, a 11 de Maio de 1936, para a delimitação da fronteira entre Moçambique e Tanganyika, tendo o trabalho se iniciado a 1 de Fevereiro de 1938. (MACHUNGO, 2010) Depois da invasão portuguesa no planalto dos makonde, a região foi transformada em território agrícola para produtos de exportação tais como sisal e o algodão (M'TUMUKE, 2021), tendo sido inicialmente integrada na Companhia do Niassa e em seguida nos territórios sob a administração direta de Portugal. Uma vez ocupado, no Planalto foi implantada uma economia de plantações. Assim, a população passou a servir à indústria têxtil em prejuízo da agricultura familiar que produzia milho, mandioca, amendoim, gergelim e mapira. Esses produtos eram a base de troca nas lojas locais dentro da região de Cabo Delgado, bem como com Tanganyika, onde os populares compravam bicicletas, armas (mais conhecidas por espera pouco) e outros produtos industrializados como açúcar, tecido, sal, como também conseguiam dinheiro para o pagamento de impostos de palhota.<sup>4</sup> A forte agressividade do regime colonial, o trabalho forçado, o pagamento de impostos e políticas discriminatórias, entre outras arbitrariedades, levaram a que muitas pessoas abandonassem a região e atravessassem o rio Rovuma, para

<sup>4</sup> Arquivo Histórico de Moçambique, Caderno Especial nº14, Outubro de 1993.

o Tanganyika. Por sinal, foram esses fatores políticos e sociais, entre outros, que culminaram com o Massacre de Mueda a 16 de Junho de 1960. Entretanto, a via militar e econômica não foram as únicas formas de circunscrição da autoridade portuguesa no planalto dos Makonde. Tal processo ocorreu também com a implantação missionária na região. De fato, em uma ação de intimidar ao povo makonde, o sistema colonial expandiu no planalto a religião católica, especialmente com a implantação da Igreja Católica como um dos braços mais importante desse processo de dominação. Com a implantação religiosa, qualquer outra manifestação religiosa por parte das populações colonizadas (oprimidas) tinha de ser destruída, pois através do eufemismo de “heresis”, as manifestações espontâneas ao nível cultural e social dessas populações eram automaticamente condenadas. No quadro da implantação das infra-estruturas religiosas, a primeira Missão a ser fundada no território dos makonde foi a de Nangololo ou Missão do Sagrado Coração de Jesus de Nangololo, em 14 de Novembro de 1924, situada no bordo sul do planalto, entre Miteda e Muidumbe (Machungo, 2010).

Em seguida foi construída, no planalto, a missão do Imbuho ou Missão de Santa Terezinha, em novembro de 1939. Há outras fontes que referem que a Missão de Santa Terezinha do Imbuho foi criada em 21 de Dezembro de 1940 por D. Teodósio Clemente de Gouveia, que veio a Moçambique em 1936. Seguiu-se depois a Missão de Nambudi nas planuras que se estendem para a parte leste do planalto, a meio caminho da costa. A Missão de Bomela foi fundada em Junho de 1950, no bordo ocidental do planalto, e finalmente a de Chitolo, em Dezembro de 1960. As missões foram entregues aos padres Monfortinos holandeses, que exerciam uma intensa ação catequizadora, com o auxílio das autoridades administrativas (DIAS, 1998). A ação dos Monfortinos holandeses veio juntar-se a das irmãs italianas do Instituto Missionário da Consolada, que exerciam uma dupla ação: evangelizadora e caritativa, tratando inúmeros doentes em enfermarias de Nangololo, Imbuho e Nambudi. Durante a presença das missões cristãs, o povo makonde sempre foi oponente ao cristianismo, tal como havia também se oposto ao islamismo, valorizando sempre, no seu lugar, as tradições de ancestralidade. Face a esta realidade, a Igreja Católica tinha como tarefa principal não apenas convencer os nativos a aderirem aos valores do cristianismo, mas também aos padrões políticos de sujeição desses povos à dominação colonial. Com isso, as religiões dos oprimidos passaram a ser consideradas como heresias, ameaças, perigos e como “religião de feiticeira”, religiões gentílicas ou “animistas”, as quais deviam ser combatidas. E toda uma sistemática de perseguição a essas entidades religiosas passou a funcionar, embutida no racismo colonial contra o negro. Essa perseguição aos makonde praticantes de atos de religiosidade tradicional africana por parte do colonizador, especialmente através do seu braço de poder religioso (Igreja Católica), não era, entretanto, apenas uma perseguição religiosa, mas, fundamentalmente, política, mas também cultural e identitária, sendo, nesse âmbito, uma das estratégias de dominação ou de colonização mental aos nativos. Uma das estratégias para melhor dominação, fundamentalmente nos derradeiros anos da colonização, foi o envio, por Portugal, de organizações científicas, cujos grupos de pesquisa se voltaram para o estudo das culturas locais, como foi o caso da equipe coordenada por Jorge Dias, cujos trabalhos deram origem a exaustivos relatórios que resultaram em quatro volumes sobre



os Makonde. No quadro religioso, apresentam as religiões tradicionais africanas como simples unidade religiosa do mundo mágico do africano, e não como uma organização religiosa que se desdobrava ou desdobra em outros níveis de atividades, entre eles o de patamar de resistência consciente e inconsciente ao processo de colonização, nas artes, na dança e, ainda, em outras esferas sociais da vida makonde.

### **Conclusão**

Do trabalho realizado, ficou evidente que os makonde são um povo bantu da África Oriental que habita o planalto do mesmo nome, na província de Cabo Delgado, em Moçambique. Outras frações desse povo podem ser encontradas na Tanzânia. Antes da colonização portuguesa, os makonde se dedicavam principalmente à agricultura e à escultura e são apreciados, até hoje, por suas belas máscaras e esculturas em madeira (pau-preto), que refletem sua estética e cultura.

As preocupações estéticas dos makonde também podem ser vistas na arquitetura das aldeias e nas estradas de acesso construídas com cuidado estético. As dificuldades de acesso ao planalto dos makonde contribuíram para o isolamento dos makonde, permitindo-lhes resistir às tentativas de subjugação. Além disso, essa localização em zona de planalto fortaleceu sua coesão cultural, que, apesar da interferência da dominação portuguesa, resistiu em vários aspectos, inclusive religiosos, como havia acontecido em relação ao Islã. Aliados às práticas estéticas dos makonde, há desenhos de tatuagens ou escarificações da pele - no rosto, seios, tórax e abdômen inferior, além de afiações dentárias que consistiam em quebrar as pontas dos dentes e a perfuração dos lábios que permitiam dentificações inter e intraétnicas. Entre os makonde, grande importância é dada aos ritos de iniciação masculina (likumbi) e feminina (ing'oma ya shikongwe) - rituais cuja importância é atribuída ao facto de simbolizarem a passagem de meninos e meninas à condição de membros adultos da comunidade. O ritual masculino está ligado a uma importante dança de máscaras, o mapiko. É uma dança que constitui o centro das festas tradicionais em que se realizam as cerimónias de iniciação. Apesar das descrições feitas sobre o povo makonde, é de notar que, nos últimos anos, ocorreram profundas mudanças econômicas e sociais que provocaram profundas alterações na sociedade makonde, em particular.

## Referências

Arquivo Histórico de Moçambique, *Caderno Especial* nº14, Outubro de 1993.

ALBUQUERQUE, Joaquim Mouzinho de. *Moçambique*. Lisboa: Sociedade de Geographia, 1913.

BERNARDI, Bernardo. *Introdução aos estudos etno-antropológicos*. Lisboa: Edições 70, 2007.

BENOT, Yves. *Ideologia das independências africanas*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1981.

DIAS, Jorge. *Os Macondes de Moçambique. Vol. I: Aspectos históricos e económicos*. Lisboa: CNCDP, IICT, 1998.

\_\_\_\_\_. *Os Macondes de Moçambique III: Vida social e Ritual*. Lisboa: Centro de Estudo de Antropologia Cultural, Junta de Investigações do Ultramar, 1970.

\_\_\_\_\_. *Relatório da campanha de 1957: Moçambique e Angola. Missão de estudos das minorias étnicas do ultramar Português*. Lisboa: Centros de Estudos Políticos e Sociais; Junta de Investigações do Ultramar. 1961.

GARCIA, Francisco Proença. *Análise global de uma guerra: Moçambique 1964-1974*. Lisboa: Prefácio, 2003.

GRAÇAS, Pedro Borges. *Construção da nação em Africa. (Ambivalência cultural de Moçambique)*. Coimbra: Almedina, 2005.

CLASTRES, Pierre, *La société contre l'Etat: recherches d'anthropologie politique*, Paris: Éditions de Minuit, 1974.

HEDGES, David; CHILUNDO, Arlindo. A contestação da situação colonial, 1945-1961. In: *História de Moçambique, vol.3*. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane/Departamento de História, 1993.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura um conceito antropológico*. 14 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zaher editor, 2001.

LARANJEIRA, Lia Dias. *Mashinamu na Ururu: conexões entre a produção makonde e a história política de Moçambique (1950-1974)*. São Paulo: Editora Intermeios, 2016.

M' TUMEKE, Atanásio Salvador. *O fim da Luta de Libertação em Moçambique: Operação Omar*. Maputo: CIEDIMA, Lda, 2021.

MACHUNGO, Afonso Cornélio A. *Planalto de Mueda: seu papel na Luta de Libertação Nacional*. Maputo: Ciedima, Lda, 2010.

MANDANDI, Mohmood. *Cuidado y súbdito África contemporânea y el legado del colonialismo tardío*. México: Siglo XXI Editores, 1998.

MARTINS, Ferreira. *Glórias e martírios da colonização portuguesa*. n. 54, vol. 2, Coleção Pelo Império. Lisboa: Divisão de Publicação e Biblioteca da Agência Geral das Colônias, 1939.

MATARUCA, Francisco Zacarias. *Importância dos valores culturais no desenvolvimento das Forças Armadas de Moçambique*: O texto corresponde a trabalho feito durante a frequência do curso de promoção a oficial general no IESM, sendo da responsabilidade do seu autor, não constituindo doutrina oficial das Forças Armadas Portuguesas nem Moçambicanas. Lisboa, 2011.

MOÇAMBIQUE. RESOLUÇÃO n.º 12/97: *Aprova a política cultural e sua estratégia de implementação*. *Boletim da República de Moçambique, Série I*, n.º 23, supl. 3 (97-06-10).

MONDLANE, Eduardo Chivambo. *Lutar por Moçambique*. Maputo: Livraria Universitária, 1995.

MUNANGA, Kabengele. *Valores civilizatórios e cultura de matriz africana - referências para a educação brasileira* - (Conferência Proferida na Abertura da Jornada Educação e Relações Raciais)- PENESB/UFF, 2015.

NEWITT, Malyn. *História de Moçambique*. Lisboa: Publicações Europa-América, Sintra, 1997.

PEDRO, Martinho. *Territorialização de Moçambique colonial: “avant tout” uma luta pela transposição de contrariedades endogenéticas presentes no sistema português montagem*. Actas de Congresso. A acessar a partir de: *Saber Tropical em Moçambique: História, Memória em Moçambique*, (ATAS- Comunicações. Disponível em: <http://2012congressomz.files.wordpress.com/2013/08/t03c05.pdf> ). Acesso em: 15 set. 2023.

\_\_\_\_\_. De la vie familiale et privée à l’imaginaire social à travers l’art des Makondes du Mozambique. In: *Gages d’affection, culture matérielle et domaine de l’intime dans les sociétés d’Europe et de l’Océan Indien*, Université de la Réunion. PUI, 2020.

PÉLISSIER, René. *História de Moçambique: formação e oposição 1854-1918*. Volume II. 3ª Edição. Lisboa: Editorial Estampa, 2000.

RITA-FERREIRA, António. *Fixação portuguesa e história pré-colonial de Moçambique*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1982.

RIVIÈRE, Claude. *Introdução à Antropologia*. Tradução de José Francisco Espadeiro Martins. Lisboa: Edições 70, 2010.

ROSEIRO, António Herenque Rodrigues. *Símbolos e práticas culturais dos makonde*: Tese de dissertação para obtenção de grau de Doutor em Antropologia Social e Cultural. Coimbra, 2013.

TELO, António José. *Campanha de Moçambique, 1916-1918*. In: AFONSO, Aniceto; GOMES, Carlos de Matos (Orgs.). *Portugal e a Grande Guerra, 1914-1918*. Lisboa: QuidNovi, 2010.

## Nota Biográfica

### **Arlindo Nkadibuala**

Doutorando em História de África Contemporânea na Universidade Pedagógica de Maputo. Mestre em Educação /Ensino de História pela Universidade Pedagógica de Moçambique. Docente de História de Moçambique, Introdução à História e História de África, História de Pensamento Económico na Universidade Rovuma em Moçambique.

E-mail: [ankadibuala@unirovuma.ac.mz](mailto:ankadibuala@unirovuma.ac.mz); [arlindonkadibuala@gmail.com](mailto:arlindonkadibuala@gmail.com)  
ORCID: [0000-0001-9466-0795](https://orcid.org/0000-0001-9466-0795)

**Recebido em:** 16/09/22

**Aceito em:** 19/06/23