

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em História

Guilherme Farrer

**UMA TERRA DE CAFRES, MUÇULMANOS, BANEANES E CATÓLICOS: História social da
ilha de Moçambique a partir do ofício de Pai dos Cristãos (1752–1782)**

Belo Horizonte
2025

Guilherme Farrer

UMA TERRA DE CAFRES, MUÇULMANOS, BANEANES E CATÓLICOS: História social da ilha de Moçambique a partir do ofício de Pai dos Cristãos (1752–1782)

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito para a obtenção do título de Doutor em História Social da Cultura.

Orientadora: Vanicléia Silva Santos

Belo Horizonte
2025

960	Farrer, Guilherme.
F245t	Uma terra de cafres, muçulmanos, baneanes e católicos
2025	[recurso eletrônico] : história social da ilha de Moçambique a partir do ofício de Pai dos Cristãos (1752-1782) / Guilherme Farrer. - 2025.
	1 recurso online (347 f.): pdf.
	Orientadora: Vanicleia Silva Santos.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1 História - Teses. 2. Moçambique - Teses. 3. Escravidão – Teses . I. Santos, Vanicleia Silva. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

"Uma terra de Cafres, Muçulmanos, Baneanes e Católicos: História social da ilha de Moçambique a partir do ofício de Pai dos Cristãos (1752-1782)"

Guilherme Farrer

Tese aprovada pela banca examinadora constituída pelos Professores:

Profa. Dra. Vanicleia Silva Santos - Orientadora
UFMG

Prof. Dr. Felipe Silveira de Oliveira Malacco
UFF

Prof. Dr. Thiago Henrique Mota Silva
University Of California

Profa. Dra. Ana Paula Wagner
UNICENTRO

Profa. Dra. Patricia Souza de Faria Carvano
UFRRJ

Profa. Dra. Benigna de Jesus Lurdina M. L. Zimba
Universidade Eduardo Mondlane

Belo Horizonte, 10 de dezembro de 2025.



Documento assinado eletronicamente por **Ana Paula Wagner, Usuária Externa**, em 11/12/2025, às 10:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Felipe Silveira de Oliveira Malacco, Usuário Externo**, em 11/12/2025, às 14:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Thiago Henrique Mota Silva, Usuário Externo**, em 11/12/2025, às 15:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Vanicléia Silva Santos, Usuária Externa**, em 12/12/2025, às 14:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Patricia Souza de Faria Caravano, Usuária Externa**, em 17/12/2025, às 11:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Benigna de Jesus Lurdina Mateus Lisboa Zimba, Usuária Externa**, em 23/12/2025, às 10:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4773249** e o código CRC **757D6E73**.

À memória de Nhau, Flora, Miriango e João.

Agradecimentos

O largo percurso de um doutorado não se limita aos quatro anos em que diretamente estive a ele dedicado, mas sim deriva de toda os anos de minha formação acadêmica, para os quais numerosas contribuições foram direta ou indiretamente a mim relevantes. Assim sendo, peço desculpa por possíveis – e prováveis – omissões e esquecimentos nestes agradecimentos. No temor destes esquecimentos, cheguei a cogitar omitir por completo esta seção, contudo, por fim, julguei ainda mais temerosa esta não realização: a presente tese não teria sido possível sem as contribuições de amigos, colegas, professores, familiares e de vários outros seres que merecem ser, como mínimo, monumentalizados neste preâmbulo.

Agradeço a Vanicleia Silva Santos pela paciência, liberdade e auxílio ao longo destes quase quinze anos de orientação acadêmica e convívio. Se cheguei ao ramo da História da África, foi basicamente por ela ter sido – finalmente, já que a lei 10639 data de 2003 – contratada em 2010 para esta cadeira na UFMG. Se me fixei nos estudos relativos ao sudeste africano, devo a ela e à generosidade que dá a todos em pesquisar os recortes geográficos e temáticas de nossos próprios interesses.

Agradeço aos colegas de GEAP, que frequentei desde sua fundação até que, por motivos de ter mudado de cidade, fui me ausentando após 2020. Em particular, devo muito às contribuições, discussões, revisões, divergências e conclusões de Flávia Chagas, Clara Pereira, Felipe Malacco, Tamires Celi, Roberth Dayon, Letícia Reis, Lucas Aleixo, Keli Carvalho, Fabrício Vailante, Hugo Palmier, Nicolas Panain, Aline Cerqueira, Aline Radicchi e Osmar Piazzzi. Agradeço ainda a Victoria Carneiro Souza e Ana Carolina Correa pela troca de ideias, e pela gentileza de Victoria em digitalizar obras do acervo da biblioteca do Centro de Estudos Afro-Orientais para mim.

Também aos companheiros de caminhada Victor Hulgo, Laila Dutra, Thiago Mattar, Rui Pinho, Gustavo Orair, Gustavo Morais, Gustavo Machado, Ana Godoy, Leonardo Dângelo, Roberto Simone, Eduardo Carvalho, Marcus Lima, Rafael Bruno, Dante Grapiúna, Silvio Cruz, Bruno Rodrigues, Vitor Mendonça, Matheus Lacerda, Felipe Scali-
oni e Joyce Nara.

Às professoras Ana Paula Wagner, Benigna Zimba e Patrícia Souza de Faria pelas numerosas contribuições que me fizeram no momento de minha qualificação, que ajudaram a dar um rumo mais nítido a este tese. A elas e também a Felipe Malacco e Thiago Mota pelas contribuições finais no momento de minha defesa. Se esta tese chegou a um resultado minimamente aceitável, este não seria possível sem as contribuições recebidas.

Aos colegas que concluíram a disciplina que ministrei na graduação como estágio docente no primeiro semestre de 2025, Beatris Amaral, Daniel Bernardo, Evelyn Damasceno, Felipe Benevides, Isadora Tavares, Julia Andrade, Marcus Jardim, Pedro Vieira e Wambembe Chitacumula. Muitas das discussões que fizemos ao longo da disciplina reverberaram no resultado final desta tese.

À minha esposa e companheira de vida, Juliana Mara, não só por todas opiniões e direcionamentos que me deu durante o processo de escrita da tese, mas também por todo amor e paciência durante os períodos de ausência, nos quais minha mente se encontrava no terceiro quartel do século XVIII, muitas vezes irresponsiva ao presente quarto do século XXI.

Devo também agradecer à CAPES, pela bolsa concedida no segundo semestre do doutorado, que me propiciou uma dedicação exclusiva ao estudo. Por ainda cumprir sua obrigação, a este órgão devo reverência.

Finalmente, a todos os seres, vivos ou pós-vividos, que habitam ou frequentam a Eufrásia, local onde vivo, que muito me guiaram, acalmaram e centraram ao longo da escrita desta tese.

Resumo

Objetivamos, com a presente tese de doutorado, realizar uma história social da Ilha de Moçambique, entre 1752 e 1782, a partir da análise das relações individuais e coletivas entre as comunidades de muçulmanos, baneanes, cristãos e escravizados com elementos vinculados à atuação do *pai dos cristãos* desta localidade.

O cargo de *pai dos cristãos* foi criado pela administração portuguesa no Estado da Índia na década de 1530, no contexto de uma política de restrições e tentativas de proibição às práticas religiosas não-cristãs. Focamos nossa análise na ilha de Moçambique para as primeiras décadas após este território não mais estar vinculado administrativamente ao vice-reino da Índia, período que julgamos importante tanto para a análise da atuação dos indivíduos que ali exerceram este ofício, como, através desta atuação, para a compreensão das múltiplas relações existentes entre os diversos indivíduos e grupos que habitavam ou frequentavam este território insular.

Nossa hipótese é que a atuação do *pai dos cristãos* na ilha de Moçambique se vinculava a vários níveis de interesses – coloniais, comunitários e pessoais – de tal sorte a ser um indicador efetivo das dinâmicas de poder nesta localidade. Dialogamos com diversas situações e conflitos ao longo de 1752 e 1782, em microescala, de tal sorte a, a partir delas, analisarmos as dinâmicas e influências ali existentes. Desta forma, partimos da atuação dos indivíduos que exerceram o ofício de *pai dos cristãos* na ilha de Moçambique, e de aspectos vinculados à atuação deste cargo, para traçar um retrato panorâmico desta localidade em suas esferas sociais, religiosas, comerciais e políticas ao longo do terceiro quartel do século XVIII.

Palavras-chave: Pai dos cristãos; ilha de Moçambique; Escravidão; Baneanes; Muçulmanos.

Abstract

In this thesis we aim to do a social history of Mozambique island between 1752 and 1782 by the analysis of individual and collective relations between the muslims, banyans, christians and enslaved communities within elements associated with the position of *father of christians* (*pai dos cristãos*) in the Mozambique island.

The occupation of *father of christians* was created by the Portuguese Estado da Índia in the 1530s, in the context of a restrictions policy and prohibitions to non-christian religions. Our analysis is focused on the first decades after the administrative separation of Mozambique island from the India vice-reign. This period is important both to the understanding of the acts of individual who held the position of *father of christians*, as to the multiple relations between the various individuals and groups who inhabited or frequented this insular territory.

We defend the hypothesis that the *father of christians* actions were linked to various levels of interests – colonials, communals and personal – in such a way as to be an effective indicator of Mozambique island's power dynamics. We discuss various events and conflicts between 1752 and 1782, on a micro perspective, to analyse the dynamics and influences existing there. Therefore, we start from the Mozambique island *father of christians* actuation, and to aspects related to this position, to draw a social, religious, commercial and political panoramic picture of the Mozambique island in the third quarter of the 18th century.

Keywords: Father of cristians; Mozambique island; Slavery; Banyans; Muslims.

Lista de ilustrações

Figura 1 – Sudeste africano na segunda metade do século XVIII	29
Figura 2 – Carta da Baía de Moçambique (1764)	42
Figura 3 – Recorte do mapa da Figura 2	52
Figura 4 – Carta da Praça e Cidade de Diu (1865)	71
Figura 5 – Sancul, Mutomonha e a ilha de Moçambique	174
Figura 6 – As terras firmes da ilha de Moçambique e regiões fronteiriças	187

Lista de tabelas

Tabela 1 – Lista aproximada de pais dos cristãos na ilha de Moçambique	152
Tabela 2 – Lista de inventários de baneanes, mouros e bangaçais feitas na ou- vidoria	240

Sumário

	INTRODUÇÃO	15
	O sudeste africano entre 1752 e 1782	28
	Estrutura da tese	38
1	A ILHA DE MOÇAMBIQUE: GEOGRAFIA FÍSICA E SOCIAL	39
1.1	A ilha	41
1.2	Habitantes e frequentadores assíduos ou de passagem	52
1.2.1	Patamares, bandázias e outros africanos	52
1.2.2	Baneanos: hindus, jainas, muçulmanos e zoroastras	61
1.2.3	Outros muçulmanos	85
1.2.4	Cristãos: reinóis, filhos da terra e canarins	94
2	O PAI DOS CRISTÃOS NA ILHA DE MOÇAMBIQUE	111
2.1	O Ofício de pai dos cristãos	111
2.1.1	Origens e extinção	111
2.1.2	Aspectos organizacionais e de conduta	113
2.1.3	Aspectos gerais de atuação	120
2.2	O clero na ilha de Moçambique	128
2.3	O ofício de pai dos cristãos na ilha de Moçambique	136
2.3.1	Jesuítas e dominicanos	136
2.3.2	Indivíduos que exerceram o ofício na ilha de Moçambique	141
2.3.3	Algumas particularidades do ofício na ilha de Moçambique	152
3	O PAI DOS CRISTÃOS: UM COMERCIANTE EM CONFLITO	159
3.1	O envolvimento comercial do clero	159
3.2	Fr. Pedro dos Mártires e Cunha e a Macuana	172
3.3	Muçulmanos e baneanos nas terras firmes	186
3.3.1	Tentativas de proibição ao acesso e ao comércio nas terras firmes	199
3.4	A xenofobia	211
4	AS RELAÇÕES DOS PAIS DOS CRISTÃOS COM OS GRUPOS SOCIAIS DA ILHA	225
4.1	O zelo para o aumento da cristandade	225
4.1.1	A dupla via da conversão	225
4.1.2	Os catecúmenos e recém convertidos	233
4.2	Os inventários	237
4.2.1	Os inventários dos não-cristãos	238

4.2.2	Os inventários dos religiosos	248
4.3	O pai dos cristãos e o administrador episcopal	253
4.4	Os escravizados e o pai dos cristãos	261
4.4.1	A posse de escravizados por não-cristãos	262
4.4.2	Flora e Miriango	276
4.4.3	João	289
4.5	Acerca dos pedidos de novas legislações	295
	Considerações Finais	304
	Referências	311
	Glossário	343
	Índice	344

Nota Técnica

Esta tese faz algum uso de fontes que foram transcritas e publicadas em diversos momentos, sobretudo nos séculos XIX e XX. Algumas destas publicações atualizaram os escritos para a grafia de seu tempo, enquanto outras não o fizeram. Como seria inviável desatualizar a grafia para os casos modificados, retomando seus originais e retranscrevendo-os, optamos pela atualização de todas as citações de fontes aqui realizadas – incluindo as dos vários manuscritos que transcrevemos –, na esperança de assim obter um texto esteticamente uniforme e uma leitura mais fluida e agradável.

Para os nomes de unidades políticas, utilizamos sempre as maiúsculas quando se trataram de substantivos e minúsculas quando faziam a função de adjetivos. Optamos também pela utilização aportuguesada das palavras de origem estrangeira, bem como de seus plurais. No entanto, abrimos algumas exceções para os casos em que a utilização em voga na historiografia fosse a do termo estrangeiro.

Preferimos o termo *escravizada/o* ao lugar de *escrava/o*, para salientar as características impositivas de tal condição de vida, e não tê-lo enquanto uma essência inerente ao indivíduo. Mais especificamente, “*escravizada/o*’ descreve um processo político ativo de desumanização, enquanto *escrava/o* descreve o estado de desumanização como a identidade natural das pessoas que foram escravizadas”.¹ Exceção a este uso feita às citações – tanto documentais, como historiográficas – nas quais mantivemos o termo empregado, de forma a não alterarmos o sentido originalmente dado por seus respectivos autores.

Finalmente, nas referências bibliográficas, explicitamos a data de escrita de cada fonte entre colchetes, juntamente com a data da publicação na qual a acessamos, de forma a facilitar a visualização do período em que estas foram produzidas.

¹ KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019. p. 20.

Nota Técnica: Mapas

Os mapas presentes nesta tese sem menção a origem foram criados pelo autor, sob a licença livre CC-By-SA 4.0.² Para a elaboração dos mesmos, utilizamos as imagens da missão topográfica do satélite Shuttle, disponíveis em domínio público,³ sobretudo para traçar as linhas fluviais. Nomeamos então os rios traçados tendo como referência os mapas *Zambeze River Bassin*,⁴ de autoria de Eric Gaba, e *Limpopo watershed topo*,⁵ de autoria de Imagico, disponíveis sob licença CC-By-SA 3.0.

Utilizamos, ainda, como referência para algumas localidades, as obras de Hafkin, Rodrigues, Newitt, Alpers, Shoffeleers, Kusimba, Capela e Medeiros e Rita-Ferreira.⁶ Para o mesmo fim de referencial geográfico, também foram úteis as fontes utilizadas nesta tese, devidamente referenciadas ao final da mesma.

² Para os termos da licença, ver: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

³ <https://www.earthdata.nasa.gov/data/instruments/srtm>

⁴ https://en.wikipedia.org/wiki/File:Zambezi_river_basin-en.svg

⁵ https://en.wikipedia.org/wiki/File:Limpopo_watershed_topo.png

⁶ HAFKIN, Nancy Jane. *Trade, Society, and Politics in Northern Mozambique, c. 1753–1913*. 1973. Tese (Doutorado) – Boston University, Boston. pp. XXVI–XXVII; RODRIGUES, Eugénia. *Portugueses e Africanos nos Rios de Sena. Os Prazos da Coroa em Moçambique nos Séculos XVII e XVIII*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2013. p. 997 e p. 999; NEWITT, Malyn. *A History of Mozambique*. Bloomington: Indiana University Press, 1995. p. 87; ALPERS, Edward A. *Ivory and Slaves in East Central Africa*. London: Heinemann Educational Books, 1975. p. 48; SHOFFELEERS, Matthew. The Zimba and the Lundu State in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries. *The Journal of African History*, v. 28, n. 3, p. 337–355, 1987. p. 338; SHOFFELEERS, Matthew. *River of blood: The genesis of a martyr cult in southern Malawi c. A.D 1600*. Madison: Wisconsin University Press, 1992b. p. 120; SHOFFELEERS, Matthew. Father Mariana's 1624 description of Lake Malawi and the identity of the Maravi Emperor Muzura. *The Society of Malawi Journal*, v. 45, n. 1, p. 1–13, 1992a; KUSIMBA, Chapurukha M. *The Rise and Fall of Swahili States*. London: Altamira Press, 1999. p. 118; CAPELA, José; MEDEIROS, Eduardo. *O Tráfico de Escravos de Moçambique para as Ilhas do Índico, 1720–1902*. Maputo: Núcleo Editorial da Universidade Eduardo Mandlane, 1987. p. 29; RITA-FERREIRA, António. *African Kingdoms and Alien Settlements in Moçambique (c. 15th - 17th centuries)*. Coimbra: Departamento de Antropologia da Universidade de Coimbra, 1999. p. 176.

Introdução

Em idos de 1781, João, um jovem⁷ escravizado em posse do ourives Galala Ganes, decide não mais querer ficar sob sua custódia. Trabalhando nos afazeres relacionados ao ofício de seu amo, fora por ele acusado de roubá-lo através do uso de chaves falsas. Não sabemos com certeza se eram acusações condizentes ou não: a documentação acerca de João apenas menciona o potencial crime no contexto em que o ourives tenta reaver a posse do escravizado. Contudo, tudo indica que João não fora em decorrência castigado por Ganes, como comum e cruelmente era usual nestes casos, tendo eles fundamento real ou não.

João não era cristão. Seu nome português poderia levar a crer que fosse batizado, mas ele não passou por qualquer ritual de iniciação ao Cristianismo. João começou a ser assim chamado em algum momento anterior à sua venda a Galala Ganes, aparentemente por mera conveniência de seus vendedores. De todo modo, ele estava decidido. Pegou seus pertences e correu à residência do então *pai dos cristãos* da ilha de Moçambique – localidade onde João também residia com seu proprietário –, pedindo ao religioso que este o fizesse cristão e o livrasse da posse de Ganes. O dominicano, posteriormente, de acordo com uma antiga legislação referente a seu ofício, deveria encaminhar João à posse de algum outro indivíduo cristão da ilha.

É importante ressaltar que o caso de João não era isolado: na ilha de Moçambique ao longo do terceiro quarto dos Setecentos, há alguns outros casos de escravizados – de ambos os gêneros – que fugiram de seus senhores alegando quererem se fazer cristãos, procurando para isto refúgio junto ao *pai dos cristãos* que se encarregaria de suas situações.

Estaria João fugindo de futuros castigos do ourives após as acusações que este fizera? Intimamente, desejava João se tornar cristão e alcançar todas as benesses pro-

⁷ Aferimos a pouca idade de João por este ser denominado na documentação como “bicho”, termo usualmente empregado a escravizados de baixa faixa etária.

metidas no pós-vida aos escravizados por esta doutrina religiosa? Até que ponto o ofício de Galala Ganes influíra na decisão de João, por meio do *pai dos cristãos* e de seu futuro amo cristão? Até que ponto a influência econômica e social de Galala Ganes poderia ser efetiva para reaver seu escravizado? Além da esfera puramente religiosa, quais aspectos sociais, econômicos e políticos influíam na conduta tanto de João, como de Galala Ganes e do *pai dos cristãos* e de outras relações humanas na ilha de Moçambique do terceiro quartel do século XVIII?

Começamos esta tese na certeza de que é impossível responder à maioria destas questões de maneira categórica: dependemos de situações cujas motivações, em última instância, decorriam de foro íntimo – a conversão – e de suas relações com outros aspectos da vida mundana difíceis de serem minimamente alcançadas por terceiros, que o diga após quase três séculos. Contudo, objetivamos através desta tese trazer um panorama que auxilie na compreensão de aspectos da ilha de Moçambique do período. Em outras palavras – e aqui devemos ser explícitos e não envoltos em névoa como até então se apresenta este texto – *objetivamos estudar as relações entre as comunidades de muçulmanos, baneanes, cristãos e escravizados a partir de elementos vinculados à atuação dos pais dos cristãos na ilha de Moçambique, entre os anos de 1752 e 1782*. Este é nosso objetivo primário.

Legalmente criado em 1532, em Goa, o cargo de *pai dos cristãos* teve suas funções explicitadas e sumarizadas em 1595 pela “Instrução ao Padre Pai dos Cristãos” e ratificada durante o Primeiro Concílio Eclesiástico de Goa, em 1597.⁸ Este era um ofício civil, vinculado e financiado pela administração portuguesa, mas que usualmente ficava a cargo de um eclesiástico. Aparentemente a coroa portuguesa tentou uma distribuição do ofício pelas fortalezas do Estado da Índia de forma a contemplar as principais ordens em atuação neste espaço. Por exemplo, em Salcete e Bardez, durante todo o período em que estiveram sob controle português, o cargo esteve, respectivamente, nas mãos de jesuítas e franciscanos, enquanto em Goa, durante a vigência deste ofício

⁸ WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. pp. IX-X.

até sua extinção em 1842, esteve a cargo de um dominicano.⁹ Na ilha de Moçambique, o ofício era exercido por um jesuíta e, após a expulsão destes, por um dominicano.¹⁰

Suas ações se vinculavam sobretudo à diminuição da influência das religiões concorrentes ao Cristianismo, e à tentativa de defesa da conversão das populações no entorno das fortalezas onde o ofício se fazia presente. Os *pais dos cristãos* visavam, como salienta Patricia Souza de Faria, “cuidar da conversão dos infiéis, impedir a prática de ‘idolatrias’, conceder favores e privilégios aos que se convertessem; ensinar a doutrina cristã e garantir o batismo dos catecúmenos”.¹¹ Podiam, em alguns momentos, servir como árbitros nos dissídios ocorridos entre cristãos.¹² Deviam ainda garantir a “liberdade” de escravizados que se convertessem ao Cristianismo, evitando que estes permanecessem em posse de senhores que professassem outra religião. Para tanto, muitas vezes, o *pai dos cristãos* retirava forçosa ou voluntariamente os escravizados que se convertiam – ou que queriam se converter – de seus senhores, os entregando em seguida a novos senhores cristãos, que os deveriam manter durante determinado período de tempo – muitas vezes dilatados.¹³

Frequentada e habitada por muçulmanos – suaílis e indianos – e por baneanes, e governada por portugueses, a ilha de Moçambique tinha na mão de obra escravizada parte de suas atividades econômicas, sobretudo as vinculadas ao comércio. Assim, este território possuía todos os elementos relacionados à atuação do *pai dos cristãos*. Como afirmara o então detentor deste cargo em 1781, se em Goa “este ofício é importante, e necessário; aqui [na ilha de Moçambique] se o não é mais mais, certamente não o é menos”.¹⁴ Assim como em Goa, na ilha, tratava-se sempre de um único indiví-

⁹ MENDONÇA, Délio de. *Conversions and Citizenry: Goa under Portugal, 1510-1610*. Goa: Concept Publishing Company, 2002. p. 137.

¹⁰ Em alguns momentos do período em que esteve a cargo dos jesuítas, contudo, em decorrência do baixo número de religiosos disponíveis, foi também exercido por um dominicano, como em 1757. Ver a discussão na subseção 2.3.1.

¹¹ FARIA, Patricia Souza de. O Pai dos Cristãos e as populações escravas em Goa: zelo e controle dos cativos convertidos (séculos XVI e XVII). *História (USP)*, v. 39, p. 1–30, 2020. pp. 5–6.

¹² SILVA TAVARES, Célia Cristina da. *A crmandade insular: Jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)*. 2002. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense. pp. 248–250.

¹³ Em Goa, o *pai dos cristãos* controlava este tempo com o novo senhor através de listas que ele mesmo elaborava e atualizava. AMES, Glenn J. Religious life in the colonial trenches: the role of the Pai dos Christaos in 17th century Portuguese India, c. 1640-1683. *Portuguese Studies Review*, v. 16, n. 2, p. 1–23, 2008. p. 9.

¹⁴ ROZARIO PEREIRA, Fr. Manoel Antonio do. *Carta ao governador de Moçambique (20-09-1781)*. Lis-

duo a exercer o cargo por vez, aparentemente sem término preestabelecido para que deixasse o ofício.

No sudeste africano, como em outras localidades de presença eclesiástica cristã no continente,¹⁵ frequentes eram os casos de religiosos que se envolviam diretamente no comércio. Quando não movidos por interesses materiais de enriquecimento – tanto individuais como de sua ordem religiosa –, o fato dos religiosos na ilha de Moçambique – e em todo o sudeste africano – receberem seus vencimentos em tecidos, os levava a ter de “*sambazar* as fazendas para obter o ouro e o marfim que comutavam por gêneros de consumo e artigos de uso”.¹⁶ O envolvimento direto no comércio complexifica a atuação do *pai dos cristãos* na ilha de Moçambique e incrementa o estudo do cargo e suas relações para muito além de seus aspectos religiosos.¹⁷

Desta forma, para a realização de nosso objetivo primário – compreender como se davam as relações entre as comunidades de muçulmanos, baneanes, cristãos e escravizados a partir de elementos vinculados à atuação dos *pais dos cristãos* na ilha de Moçambique entre os anos de 1752 e 1782 – os seguintes objetivos secundários são fundamentais:

- Compreender as funções atribuídas ao cargo no contexto da ilha de Moçambique, e as especificidades e adaptações referentes a este ofício ocorridas no período de 1752 a 1782;
- Analisar como as diversas comunidades residentes ou de passagem pela ilha dialogavam com o ofício de *pai dos cristãos*, tanto com os indivíduos que exer-

boa: Arquivo Histórico Ultramarino, 20 set. 1781a. AHU (064), cx. 37, doc. 61. fl. 6v.

¹⁵ SANTOS, Vanicléia Silva. Bexerins e jesuítas: religião e comércio na costa da Guiné (século XVII). *Métis: História e Cultura*, v. 10, n. 19, p. 187–213, 2011. pp. 194–195; ORIOLI, Júlia Porphirio. Trajetórias, mobilidade social e comércio no Atlântico no século XVIII: o padre angolano Lourenço da Costa de Almeida e seus familiares. *Temporalidades*, v. 11, n. 1, p. 231–248, 2018.

¹⁶ LOBATO, Alexandre. *Evolução Administrativa e Económica de Moçambique (1752-1763)*. Lisboa: Publicações Alfa, 1989. p. 104.

¹⁷ Os aspectos comerciais seriam levados em conta de qualquer maneira, dado que o *pai dos cristãos* se encontrava subordinado à administração portuguesa, cujo principal interesse no sudeste africano era econômico. Contudo, a sua participação direta no comércio acrescenta ao menos dois eixos analíticos, tanto nas relações entre o indivíduo que estava no cargo de *pai dos cristãos* e seus interlocutores comerciais, bem como de seus interesses econômicos com a ordem religiosa a que se vinculava e ao próprio ofício de *pai dos cristãos*.

ceram este cargo, como com os aspectos em que sua atuação era esperada.

- Avaliar as influências de cada comunidade e os limites e modificações que elas impunham à atuação nominal do cargo;
- Investigar como e se a atuação dos indivíduos que ocupavam o ofício era influenciada por seus papéis enquanto agentes comerciais individuais, membros da administração portuguesa e figuras eclesiásticas. O foco deste ponto encontra-se tanto nos conflitos como nas vinculações entre suas ações e cada um destes papéis.

Nossa hipótese é que a atuação do *pai dos cristãos* na ilha de Moçambique se vinculava a vários níveis de interesses – coloniais, comunitários e pessoais – de tal sorte a ser um indicador efetivo das dinâmicas de poder nesta localidade. Assim, dialogaremos com diversas situações e conflitos ao longo de 1752 e 1782, em microescala, de tal sorte a, a partir delas, analisarmos as dinâmicas e influências ali existentes. Em outras palavras, partimos de elementos vinculados à atuação do *pai dos cristãos* na ilha de Moçambique para realizarmos um retrato panorâmico desta localidade ao longo de nosso recorte temporal.

O corpo documental em que se baseia esta pesquisa é composto de legislações acerca ou que envolviam o ofício de *pai dos cristãos*, assim como requerimentos, representações, petições e outras correspondências tanto dos indivíduos que ocuparam este cargo na ilha de Moçambique, como de baneanes, muçulmanos, escravizados e cristãos que de alguma forma envolvessem este ofício.

Parte deste corpo documental encontra-se transcrito e publicado, sobretudo a legislação referente ao cargo no Estado da Índia, algumas das legislações específicas à ilha de Moçambique e poucas das cartas e petições. O restante das fontes encontra-se em manuscritos disponíveis tanto no Arquivo Histórico Ultramarino, de Lisboa, como, em menor volume, na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

Tendo em vista que o corpo documental deste trabalho é composto sobretudo por documentação produzida no âmbito da administração portuguesa ou de cunho

eclesiástico, algumas considerações são necessárias.

Primeiramente, é preciso ter em vista que a atuação eclesiástica e missionária europeia, em qualquer localidade, mas de maneira especial no continente africano, era “mais complexa do que a simples transmissão da fé cristã”. Associavam também propaganda cultural e interesses comerciais, de modo que o clero servia como “agente de um império político, representante de uma civilização e enviado divino” com o propósito de “conversão das mentes e do espaço africano”.¹⁸ Nesta citação, Mudimbe se refere sobretudo ao período de colonização europeia da África de meados do século XIX em diante. Consideramos que, na maior parte do período em análise por nossa pesquisa, não existia uma *situação colonial* efetiva para o sudeste africano *como um todo*, enquanto para a ilha de Moçambique, onde a presença e a atuação portuguesa era a mais sentida e marcante, esta *situação colonial* era profundamente idealizada, embora fosse efetiva sob alguns aspectos, e incipiente em outros.

Além disto, é importante ressaltar que conflitos entre o corpo eclesiástico e a administração portuguesa eram constantes na ilha. Contudo, estes conflitos tanto se inseriam na “aparente ambiguidade” dos três eixos mencionados por Mudimbe a que o clero servia, como também muitas vezes eram decorrentes dos próprios interesses comerciais dos indivíduos que compunham ali este corpo eclesiástico. Desta forma, a documentação deve ser lida tendo em mente as esferas da ação portuguesa e eclesiástica – e, fundamentalmente, as esferas de atuação do *pai dos cristãos*: simultaneamente um agente pago pela administração e um missionário jesuíta ou dominicano, um pároco com sua fé religiosa e um comerciante na ilha de Moçambique –, analisando cada documento relativamente a suas origens, influências, vínculos e consequências.

Para compreender o contexto da ilha de Moçambique e sua dinâmica relacional, tomaremos como base a terminologia – e suas implicações – de uma cidade portuária, largamente utilizada em estudos de geografia econômica.¹⁹ Acreditamos que o uso

¹⁸ MUDIMBE, V. Y. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Indiana: Indiana University Press, 1988. pp. 60–65.

¹⁹ Como salienta Michael N. Pearson, uma cidade portuária não necessariamente se situa na costa ou

desta terminologia facilita a compreensão em escala ampliada do espaço insular.

Quatro espaços geográficos eram fundamentais para este tipo de cidade.²⁰ O primeiro deles, obviamente, é o próprio espaço ocupado pela cidade, características de seus portos e acessos, bem como populações que ali residiam ou passavam.

O segundo, a **vizinhança de sobrevivência**, diz respeito às terras imediatamente próximas à cidade e a ela conectadas, a provendo com bens alimentícios e outros gêneros de primeira necessidade. No contexto da ilha de Moçambique tratam-se das terras defronte à ilha no continente, compostas do Mossuril e das Cabaceiras Grande e Pequena, em seu conjunto denominadas pela documentação como *terras firmes*, assim como as localidades dos xecados de Quitangonha e Sancul e grande parte da região da Macuana.

O terceiro espaço geográfico é o **horizonte marítimo**. Este é caracterizado pelas “áreas no mundo transoceânico aos quais o porto se conecta pelas embarcações, comércio e tráfico de passageiros”.²¹ Para a ilha de Moçambique de nosso recorte temporal, é composto de áreas tanto do espaço Índico, como do Atlântico.

Por fim, o quarto espaço é o do **horizonte terrestre**, que começa – e se irradia – imediatamente após a **vizinhança de sobrevivência**. Este é composto pelas áreas para onde as importações do porto se destinam e de onde vêm as suas exportações. Muitas vezes, a historiografia utiliza a nomenclatura coeva “sertões” para designá-lo. Julgamos, todavia, que grande parte deste uso é feito de maneira a designar espaços genéricos e desconhecidos, abordagem à qual tentamos nos distanciar. Desta maneira, nesta pesquisa preferimos a denominação **horizonte terrestre**, uma vez que trataremos estes espaços, não como um imenso lugar geográfico abstrato generalizado pelo

às margens de acessos fluviais: cidades voltadas ao comércio ao longo de rotas terrestres também o são. Contudo, uma ilha, como a de Moçambique, é seguramente o exemplo mais claro deste tipo de cidade. PEARSON, Michael N. *Port Cities and Intruders - The Swahili Coast, India and Portugal in the Early Modern Era*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1998. pp. 38-39.

²⁰ Normalmente os estudos atuais de geografia econômica de portos se baseiam em três espaços: o porto e seus horizontes marítimo (*foreland*) e terrestre (*hinterland*). Nos estudos históricos, é acrescentado um quarto espaço, que nos dias atuais – pela complexidade econômica globalizada – encontra-se pulverizado nos dois últimos espaços. Pearson o denomina a partir do alemão *um-land*, literalmente *terras ao redor*. Julgamos que uma melhor nomenclatura para este espaço seria **vizinhança de sobrevivência**, termo que utilizaremos nesta tese.

²¹ PEARSON, 1998, p. 67, (*tradução minha*).

termo “sertões”, mas em suas particularidades para cada sociedade e unidade política neles existentes. Para a ilha de Moçambique, o [horizonte terrestre](#) envolvia espaços tão distantes geograficamente e díspares socialmente como a Butua, a Mocaranga, a Manica, o Barue, as comunidades ajaua, o Undi, o Lundo, o Kalonga e as localidades suaíli ao sul de Quíloa.²²

Defendemos ainda que, ao focar o eixo irradiador de nossa análise no ofício de *pai dos cristãos* da ilha de Moçambique, em seus atributos e funções vinculadas, nos indivíduos que o exerceram, e em como cada um deles se relacionava pessoal, comercial e institucionalmente com diferentes indivíduos e grupos de cada uma das comunidades que residiam ou estavam de passagem pela ilha no período de nosso recorte temporal, estamos a propor um estudo que dialoga com a *Micro-História*. Reconhecemos que, ao diminuir o foco de nossa análise ao *pai dos cristãos*, suas atuações e particularidades na ilha de Moçambique, seja possível dialogar em maior escala como as diferentes dinâmicas da [vizinhança de sobrevivência](#), [horizonte marítimo](#) e [horizonte terrestre](#) se relacionavam ao contexto interno da ilha, e em como as particularidades deste modificaram ou não as atribuições e ações relacionadas ao cargo. Em outras palavras, tencionamos “estabelecer, mediante uma análise rigorosa do caso particular, perguntas fundamentais que permitam uma reconstrução da realidade”,²³ no caso, da ilha de Moçambique entre 1752 e 1782. Contudo, não se trata aqui de uma clássica análise das microrrelações sociais numa escala individual de seus grupos de sociabilidade. As fontes não permitiriam uma abordagem nesta perspectiva para além dos indivíduos portugueses e um ou outro não português de maior influência econômica. Nossa abordagem em microescala é, portanto, voltada ao espaço: a ilha de Moçambique. As implicações desta abordagem ficarão mais claras no decorrer da presente tese.

Por fim, é importante destacar a historiografia com qual este trabalho dialoga. Obviamente, este se relaciona com toda a produção referente à ilha de Moçambique,

²² À exceção de Quitangonha e Sancul, localidades suaílis que, conforme mencionamos, faziam parte da [vizinhança de sobrevivência](#) da ilha de Moçambique.

²³ LEVI, Giovanni. *Microhistorias*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2019. p. 405.

assim como a relacionada a diferentes partes do sudeste africano, seja na costa, ou em seu interior. Tratam-se de trabalhos bastante conhecidos aos já versados neste contexto – que julgamos ser a imensa maioria de nossos potenciais leitores. Assim, optamos por não apresentá-los explicitamente enquanto uma revisão bibliográfica, para não alongar demais esta introdução, mas por realizar os diálogos com os mesmos nos momentos necessários ao decorrer desta tese.

Além destas obras, e provavelmente menos conhecidos de nosso público alvo, encontram-se os trabalhos diretamente referentes ao cargo de *pai dos cristãos*, nos diversos locais do então denominado – pelos portugueses – vice-reino da Índia. Para esta historiografia, faz-se, portanto, necessária uma apresentação prévia a nosso diálogo posterior.

Constatamos que não há estudos específicos que envolvam de alguma forma o ofício de *pai dos cristãos* na ilha de Moçambique. O que faz do presente trabalho uma tese original. Ademais, há apenas duas menções a este ofício em toda a vasta bibliografia sobre a ilha e o sudeste africano. A primeira ocorre em António Lobato, quando afirma que, em meados do século XVIII, “os dominicanos possuíam na capital a Casa Conventual de S. Domingos, administrada por um vigário, que era comissário da Ordem, comissário do Santo Ofício e pai dos cristãos”.²⁴ A outra, por sua vez, é a breve menção que Eugénia Rodrigues faz ao caso de uma muçulmana assassinada por um português em Sena, após ter sido a ele entregue pelo *pai dos cristãos* daquela localidade para ser doutrinação.²⁵

Desta forma, com relação aos *pais dos cristãos*, esta tese de doutorado teve de

²⁴ Lobato, portanto, não menciona que o ofício esteve a cargo de jesuítas até a expulsão destes. LOBATO, 1989, p. 113.

²⁵ A menção, de maneira integral: “Exemplo do poder discricionário dos senhores sobre a vida dos Africanos dos prazos foi o arrogado por Luis Serrão de Sousa, o poderoso senhor de Chupanga. O caso veio a lume em 1746, quando ele foi acusado de envenenar o tenente-general D. Rodrigo de Castro, através de seu escravo barbeiro, Timóteo. Na devassa então feita, Serrão de Sousa foi arguido da morte de colonos e escravos do seu prazo. Entre as acusações, estava a de ter assassinado a uma moura, que lhe fora entregue pelo anterior tenente-general, Francisco de Melo e Castro, para doutrinar. A rapariga acabara morta com açoites na sequência de uma discussão do foreiro com o pai dos cristãos, que interveio para defender a liberdade que ela protestava. Além disso, Serrão de Sousa exterminara por motivos indeterminados outros habitantes do seu prazo Chupanga. (...)” RODRIGUES, 2013, p. 843.

dialogar com estudos referentes a outras temporalidades e geografias. Estes não são muito numerosos, diga-se de passagem. Como salienta Glenn J. Ames, em 2008, e Patrícia Souza de Faria, em 2020, “tanto o ofício quanto os homens que o ocuparam ainda aguardam mais investigações”.²⁶

O estudo analítico pioneiro sobre o tema é a tese de doutorado defendida na Universidade Gregoriana de Roma em 1965, do Padre Lagrange Romeu R. Fernandes.²⁷ Nela, o autor se baseia sobretudo na legislação referente ao cargo, especialmente em Goa, ao longo de sua existência, e que fora compilada para ser utilizada como referência aos indivíduos que exerceram o ofício ao longo dos anos.²⁸

Esta mesma documentação utilizada por Lagrange Fernandes foi transcrita e publicada, em 1969, pelo jesuíta Josef Wicki, sob o título *O Livro do Pai dos Cristãos*.²⁹ Trata-se de um compilado de legislações referentes ao *pai dos cristãos* da cidade de Goa. Para além destes documentos, na obra de Wicki nos é relevante seu prefácio, com uma análise que introduz historicamente as funções, dinâmicas e contexto de criação do cargo nesta cidade. Em alguns momentos, Wicki expande o escopo de suas conclusões às demais fortalezas de presença portuguesa no Oriente, em especial às da Índia e Insulíndia, mas sem trazer legislações – ou quaisquer outras documentações – específicas a estes outros contextos que não as existentes no compilado. Reduzindo-se a um prefácio e a comentários pontuais na documentação transcrita, a obra de Wicki é, contudo, um estudo bastante lacunar – especialmente com relação ao Sudeste Africano, que só é mencionado ao enfatizar a existência do cargo na ilha de Moçambique e Mombaça –,³⁰ além de fundamentalmente presa a uma visão bastante branda e, de certa forma, acrítica do processo e das tentativas de evangelização no vice-reino da Índia e de suas relações com as populações locais.

²⁶ AMES, 2008, p. 23; FARIA, 2020, p. 4.

²⁷ FERNANDES, Lagrange Romeu R. *O “Pai dos Cristãos” nas Missões Portuguesas da Índia Oriental (1541-1840): Subsídios para a história do cargo de “Pai dos Cristãos” e da Igreja na Índia*. 1965. Tese (Doutorado) – Universidade Gregoriana, Roma.

²⁸ Não conseguimos, contudo, acesso à tese de Lagrange, a qual tentamos aceder por várias tentativas e contatos virtuais com a universidade em questão.

²⁹ WICKI, 1969.

³⁰ *Ibid.*, p. III.

Em 1993, Maria Benedita Araújo publicou *O 'Pay dos Christãos': Contribuição para o estudo da Cristianização da Índia*.³¹ Trata-se de uma apresentação em congresso na Universidade Católica de Braga, na qual a autora, tendo por base a documentação transcrita e publicada por Wicki, faz apontamentos para o estudo das estratégias de cristianização por meio da criação e das funções atribuídas ao cargo de *pai dos cristãos* na denominada “Índia portuguesa”.

Maria de Deus Manso Beites,³² por sua vez, em artigo denominado *O Cristianismo na Índia: da difusão ao confronto (séc. XVI-XVII)*, analisa brevemente o contexto de atuação do *pai dos cristãos* nas fortalezas de presença portuguesa na Índia. É uma análise que nos permite – assim como a de Maria Benedita Araújo – uma comparação das estratégias de atuação deste contexto com as do sudeste africano, em especial na ilha de Moçambique. De maneira análoga, dois outros artigos de Beites,³³ que embora não tratem diretamente do ofício de *pai dos cristãos*, auxiliam no processo de compreensão do contexto missionário e eclesiástico do Estado da Índia, fundamentais para a criação e evolução das funções globais vinculadas a este cargo.

Glenn J. Ames³⁴ também escreve sobre o *pai dos cristãos* em período anterior ao de nosso recorte temporal – de 1640 a 1683 –, tratando exclusivamente da península índica. Ames mostra como o ofício de *pai dos cristãos* se inseria em uma “campanha agressiva de proselitização da população hindu”, concluindo que os indivíduos que o ocupavam se encontravam em uma posição especial nas “trincheiras coloniais”. Esta especialidade se dava tanto pela realização de visitas constantes às comunidades e pequenas cidades próximas a Goa, para o cumprimento de suas funções – em especial as relacionadas aos denominados “órfãos de pais hindus” –, como também em sua

³¹ ARAÚJO, Maria Benedita. *O 'Pay dos Christãos': Contribuição para o estudo da Cristianização da Índia*. In: MISSIONAÇÃO portuguesa e encontro de culturas. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1993. P. 306–313.

³² BEITES, Maria de Deus Manso. *O cristianismo na Índia: da difusão ao confronto (séc. XVI-XVII)*. In: POPULAÇÃO: Encontros e desencontros no espaço português. Ericeira: Mar de Letras, 2003. P. 75–83.

³³ BEITES, Maria de Deus Manso. *A sociedade indiana e as estratégias missionárias: 1542–1622*. *Portuguese Studies Review*, New Hampshire, v. 9, n. 1–2, p. 321–333, 2001; BEITES, Maria de Deus Manso. *Contexto histórico-cultural das missões na Índia: séc. XVI-XVII*. *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 15, n. 3, p. 406–416, 2011.

³⁴ AMES, 2008.

atuação no seio da administração portuguesa, na qual eram influentes na sugestão de cristãos locais para postos civis no governo. Ademais, estavam ali intimamente relacionados às tarefas de manumissão de escravizados.³⁵

Outras análises que tratam sobre o ofício que norteia nossa pesquisa são dois artigos de Patricia Souza de Faria, o primeiro publicado em 2019, *Providing Livelihood for the Native Catholics: The Father of Christians and Support Strategies for Converts (Goa, c. 1540–1710)*, enquanto o segundo, de 2020, *O Pai dos Cristãos e as populações escravas em Goa: zelo e controle dos cativos convertidos (séculos XVI e XVII)*. A parte inicial de ambos artigos traz uma análise histórica do surgimento deste cargo e das atribuições gerais a ele vinculadas. No restante, a autora trata sobretudo dos séculos XVI e XVII em Goa, analisando, em cada um destes artigos, uma faceta da atuação do *pai dos cristãos* daquela localidade.

O primeiro, *Providing Livelihood for the Native Catholics: The Father of Christians and Support Strategies for Converts*, trata das estratégias de suporte aos catecúmenos, em especial aos provenientes de famílias de religião hindu. A autora salienta que a conversão ao catolicismo tendia a gerar consequências econômicas negativas aos conversos. Neste sentido, seria essencial criar “condições à sobrevivência material e à inserção social” destes indivíduos nas comunidades cristãs.³⁶ Para tanto, a administração portuguesa passa, a partir da década de 1550, a promulgar uma série de leis favorecendo a utilização de indivíduos convertidos ao catolicismo nos cargos públicos da administração – aos quais deveria o *pai dos cristãos* encaminhá-los. Por outro lado, tentavam proibir que os brâmanes exercessem tais funções como era comum até então.³⁷ Analogamente, no trabalho à elite portuguesa daquela localidade, também o *pai dos cristãos* se vinculava, cedendo convertidos ao catolicismo tanto para o labor doméstico, como para o serviço agrário e manufatureiro por alguns anos.³⁸

Ademais, estes religiosos também se associavam à tentativa de facilitar o casamento

³⁵ AMES, 2008, pp. 1, 4 e 9.

³⁶ FARIA, Patricia Souza de. *Providing Livelihood for the Native Catholics: The Father of Christians and Support Strategies for Converts*. *Orientalis Aura – Macau Perspectives in Religious Studies*, n. 4, p. 7–31, 2019. p. 14 (*tradução minha*).

³⁷ *Ibid.*, pp. 14–17.

³⁸ *Ibid.*, p. 22.

entre os cristãos convertidos, arranjando noivas e noivos a eles.³⁹

Por sua vez, no segundo artigo, *O Pai dos Cristãos e as populações escravas em Goa: zelo e controle dos cativos convertidos (séculos XVI e XVII)*, Faria analisa modificações no contexto de atuação do *pai dos cristãos* em Goa, sobretudo ao longo dos Seiscentos, quando o papel deles é ampliado para atuar como negociador nas questões de escravizados fugitivos que se vinculavam a outros senhores ou comunidades.⁴⁰ Grande parte deste artigo é voltado ao estudo das chamadas cartas de alforria de Goa, documentação elaborada pelo *pai dos cristãos* daquela cidade, consistindo de listas de escravizados que se converteram ao Cristianismo e, por isso, deveriam ser alforriados. Para tanto, os alforriados teriam de servir por um período determinado de tempo – muitas vezes de décadas – na casa de habitantes cristãos, com o argumento de que assim aprenderiam um ofício e permaneceriam sob o “zelo da fé”.⁴¹ Neste artigo, Faria também realiza, no âmbito desta mesma documentação, uma análise pormenorizada da linguagem e dos termos utilizados pelo *pai dos cristãos*, concluindo pela predominância de uma estrutura discursiva paternalista que também permeia o próprio título do cargo em questão.⁴²

O mais recente estudo que dialoga com o ofício de *pai dos cristãos* é a tese de doutorado de Camila Domingos dos Anjos, *Para favorecer a cristandade: os jesuítas e a doutrina dos meninos nativos em Goa (séculos XVI-XVII)*, defendida em 2021.⁴³ Tratando das “iniciativas de coerção à conversão e doutrinação” católica dos jovens de sexo masculino entre sete e quatorze anos nas localidades indianas de influência portuguesa, em especial em Goa, esta obra dialoga amplamente com as funções dos *pais dos cristãos*, sobretudo com relação aos órfãos de pais hindus. Estes eram cooptados por dois métodos de conversão: voluntária, através de incentivos – benefícios e acesso a cargos e ofícios –, ou coercitiva, que na prática se caracterizava pelo

³⁹ FARIA, 2019, pp. 24–26.

⁴⁰ Id., 2020, p. 9.

⁴¹ Ibid., pp. 13–22.

⁴² Ibid., pp. 19–22.

⁴³ ANJOS, Camila Domingos dos. *Para favorecer a cristandade: os jesuítas e a doutrina dos meninos nativos em Goa (séculos XVI-XVII)*. 2021. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

“rapto de crianças e pueris⁴⁴ nativos por parte das autoridades coloniais”.⁴⁵ Assim, a autora faz uma detalhada análise da legislação que envolvia o ofício de *pai dos cristãos* referentes a estes órfãos,⁴⁶ para em seguida analisar casos específicos de meninos tomados pelos *pais dos cristãos* e posteriormente encaminhados para o serviço – em especial doméstico – de algum “protetor” cristão.⁴⁷ Tratava-se, como salienta Anjos em uma leitura a contrapelo da legislação referente, de “uma história de intolerância, imposições, batismos forçados”, que, por sua vez, a tornava também “uma história de recorrentes desafios, desacatos e resistências”, aos quais seu estudo também analisa, na medida do possível e de algum silêncio das fontes, detalhadamente.⁴⁸

O sudeste africano entre 1752 e 1782

Passemos a uma breve contextualização histórica de nosso recorte espaço temporal, alargado a seus contextos de [vizinhança de sobrevivência](#), [horizonte terrestre](#) e [horizonte marítimo](#).

O recorte temporal de nossa pesquisa inicia, como já mencionamos, em 1752, momento em que ocorre a autonomia administrativa do território do sudeste africano com relação ao Estado da Índia.⁴⁹ Trata-se de um marco importante para analisar a atuação do *pai dos cristãos*– cargo secular criado no seio do vice-reino da Índia e profundamente relacionado a seu contexto – na ilha de Moçambique, uma vez que este continuou a existir na nova estrutura administrativa local.

Por sua vez, nosso recorte temporal final é o ano de 1782. O principal motivo da escolha desta data é de ordem prática: em nossa triagem inicial de fontes encontramos documentação referente ao cargo de *pai dos cristãos* na ilha de Moçambique ao menos até este momento. É possível – e provável até – que exista documentação posterior. No entanto, julgamos que se alargássemos nosso recorte para além destas três

⁴⁴ Jovens entre 7 e 14 anos de idade.

⁴⁵ ANJOS, 2021, p. 223.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 238–252.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 252–263.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 263–277.

⁴⁹ LOBATO, 1989, pp. 237–244; RODRIGUES, 2013, pp. 296–298.

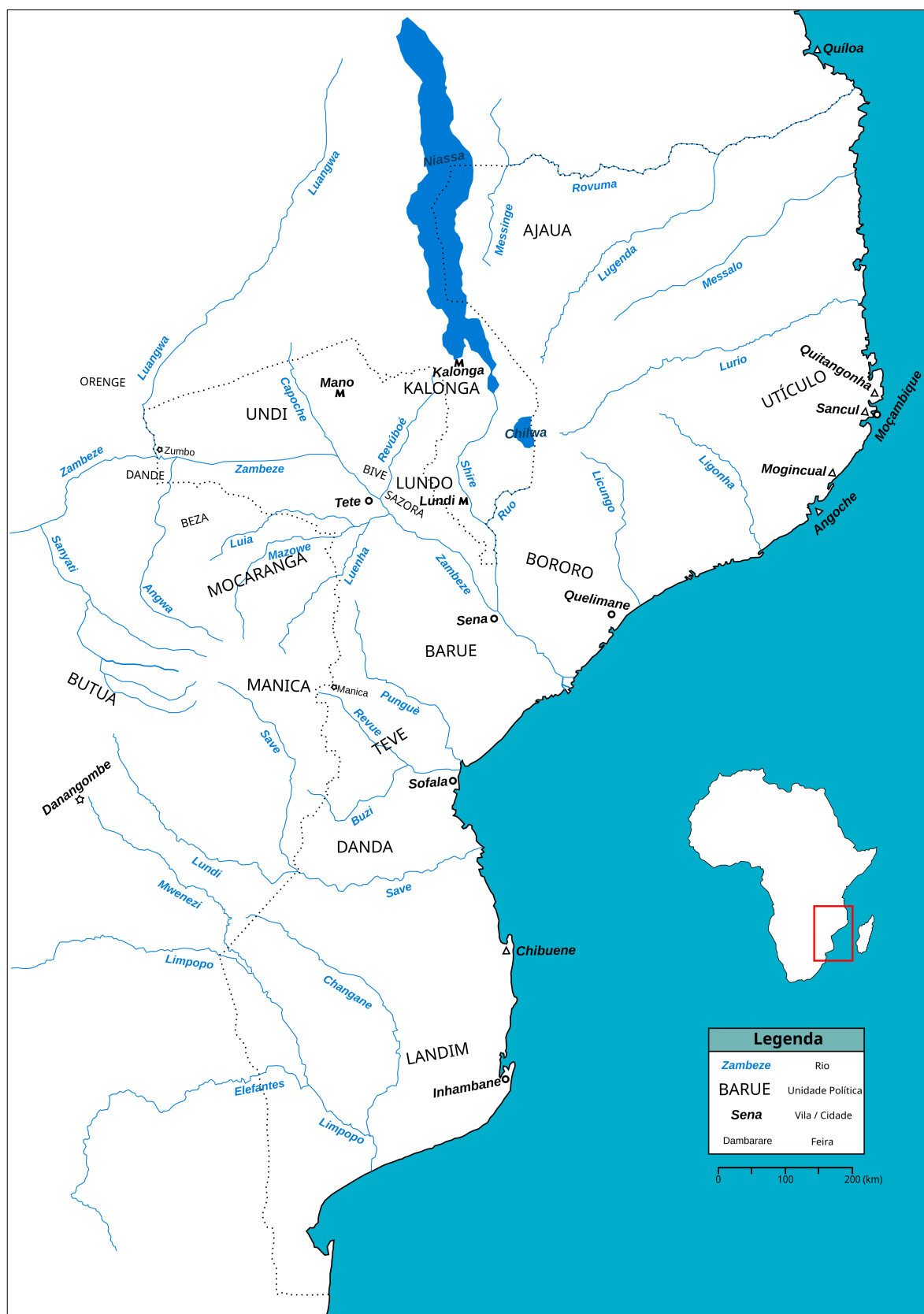


Figura 1 – Sudeste africano na segunda metade do século XVIII

décadas, nos encontraríamos com um volume de fontes a vasculhar muito maior do que nossa capacidade de procura, sobretudo por grande parte do acervo do Arquivo Histórico Ultramarino referente à Moçambique não estar catalogado, assim como a quase totalidade do referente à Inquisição de Goa na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Contudo, não se trata de uma escolha totalmente desprovida de justificativas históricas: a partir da década de 1780 se intensificaram mudanças econômicas que modificaram a estrutura e as relações de poder locais na ilha de Moçambique. Ademais, em 1782 – e confirmado em 1783 – é modificado o carácter do Administrador Episcopal de Moçambique, estendido a ele o poder de exercício dos atos sacramentais relacionados, antes privilégio da arquidiocese de Goa,⁵⁰ o que provavelmente viria a diminuir – ou até a modificar drasticamente – o papel dos *pais dos cristãos* da ilha.

O período de nosso recorte temporal é marcado pela acentuação do declínio da produção aurífera ao sul do Zambeze, envolvendo sobretudo a unidade política da Butua, mas também Manica, Teve e, em menor escala, já que não mais localizado nas regiões outrora de maior produção, a Mocaranga. A diminuição da exploração do ouro era provavelmente decorrente do esgotamento das jazidas exploráveis pela tecnologia de então,⁵¹ processo que já se mostrava ao menos desde princípios do século XVII.⁵²

A Butua, que sofrera profundas modificações ao final do século XVII, após a revolta do *Changamira* contra o *Monomotapa*, é a principal unidade política a sul do Zambeze durante todo o século XVIII.⁵³ Contudo, a partir de meados dos Setecentos entrou em decadência, concomitantemente à diminuição de sua produção aurífera e às fomes decorrentes das secas do período.⁵⁴ Estes eventos contribuem para o declínio da Bu-

⁵⁰ MARQUES, João Francisco. O dominicano bracarense D. Fr. Armaro José de Santo Thomaz, primeiro bispo residente de Moçambique. In: ESTUDOS em Homenagem ao Professor Doutor José Marques. Porto: Faculdade de Letras, 2006. v. II, p. 331–358. pp. 343–344.

⁵¹ MUDENGE, S.I.G. *A political history of Munhumutapa: c. 1400–1902*. Harare: African Publish Group, 2011. p. 173; RITA-FERREIRA, António. *Fixação Portuguesa e História Pré-Colonial de Moçambique*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1982. p. 102; BEACH, David N. *The Shona and Zimbabwe, 900–1850*. New York: Africana Publishing Company, 1980. p. 246; BEACH, David N. *The Shona and their Neighbours*. Oxford: Blackwell, 1994. p. 112.

⁵² RODRIGUES, 2013, p. 185.

⁵³ BEACH, 1980, p. 193; *id.*, 1994, p. 96.

⁵⁴ Hannaford assinala secas e restrições alimentares para os anos de 1758–1759 e 1765–1766, ambas envolvendo o território da Butua. HANNAFORD, Matthew J. Long-term drivers of vulnerability and

tua, mas não são seu principal motivo. No período de nosso recorte temporal, foram constantes as guerras civis, que culminaram, ao fim da centúria, em dividir as esferas religiosas e civis desta unidade política, levando a constantes migrações populacionais e a gradativas rupturas nas comunidades que a constituíam.⁵⁵

A Mocaranga, durante todo o recorte temporal de nossa tese, encontrava-se em franco declínio. São constantes as referências a ataques às caravanas comerciais e às terras e comunidades do Vale do Zambeze e de seu entorno por pequenos grupos armados de *munhais*. Originários das estruturas da Mocaranga, mas apresentando grande autonomia política e militar com relação ao *Monomotapa*, estes raramente eram por ele punidos quando suas ações contrariavam os interesses e alianças do soberano.⁵⁶ Desprovida das terras mais férteis do planalto – e também das minas de ouro do mesmo –, a estrutura interna desta unidade política modificou-se, voltando-se a pilhagens e também a guerras.⁵⁷

Constantes foram ali os conflitos de sucessão pelo *quite* de *Monomotapa*. Após o período 1735 a 1759, quando um único indivíduo, Debwe Mupunzagutu, governara a Mocaranga,⁵⁸ em 1760 ocorreu uma guerra civil, que culminou na divisão desta unidade política com o Dande, que se tornou independentemente governado pelo Névange.⁵⁹ Em 1767 Ganyambadzi alcançou o poder, sendo deposto em 1769 por Changara, sendo este último, por sua vez, também deposto pelo primeiro em 1774.⁶⁰ O conflito entre os dois perdurou ainda até a década de 1780 – Ganyambadzi morre em 1785 –, quando Bangoma, filho de Mupunzagutu, se torna o *Monomotapa* até 1794,⁶¹ porém já fora de nosso recorte temporal.

Por sua vez, o Barue manteve durante o período de nosso recorte – e, provavel-

resilience to drought in the Zambezi Save area of southern Africa, 1505–1830. *Global and Planetary Change*, n. 166, p. 94–106, 2018. p. 99.

⁵⁵ MUDENGE, S.I.G. *The Rozvi Empire and The Feira of Zumbo*. 1972. Tese (Doutorado) – University of London. pp. 288–296.

⁵⁶ BEACH, 1980, pp. 149–151; MUDENGE, 2011, p. 94; NEWITT, 1995, pp. 200–201.

⁵⁷ BEACH, 1980, pp. 149–151; NEWITT, 1995, p. 200; RODRIGUES, 2013, p. 273.

⁵⁸ BEACH, 1980, pp. 144–145; NEWITT, 1995, p. 200; RODRIGUES, 2013, p. 320.

⁵⁹ *Id.*, 2013, p. 321.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 321, 330.

⁶¹ *Ibid.*, p. 332.

mente em todo o período de sua existência – uma precária, porém relativamente contínua, independência.⁶² Localizado na importante rota comercial entre a cidade de Sena e a feira de Manica, esta unidade política atuava a partir desta importância para manter autonomia e alguma coesão interna frente tanto aos portugueses do Vale do Zambeze, como a outras unidades políticas vizinhas.⁶³ Em 1752, o **Macombe** recebera auxílio dos **muzungos** de Sena durante uma disputa pelo **quite** do Barue,⁶⁴ o que torna a acontecer em 1755, em conflito que durou até 1758.⁶⁵ Por outro lado, em 1769, um prazeiro tentara sem sucesso afastar o então soberano e colocar um de seus escravizados no **quite**.⁶⁶ Já em 1776, Ganyambadzi – um dos indivíduos que disputavam o posto de **Monomotapa** – consegue assassinar o então **Macombe**, colocando outro aliado em seu lugar e permanecendo em suas terras ao menos até 1780.⁶⁷ Por fim, em 1782, o Barue recebe ajuda dos portugueses durante uma guerra a dois grupos vizinhos que ameaçavam esta unidade política.⁶⁸ Durante todo nosso recorte temporal, os **Macombes** cobravam direitos de passagem em seu território aos **mussambazes**, que em sua maioria faziam a rota Sena-Manica.⁶⁹

A Manica era, por sua vez, outra das importantes unidades políticas para o contexto do comércio transoceânico do sudeste africano. Em seu território encontrava-se uma das duas feiras com presença portuguesa que o **Changamira** permitiu funcionar. Ao longo de todo o século XVIII, o **quite** do **Chicanga** estava em poder de algum aliado do soberano da Butua, situação que se caracterizava também pelo pagamento de tributos ao **Changamira**, tanto de alimentos e gado, como de cerâmicas decoradas e ferramentas de ferro.⁷⁰ Os **muzungos** que frequentavam ou habitavam a feira de Manica, por

⁶² NEWITT, 1995, p. 41.

⁶³ ISAACMAN, Allen F. Madzi-Manga, Mhondoro and the Use of Oral Traditions: A Chapter in Barue Religious and Political History. *Journal of African History*, v. 14, n. 3, p. 395–409, 1973. p. 395; NEWITT, 1995, p. 142; RODRIGUES, 2013, p. 334.

⁶⁴ ISAACMAN, 1973, pp. 404–405.

⁶⁵ RODRIGUES, 2013, p. 534.

⁶⁶ ISAACMAN, 1973, p. 406; NEWITT, 1995, p. 213.

⁶⁷ RODRIGUES, 2013, pp. 330 e 538.

⁶⁸ ISAACMAN, 1973, p. 405.

⁶⁹ RITA-FERREIRA, 1982, p. 144; NEWITT, 1995, p. 203; RODRIGUES, 2013, pp. 324–325.

⁷⁰ RITA-FERREIRA, 1982, p. 143; Por sua vez, David N. Beach argumenta que, apesar deste pagamento de tributos, praticamente não há evidências da influência do poder da Butua em Manica após 1695. BEACH, 1980, p. 177; Contudo, tendemos a nos alinhar à argumentação geral de Benigna Zimba de que “para a maioria das sociedades africanas dos séculos XVIII e XIX, o tributo apareceu como

sua vez, eram tributados pelo Chicanga e seus subordinados.⁷¹ Exerciam estes soberanos um controle efetivo na quantidade de ouro extraída em suas minas, assim como na frequência de extração do mesmo.⁷²

Outra unidade política a sul do Zambeze com alguma relação de subordinação à Butua em nosso período de análise era o Teve. Segundo Rita-Ferreira, aparentemente, este domínio se deu respeitando a identidade política, os ritos e hierarquias internas anteriormente estabelecidas.⁷³ Esta relação pode talvez ser inferida na década de 1750, quando o então Sachiteve foi morto por seus subordinados pelo simples motivo de almejar reabrir algumas minas a serem exploradas por muzungos.⁷⁴

Durante todo o curso do século XVIII, a posição portuguesa no sudeste africano era delicada. Expulsos do planalto pelo Changamira em 1696, os portugueses perderam o acesso às dezenas de feiras que frequentavam até então, sendo somente permitidos pelo soberano da Butua às feiras de Manica e do Zumbo.⁷⁵ No contexto Índico, após os portugueses perderem Mombaça (1698) para os omanitas –⁷⁶ que finaliza o processo de perdas do Estado da Índia no decorrer do século XVII –,⁷⁷ e das várias incursões holandesas a Inhambane ao longo de toda a primeira metade do século XVIII,⁷⁸ a situação portuguesa era de medo constante de uma invasão. Este receio ecoava na legislação dos governadores da ilha de Moçambique e, conseqüentemente, no

pagamento extraído por força ou ameaça de força". Assim, a nosso entender, neste caso, mesmo que as evidências de influência da Butua em Manica inexistam para o terceiro quartel do século XVIII, a mera possibilidade de que pudesse interferir – ou seja, a sua *ameaça de força* – fazia com que este tributo fosse pago. ZIMBA, Benigna. *Mulheres Invisíveis: O Gênero e as Políticas Comerciais no Sul de Moçambique, 1720–1830*. Maputo: CIEDIMA, 2003. p. 65.

⁷¹ RITA-FERREIRA, 1982, p. 142.

⁷² NEWITT, 1995, p. 214.

⁷³ RITA-FERREIRA, *op. cit.*, p. 146.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 145.

⁷⁵ MUSCALU, Ivana Pansera de Oliveira. *"Da boa guerra nasce a boa paz": A expulsão dos portugueses do planalto do Zambeze - reino do Monomotapa, África austral (1693–1695)*. 2017. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo; RITA-FERREIRA, 1982, p. 115; BEACH, 1994, pp. 119–120; NEWITT, 1995, p. 103; AXELSON, Eric. *Portuguese in South-East Africa 1600–1700*. Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1969. p. 178.

⁷⁶ É feita uma tentativa de retomada da fortaleza em 1728, que perdurou até 1729 quando foram novamente expulsos da costa do atual Quênia. BOXER, C. R.; AZEVEDO, Carlos de. *Fort Jesus and the Portuguese in Mombasa 1593–1729*. London: Hollis & Cartier, 1960. pp. 68, 77–81.

⁷⁷ Iniciado em 1622 com a queda de Ormuz, seguido de Mascate, Malaca, Ceilão e Malabar. NEWITT, Malyn. *Mozambique Island: The rise and decline of an East African coastal city, 1500–1700*. *Portuguese Studies*, v. 20, p. 21–37, 2004. p. 34.

⁷⁸ LOBATO, 1989, pp. 76–78.

papel desempenhado pelo *pai dos cristãos*. Várias são as correspondências que mencionam estes perigos e os mínimos meios de defesa da ilha durante a segunda metade do século XVIII.⁷⁹

Ao curso dos Setecentos, cada vez mais Portugal passa a ter a concorrência de outras nações, como Omã e Holanda, já mencionados, e também França e Inglaterra, que criam ou tomam estabelecimentos na Península Índica, no leste africano e em várias ilhas ao longo do Oceano Índico. Até a primeira metade do século XIX, o medo de uma invasão estrangeira à ilha de Moçambique perdurou, tanto decorrente de unidades políticas europeias, como de uma possível ação coordenada entre suaílis e omanitas.⁸⁰

Agindo no meio deste temor e nas relações entre os habitantes da ilha de Moçambique – portugueses, baneanos, muçulmanos e escravizados – e das sociedades vizinhas – macuas e suaílis –, estava o *pai dos cristãos*. Compreender a evolução de suas atribuições frente às mudanças nas conjunturas índicas, bem como as estratégias, perante este cargo, das diversas comunidades que habitavam e frequentavam a ilha e seu entorno, nunca é demais salientar, é um dos papéis desejados por nosso estudo.

Enquanto em meados do século XVIII o tráfico de marfim oriundo sobretudo das caravanas ajaua encontrava-se em seu ápice na ilha de Moçambique,⁸¹ ao longo da metade final da centúria, gradativamente a importância deste comércio diminui, sendo ultrapassada, ao início do século XIX, pelo tráfico de escravizados. Embora o comércio de pessoas tenha existido através da ilha de Moçambique desde o século XVI, seu volume era relativamente pequeno e pouco relevante para a dinâmica econômica da região. Ao longo do século XVIII, apenas pontualmente apresentou alguns picos entre 1735 e 1740 e em parte da década de 1770, com um fluxo entre 1000 a 2000 pessoas para as ilhas Mascarenhas,⁸² mesmo com as proibições da coroa por-

⁷⁹ Para uma análise de algumas destas correspondências, bem como as de período anterior: LOBATO, 1989, pp. 69–79.

⁸⁰ MBWILIZA, Joseph Frederick. *A history of commodity production in Makuani, 1600-1900*. Dar es Salaam: Dar es Salaam University Press, 1991. p. 75.

⁸¹ ALPERS, 1975, p. 104.

⁸² ALPERS, Edward A. *The French Slave Trade in East Africa (1721-1810)*. *Cahiers d'études africaines*,

tuguesa de que franceses e outras nações europeias comerciassem no porto moçambicano. É somente a partir de fins da década de 1780, e sobretudo ao longo do século XIX, que o tráfico de escravizados toma proporções consideráveis, muito em decorrência da atlantização deste comércio.⁸³

Com as crises internas na Butua, a feira do Zumbo – principal local de comércio do ouro proveniente do planalto – entra em decadência. A feira foi se despovoando cada vez mais por dois motivos: o aumento da demanda do tráfico de escravizados a partir do final de nosso recorte temporal, e também pela diminuição da quantidade do marfim proveniente de Orenge, que ali também era comercializado.⁸⁴ Ainda no contexto **muzungo**, ao norte do Zambeze, os prazeiros estabeleceram vários **bares** ao longo do século XVIII,⁸⁵ ora mediante pagamento de tributos ao **Kalonga** e ao soberano do Undi,⁸⁶ ora também por conquista direta, nos vários conflitos dos prazeiros com algumas das sociedades dependentes e tributárias ao Undi e ao **Kalonga**.⁸⁷

Com relação às unidades políticas maraves – **Kalonga**, Undi e Lundo –, detentoras da maior parte das terras imediatamente ao norte do Zambeze, estas apresentavam desde o começo do século XVIII um processo de fragmentação, que tornou mais tênue a relação com as sociedades englobadas por estas unidades.⁸⁸ Isto de alguma forma justifica os conflitos entre os **muzungos** e estas sociedades raramente se ex-

v. 10, n. 37, p. 80–124, 1970. pp. 88–92; CAPELA, José. *O Tráfico de Escravos nos Portos de Moçambique, 1717–1904*. 2. ed. Porto: Edições Afrontamento, 2016. p. 37.

⁸³ Convém notar a magnitude deste impacto, através da evolução no número de escravizados embarcados no sudeste africano rumo às Américas. Se, anteriormente, era da ordem de 300 pessoas a cada 5 anos, passou a mais de 15 mil entre 1786–1790 e chegou à ordem de 25 mil a cada quinquênio entre 1810 e 1830. Dados obtidos através do projeto Slave Voyages e sua Transatlantic Slave Trade Database, disponíveis em: www.slavevoyages.com.

⁸⁴ MUDENGE, 1972, pp. 308 e 318–319; Após a queda do Changamira, na década de 1820, este declínio se acentuou de maneira definitiva, sendo a feira formalmente extinta em 1836. NEWITT, 1995, p. 282.

⁸⁵ RODRIGUES, 2013, p. 337.

⁸⁶ LOBATO, 1989, pp. 34–37; SHOFFELEERS, 1992a, pp. 9–10; RITA-FERREIRA, 1982, pp. 142–143; Rita-Ferreira, contudo, discorda da cobrança de tributos, afirmando mais adiante que, “ao contrário do que acontecia nos Estados chonas-carangas, os dirigentes cheuas jamais se arrogaram o monopólio ou a cobrança de tributos à mineração.” *id.*, 1982, p. 154; Contudo, nos parece que Rita-Ferreira está equivocado. Por exemplo, a princípio na década de 1760, pelos portugueses não terem pago estes mesmos tributos, o Undi fechara todos os bares existentes em seus territórios, proibindo ali a mineração por algum período. Ver: LANGWORTHY, Harry W. *Zambia Before 1890: Aspects of Pre-Colonial History*. London: Longman, 1972. p. 35.

⁸⁷ RODRIGUES, 2013, pp. 340, 342–346.

⁸⁸ NEWITT, 1995, pp. 207–208; RODRIGUES, 2013, p. 341.

pandirem ao ponto de envolverem os próprios [Kalonga](#), Undi ou Lundo.⁸⁹ É provável ainda, a nosso entender, que esta fragmentação tenha se dado sobretudo nas regiões de contato com os portugueses, de alguma forma dando mais poder e autonomia aos soberanos locais, em detrimento ao da sociedade englobadora.

O [Kalonga](#), na segunda metade do século XVIII, era apenas memória da forte unidade política que fora nos séculos anteriores, tendo sua influência se restringido basicamente às zonas e sociedades mais próximas de seu *marave*.⁹⁰ O Undi, por sua vez, aparentemente

atingiu o pico de seu poderio político e econômico na metade para o fim do século XVIII. (...) O poder e a prosperidade do Undi dependia grandemente do controle do tributo em marfim e de sua venda aos portugueses e seus agentes. No entanto, na metade dos Setecentos outro fator econômico, o da mineração de ouro pelos portugueses nas terras do reino do Undi, se tornou importante. Aliado a outro fator em desenvolvimento, o tráfico de escravos, primeiro levou a um aumento dos poderes do Undi, e em seguida começou a debilitar a estabilidade do reino.⁹¹

Alguns conflitos entre tributários do Undi e [muzungos](#) ocorreram no período de nosso recorte temporal. Em 1754, os últimos derrotam o Bive, com o intuito de manter abertos os caminhos até os [bares](#), ademais de disputas territoriais com este.⁹² Os primeiros também se envolveram nos conflitos de sucessão da Mocaranga, algumas vezes abrigando contentores ao posto de [Monomotapa](#) em suas terras e, também, entrando em conflito com os [muzungos](#) que apoiavam algum outro indivíduo que disputava o posto. É o que ocorreu com Ganyambadzi, que no princípio da década de 1760 se refugiou no Bive, e já na de 1770, no território de Sazora.⁹³

As cidades e vilas suaíli nas proximidades da ilha de Moçambique se situavam em sua esfera econômica de influência. Contudo, na esfera política e religiosa, a sua referência era o xecado de Sancul.⁹⁴ Tanto Sancul, como Quitangonha, se aliavam aos

⁸⁹ RODRIGUES, 2013, p. 340.

⁹⁰ LANGWORTHY, 1972, p. 34; RITA-FERREIRA, 1982, p. 152.

⁹¹ LANGWORTHY, 1972, p. 34 (*tradução minha*).

⁹² RODRIGUES, 2013, p. 343.

⁹³ *Ibid.*, pp. 344–345.

⁹⁴ NEWITT, 1995, p. 185.

muzungos no período de nosso recorte temporal, com o intuito – mútuo – de se manterem seguros de incursões das sociedades e unidades políticas vizinhas.⁹⁵ Em uma destas incursões, em 1753, contudo, um soldado português atirou e feriu fatalmente ao xeque de Sancul, levando a que as forças deste se vingassem matando vários soldados dos **muzungos**, e decorrendo em seguidos atritos nas relações com os portugueses, o que perdurou por alguns anos.⁹⁶

Mais ao sul, a partir de Mogincual, as localidades suaíli tendiam a se vincular religiosa e politicamente a Angoche.⁹⁷ Esta, por sua vez, também se envolvera em vários conflitos com os macuas, tanto que, em decorrência de um destes, a princípios da década de 1750 a cidade mudou para uma nova localidade.⁹⁸

Por fim, as terras continentais próximas à ilha de Moçambique, à exceção das localidades suaíli, se encontravam em domínio de vários soberanos macuas. Dentre eles, defronte à ilha, se destacavam duas unidades, a do Utículo, sob o domínio de **Maurusa**, e, seguida a este, o Murimuno. Ambas derivavam de incursões maraves que se estabeleceram entre os macuas no século XVI, sendo suas posições hierárquicas superiores decorrentes destes invasores.⁹⁹ No século XVIII estas unidades políticas já não tinham mais vínculos diretos com o Lundo,¹⁰⁰ e frequentemente se envolviam em conflitos com os portugueses e seus aliados, sobretudo bloqueando a passagem das caravanas ajaua destinadas à ilha de Moçambique e realizando ataques às povoações das terras-firmes.¹⁰¹ Durante nosso recorte temporal, os ataques começaram um pouco antes, em 1749, ocorrendo ofensivas do **Maurusa** e Morimuno em 1753, 1776 e, já fora de nosso recorte, em 1784.¹⁰²

⁹⁵ NEWITT, 1995, p. 186.

⁹⁶ Segundo Newitt, o soldado estava embriagado e por isso atirara no xeque, então aliado. Já para Dias Antunes, este fora “*baleado por se ter recusado a acudir com os seus homens as referidas forças [portuguesas] que se achavam bloqueadas*”. *id.*, 1995, p. 185; ANTUNES, Luís Frederico Dias. Formas de Resistência Africanas às Autoridades Portuguesas no Século XVIII: A guerra de Murimuno e a tecelagem de machira no norte de Moçambique. *Cadernos de Estudo Africanos*, n. 33, p. 81-105, 2017. p. 89; HAFKIN, 1973, pp. 166-169.

⁹⁷ NEWITT, 1995, p. 185.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 187.

⁹⁹ HAFKIN, 1973, pp. 15-16; MBWILIZA, 1991, pp. 22-24.

¹⁰⁰ ALPERS, 1975, p. 57; MBWILIZA, 1991, p. 25.

¹⁰¹ HAFKIN, 1973, p. 23.

¹⁰² *Ibid.*, p. 25.

Estrutura da tese

Esta tese está organizada em quatro capítulos. No primeiro, fazemos uma descrição analítica da ilha de Moçambique entre os anos de 1752 e 1782. Nele enfocamos em perspectiva as esferas geográficas, tanto físicas como sociais. Iniciamos por um levantamento de suas características naturais – seu porto, sua disponibilidade de recursos naturais indispensáveis à vida humana, etc – e organizacionais – bairros, construções e benfeitorias. Em seguida, passamos à análise dos diversos grupos que habitavam ou frequentavam a ilha, suas características de representação, tanto autoinscritivas, como decorrentes de separações feitas por outros grupos.

No segundo capítulo, partimos de uma análise histórica do ofício de *pai dos cristãos*, suas origens e aspectos normativos gerais, para em seguida analisarmos aspectos relativos ao clero na ilha de Moçambique que influíram no exercício deste ofício. Neste capítulo tentamos também elencar, na medida em que as fontes o permitiram, os indivíduos que ali foram *pais dos cristãos*.

Ao terceiro capítulo, tratamos dos aspectos comerciais nos quais se envolveram os indivíduos que exerceram o ofício de *pai dos cristãos* na ilha de Moçambique. Analisamos o envolvimento comercial generalizado dos membros do corpo eclesiástico, as justificativas que utilizavam para este envolvimento e alguns casos nos quais o trato comercial do *pai dos cristãos* se misturava com os aspectos religiosos de seu ofício, complexificando o desenrolar de suas ações relacionadas aos indivíduos e grupos muçulmanos e baneanes da ilha.

Por fim, no quarto capítulo, analisamos as relações dos *pais dos cristãos* com os diversos grupos sociais da ilha de Moçambique, enfocando os aspectos sociais, religiosos e políticos que de alguma forma envolveram, ou deveriam envolver, a atuação dos indivíduos que exerceram o ofício nesta localidade.

1 A ilha de Moçambique: Geografia física e social

“A descrição desta ilha de Moçambique, por ser tão sabida, não a repito, e só falarei nos régulos confinantes e nas terras que são sujeitas à Coroa”¹ Assim é descrita a ilha de Moçambique nas *Notícias dos Domínios Portugueses na Costa de África Oriental* de 1758. Talvez esta seja a maior complexidade em se detalhar este território insular: por ali se localizar o centro do poder português, grande parte da documentação descritiva sobre o sudeste africano toma por garantido o conhecimento sobre a mesma, o que, para nós historiadores, confina o trabalho a poucas descrições e a dados esparsos que aparecem indiretamente em outras tipologias de fontes.²

Neste capítulo analisamos os contextos geográficos do recorte espacial de nosso estudo. Aqui focamos tanto nos aspectos físicos – formação, localização, disponibilidade de recursos e características urbanas – como nos sociais, no caso, dos grupos populacionais que habitavam ou frequentavam a ilha de Moçambique.

Com relação aos aspectos de uma geografia física, evitamos estendê-los a conclusões e consequências de ordem econômica – por exemplo, não adentramos neste capítulo à dinâmica de quais produtos eram necessários provir da [vizinhança de sobrevivência](#) da ilha. A análise destas é reservada a maiores detalhes no terceiro capítulo desta tese.

Acerca da geografia social, nossa organização tem como eixo delimitador fundamental o aspecto religioso – [cafre](#), gentio, muçulmano e cristão – dos grupos humanos que habitavam ou frequentavam a ilha. Isso decorre, principalmente, por nosso objeto principal de análise ser abordado sob o prisma das relações que estes teriam ali com elementos do ofício de *pai dos cristãos*. Em outras palavras, como a atuação dos

¹ XAVIER, Ignácio Caetano. *Notícias dos Domínios Portugueses na Costa de África Oriental* [1758]. In: ANDRADE, António Alberto. *Relações de Moçambique Setecentista*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca, 1955. P. 139–188. p. 151.

² Exceção feita com relação ao grupo de indivíduos baneanes, decorrente sobretudo pelo papel no imaginário de uma parcela significativa dos portugueses da ilha, que os tomavam como causa da ruína econômica de todo o sudeste africano e, por isso, levava a que os descrevessem pela via da denúncia – que em si carregam outras dificuldades metodológicas.

indivíduos que exerciam este cargo se dava sobretudo através de justificativas religiosas, centrada na propagação e defesa do credo cristão frente aos demais, as fronteiras entre indivíduos a partir desta atuação também possuía um carácter religioso central. Isto não implica que outros fatores não estariam envolvidos – ao contrário, como veremos ao longo de toda esta tese, estes frequentemente se entrelaçavam de maneira orgânica –, nem tampouco que uma definição externa – a partir do viés religioso – fosse a única possível do ponto de vista das relações entre estes grupos. Inúmeras vezes indivíduos podiam transitar por estas delimitações muito além do que transparecia ao *pai dos cristãos* e à administração portuguesa.

Ao tomarmos como delimitador de grupos populacionais um aspecto de viés externo, contudo, é preciso salientar que também – e apesar deste ponto de partida – tentamos manter em vista as questões da autoidentificação que os indivíduos destes grupos faziam de si e entre si. Trata-se de uma tarefa complexa para qual a necessidade de ler às entrelinhas das fontes é fundamental. Lembremos que nosso trabalho se baseia em uma documentação administrativa e jurídica portuguesa, bem como em documentos eclesiásticos e missionários a ela relacionados. Como salientou Ana Paula Wagner, em contexto analítico semelhante, cada um destes grupos sociais “foram particularizados a partir de atributos que lhes foram conferidos pela administração portuguesa”, refletindo a complexidade “da percepção que os portugueses faziam [de suas] vivências”.³ Assim, se tomássemos ao pé da letra a organização explícita nas fontes, apenas estaríamos comodamente repetindo um processo em sua maioria alheio aos próprios grupos, o que, embora seja nosso ponto de partida, não é nosso objetivo.

Contudo, este processo de auto-inscrição transparece nas fontes apesar da natureza intrínseca das mesmas. Esta é uma dinâmica que ocorre sobretudo na documentação em que os próprios indivíduos falam ou que se colocam por um terceiro a partir de falas e posicionamentos dos próprios indivíduos. Em nosso contexto documental

³ WAGNER, Ana Paula. *População no Império Português: Recenseamentos na África Oriental Portuguesa na segunda metade do século XVIII*. 2009. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná. p. 102.

são situações que emergem sobretudo nas petições, pedidos e representações destes diversos grupos populacionais com relação à administração portuguesa e aos *pais dos cristãos*. Do que decorre, obviamente, que quanto maior o poder destes grupos, maiores serão as características de auto-identificação que podemos extrair desta documentação. Consequentemente, para alguns grupos teremos muito mais informações do que para outros. Assim, relativamente, conhecemos pouco sobre os grupos considerados de uma estratificação inferior na hierarquia social e econômica vigente na ilha de Moçambique do período, justamente por estarem subrepresentados nesta forma de documentação. Tentamos, todavia, e na medida do possível, suprir estas lacunas.

1.1 A ilha

A ilha de Moçambique se localiza na entrada da Baía de Mossuril, distando entre um a três quilômetros e meio do continente.⁴ Trata-se de um pequeno território de cerca de 3000 metros de extensão cuja largura varia entre 200 e 500 metros. De acordo com tradições orais colhidas a princípios do século XX, contrapostas à Crônica de Quíloa – escrita no primeiro quarto do século XVI – e às fontes portuguesas de finais do século XV e início do XVI, a ilha de Moçambique foi inicialmente habitada na segunda metade do século XV por grupos dissidentes de Quíloa que ali se refugiaram após conflitos pela sucessão naquele sultanato.⁵

No contexto suaíli, estava a ilha muito ao sul para que fosse possível a viagem e o torna-viagem partindo do golfo arábico ou da Índia sem a necessidade de se invernar,⁶ servindo assim de entreposto de cabotagem para Quíloa, de onde as embar-

⁴ A menor distância se dá a nordeste da ilha com a península da Cabaceira. Contudo, desde 1965–1966 existe uma conexão terrestre da ilha com o continente, ponte que possui cerca de 3,5km. Assim, a depender do referencial geográfico de qual autor está a localizar a ilha, pode haver diferenças no valor da distância ao continente, como é o caso de Malyn Newitt, que fala em cerca de 1km e Maria Bastião, que por sua vez a dista a 3,5km. NEWITT, 2004, p. 23; BASTIÃO, Maria. *Entre a ilha e a terra. Processos de construção do continente fronteiro à Ilha de Moçambique (1763 - c. 1802)*. 2013. Diss. (Mestrado) – Universidade Nova de Lisboa. p. 12.

⁵ NEWITT, Malyn. The Early History of the Sultanate of Angoche. *Journal of African History*, v. 13, n. 3, p. 397–406, 1972. p. 398; RITA-FERREIRA, 1982, p. 51.

⁶ O ponto mais ao sul do continente africano em que isto seria possível é o Cabo Delgado, na foz do rio Rovuma. Um pouco mais a norte, é preciso destacar, se localizava Quíloa. Sobre o regime de mon-



Figura 2 – Carta da Baía de Moçambique (1764), de autoria de Jacques Nicolas (1703–1772), disponível na BNRJ, ARC.004,10,027 - Cartografia

cações maiores seguiam na travessia do Índico. Assim, a ilha de Moçambique tinha então sua principal função relacionada à construção e reparo de embarcações.⁷

Sob o ponto de vista da náutica do século XVIII, possuía a ilha de Moçambique um porto naturalmente amplo, profundo, de boa ancoragem e, por se localizar em uma baía, bem protegido das intempéries.⁸ Contudo, o processo de aproximação de embarcações maiores para atracar era bastante dificultado pela existência de bancos de coral, muitas vezes exigindo grande perícia e experiência prévia dos pilotos naquela localidade, não raro levando a acidentes e mesmo naufrágios durante todo o período português.⁹ Ao menos no século XVIII, era designado um “piloto mor da Barra”, responsável por fazer a condução das embarcações que chegavam à ilha.¹⁰ Algumas destas características do porto aparecem, por exemplo, em uma descrição de 1778:

Na ponta Norte e em pequena distância, estão mais dois Ilhotes chamados de Goa e Sena: A entrada do Porto é por esta parte; *tem um grande rochedo a que se costuma dar resguardo, entrando os navios mais encostados à Fortaleza de S. Sebastião, do que aos outros Ilhotes: é a baía ou anciada a que forma o continente e a ilha aonde estão os navios ancorados, e em bom resguardo por estar abrigado por todas as partes, excepto quando o tempo carrega do Sul, que tem mais perigo por ficar mais desabrigado por esta parte; o fundo é bom por ser de areia grossa e lodo.*¹¹

Estas são, todavia, características naturais do porto. Do ponto de vista de benfeitorias adequadas para a ancoragem e atracagem das embarcações, estas nunca foram

ções no Índico, conferir, em especial PEARSON, Michael N. *The Indian Ocean*. London: Routledge, 2003. pp. 19–26.

⁷ LOBATO, Alexandre. *A Expansão Portuguesa em Moçambique de 1498 a 1530*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca, 1954–1960. 3 v. v. 1, p. 53; LOBATO, Alexandre. Ilha de Moçambique: Notícia Histórica. *Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*, Maputo, n. 4, p. 67–78, out. 1988. p. 68; NEWITT, 2004, pp. 24–25; NEWITT, Malyn. Mozambique Island: the rise and decline of a colonial port city. In: BROCKEY, Liam Matthew. *Portuguese Colonial Cities in the Early Modern World*. London: Routledge, 2008. P. 105–127. p. 110.

⁸ *Id.*, 2004, p.23; *id.*, 2008, p. 109.

⁹ AXELSON, 1969, p. 118; BASTIÃO, 2013, pp. 12–13.

¹⁰ ANÔNIMO. *Representação dos baneanes ao vice-rei (19-07-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, jul. 1758b. AHU (064), cx. 14, doc. 26. fl. 3.

¹¹ MONTAURY, João Baptista de. Moçambique, Ilhas Querimbas, Rios de Sena, Villa de Tete, Villa de Zumbo, Manica, Villa de Luabo, Inhambane (1778). In: ANDRADE, António Alberto. *Relações de Moçambique Setecentista*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca, 1955. P. 339–373. p. 340 (*grifos meus*).

construídas, sendo marcante a falta de um estaleiro propriamente dito.¹² Um dado marcante, sobretudo quando contrapomos a que, do ponto de vista português, a feitoria de Moçambique fora estabelecida em 1507 e que a construção de sua fortaleza concluída em 1558. Ademais, muitas vezes o processo de embarque e desembarque de mercadorias tinha de ser feito por embarcações menores, as quais eram de propriedade dos habitantes da ilha que, segundo o autor da descrição de 1778, seriam por eles “alugadas para o serviço dos navios, que se acham ancorados no porto”, servindo de importante fonte de renda aos mesmos.¹³

O solo da ilha de Moçambique é de origem coralina, arenoso. Nos dizeres de uma descrição de fins da década de 1780, é “toda esta ilha um banco de pedra, coberto de areia”.¹⁴ Desta característica formativa decorrem duas consequências: não era possível, ou era bastante limitada, a prática de produção de alimentos e tampouco existiam cursos d’água ou fontes potáveis naquele espaço. Desta forma, a habitação humana na ilha dependia de sua *vizinhança de sobrevivência*, de onde se obtinha tanto uma quanto outra destas necessidades básicas.¹⁵

Por ser decorrente de uma limitação natural, esta era, obviamente, uma realidade desde os primórdios da habitação da ilha. Já no período de domínio suaíli, a água era obtida principalmente do território defronte à península que se forma ao norte insular, embora também fosse obtida dos demais territórios que posteriormente ficaram conhecidos no período português como *terras firmes*.¹⁶

Ademais de adquiridas de sua *vizinhança de sobrevivência*, desde ao menos o século XVI, era prática efetiva – e primordial – o estabelecimento de cisternas para a captação da água da chuva, sobretudo nas principais edificações ou em suas proxi-

¹² NEWITT, 2008, p. 115.

¹³ Por moradores o autor da fonte está se referindo aos de ascendência portuguesa, aos quais neste momento do documento descreve suas posses. Contudo, também outros indivíduos de fora desta categoria possuíam embarcações utilizadas neste sentido. MONTAURY, *op. cit.*, p. 342.

¹⁴ ANÔNIMO. Descrição da Capitania de Monsambique, suas povoações e produções [1788]. In: ANDRADE, António Alberto. *Relações de Moçambique Setecentista*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca, 1955a. P. 375–405. p. 386.

¹⁵ NEWITT, 2004, p. 23; *id.*, 2008, p. 110; BASTIÃO, Maria. Redes mercantis e expansão territorial na Ilha de Moçambique de Setecentos. In: ATAS do Congresso Internacional Saber Tropical em Moçambique: História, Memória e Ciência. Lisboa: ICT - JBT, 2012. pp. 2–3; *id.*, 2013, pp. 13–14.

¹⁶ NEWITT, 2004, p. 24; *id.*, 2008, p. 114.

midades.¹⁷ A mesma informação acerca da disponibilidade de água aparece na mencionada descrição de 1778:

A ilha não tem água dentro em si, e quase todos os Conventos e casas principais têm cisterna, para se aproveitarem as águas da chuva, da qual bebem; somente para o fim da ilha para a parte do Sul há um poço de água, que é salobra, e que não serve para beber, porém para o gasto das cozinhas: E há um grande tanque, também de muito má água, em que se lavam as lavadeiras, chama-se a este poço, a marangonha (nome dos negros).¹⁸

Notemos aqui como o único poço de água citado pelo autor não é potável, mas de água salgada. Podemos divagar sobre o uso para o “gasto das cozinhas” e, talvez, uma facilidade em não ter de salgar os alimentos a serem cozidos, contudo, os utensílios domésticos lavados com esta água seguramente não seriam dos mais desejáveis. Feita esta digressão que beira um anacronismo burguês, e para além da menção ao poço da Marangonha, “também de muito má água”, é nítida neste trecho a dependência das cisternas para o abastecimento ao menos no período chuvoso.

Anos antes, em 1758, em uma representação realizada pelos baneanes residentes na ilha de Moçambique, aparecem mais informações sobre a disponibilidade de água. Estes mercadores afirmam que

Há nesta Praça dois tanques de que todo Povo se serve para a lavagem de suas roupas, e como este por razão do tempo, ido muito uso se danificam com muita brevidade; o que também acontece pela má qualidade de pedra, e cal de que são formados, ao reparo deles acodem os suplicantes sucessivamente todos os anos, e por este motivo não experimentam a última ruína, nem os suplicados maiores discômodos que só deixam de padecer pelo generoso cuidado dos suplicantes, os quais além de acudirerem aos ditos reparos com considerável despesa com a mesma acodem ao asseio, e limpeza dos mesmos tanques.¹⁹

Enquanto em 1778, é mencionado um tanque e um poço, nesta documentação são elencados dois tanques. É possível que a situação do tanque que era utilizado em 1758, assim como a Marangonha, para a lavagem de roupas, tenha melhorado no decorrer

¹⁷ NEWITT, 2004, p. 23.

¹⁸ MONTAURY, João Baptista de, *Moçambique (...) 1955 [1778]*, p. 341.

¹⁹ ANÔNIMO. *Representação dos baneanes ao governador de Moçambique (15-11-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, nov. 1758a. AHU (064), cx. 16, doc. 6. fls. 10v-11.

destes 20 anos, passando a permitir o uso de sua água para o cozimento de alimentos e lavagem de utensílios de cozinha, o que dantes não se fazia. Pode ainda ter a situação da água na ilha se deteriorado neste período a tal ponto que um tanque até então de lavagem passara a ter uso doméstico – o que pode ter sido o caso por algumas cisternas terem se deteriorado nestas décadas. De toda maneira, ao menos até finais dos anos de 1750, estes tanques eram de pedra e cal, exigindo frequentes cuidados e limpeza – os quais, custeados pelos mesmos baneanes, se aproveitavam deste trabalho para ilustrar a sua importância “aos suplicados” e, assim, ajudar na construção de seu argumento para a obtenção do que desejavam.²⁰

Prossegue a representação dizendo que

Nesta mesma ilha há sete poços de que todo Povo se serve não só para beber, mas para os mais usos cotidianos, e padecendo as mesmas ruínas que os tanques experimentam lhe acodem os suplicantes não só com o mesmo, mas com maior cuidado, e despesa, porque também a água destes poços serve para mais melindrosos efeitos, e causá-los iam terríveis suas águas, senão fosse tão extremoso, e incansável o zelo dos suplicantes.²¹

Para além da dramaticidade representativa dos “melindrosos efeitos” advindos se não fosse a ação dos baneanes – fruto de seu argumento –, notemos que aqui falam em sete poços de água potável, utilizados como bebida e “mais usos quotidianos”. Estes poços são provavelmente as cisternas existentes nos complexos dos edifícios públicos da ilha, as quais, portanto, a fins dos anos 1750 não ultrapassariam uma dezena. Contudo, em 1761 uma das duas cisternas da Fortaleza de São Sebastião já estava praticamente inutilizada, durando sua água menos de quinze dias,²² enquanto a fins da década de 1780 ambas as cisternas da dita fortaleza já se encontravam comple-

²⁰ Importante notar ainda que Luis Frederico Dias Antunes também assinala o custeio pela comunidade baneane da limpeza anual destes tanques a partir desta mesma fonte: “O envelhecimento, o desgaste pelo uso e a má qualidade da cal e da pedra para construção obrigavam à reparação e à limpeza anual dos poços e dos tanques públicos da Marangonha, realizadas, pelo menos até 1759, com dinheiro da comunidade baneane.” ANTUNES, Luís Frederico Dias. *A Ilha de Moçambique, na segunda metade do século XVIII. Anais de História de Além-Mar*, Lisboa, n. 7, p. 197–212, 2006. p. 205.

²¹ ANÔNIMO, *op. cit.*, fl. 11.

²² ANTUNES, *op. cit.*, p. 204.

tamente fora de condições de uso.²³ Notemos ainda que neste mesmo ano existia ainda um poço defronte à fortaleza,²⁴ e fora inaugurada anos antes outra grande cisterna defronte a residência dos governadores – e fonte de rendimento à Santa Casa de Misericórdia –,

da qual fazem os navios que vêm a este porto as suas aguadas contribuindo por esta causa com os seus donativos para a mesma Santa Casa, servindo-se ao mesmo tempo desta boa providência alguma [o] povo, e muito melhor a facilidade com que os navios atiram da parte do mar, donde está a bica da mesma cisterna.²⁵

A partir de finais da década de 1750 e princípios da de 1760, ocorreu um desenvolvimento urbano na ilha de Moçambique. Parte deste novo desenvolvimento se deu a partir de alguns fatores ocorridos após a autonomia portuguesa do território do sudeste africano com relação ao Estado da Índia, a liberação do comércio na região em 1757 e a elevação do estatuto da ilha de praça para vila dotada de câmara em 1763. Este também foi possível pelo acúmulo de capital proveniente, inicialmente, do tráfico de escravizados às ilhas francesas do Índico, e, posteriormente, a partir da década de 1780, do tráfico atlântico de escravizados, que propiciou as verbas estatais necessárias à construção de melhorias urbanas.²⁶

A casa de moradia dos capitães gerais existente na Fortaleza se encontrava em precário estado de conservação a princípios da década de 1750. Em 1765, esta foi trasladada para o prédio que até 1757 abrigava o Colégio dos Jesuítas.²⁷ Embora a antiga residência tenha sofrido duas reformas, uma em 1753 e outra em 1759, não se encontrava mais habitável a começos de 1760, sendo a morada dos governadores, até sua mudança para o antigo prédio dos jesuítas, feita em uma casa alugada a um morador da ilha,²⁸ “pensão na verdade custosa por muitas ponderáveis circunstâncias”.²⁹

²³ “(...) com grande comodidade de duas excelentes cisternas, provê água a toda a tropa, mas ambas rotas (...)” ANÔNIMO, *Descrição (...) 1955a [1788]*, p. 382.

²⁴ *Ibid.*, p. 382.

²⁵ *Ibid.*, pp. 383–384.

²⁶ LOBATO, 1988, pp. 72–73; ANTUNES, 2006, pp. 197 e 199; NEWITT, 2008, pp. 124–125; BASTIÃO, 2013, p. 18.

²⁷ ANÔNIMO, *Descrição (...) 1955a [1788]*, p. 384.

²⁸ ANTUNES, 2006, p. 198.

²⁹ ANÔNIMO, *op. cit.*, p. 384.

Na década de 1760 novas ruas foram abertas, foi construído o edifício da câmara, assim como feitas numerosas reformas para a recuperação de outros prédios públicos.³⁰ Estas melhorias teriam se concentrado no núcleo urbano das propriedades mais abastadas e onde também se situavam as sedes dos poderes administrativos e religiosos portugueses.³¹ Contudo, é importante ressaltar, mesmo ocorrendo melhorias, o estado urbano dos edifícios da ilha muitas vezes ainda era precário. Por exemplo, em 1778 a Fortaleza de São Sebastião – de suma importância geopolítica – encontrava-se

bastantemente danificada (...), a sua artilharia em bem mal estado, e a sua cisterna rota; única água que têm a mesma fortaleza: na ponta do sul, chamada de Santo Antônio, tem a mesma ilha outro Forte pequeno com os mesmos estragos da Fortaleza grande.³²

O que, seguramente, demonstra as limitações desta expansão urbana da ilha ou, ao menos, sua limitação, em maior caso, à exceção da abertura de ruas, a aspectos de uso privado ou administrativo.

As casas mais abastadas e demais edifícios da ilha, no século XVIII, eram basicamente construídos com materiais existentes na mesma, a partir de técnicas de construção com empedramentos e cal.³³ As madeiras e o ferro, inexistentes na ilha, vinham sobretudo de Sena.³⁴ Este último era, provavelmente, adquirido por via comercial, não nos constando, até onde vai nossa leitura da documentação, ser comumente extraído e fundido pelos portugueses daquela localidade. As madeiras também poderiam vir de outras localidades, sendo então, por exemplo, toda a região que ia da ilha de Moçambique até Quelimane abundante no material.³⁵ A cobertura das edificações poderia tanto ser de telhas de barro – provenientes das terras firmes e de Sena–,³⁶

³⁰ ANÔNIMO, *Descrição (...)* 1955a [1788], pp. 385–386; ANTUNES, 2006, p. 200.

³¹ *Id.*, 2006, p. 202.

³² MONTAURY, João Baptista de, *Moçambique (...)* 1955 [1778], pp. 339–340.

³³ Alexandre Lobato acrescenta à utilização das pedras extraídas dos bancos de coral a feita de argamassa a partir de “certas raízes do continente, amassadas com cal e óleo de mafurra”, utilizada sobretudo na impermeabilização das cisternas. LOBATO, 1989, p. 128.

³⁴ “Todas as casas, fortalezas e mais edifícios, tudo é construído dos próprios materiais da ilha, exceto o madeiramento e ferro, que vêm de Sena (...).” MONTAURY, *op. cit.*, p. 342.

³⁵ “No caminho de Moçambique para Quelimane, há a mesma abundância de madeiramentos (...).” MIRANDA, António Pinto de. Memória sobre a Costa de África (c. 1766). In: ANDRADE, António Alberto. *Relações de Moçambique Setecentista*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca, 1955. P. 231–312. p. 243.

³⁶ *Ibid.*, pp. 271–272.

como de folhas, seguindo-se as técnicas e formas de construção macúti – especialmente nos bairros destinados aos muçulmanos e aos africanos livres e escravizados. Ademais, vários casarios seriam “cobertos de terraços em lugar de telhados, o que faz[ia] um prospecto agradável”, sobretudo nos períodos de maior calor.³⁷ Estes terraços também serviam para a captação da água pluvial, encaminhada a partir deles a cisternas.³⁸ Usualmente as casas possuíam ainda “quintões ou cercas, em que há algumas ervas e legumes, ainda que pouco e unicamente para os gastos particulares”.³⁹

Ainda com relação às moradias, estas seguiam um padrão de distribuição dos diversos grupos populacionais associados cada qual a respectivos locais ou bairros, que foram se organizando ao menos desde o século XVI.⁴⁰ Os baneanes eram um destes grupos localizados em regiões específicas.⁴¹ Muitas de suas moradias eram de propriedade de ordens religiosas e por eles alugadas, se distribuindo próximo à alfândega ou junto à costa.⁴² Outras eram de propriedade dos mesmos ou de seu grupo comercial, aos quais seus respectivos membros iam alternando a moradia à medida em que deixavam de habitar a ilha. A rua que ligava a alfândega à Igreja Matriz, por exemplo, tornou-se tão preponderantemente um local de habitação destes grupos que, ao fim do século, era denominada de *rua direita dos baneanes*.⁴³ Suas casas possuíam, muitas vezes, no térreo um local para o armazenamento de marfim e de tecidos importados.⁴⁴ Ademais de casas para moradia, os baneanes também utilizavam e eram proprietários de edificações especificamente comerciais, usualmente na mesma região onde suas habitações se localizavam.

Os africanos, tanto livres como escravizados, habitavam o centro-sul da ilha, em casas de macúti – usualmente retangulares, cobertas com folhas de palmeiras e com paredes estruturadas em madeira – *lacialaca* – e preenchidas por barro ou cal.⁴⁵ Suas

³⁷ MONTAURY, João Baptista de, *Moçambique (...) 1955 [1778]*, p. 340.

³⁸ ANTUNES, *op. cit.*, p. 203.

³⁹ MONTAURY, *op. cit.*, p. 342.

⁴⁰ LOBATO, 1988, p. 69.

⁴¹ ALPERS, Edward A. Gujarat and the trade of East Africa, c. 1500-1800. *The International Journal of African Historical Studies*, v. 9, n. 1, p. 22-44, 1976. p. 41.

⁴² ANTUNES, *op. cit.*, p. 206.

⁴³ *Ibid.*, p. 203.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 202.

⁴⁵ LOBATO, 1989, p. 128; NEWITT, 2004, p. 31; ANTUNES, 2006, p. 205.

moradias se encontravam sobretudo nas proximidades do poço da Marangonha, local em que se reuniam para práticas religiosas e lúdicas durante a noite.⁴⁶

O sul da ilha também era local de moradia dos muçulmanos descendentes dos antigos moradores deste território insular e com relações íntimas – e também de parentesco – com os então habitantes de Sancul.⁴⁷ Já alguns muçulmanos oriundos da Índia, habitavam por sua vez a contracosta, onde se dedicavam a atividades relacionadas à prática marítima.⁴⁸ Os moradores de ascendência portuguesa, sobretudo os de maior cabedal, habitavam a região entre o palácio de São Paulo – antigo colégio jesuíta –, a Igreja da Misericórdia e o convento de São Domingos.⁴⁹

Para além das manifestações na Marangonha, até onde nos consta, não havia templos de outras religiões que não a católica na ilha. Do ponto de vista público, a administração portuguesa tentou sempre restringir manifestações de outras religiões. Constantes foram as preocupações com relação à propagação do Islã e das religiões dos baneanes à população africana, em especial a escravizada. Todavia, a constância da publicação de bandos e provisões em forma de lei na tentativa de evitar esta conversão nos sugere que esta ocorria durante todo o nosso recorte temporal. Ademais, no âmbito privado as manifestações de outras religiões eram no mínimo toleradas: o próprio fluxo e residência de muçulmanos e baneanes na ilha atestam esta afirmação.

Os templos católicos existentes eram: o Colégio dos Jesuítas, até sua expulsão, o Convento Dominicano, o Hospital da Misericórdia, as igrejas de Nossa Senhora da Saúde, de São João de Deus, do Rosário e de Nossa Senhora da Assunção, a freguesia e capela de Nossa Senhora do Baluarte na Fortaleza de São Sebastião e a Ermida de Santo Antônio, no forte ao sul.⁵⁰

Havia na ilha, ainda, dois mercados públicos, que muitas vezes aparecem nas fontes significativamente denominados como bazares. O maior destes, denominado o

⁴⁶ Dias Antunes cita um bando de 1767, que visava proibir tais práticas que ocorriam nas imediações da Marangonha, ao qual faziam uso de banguê e de “um fumo infernal”. ANTUNES, 2006, p. 205.

⁴⁷ MONTAURY, João Baptista de, *Moçambique (...) 1955 [1778]*, p. 341.

⁴⁸ ANTUNES, *op. cit.*, p. 206.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 202.

⁵⁰ MONTAURY, João Baptista de, *Moçambique (...) 1955 [1778]*, p. 340; LOBATO, 1989, pp. 109 e 113–114.

Bazar Grande, se localizava na praça junto à Misericórdia, “aonde somente se vende pouco pão, alguma fruta e uns peixinhos miúdos, a que lá chamam sololos”.⁵¹ De acordo com Frederico Dias Antunes, este funcionava diariamente, sendo

uma mistura de bazar de pretos, de bazar de indianos e de mercado europeu onde se trocavam ou vendiam víveres e muitas outras mercadorias ao povo. Outrora denominado o Terreiro Comum, o Bazar Grande era um mercado cuja exploração era anualmente arrematada em hasta pública, de acordo com as normas estipuladas pela Corregedoria Geral.⁵²

A praça – junto à Misericórdia – onde este bazar se localizava era comumente chamada de “Praça do Pelourinho”,⁵³ por obviamente nela se localizar tal nefando local de castigos. Como em outras cidades coloniais portuguesas do período, notemos a proximidade da feira com o pelourinho, e em como os açoites e punições públicas ocorriam em local de grande movimento.

O outro bazar, por conseguinte, menor, se localizava “quase no fim da ilha para a parte do sul”, sendo denominado “Bazar dos Mouros, por ser neste sítio a assistência daqueles mercadores, que vivem nelas”.⁵⁴ Ali, ainda segundo a descrição de 1778, se vendiam os mesmos gêneros do que no Bazar Grande.⁵⁵

Por fim, embora mais da metade da superfície da ilha estivesse povoada a fins da década de 1780,⁵⁶ sua parte sudoeste permanecia no período de nosso recorte temporal desabitada.⁵⁷ Ali existiam “alguns pequenos palmares pertencentes a alguns moradores”.⁵⁸ Tanto estes palmares, como a inexistência de edifícios, podem ser também percebidas no mapa de 1764 da Figura 2, o qual pode ser visto com maiores detalhes para a superfície da ilha de Moçambique na Figura 3.

⁵¹ MONTAURY, João Baptista de, *Moçambique (...) 1955 [1778]*, p. 341; NEWITT, 2008, p. 120.

⁵² Não é possível deixar de notar – **e sentir profundo desconforto** – como na descrição de Dias Antunes a coloração da pele – “pretos” – seria importante ao mesmo para definir características africanas, enquanto às demais são utilizadas como distinção categorias unicamente geográficas – “indianos” e “europeus”. ANTUNES, 2006, p. 204.

⁵³ MONTAURY, João Baptista de, *Moçambique (...) 1955 [1778]*, p. 341.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 341.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 341.

⁵⁶ ANÓNIMO, *Descrição (...) 1955a [1788]*, p. 385.

⁵⁷ ANTUNES, *op. cit.*, p. 206.

⁵⁸ MONTAURY, *op. cit.*, p. 342.



Figura 3 – Recorte do mapa da Figura 2 mostrando a ilha.

1.2 Habitantes e frequentadores assíduos ou de passagem

1.2.1 Patamares, bandázias e outros africanos

Genericamente, os portugueses no sudeste africano denominavam os grupos e indivíduos africanos não-muçulmanos pelo termo *cafre*.⁵⁹ Este é um aportuguesamento do árabe *kafir*, cujo principal significado é o de infiel. Tratava-se, no contexto português, de uma designação de uso análogo à do termo *gentio* em outras partes do continente africano. *Gentio*, contudo, no sudeste africano, era mais comumente utilizado para designar indivíduos provenientes da Índia que não eram nem cristãos e nem muçulmanos.

Muitas das menções a indivíduos e grupos que aparecem na documentação – e no qual a ilha de Moçambique não é uma exceção – utilizam esta nomenclatura – *cafre* –, algumas vezes associada a um estatuto de liberdade e outras a um estatuto religioso, sobretudo quando se tratavam de indivíduos que se converteram ao Cristianismo ou foram de alguma forma iniciados pelo rito do batismo. Assim, para um grande número de indivíduos é bastante difícil – quando não impossível – traçar suas origens

⁵⁹ Faço uma detalhada discussão sobre o termo *cafre* e suas utilizações nas fontes portuguesas referentes ao sudeste africano em FARRER, Guilherme. *Entre Mussambazes, Muçambos e Manamucates: significados de Liberdade e Escravidão no Sudeste Africano, Séculos XVII e XVIII*. 2020. Diss. (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais. pp. 41–61.

ou descobrir de qual unidade política ou sociedade faziam parte.

Outro fator de complexidade também decorre da natureza das fontes utilizadas nesta tese, sobretudo por tenderem a passar por alto no que se refere às populações africanas residentes na ilha, se ocupando destas, muitas vezes, e quando muito, apenas pela via do trabalho por eles realizados.

Ademais, nesta seção não trataremos dos grupos e indivíduos muçulmanos: por uma questão de organização desta tese – além destes contemporaneamente serem designados como “mouros” e raramente como “cafres” –, optamos por tratá-los conjuntamente com os demais grupos islâmicos que habitavam ou frequentavam a ilha. Contudo, convém deixar claro que, ao denominar as pessoas nesta seção de *africanos* e as da outra como *muçulmanos* não implica em retirar o fato de que estes grupos que lá colocamos também seriam *africanos*, mas sim que apenas foi mais cômodo analisá-los de maneira agrupada com outros conjuntos. De maneira semelhante, aos cristãos da esfera portuguesa nascidos em localidades do continente africano e tidos por eles mesmos de alguma forma enquanto portugueses, deixamos para abordá-los em conjunto com os reinóis e canarins, muito embora a anacrônica definição geográfica *africanos* também caberia a eles.

Indivíduos provenientes de sociedades da [vizinhança de sobrevivência](#) da ilha frequentavam seu espaço insular. Assim como ocorrera para algumas sociedades ao longo do Vale do Zambeze, a presença e atuação portuguesa na ilha de Moçambique levou a modificações no processo de legitimação de lideranças na hierarquia social de algumas sociedades da costa.⁶⁰ É o caso da *sarima* Muduro, cuja ida até a ilha de Moçambique a princípios da década de 1780 fora documentada.⁶¹ Seu título – *sarima*⁶² – era vinculado à localidade de Matibane – e à unidade política de Cambira.

⁶⁰ No Vale do Zambeze, o caso mais conhecido é o do Barue, cujo ritual de subida ao [quite](#) por cada novo [Macombe](#) ter passado a utilizar de *água benta*, oriunda de Sena. Sobre este, conferir: ISAAC-MAN, 1973.

⁶¹ Este caso é tratado por Eugénia Rodrigues em RODRIGUES, Eugénia. Rainhas, princesas e donas: formas de poder político das mulheres na África Oriental nos séculos XVI a XVIII. *Cadernos Pagu*, n. 49, 2017. pp. 29–30.

⁶² Embora não seja claro se *Sarima* era um título hierárquico Marave ou Macua, a historiadora Eugénia Rodrigues salienta que “provavelmente, o cargo de *sarima* resultava de alguma aliança com os macuas estabelecida pelos maraves no período em que faziam razias no litoral”. *ibid.*, p. 29.

Além disto, ela era uma *puia muhano* (*pwyamwene*), governante feminina em uma sociedade macua, na qual exercia o papel de soberana local e o de liderança espiritual.⁶³ Muduro fora à ilha – assim como provavelmente suas antecessoras – para que fosse elevada ao *quite* de Nanapome, cerimônia esta que deveria ser realizada pelo capitão-mor português.⁶⁴

Ainda no âmbito das relações políticas, também frequentavam a ilha *manamucates*, agentes relacionados à diplomacia vinculados às unidades políticas vizinhas. Estes eram enviados sobretudo para a negociação em situações de conflito com os portugueses, ou na busca de auxílio – no caso em que estivessem aliados à coroa – em conflitos com outras unidades políticas.

Além destes, também iam a ilha alguns africanos relacionados às práticas comerciais. Grande parte das negociações ocorria nas *terras firmes*, para onde eram enviadas as mercadorias das caravanas.⁶⁵ O processo envolvia ainda o envio de cargas para a ilha de Moçambique, onde as mesmas seriam consumidas, ou estocadas – no caso das voltadas à exportação ao *horizonte marítimo* – até a chegada da monção favorável. Neste papel vinham tanto indivíduos macuas, como os Mussucumas “cafres que têm a mesma vida e tráfego dos ciganos na Europa” que iam até a ilha para o comércio de ouro ao menos durante meados da década de 1750,⁶⁶ como ajauas, vindos em grandes caravanas para o tráfico de marfim. Além disso, parte dos carregadores de comerciantes de caravanas ajauas eram escravizados.⁶⁷ Ao final do trajeto, tais comerciantes vendiam uma parcela destas pessoas, e as enviavam para a ilha de Moçambique.⁶⁸ Mais ao fim da centúria, as caravanas ajaua passaram a migrar do comércio de marfim para o de escravizados, embora já neste momento grande parte de suas rotas deixaram de frequentar a *vizinhança de sobrevivência* da ilha de Moçambique e se dirigiam à Quíloa.⁶⁹

⁶³ RODRIGUES, 2017, pp. 28–29.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 29.

⁶⁵ ALPERS, 1975, pp. 117–118.

⁶⁶ XAVIER, Ignácio Caetano, *Notícias (...) 1955 [1758]*, p. 151.

⁶⁷ Importante salientar que, provavelmente, parte destes carregadores, livres e escravizados, seriam de mulheres. ZIMBA, 2003, pp. 117–118.

⁶⁸ CAPELA, 2016, p. 260.

⁶⁹ ALPERS, 1975, pp. 14, 97; RITA-FERREIRA, 1982, p. 285; CAPELA, 2016, p. 245.

Africanos eram também empregados como **patamares** na ilha, a serviço tanto da administração e indivíduos portugueses, como também de muçulmanos e baneanes. O termo **patamar** é de origem indiana, sendo frequentemente utilizado para descrever mensageiros ou correspondentes no sul e no oeste da península Índica.⁷⁰ Eles eram fundamentais no tráfico de marfim das caravanas ajaua, estando a serviço dos comerciantes da ilha que se envolviam neste tráfico. Após a chegada à ilha das fazendas utilizadas neste comércio, estas seriam enviadas às *terras firmes*, “donde [os comerciantes] expedem **patamares** ao sertão a convocar ranchos de Mujaos [Ajaua], que do mesmo sertão descem, trazendo marfim, escravos, e mais gêneros”.⁷¹ Eram os **patamares**, portanto, quem avisavam aos Ajaua que as mercadorias – tecidos – utilizadas para o pagamento do marfim e dos demais gêneros que estes comerciavam estavam disponíveis e que estes podiam agrupar suas caravanas e começar a viagem até a **vizinhança de sobrevivência** da ilha de Moçambique, onde o comércio se efetivava.

Os **patamares** se envolviam, ainda, na determinação dos preços de comutação destas mercancias, o que chegou a ser alvo de reclamação à coroa portuguesa, sob o argumento de que “nesta vocação [de comunicarem aos Ajaua] se cometem grandes distúrbios, porque são muitos os **patamares**, que sendo pretos, *servem de corretores daquelas daquelas negociações*”.⁷² Esta determinação de preços – “servirem de corretores” – possivelmente se dava com o intuito dos **patamares** mostrarem aos Ajaua ser vantajoso o traslado de suas mercadorias até as *terras firmes* e não a outros locais. Isto dava um grande poder a estes **patamares**, sobretudo aos com maior capacidade de negociação e persuasão. Tãmanha era a importância destes que, na década de 1760, estando a administração portuguesa incomodada com o envolvimento de baneanes e muçulmanos neste comércio, uma das maneiras que tentaram impe-

⁷⁰ MACHADO, Pedro. *Ocean of Trade: South Asian Merchants, Africa and the Indian Ocean, c. 1750-1850*. London: Cambridge University Press, 2014. p. 36.

⁷¹ FIGUEIREDO, Luis Antonio. Notícia do Continente de Moçambique e abreviada relação de seu comércio [1773]. In: CARVALHO DIAS, Luis Fernando de. *Fontes para a História, Geografia e Comércio de Moçambique*. [S.l.]: Anais Junta de Investigações do Ultramar, Volume IX, Tomo I, 1954. P. 251-266. p. 264.

⁷² *Ibid.*, p. 264 (grifo meu).

dir este envolvimento foi proibir que os **patamares** vinculados a estes comerciantes fossem enviados em busca das caravanas.⁷³

A administração portuguesa utilizava ainda aos **patamares** em outras formas de comunicação. Eles serviam no transporte de informações e cartas no período não chuvoso, de forma a manter o fluxo comunicativo independente das “monções” de navegação.⁷⁴ E, mesmo nos períodos em que o fluxo naval era facilitado, o constante perigo de saques e de cobranças pelas unidades políticas que controlavam os caminhos, fazia com que as informações fossem enviadas em múltiplos meios. Uma evidência disso foi o que aconteceu em 1770, quando o então governador dos Rios de Sena relatou ao governador e capitão general de Moçambique que, apesar de ter expedido “patamares com as cartas do ofício”, enviara mais outra correspondência, que iria “no barco da monção”, de tal sorte a tentar manter este último informado “por todas as vias [d]o estado em que se acha este país”.⁷⁵

Tanto como enviados às caravanas ajaua – que se localizavam na região do Lago Niassa –, como a outros locais, em especial aos Rios de Sena, os **patamares** se ausentavam por vários dias da ilha de Moçambique. Aos indivíduos que exerciam este ofício, em especial aos que eram escravizados,⁷⁶ estes longos períodos possibilitavam margens de liberdade muitas vezes inacessíveis a outros indivíduos.

Sobre a origem dos escravizados que habitavam a ilha de Moçambique, poucos são os indícios que ajudam a traçá-la. A julgar pelo padrão ocorrido ao longo do Vale do Zambeze, é provável que grande parte deles fossem originários das populações com alguma proximidade à ilha.⁷⁷ Contudo, como a ilha de Moçambique era o principal

⁷³ Nos baseamos aqui em um bando a que não tivemos acesso direto, citado por ALPERS, 1975, p. 112.

⁷⁴ MOTA, José Caetano da. Carta ao tenente-general dos Rios [03-07-1768]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 89-92, p. 197-198, 1957. p. 198.

⁷⁵ MELO ALVIM, Inácio de. Carta do governador e tenente geral dos Rios de Sena ao governador e capitão-general [23-01-1770]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 82, p. 72-73, 1955b. p. 73.

⁷⁶ Importante notar que a maior parte dos **patamares** eram escravizados. FARRER, 2020, p. 174.

⁷⁷ Ao longo do Vale do Zambeze a grande maioria dos escravizados possuíam relações ou eram originários das sociedades circunvizinhas. Indiferentemente da forma de escravização – quebra de mitete, jurídica e espólio de batalhas –, pela relativamente baixa demanda transoceânica, os mesmos tendiam a ser vendidos localmente ou nas proximidades, ocorrendo mesmo revoltas quando algum escravizado era vendido a terras distantes. ISAACMAN, Allen F. *Mozambique: The Africanization of a European Institution: The Zambesi Prazos, 1750-1902*. Madison: University of Wisconsin Press, 1972. pp. 52-53; NEWITT, 1995, p. 234; RODRIGUES, Eugénia. Senhores, escravos e colonos

porto de exportação sob controle português de todo o sudeste africano, é possível que ao menos parte do seu contingente de escravizados pudesse também ser adquirido dentre os que se destinavam à exportação. Embora, mesmo dentre estes, no período de nosso recorte temporal, a grande maioria seria ainda proveniente das imediações da ilha.⁷⁸

Ademais, os escravizados voltados à exportação muitas vezes tinham de esperar pelas monções favoráveis para ser enviados por via oceânica, o que levava a que ficassem na ilha – e também nas *terras firmes* – até serem embarcados. Eram assim uma considerável mão de obra ociosa que também poderia ser empregada de maneira temporária pelos habitantes da ilha das mais diversas vinculações – cristãos, baneanes e muçulmanos.⁷⁹ Segundo José Capela, estes escravizados voltados ao comércio transoceânico eram acumulados “em armazéns ou quintais murados” alugados pelos comerciantes para onde “os compradores dos navios iam escolher os que lhes interessavam”,⁸⁰ situação cada vez mais frequente com o incremento deste tráfico ao final do século e, sobretudo, nos Oitocentos.

Parte da mão de obra escravizada a serviço dos habitantes da ilha de Moçambique habitava os palmares nas terras firmes, enquanto outra parte, vinculada aos serviços domésticos e a tarefas de manufatura, residia nas dependências das casas da ilha.⁸¹ Para estes últimos, é importante ressaltar, que nem todos escravizados eram de origem africana, existindo também muçulmanos indianos com este estatuto a serviço

nos prazos dos Rios de Sena no século XVIII: conflito e resistência em Tambara. *Portuguese Studies Review*, v. 9, p. 289–320, 2001. pp. 302–303; RODRIGUES, 2013, pp. 863–875; Não me estenderei sobre o tema aqui, por já tê-lo feito anteriormente em FARRER, 2020, pp. 73–87.

⁷⁸ Neste sentido, José Capela afirma que, na segunda metade do século XVIII, “os escravos fornecidos aos franceses no porto de Moçambique (...) eram macuas se não na sua totalidade pelo menos na sua grande maioria”, acrescentando que “à medida que o negócio se foi prolongando no tempo os mercadores da capital passaram a procurar escravos nos rios ao norte, no Pemba, Delure, Samoco, Pinda, Fernão Veloso, Quissamanjulo e na Quitangonha, a sete léguas”. CAPELA, 2016, pp. 243–244.

⁷⁹ Por exemplo, uma provisão em forma de lei de princípios da década de 1750 determina que “não se impedirá, que em utilidade do comércio possam os mercadores Mouros comprar e vender escravos, conduzi-los de quaisquer portos a Moçambique, e retê-los para seu serviço, com condição porém que todos os que trouxerem serem apresentados logo ao governador para serem matriculados”. ASSIS DE TÁVORA, Francisco de. *Provisão em forma de lei determinando as formas de comércio e manutenção de escravos, em Moçambique, pelos mouros*. [S.l.]: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Coleção Inquisição de Goa, 175x. BNR], código: 45270. Disponível em: <http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.asp?codigo_sophia=33969>, fl. 634, (grifo meu).

⁸⁰ CAPELA, *op. cit.*, p. 263.

⁸¹ LOBATO, 1988, p. 74; NEWITT, 1995, p. 135.

dos baneanes da ilha – muitos dos quais exerciam o serviço de marinheiros e *lascares* nas embarcações.⁸² Ademais, não raro ocorriam fugas entre essas pessoas escravizadas, existindo ao menos um caso de um *mussito* estabelecido em meados do século XVIII nas imediações de Angoche. Quem estabeleceu esta espécie de quilombo foi Macambe, após fugir de seu senhor na ilha de Moçambique.⁸³

Africanos – em sua maioria escravizados – trabalhavam também nos serviços de carga e descarga das embarcações.⁸⁴ Alguns ainda atuavam como marinheiros nos navios e demais barcos, em especial de baneanes.⁸⁵ Ademais, enquanto jovens, vários eram aprendizes de diversos ofícios mecânicos, como provavelmente era o caso de João, escravizado do ourives Galala Ganes.⁸⁶

A tomar o padrão ocorrido na escravidão por *muzungos* nos Rios de Sena, existiam ofícios exclusivamente de escravizados de gênero masculino, dentre os quais

uma grande variedade de artesãos ligados à construção e reparação dos edifícios e de diversos instrumentos, como pedreiros, telheiros, carpinteiros, ferreiros, calafates, etc. Saliente-se que estes artesãos agregados à casa podiam não estar unicamente voltados à sustentação do mundo doméstico, exercendo tarefas relacionadas com as atividades econômicas promovidas pelos seus senhores.⁸⁷

Contudo, é importante ressaltar que nem todo trabalho de indivíduos africanos na ilha era escravizado. Isso fica evidente em dois bandos emitidos pela administração portuguesa da ilha. O primeiro documento, de 1767, exigia por escrito de “todos os seus habitantes” informações “de toda sua cafreria”, no qual deveriam constar “*todos os que tiverem debaixo da sua criação, e serviço ainda que não sejam cativos, de*

⁸² RITA-FERREIRA, 1982, pp. 130–131.

⁸³ ALPERS, Edward A. Flight to Freedom: Escape from Slavery among Bonded Africans in the Indian Ocean world, c.1750–1962. *Slavery & Abolition*, v. 24, n. 2, p. 51–68, 2003. p. 61.

⁸⁴ “nesta ilha não há gente liberta de serviço que os representantes precisamente necessitam e não tendo seus próprios cativos totalmente carecem tanto do serviço da carga, descarga, desembarques, carretos, pesar, enfardar, acondicionar, e outros ministérios mercantes, que por favor, e juntamente por paga não se acham trabalhadores como é público. ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao vice-rei (...) 1758b*, AHU (064), cx. 14, doc. 26, fl. 10v.

⁸⁵ MACHADO, Pedro. A Forgotten Corner of the Indian Ocean: Gujarati Merchants, Portuguese India and the Mozambique Slave-Trade, c. 1730–1830. *Slavery & Abolition*, v. 24, n. 2, p. 17–32, 2003. p. 18.

⁸⁶ ROZARIO PEREIRA, Fr. Manoel Antonio do, *Carta ao governador (...) 1781a*, AHU (064), cx. 37, doc. 61, fl. 11v.

⁸⁷ RODRIGUES, Eugénia. Escravatura Feminina, Economia Doméstica e Estatuto Social nos Praços do Zambeze no Século XVIII. In: SARMENTO, Clara. *Condição Feminina no Império Colonial Português*. Porto: Politema, 2008. P. 77–98. p. 86.

forma que pelo dito registro conste sempre a atual cafreria que lhe for sujeita (...).⁸⁸ Já o segundo, de outubro de 1782, tentou proibir “que desde a data deste em diante, Baneane, ou gentio algum, conserve pretas escravas, ou forras em seu serviço”.⁸⁹ Também escravizados e livres seriam os indivíduos enviados por moradores portuguesas da ilha às terras-firmes para a compra de itens de subsistência, como arroz e milho.⁹⁰

Nos serviços domésticos a mão de obra africana era também empregada. Tome-mos como referência o ocorrido nos Rios de Sena, melhor documentado neste aspecto do que a ilha de Moçambique. Ali os cozinheiros usualmente eram nativos. Embora em alguma documentação exista referência a uma possível preferência por indivíduos do sexo masculino para esta função, a existência de cozinheiras eram também frequentes.⁹¹ Na ilha, onde o contingente de muçulmanos e baneanes era considerável, a prática alimentar – e suas restrições vinculadas – variava com maior intensidade. Todavia, não temos indicativos de que os estrangeiros trouxessem consigo cozinheiros de seus locais de origem. Ademais, a alimentação preparada para os portugueses era diferente da dos africanos livres e escravizados.⁹² Assim, é provável que também estes cozinheiros, quando vinculados a senhores não-cristãos, preparassem alimentação distinta a seus proprietários, bem como podiam cozinhar outro tipo de comida ao contingente de escravizados e associados livres daquele senhorio.

De maneira geral, os serviços domésticos empregavam tanto homens como mulheres, o que, conforme salienta Eugénia Rodrigues, seria “distinto do padrão vigente nas sociedades africanas da região, onde cuidar da casa e educar os filhos eram tarefas femininas”.⁹³ Todavia, acreditamos que algumas diferenças ocorriam na ilha de Moçambique com relação aos Rios de Sena. A principal delas é que, enquanto nos

⁸⁸ LAGO, Balthazar Manoel Pereyra do. *Cópia do bando do governador e capitão geral de Moçambique*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, mai. 1767a. AHU (064), cx. 27, doc. 56. fl. 1 (*grifo meu*).

⁸⁹ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de. *Bando que proíbe baneanes de irem às terras-firmes (12-12-1782)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 16 out. 1782a. AHU (064), cx. 40, doc. 10. fl. 4 (*grifo meu*).

⁹⁰ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de. Ordem do governador e capitão-general para declaração dos preços do arroz e milho [10-12-1759]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 73, p. 147-148, 1953a. p. 147.

⁹¹ Nas sociedades a sul do Zambeze era uma tarefa preferencialmente feminina. ZIMBA, 2003, p. 101; RODRIGUES, 2008, p. 84.

⁹² *Id.*, 2008, p. 83.

⁹³ *Ibid.*, p. 81.

Rios seria elevado o número de escravizados que estavam voltados ao trabalho doméstico,⁹⁴ na ilha, dado o seu carácter fundamentalmente de entreposto comercial, tudo indica que uma parcela significativa dos trabalhadores se voltasse a tarefas diretamente relacionadas ao comércio ou às bases de sustento deste. Além disto, também derivado deste carácter comercial, muitos dos indivíduos que ali se encontravam não levavam consigo ou constituíam família – em especial os baneanes e muçulmanos vindos da Índia –, não sendo, portanto, necessária uma mão de obra voltada à educação e ao sustento de sua progenitura. Inclusive, ocorrem algumas denúncias portuguesas, ao longo de todo o período de nosso recorte temporal, com relação a eventuais filhos de baneanes e muçulmanos serem levados para as comunidades muçulmanas próximas, onde cresciam e seriam educados.⁹⁵

Por fim, há, no século XIX, relatos de mulheres da elite portuguesa da ilha que saíam às ruas acompanhadas de escravizadas “cobertas de ouro, pérolas e pedraria”.⁹⁶ Tratava-se de uma prática descrita para o Vale do Zambeze ao menos desde o século XVIII. Ali, eram escravizadas entre dez e vinte e cinco anos, recebendo o estatuto transitório – e a denominação – de *bandázias*.⁹⁷ Acompanhavam suas proprietárias em diversas ocasiões sociais, muitas vezes sendo por elas bem vestidas e adornadas como maneira de demonstrar a riqueza de suas senhoras.⁹⁸ Além disto, estas escravizadas eram também utilizadas no trabalho doméstico.⁹⁹

É provável que, ainda no século XVIII, a utilização destas jovens como representação de *status* ocorresse na ilha de Moçambique, no contexto tanto das mulheres portuguesas, como também de mulheres de importância de outros grupos sociais. Por exemplo, no final da década de 1750, Amina Cochircar, uma prima do então xe-

⁹⁴ RODRIGUES, 2008, p. 82.

⁹⁵ MATTOS, Antonio Correa Monteiro de. *Carta ao governador dos Rios e sentença de justificação do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, jan. 1759. AHU (064), cx. 15, doc. 60, fl. 3v; SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de, *Bando (...) 1782a*, AHU (064), cx. 40, doc. 10, fl. 2.

⁹⁶ RODRIGUES, Eugénia. O quotidiano e a construção do imaginário colonial acerca das mulheres da Ilha de Moçambique (de meados de Setecentos a inícios de Oitocentos). In: HAVICK, Philip J.; SARAIVA, Clara; TAVIM, José Alberto. *Caminhos Cruzados em História e Antropologia. Ensaio em homenagem a Jill Dias*. Lisboa: ICS, 2010b. P. 51–71. p. 65.

⁹⁷ *Id.*, 2008, p. 88.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 89.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 88.

que de Sancul, fora à ilha “para tratar certas dependências” acompanhada de Flora, uma jovem escravizada, que também a servia “nos ministérios domésticos”.¹⁰⁰ Flora provavelmente era uma *bandázia* de Cochircar, mas fugiu de sua proprietária pouco depois alegando querer se converter ao Cristianismo.

1.2.2 Baneanes: hindus, jainas, muçulmanos e zoroastras

O termo baneane é um aportuguesamento do termo sânscrito *vaṇīj*,¹⁰¹ cujo significado é o de mercador.¹⁰² Estes eram indivíduos originários do Guzerate, região situada no noroeste da atual Índia, cujas principais cidades à época de nosso recorte temporal eram Diu, Surrate e Cambaia. Com o estabelecimento do sultanato Guzerate em 1392, e a liberdade comercial possibilitada por ele, que não cobrava nem regulava o comércio transoceânico por via estatal, foi-se estabelecendo um domínio deste por mercadores locais, em sua maioria hindus e jainas.¹⁰³ Esta região indiana, juntamente com Coromandel, eram os maiores produtores de tecidos de algodão, de variados “estilos, cores e qualidades”.¹⁰⁴

Estes mercadores tanto podiam realizar seus ofícios de maneira individual, como também se organizar em grandes grupos comunitários, usualmente um por cidade Guzerate, e que eram denominados *mahajans*.¹⁰⁵ Estes seriam responsáveis unicamente por questões comerciais, como preços e representações perante governos ou outros *mahajans*, não se envolvendo, normalmente, em questões religiosas ou sociais de seus participantes, o que possibilitava a que englobassem um variado número de indivíduos de diferentes crenças em seu corpo.¹⁰⁶

¹⁰⁰ COCHIRCAR, Amina. *Petição ao governador de Moçambique (15-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 15 dez. 1758a. AHU (064), cx. 15, doc. 31. fl. 1.

¹⁰¹ Também transliterado como *bañij*.

¹⁰² MONIER, Monier-Williams. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1899. p. 915; Dias Antunes acrescenta que também as “palavras guzerate *vania*, marata *vani* e canaresa *banjig*, têm o mesmo significado”. ANTUNES, Luís Frederico Dias. À margem da escrita: Formas de comunicação entre mercadores indianos e autoridades portuguesas de África oriental. *Cultura Revista de História e Teoria das Ideias*, v. 24, p. 75–88, 2007a. p. 76.

¹⁰³ ALPERS, 1976, pp. 24–26.

¹⁰⁴ PEARSON, 1998, p. 101.

¹⁰⁵ ALPERS, *op. cit.*, p. 28.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 28.

Dominando, portanto, o comércio com a Índia desde ao menos o começo do século XV, toda a costa leste africana era então frequentada por baneanes – ou seus representantes –, no que se inclui a ilha de Moçambique.¹⁰⁷ Ali, inclusive no período de controle português, a maioria destes mercadores eram originários de Diu.¹⁰⁸

Em 1686, o vice-rei da Índia garantiu o monopólio do comércio entre Moçambique e Diu – principalmente composto do intercâmbio de tecidos por marfim – à “Companhia dos Mazanes de Diu”.¹⁰⁹ Segundo Edward Alpers, o termo “mazanes” seria um aportuguesamento de *mahajan*, ou seja, este comércio transoceânico fora então cedido ao *mahajan* dos baneanes daquela localidade.¹¹⁰ Este monopólio perdurou até 1777, quando foi extinto pela coroa portuguesa. O efeito imediato do término deste monopólio foi, segundo Malyn Newitt, um aumento do volume do comércio baneane na década de 1780, com uma frequência ainda maior de embarcações oriundas de Diu rumo à ilha.¹¹¹ Ademais, como em 1757 o comércio dos portos de Moçambique e Rios foi liberado a todos os denominados “vassalos” da coroa portuguesa, mesmo após o fim do monopólio, uma significativa quantidade de baneanes continuou a exercer o comércio na ilha, onde eram os principais agentes mercantis transoceânicos no período de nosso recorte temporal, até princípios do século XIX, quando sua importância foi ultrapassada pela dos traficantes transatlânticos de escravizados.¹¹²

Na ilha de Moçambique os baneanes apenas se estabeleciam temporariamente, normalmente não levando consigo suas famílias. Cerca de 1778, o filho de um falecido governador dos Rios de Sena se lamentava disto, afirmando que

estes sendo uma vez ricos, retiram-se para as suas Pátrias levando o suco alimentar daquele Estado [de Moçambique e Rios]; (...) Vêm outros baneanes suceder nas casas dos que se retiram, e fazem o mesmo; *nenhum destes são estabelecidos em Moçambique*, e são só uns mercadores volantes: Até o presente se não cuidou em Moçambique do

¹⁰⁷ PEARSON, 1998, p. 42.

¹⁰⁸ NEWITT, 1995, p. 181.

¹⁰⁹ ANTUNES, Luís Frederico Dias. A Crise no Estado da Índia no Final do século XVII e a Criação das Companhias de Comércio das Índias Orientais e dos Baneanes de Diu. *Mare Liberum: Revista de História dos Mares*, n. 9, p. 19–29, 1995. p. 24.

¹¹⁰ ALPERS, *op. cit.*, pp. 36–37.

¹¹¹ NEWITT, *op. cit.*, p. 183.

¹¹² ANTUNES, Luís Frederico Dias. O comércio com o Brasil e a comunidade mercantil em Moçambique (séc. XVIII). *Dimensões*, v. 19, p. 207–220, 2007b. pp. 216–219.

remédio deste dano; que mal seria ver se em lugar destes baneanes, se estabeleciam negociantes europeus, ou ainda canarins e mesmo gentios de Goa, com casas estabelecidas e com suas famílias?¹¹³

O cerne deste argumento era comum a um discurso de parte dos portugueses estabelecidos na ilha durante o período,¹¹⁴ que culpavam aos baneanes pela situação econômica portuguesa ser delicada. Além disto, as fontes portuguesas são, em sua maioria, explícitas em destacar que os baneanes, mormente indivíduos do sexo masculino, se estabeleciam na ilha de Moçambique sem suas famílias.¹¹⁵ O então governador general de Moçambique e Rios em 1780 menciona que Diu e Damão eram os locais de residência das famílias dos baneanes.¹¹⁶ Outra evidência aparece na documentação de seu sucessor, que, em 1782, os vinculou somente a Diu.¹¹⁷

As embarcações de baneanes eram comumente tripuladas por *lascares*, marinheiros muçulmanos de origem indiana. Indivíduos muçulmanos eram também corriqueiramente empregados como representantes dos baneanes na ilha de Moçambique e, dado o carácter multirreligioso na constituição de um *mahajan*, haviam também pessoas de religião islâmica em sua composição. Ademais, alguns destes *lascares* e representantes muitas vezes se fixavam em portos secundários no sudeste africano, como em Inhambane, onde em 1695 há menção à chegada e estabelecimento de grande quantidade destes.¹¹⁸

Para Manoel Lobato a maioria dos baneanes em Moçambique seria de muçulmanos oriundos do Guzerate.¹¹⁹ É seguro que indivíduos de religião muçulmana esta-

¹¹³ MONTAURY, João Baptista de, *Moçambique (...) 1955 [1778]*, p. 345 (*grifos meus*).

¹¹⁴ Por exemplo, em 1782, estes argumentos são praticamente repetidos pelo então governador, ao afirmar que os Baneanes na ilha de Moçambique “não estão sendo mais que uns mercadores volantes, que aqui se não demoram mais tempo, que aquele, que lhes basta para se enriquecerem, e se apoderarem de avultadíssimos cabedais, adquiridos à força de usuras, e do seu doloso comércio.” SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de, *Bando (...) 1782a*, AHU (064), cx. 40, doc. 10, fl. 3.

¹¹⁵ ALPERS, 1976, p. 41; DECLICH, Francesca. Migrations, Women and Kinship Networks in the Western Indian Ocean: A Comparative Perspective. In: GRASSI, Marzia; FERREIRA, Tatiana. *Mobility and Family in Transnational Space*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2016. P. 161-175. p. 170.

¹¹⁶ VASCONCELOS DE ALMEIDA, Fr. José de. *Carta do governador de Moçambique à rainha (20-08-1780)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 20 ago. 1780b. AHU (064), cx. 34, doc. 40, fl.

¹¹⁷ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de, *Bando (...) 1782a*, AHU (064), cx. 40, doc. 10, fls. 2v-3.

¹¹⁸ RITA-FERREIRA, 1982, pp. 130-131.

¹¹⁹ LOBATO, Manuel. Entre Cafres e Muzungos. Missionação, Islamização e mudança de paradigma religioso no norte de Moçambique nos séculos XV a XIX. In: _____. *Atas do Congresso Internacional Saber Tropical em Moçambique: História, Memória e Ciência*. Lisboa: IICT, 2012. p. 7.

vam entre os que eram denominados – e se denominavam – baneanes na ilha de Moçambique. É o caso de Fatuba Baval e Ibrahim Mocadão, ambos baneanes explicitamente referenciados como de “casta mouro” e “mouro” em 1758.¹²⁰ Também muçulmanos e baneanes seriam Maneles Mamude, Nacoda Mamude Vissany, Ismalgy Parcar e Ibramygy Aly, este último proprietário de uma embarcação de Damão, todos eles falecidos na ilha de Moçambique entre 1708 e 1758.¹²¹ Tudo indica, no entanto, que a maioria dos que eram considerados – e se consideravam – baneanes não seria muçulmana. Além do mais, toda a historiografia – à exceção de Manuel Lobato – assegura que a maior parte dos baneanes em Moçambique era composta de indivíduos hindus.¹²²

É necessária, contudo, uma breve discussão acerca do que se compreende como hindu ou hinduísmo. O uso desta nomenclatura para designar uma religião nas línguas europeias é recente, datando de princípios do século XIX.¹²³ De acordo com Lipner, este termo “não é uma tradução de um termo indiano anterior que possuía a função de dar uma auto-descrição da religião ou cultura indiana”.¹²⁴ Assim como ocorrera no continente africano, em que topônimos levavam a uma designação genérica de grupos sociais, sociedades ou unidades políticas, neste caso, tal terminologia deriva do nome do rio Indo.¹²⁵ Embora no começo o uso do termo hindu não tinha conotações imperialistas, ao longo do século XIX foi adquirindo estas conotações, carregando consigo uma tendência à generalização, ademais de ser utilizado no processo de classificação e organização da Índia sob domínio britânico.¹²⁶ Sua significação carrega consigo não somente questões vinculadas à vida religiosa, mas também “sociais, políticas, econômicas, racionais, estéticas, ambientais e assim por diante”.¹²⁷

Alguns termos que aparecem anteriormente nas fontes europeias possuem uma

¹²⁰ ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao governador (...) 1758a*, AHU (064), cx. 16, doc. 6, fl. 28v.

¹²¹ *Ibid.*, fls. 30 e 30v.

¹²² ALPERS, 1975, p. 85; *id.*, 1976, p. 41; NEWITT, 1995, pp. 181–183.

¹²³ LIPNER, Julius. On Hinduism and Hinduisms: The Way of the Banyan. In: MITTAL, Sushil; THURSBY, Gene. *The Hindu World*. London: Routledge, 2004. P. 9–34. p. 9.

¹²⁴ *Ibid.*, pp. 9–10.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 13–14.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 9.

acepção semelhante ao que a palavra hindu adquiriu. É o caso dos termos gentio, *vaisnava*, *saiva*, brâmane e, de nosso maior interesse aqui, *baneane*.¹²⁸ Desta forma, “na documentação portuguesa, *baneane* era um termo funcional, operatório”.¹²⁹ Assim, este terá para os europeus e seus representantes na ilha de Moçambique uma acepção diferente de sua terminologia original, designando toda uma população de maneira genérica e carregando consigo uma ambivalência dentre o que, ou quem, os designantes entendiam por este, e o que ou quem os designados compreendiam por ele, e como estes se utilizavam desta terminologia – ora incorporando as generalizações, ora fazendo as distinções necessárias a seus objetivos – no trato com a administração portuguesa.

Ao longo do século XIX, termo semelhante a hinduísmo começou a ser utilizado pelos próprios indianos. Trata-se de *hindu-tva*, algo que poderia ser traduzido como *hinduniudade*.¹³⁰ Este termo gradativamente aparece em discursos nacionalistas, anti-britânicos, “padronizando uma identidade hindu em termos de algo vago denominado ‘o código hindu ou o estilo de vida hindu’ em oposição à alteridade”.¹³¹ Assim, o que começa como uma definição arbitrária e genérica, por vias coloniais, passa a ser apropriado em um viés anticolonial e de fundamentação do futuro estado-nação.¹³²

Ao contrário das religiões abraâmicas, pautadas por um texto sagrado, o que definiria uma religião hindu não pode ser claramente delimitado sem excluir da mesma algumas de suas manifestações. Assim, Lipner define um arcabouço interpretativo que nos parece bastante produtivo para a abordagem dos denominados *baneanes* – ou pelo menos aos que dentre estes manifestavam uma religião que hoje se consideraria como hindu. Trata-se de compreender a religião hindu através de uma analogia

¹²⁸ LIPNER, 2004, p. 14.

¹²⁹ ANTUNES, 2007a, p. 76.

¹³⁰ LIPNER, *op. cit.*, pp.18–19.

¹³¹ *Ibid.*, p. 19.

¹³² Processo semelhante ao que ocorreu com a denominação *chona* no Zimbábue, diga-se de passagem. O termo começou a ser aplicado pelos vindos do sul a alguns grupos no atual Zimbábue a partir da década de 1830, passando gradualmente a ser utilizado pelos europeus a espaços cada vez mais abrangentes. Não havia até então um termo que designasse a todos os que esta terminologia étnica passou a abranger. Posteriormente, o próprio Zimbábue se orgulha em seu discurso de formação nacional de ser constituído de apenas uma etnia – os *chonas*. Sobre a evolução do termo ver: BEACH, 1994, pp. 29–31.

à árvore conhecida como “árvore dos mercadores” (*banyan tree*), uma figueira (*Ficus benghalensis*), em especial um espécime da mesma que é atração turística em Calcutá, que aparentemente não possui um eixo central, aparentando ser um conjunto de árvores interligadas, das quais todas fazem parte da mesma árvore, ao mesmo tempo em que seus troncos e ramos formam um grande conjunto aparente de árvores.¹³³ Traduzindo à nossa alteridade, poderíamos chamar tal arcabouço interpretativo de “modelo cajueiro”, tamanha a semelhança de apresentação da árvore dos mercadores com a brasileira *Anarcadium occidentale*.¹³⁴ Assim, o hinduísmo pode ser lido como “um fenômeno interconectado e policêntrico”, mas que, ao contrário da árvore baneane – e do cajueiro – cujas folhas e frutos não apresentam diversidade, estes, na “árvore hindu”, seriam extremamente variados, tanto no tempo, como no espaço físico e social.¹³⁵ Ademais, como já referimos, os mesmos perpassam muito além dos aspectos que se diriam religiosos.¹³⁶

Entrelaçado com estes aspectos, encontrava-se um complexo sistema de grupos sociais organizados no que convencionou-se chamar de castas. Dentre alguns dos textos hindus há a divisão da população em quatro *varnas*: os brâmanes, que detinham alguns privilégios nos ritos religiosos; *kshatriyas*, que seriam os guerreiros; *vaishyas*, que abrangiam os agricultores e mercadores; e os *sudras*, trabalhadores que deveriam servir às outras três *varnas*.¹³⁷ Contudo,

enquanto *varna* denota a categoria de tipo ideal, as pessoas são agrupadas em termos de pertencimento real a várias castas discretas denominadas *jatis*. O número de *jatis* é da ordem dos milhares em toda a Índia. Algumas são locais, ocorrendo em apenas uma vila, enquanto outras são encontradas por toda Índia. Elas são em seguida subdivididas em círculos de casamento (normalmente endogâmico). O sistema de casta é na realidade milhares de sistemas de casta que variam de vila a vila ao longo do subcontinente. No entanto, todos estes sistemas de casta local representam esquemas de estratificação hierárquica fechados e autorreferenciados.¹³⁸

¹³³ LIPNER, 2004, pp. 24 e 29–31.

¹³⁴ A partir daqui, utilizarei a terminologia *cajueiro hindu* para me referir a aspectos deste complexo religioso na presente tese.

¹³⁵ LIPNER, 2004, pp. 24–25.

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 29–31.

¹³⁷ ALI, Syed. Collective and Elective Ethnicity: Caste Among Urban Muslims in India. *Sociological Forum*, v. 17, n. 4, p. 593–620, 2002. p. 598.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 598 (*tradução minha*).

Assim, os baneanes seriam da varna *vaishya*, enquanto suas *jatis* eram variadas, sendo que nem todas elas eram restritas a indivíduos do *cajueiro hindu*.¹³⁹ No entanto, a maior parte das vezes, as diferenças entre *varnas* e *jatis* não seriam o aspecto a ser levantado enquanto marcador identitário pelos próprios indivíduos em suas relações. Da mesma maneira, ser ou não adepto de uma das tradições hoje tidas como hindu, também não seria um marcador identitário único. Como argumenta Lipner,

tradicionalmente, no entanto, os hindus afirmavam [sua] identidade e marcavam exclusão de outras maneiras, por exemplo, se referindo a diferenças de doutrinas de crença (...), ou a práticas ou insígnias específicas (...), ou a ocupações (...), ou à composição de seus nomes (...), ou à descendência familiar (...), ou a conquistas ou qualidades particulares (...), ou a grupo de nascimento (...), ou à vila ancestral, ou à raça (...), e assim por diante. É importante notar que *os indivíduos ou os grupos estavam acostumados a serem referidos por mais de uma designação ao mesmo tempo, de acordo com as demandas de contexto*.¹⁴⁰

Ao utilizarem da definição “baneane” internamente como um marcador identitário, teremos diferenças – e às vezes conflitos – com o que a administração portuguesa entendia como englobado por este termo. Ademais, como o termo “baneane” era apenas um dos múltiplos possíveis diferenciadores acerca de um indivíduo ou grupo, tornava a distinção ainda mais complexa e, algumas vezes, incompreensível para os portugueses na ilha de Moçambique. Esta complexidade também leva à incompreensão das diferenças – e inclusões de grupo – para além das fontes coevas, reverberando também em parte da historiografia que frequentemente invoca questões de “casta” (*varnas* ou *jatis*), como guarda-chuva genérico, para explicar fenômenos que a maioria das vezes perpassavam muitos outros marcadores.¹⁴¹

Conjuntamente a indivíduos da vasta gama de manifestações que se convencio-

¹³⁹ ALPERS, 1976, p. 26.

¹⁴⁰ LIPNER, *op. cit.*, p. 17 (*tradução e grifo meus*).

¹⁴¹ É o caso, por exemplo, de Rita-Ferreira, que afirma que “normalmente sedentarizados pelas rígidas normas de pureza de casta, as suas embarcações eram tripuladas por maometanos, os célebres *lascars* (...)” RITA-FERREIRA, 1982, pp. 130–131; De Dias Antunes, ao afirmar que “o papel preponderante dos baneanes no comércio de Diu verificou-se desde muito cedo devido, principalmente, aos benefícios resultantes das solidariedades de casta (...)” ANTUNES, 1995, p. 20; E, mais recentemente, foi o meu caso, quando segui acriticamente a generalização feita por Rita-Ferreira em: FARRER, Guilherme. Estratégias e influências das comunidades de muçulmanos e baneanes em Moçambique: um estudo através da legislação sobre a posse de escravos (1727–1752). *Afro-Ásia*, n. 59, p. 103–129, 2019. p. 105.

nou chamar de hindu, haviam também jainas entre os baneanes que frequentavam ou habitavam a ilha de Moçambique. Segundo Alpers, os mais proeminentes dos mercadores no Guzerate seriam hindus e jainas.¹⁴² Contudo, segundo Dias Antunes, na ilha de Moçambique, a maioria dos baneanes seriam agentes e comissários de outros comerciantes de maior riqueza e poder, sobretudo de Diu e Damão.¹⁴³ De toda maneira, dentre aqueles também figuravam indivíduos que professavam o Jainismo.

Assim como vários outros *ismos*, a primeira menção ao Jainismo na literatura ocidental remonta ao século XIX, mais especificamente a 1831.¹⁴⁴ De um ponto de vista eurocêntrico, é somente a partir do estudo de Hermann Jacobi em 1879, que esta passou a ser considerada pelos colonizadores uma religião distinta.¹⁴⁵ Assim, podemos depreender duas coisas: a primeira é o carácter arrogante do cientificismo europeu de, a maioria das vezes, somente considerar a existência de alguma coisa após esta ser por eles próprios atestada.¹⁴⁶ A segunda, que no nosso período de recorte temporal não aparece na documentação qualquer menção a indivíduos designados como jainas,¹⁴⁷ sendo esta aferida posteriormente na historiografia através de indícios e correlações com os indivíduos denominados baneanes ou, posteriormente, hindus.¹⁴⁸

Além de hindus, jainas e muçulmanos, defendemos que juntamente ao que a documentação portuguesa considerava como baneane / gentio na ilha de Moçambique,

¹⁴² ALPERS, 1976, p. 26.

¹⁴³ ANTUNES, 2007a, p. 85; Na década de 1790, o recém-chegado governador dos Rios de Sena afirmou que “o maior número deles principia o seu tráfico servindo de criado ou caixeiro dos baneanes mais ricos” LACERDA E ALMEIDA, Francisco José de. Doc. 156: Breve memória das observações e notícias que adquiri em Moçambique no ano de 1797. In: MELLO PEREIRA, Magnus Roberto de; RIBAS, André Akamine. *Francisco José de Lacerda e Almeida. Um astrônomo paulista no sertão africano*. Curitiba: Editora UFPR, 2012. fl. 8.

¹⁴⁴ FLÜGEL, Peter. The Invention of Jainism: A Short History of Jaina Studies. *International Journal of Jain Studies*, v. 1, n. 1, p. 1–14, 2005. p. 2.

¹⁴⁵ Segundo Flügel, Jacobi dá ao público ocidental a primeira evidência textual de que antigas escrituras Hindus e Budistas descreviam os *nigganthas* como um grupo separado. *ibid.*, p. 2.

¹⁴⁶ Notar que até o final do século XIX, os jainas se identificavam perante o governo colonial britânico enquanto hindus. Ademais, atualmente, não são legalmente tratados como uma minoria religiosa pelo governo indiano, mas para todos os efeitos legais práticos, como hindus. *ibid.*, p. 4.

¹⁴⁷ O próprio termo jaina é também uma criação do século XIX, sendo somente a partir das duas décadas finais da centúria utilizado como auto-designação pelos praticantes. *ibid.*, p. 3.

¹⁴⁸ Um destes indícios é o termo Zaina aparecendo como uma “seita” dos baneanes de Diu na *Breve relação das escrituras dos Gentios da Índia Oriental e dos seus costumes* datada da segunda metade do século XVIII. WILLIAMS, Robert. Accounts Of The Jainas Taken From Sixteenth and Seventeenth Century Authors. In: MALVANIA, D. D. *Mahavira And His Teachings*. Bombaim: Shantilal Harjivan Shah Navajivan Press, 1977. P. 259–269. p. 264.

também existiam zoroastras. Antecipemos que, no século XVIII, não há menção explícita a eles, sendo esta comum – mas minoritária – no século XIX, sobretudo a partir de finais da década de 1820. Todavia, não é de se descartar a possibilidade da presença zoroastra na ilha de Moçambique anteceder ao século XIX, sendo o silêncio com relação aos mesmos nas fontes portuguesas fruto de uma homogenização das categorias gentio / baneane durante o período que antecedeu ao final da década de 1820, e a sua menção explícita a partir de então decorrente do amadurecimento das relações entre zoroastras e o governo britânico na Índia, que levou à preocupação – antes inexistente – de distingui-los na ilha de Moçambique.

O Zoroastrismo é uma religião que surgiu na região do atual Irã em algum momento datado entre 1400 e 1200 a.c. e que toma seu nome de seu profeta Zoroastro.¹⁴⁹ De acordo com a *Qesse-ye Sanjan*, após as perseguições religiosas decorrentes da conquista muçulmana da Pérsia no século VII, os zoroastras se refugiaram em regiões montanhosas durante cerca de um século, quando decidiram deixar a região e migrar. Primeiro partiram a Ormuz, em seguida à ilha de Diu, onde permaneceram temporariamente – ainda segundo esta tradição –, se estabelecendo alguns anos depois na região do Guzerate, especialmente em Sanjam.¹⁵⁰

A *Qesse-ye Sanjan*, contudo, é uma narrativa poética em *farsi* datada de 1599 e escrita por um religioso zoroastra, Bahman Kay Kobad.¹⁵¹ Nela há a narrativa desta dispersão zoroastra pela Índia – ocorrida, portanto, ao menos oito séculos antes de sua sumarização textual. Esta narrativa é decorrente de tradições orais e envolve fatos históricos permeados por elementos épicos e mitológicos, além de seguramente “refletir a percepção que as comunidades zoroastras [em Sanjam] tinham de si mesmas a fins do século XVI”.¹⁵² Ademais, e segundo Alan Williams, de maneira ainda mais fun-

¹⁴⁹ HINNELLS, John R.; WILLIAMS, Alan. Introduction. In _____. *Parsis in India and the Diaspora*. London: Routledge, 2008. P. 1–11. p. 1.

¹⁵⁰ SHOKOOHY, Mehrdad. The Zoroastrian Fire Temple in the Ex-Portuguese Colony of Diu, India. *Journal of the Royal Asiatic Society*, v. 13, n. 1, p. 1–20, 2003. pp. 2–4.

¹⁵¹ WILLIAMS, Alan. The Structure, Significance and Poetic Integrity of the *Qesse-ye Sanjān*. In: HINNELLS, John R.; WILLIAMS, Alan. *Parsis in India and the Diaspora*. London: Routledge, 2008. P. 15–34. p. 18.

¹⁵² SHOKOOHY, *op. cit.*, p. 4.

damental, a preocupação desta narrativa não é a acuidade histórica,¹⁵³ mas sim transmitir uma verdade religiosa – a do “programa escatológico-soteriológico zoroastra de ação para o progresso em um mundo aberto aos ataques maléficos” –, conjunta com os ensinamentos desta religião, de “demonstrar fortaleza, resistência e otimismo face aos golpes do destino”, no caso da narrativa, descorrentes do ciclo estabelecer-se em um local, perseguição, dispersão e novo estabelecimento.¹⁵⁴

Neste sentido, é possível – e provável – que, na primeira passagem por Diu relatada pela *Qesse-ye Sanjan* no século VIII, alguns dos zoroastras tenham já então permanecido na cidade, não seguindo com os que posteriormente se estabeleceram em Sanjam.¹⁵⁵ É igualmente provável que a migração para a Índia tenha também tido razões comerciais, sendo segmentada no tempo, ao invés de uma única causa de perseguição religiosa pelo Islã – o que inclusive justificaria a escolha pela passagem por Diu mencionada na narrativa, já existindo ali zoroastras. Ademais, o estabelecimento destes em Sanjam parece ter sido também em função do comércio, bem como o declínio comercial desta localidade ter levado a sua gradual evacuação e à dispersão a outros portos na Índia.¹⁵⁶

De qualquer maneira, indiferente de quando se estabeleceram, na segunda metade do século XVIII, os zoroastras habitavam Diu já há algumas centúrias. Em 1792, uma mapa dos “mouros gentios parçios e outras castas habitantes na praça de Diu e seus domínios” dá o número de 98 zoroastras, todos estes habitando “dentro da praça” e nenhum extramuros, distribuídos em 38 homens maiores de 14 anos, 15 menores, 30 mulheres maiores de 14 anos e 15 menores.¹⁵⁸ No ano seguinte, nova contagem dá o número total de 111 zoroastras, todos intramuros.¹⁵⁹ Tratava-se claramente

¹⁵³ WILLIAMS, 2008, p. 17.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 20.

¹⁵⁵ SHOKOOHY, *op. cit.*, p. 4.

¹⁵⁶ NANJI, Rukshana; DHALLA, Homi. The Landing of the Zoroastrians at Sanjan. In: HINNELLS, John R.; WILLIAMS, Alan. *Parsis in India and the Diaspora*. London: Routledge, 2008. P. 35–58. pp. 51 e 53.

¹⁵⁷ Mapa de autoria de António Lopes Mendes, datado de 1865, e extraído de Shokoohy (SHOKOOHY, *op. cit.*, p. 3)

¹⁵⁸ MAPA dos Mouros Gentios Parçios e Outras Castas Habitantes na Praça de Dio e seus Dominios. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 22 mar. 1792. AHU(058), cx. 390.

¹⁵⁹ MAPA dos Mouros, Gentios, Parçios, e Outras Castas Habitantes na Praça de Dio e seus Dominios. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 11 jan. 1793. AHU(058), cx. 207. Distribuídos da seguinte maneira: 34 homens maiores, 20 menores, 40 mulheres maiores e 17 menores; Para o ano de 1794,

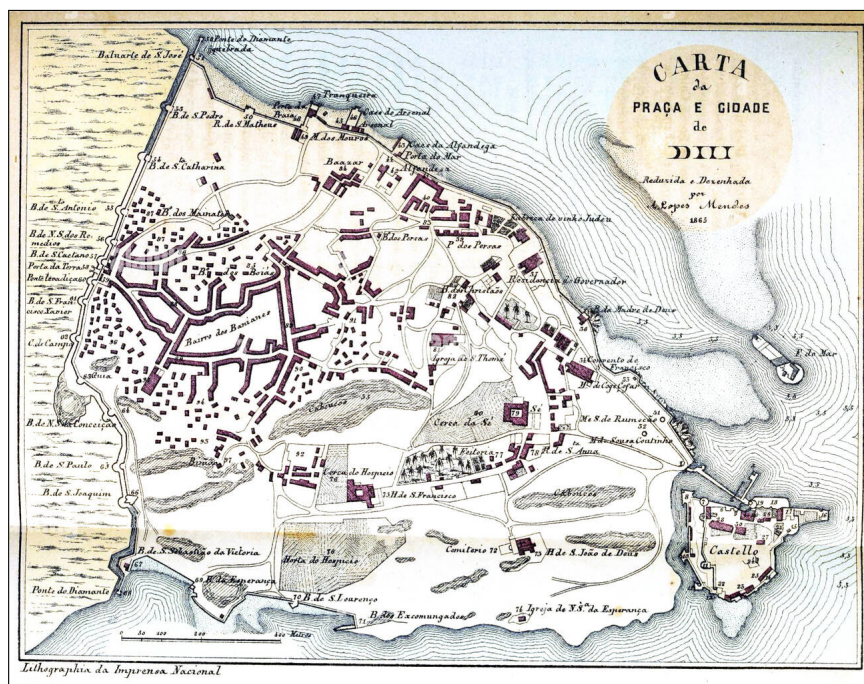


Figura 4 – Carta da Praça e Cidade de Diu (1865)¹⁵⁷

de uma minoria, principalmente quando comparamos com os números totais dos denominados baneanes, que nestes dois mapas giravam na ordem de 1700 pessoas. Assim, se zoroastras de Diu estiveram em Moçambique, seu número era também consideravelmente diminuto, o que talvez tenha levado – aliado ao desconhecimento ou ao desinteresse demonstrado pelas autoridades portuguesas da ilha de Moçambique das múltiplas variedades dos que denominavam de baneanes – ao seu apagamento nas fontes. Notemos que este mesmo apagamento ocorre na ilha de Moçambique de nosso recorte com relação aos que futuramente se convencionou chamar de jainas. Ademais, mesmo em data tão avançada quanto 1865, em uma planta da cidade de Diu (ver figura 4), onde é indicado o bairro dos zoroastras (como bairro dos parses), seu Templo do Fogo possui a mesma designação genérica dada aos templos hindus, sendo ali denominado como pagode.¹⁶⁰

Envolvendo-se em atividades comerciais desde que chegaram ao subcontinente

Shokoohy dá o número de 104 zoroastras em Diu, citando como referência a este número o livro das Plantas e Fortalezas de Antônio Bocarro. Contudo, tanto seria impossível a Bocarro escrever memórias sobre 1794, como tampouco ele trás qualquer informação sobre parses em seu texto (ao contrário, como as demais fontes portuguesas da época, fala apenas em “gentios, a maior parte casta guzarates, e alguns judeus brancos e mouros”). Portanto, por haver um equívoco na referência no artigo em questão, embora o valor numérico seja plausível dados os dois mapas aqui citados, não o levarei em questão na minha discussão. Ver: SHOKOOHY, 2003, p. 15, nota 42.

¹⁶⁰ Esta planta é analisada em maiores detalhes por Shokoohy *id.*, 2003, p. 4.

indiano – e, como vimos, estas atividades possivelmente terem sido um dos elementos que levaram à migração à Índia –, os zoroastras também se ocupavam de atividades agrárias e artesanais. Contudo, a partir de ao menos o século XVII, passaram cada vez mais a se dedicar ao comércio, em detrimento de outras atividades.¹⁶¹ Em meados dos Seiscentos, em Surrate, segundo informações de um mercador holandês que ali estivera, boa parte do comércio transoceânico passava pelos “parses” daquela localidade.¹⁶² Em Diu, como vimos, por habitarem exclusivamente o interior da cidade, não mais se envolviam em atividades agrárias – mas seguramente, neste contexto urbano, continuavam a desenvolver ofícios mecânicos. Escavações realizadas em Sanjam, no Guzerate, sugerem que o envolvimento no comércio internacional pelos zoroastras era bastante intenso, mesmo em período anterior ao século XVII.¹⁶³ Em Diu,

a riqueza da comunidade zoroastra é aparente na grandiosidade de suas casas (...) construídas em estilo “europeu”, sobretudo no da tradição colonial ibérica com janelas em arco, portas e porticões (...). No geral estas casas se comparam aos melhores dos edifícios portugueses e às residências dos ricos baneanos (mercadores) hindus.¹⁶⁴

Na ilha de Moçambique, a presença zoroastra é explicitamente atestada em fontes a partir de finais da década de 1820 e princípios da de 1830. Em 12 de Julho de 1829, o então governador de Moçambique fez ponderações sobre considerar justo “auxiliar os moradores da capitania em seus negócios”, requerendo que se recolhessem à ilha de Moçambique todos os “baneanos, parses e gentios do norte” que se achassem em Quelimane.¹⁶⁵ Notemos aqui como é importante frente ao genérico “gentios do norte” especificar dentre eles o interesse explícito em “baneanos” e “parses”. Nas fontes an-

¹⁶¹ HINNELLS; WILLIAMS, 2008, p. 1.

¹⁶² ROSE, Jenny. Riding the (Revolutionary) Waves Between Two Worlds. Parsi Involvement in the Transition from Old to New. In: WILLIAMS, Allan; STEWART, Sarah; HINTZE, Almut. *The Zoroastrian Flame: Exploring Religion, History and Tradition*. London: I. B. Tauris, 2016. P. 295–320. pp. 296–297.

¹⁶³ Tanto a quantidade e variedade de objetos encontrados, como a escolha por estabelecer-se em um local de boa ancoragem. Ver: WILLIAMS, 2008, pp. 35, 38, 42–44, 49–50.

¹⁶⁴ SHOKOOHY, *op. cit.*, p. 5 (*tradução minha*).

¹⁶⁵ CUNHA, António Mariano da. Carta ao governador-geral. In: SANTANA, Francisco. *Documentação Avulsa Moçambicana do Arquivo Histórico Ultramarino*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1964. v. 1, p. 736. Maço 6, Doc 175. p. 736; BOTELHO, Sebastião Xavier. Ofício difrido a João Bonifácio Alves da Silva e a António Mariano da Cunha. In: SANTANA, Francisco. *Documentação Avulsa Moçambicana do Arquivo Histórico Ultramarino*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1964. v. 1, p. 913. Maço 8, Doc 220. p. 913. Notar que este último documento, está erroneamente datado pela transcrição como sendo de 1821, quando é de 1829.

teriores, em especial as de nosso recorte temporal, esta especificação dos “gentios”, pelas fontes portuguesas, era feita somente para “baneanes”.

Por sua vez, em janeiro de 1830, uma relação dos habitantes da ilha de Moçambique, bastante lacunar, apresenta três indivíduos indicados como “parses”.¹⁶⁶ Pouco mais de dois meses depois, outro levantamento, desta vez mais específico, dos “baneanes e gentios” ali existentes, feito a partir do então capitão dos baneanes, Damador Tacarcy, a pedido da administração portuguesa, mostra duzentos indivíduos, dos quais dez seriam zoroastras.¹⁶⁷ Segundo Edward Alpers, todos estes duzentos indivíduos seriam originários de Diu, estando este número de baneanes e gentios na ilha de Moçambique em declínio com relação ao que existira nos dois séculos anteriores.¹⁶⁸ Já em abril do mesmo ano, um “termo de justificativa” pela pala “Nossa Senhora do Socorro Estrela do Mar”, que saíra de Diu, ter arribado em Zanzibar em decorrência de tempestades, é subscrita por, dentre outros, duas pessoas que são indicadas como “parses”, Manacagy Sorabogy e Dada Guela.¹⁶⁹

Nas fontes utilizadas na presente tese, em nenhum momento aparece uma menção explícita a “parse” ou “parçio” quando a falar dos baneanes ou gentios na ilha de Moçambique ao longo do século XVIII. Contudo, alguns indícios nos parecem sinalizar a possibilidade de que zoroastras também se encontravam dentre eles. Primeiramente, algumas fontes portuguesas são explícitas em reconhecer a multiplicidade de religiões expressas pelos baneanes. É o caso do então governador de Moçambique que, na viragem do século, afirmou que

¹⁶⁶ CARDINAS, Constantino António de. Relação dos habitantes da cidade de Moçambique do ano de 1830. In: SANTANA, Francisco. *Documentação Avulsa Moçambicana do Arquivo Histórico Ultramarino*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1967. v. 2, p. 116–123. Maço 11, Doc 209. p. 117.

¹⁶⁷ TACARCY, Damador. Mapa geral dos Banianes e Gentios existentes nesta cidade, seus empregos, naturalidade, idades, bens de raiz e escravos. In: SANTANA, Francisco. *Documentação Avulsa Moçambicana do Arquivo Histórico Ultramarino*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1967. v. 2, p. 114–116. Maço 11, Doc 208. p. 114.

¹⁶⁸ ALPERS, 1976, p. 41; Esta origem ser toda de Diu aparece também no levantamento anterior CARDINAS, Constantino António de, *Relação dos habitantes da cidade de Moçambique do ano de 1830, 1967 [18/1/1830]*, Maço 11, Doc 209, p. 118.

¹⁶⁹ MAMODE, Agi. Termo justificativo da arribada forçada da pala ‘Nossa Senhora do Socorro Estrela do Mar’ a Zanzibar. In: SANTANA, Francisco. *Documentação Avulsa Moçambicana do Arquivo Histórico Ultramarino*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1967. v. 2, p. 812. Maço 18, Doc 64. p. 812.

esta Capitania [de Moçambique e Rios de Sena] é composta de diversas qualidades de gentes, como são europeus (...), como são cafres pagãos, *gentios de diversas seitas*, e mouros sempre inimigos de cristãos (...).¹⁷⁰

A menção a que “diversas seitas” seriam seguidas pelos “gentios” ali presentes é indicativo tanto da multiplicidade do *cajueiro hindu*, como também de que possivelmente dentre eles estariam indivíduos de *diversas* religiões – aqui pejorativamente qualificadas enquanto “seitas”.¹⁷¹ A utilização deste adjunto adnominal – *diversas* – nos leva a acrescentar outras possibilidades além do Jainismo – no caso, o Zoroastrismo. Ademais, é importante destacar que neste ponto, baixo o substantivo “gentio”, o autor do documento não está considerando nenhuma religião das sociedades africanas, estas aqui representadas pelo termo “cafres pagãos”.

Voltemos no tempo – e a nosso recorte temporal. Em um bando de 1782, a administração portuguesa tentou proibir “que desde a data deste em diante, baneane, ou *gentio algum*, conserve pretas escravas, ou forras em seu serviço”.¹⁷² Notemos que aqui estes gentios estariam fora da categoria *baneane*. A inscrição nesta categoria – mercador – podia variar a depender da fonte portuguesa ou dos objetivos dos mesmos baneanos em suas argumentações. É importante, contudo, assinalarmos aqui que estes gentios não se restringiam aos considerados baneanos. Esta é uma diferenciação importante que ocorre, por exemplo, na menção a que nas ilhas Querimba, na década de 1780, teriam auxiliado no festejo de Nossa Senhora do Rosário dois indivíduos, “o gentio Natu Vissaramo, e o baneane Managagi Jadougi”.¹⁷³

Outra descrição que nos é aqui relevante ocorre quando os baneanos residentes na ilha de Moçambique pedem uma atestação jurada à administração portuguesa, em 1758. Nela, o pedido é assim descrito:

¹⁷⁰ CARVALHO MENESES, Francisco Guedes de. *Carta do governador ao rei (posterior a 20-07-1799)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 1799. AHU (064), cx. 84, doc. 87. fl. (grifo meu).

¹⁷¹ Que *seita* é um pejorativo utilizado pelos portugueses para outras religiões – e não a apenas ramificações de uma manifestação – é bastante claro ao Islã ser denominado como “seita de Mafoma” em inúmeras fontes.

¹⁷² SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de, *Bando (...) 1782a*, AHU (064), cx. 40, doc. 10, fl. 4 (grifo meu).

¹⁷³ ANÔNIMO. *Requerimento dos Baneanos para o governador (28-06-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 18 jun. 1781. AHU (064), cx. 36, doc. 35. fl. 64.

Dizem os Baneanos, Mouros, e *mais gentios* moradores desta Cidade que a eles lhe convém haver uma atestação jurada aos Santos Evangelhos de Manoel Pereira Botelho, em que declare ser em todos os seis anos que foi ouvidor desta Cidade fez *algum inventário de gentio, ou Mouro*, que aqui morresse, e se de fato morreram alguns (...).¹⁷⁴

Embora os baneanos fossem considerados “gentios” – o que fica ainda mais claro no pedido de inventários “de gentio ou mouro” realizados –, no preâmbulo representativo desta, o escriba achou necessário separar dos “mais gentios” os baneanos. A ausência de uma menção explícita a quais seriam estas outras religiões¹⁷⁵ seguidas pelos baneanos tal como ocorre nas fontes acima tratadas é comum, sobretudo para o contexto da ilha de Moçambique. Ali, a nosso entender, não julgavam os portugueses necessário explicitar quais seriam as variações e multiplicidades existentes dentre os que denominavam baneanos – e mesmo dentre os demais gentios que iam além destes. Não havia no século XVIII em Moçambique um interesse em se falar de parses – zoroastras – ou quaisquer outras religiões dentre eles.

Aliado a esse desinteresse, existia, em maior ou menor escala, a depender do caso, um certo desconhecimento com relação à alteridade religiosa. O foco discursivo na conversão e o arcabouço cultural dos grandes conflitos religiosos com o Cristianismo levavam à agrupação em grandes grupos: os possivelmente conversíveis (principalmente *cafres*, mas em outros contextos também os gentios) e os *a priori* inimigos, no caso muçulmanos. Na descrição da viragem do século anteriormente mencionada, isto é explícito: “cafres pagãos”, “gentios de diversas seitas” e “mouros sempre inimigos”. Sendo uma premissa narrativa eurocêntrica, é óbvio de se esperar que o mesmo também ocorresse em algumas descrições de Diu. Por exemplo, em uma relação anônima da década de 1630, consta que

habitam mais nesta Cidade [de Diu] grande número de *gentios guzarates*, judeus e mouros, terá hoje três mil moradores, teve dez mil, estes

¹⁷⁴ ANÔNIMO, *Representação dos baneanos ao governador (...) 1758a*, AHU (064), cx. 16, doc. 6, fl. 35 (*grifo meu*). O mesmo ocorre em outros pedidos nesta mesma documentação, nos fls. 36, 38, 39, 41, 42 e 44.

¹⁷⁵ Muitas vezes a administração portuguesa na Índia denominava diferentes religiões dentro da nomenclatura de “casta”: é o que acontece com “casta mouro” e “casta parse”. Em outros casos, se referiam a possíveis castas, enquanto em ainda outros, até o genérico “baneane” aparecia como “casta baneane”.

gentios são excelentes artífices, e entre eles há homens muito ricos (...).¹⁷⁶

Notemos aqui como é importante ao cronista português descrever a existência de muçulmanos e judeus – inimigos do Cristianismo e, no caso dos últimos, alvos da inquisição –, enquanto que às demais religiões – analogamente ao caso da ilha de Moçambique –, são todas agrupadas em um mesmo grande conjunto de “gentios guzarates”, ao qual certamente estavam inclusos indivíduos hindus, jainas e zoroastras. Contrapondo-se ao século XIX, onde ocorrem menções explícitas a zoroastras, aventamos como hipótese o fato destes terem se tornado uma das minorias favorecidas pelo governo britânico na Índia poder ter levado à administração portuguesa ter uma maior preocupação em identificar a presença de indivíduos desta religião nas praças em que o poder da coroa lusitana era de alguma forma efetivo, em especial com o temor de uma possível influência britânica nelas.¹⁷⁷ Prossigamos com nossos indícios.

Em uma petição dos baneanos dirigida ao rei de Portugal em 1744,¹⁷⁸ contestando a publicação de um bando pelo capitão geral de Moçambique que visava a restrição na posse de escravizados africanos por estes – sob a justificativa de que aqueles estariam em risco de se converterem a outras religiões que não ao Cristianismo –, os mesmos baneanos argumentam

que não lhes é lícito por força de *Leis invioláveis* admitir aos seus ritos os ditos cafres, *nem outra alguma pessoa diferente dos mesmos Suplicantes* (...).¹⁷⁹

¹⁷⁶ ANÔNIMO. *Relação das plantas, e dezcripções de todas as fortalezas, cidades, e povoações que os portugueses tem no estado da India Oriental (c. 1635)*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1933. p. 20 (grifo meu).

¹⁷⁷ Na viragem para o século XIX, segundo Hinnels, os Zoroastras, embora minoritários, eram a mais importante elite comercial de Bombaim, detendo um grande número de negócios comerciais ultramarinos e possuindo tantas embarcações que correspondiam a mais da metade do total da capacidade de carga de toda a frota que comerciava na cidade. Sobre as relações entre Zoroastras e a administração britânica na Índia, conferir HINNELS, John R. *Anglo Parsi Commercial Relations in Bombay Prior to 1847*. In: HINNELS, John. *Zoroastrian and Parsi Studies. Selected works of John R. Hinnels*. New York: Routledge, 2000. P. 101–116; HINNELS, John R. *The Parsis*. In: STAUSBERG, Michael; VEVAINA, Yuhan Sohrab-Dinshaw; TESSMANN, Anna. *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. Oxford: Wiley Blackwell, 2015. P. 157–172. pp. 160–170.

¹⁷⁸ Faça uma análise desta documentação em: FARRER, 2019, pp. 113–115.

¹⁷⁹ LAVRE, Manoel Caetano Lopes de. Doc. 173. Correspondência ao Vice-Rei [23-03-1746], Petição dos Baneanos [s-d, posterior a 31-10-1744] e resposta do Vice-Rei [13-12-1746]. In: CUNHA RIVARA, Joaquim Heliodoro da (Ed.). *Arquivo Portuguez Oriental*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1875. Fascículo 6, suplemento. P. 467–469, p. 467 (grifo meu).

O não-proselitismo hindu é vastamente assinalado em estudos acadêmicos que, em sua maioria, o associam às regras de casta.¹⁸⁰ Desta forma, se um indivíduo só poderia pertencer a uma casta por nascimento, assim, por não poder fazer parte de uma casta de religião hindu, conseqüentemente, não poderia se converter a esta religião.¹⁸¹ Notemos como esse argumento se encaixa na citação anterior: por “leis invioláveis” de casta, os baneanes não poderiam aceitar em “seus ritos” nenhum outro indivíduo que não os próprios. Questão resolvida e que refutaria o argumento de zoroastras – e também jainas – entre eles?

Não é o caso. E aqui entra um dos fatores que julgamos dos mais relevantes no discurso de assimilação de um grupo diverso de indivíduos – de “diversas seitas”, como mencionara uma das documentações discutidas – a uma terminologia única pela administração portuguesa: baneanes. Sendo composto por vários grupos – dentre os quais, alguns se assumiriam como baneanes e outros não – externamente, em especial no trato com a administração portuguesa, nos momentos em que fosse necessária uma defesa coesa e integral de todos estes grupos, elementos comuns a todos eles eram evocados. A não-conversão é um destes elementos. Se para hindus este argumento já ficou claro, e para os jainas o mesmo é feito alhures,¹⁸² voltemos aos zoroastras. Para eles, ao menos no período anterior ao século XX, também o nascimento seria pré-requisito para o pertencimento à religião.¹⁸³ Ademais, práticas endogâmicas de casamento – e mesmo consanguíneas –, cujas origens remontam ao período do Império Sassânida, eram bastante comuns nas comunidades zoroastras.¹⁸⁴ Assim,

¹⁸⁰ SHARMA, Arvind. *Hinduism as a Missionary Religion*. Albany: State University of New York Press, 2011. pp. 6-7.

¹⁸¹ Não entraremos no mérito da possibilidade prática de conversão, já que não é nosso foco – e para nosso interesse o efetivo discurso de não-proselitismo já nos basta. Para os que se interessarem pelo tema da conversão praticada por hindus, fica a referência ao livro de Arvind Sharma citado na nota anterior.

¹⁸² ANTUNES, Luís Frederico Dias, *O bazar e a fortaleza em Moçambique. A comunidade baneane do Guzerate e a transformação do comércio afro-asiático (1686-1810)*, 2001, p. 346 apud WAGNER, 2009, p. 136, nota 448.

¹⁸³ A princípios do século XX e nos dias atuais, alguns grupos zoroastras – tidos como “não-ortodoxos” – permitem a conversão. SHARAFI, Mitra. Judging conversion to Zoroastrianism: Behind the scenes of the Parsi Panchayat case (1908). In: HINNELLS, John R.; WILLIAMS, Alan. *Parsis in India and the Diaspora*. London: Routledge, 2008. P. 159-180. p. 159. Contudo, estes grupos são ainda hoje minoria, o que também justifica ser o Zoroastrismo hoje uma religião em vias de desaparecimento.

¹⁸⁴ DARYAEE, Touraj. Marriage, Property and Conversion among the Zoroastrians: From Late Sasanian to Islamic Iran. *Journal of Persianate Studies*, n. 6, p. 91-100, 2013.

também para os zoroastras, os escravizados não poderiam se converter, por “leis invioláveis”, sendo seus ritos impossíveis para “outra alguma pessoa diferente dos mesmos”.

Além de se envolverem no comércio, como vimos, os zoroastras no período de nosso recorte temporal eram também conhecidos por seu envolvimento em ofícios mecânicos em Diu. Ao descrever a existência de “gentios e mouros” na ilha de Moçambique em 1780, o então governador afirmou que

nesta capital e conquista, há duas diferentes nações; uns gentios, outros mouros. *Os primeiros são os baneanes, que se acreditam vassallos de Vossa Majestade, vindos da Praça de Diu e Damão onde existem as suas famílias, desde o tempo em que se fez aquela conquista, sem jamais reconhecer outro Soberano. Estes pela sua lei, não podem tomar armas; se empregam uns, no comércio, outros nas artes mecânicas, e vêm exercitar nesta capital os dois ministérios.*¹⁸⁵

Neste documento, mais uma vez a distinção sobre quem eram os baneanes se dá pela via religiosa: seriam os “gentios” oriundos de Diu e Damão, sem explicitar quais seriam suas crenças. Contudo, a fonte é clara em dizer que alguns trabalhavam no comércio, enquanto outros “nas artes mecânicas”. Para a administração portuguesa não haveria distinção entre os que comerciavam e os que se envolviam em atividades artesanais: seriam a seus olhos todos baneanes. Isto fica ainda mais claro em outro documento de 1778, onde o seu autor afirmou, com viés de acusá-los da “ruína de que padece Moçambique”, que

todos os artífices são também da mesma casta Baneanes; estes trabalham pelos seus ofícios, e chegando uma vez a serem ricos, à sua proporção se retiram; e por este modo se vai exaurindo Moçambique.¹⁸⁶

Ou ainda, em 1797, quando o então governador dos Rios de Sena alegou que

Considero os Baneanes como uns homens de fortuna, e industriosos no comércio, pois só o desejo de adquirirem os seus bens os obriga a virem habitar nesta Vila [de Moçambique], onde se demoram enquanto não têm feito o seu pecúlio. O maior número deles principia

¹⁸⁵ VASCONCELOS DE ALMEIDA, Fr. José de, *Carta do governador à rainha (...) 1780b*, AHU (064), cx. 34, doc. 40, fl. (*grifos meus*).

¹⁸⁶ MONTAURY, João Baptista de, *Moçambique (...) 1955 [1778]*, p. 345.

o seu tráfego servindo de criado ou caixeiro dos baneanes mais ricos. Outros exercitam os ofício mecânicos.¹⁸⁷

Entretanto, para os que comerciavam, trabalhar com atividades manuais era um fator decisivo de não pertencimento. Em 1758, fazendo uma petição contra uma ordem do ouvidor da ilha de Moçambique, que obrigava a que os inventários dos baneanes mortos na ilha fossem feitos por ele, e não pelos próprios baneanes como era até então, afirmaram os mesmos que os poucos inventários de baneanes que o ouvidor alegou terem sido feitos por seus antecessores

também deles se não deve fazer caso algum para o presente, por que não são feitos à casta dos suplicantes, só sim aos gentios oficiais mecânicos, que nenhuma conexão têm com os mesmos suplicantes por estes serem de toda a distinção entre eles, e aqueles de todo o desprezo (...).¹⁸⁸

Aqui os baneanes que fizeram a representação – todos eles comerciantes – tiveram a necessidade de se diferenciar do grupo do que era tido por baneane pela administração portuguesa, de forma a assegurar seu argumento de que seus inventários eram feitos até então por eles mesmos, e não pelo ouvidor da ilha. Nesta distinção deixaram claro que não realizavam nenhuma atividade mecânica, estando estas restritas a outros “gentios”, aos quais reforçaram seu argumento dizendo-se eles mesmos de grande distinção, enquanto aos que se envolviam em ofícios mecânicos “de todo o desprezo”. Desprezando a atividade mecânica, conseqüentemente, junto com os comerciantes – baneanes – de Diu vinham também a Moçambique outros indivíduos – no caso aqui em discussão “gentios”, e não muçulmanos, é importante destacar – para realizar estas tarefas. Embora a maioria destes pudesse ser proveniente do *caju-eiro hindu*, já que em Diu indivíduos deste espectro – mas não baneanes – realizavam ofícios manuais,¹⁸⁹ é também provável que dentre estes indivíduos estivessem alguns

¹⁸⁷ LACERDA E ALMEIDA, Francisco José de, *Doc. 156: Breve memória das observações e notícias que adquiri em Moçambique no ano de 1797*, 2012 [30/9/1797], fl. 8.

¹⁸⁸ ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao governador (...) 1758a*, AHU (064), cx. 16, doc. 6, fls. 28v e 29.

¹⁸⁹ ANTUNES, Luís Frederico Dias. A actividade da Companhia de Comércio dos Baneanes de Diu em Moçambique: a dinâmica privada indiana no quadro da economia estatal portuguesa (1686-1777). *Mare Liberum: Revista de História dos Mares*, n. 4, p. 143-164, 1992. p. 152.

zoroastras, uma vez que os mesmos também exerciam este tipo de atividade naquela localidade indiana.

Por fim, assinalando a maneira genérica como a administração portuguesa se referia ao grande grupo de indivíduos que denominavam baneanes, na mesma carta do então governador de Moçambique que nos levou a esta última discussão sobre os ofícios mecânicos, há a afirmação de que “quanto à religião dos baneanes, eles nem têm neste país [ilha de Moçambique e Rios de Sena] pagodes”.¹⁹⁰ Embora o termo aqui esteja no singular – como uma única religião –, o fato de não possuírem templos em Moçambique é relevante. Além disso, a nomenclatura destes templos, novamente, não exclui jainas e zoroastras desta afirmação. Como vimos, mesmo em tempo tão avançado como 1865, o Templo do Fogo dos zoroastras em Diu era ainda denominado pelos portugueses como “pagode” (ver figura 4).

Assim, nenhum dos documentos comprova explicitamente a existência de zoroastras em Moçambique no século XVIII – o mesmo acontecendo para os jainas, diga-se de passagem. Contudo, aventamos para esta possibilidade, aliada à nossa hipótese – que cremos que corroborada pelas fontes – de que aos tidos como baneanes pela administração portuguesa em Moçambique, quando em argumentação conjunta em relação a alguma atitude tomada pela mesma, procuravam salientar os aspectos comuns a todas as religiões dos indivíduos que compunham este grupo. Novamente, para a administração portuguesa na ilha de Moçambique, a identificação de “pareses” só se torna relevante a partir do final da década de 1820, em decorrência da proximidade destes com o governo britânico na Índia. O relativamente pequeno número de zoroastras em Diu – quando comparado à quantidade total de indivíduos do *cajueiro hindu* na população desta cidade – também é fator que acentua a possibilidade de silêncio com relação aos mesmos na ilha de Moçambique. Todavia, para o caso dos ofícios mecânicos, uma coisa era a definição de baneane para as fontes portuguesas, e outra distinta – algumas vezes complementar, outras antagônica – era esta identificação para eles mesmos.

¹⁹⁰ VASCONCELOS DE ALMEIDA, Fr. José de, *Carta do governador à rainha (...) 1780b*, AHU (064), cx. 34, doc. 40, fl.

Voltemos nossa atenção à auto-identificação como baneane para os próprios. Referenciamos anteriormente o caso de Fatuba Bavol e Ibrahim Mocadão,¹⁹¹ ambos muçulmanos e tidos pelos próprios baneanes como também baneanes.¹⁹² O pertencimento destes dois indivíduos ao coletivo se dava, aqui, por sua atividade profissional, no caso, comercial. Isto fica ainda mais nítido na mesma documentação, referenciando a outros indivíduos. Afirmaram os baneanes da ilha de Moçambique que, no tempo do ouvidor em exercício em 1758 – que tentava com que se obrigassem aos inventários de baneanes fossem feitos por ele, como vimos – morreram até então

*quatro pessoas da casta dos suplicantes três mouros, um baneane, não fez [o ouvidor] deles inventário algum, os quais foram Maneles Mamude casta mouro, Nacoda Mamude Vissany também casta mouro e Mitta Saudas casta baneane, Ibramygy Aly casta mouro, e senhorio de barco de Damão, e além disto morrendo em agosto Ismalgy Parcar casta mouro só agora lhe quis fazer inventário, porque os suplicantes se opuseram ao que fez Develgy Sangagy, casta baneane, que morreu afogado (...).*¹⁹³

Notemos como são considerados “da casta dos suplicantes” os muçulmanos falecidos Maneles Mamude,¹⁹⁴ Nacoda Mamude Vissany, Ibramygy Aly e Ismalgy Parcar. É ainda interessante ressaltar que na escrita da representação – que não fora feita às mãos dos baneanes, mas a mando deles –¹⁹⁵ a nomenclatura de casta aparece,

¹⁹¹ O termo mocadão é um aportuguesamento do árabe *muqaddan*, relacionado a um papel de chefe ou supervisor de um determinado grupo de indivíduos. CORRIENTE, Federico. Los arabismos del Português. *EDNA: Estudios de dialectología norteafricana y andalusí*, v. 1, p. 5–86, 1996. p. 68; Algumas vezes, na historiografia acerca do Estado da Índia, o termo é traduzido como “chefe de tripulação”, como ocorre em WICKI, 1969, p. 209; o que poderia levar a crer que Ibrahim fosse em algum momento um marinheiro. Contudo, dado o significado do termo, bem como sua utilização em vários outros contextos no próprio Estado da Índia, onde aparecem mocadões encarregados em obras de fortalezas portuguesas, bem como “mocadões dos chales” – chales significando quarteirões habitados por certos artifices –, nos parece que o posto relacionado a este sobrenome em Ibrahim estava provavelmente mais conforme à significação chefe ou supervisor de um grupo de indivíduos. Os mocadões dos chales aparecem nas fontes do *Livro dos Pais dos Cristãos* em *id.*, 1969, pp. 283, 316 e 332; Xavier acrescenta que este termo era referente a oficiais no Sultanado de Bijapur, sendo “adotado pela administração portuguesa para nomear chefes de diferentes ofícios”. XAVIER, Ângela Barreto. *Religion and Empire in Portuguese India: Conversion, Resistance, and the Making of Goa*. Albany: State University of New York Press, 2022. p. XIV.

¹⁹² ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao governador (...) 1758a*, AHU (064), cx. 16, doc. 6, fl. 28v.

¹⁹³ *Ibid.*, fls. 30–30v (*grifo meu*).

¹⁹⁴ Notar que Mamude é provável aportuguesamento de Mohamad, o nome do profeta do Islã. Optei por manter a grafia original do documento, de forma a não ter de corrigir a escrita de todos os nomes e sobrenomes, uma vez que não possuo conhecimento linguístico para tal.

¹⁹⁵ Sobre a escrita das representações e petições dos baneanes, ver ANTUNES, 2007a, em especial, pp. 75–77.

ao português, de maneira antagônica: aos mesmo tempo em que tanto estes indivíduos como os demais eram “da casta dos suplicantes”, ao elencá-los individualmente ocorre a distinção de uns serem “de casta mouro”, enquanto outros “de casta baneane”. A nosso entender, a aparente incoerência se dá em duas vias, tanto no universo de quem escreve, um português, que faz a distinção entre “gentios” – aqui aparecendo na utilização de “casta baneane” como um sinônimo coevo para “gentio” – e muçulmanos – “mouros” –, como no universo de quem manda escrever, no caso os baneanes. Para os últimos, lembremos, múltiplas eram as maneiras de se marcar identidade e alteridade. No caso, todos seriam “da mesma casta”, enquanto exercendo atividades vinculadas ao comércio – ou seja, seriam funcionalmente baneanes –, enquanto as diferenças de ordem de fé – muçulmanos ou não – seriam também vinculadas ao se fazer a individualização. Em outras palavras, diferentes vinculações – múltiplas identidades – “de acordo com as demandas de contexto”¹⁹⁶ Conforme defende Lipner,

esta dinâmica “policêntrica”, nomeadamente, possuir identidades multicentradas, gerava, e ainda gera, um senso fluido de identidade e encorajava uma contínua oscilação de um contexto identitário a outro, de acordo e quando a necessidade aparecia.¹⁹⁷

Nesta mesma documentação de 1758 aparece outra nomenclatura distintiva. Argumentaram os requerentes que “o inventário que se fez de Givangy Samogy, e seus filhos *casta Bangaçal*, foi porque estes se acharam mortos às facas em sua casa”.¹⁹⁸ Mais adiante, na lista de falecidos nos cinquenta anos anteriores, anexa à representação, esta é intitulada “Lista dos mercadores Baneanes[,] *Bangaçais*, e Mouros que faleceram nesta Praça de Moçambique no discurso destes cinquenta anos”.¹⁹⁹ Esta mesma distinção é feita em outro documento de 1759, no qual, em certidão em resposta a uma ordem do governador de Moçambique sobre a existência de fazendas para o comércio, começaram os trinta baneanes que assinaram a declaração com os termos “certificamos nós Mercadores Baneanes, *Bangaçais*, e Mouros”.²⁰⁰

¹⁹⁶ LIPNER, 2004, pp. 17–18.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 18 (tradução minha).

¹⁹⁸ ANÔNIMO, *op. cit.*, fl. 28 (grifo meu).

¹⁹⁹ *Ibid.*, fl. 33 (grifo meu).

²⁰⁰ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de. Ordem do governador e capitão-general para manifesto

Nestes dois casos, nos parece que a diferenciação entre baneanes, bangaçais e muçulmanos foi realizada pelos próprios baneanes. No primeiro caso, o fato de Givangy Samogy ser um bangaçal não faz parte do argumento de refutar o por quê seu inventário fora realizado pelo ouvidor, uma vez que este foi em decorrência dele e seus filhos terem sido assassinados. Assim também no segundo caso: a ordem do governador era de que "os Mercadores Baneanes Principais desta Praça" dissessem a ele e passassem por certidão a quantidade de roupas de negócio,²⁰¹ sendo a distinção existente apenas nos termos da própria certidão assinada pelos baneanes. Notemos ainda que, neste segundo caso, na verificação das assinaturas realizada pelo escrivão da ouvidoria na sequência da certidão, este apenas afirmou que "bem assim os trinta sinais ao pé da certidão atrás da letra gentílica, abertos em letra portuguesa, que *também são dos ditos baneanes mercatores* neste Moçambique",²⁰² sem o acréscimo das distinções de "bangaçais e mouros" existente na certidão atestada.

Disto decorrem duas coisas. A primeira, é que uma distinção com relação aos muçulmanos – ou seja, pela via religiosa – era também de alguma relevância aos baneanes. Esta pode ter sido uma consequência da importância que, aos olhos da administração portuguesa o Islã teria – contrapondo-se a outras religiões dos mesmos baneanes, que seriam meramente "gentílicas". Isto justificaria a ausência de outras distinções religiosas feitas por eles quando no trato com a administração portuguesa, uma vez que poderiam – e a nosso entender deveriam – aparecer se a relevância fosse interna ao grupo. A segunda decorrência é que eles consideravam necessário se diferenciar dos bangaçais. Esta, como se pode depreender de toda a documentação que analisamos aqui nesta seção, não era uma diferenciação relevante aos portugueses, logo, fora fruto de uma relevância interna ao grupo.

Bangaçal é o aportuguesamento do termo hindi *bandarsâla*,²⁰³ significando arma-

da existência de fazendas para negócio [10-09-1759]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 73, p. 145-146, 1953b. p. 146.

²⁰¹ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de, *Ordem para manifesto da existência de fazendas para negócio (...) 1953b [10/9/1759]*, p. 145.

²⁰² *Ibid.*, p. 146 (*grifo meu*).

²⁰³ BOUCHON, Geneviève. Les Premiers Voyages Portugais a Pasai et a Pegou (1512-1520). *Archipel*, n. 18, p. 127-157, 1979. p. 141, nota 46.

zém.²⁰⁴ Assim nos parece haver alguma diferença entre quem comerciava – baneane – e quem armazenava ou era responsável pela estocagem – bangaçal. Conforme vimos ao começo deste capítulo, algumas das casas habitadas por baneanes na ilha de Moçambique possuíam armazéns em seu piso térreo.²⁰⁵ Nos parece bastante provável que os proprietários – ou habitantes – destas casas fossem denominados pela comunidade mercantil indiana na ilha de Moçambique como bangaçais. Ou que, ao menos, os responsáveis por este armazenamento fossem assim chamados. De todo modo, temos aqui uma distinção por via do trabalho, semelhante à anteriormente analisada dos oficiais mecânicos. Contudo, neste caso, ao contrário dos artífices, aparentemente os bangaçais estavam em pé de igualdade com relação aos mercadores, não ocorrendo uma distinção depreciativa como naquele caso. O mesmo pode ser dito para os muçulmanos mencionados na petição de 1758, todos eles comerciantes, em pé de igualdade indiferente de suas vinculações religiosas.

A diferenciação entre bangaçais e baneanes em ao menos um momento foi relevante também a indivíduos da esfera portuguesa. Em 1781, a Câmara do Senado da ilha de Moçambique, respondendo a um requerimento dos baneanes ao então governador concernente à tentativa de proibição do acesso às terras firmes, ao tentar justificar não existirem baneanes “há mais de cem anos” na ilha de Moçambique, afirmou que “suposto estava aqui há muitos anos um gentio, *porém este não era guzerate da esfera dos representantes, mas sim bangaçal de Bombaim (...)*”.²⁰⁶ Assim como aos baneanes convinha, do ponto de vista argumentativo, salientar algumas das diferentes formas de identidade de acordo com os contextos, estas mesmas diferenciações, quando convinham ao argumento de seus detratores, também poderia ser levantada – mesmo que o cerne do argumento, a não existência de baneanes na ilha de Moçambique na década de 1680, seja fundamentalmente falso. Neste caso, ademais, esta diferenciação é ainda aumentada salientando-se diferentes origens ao indivíduo em

²⁰⁴ MATHEW, K. S. Trade and Commerce in Sixteenth Century Goa. In: SOUZA, Teotonio R. de. *Goa Through the Ages: An economic history*. New Delhi: Concept Publishing Company, 1990. v. 2, p. 137–145. p. 142.

²⁰⁵ ANTUNES, 2006, p. 202.

²⁰⁶ ANÔNIMO, *Requerimento dos Baneanes para o governador (28-06-1781)*, 1781, AHU (064), cx. 36, doc. 35, fl. 44.

questão: além de ser bangaçal, e não baneane, era originário de Bombaim, e não do Guzerate.

Por fim, o grupo considerado como baneane era o mais significativo do ponto de vista econômico na ilha de Moçambique. Detendo o controle da importação de tecidos, a partir destes, seu capital era responsável por todo o fluxo comercial com o [horizonte terrestre](#) da ilha. Na primeira metade da década de 1760, haviam 37 lojas e armazéns em Moçambique, sendo 30 de propriedade de baneanes e 7 de muçulmanos.²⁰⁷ Ao final de nosso recorte temporal, estima-se que era uma comunidade de cerca de duzentas e quarenta pessoas ali instaladas.²⁰⁸ Talvez esse número fosse ainda maior anteriormente, julgando-se que entre 1708 e 1758 oitenta e oito indivíduos baneanes, bangaçais e muçulmanos morreram na ilha.²⁰⁹ Possuíam ainda terras e bens nas terras firmes,²¹⁰ aparentemente ao menos parte destas obtidas por dívidas de indivíduos cristãos com eles.²¹¹

1.2.3 Outros muçulmanos

Os muçulmanos que habitavam ou frequentavam a ilha de Moçambique podem ser divididos em quatro grupos não mutuamente excludentes. O primeiro era o dos descendentes dos antigos habitantes da ilha – suaílis –, que continuavam ali a residir ou, morando nas imediações de sua [vizinhança de sobrevivência](#), à ilha tornavam com alguma frequência. Havia ainda muçulmanos baneanes, dos quais já tratamos na seção anterior. Além destes, muçulmanos indianos também frequentavam a ilha associados aos baneanes, algumas vezes como seus representantes e emissários, outras como empregados deles – de maneira livre ou escravizada. Por fim, existiam muçulmanos das mais variadas regiões do Oceano Índico, tanto asiáticas, como africanas, empregados nas embarcações – europeias, baneanes e suaílis – que faziam o tráfico

²⁰⁷ ANTUNES, 1992, p. 158.

²⁰⁸ WAGNER, 2009, p. 85.

²⁰⁹ A lista previamente mencionada de “Baneanes, Bangaçais e Mouros que faleceram nesta Praça de Moçambique no discurso destes cinquenta anos”, que consta de indivíduos considerados baneanes pela administração portuguesa – e por eles mesmos – apresenta oitenta e oito nomes ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao governador (...) 1758a*, AHU (064), cx. 16, doc. 6, fls. 33–34.

²¹⁰ ANTUNES, 1992, p. 158; WAGNER, 2009, pp. 85–86; FARRER, 2020, pp. 206–208.

²¹¹ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de, *Bando (...) 1782a*, AHU (064), cx. 40, doc. 10, fl. 1.

transoceânico.

A ilha de Moçambique era, antes da chegada dos portugueses em 1498, uma das várias cidades suaíli da costa oriental africana. Estas se caracterizavam por sua estrutura política organizada em sultanatos e xecados e por, em maior ou menor grau, funcionarem enquanto entrepostos comerciais, fazendo a ligação entre sua **vizinhança de sobrevivência** e **horizonte terrestre** com o mundo Índico de seu **horizonte marítimo**. Cada uma destas cidades possuía autonomia com relação às demais, embora se vinculassem e relacionassem umas às outras em todas suas esferas. Ademais, como nenhuma delas era autossuficiente em suas produções, formavam importantes elos comerciais umas com as outras e com as regiões de suas influências.²¹² A vasta rede comercial a que se vinculavam sofreu grande impacto com a presença europeia, sobretudo a partir do século XVI. Assim, grande parte destas cidades se encontravam em declínio no decorrer desta centúria,²¹³ embora um grande conjunto delas ainda permanecessem ativas, muitas vezes em escala reduzida ou inscrita enquanto um grupo localizado internamente a outros tipos de poderes.²¹⁴

A elite destas cidades possuía relações – algumas vezes de descendência ou de casamentos – com as elites muçulmanas de várias outras cidades do Oceano Índico. Contudo, relações análogas também ocorriam entre esta elite e as das sociedades que lhes eram vizinhas, sendo que, neste caso, eram também existentes nas demais camadas sociais.²¹⁵ Desta forma, estas comunidades eram formadas por identidades fluidas. Como salienta Thomas Vernet,

devidemos admitir de uma vez por todas a natureza variável e permeável da identidade suaíli. Assim, categorias como ‘africano’ ou ‘árabe’ devem ser usadas cautelosamente ao lidarmos com a região, apesar de alguns documentos serem consideravelmente explícitos [com relação a estas categorias] (...).²¹⁶

²¹² KUSIMBA, 1999, p. 131.

²¹³ *Ibid.*, p. 39.

²¹⁴ Importante notar que algumas destas cidades já se encontravam em declínio anteriormente à presença europeia, como fora o caso de Quíloa, que teve seu apogeu entre os séculos XIII e XIV, estando a partir daí em leve, porém constante declínio. *ibid.*, pp. 41 e 130–131.

²¹⁵ NEWITT, 2004, p. 22.

²¹⁶ VERNET, Thomas. East African Travelers and Traders in the Indian Ocean: Swahili Ships, Swahili Mobilities. In: PEARSON, Michael. *Trade, circulation and flow in the Indian Ocean World*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2015. P. 167–202. p. 171 (*tradução minha*).

Assim, embora tenhamos optado por organizar estas seções do presente capítulo de certa forma seguindo estas fontes – havendo, portanto, a atual seção sobre muçulmanos e outra sobre africanos –, é importante novamente salientar que são categorias não-excludentes. O fato de ter vínculos ou mesmo descendência com uma elite estrangeira não faz da elite destas cidades suaíli em si estrangeira. Da mesma forma, o fato de serem muçulmanos não os faz menos – ou mais – africanos. Ademais, incorporavam em seu quotidiano aspectos tanto do Islã, como de práticas locais: em 1778, por exemplo, sobre eles um português afirma que

não são como os nossos vizinhos africanos, porém ainda que da mesma seita de Mafoma, tem outros erros mais nos seus Dogmas, porque é um misto de Alcorão e gentilismo.²¹⁷

Notemos que este é um dos poucos documentos a que tivemos acesso em que o termo “gentílico” se refere às religiões locais, e não às religiões de baneanes como vimos na seção anterior. Além disto, é importante ressaltar que, embora a fonte faça em suas entrelinhas uma defesa da existência de um Islã “puro”, aqui contaminado pelo “gentilismo”, acreditamos que o Islã, assim como qualquer outra religião – ou mesmo como qualquer outra manifestação cultural – nunca se apresenta sem influências de outras religiões em suas manifestações em qualquer sociedade ou indivíduo – muito embora alguns grupos ou indivíduos defendam uma pureza e imutabilidade religiosa a seus credos, a nosso entender de maneira a-histórica e puramente por questões ideológicas. Mas, se ainda assim quisermos grandes esquemas organizativos, é possível afirmar que os suaíli na costa do atual estado de Moçambique eram um sua maioria sunitas, em particular da escola alcorânica xafeíta.²¹⁸

Cada uma das cidades suaílis possuía uma estrutura social dividida em quatro classes principais.²¹⁹ A *waungwana* era composta pelos indivíduos livres, bem como os tidos como de nascimento superior – por seus vínculos de descendência reais ou inventados à descendência de Maomé. Correspondia, assim, à elite da cidade. Por sua

²¹⁷ MONTAURY, João Baptista de, *Moçambique (...) 1955 [1778]*, p. 344.

²¹⁸ HAFKIN, 1973, p. 42.

²¹⁹ Para esta divisão estamos nos baseando em KUSIMBA, *op. cit.*, pp. 140-141.

vez, a *wazalia* eram os descendentes de escravizados libertos ou aos que um de seus pais – muitas vezes a mãe – fosse escravizado. Em seguida se encontravam os escravizados em si, *watumwa*. Por fim, a última classe era a dos *wageni*, correspondendo aos que ali estavam de passagem ou que eram imigrantes recentes.

O acesso à propriedade de terras e embarcações era restrito à *waungwana*. Esta elite tendia a se vincular a uma estrutura urbana – contrapondo-se às demais as quais tendiam idealmente associar a uma estrutura rural –, dominando esta esfera tanto em suas estruturas sociais e políticas, como econômicas. Ideologicamente, se colocavam como detentores da *uungwana* – segundo Chapurukha M. Kusimba, algo como uma ética cultural associada à sensibilidade artística e intelectual –, suporte ideológico à sua posição hierárquica na cidade.²²⁰ Assim, a *waungwana* instrumentalizava os símbolos urbanos de forma a refletirem a hierarquia social, sendo o principal destes símbolos as casas – em especial as de pedra ou coral – em que residiam.²²¹ Aliás, como salienta Nancy Hafkin, mesmo no século XIX, o “letramento era não uma regra geral, mas uma questão de classe”.²²² Contudo, a *uungwana* é, sobretudo, idealizada: neste sentido, embora utilizada como maneira de distinção, não era hermética nem tampouco uniforme.²²³

Com relação à descendência, as comunidades suaíli a sul de Quíloa possuíam uma particularidade. Enquanto dali a norte a regra era a descendência patrilinear, seguindo os padrões de sociedades islâmicas, a sul “mesmo nas classes dirigentes dos xecados e sultanatos, não havia um padrão previsível de sucessão”. Em uma influência da matrilinearidade das sociedades macuas, algumas seguiam esta mesma matrilinearidade, enquanto outras eram patrilineares e ainda outras alternavam entre ambas linhas de descendência.²²⁴

Após a chegada dos portugueses à ilha de Moçambique, o xeque soberano desta

²²⁰ KUSIMBA, 1999, p. 140.

²²¹ VERNET, Thomas. Porosité des frontières spatiales, ambiguïté des frontières identitaires: le cas des cités-États swahili de l’archipel de Lamu (vers 1600–1800). *Afriques*, v. 1, p. 2–19, 2010. p. 4.

²²² HAFKIN, *op. cit.*, p. 47.

²²³ VERNET, *op. cit.*, p. 6.

²²⁴ HAFKIN, *op. cit.*, p. 49.

cidade alocou um espaço citadino a eles – provavelmente como *wageni* – e tentou, em um primeiro momento, uma aliança de forma a obter uma posição favorável no comércio índico.²²⁵ Ao não obter sucesso com este posicionamento e ciente dos conflitos ocorridos em Quíloa e Sofala – onde os últimos impuseram violentamente sua soberania –, abandonou a ilha, juntamente com grande parte dos *waungwana* locais, estabelecendo-se nas terras firmes, em Quitangonha e Sancul, este último, local onde o xeque passou a residir a princípios do século XVI.²²⁶ Assim, logicamente, o número de muçulmanos na ilha sofreu um declínio com relação ao que existia antes da presença portuguesa, embora ainda formasse uma proporção considerável dos habitantes desta localidade insular.²²⁷

Tanto Quitangonha como Sancul eram, no século XVIII, localidades menores su-aíli. Estes, embora em escala diminuta, compartilhavam muito das estruturas existentes nas cidades maiores e também tinham sua autonomia. Economicamente, Quitangonha e Sancul seriam semelhantes às localidades rurais com relação aos grandes centros, tendo sua produção local vendida a eles – ou por seus comerciantes cedidas para o comércio no *horizonte marítimo*, embora também pudessem atuar como intermediários no comércio com o *horizonte terrestre*.²²⁸ Sancul, contudo, pela presença dos *waungwana* descendentes dos originários da ilha de Moçambique – e, também, pelo xeque governante – possuía algumas particularidades a âmbito regional. Todos as localidades muçulmanas de Quitangonha até Mogincual, embora orbitando na esfera econômica da ilha de Moçambique, se voltavam à Sancul enquanto liderança política e religiosa.²²⁹

Ambas localidades ainda possuíam, no século XVIII, fortes vínculos com as populações muçulmanas da ilha de Moçambique.²³⁰ Estas relações não se restringiam aos descendentes dos antigos habitantes da ilha que ali permaneceram. Por exemplo, a já mencionada Amina Cochircar, prima do xeque de Sancul, que vimos em 1758 na ilha

²²⁵ NEWITT, 2004, p. 31.

²²⁶ HAFKIN, 1973, p. 8; NEWITT, 2004, p. 31; *id.*, 2008, p. 114.

²²⁷ *Id.*, 2004, p. 35.

²²⁸ KUSIMBA, 1999, p. 133.

²²⁹ NEWITT, 1995, p. 185.

²³⁰ *Id.*, 2004, pp. 31–32.

“para tratar certas dependências”,²³¹ possuía o mesmo sobrenome de dois baneanes que faleceram na ilha entre 1708 e 1758: Abramba Cochircar e Bapogi Cochircar.²³² Não é possível ter certeza com relação à religião seguida por Abramba e Bapogi – a lista em que eles aparecem não faz a distinção entre as categorias de indivíduos, nem tampouco é explícita com relação à religião dos mesmos –, mas é provável que eles figurassem quando vivos entre os baneanes de religião muçulmana.

Quitangonha é descrita na década de 1780 como distando de “cinco para seis léguas ao norte [da ilha] de Moçambique”, composta de terras férteis e que provinham “de alguns mantimentos” à ilha.²³³ Ali, a descendência se dava por via matrilinear.²³⁴ Assim como Sancul, era um xecado, cujo xeque era

provido pelo governador desta Capitania [de Moçambique], e pago pela Real Fazenda, com obrigação porém de estar pronto para a defesa de qualquer invasão do inimigo daquelas fronteiras.²³⁵

O provimento do xeque de Quitangonha se enquadra no que Nancy Hafkin define como uma “política de sobrevivência” adotada pela administração portuguesa, incapaz de obter o domínio destas terras.²³⁶ Esta dependência portuguesa de Quitangonha para a manutenção militar da segurança das terras fronteiriças à ilha também se estendia a Sancul, sendo a preocupação existente por séculos tanto com relação a incursões macuas, como de sociedades vinculadas ao Lundo.²³⁷ Ademais, a aliança com estes xecados também auxiliava a que mantivessem afastadas a presença de outras nações europeias por aquelas paragens.²³⁸ Contudo, o incremento do comércio de escravizados entre Quitangonha e os franceses a finais do século XVIII – e que

²³¹ COCHIRCAR, Amina, *Petição ao governador (...) 1758a*, AHU (064), cx. 15, doc. 31.

²³² ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao governador (...) 1758a*, AHU (064), cx. 16, doc. 6, fl. 33v.

²³³ *Id.*, *Descrição (...) 1955a [1788]*, p. 378.

²³⁴ HAFKIN, 1973, p. 91.

²³⁵ ANÔNIMO, *op. cit.*, p. 378.

²³⁶ Hafkin vai além e considera, de maneira que julgamos bastante válida, que este sistema se tratava na prática de uma ficção. No século XIX, “os xeques consideravam seus salários mais como um tributo por garantir consentimento aos portugueses do que por serviços prestados. Eles realizavam obrigações como ‘vassalos’ portugueses somente quando estas se adequavam a seus próprios interesses. Declaravam guerra a rivais sem consultar os portugueses, ignoravam o monopólio português do comércio exterior, e continuaram o tráfico de escravos após a abolição de 1836, preservando vários atributos de mandatários soberanos.” HAFKIN, *op. cit.*, p. XII (*tradução nossa*).

²³⁷ NEWITT, 1995, p. 185.

²³⁸ WAGNER, 2009, p. 127.

levaram a conflitos entre este xecado e os portugueses, sobretudo em 1795–1796 – parece-nos contrapor a este argumento.²³⁹

Por sua vez, os muçulmanos descendentes dos que permaneceram na ilha de Moçambique, após a saída do antigo xeque, ali trabalhavam com atividades relacionadas à vida marítima, tanto como pescadores, quanto como marinheiros, além de servirem como pilotos às embarcações.²⁴⁰ Também os habitantes das localidades islâmicas da costa próximas à ilha de Moçambique exerciam funções semelhantes, muitas vezes a serviço de portugueses e baneanes.²⁴¹

De maneira geral, as naus europeias que circulavam pelo Oceano Índico eram dependentes de pilotos e marinheiros locais para a sua tripulação.²⁴² Aparecem, na documentação portuguesa, rotineiramente os termos *nacoda* e *malemo*, corruptelas de *nadoha* – capitão da embarcação – e *mwalimu* – piloto – em kiswaíli.²⁴³ Estes indivíduos, muitas vezes, aprendiam línguas europeias, como era o caso de Bwana Madi, *mwalimu* de uma embarcação que se encontrava nas ilhas Querimba na década de 1780, e que falava fluentemente o francês.²⁴⁴ Muçulmanos suaíli também eram encontrados com frequência nas embarcações transoceânicas de todas as cidades da Índia Ocidental e do nordeste do Oceano Índico.²⁴⁵

Estes mesmos suaílis, como marinheiros, aparecem também na documentação baixo a denominação geral de *lascars*. É o que ocorre, por exemplo, em uma relação da década de 1780, mas que se referia a finais da década de 1760, ao afirmar que estes “mouros, a que chamam *lascars*” seriam “os que servem de marinheiros, e pilotos nos navios de Moçambique, que navegam para os portos daquele continente”.²⁴⁶ Por sua vez, em um bando de 1750, o então vice-rei afirmou que,

²³⁹ Hafkin assinala que as relações comerciais com os franceses – bastante vantajosas ao xecado de Quitangonha – prouviu aos xeques o estímulo e os meios para aumentar sua autonomia com relação aos portugueses. Sobre isto, conferir: HAFKIN, 1973, pp. 94–106.

²⁴⁰ NEWITT, 2004, p. 35.

²⁴¹ ANTUNES, 1992, p. 145; NEWITT, 2008, p. 114.

²⁴² VERNET, 2015, p. 178.

²⁴³ *Ibid.*, p. 177.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 178.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 184.

²⁴⁶ MONTAURY, João Baptista de, *Moçambique (...) 1955 [1778]*, p. 344.

Por me constar que nesta conquista de Moçambique há vários Mouros *assim nacionais, da mesma conquista, como os que vêm dos estados da Índia, e mais portos* com a incumbência de mercadores e exercício de marinheiros (...).²⁴⁷

Assim, tanto no exercício de marinheiros – como de mercadores –, frequentavam a ilha de Moçambique – e os portos no continente – muçulmanos além dos suaíli, provenientes tanto da Índia, como de outras localidades no Índico. É sabido que, para além de destinos em toda a costa africana, do século XIV ao XIX os principais destinos de embarcações suaíli – de toda a costa, é importante salientar – seriam o Hadramaute e o Iêmem, ambos localizados na Península Arábica.²⁴⁸ Em especial este comércio se dava fora das proximidades de Moçambique, englobando desde Mogadíscio, até as ilhas Comores, Querimbas e o norte de Madagascar. Nestas localidades, a maior parte dos muçulmanos estrangeiros que se estabeleciam eram provenientes de Hadramaute e do Iêmem e, a partir de finais do século XVIII, também de Omã.²⁴⁹ Nas proximidades da ilha de Moçambique, estes não se estabeleceram – ao menos não em número significativo – após o século XV. Contudo, pelas redes comerciais ao longo da costa, havia ainda contato entre as comunidades suaílis da região de Moçambique com indivíduos desta proveniência. O contato de muçulmanos locais com muçulmanos estrangeiros e a presença destes últimos preocupava de alguma maneira aos portugueses da ilha de Moçambique.²⁵⁰ A já mencionada relação referente a fins da década de 1760 alegava que

os *lascars*, são prejudiciais, porque além de tirarem por outro modo o suco alimentar do Estado, são uns homens, que frequentando os nossos portos, que estão todos sem defesa, nem reparos; *vêm a serem umas espias*, que ao depois poderá ser nos venham a ser prejudiciais; *porque estes homens não são das nossas terras* e são de condição mercenária, que vão para onde lhes pagam.²⁵¹

A tomada pelos omanitas de Mombaça, em 1696, contribuiu em grande maneira

²⁴⁷ ASSIS DE TÁVORA, Francisco de. *Bando do vice-rei do Estado da Índia*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, ago. 1750. AHU (064), cx. 15, doc. 59. fl. 2 (*grifo meu*).

²⁴⁸ VERNET, *op. cit.*, p. 181.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 171.

²⁵⁰ WAGNER, 2009, p. 131.

²⁵¹ MONTAURY, *op. cit.*, p. 345 (*grifos meus*).

para aumentar este temor pela coroa portuguesa.²⁵²

Por sua vez, os muçulmanos originários do Guzerate eram relativamente numerosos na ilha de Moçambique durante nosso recorte temporal. Tanto que, em 1759, um deles, Abdul Razaca fora nomeado pela administração portuguesa como “Tenente dos Mouros da Ásia” na ilha.²⁵³ Contudo, o fato dos muçulmanos terem um “tenente” e os baneanes um “capitão” indica, como já salientado por Edward Alpers, uma possível menor influência na administração portuguesa dos muçulmanos, se comparada com os baneanes.

Na fronteira entre a *vizinhança de sobrevivência* e o *horizonte terrestre* da ilha, o Islã demonstrava algum grau de dispersão. Com o deslocamento da rota comercial do ouro e marfim do planalto para o Zambeze – ocorrida a princípios do século XVI após a tentativa de monopólio deste pela coroa portuguesa pela via de Sofala – o fluxo de mercadores muçulmanos se intensificou ao longo do vale, levando consigo à conversão de um número crescente de macuas.²⁵⁴

Estes mercadores eram sobretudo oriundos de Angoche, embora alguns se vinculassem também a outras localidades. A finais do século XVIII, este processo de difusão do Islã por via de Angoche – que possuía uma escola corânica em seu perímetro urbano –²⁵⁵ era ressaltado por fontes portuguesas, que argumentavam que os habitantes desta localidade “infestam todos os corações da Macuana”.²⁵⁶ A princípios da década de 1770 esta expansão na Macuana é também reportada através do estabelecimento de um considerável número de mesquitas.²⁵⁷

Ademais, na região de Quelimane, na década de 1740 um prazeiro

mandara passar a zagaia, *uma povoação inteira de cafres mouros forros*, na sua terra Chupanga, capangando as suas mulheres forras que as

²⁵² A título de exemplo, LOBATO, 1989, p. 70 cita uma carta de 1746 do então governador de Moçambique a um ministro do rei português na qual afirma que a influência omanita em Mombaça seria um fator de perigo à presença portuguesa em Moçambique.

²⁵³ ALPERS, 1976, p. 42.

²⁵⁴ RODRIGUES, 2013, p. 56.

²⁵⁵ NEWITT, 1995, p. 188.

²⁵⁶ ANÔNIMO, *Descrição (...)* 1955a [1788], pp. 391–392.

²⁵⁷ HAFKIN, 1973, p. 46.

mandara trocar por outras negras, em Quelimane e fizera suas cativas (...).²⁵⁸

Aqui, fica clara – para além da crueldade e ambição do indivíduo em questão – a existência, até então, de uma povoação livre de habitantes muçulmanos naquele prazo da Chupanga. A difusão do Islã deveria ser considerável no período de nosso recorte temporal, tanto que, em 1776, no inventário dos escravizados pertencentes aos dominicanos de Quelimane, constava um indivíduo muçulmano, cujo nome era Empambisso.²⁵⁹ Por fim, mesmo adentrando mais no território, em Sena, em 1771, **mussambazes** “mouros e cafres” a serviço de outro prazeiro português foram enviados à Manica com tecidos para o comércio.²⁶⁰ Um estudo detalhado da difusão do Islã no sudeste africano, para além da região costeira e anterior ao século XIX, é, no entanto, inexistente e bastante necessário.

1.2.4 Cristãos: reinóis, filhos da terra e canarins

Frequentavam ou habitavam a ilha de Moçambique cristãos de várias origens. Tanto indivíduos de ascendência portuguesa, dos mais diversos locais de nascimento, como convertidos ao Cristianismo, do sudeste africano – em sua maioria escravizados – e do subcontinente indiano – em grande parte provenientes de Goa e suas imediações.

Tratando dos locais de presença ou domínio português na Ásia, Sanjay Subrahmanyam elenca que a documentação dividia os residentes portugueses em “seis ou sete” categorias. Estas seriam: casado ou morador casado, soldado, religioso, ministro, arrenegado, alevantado ou lançado e chatim ou solteiro.²⁶¹ Retomando estas categorias para os Rios de Sena, Eugénia Rodrigues afirma que ali os foreiros “podiam ser

²⁵⁸ PIRES, Paulo. *Treslado do Auto da Devassa de Luis Serrão de Souza do Sulimão que queria dar ao Senhor Domingos Rodrigues de Castro General destes Rios de Senna Anno de 1746*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 1754. AHU (064), cx. 10, doc. 44. fl. 26v.

²⁵⁹ TRINDADE, Jeronimo Pereira. *Inventário dos escravos pertencentes à casa de S. Domingos de Quelimane*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, ago. 1776. AHU (064), cx. 32, doc. 33. fl. 2.

²⁶⁰ PEREIRA, João Moreira. *Autos de Inquirição que mandou tirar o Ilustrissimo Senhor Governador destes Rios João Moreira Pereira ao Juiz Ordinário Antonio Joze Pereira Sallem*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 1773. AHU (064), cx. 30, doc. 86. fl. 5.

²⁶¹ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700: A Political and Economic History*. Second Edition. West Sussex: Wiley-Backwell, 2012. pp. 230-231.

igualmente agrupados em casados ou moradores, solteiros e religiosos”.²⁶²

O termo *casado*, bastante em uso no Estado Índia, nos locais de presença portuguesa na África Oriental, já desde as primeiras décadas do século XVII, dera lugar ao uso mais comum da designação *morador*, que também abrangia indivíduos solteiros, situação esta que, no sudeste da África, não continha a carga pejorativa existente na Ásia.²⁶³ A designação *morador* era dada, segundo Filipa Ribeiro da Silva, a indivíduos de ascendência portuguesa que se encaixavam em ao menos uma dos seguintes requisitos: ter nascido na localidade; ter um carácter de dignidade ali; servir como um oficial naquela praça; ter riqueza suficiente para a sua sobrevivência; ter sido liberto ou adotado na localidade; ser casado com alguma mulher de ascendência portuguesa da localidade; ter-se estabelecido e vivido continuamente no local por pelo menos quatro anos.²⁶⁴

Havia ainda em Moçambique e nos Rios de Sena três divisões na categorização dos indivíduos cristãos de acordo com sua origem: os naturais da terra, filhos da terra, ou filhos do país eram os portugueses ali nascidos; os reinóis eram os nascidos em Portugal; por fim, os canarins ou filhos de Goa eram os nascidos na Índia.²⁶⁵ Nestes locais, fazia sentido aos cristãos separar os canarins – em sua maioria convertidos – dos nascidos em Goa, mas provenientes de pais portugueses. É o que faz, por exemplo, a relação de moradores de Moçambique de 1757, que em um ponto apresenta a lista de “filhos da Índia, mas de Portugueses”, que são ali considerados “casados e moradores em Moçambique”, conjuntamente com uma razoável genealogia, descendência e ocupações prévias e atuais a cada um dos dois indivíduos desta forma considerados.²⁶⁶ Em outro ponto enumera os canarins, divididos em duas listas – uma dos “canarins que tem ofícios em Moçambique”, e outra de “canarins que estão nos portos” –, em

²⁶² RODRIGUES, 2013, p. 736.

²⁶³ *Ibid.*, p. 737.

²⁶⁴ SILVA, Filipa Ribeiro da. From church records to royal population charts: The birth of “modern demographic statistics” in Mozambique, 1720s-1820s. *Anais de História de Além-Mar*, n. 16, p. 125-150, 2015. p. 132.

²⁶⁵ RODRIGUES, 2013, p. 738; WAGNER, 2009, p. 103.

²⁶⁶ ANÔNIMO. Rellaçam dos moradores Portuguezes que assistem em Monssabique, e seos destritos [Julho de 1757]. In: CARVALHO DIAS, Luis Fernando de. *Fontes para a História, Geografia e Comércio de Moçambique*. [S.l.]: Anais Junta de Investigações do Ultramar, Volume IX, Tomo I, 1954. P. 153-170. p. 156.

ambas apenas descrevendo seus nomes e seus labores.²⁶⁷

Por fim, o termo “branco/branca” também era utilizado como maneira de distinção em algumas fontes, contudo, se referia mais a uma maneira de representação social do que propriamente à coloração da pele de um indivíduo.²⁶⁸

No sudeste africano, de maneira geral, o processo de conversão ao Cristianismo ocorria por várias formas. Primeiramente, assim como em outras partes do continente, os missionários tentaram a conversão das populações locais por via do batismo de seus soberanos. É neste sentido que se inscreve a missão jesuíta de 1560 ao zimbábue da Mocaranga, que terminou com a morte do missionário por oposição da elite desta unidade política. Contudo, este processo inicial não colheu grandes êxitos para o aumento local do rebanho da Igreja Católica.

Outra forma de conversão era a pregação em localidades específicas, buscando ao batismo de toda a população local. Ocorriam ainda batismos em massa, em especial de contingentes de escravizados voltados ao comércio local ou transoceânico. Por fim, havia a conversão por desejo individual, na qual indivíduos buscavam aos párocos em busca de serem batizados.

No contexto de nosso recorte temporal, estas três últimas formas de conversão eram as ainda existentes, embora a missionação católica em comunidades fosse bastante restrita, mesmo nas que se localizavam em prazos portugueses, no que se incluía os em posse de ordens religiosas. No contexto de nosso recorte geográfico – a ilha de Moçambique –, a individualizada, sobretudo relacionada a escravizados, assim como a generalista de contingentes escravizados voltados ao comércio, eram as únicas existentes.

As fontes do século XVIII referentes ao sudeste africano, em sua maioria, há muito tinham abandonado um certo otimismo com a conversão ao Cristianismo, mais acen-

²⁶⁷ ANÔNIMO, *Rellaçam dos moradores Portuguezes que assistem em Monssabique, e seos destritos (...) 1954 [1757]*, pp. 168–169.

²⁶⁸ RODRIGUES, Eugénia. *Colonial Society, Women and African Culture in Mozambique, c. 1750–1850*. In: SARMENTO, Clara. *From Here to Diversity: Globalization and Intercultural Dialogues*. Newcastle: Cambridge Scholars publishing, 2010a. P. 253–274. p. 256; *id.*, 2010b, p. 53; *id.*, 2013, p. 736.

tuado nas fontes do século XVI. Este deu lugar a constantes críticas sobre uma incompletude e insuficiência da catequização católica naquelas paragens. Já pontuamos anteriormente o carácter de várias fontes portuguesas considerarem um purismo ritual e religioso às diversas religiões – sobretudo as monoteístas – que não se refletia na prática, tanto de recém-conversos, como de indivíduos por nascimento praticantes destas religiões. De maneira análoga, assim como ao Islã, as fontes portuguesas de nosso recorte temporal acentuavam esta questão com relação ao Cristianismo.

Contudo, neste ponto, outros fatores também estavam em jogo. Tomando um arcabouço epistemológico de passagens entre alteridades posto em três fases – separação, conversão, integração – Ângela Barreto Xavier argumenta que, no contexto “do reino e império português na época moderna” ocorre uma identidade conversa, presa nesta segunda fase de passagem. Assim, uma identidade transitória passa a ser, para grande parte dos indivíduos, *perene*. Em outras palavras, os convertidos ao Cristianismo estariam em uma situação na qual “a liminaridade se cristalizou, tornando-se uma situação identitária que não facilitava nem o pleno regresso à identidade anterior nem a aceitação total por parte da comunidade que constituía o grupo receptor”.²⁶⁹

Desta forma, a nosso entender, há tanto uma acepção de um purismo religioso, no caso, da manifestação de um Cristianismo fixo, que é impossível de ser seguido senão nos moldes e termos de dogmas e ritos imutáveis, como a acepção de que nunca a conversão seria então plena, estando os indivíduos convertidos – aos olhos de parte das fontes portuguesas – em uma situação às vezes intermediária, às vezes próxima de suas identidades religiosas de origem, mas nunca em sua concepção de cristã.

Voltemos a nossas fontes. Em 1753, o então administrador episcopal de Moçambique afirmou que

muitos cafres, e são a maior parte deles, que vivem em casa dos Portugueses, e ainda dos mesmos Eclesiásticos Regulares, pela sua miséria, e pela sua natural rudeza, vivem, e morrem pagãos, sem seus senhores, nem os Párcos lhes procurarem Batismo, nem fazerem disso escrupulo: e os que tem nome, e Batismo de Cristãos, muitos o recebem

²⁶⁹ XAVIER, Ângela Barreto. De converso a novamente convertido: Identidade política e alteridade o Reino e no Império. *Cultura*, v. 22, p. 245-274, 2006. p. 3.

sem saberem que recebiam, e vivem tão gentios, como dantes eram, sendo muito raros, ainda dos mais ladinos, os que se confessam pela quaresma: e há cristãos de sessenta anos da sua idade que nunca foram à Igreja; nem se confessaram na vida, nem na hora da morte. Isto mesmo sendo pela maior parte nos cafres cristãos, que vivem entre os Portugueses nesta mesma ilha de Moçambique, e nas Cabaceiras, e em outras povoações, donde podem ter melhor Regularidade na vida, e costumes, e os não têm: e sem dúvida que não há por culpa dos Párcos.²⁷⁰

Notemos, portanto, como o autor salientava, primeiramente, que as preocupações com o batismo estavam bem distantes do horizonte de atuação dos portugueses, mesmo dos eclesiásticos. Deste trecho, percebemos ainda a crítica a um carácter incompleto da conversão, por muitos receberem o batismo “sem saber que recebiam”. Este ponto, ainda, leva em suas entrelinhas aspectos impositivos do processo de batismo: se não sabiam que estavam sendo batizados, é seguro constatar que a grande maioria não havia pedido por esta conversão. Ademais, esta incompletude também se dava no não seguimento regular dos ritos cristãos, tais quais a frequência à missa e a confissão. Por fim, é interessante notar que, embora muitas das fontes críticas à conversão se refiram mormente aos Rios de Sena, aqui o administrador episcopal é explícito em acrescentar que o mesmo se dava na ilha de Moçambique, local em que se esperava “uma maior regularidade na vida e [nos] costumes”.

Outro português, em 1766, vai em linha análoga, afirmando que a diferença entre os “cafres” cristãos e os não-cristãos seria “tão somente o serem batizados”.²⁷¹ Sobre o conhecimento da doutrina cristã, salientava que “muitos sabem”, contudo que “ignoram a sua explicação e os preceitos que deviam observar”, sendo poucos os que frequentavam as missas e ainda estes só quando “constrangidos”.²⁷²

Saindo dos africanos da esfera portuguesa e indo aos em posse ou a serviço de baneanes e muçulmanos, voltemos ao então administrador episcopal em 1753. Este afirmou que eles além de viverem nos “termos referidos” aos anteriores, os que viviam “em casa dos Mouros” padeceriam ademais “a violência com que os ditos Mouros os

²⁷⁰ NOSSA SENHORA, Fr. João de. *Carta do administrador episcopal de Moçambique ao rei*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, dez. 1753. AHU (064), cx. 9, doc. 3. fl. 2.

²⁷¹ MIRANDA, António Pinto de, *Memória (...) 1955 [1766]*, p. 249.

²⁷² *Ibid.*, pp. 249–250.

obrigam a aderirem, e invocarem publicamente o seu maldito Mafoma”, não permitindo que “se batizem os filhos e filhas que deles nascem”.²⁷³

É importante ressaltar aqui que, nas situações de conflito com relação aos escravizados em posse de não-cristãos, tanto muçulmanos como baneanes, no intuito de se defenderem destas acusações, tentaram afirmar justamente o contrário. Em 1730, por exemplo, os “mouros melundicares²⁷⁴” da ilha de Moçambique afirmaram que aos escravizados em sua posse “davam toda a liberdade de escolherem, e seguirem a lei que lhes parecesse”, além de, ao desejarem em seu leito de morte serem batizados, “mandavam chamar aos Padres, e lhes faziam dar água do santo batismo” e, quando morriam, “mandavam sepultar no lugar eclesiástico às suas custas”, afirmações para as quais ajuntavam uma certidão comprobatória.²⁷⁵ Os baneanes, por sua vez, deram alegações semelhantes em 1746, afirmando que não impediam que os escravizados em sua posse se batizassem, e que davam permissão a eles “para assistirem na Igreja, e ofícios divinos, do que o Vigário da Vara tem todo o cuidado”.²⁷⁶

Estes três documentos – dos melundicares, dos baneanes e do administrador episcopal – se inscrevem em uma situação de conflito sobre a posse de escravizados que perdurou décadas na ilha de Moçambique. Ou seja, eram os três discursos acusatórios ou defensivos. No entanto, a contraposição tão completa de argumentos talvez indique que a prática – tanto de proibição como de permissão à conversão – fosse mais tênue e variante de caso a caso. Além disto, o próprio administrador episcopal afirmou que, dentre os muçulmanos de 1753, “são raros os seus escravos, que deles se queixam nesta parte” com relação a questões de fé.²⁷⁷

Voltemos aos canarins. Também a eles ocorriam descrições críticas – e pejorativas

²⁷³ NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Carta ao rei (...) 1753*, AHU (064), cx. 9, doc. 3, fl. 2.

²⁷⁴ Não consegui até então descobrir o significado deste termo. Talvez trata-se de um topônimo, referindo-se aos muçulmanos oriundos de Melinde, cidade suaíli a norte de Mombaça, que se encontravam na ilha de Moçambique. Contudo, é mera especulação minha pela semelhança de nomenclatura.

²⁷⁵ SALDANHA DA GAMA, João de. Doc. 131: Provisão em Forma de Ley [14-01-1730]. In: CUNHA RIVARA, Joaquim Heliodoro da (Ed.). *Archivo Portuguez Oriental*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1875c. Fascículo 6, suplemento. P. 326–327, p. 327.

²⁷⁶ LAVRE, Manoel Caetano Lopes de, *Doc 173 (...) 1875 [1746]*, p. 468.

²⁷⁷ NOSSA SENHORA, *op. cit.*, fl. 2.

– relacionadas à conversão – mesmo que, é interessante notar, vários deles já fossem há várias gerações cristãos.²⁷⁸ O autor da memória de 1766, supracitada, afirmou que os canarins “observam os preceitos eclesiásticos e leis divinas, mais por força que por vontade”, acrescentando que “na cristandade são mais que gentios hereges; pois não atendendo à prédica desprezam as missas, e das confissões se riem”.²⁷⁹ Em grande parte, estas descrições pejorativas com relação aos canarins decorreriam, para o autor deste relato, de motivos econômicos, o que inclusive o levava a afirmar que eles “nos contratos passam de usurários a ladrões”, além de por cúmulo chamá-los de alcoólatras.²⁸⁰ Termos pejorativos semelhantes também aparecem em outras fontes, até mesmo na relação de moradores de 1757 que, após elencar os nomes e ofícios dos canarins assistentes ou habitantes na ilha de Moçambique, acrescentava que seria “incontroverso que em toda a parte são os canarins muito mal procedidos por ladrões, falsários e velhacos”.²⁸¹

Com relação aos indivíduos de ascendência portuguesa na ilha de Moçambique – assim como nos Rios de Sena –²⁸² eram estes das mais diversas origens geográficas – embora todos eles considerados como portugueses. Ali residiam tanto indivíduos nascidos em Portugal, como nascidos de pai português em Goa, na própria ilha de Moçambique ou nos Rios de Sena, ou mesmo naturais do território do atual estado do Brasil. Estes últimos seriam sobretudo do Rio de Janeiro e da Bahia, embora também paulistas e mineiros ali existiam.²⁸³ As mulheres, contudo, em sua maioria eram originárias do sudeste africano.²⁸⁴ Eram todos estes indivíduos das mais diversas classes sociais, havendo tanto nobres e fidalgos, como indivíduos plebeus que ali

²⁷⁸ O que, em parte, segue nosso argumento de se considerar uma religião monoteísta enquanto pura e, portanto, estanque e presa a regras imutáveis, e em outra, o do carácter inconcluso dos convertidos ao Cristianismo salientado por Ângela Barreto Xavier.

²⁷⁹ MIRANDA, António Pinto de, *Memória (...)* 1955 [1766], p. 252.

²⁸⁰ “raro são os (...) que não idolatrem o Baco” *ibid.*, p. 252.

²⁸¹ ANÔNIMO, *Rellaçam dos moradores Portuguezes que assistem em Monssabique, e seos destritos (...)* 1954 [1757], p. 169.

²⁸² RODRIGUES, 2013, pp. 735–736.

²⁸³ Sobre os cariocas e baianos, em 1773 há menção a que “frequentam a negociação de Moçambique os mercadores da Bahia e Rio de Janeiro, estabelecendo ali Casas de negócio, e delas expedindo navios para as ilhas dos Franceses com carga de Escravatura, e para os portos da Índia com marfim, ouro, e búzio (...)”. FIGUEIREDO, Luis Antonio, *Notícia do Continente de Moçambique (...)* 1954 [1773], p. 254.

²⁸⁴ RODRIGUES, 2010b, pp. 52–53.

forçosamente emigravam como degredados, muitos deles se estabelecendo nos Rios de Sena. Fazia parte da política da coroa portuguesa a utilização do degredo para o auxílio no povoamento das diversas praças em seu poderio, embora, como salienta Ana Paula Wagner, “a presença desses indivíduos na sociedade receptora foi muitas vezes questionada, sobretudo, rejeitada”.²⁸⁵

Os indivíduos cristãos da ilha de Moçambique se empregavam nos mais diferentes ofícios. Contudo, todos eles direta ou indiretamente se envolviam no comércio. Aos com algum capital, compravam tecidos aos mercadores baneanes e os levavam para **sambazar** na **vizinhança de sobrevivência** ou serviam de atravessadores aos senhores dos prazos que, através de seus **mussambazes** os levavam ao **horizonte terrestre**.²⁸⁶ Aos de menor cabedal – e aos escravizados –, seus afazeres envolviam no mínimo a sustentação deste comércio, razão de ser da ilha de Moçambique para seus habitantes.

Muitos dos cristãos se empregavam em serviços ligados à administração portuguesa. A começar pelo governador e capitão general de Moçambique, posto usualmente concedido pela coroa a um indivíduo da elite fidalga de Portugal. Entre 1752 e 1782, nove indivíduos ocuparam o posto, sendo dois destes interinos por conta da vacância do cargo.²⁸⁷ Além destes, em 1779 por morte do então governador, o governo esteve em mãos de duas juntas provisórias, uma entre junho e setembro e a outra até dezembro daquele ano.²⁸⁸ Este ofício, que era o de hierarquia mais elevada no contexto português do sudeste africano do século XVIII, era ocupado – salvo os interinos – por indivíduos que normalmente não eram até então moradores da ilha. O mesmo se dava de maneira corriqueira a alguns outros ofícios, como o dos ouvidores e o de administrador eclesiástico. Aos demais ofícios administrativos na ilha de Moçambique, estes tendiam a ser distribuídos entre os moradores.

O pertencimento à categoria de morador – mesmo aos recém-chegados – tam-

²⁸⁵ WAGNER, 2009, p. 122.

²⁸⁶ Entraremos em maiores detalhes na prática comercial e em suas rotas ao terceiro capítulo da presente tese. Aqui, me dei ao luxo em ser temporariamente genérico.

²⁸⁷ Dados baseados na lista de capitães e governadores de Moçambique, apresentada em RODRIGUES, 2013, pp. 945–959.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 957.

bém garantia acesso a adjuntos deliberativos, embora estes parecem mais frequentes nas cidades dos Rios de Sena e em Sofala do que na ilha de Moçambique. A partir da elevação da ilha à categoria de vila, e conseqüente criação do Senado da Câmara, também o acesso aos cargos de juiz e vereadores era prerrogativa dos moradores.²⁸⁹ Outros cargos inferiores, contudo, às vezes por falta de indivíduos capacitados, às vezes por questões de confiança na designação feita pelos então governadores, poderiam ser ocupados por indivíduos de outras categorias. É o caso, por exemplo, de em 1757 cinco canarins exercerem o ofício de escrivães em diferentes órgãos de governo da ilha, um deles já há dois triênios vinculado à alfândega. Canarins também eram neste período oficiais de pluma e apontadores de obra. Interessante notar que, alguns destes, eram também criados do então governador de Moçambique, além do cargo oficial que exerciam.²⁹⁰

Outra atividade em que eram largamente empregados cristãos foi no corpo militar regular. Embora a falta de soldados e as diminutas guarnições nos fortes e vilas portuguesas do sudeste africano sejam uma regra, sobretudo para o período em questão, vários dos indivíduos que se fixaram na região – e também na ilha de Moçambique – vieram inicialmente como soldados, capitães da infantaria e outros ofícios militares. Na lista de moradores da ilha de 1757, dos quatorze indivíduos descritos como moradores, sete exerciam ou exerceram originalmente na sua chegada algum ofício militar.²⁹¹ Era política governamental, ao menos a partir de princípios do século XVIII, que os militares que se casassem nos Rios de Sena fossem desmobilizados de modo a auxiliar o povoamento da região.²⁹² Além disto, era frequente a incorporação às guarnições de indivíduos degredados recém chegados.²⁹³

Na segunda metade do século XVIII, sob o pretexto da pouca adaptação ao clima e à dificuldade de sobrevivência dos reinóis enquanto soldados, a coroa portuguesa

²⁸⁹ ANTUNES, 2006, p. 200.

²⁹⁰ ANÔNIMO, *op. cit.*, p. 168.

²⁹¹ *Ibid.*, pp. 153–156.

²⁹² RODRIGUES, Eugénia. A política imperial de D. João V para o sertão da África Oriental: Guerra e diplomacia nos Rios de Sena. *Anais de História de Além-Mar*, v. VIII, p. 139–166, 2007b. p. 148.

²⁹³ RODRIGUES, Eugénia. Cipaiois da Índia ou soldados da terra? Dilemas da naturalização do exército português em Moçambique no século XVIII. *História: Questões & Debates*, n. 45, p. 57–95, 2006. p. 61; WAGNER, 2009, p. 173.

tentou também o uso de cipaicos católicos da Índia.²⁹⁴ O primeiro corpo destes chegou a Moçambique em 1767, para serem enviados a Tete.²⁹⁵ Enquanto o segundo e último em nosso recorte temporal, arribou em 1781, ficando no Mossuril – embora originalmente se destinasse à Baía de Lourenço Marques –, sendo um contingente bastante limitado, ainda mais que, dos sessenta indivíduos originalmente embarcados, apenas quatorze sobreviveram à viagem após um naufrágio em Zanzibar.²⁹⁶

Notemos ainda que marinheiros, e também capitães de embarcações, podiam terminar por se estabelecer definitivamente na ilha. Contudo, após este estabelecimento, muitos não mais exerciam este ofício, voltando completamente sua atenção ao comércio.²⁹⁷ Oriundos de outras paragens também eram os cirurgiões que no hospital da ilha se empregavam.

Outras funções que exerciam os cristãos na ilha de Moçambique, por óbvio, eram as religiosas. Embora a primeira ordem religiosa a se estabelecer no sudeste africano tenha sido a dos jesuítas, na ilha de Moçambique os primeiros foram os dominicanos.²⁹⁸ A Igreja da Saúde era de controle dos Capuchinos de Goa, contudo aparentemente constava apenas de um único frade.²⁹⁹ Além destes, a ordem de São João de Deus estava a cargo do Hospital Real da ilha desde o século XVII.³⁰⁰ Esta era a única ordem a receber um subsídio anual por parte da coroa, justamente para o provimento do hospital.³⁰¹ Havia ainda um administrador episcopal, nomeado pelo rei, possuindo jurisdição de bispo na prelazia de Moçambique – que fora desmembrada da de Goa em 1612.³⁰² Várias eram as reclamações com relação à qualidade do clero, muitas vezes tidos como “inquietos ou mal procedidos”, ademais de não raro serem enviados à Moçambique, como forma de castigo eclesiástico, padres culpados de crimes em

²⁹⁴ RODRIGUES, 2006, pp. 64, 67 e 73; WAGNER, 2009, p. 118.

²⁹⁵ RODRIGUES, 2006, p. 69.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 81.

²⁹⁷ É, por exemplo, o caso de dois indivíduos da relação de 1757 ANÔNIMO, *Rellaçam dos moradores Portuguezes que assistem em Monssabique, e seos destritos (...) 1954 [1757]*, pp. 155–156.

²⁹⁸ CAPELA, José. *Donas, Senhores e Escravos*. Porto: Edições Afrontamento, 1995. p. 160.

²⁹⁹ LOBATO, 1989, p. 113.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 103.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 104.

³⁰² *Ibid.*, pp. 103–104.

Goa.³⁰³

Com relação ao número de indivíduos cristãos não escravizados na ilha de Moçambique e nas terras firmes, estes são melhor conhecidos a partir de meados do século XVIII. Contudo, a grande maioria das primeiras relações e mapas realizados foram bastante lacunares, situação que melhora a partir de fins da década de 1770, com as ordens do Conselho Ultramarino para a elaboração de mapas populacionais.³⁰⁴ Em 1766, em um mapa realizado pela câmara de Moçambique, no qual constavam os homens adultos cristãos residentes na ilha e nas povoações de sua [vizinhança de sobrevivência](#), aparecem 181 indivíduos, 39% provenientes do reino, 41% da Índia e 20% do sudeste africano.³⁰⁵

Como muitos dos moradores da ilha possuíam “palmares na província do Mossuril e na Cabaceira grande e pequena”,³⁰⁶ além de terrenos também na própria ilha, convém também dar uma olhada na variação percentual por origem destes proprietários e proprietárias. A partir das cartas de aforamento de terras na ilha de Moçambique e nas terras firmes entre 1763 e 1802, Maria Bastião dá os seguintes percentuais: 21% de naturais de Moçambique, 17% eram de portugueses do reino, outros 17% de originários da Província do Norte, 6% de goeses e 2% de naturais do Rio de Janeiro.³⁰⁷ Deste total de aforamentos cuja origem individual era conhecida, 16% destes eram de posse de mulheres.

Notemos como o percentual de originários da Índia e de Reinóis era próximo um do outro, assim como ocorria na relação de homens adultos de 1766. Assim, podemos concluir que o número de proprietários comparativamente a não-proprietários em indivíduos destas origens seguia uma variação análoga internamente a ambos os grupos, do que provavelmente decorre que o poder econômico entre estas classes de

³⁰³ LOBATO, 1989, pp. 118–119.

³⁰⁴ Sobre estes mapas e as questões a eles relacionadas, conferir: WAGNER, 2009, pp. 176–226.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 169.

³⁰⁶ MONTAURY, João Baptista de, *Moçambique (...) 1955 [1778]*, p. 342.

³⁰⁷ Notar que aqui arredondei os percentuais apresentados. Ademais, como dos 53% dados como de origem desconhecida, 30% destes (ou seja, 16% do total) eram de mulheres – portanto naturais de Moçambique, como a autora afirma –, optei por somar ao percentual originalmente apresentado como aforadas a naturais da terra, chegando ao valor que explicito no corpo textual. BASTIÃO, 2013, p. 92.

peçoas fosse semelhantemente distribuído e não que na média uma fosse mais rica que a outra.³⁰⁸ Outras nuances aqui existentes são mais difíceis de serem comparadas à situação de 1766, em decorrência da grande variação temporal e de que, aqui, o conjunto de dados se aplica a um somatório ao longo do tempo. Do mesmo decorre a presença de proprietários cariocas, talvez acentuada pelo incremento do tráfico de escravizados nas duas últimas décadas da centúria.

Com relação à distribuição por faixa etária dos cristãos livres, os mapas de 1776, 1777 e 1778 referentes à ilha de Moçambique trazem algumas informações.³⁰⁹ Em 1776 e 1777 são reportados 270 indivíduos cristãos livres, entre homens e mulheres, enquanto em 1778 este total passa a ser de 271 pessoas.

Em 1776 e 1777, 15% do total são de crianças até 7 anos de idade, enquanto em 1778 este percentual é de 11%. O decréscimo ocorre entre as do sexo masculino, que eram 25 pessoas em 1776-7 e 16 em 1778, enquanto as do sexo feminino permaneceram nos três mapas em questão em 11. Como não há um acréscimo correspondente em 1778 no número de rapazes até 15 anos – que passam de 6 nos dois primeiros mapas para 7 neste último –, é seguro afirmar que estas crianças não envelheceram na ilha de Moçambique. Infelizmente o mapa de 1778 não apresenta o total de mortes ocorridas no ano, para termos a certeza se estas ali faleceram ou se mudaram. Contudo, considerando ser um decréscimo acentuado, mesmo que a taxa de mortalidade infantil, em especial de indivíduos do sexo masculino, fosse ali elevada,³¹⁰ o que ocorreu neste período parece fora do padrão.

O que teria acontecido entre 1777 e 1778 para acometer aparentemente só os meninos, não conseguimos elementos para explicar. Alargando o escopo de análise para a

³⁰⁸ Embora para afirmar isto com maior grau de certeza teríamos de verificar o potencial econômico entre as propriedades de uns e outros, o que é impossível fazê-lo sem a realização de uma pesquisa mais profunda, que foge ao escopo desta tese.

³⁰⁹ Não tivemos acesso direto às fontes nas quais estes mapas são apresentados, mas à sumarização feita pelo projeto *Counting Colonial Populations*, disponível em: <http://colonialpopulations.fcsh.unl.pt>.

³¹⁰ Tratando dos dados de 1800–1820 para a ilha de Moçambique, Tete e Inhambane, Filipa Ribeiro da Silva sugere ali a ocorrência de altas taxas de mortalidade infantil. SILVA, Filipa Ribeiro da. *Counting people and homes in urban Mozambique in the 1820s*. *African Economic History*, v. 45, n. 1, p. 46–76, 2017. p. 57.

vizinhança de sobrevivência, verificamos que no Mossuril esta mortandade não ocorrera – 5 meninos e 3 meninas em 1776 e 5 meninos e 2 meninas em 1778 –, enquanto nas Cabaceiras um decréscimo semelhante ao da ilha aparece, passando de 5 meninos e 1 menina em 1776 para 2 meninos e 1 menina em 1778. Tomando em números relativos, temos um decréscimo – ou potencial mortandade – de 56% nas crianças do sexo masculino da ilha de Moçambique entre 1776 e 1778 e de 60% para as mesmas em igual período nas Cabaceiras, valores compatíveis entre si, o que nos leva a praticamente descartar um eventual erro de contagem ou de escrita acerca dos meninos da ilha de Moçambique em 1776-7.

Ainda com relação às crianças é interessante notar que o número das de sexo masculino era mais elevado do que as do sexo feminino. Ou a taxa de natalidade masculina se encontrava mais elevada por algum motivo, ou a taxa de mortalidade no parto de meninas seria mais elevada, partindo do pressuposto de que esta distribuição deveria ser mais homogênea entre os sexos, e não tão discrepante.

Por sua vez, o maior contingente populacional de cristãos livres na ilha de Moçambique se encontrava na faixa etária adulta, tanto no caso de homens, como de mulheres. Em 1776-7, cerca de 34% do total de indivíduos eram homens entre 15 e 60 anos, enquanto 28% eram mulheres entre 15 e 40 anos. Em 1778 o percentual de homens passou a aproximadamente 42% e o de mulheres se manteve constante nos mesmos 28%.

É de alguma forma assustador notar que enquanto os homens são agrupados como adultos até os 60 anos, às mulheres este limiar de corte se dá aos 40 anos, o que muito nos diz sobre o carácter misógino da sociedade portuguesa dos Setecentos, sobretudo por este número levar em conta uma propensa validade dos indivíduos que, no caso feminino, começava e acabava ao terminar o que consideravam, à época, sua idade fértil.³¹¹

³¹¹ Como salienta Ana Paula Wagner, aos olhos da coroa portuguesa “as mulheres entre os 14 e 40 anos estariam, em tese, na fase mais apropriada para a reprodução; e os homens entre os 15 e 60 anos encontravam-se aptos para realizarem diferentes tarefas, entre elas também a reprodutiva, assim como militares, econômicas e políticas”. WAGNER, 2009, p. 178.

Ao somarmos as pessoas tidas como adultas com as das categorias seguintes – idosas –, a diferença constatada entre o número de homens e mulheres cai um pouco. Em 1776-7 36% do total eram homens adultos ou idosos e 32% mulheres adultas ou idosas, enquanto em 1778 respectivamente 44% e 32% do total de indivíduos. Notemos aqui, como já salientado pela historiografia, o carácter masculino da fixação cristã na ilha.³¹² Ademais, um novo contingente de homens cristãos claramente chegou no ano de 1778, decorrendo no aumento da representatividade percentual deste grupo no mapa em questão.

Analisando a partir da lista de moradores de 1757 – em especial às menções das esposas dos mesmos que são dadas no documento –, Eugénia Rodrigues conclui que ali predominavam as mulheres “descendentes de portugueses e africanas”,³¹³ algo decorrente do reduzido número de mulheres estrangeiras que chegavam ao sudeste africano.³¹⁴ A partir de outra documentação,³¹⁵ Rodrigues assinala algumas questões decorrentes. Primeiramente, havia uma diferenciação das vestimentas utilizadas pelas mulheres cristãs livres da ilha de Moçambique entre o espaço público e o doméstico: enquanto no primeiro predominava o estilo europeu, no segundo estavam mais vinculadas a um africano.³¹⁶ Ademais, todas tinham fluência na língua macua, algo que não era exclusivo delas, uma vez que, como a autora argumenta, era esta a língua “de comunicação intrafamiliar e interfamiliar e dos negócios com a Terra Firme, enquanto o português estava relegado para os contatos sociais com os estranhos e à administração”.³¹⁷ Por fim, na ilha, assim como em algumas regiões do sudeste africano e do subcontinente indiano, as refeições de homens e mulheres eram tomadas separadamente.³¹⁸

³¹² Segundo Eugénia Rodrigues, “a colonização portuguesa da ilha – replicando outros movimentos migratórios para a região – foi fundamentalmente masculina, protagonizada por homens que aí desembocavam como funcionários e soldados, acabando por se estabelecer como mercadores”. RODRIGUES, 2010b, p. 51.

³¹³ *Ibid.*, p. 53.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 52.

³¹⁵ Uma carta do então governador de 1783 e relatos das primeiras décadas do século XIX.

³¹⁶ RODRIGUES, 2010b, p. 59; *id.*, 2008, p. 85.

³¹⁷ *Id.*, 2010b, p. 61.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 64.

Tratamos neste capítulo da ilha de Moçambique, de seus aspectos físicos – formação, localização, disponibilidade de recursos e características urbanas – e sociais – grupos que habitavam ou frequentavam este espaço insular.

Vimos que a ilha de Moçambique fora inicialmente povoada por grupos dissidentes de Quíloa na segunda metade do século XV. Se localizava em uma baía com boa ancoragem, mas de acesso dificultado pelos bancos de coral, o que, ao menos no século XVIII, exigia a existência de um piloto da barra para manobrar as embarcações. Além disto, salientamos como dependia profundamente da sua [vizinhança de sobrevivência](#) para obter água e alimentos. Nos aspectos urbanos, mostramos que, apesar do desenvolvimento citadino da década de 1760, o estado geral das construções e edifícios públicos da ilha muitas vezes ainda era precário ao longo dos trinta anos de nosso recorte temporal.

No que tange aos grupos que habitavam ou frequentavam a ilha de Moçambique, partimos de um marcador identitário operacional, religioso, decorrente das fontes e de nosso foco analítico a partir do ofício de *pai dos cristãos*. Contudo, não nos limitamos a este marcador, alisando, sempre que possível, questões de autoidentificação que os indivíduos destes grupos faziam de si e entre si.

Com relação aos africanos, frequentavam a ilha de Moçambique diversos indivíduos provenientes de sociedades de sua [vizinhança de sobrevivência](#) e [horizonte terrestre](#). Organizamos tais indivíduos em três grupos. Primeiro, homens e mulheres que trabalhavam nas atividades ligadas ao comércio, como na carga e descarga das embarcações e marinheiros. Segundo, [manamucates](#) e [patamares](#), que atuavam na diplomacia ou como mensageiros ou correspondentes. O terceiro e último grupo era vinculado ao trabalho doméstico, no qual se inseriam as *bandázias*, mulheres escravizadas na faixa etária de 10 a 25 que trabalhavam para abastadas senhoras, que as vestiam ricamente como maneira de demonstrar publicamente distinção.

Ademais, mostramos as dificuldades em se traçar as origens dos escravizados exis-

tentes na ilha, concluindo que, provavelmente, grande parte deles era proveniente das imediações deste território, fator comum ao contingente existente também ao longo do Vale do Zambeze. Todavia, no contexto português, ao contrário do que ocorria nos denominados Rios de Sena, onde eram fundamentalmente empregados no serviço doméstico, defendemos que na ilha de Moçambique o trabalho destes era mais voltado às tarefas relacionadas direta ou indiretamente ao trato comercial.

Acerca dos denominados baneanes, defendemos que esta denominação possuía diferentes acepções *internamente* e *externamente* aos grupos a esta nomenclatura associados. Enquanto para a administração portuguesa designaria a um vasto grupo de indivíduos não-cristãos e não-muçulmanos provenientes de Diu e Cambaia, para os tidos como baneanes era apenas um dos múltiplos marcadores identitários que, em sua acepção mais estrita, significaria apenas comerciante. Assim, enquanto aos **muzungos** abrangiam um múltiplo contingente de pessoas, aos próprios indivíduos poderiam se diferenciar sob vários outros aspectos, como ocorria com relação aos *bangaçais* e também aos artífices.

Defendemos que entre os designados como baneanes se encontravam indivíduos de diferentes religiões, tanto as provenientes do *cajueiro hindu*, como muçulmanos, jainas e zoroastras. Para os últimos, embora não tenhamos menções explícitas à presença deles na ilha de Moçambique no século XVIII, defendemos a hipótese de que é provável que alguns indivíduos zoroastras frequentassem e habitassem a ilha neste período. A omissão deles nas fontes seria decorrente tanto de eles serem uma pequena minoria, como do desinteresse da administração portuguesa ao agrupá-los todos sob a expressão “demais gentios”. Este desinteresse pelos “parses” só se modificará na ilha de Moçambique nas primeiras décadas do século XIX, quando a proximidade de indivíduos zoroastras com o governo britânico na Índia dará significância aos portugueses para a sua presença.

Além dos muçulmanos tidos por baneanes, outros grupos vinculados à fé islâmica frequentavam ou habitavam a ilha de Moçambique. Ali permaneceram parte dos descendentes dos moradores originários. Estes, em nosso recorte temporal, exerciam

usualmente atividades vinculadas à vida marítima, tanto como pescadores, como marinheiros e pilotos. Também como marinheiros e pilotos, muçulmanos provenientes de outras partes do Índico – tanto africanos, como asiáticos – se empregavam nas embarcações europeias e baneanas. Aos últimos, também viriam à ilha de Moçambique como seus representantes ou empregados. Por fim, pontuamos os fortes vínculos entre os indivíduos de Quitangonha e Sancul com os muçulmanos da ilha de Moçambique, sendo constantes os contatos entre eles, como fora o caso dos Cochircar.

Por fim, apresentamos os cristãos que habitavam ou frequentavam a ilha. Tratavam-se tanto de indivíduos de ascendência portuguesa, dos mais variados locais de nascimento, como de convertidos ao Cristianismo, do sudeste africano – em sua maioria escravizados – e do subcontinente indiano – em grande parte provenientes de Goa e sua imediações. Os cristãos eram muitas vezes categorizados de acordo com suas origens: os naturais da terra, filhos da terra, ou filhos do país eram os portugueses ali nascidos; os reinóis eram os nascidos em Portugal; e os canarins, ou filhos de Goa, eram os nascidos na Índia. Se empregavam em diversas atividades, de cunho comercial – ou diretamente no comércio a depender de seu cabedal –, administrativo, militar e religioso. Além disto, através da análise das listas populacionais, concluimos que a maior parte do contingente de indivíduos cristãos na ilha estaria em idade adulta, tanto homens, como mulheres. O que tanto caracterizava uma baixa expectativa de vida, como se vinculava ao carácter econômico daquela localidade insular que, voltada ao comércio, atraía muitos cristãos com o intuito de enriquecimento.

2 O pai dos cristãos na ilha de Moçambique

No presente capítulo, tratamos do ofício de *pai dos cristãos*, tanto em seus aspectos comuns ao Estado da Índia, como em suas particularidades na ilha de Moçambique. Partimos das origens do ofício e de seus caracteres normativos de atuação e organização, e em como ele se inseria na lógica de perseguição às religiões do *caju-eiro hindu* e muçulmana e da propagação – muitas vezes forçada – da fé cristã. Em seguida, analisamos algumas características do clero existente na ilha de Moçambique, e das relações entre estas com a existência do ofício na ilha. Tentamos, por fim, traçar os indivíduos que ali foram *pais dos cristãos* durante os anos de 1752 e 1782.

2.1 O Ofício de pai dos cristãos

2.1.1 Origens e extinção

Tendo os portugueses, de um ponto de vista puramente religioso – já que do econômico o ouro e as especiarias falavam alto –, o vago objetivo de em algum tempo interromper o domínio muçulmano em Jerusalém, na chegada à costa indiana, a busca por aliados contra o Islã era um passo lógico.¹ Mais do que isto, povoado pelo imaginário cristão medieval e, no anseio de encontrar antigos reinos adeptos da doutrina cristã,² levava mesmo a que, nos primeiros momentos, acreditassem que muitos dos habitantes da região praticavam alguma forma de Cristianismo.³

Quando os portugueses atacaram Goa, em 1510, a ilha era dominada pelo sultanato de Bijapur, que capturara a cidade poucos anos antes.⁴ Após tomada a cidade, se aproveitando de um propenso papel de libertadores do recente domínio muçul-

¹ AMES, Glenn J. Serving God, Mammon, or Both?: Religious "vis-à-vis" Economic Priorities in the Portuguese "Estado da Índia", c. 1600–1700. *The Catholic Historical Review*, v. 86, n. 2, p. 193–216, 2000. p. 194.

² PEARSON, 2003, p. 119.

³ Por exemplo, Vasco da Gama, após ver os templos e imagens de Malabar por três meses ainda estava propenso a considerar seus habitantes cristãos. AMES, 2000, p. 194; *id.*, 2008, p. 1.

⁴ SILVA TAVARES, 2002, p. 71.

mano, os portugueses desenvolveram inicialmente uma política de tolerância e de não perseguição às práticas religiosas do *cajueiro hindu* e das demais minorias tidas como gentias.⁵

Entre a década de 1530 e, mais acentuadamente, a partir da década de 1540, há uma mudança nesta perspectiva de tolerância religiosa não-muçulmana por parte da monarquia portuguesa, dando lugar a uma política de restrições e tentativas de proibições às práticas religiosas não-cristãs.⁶ Esta mudança é também associada aos ares da Contra Reforma e à chegada dos jesuítas em Goa em 1542.⁷ Outro fator também de influência neste período foi a criação da diocese daquela localidade, em 1534, com jurisdição a todos os locais de presença portuguesa no Índico.⁸

É neste contexto de modificação na política religiosa e missionária portuguesa que foi criado, em 1532, o cargo de *pai dos cristãos*.⁹ No alvará real que o instituiu, foi definido também o seu ordenado inicial, em Goa, de 30 mil réis.¹⁰ Efetivamente, a existência desta função se concretizará apenas em 1537, quando ali foi nomeado o primeiro indivíduo a exercer o ofício.¹¹ A coroa portuguesa e os eclesiásticos acrescentaram ao alvará inicial muitas funções relacionadas ao cargo, sobretudo ao longo do século XVI –¹² embora até o final da existência deste ofício novas ordens e leis a ele relacionadas foram publicadas.

O *pai dos cristãos* existirá enquanto ofício por mais de três séculos, de 1532 até 1842. Não é seguro afirmar a exata existência deste, além de Goa, para as demais fortalezas e locais de presença portuguesa de maneira ininterrupta durante todo este período. Contudo, ao menos entre os séculos XVI e XVIII, nas principais localidades vinculadas ao Estado da Índia este ofício existira.

A partir de 1834-35, com a extinção das ordens religiosas em Portugal, a atuação

⁵ SILVA TAVARES, 2002, pp. 63 e 72.

⁶ FÁRIA, 2019, p. 8; *id.*, 2020, p. 3.

⁷ AMES, 2000, pp. 194-195; *id.*, 2008, p. 1.

⁸ SILVA TAVARES, 2002, p. 79.

⁹ FÁRIA, 2019, p. 8; *id.*, 2020, p. 5.

¹⁰ SILVA TAVARES, 2002, pp. 248-249.

¹¹ WICKI, 1969, p. IX; FÁRIA, 2020, p. 3.

¹² Para menção a algumas destas primeiras legislações, em especial anteriores a 1570, ver: *id.*, 2020, p. 5.

do *pai dos cristãos* sofreu um forte baque. Em Goa, onde sua atuação era então mais presente a partir da Casa dos Catecúmenos, esta caiu grandemente em desuso, tendo no princípio da década de 1840 apenas um pueril ali hospedado.¹³ Ademais, o mesmo decreto que extinguiu as ordens religiosas, também fechou as Casas dos Catecúmenos existentes em Portugal,¹⁴ não tardando, portanto, que em 1842 o mesmo fosse feito em Goa, dando fim à última atribuição ainda vinculada a este ofício naquela localidade e, conseqüentemente, ao próprio ofício.¹⁵

2.1.2 Aspectos organizacionais e de conduta

O cargo de *pai dos cristãos* era uma função vinculada – e paga – pela administração portuguesa.¹⁶ Aparentemente, nos primeiros anos de existência do ofício em Goa, este foi ocupado por indivíduos seculares, passando a partir da década de 1550 a então ser provido à figura de um eclesiástico.¹⁷ Embora laica, toda a legislação civil relacionada ao ofício se baseava nos Concílios Eclesiásticos de Goa,¹⁸ além de muitas vezes também ser requisitada por iniciativa da mesa do Tribunal do Santo Ofício daquela localidade.

Deveria ser atribuído o cargo de *pai dos cristãos* a um indivíduo em cada uma das fortalezas e localidades nas quais Portugal arrogava alguma forma de soberania e que estavam vinculadas ao denominado Estado da Índia. No sudeste africano, em nosso recorte temporal, sabemos que com certeza havia *pai dos cristãos* na ilha de Moçambique e em Sena – nesta última, talvez de maneira intermitente –, sendo provável que, em algum momento no largo período de existência do cargo, o mesmo tenha também existido, com maior ou menor grau de continuidade, em Sofala, Tete e Quelimane.

A partir de meados do século XVI, quando o ofício passou efetivamente a ser exer-

¹³ WICKI, 1969, p. X.

¹⁴ *Ibid.*, Doc. 126, p. 420.

¹⁵ *Ibid.*, p. X.

¹⁶ *Id.*, 1969, p. X; SILVA TAVARES, 2002, p. 249; FARIA, 2019, pp. 11–12; *id.*, 2020, p. 2; ANJOS, 2021, p. 239.

¹⁷ Até 1548 é conhecido apenas o nome de um *pai dos cristãos* de Goa, não sendo este um eclesiástico. FARIA, 2019, p. 11; ANJOS, 2021, p. 239.

¹⁸ WICKI, 1969, p. X.

cido por párocos vinculados a alguma ordem eclesiástica, a coroa portuguesa procurou uma divisão entre cada ordem a uma praça, de maneira a sempre ser exercido por determinada ordem religiosa em uma mesma localidade.¹⁹ Assim, segundo Wicki, em Goa e Salcete o ofício foi exercido pelos jesuítas, em Bardez e Baçaim por franciscanos, em Mahim, Tarapur, Damão e Chaul por dominicanos e em Ormuz pelos agostinianos.²⁰ Acrescentemos que, na ilha de Moçambique, esteve a cargo dos jesuítas até algum momento antes de 1750, de jesuítas e dominicanos, alternadamente – na medida da disponibilidade de religiosos –, durante esta década e, após a expulsão da Companhia de Jesus, ficou unicamente a cargo dos dominicanos. Em Sena, embora saibamos apenas da atuação de um único *pai dos cristãos* na década de 1740,²¹ era ele naquele momento um dominicano.

Embora parte da legislação relacionada ao cargo fosse restrita a determinadas localidades, era comum que, uma vez estabelecidas para uma determinada praça, logo fossem também estendidas – em teoria – às demais de todo o Estado da Índia.²² Na prática, obviamente, a eficácia de tal transposição dependia das relações de força locais, bem como da existência de elementos comuns com relação ao legislado.

Alguns aspectos deveriam direcionar a conduta do *pai dos cristãos*. Estes, em sua maioria, aparecem descritos nas instruções ao *pai dos cristãos*, escrita em 1595 e que sintetizava todo um conjunto normativo formulado a partir da década de 1530.²³ Iniciam estas instruções dando ênfase a que deveria “o Padre que tiver cuidado de Pai dos Cristãos” sempre se lembrar de “quanta importância” seria seu obrar, pois este era diretamente relacionado à “conversão e salvação das almas dos infiéis” e também ao “ensino e amparo [dos] novamente convertidos” o que, em suma, conclui com os

¹⁹ WICKI, 1969, p. XI; SILVA TAVARES, 2002, p. 249; FARIA, 2019, p. 11; *id.*, 2020, p. 3; ANJOS, 2021, pp. 239–240.

²⁰ WICKI, 1969, p. XI.

²¹ PIRES, Paulo, *Treslado do Auto da Devassa de Luis Serrão de Souza (...) 1754*, AHU (064), cx. 10, doc. 44, fl. 13v.

²² Wicki, baseando-se em legislação referente a Baçaim, posteriormente estendidas, defende que esta era uma prática comum, enfatizando, contudo, que “cada região tinha problemas específicos” o que, conseqüentemente, impossibilitava a transposição de tudo. WICKI, *op. cit.*, pp. XI e 292–294.

²³ Provavelmente esta instrução se tratava de uma versão revista de outra sintetizada anteriormente FARIA, 2020, p. 6.

ditos apostólicos de “ser coadjutor e cooperador de Jesus Cristo”.²⁴

Em seguida, entram as instruções em esferas ainda mais relacionadas à moral e, conseqüentemente, subjetivas. Assim, o *pai dos cristãos* deveria ser

peessoa de muita caridade e zelo da salvação das almas e do ensino e amparo delas, de prudência, saber e mansidão para aplicar os meios a isso, e de muita paciência e sofrimento para sofrer tanta diferença de pessoas e variedades de negócios e importunações suas, e para não passar ocasião nenhuma da conversão e remédio das almas de que não se aproveite.²⁵

Neste trecho se intercalam aspectos tipicamente da doutrina cristã – e, teoricamente, da atuação do próprio messias –, como “a caridade e zelo”, assim como a “paciência e sofrimento”. Justapostos a estes – e, dependendo do aspecto moral da atuação, em conflito a eles – estava o oportunismo de se “não passar ocasião nenhuma da conversão e remédio das almas de que não se aproveite”. Imbuído assim das características messiânicas, e dotado de oportunismo em sua conduta, a atuação moral do pároco se justificava pelo aumento da cristandade, mesmo que, sob outras óticas excedesse, e muito, o que poderia ser considerado moralmente aceitável. Exemplos claros sobre isto se davam com relação aos órfãos não-cristãos em Goa,²⁶ e, também, com relação aos escravizados em posse de indivíduos não-cristãos na ilha de Moçambique.

O *pai dos cristãos* deveria ter auxiliares a ele diretamente vinculados.²⁷ As instruções de 1595 caracterizam aos mesmos como “ministros necessários”, também imbuídos de aspectos morais, ao terem de agir como “um irmão que seja sempre seu companheiro e ajudador”.²⁸ Estes seriam, um língua como tradutor, “que possa ser pai dos catecúmenos”, de preferência casado “para que sua mulher tenha cuidado das catecúmenas”, um “solicitador para os negócios dos cristãos e presos desamparados” e,

²⁴ VALIGNANO, P. Alexandre. Doc 1. Instrução para o Padre que tiver cuidado de pai dos cristãos e para o Irmão que o ajudar, feita pelo visitador da Província da Índia (1595). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. P. 14–28. pp. 14–15.

²⁵ *Ibid.*, p. 15.

²⁶ Glenn J. Ames caracteriza a conversão forçada dos órfãos como “o dever mais controverso e acrimonioso” do ofício. AMES, 2000, p. 198; *id.*, 2008, p. 4.

²⁷ FARIA, 2019, p. 12.

²⁸ VALIGNANO, P. Alexandre, *Doc 1. Instrução para o Padre pai dos cristãos (...) 1969 [1595]*, p. 15.

por fim, um procurador relacionado – e custeado – pela Casa Professa.²⁹ Tanto o *pai dos cristãos*, como seus auxiliares, deveriam ser “desocupados doutras ocupações e trabalhos”, de tal sorte a exercerem somente os ofícios a eles designados.³⁰

O cargo de *pai dos cristãos* foi criado e se envolvia diretamente nas disputas e no estabelecimento de uma *prática colonial*. Aqui, contudo, é necessário fazer uma digressão comparativa entre esta prática anterior ao século XIX e o colonialismo que se efetivou sobretudo a partir da segunda metade dos Oitocentos, para melhor situarmos este papel.

Começamos pela constatação de que há uma clara distinção entre o discurso inerente à legislação portuguesa voltada ao ofício e sua prática. Tanto Goa, como a ilha de Moçambique, por suas centralidades referentes a, respectivamente, o Estado da Índia e o sudeste africano, em um contexto português seriam locais onde a efetividade da política portuguesa era, *a priori*, maior. Contudo, ser *mais efetiva* não significa que era *completamente efetiva*. Ao contrário, o domínio da ilha de Moçambique por Portugal era extremamente dependente do capital mercantil dos baneanes e das relações com as unidades políticas do continente, responsáveis tanto pelo comércio de longa distância, como, no caso das terras defronte à ilha, por seu abastecimento de itens necessários a sua sobrevivência. O domínio político por Portugal, ou melhor, sua primazia idealizada, tinha constantemente de dialogar e se adaptar às reivindicações destes grupos e seus agentes, individual e coletivamente.

Assim como o discurso colonial a partir do século XIX, o discurso oficial português dos séculos anteriores referente às populações não-europeias das ilhas de Goa e Moçambique era marcado por estereótipos, em si ambivalentes. Em Goa, para pegarmos um exemplo que aparece na mesma instrução ao *pai dos cristãos* de 1595, a “gente da terra”, cristã ou não, seria “*naturalmente inclinada a se vingar uns dos outros por demandas, ainda que às vezes sejam injustas e de coisas falsas*”.³¹ Ao mesmo tempo, convertidos, deveriam ter os mesmos privilégios que qualquer cristão reinol, sendo

²⁹ VALIGNANO, P. Alexandre, *Doc 1. Instrução para o Padre pai dos cristãos (...) 1969 [1595]*, p. 16.

³⁰ *Ibid.*, p. 15.

³¹ *Ibid.*, p. 22 (*grifo meu*).

providos em ofícios e cargos, uma vez que

estes pobres homens da terra não esperam mais – por seus trabalhos que padecem nas cristandades e serviço a Deus, e suas igrejas e ministros – algum ofício destes conforme a sua capacidade para remédio de sua vida.³²

São, portanto, inferiores – *naturalmente vingativos* –, ao mesmo tempo que iguais – com a mesma capacidade / necessidade de serem oficiais da Coroa. O apagamento de culturas “impróprias” era desejado, mas em última instância inalcançável. Não sendo possível a subjugação – a que a coroa portuguesa almejava – de populações sem “os inferiorizar de um lado a outro”,³³ esta não se dava, no século XVIII e antes, tendo o racismo como eixo principal – o que ocorrerá somente no discurso colonial do período posterior. Se neste último as justificativas de uma colonização se davam baixo um discurso civilizacional, de levar a cultura “civilizada” aos povos – “raças” – “inferiores”, no anterior sua justificativa moral se dava sobretudo sob o aspecto missionário, de expansão da fé cristã.³⁴

Em ambos momentos, os estereótipos no discurso colonial teriam de ser ambivalentes. Na justificativa civilizacional, ao mesmo tempo em que diferencia o colonizador do colonizado, têm de pensá-los enquanto iguais – nem que seja em potencial –, para justificar a colonização.³⁵ Sendo uma crença dividida e múltipla, para sua efetiva significância, o estereótipo requereria uma cadeia contínua e repetitiva de outros estereótipos.³⁶ Assim, o colonizado seria estereotipado ao mesmo tempo como selvagem e canibal e o mais obediente e digno dos servos, místico, primitivo e simplório e também mentiroso, manipulador das forças sociais.³⁷ Na justificativa missionária

³² VALIGNANO, P. Alexandre, *Doc 1. Instrução para o Padre pai dos cristãos (...) 1969 [1595]*, p. 28.

³³ FANON, Frantz. *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Livraria da Sá Costa, 1980. p. 44.

³⁴ A justificativa também se dava, conforme Robert Young argumenta, sob aspectos econômicos. Contudo, a nosso ver, o cerne de sua moral discursiva era o da salvação religiosa, ficando os aspectos econômicos em segundo plano. Assim, a preocupação econômica e comercial permeará todo um conjunto de fontes produzidas e ações realizadas, mas dificilmente é tida enquanto justificativa moral, algo talvez análogo ao que ocorria com o discurso civilizacional e os interesses comerciais do século XIX em diante. YOUNG, Robert J. *Desejo colonial: hibridismo em teoria, cultura e raça*. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 112.

³⁵ BHABHA, Homi K. *O Local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. p. 127.

³⁶ *Ibid.*, p. 120.

³⁷ *Ibid.*, p. 126.

ocorre fenômeno de alguma forma semelhante. Em potencial, o não-cristão é um igual na medida em que, convertendo-se, também poderia acessar ao reino celestial. Esta igualdade é ainda mais marcada nos indivíduos e grupos que não eram adeptos do Islã ou de algum dos ramos do *cajueiro hindu*, mas mesmo estes poderiam ainda ser salvos com a conversão. Ao mesmo tempo, os não-europeus nas ilhas de Goa e Moçambique também seriam dóceis e selvagens, propícios à salvação e perdidos em suas crenças.

Cabe assinalar uma provável particularidade da ilha de Moçambique justaposta à perspectiva de Homi Bhabha com a que estamos aqui a dialogar. Embora na ilha de Moçambique Setecentista – e em todo o sudeste africano de maneira geral – os estereótipos fossem constantemente aplicados, a quem eles se referiam é algo que variava no tempo e no espaço. Isto dependia, por exemplo, das relações oficiais entre as unidades políticas às quais os indivíduos ou grupos sociais em questão se inseriam e a coroa portuguesa – quando boas, muitas vezes eram tratados em quase igualdade, quando ruins ou se houvesse intuito de dominação ou tomada de seus territórios pela administração portuguesa, eram sempre descritos como selvagens, bestiais e outros adjetivos do gênero. Dependia também de sua religiosidade. Comunidades muçulmanas tendiam a ser caracterizadas – ao menos em discurso – como inferiores, mesmo quando em boas relações com a ilha de Moçambique. Em alguns casos, contudo, em especial nos momentos em que dependiam destas comunidades, sua religião era em grande parte ignorada, sendo apenas reclamada por alguns indivíduos vinculados à Igreja, e particularmente, pelo *pai dos cristãos*.

Tanto na missão civilizacional, como na religiosa, há embutido em si um fracasso estratégico. Embora Homi Bhabha só trate deste para a primeira,³⁸ notamos que isto também se aplica à segunda. Em última instância, não é possível que estas missões se cumpram pois assim as situações coloniais não mais se justificariam. Daqui também decorre a ambivalência da missão civilizatória: ela tem de se mostrar possível – o colonizado enquanto um civilizado –, mas também é preciso que se faça sem-

³⁸ BHABHA, 1998, p. 131.

pre necessária – o colonizado como selvagem, sempre à espera de uma “tutela” que o possa guiar. Governo este que também é ambivalente: o colonizador é o pai, mas também é o opressor.³⁹ De maneira análoga também na justificativa missionária: ela tem de sempre ser possível – o colonizado enquanto potencial cristão –, mas também tem de se fazer necessária – o colonizado sempre tem de ser ou o selvagem gentílico, desconhecedor do Cristianismo, ou o infiel, que poderia aceitar a verdade cristã, mas a nega por suas más influências. Mais do que isto, o colonizado é tido enquanto o convertido que nunca se converterá completamente e sempre necessitará de proteção para que não volte a seu credo anterior ou não caia às influências da “falsa seita de Mafoma”.⁴⁰ Assim, também o carácter paternalista do colonizador se manifesta – sendo este paternalismo também expresso no cargo de *pai dos cristãos*, em suas funções e, em primeira instância, a partir de seu próprio nome –,⁴¹ mas também seu carácter opressor para evitar sua “desconversão” ou conversão a outra religião. Desta forma, concordamos fundamentalmente com Camila Domingos dos Anjos, quando argumenta que o ofício de *pai dos cristãos*

foi essencial para a manutenção da relação “colonizador” / “colonizado” ao assegurar a permanente infantilização do “colonizado” e a legitimidade do colonizador. (...) [O] Pai dos Cristãos sedimentava a convicção da superioridade do primeiro em relação ao segundo, mesmo o segundo tendo renunciado àquilo que no início justificava tal desigualdade, a idolatria. Considerados debilitados na fé, os nativos foram submetidos a uma figura responsável por protegê-los, integrá-los e conduzi-los.⁴²

Assim, a *neurose de superioridade* intrínseca à missão religiosa,⁴³ carregada por

³⁹ BHABHA, 1998, p. 142.

⁴⁰ Novamente, o carácter inconcluso da conversão, tratado por: XAVIER, 2006, p. 3.

⁴¹ “O próprio título do cargo adotado na Ásia também nos faz pensar nessa dimensão paternalista, em suas ambiguidades, pois se trata do *Pater Christianorum*, um protetor, alguém que, em princípio, deveria zelar pelos cristãos, ampará-los, direcioná-los para uma vida de bons costumes, para o aprendizado de um ofício, tal como seria a tarefa esperada de um pai.” FARIA, 2020, pp. 19–20.

⁴² ANJOS, 2021, p. 241.

⁴³ Devo a Flávia Gomes Chagas a noção de que muito da ação portuguesa nos territórios em que se arrogava soberania se encontrava a nível de uma psicopatologia, passível de alterações na percepção da realidade quando relacionadas ao exercício do poder. Embora esta noção tenha ficado mais explícita em discussões no Grupo de Estudo de África Pré-Colonial (GEAP) em idos de 2018–19, em sua dissertação, implicitamente, esta visão também está posta. Devo ainda a Thiago Mattar Monice o convencimento – em didáticos e pacientes diálogos – de que se tratava de uma neurose – cuja desconexão com a realidade se associa a uma fantasia – e não de uma psicose – cuja manifestação perceptível se dá por delírios ou alucinações. Esta é uma noção que tomamos também da obra

suas ambivalências, se concretizava na atuação do ofício de *pai dos cristãos*.

2.1.3 Aspectos gerais de atuação

Segundo as instruções ao *pai dos cristãos*, de 1595, em sua atuação, o ofício consistia

principalmente em três coisas, scilicet, a uma do que toca às coisas da conversão, a outra do que faz para ensino dos catecúmenos, seu provimento e batismo, e a outra do amparo e remédio dos novamente convertidos.⁴⁴

Em cada uma destas três esferas se agrupavam outras séries de atribuições que visavam, grosso modo, diminuir a influência das religiões não-cristãs, fomentar e prover benefícios aos indivíduos que se convertessem e tentar impedir com que os convertidos voltassem às suas religiões originárias. Em todas estas esferas se associava, em suma, a questão da conversão. Sobre este aspecto, a instrução de 1595 é bastante clara. Segundo a mesma, na Índia, foco principal da criação deste ofício, não seria comum a conversão por pregação e doutrinação, mas sim por

outros meios justos, como de lhes impedirem suas idolatrias e de os castigar justamente por elas, e lhes negar os favores que justamente se lhes podem negar e os dar aos novamente convertidos, e de honrar, ajudar, amparar a estes para que os outros com isto se convertam.⁴⁵

Assim, parte da legislação no Estado da Índia referente ao *pai dos cristãos* envolvia a tentativa de impedir a prática religiosa não-cristã – “suas idolatrias”. A partir de meados do século XVI, vários alvarás e ordens reais são publicados tentando a proibição de “pagodes públicos e secretos” e de outros templos, aos quais também se incluíam mesquitas, “para desarraigar (...) toda a seita de Mafamede”,⁴⁶ ordenando a

de Frantz Fanon, no duplo adoecimento do colonizado e do colonizador. CHAGAS, Flávia Gomes. *Catharina Juliana nas garras da Inquisição portuguesa: uma micro-história da comunidade afro-atlântica do Reino de Angola (1710-1763)*. 2021. Diss. (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais.

⁴⁴ VALIGNANO, *op. cit.*, p. 18.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 16-17.

⁴⁶ D'ALBUQUERQUE, D. João. Doc 52. Ordem do Bispo de Goa baseada em alvará régio (15/03/1550). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969a. P. 162-164. pp. 163-164.

destruição dos locais de veneração e a proibição da construção de novos templos.⁴⁷ Como a destruição dos edifícios religiosos resultava em forte oposição das populações não-cristãs,⁴⁸ uma forma mais branda que a coroa portuguesa também tentou foi a de impedir que os “pagodes já edificadas” fossem reparados sem licença, “sob pena de serem derrubados”.⁴⁹ Assim, os portugueses esperavam que, por falta de manutenção, os mesmos fossem, com o passar dos anos, se deteriorando de tal sorte a evitar sua utilização, tornando-se ruínas.

No combate direto às religiões não-cristãs cabiam algumas atribuições aos *pais dos cristãos*. A instrução de 1595 ordenava a que estes estivessem cientes dos períodos e dias de “festas dos infiéis”, de forma a impedir que estas ocorressem e que, ocorrendo, fossem os participantes castigados.⁵⁰ Cientes destas datas, deviam também – tentar – impedir as peregrinações aos templos, procurando saber “se alguns infiéis nossos vassalos vão a elas, e os que não são nossos vassalos, se passam a elas por nossas terras”.⁵¹ Uma carta real de 1548, por sua vez, também trazia a ordem de que não se realizassem na ilha de Goa “algumas festas gentílicas públicas”, proibindo ainda que os moradores recebessem em suas casas “pregadores brâmanes da terra”.⁵² Ademais, ordenava a invasão das casas “de todos os brâmanes e gentios” onde se suspeitassem que estivessem imagens de “ídolos”.⁵³

Com rigor análogo às festividades, devia também o *pai dos cristãos* atuar com relação às festas de casamentos não-cristãs. Também nestes casos, deveria se inteirar dos dias em que estes fossem realizados, com o intuito de impedir ou castigar os par-

⁴⁷ A política de destruição dos templos começou na década de 1540, período em que, em Goa, existiam nada menos do que 116 “pagodes”. Tavares afirma que todos eles foram destruídos em 1540, o que não parece ter sido o caso, dada a afirmação do monarca português em 1548 da existência de templos públicos na ilha de Goa. SILVA TAVARES, 2002, pp. 63 e 81; A menção aos “pagodes” de Goa em 1548 encontra-se em: D’ALBUQUERQUE, D. João, *Doc 52. Ordem do Bispo de Goa (...) 1969a [15/3/1550]*, p. 163.

⁴⁸ Por exemplo, em Salcete, entre as décadas de 1560 e 1590. SILVA TAVARES, 2002, pp. 131-133.

⁴⁹ NORONHA, D. Antão de. *Doc 72. Alvará do Vice-Rei para não se edificarem pagodes e que para os feitos se não repararem (09/08/1566)*. In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. P. 212-215. p. 221.

⁵⁰ VALIGNANO, P. Alexandre, *Doc 1. Instrução para o Padre pai dos cristãos (...) 1969 [1595]*, p. 17; AMES, 2008, p. 3; FARIA, 2020, p. 6.

⁵¹ VALIGNANO, P. Alexandre, *Doc 1. Instrução para o Padre pai dos cristãos (...) 1969 [1595]*, pp. 17-18.

⁵² D’ALBUQUERQUE, D. João, *Doc 52. Ordem do Bispo de Goa (...) 1969a [15/3/1550]*, p. 163.

⁵³ *Ibid.*, p. 163.

ticipantes quando ocorressem. Contudo, notava a instrução que “os casamentos gentílicos naturais, sem cerimônias nem festas, não se lhe podem impedir”.⁵⁴ Assim, viavam aqui as ordens no âmbito público, de maneira a tentar com que as festividades e cerimônias dos matrimônios – como forma de influência das religiões do *cajueiro hindu* – incentivassem a que seguissem em suas crenças, ou mesmo, que convertidos ao Cristianismo, participando destes eventos, se sentissem compelidos a voltar a sua religião de origem.⁵⁵

Outra forma de diminuir a influência das demais religiões envolvia o papel da Igreja e do Estado sobre órfãos e viúvas, especialmente, após a morte de algum patriarca. A questão dos órfãos,⁵⁶ conforme salienta Glenn J. Ames, seria o ponto em que mais danos causavam os religiosos nas relações entre as populações não-cristãs e a administração portuguesa.⁵⁷ Tão logo morresse seu pai – ou ascendentes –, o ór-

⁵⁴ VALIGNANO, P. Alexandre, *Doc 1. Instrução para o Padre pai dos cristãos (...) 1969 [1595]*, p. 18.

⁵⁵ Com relação aos casamentos toda uma série de legislações é promulgada no primeiro quartel do século XVII, culminando na realização de uma junta, em 1624, com pareceres dos inquisidores, do arcebispo de Goa e uma representação “por parte dos mesmos gentios”, concluindo que os casamentos poderiam ser realizados sem cerimônias públicas. AZEVEDO, D. Hyeronimo de. Doc. 1145: Provisão em Forma de Ley [13-05-1613]. In: CUNHA RIVARA, Joaquim Heliodoro da (Ed.). *Archivo Portuguez Oriental*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1875. Fascículo 6. P. 964-965; *id.*, *Provião (...) 1875 [13/5/1613]*; ALBUQUERQUE, Fernão de. Doc. 511: Alvará [31-01-1620]. In: CUNHA RIVARA, Joaquim Heliodoro da (Ed.). *Archivo Portuguez Oriental*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1875. Fascículo 6. P. 1200-1202; FILIPE II, D. Doc 85. Provisão real sobre os casamento dos gentios (05/03/1624). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969a. P. 248-254; Com relação aos “casamentos gentios” e o papel do Tribunal do Santo Ofício de Goa, conferir, dentre outros: FARIA, Patricia Souza de. De réus a colaboradores: nativos convertidos ao catolicismo diante do tribunal da Inquisição de Goa. *Revista Brasileira de História das Religiões*, n. 8, p. 165-182, 2010. pp. 169-171; XAVIER, Ângela Barreto. In and beyond the Portuguese Empire. Coping with marriage ritual diversity in early modern Goa. In: ROSE, Sphie; HEIJMANS, Elisabeth. *Diversity and Empire: Negotiating Plurality in European Imperial Projects from Early Modernity*. Albany: Routledge, 2023.

⁵⁶ A definição de órfão sofreu modificações ao longo dos anos no contexto do Estado da Índia. Entre 1559 e meados do século XVII, abrangia aos indivíduos que não possuíam nenhum dos ascendentes vivos e que ainda não possuísem a idade “de razão”, ou dos “catorze anos para baixo”. A partir de 1646, aos que não tivessem pai, “ainda que tenha mãe, avós e outros ascendentes”. Esta última acepção durou até 1678, quando o então monarca decidiu por uma junta em 1676 – e pelas constantes fugas de órfãos e suas famílias das terras portuguesas – que devia-se seguir o definido em 1559 e não em 1646. CATARINA, D. Doc 28. De Sua Alteza sobre os órfãos filhos dos gentios (23/03/1559). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969b. P. 98-99; FELIPE I, D. Doc 29. Alvará de Sua Magestade sobre os órfãos filhos dos gentios (03-03-1582). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969b. P. 100-101; MASCARENHAS, D. Phelipe. Doc 92. Provisão do Vice-Rei acerca dos órfãos (12-10-1646). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. P. 304-306; PEDRO, D. Doc 92a. Provisão do Rei regente acerca dos órfãos (19/01/1678). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. P. 307-314.

⁵⁷ AMES, 2000, p. 198; *id.*, 2008, p. 6.

fão deveria ter sua tutela tomada de suas famílias, para ser batizado e instruído na fé cristã. A Instrução ao *pai dos cristãos* de 1595, coligindo documentação anterior, orientava que o *pai dos cristãos* deveria procurar saber “em todas as partes donde houver infiéis órfãos” para encaminhá-los ao Colégio de São Paulo de Goa e entregá-los a tutores cristãos.⁵⁸ Deveria ainda percorrer “as aldeias de Goa e suas adjacentes, algumas vezes pelo ano para saber dos órfãos” que ali encontrassem.⁵⁹

Já com relação às viúvas, a estratégia portuguesa era menos invasiva e violenta. Neste caso, procurou-se criar incentivos – sobretudo pecuniários – para que elas se convertessem ao catolicismo. Em 1583, o então soberano português, partindo de pedido do “reitor e padres do Colégio de São Paulo de Goa” – jesuítas –, estabeleceu que morrendo gentios sem filhos do sexo masculino, suas fazendas – que em teoria caberiam então à fazenda real – deveriam ser entregues “a sua mulher e filhas, fazendo-se cristãs”.⁶⁰ Se dentro deste prazo não passassem pelo ritual do batismo, deveria a herança ser dada “a outros parentes mais chegados que se fizessem cristãos”.⁶¹ A violência aqui se dava por não seguir as regras de herança da família, de acordo com suas religiões – e dependia, assim, tanto da efetividade da administração portuguesa para fazê-lo, como de interesses do próprio Estado em não tomar as fazendas para si onde pudesse tomá-las.⁶²

Tratava-se de uma conversão, na prática, comprada. Tanto que a própria legislação tentava se desvencilhar desta acusação, procurando – de maneira fundamentalmente metafísica e, portanto, na maior parte dos casos, não verificável – orientar a que os jesuítas assegurassem que “os gentios o fizessem mais pela salvação de suas almas,

⁵⁸ VALIGNANO, P. Alexandre, *Doc 1. Instrução para o Padre pai dos cristãos (...) 1969 [1595]*, p. 18; FARIA, 2019, p. 12; *id.*, 2020, p. 6; ANJOS, 2021, pp. 241–242.

⁵⁹ VALIGNANO, P. Alexandre, *Doc 1. Instrução para o Padre pai dos cristãos (...) 1969 [1595]*, p. 19; FARIA, 2019, p. 12.

⁶⁰ FELIPE I, D. Doc 34. De Sua Magestade, para herdarem as mulheres e filhas dos gentios que morrem, fazendo-se cristãs dentro de 6 meses (16/03/1583). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969c. P. 110–111. p. 110.

⁶¹ *Ibid.*, p. 110.

⁶² Por exemplo, em 1640, em Salcete não estava esta legislação a cumprir. SOUZA FALCÃO, Francisco de. Doc 43. Pedido de traslado sobre as fazendas dos gentios, para herdarem suas mulheres e filhas fazendo-se cristãs (03/02/1640). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. P. 130–134.

que pelo interesse que disso se lhes seguisse”.⁶³ Ademais, o processo de inventário do morto, realizado pelo juiz dos órfãos, deveria ser acompanhado pelo *pai dos cristãos*, assim como a passagem da herança após a conversão.⁶⁴

Há todo um aparato legislativo que envolvia o *pai dos cristãos* relativo ao incentivo à conversão. Para além de assegurar as heranças, este incentivo podia envolver outras esferas que não as unicamente monetárias. Era o caso dos prisioneiros. Os *pais dos cristãos* deveriam ir ao menos uma vez ao mês aos “troncos, galés e Sala”, de maneira a verificar se ali havia alguma pessoa desejando a conversão – e também a assegurar as necessidades dos já convertidos.⁶⁵ Aos que convertessem, e assegurada pelos mesmos *pais dos cristãos* de que esta conversão estava sendo respeitada, deveriam suas penas ser diminuídas.⁶⁶

Todavia, talvez a maneira que mais frequentemente se legislou sobre estes incentivos tenha sido com relação ao acesso a ofícios e cargos relacionados à administração portuguesa. A partir da década de 1540, os eclesiásticos começaram a pressionar para que indivíduos não-cristãos não ocupassem cargos públicos no Estado da Índia,⁶⁷ algo que era até então muito comum. Esta pressão também se inseria na perspectiva de intolerância religiosa marcada a partir de então, na qual várias outras legislações foram publicadas.⁶⁸ Aos recém-convertidos, deveria o *pai dos cristãos* tentar favorecê-los, indicando-os a cargos no aparato estatal português – em alguns casos, as nomeações não deveriam ser feitas sem serem levadas em conta as recomendações feitas por estes religiosos –,⁶⁹ e denunciando quando estes ofícios estivessem sendo realizados por não-cristãos. Tratava-se, obviamente, de um exercício de poder que muitas vezes seria bastante vantajoso ao *pai dos cristãos*. Dependendo das informações dadas, este religioso poderia favorecer aos indivíduos que desejasse, pois

⁶³ FELIPE I, D., *Doc 34. De Sua Magestade, para herdarem as mulheres e filhas (...) 1969c [16/3/1583]*, p. 110.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 111.

⁶⁵ VALIGNANO, P. Alexandre, *Doc 1. Instrução para o Padre pai dos cristãos (...) 1969 [1595]*, p. 21.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 22.

⁶⁷ FÁRIA, 2019, p. 14.

⁶⁸ SILVA TAVARES, 2002, p. 126.

⁶⁹ JOÃO V, D. Doc 96. Carta do rei ao vice-rei (15/03/1714). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. P. 326–328.

operava em sua ambivalência entre recompensas e punições. Isso, seguramente, era importante para reforçar o paternalismo de seu ofício e ainda possibilitava que os indivíduos que o exerceram criassem uma considerável rede de influências a eles vinculadas.

O cuidado dos catecúmenos estava dentre as mais importantes atribuições dos *pais dos cristãos*.⁷⁰ Entre os que desejavam se converter, havia uma distinção entre como se daria o processo de catequização aos jovens e aos adultos. Os jovens, em especial aos órfãos e escravizados, – desprovidos da progenitura paterna –⁷¹ eram recolhidos às Casas dos Catecúmenos – ou ao Colégio de São Paulo de Goa, para o caso dos pueris daquela cidade –,⁷² onde poderiam permanecer por largo período até completa a conversão. Ou então encaminhados para lares cristãos, onde deveriam ser acolhidos na doutrina católica e, não menos importante, servir com seus trabalhos. Com relação aos já adultos, o processo tendia a ser mais breve.

Durante o período de catequização, era grande a preocupação com que os futuros convertidos não se demovessem de seu processo. A instrução de 1595 pregava que deveriam ser feitas duas práticas diárias, que se voltassem não somente aos aspectos do Cristianismo, mas também “da falsidade de suas seitas e idolatrias”.⁷³ Ademais, aos jovens durante o período que estivessem na Casa dos Catecúmenos, deveria o *pai dos cristãos* se precaver de que não tivessem contato com “infiéis ou outras pessoas que os possam dissuadir de ser cristãos ou perturbar nisso”.⁷⁴

No intuito de se publicizar as conversões, pregava a Instrução ao *pai dos cristãos* que se fizessem dois batismos gerais por ano, “com toda a solenidade possível, pelo muito que isto ajuda aos novamente convertidos e move aos gentios”.⁷⁵ Deveria o *pai dos cristãos* buscar padrinhos que dessem vestimentas aos convertidos, de acordo

⁷⁰ MENDONÇA, 2002, p. 136.

⁷¹ Aos olhos portugueses de então, os escravizados também seriam desprovidos de progenitura paterna, sendo seu estatuto definido pela via matrilinear de suas mães, o que assemelharia sua situação à dos órfãos. FARIA, 2020, p. 20.

⁷² ANJOS, 2021, pp. 147, 236, 247.

⁷³ VALIGNANO, *op. cit.*, p. 20.

⁷⁴ *Id.*, *Doc 1. Instrução para o Padre pai dos cristãos (...)* 1969 [1595], p. 19; FARIA, 2019, p. 13.

⁷⁵ VALIGNANO, P. Alexandre, *Doc 1. Instrução para o Padre pai dos cristãos (...)* 1969 [1595], p. 21.

com suas qualidades.⁷⁶

Os indivíduos batizados deveriam ainda ser catalogados pelo *pai dos cristãos*, contendo informações sobre seus nomes prévios e após o batismo, data em que este ocorrera, a localidade de que eram originários e sua “casta”⁷⁷, para em seguida estas informações serem enviadas aos vigários de cada freguesia.⁷⁸

Após batizados, os órfãos e escravizados deveriam ser encaminhados pelo *pai dos cristãos* a ofícios ou a famílias.⁷⁹ Aos adultos, como já tratamos na seção anterior, também o encaminhamento a cargos poderia ocorrer, mas não era uma regra. A instrução de 1595 definia que o pároco deveria “os encaminhar e amparar de modo que se não tornem a perverter”, no que enfatizava o caso dos estrangeiros, que deveriam se casar na terra em que converteram e que ali tomassem “modo de viver nela”.⁸⁰ Se necessário, poderiam ficar algum tempo após a conversão na Casa dos Catecúmenos, até que fossem encaminhados.⁸¹

O *pai dos cristãos* se envolvia ainda com relação à posse e à manumissão de escravizados convertidos ao Cristianismo. Inicialmente, a legislação referente ao Estado da Índia tendia a tornar livre todo o escravo de “gentio ou mouro que se viesse a fazer cristão”.⁸² A depender do contexto local, algumas particularidades foram com o tempo criadas. Por exemplo, em 1558, os irmãos da Santa Misericórdia de Cochim definem que os escravizados trazidos por comércio a terras de jurisdição portuguesa deveriam ser pagos aos mercadores caso se convertessem.⁸³ Este é um dos principais pontos de atuação do *pai dos cristãos* de Moçambique, diga-se de passagem.

No contexto de Goa, o *pai dos cristãos* elaborou livros onde se elencavam o tempo

⁷⁶ VALIGNANO, P. Alexandre, *Doc 1. Instrução para o Padre pai dos cristãos (...) 1969 [1595]*, p. 16; FARIA, 2019, p. 13.

⁷⁷ Por casta, entenda-se grupo de origem: por exemplo, sob este aspecto há indivíduos de casta “cafre” no rol.

⁷⁸ FARIA, 2019, p. 13; *id.*, 2020, p. 6.

⁷⁹ *Id.*, 2020, p. 7.

⁸⁰ VALIGNANO, P. Alexandre, *Doc 1. Instrução para o Padre pai dos cristãos (...) 1969 [1595]*, p. 20.

⁸¹ *Id.*, *Doc 1. Instrução para o Padre pai dos cristãos (...) 1969 [1595]*, p. 20; FARIA, 2019, p. 14.

⁸² JOÃO III, D. Doc 24. Treslado de um alvará de Sua Alteza em carta testemunhável para serem forros os escravos vassalos d’El-Rei, fazendo-se cristãos (14/03/1533). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. P. 86–89.

⁸³ D’ALBUQUERQUE, D. João, *Doc 52. Ordem do Bispo de Goa (...) 1969a [15/3/1550]*.

de serviço de cada um destes escravizados, assim como seus momentos de alforria. Ao menos parte desta documentação sobreviveu e foi analisada em dois estudos, o primeiro de Glenn J. Ames e outro, mais recente, de Patricia Souza de Faria.⁸⁴ Esta documentação se refere aos anos de 1682 e 1699,⁸⁵ contendo registros de indivíduos escravizados que se converteram, seus proprietários cristãos e o tempo em que deveriam ainda servir a eles até que alcançassem a liberdade.⁸⁶ Dela Ames conclui uma taxa de 2:1 entre mulheres e homens, dado condizente às alforrias em outras localidades como Salvador, Lima e Cidade do México.⁸⁷ Ademais, nesta documentação transparece uma predominância de escravidão doméstica, “associada aos serviços da casa do proprietário”.⁸⁸ Outro aspecto interessante é que 90% dos casos se deram entre Setembro e Dezembro de 1682,⁸⁹ o que a nosso entender indicam a dependência de uma comunhão de conjunturas que envolviam tanto a ação individual do *pai dos cristãos*, como do contexto maior político local, uma vez que, do contrário, estas tenderiam a estar mais uniformemente distribuídas temporalmente.⁹⁰

Ainda nesta documentação aparece a função do *pai dos cristãos* em se verificar a licitude do cativo. Vários casos de cativos tidos como ilícitos são ali descritos, embora normalmente justificassem os proprietários que haviam adquirido tais escravizados com o intuito de torná-los cristãos.⁹¹ Assim, usualmente o *pai dos cristãos* tendia a deliberar que “continuassem servindo a seus senhores, como uma justa recompensa por tal dispêndio financeiro, mas também pelos supostos bens espirituais que os cativos receberiam” ao serem instruídos na fé católica.⁹²

Finalmente, também o *pai dos cristãos* poderia estar associado à resolução de

⁸⁴ AMES, 2008; FARIA, 2020.

⁸⁵ Aparentemente a prerrogativa de se realizar tal documentação data, segundo Ames, de 1648, quando o então *pai dos cristãos* de Goa peticionou e obteve o dever de realizar o controle das conversões de escravizados. AMES, 2008, pp. 10 e 16–17.

⁸⁶ Faria afirma que seguia o padrão mencionado no I Concílio de Goa, de 1567 e na Instrução ao *pai dos cristãos* de 1595 FARIA, 2020, pp. 10–11.

⁸⁷ AMES, *op. cit.*, p. 11.

⁸⁸ FARIA, *op. cit.*, p. 11.

⁸⁹ AMES, *op. cit.*, p. 10.

⁹⁰ Ames afirma que não está claro o motivo desta concentração, ao que associa a consequências da Junta de 1678 e ao esforço do então *pai dos cristãos* de Goa. *ibid.*, pp. 11–12.

⁹¹ FARIA, 2020, p. 17; ANJOS, 2021, p. 254.

⁹² FARIA, 2020, pp. 17–18.

conflitos entre indivíduos cristãos.⁹³ Contudo, esta parece ser uma função especificamente atribuída, pelo então governador da Índia, a um indivíduo que exercera o ofício em Goa, em 1555, “por [neste indivíduo] confiar”,⁹⁴ sendo posteriormente, e inclusive na Instrução ao *pai dos cristãos* de 1595, tal função associada a um conservador dos cristãos, muitas vezes um juiz que deveria ser secular.⁹⁵

2.2 O clero na ilha de Moçambique

A maior parte dos clérigos no sudeste africano entre 1752 e 1782 eram regulares, sobretudo jesuítas – até a sua expulsão – e dominicanos.⁹⁶ Não havia ali formação de religiosos, embora ao menos em uma ocasião, em 1769, a administração portuguesa aparentemente cogitou que uma parcela dos catecúmenos em estudo na ilha de Moçambique pudessem “muito bem vir a servir para a Religião”.⁹⁷ Desta maneira, a totalidade dos religiosos era externa ao sudeste africano, originária sobretudo tanto do Estado da Índia como de Portugal.

Um mapa das igrejas paroquiais e conventuais e das capelas curadas de 1767 é

⁹³ SILVA TAVARES, 2002, p. 249.

⁹⁴ BARRETO, Francisco. Doc 68. Do Governador da Índia sobre o Pai dos Cristãos ser juiz dos cristãos da terra em certos casos (17/12/1555). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969b. P. 200–201.

⁹⁵ *Id.*, Doc 68. Do Governador da Índia sobre o Pai dos Cristãos ser juiz dos cristãos (...) 1969b [17/12/1555]; BARRETO, Antonio Monis. Doc 54. Por virtude de uns capítulos de Sua Alteza em favor dos cristãos, que os juizes os não possam prender nem receber querelas e outras coisas (11/12/1573). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969a. P. 168–172; TELLES, Fernão. Doc 17. Dos governadores e defensores para que haja conservador e juiz dos cristãos da terra (26/03/1580). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. P. 71–72; FELIPE I, D. Doc 18. Manda Sua Magestade que se ponha conservador dos cristãos (21/02/1581). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969a. P. 73–74; VALIGNANO, P. Alexandre, Doc 1. Instrução para o Padre pai dos cristãos (...) 1969 [1595], pp. 21–22; COSTA, D. Rodrigo da. Doc 91. Provisão do Governador e capitão geral da Índia (15-07-1688). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. P. 299–303; SOUZA, D. Frederico Guilherme de. Doc 110. Provisão do governador e capitão general da Índia denominando o juiz conservador (02/12/1779). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. P. 380–385.

⁹⁶ LOBATO, 1989, p. 103; RODRIGUES, Eugénia. “Em nome do Rei”. O levantamento dos Rios de Sena de 1763. *Anais de História de Além-Mar*, v. IV, p. 335–380, 2003. p. 342.

⁹⁷ O texto deste documento, contudo, é ambíguo com relação ao local onde estavam estes catecúmenos, se na ilha de Moçambique ou em Portugal. LAGO, Balthazar Manoel Pereyra do. *Carta do governador de Moçambique (08-08-1769)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 8 ago. 1769. AHU (064), cx. 29, doc. 49. fl. 2v.

ilustrativo destas distribuições e origens dos clérigos na ilha de Moçambique.⁹⁸ Neste momento, havia ali 14 religiosos. Destes, são dadas as respectivas naturalidades apenas de 4, sendo metade originária de Portugal, e metade de Goa. Eram eles 4 seculares (“presbíteros de S. Pedro”) – parte deles enviados um par de anos antes a pedido do então governador –, e 10 regulares, sendo 6 da Ordem de São João de Deus, 3 dominicanos e 1 franciscano. Este comparativamente elevado número de clérigos de S. João de Deus na ilha de Moçambique se justifica por estes serem, desde o século XVII, responsáveis pelo funcionamento do Hospital Real ali localizado.⁹⁹

Por sua vez, na [vizinhança de sobrevivência](#) da ilha, mais especificamente em Mossuril e nas Cabaceiras Pequena e Grande, existiam 3 párocos – um por localidade –, sendo 2 regulares – um dominicano e um carmelita – e o outro secular. O carmelita, assistente na Cabaceira Pequena, era originário do Rio de Janeiro, enquanto o presbítero de S. Pedro, assistente no Mossuril, era natural de Goa e a origem do dominicano assistente na Cabaceira Grande não é mencionada.

Para estas mesmas igrejas, em 1753, o então administrador episcopal menciona que nas Cabaceiras havia uma igreja “curada”, assim como duas igrejas na ilha de Moçambique, ao que se acrescentaria “três concedidas de regulares, em que entra a de S. João de Deus, donde está o Hospital, a Igreja da Misericórdia, e mais três, que não são curadas”, sendo que “para todas elas há somente sete sacerdotes”, estando a Igreja de São João de Deus desde 1749, quando morrera seu sacerdote, sem capelão.¹⁰⁰

O número de religiosos, para todo o sudeste africano onde havia presença portuguesa, era tido como insuficiente tanto pela administração episcopal, como para a administração portuguesa.¹⁰¹ As reclamações concernentes a este aspecto nos le-

⁹⁸ LAGO, Balthazar Manoel Pereyra do. *Descrição geral de todas as Igrejas assim Paroquiais, e Conventuais, como Capelas Curadas que se acham fundadas, e erectas nesta Capital de Moçambique e suas conquistas, e dos Eclesiasticos que as administram (c. 1767)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 1767b. AHU (064), cx. 27, docs. 134 e 138.

⁹⁹ Alexandre Lobato é quem dá a informação de serem estes os responsáveis pelo funcionamento do hospital. LOBATO, 1989, pp. 103 e 113.

¹⁰⁰ NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Carta ao rei (...) 1753*, AHU (064), cx. 9, doc. 3, fl. 1v.

¹⁰¹ Esta não era uma situação exclusiva do sudeste africano: o clero paroquial era escasso em praticamente todas as localidades sob domínio ou influência portuguesa fora do reino. GUIMARÃES SÁ, Isabel dos. Estruturas Eclesiásticas e Acção Religiosa. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada. *A expansão marítima portuguesa, 1400–1800*. Lisboa: Edições 70, 2018. P. 265–292. p. 272.

vam, primeiramente, à questão de o que viria a ser um número desejável de clérigos. Do ponto de vista de um Cristianismo proselitista, este número deveria ser o suficiente para levar “o conhecimento do verdadeiro Deus, e o caminho da Salvação”,¹⁰² em última instância, a todos os indivíduos que desconhecessem a fé católica ou que, conhecendo-a, ainda se vinculassem a outras religiões. Ademais, aos convertidos, deveria ainda ser suficiente para que se ministrassem os sacramentos estabelecidos, e seguissem os preceitos do catolicismo, de maneira a “concorrer para a conservação da fé recebida pelo Santo Batismo”.¹⁰³

Esta *missão religiosa* não encontrava seus fundamentos apenas na prometida salvação no além-vida, mas perpassava também a conversão das mentes e dos espaços do sudeste africano com o intuito de fortalecer e expandir uma – algumas vezes incipiente – *situação colonial*. Em 1758, o então administrador episcopal, de maneira quase *mudimbiana*, argumenta que seria necessário

haver muitas Igrejas, e muito mais sacerdotes não só nos lugares donde as houveram, e existem ainda hoje os cristãos, mas também nas mais partes donde se julgarem mais necessárias (...), e fazendo-se dez em cada ano *em breves anos se completará a conquista pelo Sagrado Evangelho, e ficará S. Majestade com pleno Domínio nestas terras* em que ao presente não há, nem ainda conhecido nelas. *E este é o único meio para Conquista daquelas terras governadas pela maior parte pelos cafres gentios que praticam os seus bárbaros costumes, ainda com os cristãos que nelas vivem.*¹⁰⁴

Desta forma, propagar o Cristianismo seria o “único meio” possível para a conquista efetiva do sudeste africano, estrategicamente devendo se estabelecer nas “partes donde se julgarem mais necessárias”. Necessidade esta que perpassava, portanto, muito além do proselitismo católico de salvação das almas. Assim, em teoria, à conquista das almas – ou, saindo do âmbito metafísico, das mentalidades – se sucederia a efetivação do domínio territorial e dos corpos. Domínio este, contudo, que só se efetivaria enquanto uma *situação colonial* efetiva de maneira mais ampla a partir de

¹⁰² NOSSA SENHORA, Fr. João de. *Representação do Administrador Episcopal (08-08-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 8 ago. 1758. AHU (064), cx. 14, doc. 34. fl. 1.

¹⁰³ *Ibid.*, fl. 1.

¹⁰⁴ *Ibid.*, fl. 2v (*grifos meus*).

meados do século XIX.¹⁰⁵ Notemos, neste sentido, que o próprio administrador episcopal é explícito em salientar que “ao presente [1758] não há” domínio português na maior parte dos territórios.

Necessitando abranger uma vasta área geográfica para atingir seus objetivos – terrenos e metafísicos –, é de se esperar que parte da relatada insuficiência no número de religiosos no sudeste africano desta maneira decorresse. Assim se lamentava em 1758 o então administrador episcopal da falta de sacerdotes, por serem “estas terras da minha administração tão dilatadas que compreendem todo o continente desde o Cabo da Guarda até o da Boa Esperança, e dentro dele nestes Reinos, e Províncias”.¹⁰⁶ Ademais, ele acrescentava ser

muito maior [...] ainda a minha aflição por ver que nem ainda aos que vivem nas terras em que o nosso Soberano Monarca têm atual domínio, e são governadas pelos Portugueses, os posso socorrer, pois uns, e outros vivem no mesmo desamparo, e perecem na mesma necessidade espiritual extrema por falta de Igrejas, e de Sacerdotes que lhes administrem os Santos Sacramentos na vida, e na morte, que os não recebem nunca, ainda os mesmos Portugueses, e Naturais da Índia, que entre eles vivem.¹⁰⁷

Desta forma, a falta de sacerdotes se dava tanto nos territórios nos quais não detinha a administração portuguesa qualquer domínio efetivo – “reinos e províncias”, nos quais deveriam se estabelecer como missionários – como nos territórios em que arrogava jurisdição administrativa.

O largo espaço geográfico a preencher com párcos, e o conseqüente insuficiente número dos mesmos, também aparece em 1766, nos relatos de um negociante português.¹⁰⁸ Ao reclamar dos maus procedimentos dos eclesiásticos, “tanto regulares, como os de S. Pedro”, pontua que estes “como vivem muito distantes uns dos ou-

¹⁰⁵ Alexandre Lobato argumenta que, no século XVIII, “a missão como escola de trabalho e de hábitos e costumes europeus não existia em Moçambique”. Contudo, as razões que o mesmo dá para esta inexistência faz largo uso de esteriótipos coloniais, ao afirmar, por exemplo, que “a pregação evangélica em povos primitivos, em que a esquematização filosófica do pensamento mergulhava na magia, não ganhava terreno”. LOBATO, 1989, p. 105 (*grifos meus*).

¹⁰⁶ NOSSA SENHORA, *op. cit.*, fl. 1v.

¹⁰⁷ *Ibid.*, fls. 1v-2.

¹⁰⁸ Sobre este negociante, António Pinto de Miranda, conferir PEREIRA, Alexandra Maria. A trajetória da família Pinto de Miranda pelo Império Português: ascensão econômica e social (segunda metade do século XVIII). *História econômica e história de empresas*, v. 22, n. 2, p. 492–522, 2019. pp. 500–511.

tros”, caso seja necessário castigá-los, “como não tem outro para por em seu lugar, ou há de padecer a Cristandade com a falta do pasto espiritual, ou se há de conservar o delinquente”, ao que conclui com a necessidade de terem mais conventos e religiosos, “para que desta sorte, separando-se os maus do rebanho de Cristo, vivam os fiéis consolados”.¹⁰⁹

Já em 1781, a questão da distância entre os párocos torna a aparecer, desta vez em carta do governador eclesiástico de Moçambique à monarca. Segundo ele, várias igrejas “não tinham mais sacerdote que o pároco, sem um cura que suprisse as suas faltas em uma moléstia e que o confesse, quando necessário”, o que seria sério problema pela grande distância existente entre as paróquias do continente.¹¹⁰ No dia seguinte este religioso também se dirigia ao Conselho Ultramarino com iguais reclamações.¹¹¹

De todo o território onde arrogava algum tipo de soberania ou presença no sudeste africano, era de se esperar que na ilha de Moçambique, principal localidade da administração portuguesa na região, menos se sentisse algum tipo de insuficiência no número de religiosos.¹¹² Contudo, mesmo ali, não faltam reclamações ao longo do terceiro quartel do século XVIII.

Em 1753, o então administrador episcopal afirmou que a capela de São João de Deus, localizada no hospital da ilha, estava “há perto de quatro anos” sem um capelão, pela morte, em 1749, do então “religioso sacerdote que nele tinham”, sendo por isso necessário que o prior da Sé Matriz – “ou o cura que o assistia” – se deslocasse para o hospital quando necessário dar a extrema unção e outros sacramentos aos enfermos, “o que muitas vezes não podia ser com a brevidade, e prontidão, que a necessidade pedia; e não poucas [vezes] morrem os enfermos sem eles por falta de capelão per-

¹⁰⁹ MIRANDA, António Pinto de, *Memória (...)* 1955 [1766], p. 288.

¹¹⁰ SANTO THOMÁS, Fr. Amaro Jozé de. *Carta do governador eclesiástico de Moçambique para a rainha (24-09-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 24 set. 1781a. AHU (064), cx. 38, doc. 8. fl. 1.

¹¹¹ SANTO THOMÁS, Fr. Amaro Jozé de. *Ofício do governador eclesiástico ao Conselho Ultramarino (25-09-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 25 set. 1781c. AHU (064), cx. 37, doc. 26. fls. 1v-2 e 4.

¹¹² Alexandre Lobato afirma, por exemplo, que “só a ilha de Moçambique e Sena podiam considerar-se bem servidas de clero. Para o restante do território faltava quase por completo.” LOBATO, *op. cit.*, p. 104.

manente”.¹¹³

Em 1758, o mesmo administrador episcopal salientou ser “tão grande a falta que nesta ilha há de sacerdotes, que sendo a capital praça desta Conquista não tem os sacerdotes que são necessários para servirem em todas as igrejas que há nela”.¹¹⁴ Em agosto de 1759, durante a expulsão dos jesuítas, o administrador episcopal tornou a reclamar da carência de religiosos, afirmando que tinha

substituído a freguesia de Nossa Senhora dos Remédios das Cabaceiras, que administrava um religioso da Companhia com o único beneficiado e cura que tem aquela Igreja Matriz de Moçambique, ficando ela só com o seu prior, que por falta de outro sacerdote é um religioso reformado de São Francisco, e o Colégio de São Francisco Xavier da mesma praça com outro religioso da dita ordem, que antes servia de capelão da Santa Casa de Misericórdia (...).¹¹⁵

Já em 1767, um mapa das igrejas e capelas curadas, elaborado pela administração portuguesa, mostra que na ilha de Moçambique a capela de Nossa Senhora da Saúde encontrava-se “sem assistência de sacerdote, por não haver comodidade, nem meios para a sua sustentação”.¹¹⁶

Algumas vezes o número de religiosos na ilha de Moçambique diminuía em decorrência da necessidade de párocos em outras localidades. Em 1766, o então governador de Moçambique noticiava que, dos cinco religiosos que encontrou residindo no convento de São Domingos, empregou “três nas igrejas de Mossuril, Cabaceira Grande e Vigaria da Fortaleza”, pois teve necessidade de “mandar os três clérigos, que ali se achavam, paroquiar as três igrejas, de Inhambane, Quelimane e Luabo, todas vagas”.¹¹⁷

A falta de clérigos, em todo o sudeste africano, era tida ainda como uma das causas dos abusos e transgressões de alguns dos religiosos ali existentes, bem como de “descuidarem da sua obrigação”, em decorrência da “certeza que têm de não serem remo-

¹¹³ NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Carta ao rei (...)* 1753, AHU (064), cx. 9, doc. 3, fl. 1v.

¹¹⁴ *Id.*, *Representação do Administrador Episcopal (08-08-1758)*, 1758, fl. 4v.

¹¹⁵ NOSSA SENHORA, Fr. João de. *Representação do Administrador Episcopal (12-12-1760)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 12 dez. 1760b. AHU (064), cx. 18, doc. 93. fl. 1.

¹¹⁶ LAGO, *op. cit.*, fl. 1.

¹¹⁷ LAGO, Balthazar Manuel Pereyra do. *Ofício do governador e capitão general de Moçambique ao secretário de estado da marinha e ultramar (15-08-1766)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 15 ago. 1766. AHU (064), cx. 26, doc. 62. fl. 1v.

vidos, e castigados pelos prelados, mas antes conservados necessariamente, porque são os únicos,”¹¹⁸ nos dizeres do então administrador episcopal em 1753, bastante semelhantes aos utilizados pelo negociante português treze anos depois e citado mais acima.

Outra questão que podemos perceber com relação ao prelado no sudeste africano, de maneira geral, e na ilha de Moçambique, de maneira particular, era a sua alta taxa de mortalidade. Somente na ilha de Moçambique e em sua vizinhança de sobrevivência, entre 1750 e 1756, faleceram 9 religiosos.¹¹⁹ Se tomarmos a situação para o ano de 1767, para o qual temos a totalidade de religiosos ali existentes – 17 –, ou mesmo que consideremos que em 1756 este número fosse maior – principalmente pela presença dos jesuítas no Colégio de S. Paulo –, a perda de 9 religiosos em 7 anos é bastante significativa. Esta alta mortalidade, fatalmente, levaria à vacância de párocos em algumas das igrejas da ilha, e à necessidade constante de que novos religiosos fossem enviados de Goa e Portugal.

É interessante notar, contudo, que esta alta mortalidade não é mencionada como fator determinante para o sentimento – e reclamações – do número insuficiente de religiosos por nenhuma das fontes consultadas para esta tese. Nem mesmo quando este número de mortes é mencionado em 1757, o então administrador episcopal trata como uma anormalidade ou algo elevado. Parece-nos que a alta mortalidade não saltava à vista dos contemporâneos portugueses como nos salta ao contrapormos estes dados: muito provavelmente esta mortalidade não diferia da das demais categorias de indivíduos na ilha – sobretudo a dos cristãos livres – para que fosse tomada em algum tipo de consideração especial.

Quando não morriam em curto espaço de tempo após a chegada, muitas vezes os religiosos não passavam muito tempo em uma mesma igreja, caracterizando uma

¹¹⁸ NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Carta ao rei (...) 1753*, AHU (064), cx. 9, doc. 3, fl. 3.

¹¹⁹ A saber: Manoel Salvador Rodrigues, Manoel Vicente Foyo, Jozé Serrão, Bento Ferreira, Bento de Moraes, João Evangelhista, Luiz Fernandes Salgado, João Furtado e Lucas de Oliveira Ribeiro. FONÇECA, Pedro Paulo da. *Processo sobre a queixa formulada pelo administrador episcopal contra o ouvidor Mateus Coelho Soares (06-1756)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 25 jun. 1756. AHU (064), cx. 12, doc. 15. fl. 14v.

aparentemente alta rotatividade dos sacerdotes entre elas. Para os regulares, todavia, esta rotatividade tendia a respeitar a preestabelecida distribuição do controle das igrejas por cada ordem.¹²⁰

Tomemos alguns exemplos entre os que se fixaram em algum momento na ilha de Moçambique. Em 1761, o dominicano Fr. Caetano de Santa Quitéria era capelão da Sé Matriz daquela localidade,¹²¹ enquanto seis anos depois, em 1767, aparece como pároco da Igreja de Nossa Senhora dos Remédios na Cabaceira Grande.¹²² Nesta última, em 1765, o recém-chegado secular Pe. Francisco Xavier Cabral fora ali alocado, não ficando, contudo, sequer dois anos nesta que era “das melhores Igrejas deste Estado”, nas palavras do então governador de Moçambique.¹²³

Por sua vez, o Pe. José Mathias Cabral, secular, que também chegara em 1765 e fora alocado como capelão da igreja do Colégio de São Paulo na ilha de Moçambique, posto que “ele escolheu” naquele momento,¹²⁴ em 1767 se encontrava como prior da Igreja de S. Sebastião, localizada no forte, ainda nesta localidade.¹²⁵ Interessante notar que o anterior prior desta igreja foi o Pe. Remigeo Pays, que também chegara à ilha em 1765 – juntamente com os dois Cabrais, supracitados, e mais outro padre, todos seculares –, cujo paradeiro após 1765 não nos foi possível conhecer.

O número limitado de religiosos, sua alta taxa de mortalidade e sua frequente rotatividade influíam – em uma relação causal – em uma frequente sobreposição das funções exercidas por um único indivíduo. Este acúmulo já se observava nos séculos anteriores aos Setecentos no sudeste africano,¹²⁶ e, segundo Evergton Sales Souza,

¹²⁰ Notemos que entre 1761 e 1763, nos Rios de Sena, o governo português tentou que somente os seculares pudessem paroquiar, e os regulares somente na indisponibilidade de seculares. Contudo, não fora legislação que se efetivou na prática. RODRIGUES, 2003, p. 342.

¹²¹ SANTA QUITÉRIA, Fr. Caetano de. *Ofício do comissário do Santo Ofício de Moçambique ao secretário de estado da marinha e ultramar (10-09-1761)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 10 set. 1761b. AHU (064), cx. 20, doc. 65. fls. 1 e 2v.

¹²² LAGO, *op. cit.*, fl. 1.

¹²³ Se ele morreu ou foi realocado a outra localidade, contudo, não consegui informações. SILVA BARBA, João Pereira da. *Ofício do governador e capitão general de Moçambique para o Arcebispo Primás (20-08-1765)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 20 ago. 1765b. AHU (064), cx. 25, doc. 60. fl. 1.

¹²⁴ *Ibid.*, fl. 1.

¹²⁵ LAGO, *op. cit.*, fl. 1.

¹²⁶ Por exemplo, Souza cita que em 1620 o administrador eclesiástico de Moçambique teria levado de Goa um clérigo “para servir como provisor, vigário-geral e visitador”. SOUZA, Evergton Sales.

tratava-se de uma situação comum a outras praças portuguesas onde havia escassez de eclesiásticos.¹²⁷ Na ilha de Moçambique, durante o nosso recorte temporal, era uma situação que ocorria repetidas vezes. Por exemplo, em 1752, o dominicano Fr. Francisco de Santo António era vigário da vara da ilha de Moçambique e prior da Sé Matriz,¹²⁸ enquanto em 1761, Fr. Caetano de Santa Quitéria acumulava os cargos de capelão da Sé Matriz e Comissário do Santo Ofício.¹²⁹ O próprio *pai dos cristãos* da ilha de Moçambique em 1758 e 1759 acumulava esta função com a de vigário da Igreja de S. Domingos.¹³⁰

2.3 O ofício de pai dos cristãos na ilha de Moçambique

2.3.1 Jesuítas e dominicanos

O ofício de *pai dos cristãos* na ilha de Moçambique estava, em 1781, a cargo de um dominicano. Neste momento exercia a função Fr. Manoel António do Rozário Pereira, que afirmou, em carta ao então governador de Moçambique que

os padres vigários do Convento Dominicano desta Vila de Moçambique são Pais dos Cristãos desde o tempo da extinção dos denominados jesuítas; ainda que não há instrumento público com que com isto se prove: todos inalteravelmente desde aquele tempo tiveram o sobre-dito emprego.¹³¹

Assim, pelas informações que tinha, seguramente eram os dominicanos que exerciam o ofício a partir de meados de 1759.¹³² Antes disso, é importante ressaltar que

A Administração Eclesiástica de Moçambique, século XVII. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, v. 22, n. 2, p. 19–43, 2022. p. 26.

¹²⁷ SOUZA, 2022, p. 28.

¹²⁸ FONÇECA, *op. cit.*, fl. 5.

¹²⁹ SANTA QUITÉRIA, *op. cit.*, fls. 1 e 2v.

¹³⁰ NOSSA SENHORA, Fr. João de. *Carta do administrador episcopal para o governador e capitão general de Moçambique (08-10-1759)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 8 out. 1759. AHU (064), cx. 16, doc. 47. fl. 1.

¹³¹ ROZARIO PEREIRA, Fr. Manoel Antonio do, *Carta ao governador (...) 1781a*, AHU (064), cx. 37, doc. 61, fl. 6.

¹³² Os jesuítas foram proibidos em Lisboa em dezembro de 1758, processo que se finalizou em fevereiro do ano seguinte. Em Goa as instruções referentes à proibição nos territórios ultramarinos chegou – e começou a ser posta em prática – em setembro de 1759, enquanto em Moçambique o processo de prisão começou um pouco antes, em julho do mesmo ano (AHU, Moçambique (064), cx. 16, docs. 26 e 32). OLIVEIRA, J. Bacelar e. Bloqueio, sequestro e desterro dos Jesuítas em Goa segundo a “História

Rozário Pereira não possuía “instrumento público que com isto se prove”, estaria a cargo dos padres da Companhia de Jesus. Esta incerteza, transcorridos apenas 22 anos, é um pouco estranha, e parece decorrer da perda dos documentos relacionados ao exercício deste ofício em algum momento entre a década de 1750 e 1781. Pela documentação utilizada para esta tese, no mínimo, podemos recuar o período dominicano para 1757, quando o então *pai dos cristãos* era seguramente um frade dominico, assim como seu sucessor em 1758. De fato, desde a expulsão dos jesuítas o ofício esteve a cargo de um dominicano, contudo, é de grande relevância o fato de que dois anos antes também o estava.

Para o período anterior a 1757, temos então ao menos duas possibilidades: estaria o ofício a cargo de um dominicano, como nos anos seguintes, ou estaria a cargo de um jesuíta. Para a primeira hipótese, Rozário Pereira inocente ou conscientemente se equivocara, e este equívoco deve ser analisado em sua probabilidade. Para a segunda hipótese, o que teria ocorrido em 1757 para que deixasse de estar a cargo de um jesuíta e passasse para um dominicano?

Começemos por verificar a possibilidade de equívoco de Rozário Pereira. Mais adiante em sua carta – para ser mais exato, 5 páginas, ou 2 fólios e meio depois – o então *pai dos cristãos* torna a mencionar o período jesuíta. Segundo ele, até onde “alcançava”, os *pais dos cristãos*,

*quando eram da Sociedade chamada Jesuítica, haviam de ter além dos poderes de sua provisão vários alvarás régios, que lhes servissem de regulamento; com tudo também sei, que nada disto, como já disse a Vossa Excelência, agora se acha neste continente, ou ao menos em poder dos vigários de São Domingos, que estão fazendo às vezes de Pai dos Cristãos: motivo porque suplico eu, por Vossa Excelência a Sua Majestade que dê neste particular o arbítrio que for servida; atendendo nele a que os governadores, se inclinem antes como devem ao favor, e ao obséquio da Fé; do que a tudo aquilo que pode remover a dilatação dela.*¹³³

Claramente Rozário Pereira está reclamando dos documentos – alvarás régios –

de Exílio” do P. José Caeiro. *Didaskalia*, n. 13, p. 311–332, 1983. pp. 317, 323; CORREIA-AFONSO, John. *The Jesuits in India, 1542–1773*. Bombay: Heras Institute of Indian History & Culture, 1997. p. 248–250.

¹³³ ROZARIO PEREIRA, Fr. Manoel Antonio do, *Carta ao governador (...) 1781a*, AHU (064), cx. 37, doc. 61, fl. 8v (*grifos meus*).

concernentes ao ofício em Moçambique terem se extraviado com a expulsão dos jesuítas. Embora o pároco se lamenta do pouco apoio que tinha dos governadores – e, mesmo, em última instância, dos monarcas, já que os últimos alvarás régios relacionados, segundo ele, foram anteriores à expulsão dos jesuítas –, não nos parece que o fato de antes o ofício estar a cargo dos jesuítas e atualmente a cargo de dominicanos seja um ponto relevante à argumentação do então *pai dos cristãos*. Se trocarmos a frase “quando eram da Sociedade chamada Jesuítica” por “antes de 1757”, o argumento permanece, a nosso entender, inalterado.

O extravio de documentos pode ser um argumento a favor de um equívoco não proposital de Fr. Manoel António. No entanto, estamos apenas há duas décadas do possível marco de substituição dos jesuítas por dominicanos, e seria muito fácil ao governador, ou mesmo ao *pai dos cristãos*, verificar com qualquer pessoa assistente na ilha de Moçambique há algumas décadas se os jesuítas foram ou não *pai dos cristãos* ali. Contudo, vinte anos é tempo suficiente para o marco da substituição entre jesuítas e dominicanos ser obliterado na memória, ainda mais quando um acontecimento tão drástico como a expulsão da Companhia de Jesus tenha ocorrido em momento próximo a esta modificação. Desta forma, não nos parece que Rozário Pereira – ou algum de seus informantes – tenha se equivocado com relação a terem sido jesuítas *pais dos cristãos* anteriormente aos dominicanos, mas que, com certeza, se equivocou com relação ao momento em que aqueles deixaram de exercer o ofício.

Avancemos, portanto, em nossa segunda hipótese – a de serem os jesuítas os detentores do ofício de *pai dos cristãos* em algum momento antes de 1757 – e em suas questões associadas, a saber, quando e por que deixaram de exercer o cargo. Em 1752, a Companhia de Jesus possuía apenas dois religiosos na ilha de Moçambique e sua *vizinhança de sobrevivência*: o reitor do Colégio de São Paulo, e o pároco da igreja da Cabaceira Grande, que, neste momento, também ocupava o cargo de vice-reitor do colégio.¹³⁴ Em 1756, eram cinco os jesuítas: além do reitor do colégio e do pároco da Cabaceira Grande, um religioso que exercia o cargo de procurador da ordem, outro

¹³⁴ HUMBERT, Ioanne. Catalogus patrum et fratrum Societatis Iesu ex India anno 1760 expulso- rum. *Archivum Historicum Societatis Iesu*, v. XXXI, n. 61, p. 324–359, 1962. p. 326.

o de vice-reitor, e o último que aparece apenas como trabalhando como missionário no colégio.¹³⁵ Já em 1759, este número tornara a ser de dois religiosos, exercendo um a função de reitor do Colégio de São Paulo e outro a de pároco na Cabaceira.¹³⁶

Retomemos outra de nossas variáveis conhecidas: entre finais de 1757 e 1759 o *pai dos cristãos* era seguramente um dominicano. Conseqüentemente, e de maneira óbvia, nem o reitor do Colégio de São Paulo em 1759 – Gerônimo de Lemos – nem o pároco da Cabaceira Grande neste mesmo ano – Francisco Storioni – exerciam o ofício, já que, quando existente, apenas um indivíduo exercia o cargo em uma mesma localidade. Desta maneira, se nem o reitor, nem o pároco da Cabaceira exerciam o ofício de *pai dos cristãos* em 1759, nos parece um pressuposto seguro de que os indivíduos que ocupavam estes postos em 1756 também não o exercessem: do contrário não haveria motivos claros para o ofício estar em outras mãos em 1759. Assim sendo, ou o cargo era também exercido por um dominicano em 1756, ou temos três candidatos possíveis para um jesuíta *pai dos cristãos* neste ano: o Pe. José de Mendonça, então procurador da Companhia de Jesus,¹³⁷ o Pe. Gerônimo de Lemos, então vice-reitor do colégio, e o Pe. Francisco Storioni, então assistente no colégio e assinalado apenas como exercendo o ofício de missionário.¹³⁸

Destes três jesuítas, podemos descartar com um grau elevado de segurança o Pe. Gerônimo de Lemos. Primeiramente, por ele continuar em 1757 residindo na ilha de Moçambique, onde passou também a exercer o ofício de professor no colégio.¹³⁹ Em segundo lugar, por nenhuma das fontes a ele relacionadas – e estas são relativamente numerosas –¹⁴⁰ fazerem menção a que também exercesse o ofício de *pai dos cristãos* em algum momento. Assim, continuam apenas possíveis Storioni e Mendonça. O primeiro, como mencionado anteriormente, em 1759 exercia o ofício de pároco na

¹³⁵ HUMBERT, 1962, pp. 336, 339–340, 349 e 356.

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 346 e 356.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 349.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 356.

¹³⁹ Em 1758–59, continuava ainda na ilha de Moçambique, sendo então o reitor do Colégio de São Paulo. SILVA BOTELHO, Pedro Jozé da. *Parecer do Conselho Ultramarino (08-06-1759)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, jun. 1759. AHU (064), cx. 14, doc. 26; HUMBERT, 1962, p. 346.

¹⁴⁰ Em 1758 e 1759 Lemos era reitor do Colégio de São Paulo, e se envolveu em várias querelas durante este período.

Cabaceira Grande, enquanto o segundo em 1759 estava em Salcete.¹⁴¹ Tanto em um caso – o ofício de *pai dos cristãos* não era exercido pelo vigário na Cabaceira Grande – como no outro – não mais residindo no sudeste africano – justificava-se o ofício de *pai dos cristãos* ter-se deslocado a um dominicano a partir de algum momento de 1757.

Sendo assim, temos então de voltar a 1752. Como mencionado, neste ano apenas um jesuíta estava na ilha de Moçambique enquanto outro residia nas terras firmes. Sendo estes respectivamente o reitor do Colégio de São Paulo e o vigário da Cabaceira Grande, em consequência de nosso pressuposto, o ofício de *pai dos cristãos* não era então exercido por um jesuíta. Assim, entre 1752 e 1757 o *pai dos cristãos* deve ter sido em alguns momentos um jesuíta e em outros um dominicano. Uma situação rocambolesca, talvez, mas que possui explicações lógicas e indícios razoáveis. Do ponto de vista lógico, a carência de religiosos em todo o sudeste africano justificaria esta alternância, de acordo com a disponibilidade de mão de obra. Em teoria, até a expulsão da Companhia de Jesus, o cargo estaria em mãos de jesuítas. Na prática, na ausência de jesuítas disponíveis, era também exercido por dominicanos. Com relação aos indícios, além da alternância do número de jesuítas em 1752, 1756 e 1759 na ilha – associada a nossa certeza do cargo estar em mãos de um dominicano entre fins de 1757 e 1759 – um ponto na supramencionada carta de Fr. Manoel António do Rozário Pereira indica exatamente esta alternância: segundo ele, os religiosos de São Domingos “estão fazendo às vezes de Pai dos Cristãos”.¹⁴² Assim, entre 1752 e 1759, o *pai dos cristãos* às vezes era um religioso dominicano, às vezes um jesuíta, a depender da disponibilidade, enquanto “desde o tempo da extinção dos denominados jesuítas”, ou seja, após 1759, seriam *pais dos cristãos* “os padres vigários do Convento Dominicano desta Vila de Moçambique”.¹⁴³

¹⁴¹ HUMBERT, 1962, pp. 349 e 356.

¹⁴² ROZARIO PEREIRA, Fr. Manoel Antonio do, *Carta ao governador (...)* 1781a, AHU (064), cx. 37, doc. 61, fl. 8v (*grifo meu*).

¹⁴³ *Ibid.*, fl. 6.

2.3.2 Indivíduos que exerceram o ofício na ilha de Moçambique

Reconstruir a lista dos indivíduos que exerceram o ofício de *pai dos cristãos* na ilha de Moçambique de nosso recorte temporal demonstrou-se uma tarefa impossível de ser realizada por completo. Poucos documentos produzidos pelos mesmos sobreviveram. Assim, possuímos apenas o nome de três indivíduos – todos eles dominicanos – que com certeza ocuparam o cargo no período entre 1752 e 1782: Fr. Bernardo da Anunciação, Fr. Pedro dos Mártires e Cunha e Fr. Manoel António do Rozário Pereira. Para os dois últimos, por ainda existirem documentos escritos por eles, temos a segurança de que exerciam o cargo em alguns anos específicos. Para o primeiro, apenas a menção de que era predecessor de Mártires e Cunha. Ainda assim, em nenhum dos três casos é possível afirmar com um grau de confiança razoável quando começaram e quando deixaram de ser *pais dos cristãos*.

Desta maneira, sabemos que Fr. Bernardo da Anunciação possivelmente estava no ofício em 1757, uma vez que, em documento datado de 15 de dezembro de 1758, o então prior do Convento de São João de Deus, Fr. Vicente da Encarnação, escrevia sobre uma questão que alegava ter acontecido “há mais de um ano” e que, assim, estaria relacionada a “Fr. Bernardo da Anunciação, então Pai dos Cristãos”.¹⁴⁴ Fr. Bernardo chegou ao sudeste africano provavelmente em 1755,¹⁴⁵ mas não possuímos qualquer informação de quando começou a exercer o ofício de *pai dos cristãos*. Em 1762 ele aparece na documentação como vigário da Igreja de São Tiago em Tete,¹⁴⁶ sendo posteriormente trasladado ao cargo de vigário em Quelimane, função que exerceu até março de 1765, quando foi provido no ofício de administrador eclesiástico.¹⁴⁷ A partir

¹⁴⁴ ENCARNÇÃO, Fr. Vicente da. *Atestação a pedido do governador (15-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 15 dez. 1758. AHU (064), cx. 15, doc. 31. fl. 1.

¹⁴⁵ Em uma carta de 1766, o então governador de Moçambique menciona que Fr. Bernardo da Anunciação possuía “residência nesta África, e Rios há onze anos” LAGO, Balthazar Manuel Pereyra do, *Ofício do governador ao secretário do ultramar (...) 1766*, AHU (064), cx. 26, doc. 62, fl. 1.

¹⁴⁶ ANUNCIÇÃO, Fr. Bernardo da. *Atestação sobre a conduta do desembargador e juiz sindicante José Lobo da Veiga (13-07-1762)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 13 jul. 1762. AHU (064), cx. 22, doc. 14.

¹⁴⁷ A supramencionada carta do governador de Moçambique refere ter sido provido em março de 1755, o que seguramente é um erro, pois neste momento o administrador eclesiástico era Fr. João de Nossa Senhora, ofício no qual continuou até princípios da década de 1760. LAGO, Balthazar Manuel Pereyra do, *Ofício do governador ao secretário do ultramar (...) 1766*, AHU (064), cx. 26, doc. 62, fl. 1; ANÔNIMO. *Relação dos ofícios expedidos pelo governador e pelo administrador eclesiástico*.

de ao menos 20 de janeiro de 1767, voltou a ter residência na ilha de Moçambique,¹⁴⁸ localidade onde residiu até 1775, quando resignou ao cargo e deixou o continente africano.¹⁴⁹ Seguramente entre abril de 1770 e maio de 1775 era também membro da Junta do Fisco e Câmara Real na ilha de Moçambique.¹⁵⁰

O sucessor de Fr. Bernardo da Anunciação no cargo de *pai dos cristãos* da ilha de Moçambique foi Fr. Pedro dos Mártires e Cunha. Este seguramente estava no cargo em dezembro de 1758 e em janeiro de 1759.¹⁵¹ Em outubro de 1759 aparece na documentação como vigário de Igreja de São Domingos da ilha de Moçambique,¹⁵² enquanto em janeiro de 1760 novamente aparece, mas como comissário do Santo Ofício.¹⁵³

Por sua vez, Fr. Manoel António do Rozário Pereira aparece como *pai dos cristãos* da ilha de Moçambique em setembro de 1781.¹⁵⁴ Não encontramos mais referências a este dominicano na documentação consultada para esta pesquisa.

Temos, portanto, informações sobre os *pais dos cristãos* da ilha de Moçambique entre 1757 e 1759 e em 1781. Contudo, parece-nos seguro que este ofício foi exercido ao longo de todo nosso recorte temporal, provavelmente de maneira ininterrupta. É o que assegura, como vimos, Rozário Pereira em 1781 ao afirmar que os dominicanos da

Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 22 ago. 1770. AHU (064), cx. 30, doc. 20.

¹⁴⁸ LAGO, Balthazar Manuel Pereyra do, *Ofício do governador ao secretário do ultramar (...) 1766*, AHU (064), cx. 26, doc. 62, fl. 1; ANUNCIAÇÃO, Fr. Bernardo da. *Carta ao governador dos Rios de Sena (01-02-1767)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 1 fev. 1767. AHU (064), cx. 27, doc. 17; ANUNCIAÇÃO, Fr. Bernardo da. *Ofício do Administrador Eclesiástico de Moçambique (18-09-1768)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 18 set. 1768. AHU (064), cx. 28, doc. 92.

¹⁴⁹ MARQUES, 2006, p. 349.

¹⁵⁰ ANONIMO. *Extratos de ofícios sobre assuntos eclesiásticos (07-06-1775)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 7 jun. 1775. AHU (064), cx. 31, doc. 41. fls. 2-2v.

¹⁵¹ MÁRTIRES E CUNHA, Fr. Pedro dos. *Atestação em decorrência do requerimento de Ibrahim Bautã (21-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 21 dez. 1758a. AHU (064), cx. 15, doc. 33; MÁRTIRES E CUNHA, Fr. Pedro dos. *Ofício ao secretário de estado do ultramar (28-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 28 dez. 1758c. AHU (064), cx. 15, doc. 49; MÁRTIRES E CUNHA, Fr. Pedro dos. *Requerimento para traslado de bando de Caetano Correa de Sa (1749)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, dez. 1758a. AHU (064), cx. 15, doc. 58; MÁRTIRES E CUNHA, Fr. Pedro dos. *Requerimento para traslado de bandos de 1755 e 1758*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, dez. 1758b. AHU (064), cx. 15, doc. 59; MATTOS, Antonio Correa Monteiro de, *Carta e sentença de justificação (...) 1759*, AHU (064), cx. 15, doc. 60; MÁRTIRES E CUNHA, Fr. Pedro dos. *Representação ao rei (02-01-1759)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 2 jan. 1759. AHU (064), cx. 16, doc. 5.

¹⁵² NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Carta do administrador episcopal para o governador e capitão general de Moçambique (08-10-1759)*, 1759, AHU (064), cx. 16, doc. 47, fl. 1.

¹⁵³ NOSSA SENHORA, Fr. João de. *Carta ao governador e capitão general de Moçambique (26-01-1760)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 26 jan. 1760a. AHU (064), cx. 17, doc. 7.

¹⁵⁴ ROZARIO PEREIRA, Fr. Manoel Antonio do, *Carta ao governador (...) 1781a*, AHU (064), cx. 37, doc. 61.

ilha eram “Pais dos Cristãos desde o tempo da extinção dos denominados Jesuítas”, ao que acrescenta que “todos *inalteravelmente desde aquele tempo tiveram o sobredito emprego*”.¹⁵⁵

Três fatores, não mutuamente exclusivos, são responsáveis pela ausência de menção aos demais indivíduos que exerceram este ofício. O primeiro, que engloba todas os demais, é o da natureza das fontes que sobreviveram: apenas os casos que envolveram apelações ou conflitos que subiram à administração portuguesa – governadores, secretários do Conselho Ultramarino e monarcas – ou eclesiástica – o próprio administrador episcopal – geraram documentação que hoje ainda existe no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa e na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Sendo, muitas vezes, a atuação dos *pais dos cristãos* uma atividade imbricada no cotidiano – por exemplo, a instrução dos catecúmenos – muitos dos conflitos decorrentes da atuação destes religiosos não escalaram – a própria instrução dos catecúmenos, embora tenha seguramente existido na ilha de Moçambique, passa praticamente não documentada em nossas fontes.

Em segundo lugar, a já discutida carência de religiosos cristãos no sudeste africano também aqui influiu. Não fosse a afirmação tão categórica de Rozário Pereira – “inalteravelmente” –, seria bastante provável – embora ainda seja possível – que por alguns períodos o cargo tenha existido de maneira intermitente, por carência de religiosos. Contudo, parece mais certo que esta carência tenha levado ao terceiro dos fatores que aqui levantamos: a acumulação de funções dos religiosos na ilha de Moçambique. Assim, ao acumular diferentes cargos, algumas documentações podem apenas mencionar a atividade que seria relevante àquelas, ocultando as demais. Analisemos este ponto com um pouco mais de atenção.

Como vimos, Fr. Pedro dos Mártires e Cunha era seguramente *pai dos cristãos* em dezembro de 1758 e janeiro de 1759. É bastante improvável que tenha exercido este ofício apenas por estes dois meses – a bem da verdade, pela documentação de 1758,

¹⁵⁵ ROZARIO PEREIRA, Fr. Manoel Antonio do, *Carta ao governador (...)* 1781a, AHU (064), cx. 37, doc. 61, fl. 6 (*grifos meu*).

podemos afirmar, com relativo grau de certeza, que pelo menos quatro meses antes de dezembro – em agosto, portanto – ele já era *pai dos cristãos*.¹⁵⁶ Também sabemos que, na viragem de 1757 para 1758, este ofício era exercido por Fr. Bernardo da Anunciação. Assim, em dezembro de 1758, não fazia muito tempo que Mártires e Cunha era *pai dos cristãos*. A menos que o exercício do cargo fosse anual, o que também parece muito improvável dada a baixa disponibilidade de religiosos na ilha de Moçambique, nos parece seguro que, em outubro de 1759, quando em uma documentação Fr. Pedro foi caracterizado como vigário da Igreja de São Domingos, este ainda fosse *pai dos cristãos* da ilha de Moçambique. Assim, para esta documentação – uma queixa com relação ao exercício de Mártires e Cunha enquanto vigário –, era relevante apenas uma de suas funções, e não as demais. Consideramos que situação análoga possivelmente ocorreu na documentação referente a outros indivíduos que exerceram o ofício de *pai dos cristãos* que, por serem caracterizados por alguma de suas outras atividades, possivelmente mais relevantes às questões que escalaram e sobreviveram enquanto documentos, acabaram por ter a sua função de *pai dos cristãos* ocultada – na prática, apagada dos registros históricos –, impossibilitando que, quase três séculos depois, pudessem ser associados a ela.

Na década de 1950, Alexandre Lobato, provavelmente se baseando nos documentos referentes a Fr. Pedro dos Mártires e Cunha,¹⁵⁷ afirmou, implicitamente para meados do século XVIII, que “a Casa Conventual de São Domingos, [era] administrada por um vigário que era comissário da Ordem, comissário do Santo Ofício e pai dos cristãos”.¹⁵⁸ Analisemos, portanto, as menções às funções de Fr. Pedro nas fontes com maiores detalhes.

Em dezembro de 1758 e janeiro de 1759, Mártires e Cunha aparece em algumas

¹⁵⁶ As questões envolvendo Flora, Amina Cochircar e Fr. Pedro dos Mártires e Cunha teriam começado quatro meses antes, segundo Cochircar, aparentemente no período de exercício de Mártires e Cunha, ou há mais de um ano, segundo Fr. Vicente da Encarnação, no período de exercício de Fr. Bernardo da Anunciação. COCHIRCAR, Amina, *Petição ao governador (...) 1758a*, AHU (064), cx. 15, doc. 31; ENCARNÇÃO, Fr. Vicente da, *Atestação a pedido do governador (15-12-1758), 1758*, AHU (064), cx. 15, doc. 31.

¹⁵⁷ Lobato é, muitas vezes, pouco sistemático em referenciar suas afirmações.

¹⁵⁸ LOBATO, 1989, p. 113.

fontes unicamente como *pai dos cristãos*.¹⁵⁹ Em outubro de 1759 e fevereiro de 1760 é descrito como vigário da Igreja de São Domingos,¹⁶⁰ enquanto em janeiro e agosto de 1760 aparece como comissário do Santo Ofício.¹⁶¹ Embora sejam menções únicas, podemos por elas visualizar uma sobreposição de funções através da interseção temporal: em 1760 Fr. Pedro dos Mártires e Cunha era tanto vigário na igreja de São Domingos, como comissário do Santo Ofício.

Em outra fonte de dezembro de 1758 ocorre uma menção dupla, feita pelo prior da Sé Matriz que afirmou ter remetido “logo ao Reverendo Padre *Vigário de São Domingos* para que *como pai dos cristãos* lhe deferisse” sobre determinado assunto.¹⁶² Com ela, portanto, podemos afirmar que o exercício de *pai dos cristãos* e de vigário da igreja de São Domingos era acumulado por Fr. Pedro em 1758 e, associando às menções únicas citadas acima, também em 1759. Além disto, fica claro que o período que exerceu a função de vigário do convento dominicano da ilha de Moçambique se estendia ao longo de todo o período de fins de 1758 até 1760. Assim, diga-se de passagem, o *pai dos cristãos* da ilha de Moçambique, entre 1758 e 1759, não estava “desocupado doutras ocupações e trabalhos”,¹⁶³ contrariamente ao que era instruído para seu ofício.

Por fim, há uma menção mais completa às funções exercidas por Mártires e Cunha em janeiro de 1759. Neste momento, o ouvidor da ilha de Moçambique, ao processar autos de justificação de Fr. Pedro dos Mártires e Cunha descreve este último como “religioso da sagrada Ordem dos Pregadores[,] comissário da Bula e da Sua Religião[,]

¹⁵⁹ MÁRTIRES E CUNHA, Fr. Pedro dos, *Ofício ao secretário de estado do ultramar (28-12-1758)*, 1758c, AHU (064), cx. 15, doc. 49; MARTIRES E CUNHA, Fr. Pedro dos, *Requerimento para traslado de bando de 1749 (...)* 1758a, AHU (064), cx. 15, doc. 58, fl. 1; *id.*, *Requerimento para traslado de bandos de 1755 e 1758 (...)* 1758b, fl. 1; MÁRTIRES E CUNHA, Fr. Pedro dos, *Representação ao rei (02-01-1759)*, 1759, AHU (064), cx. 16, doc. 5.

¹⁶⁰ NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Carta do administrador episcopal para o governador e capitão general de Moçambique (08-10-1759)*, 1759, AHU (064), cx. 16, doc. 47; MORAES E VASCONCELOS, Alexandre Botelho de. *Inquirição sobre contrabando praticado por Fr. Pedro dos Mártires e Cunha (12-02-1760)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 20 jun. 1760. AHU (064), cx. 18, doc. 3.

¹⁶¹ NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Carta ao governador e capitão general de Moçambique (26-01-1760)*, 1760a, AHU (064), cx. 17, doc. 7; SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de. *Ofício do governador e capitão general de Moçambique ao secretário ultramarino (13-08-1760)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 13 ago. 1760g. AHU (064), cx. 18, doc. 55, fl. 1v.

¹⁶² BAUTÃ, Ibrahimo. *Petição ao governador de Moçambique (18-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 18 dez. 1758. AHU (064), cx. 15, doc. 33, fl. 1v (*grifos meus*).

¹⁶³ VALIGNANO, P. Alexandre, *Doc 1. Instrução para o Padre pai dos cristãos (...)* 1969 [1595], p. 15.

Pai dos Cristãos e Vigário Prior do convento do Patriarca São Domingos desta Praça de Moçambique”.¹⁶⁴ Como na fonte anterior, este frade acumulava a função de *pai dos cristãos* com a de vigário da igreja de São Domingos. Mas aqui, de maneira mais completa, são descritas duas outras funções exercidas por Fr. Pedro: comissário da Bula e comissário da sua religião. Nenhuma destas duas funções, contudo, é a de comissário do Santo Ofício. Comissário da Bula se referia à Bula da Santa Cruzada. No exercício desta função o religioso se encarregava da venda de bulas aos cristãos – com o intuito arrecadatório, para a Igreja ou Estado, e de obtenção de benesses no além-vida, para os fiéis.¹⁶⁵ Já a função de comissário “da sua religião”, ou seja, da Ordem de São Domingos, se vincula às Ordens Terceiras – de leigos – associadas a ela.¹⁶⁶ Fr. Pedro dos Mártires era, aparentemente, comissário da ordem com relação à confraria de Nossa Senhora do Rosário da ilha de Moçambique, à qual aparece vinculado em outubro de 1759.¹⁶⁷

Desta maneira, temos, no caso de Fr. Pedro dos Mártires e Cunha, a sobreposição das funções de *pai dos cristãos* e vigário da igreja de São Domingos entre 1758 e 1759 – e também da função de comissário da Bula e da religião neste mesmo período –, e a de vigário da mesma Igreja e a de comissário do Santo Ofício em 1760. Pelas fontes sobreviventes, não podemos afirmar com segurança que ele ainda era *pai dos cristãos* em 1760, embora nos pareça provável. Da mesma forma, pelas fontes, não é possível falar que era comissário do Santo Ofício antes de 1760. Assim, a sobreposição entre o exercício de *pai dos cristãos* e o de comissário do Santo Ofício, para o caso de Mártires e Cunha, não está provada, embora nos pareça possível.

Entre a última aparição de Fr. Pedro como *pai dos cristãos* e a primeira como comissário do Santo Ofício um ano se passou. É igualmente possível que tenha acumu-

¹⁶⁴ MATTOS, Antonio Correa Monteiro de, *Carta e sentença de justificação (...) 1759*, AHU (064), cx. 15, doc. 60, fl. 3.

¹⁶⁵ Sobre as bulas e a função de comissário da Bula, ver RABELLO, David. A Bula da Santa Cruzada. Nota Preliminar. *Revista de História (USP)*, n. 117, p. 143–162, 1984; FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. *Os Esmoleiros do Rei: A Bula da Santa Cruzada e seus Oficiais na Capitania de Minas Gerais (1748–1828)*. 2014. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói.

¹⁶⁶ As Ordens Terceiras respondiam às Ordens Primeiras a que se filiavam. A figura do comissário da ordem, normalmente um sacerdote, era a responsável por fazer a junção entre elas.

¹⁶⁷ NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Carta do administrador episcopal para o governador e capitão general de Moçambique (08-10-1759)*, 1759, AHU (064), cx. 16, doc. 47, fls. 1–2v.

lado ambas funções, como tenha deixado uma em função da outra. Um indício de que a sobreposição destas funções ocorreu aparece em agosto de 1760, quando o então governador de Moçambique – que estava no cargo desde 5 de agosto de 1758 –,¹⁶⁸ reclamava de

Fr. Pedro dos Mártires e Cunha, Frade Dominicó, que com a capa de ser Comissário do Santo Ofício em todo o tempo do meu governo me tem molestado muito, de que dou conta à Corte.¹⁶⁹

Este indício não é, a nosso entender, completamente conclusivo. Embora Fr. Pedro tenha “molestado muito” o governador “durante todo o tempo” de seu governo, “a capa” de comissário do Santo Ofício pode não ter sido utilizada durante todo este período.¹⁷⁰ Contudo, em uma das interpretações possíveis deste trecho, talvez a mais provável, Mártires e Cunha seria comissário do Santo Ofício desde ao menos agosto de 1758, acumulando assim esta função com a de *pai dos cristãos*.

De qualquer forma, afirmar categoricamente, como o faz Alexandre Lobato, que o vigário de São Domingos era também *pai dos cristãos* e comissário do Santo Ofício não nos parece seguro: é necessário explicitar a incerteza. Ademais, temos ainda dois outros problemas. O primeiro é a generalização do possível acúmulo de funções por Mártires e Cunha como o padrão ocorrido antes e após ele: não temos elementos que ajudem a comprovar ou a refutar esta possibilidade. O segundo decorre de uma análise da recíproca: se todo *pai dos cristãos* é comissário do Santo Ofício e vigário da Igreja de São Domingos, como afirma Lobato, todo comissário do Santo Ofício da ilha de Moçambique ou todo vigário da Igreja de São Domingos seria um *pai dos cristãos*, como, de certa forma, está implícito à afirmação deste historiador? Analisemos esta hipótese mais a fundo.

Conhecemos, pela documentação de nosso recorte temporal, outro comissário do Santo Ofício da ilha de Moçambique, Fr. Caetano de Santa Quitéria. Assim como Fr.

¹⁶⁸ RODRIGUES, 2003, p. 957.

¹⁶⁹ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de, *Ofício do governador (13-08-1760) (...) 1760g*, AHU (064), cx. 18, doc. 55, fl. 1v.

¹⁷⁰ O uso das vírgulas e outras pontuações, no século XVIII, muitas vezes acabam dando mais de uma interpretação possível.

Pedro, Fr. Caetano pertencia à Ordem de São Domingos, aparecendo nas fontes como comissário do Santo Ofício em setembro de 1761,¹⁷¹ e como “comissário revisor” do Santo Ofício em dezembro de 1761.¹⁷² Diferentemente de Fr. Pedro dos Mártires e Cunha, Santa Quitéria utiliza em sua assinatura a caracterização de “o mais humilde e obrigado capelão”,¹⁷³ ou “servo e capelão obrigadíssimo”,¹⁷⁴ o que indica não ser vigário, mas sim capelão, provavelmente da Sé Matriz da ilha de Moçambique.¹⁷⁵ Desta forma, uma das associações da afirmação de Lobato – na análise de sua recíproca, para sermos mais exatos – não se sustenta: nem sempre o comissário do Santo Ofício era vigário da Igreja de São Domingos.

Seria Santa Quitéria o *pai dos cristãos* da ilha de Moçambique em 1761? É possível, embora não tenhamos qualquer elemento que corrobore esta associação. Depois de 1760 não mais temos notícias de Fr. Pedro dos Mártires e Cunha, e dados os conflitos que teve, entre 1759 e 1760, tanto com o governador, como com o administrador episcopal, é provável que não mais estivesse na ilha em 1761, às vezes por ter sido realocado a outra localidade por seus superiores, ou quiçá por ter sido expulso, ambas hipóteses meras especulações, é importante ressaltar. De qualquer sorte, se Fr. Caetano foi *pai dos cristãos* em 1761, não mais o era em 1767, quando aparece lotado na Igreja de Nossa Senhora dos Remédios da Cabaceira Grande,¹⁷⁶ cargo este que ainda exercia em 1773, uma das poucas exceções à alta rotatividade do clero em nosso recorte temporal.¹⁷⁷

¹⁷¹ SANTA QUITÉRIA, Fr. Caetano de, *Ofício do comissário do Santo Ofício (10-09-1761) (...) 1761b*, AHU (064), cx. 20, doc. 65.

¹⁷² Até onde nos conta, na Inquisição de Goa inexistia uma função de “comissário revisor”, mas duas funções distintas – como nos outros tribunais da Inquisição – a de comissário e de revisor. É provável que Santa Quitéria, pela ausência de religiosos no sudeste africano, acumulasse ambas funções. SANTA QUITÉRIA, Fr. Caetano de, *Ofício do comissário do Santo Ofício de Moçambique ao governador e capitão general de Moçambique (09-12-1761)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 9 dez. 1761a. AHU (064), cx. 20, doc. 78. fl. 1.

¹⁷³ *Id.*, *Ofício do comissário do Santo Ofício (10-09-1761) (...) 1761b*, fl. 1.

¹⁷⁴ *Id.*, *Ofício do comissário do Santo Ofício (09-12-1761) (...) 1761a*, fl. 1.

¹⁷⁵ A possibilidade de em 1761 ser capelão da Sé Matriz se dá unicamente por estes documentos estarem localizados, em sua assinatura e datação, como “Sé de Moçambique” *id.*, *Ofício do comissário do Santo Ofício (10-09-1761) (...) 1761b*; *id.*, *Ofício do comissário do Santo Ofício (09-12-1761) (...) 1761a*.

¹⁷⁶ LAGO, Balthazar Manoel Pereyra do, *Descrição geral de todas as Igrejas (...) 1767b*, AHU (064), cx. 27, docs. 134 e 138, fl. 1.

¹⁷⁷ LAGO, Balthazar Manuel Pereyra do. *Ofício do governador ao rei [15/08/1773]*. *Arquivo das Colónias*, v. IV, p. 34–35, 1919. p. 34.

A hipótese associativa entre Santa Quitéria e o ofício de *pai dos cristãos* decorre, contudo, unicamente pela possível sobreposição de funções ocorrida no caso de Fr. Pedro dos Mártires e Cunha, ou seja, na associação entre o cargo de comissário do Santo Ofício e o de *pai dos cristãos* na ilha de Moçambique. Sendo o cargo de *pai dos cristãos* único por localidade, para esta associação ser verdadeira, um de seus prerrequisitos seria o de que o de comissário do Santo Ofício também fosse ali único – do contrário, obviamente, haveria ao menos um comissário que não seria *pai dos cristãos*. Aqui, novamente, caímos no problema da tipologia das fontes que sobreviveram relativas à inquisição de Goa em Moçambique. Além de Fr. Pedro, em 1760, e Fr. Caetano, em 1761, temos apenas o nome de mais um possível comissário do Santo Ofício na ilha, Fr. Rodrigo da Costa. Para nossa sorte, a documentação acerca deste dominicano que sobreviveu e tivemos acesso é datada de julho de 1760.¹⁷⁸ Para nosso azar, julho não é janeiro – o que retira a sobreposição com Mártires e Cunha –, além de que parece que Fr. Rodrigo tinha apenas realizado um “aviso” do Santo Ofício ao então secretário de governo, pedindo quatro sargentos e doze soldados para um diligência do tribunal, mas que não seria ele propriamente o comissário.¹⁷⁹ Infelizmente, este documento, uma carta, não possui qualquer menção explícita a quem se dirigia – para além de um “vossa pessoa” –, o que torna a existência de mais de um comissário do Santo Ofício na ilha de Moçambique uma questão inconclusiva.

As sobreposições do cargo de *pai dos cristãos* com outros ofícios relacionados aos afazeres eclesiásticos, contudo, deviam ser frequentes. As reclamações referentes ao insuficiente número de religiosos na ilha de Moçambique são um forte indicativo neste sentido. Vejamos os números que sobreviveram com relação aos dominicanos.

Na listagem dos religiosos de 1767 é mencionada a existência de três dominicanos na ilha de Moçambique – cujos nomes são omitidos pelo então governador responsável pela feitura deste documento –, sendo um prior do Convento de São Domingos,

¹⁷⁸ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de. *Carta do governador e capitão general de Moçambique (24-07-1760)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 24 jul. 1760b. AHU (064), cx. 18, doc. 15.

¹⁷⁹ “Ontem 23, do mês presente, estando eu fora da Casa, *por aviso da parte de V. P. deu o R. Pe. Fr. Rodrigo da Costa ao Secretário Ignácio Caetano Xavier; de que para certa diligência do Santo Ofício, eram necessários quatro sargentos, e doze soldados; (...)* *ibid.*, fl. 1 (*grifo meu*).

auxiliado por “um cura companheiro do mesmo”, e outro dominicano que residia “por capelão” na Igreja conventual de São Francisco Xavier, que fora “dos expulsos Jesuítas”.¹⁸⁰ Além destes, se estendermos nossa análise às terras firmes, chegamos ao número de quatro religiosos, uma vez que a Igreja de Nossa Senhora dos Remédios da Cabaceira Grande se encontrava “administrada pelo Pe. Fr. Caetano de Santa Quitéria”.¹⁸¹ Embora neste momento, como vimos, um relativamente alto número de religiosos seculares estivesse presente – recém chegados a pedido do governador –, é provável que o número de dominicanos na ilha fosse mais ou menos este ao longo de nosso recorte temporal. Em 1769, o mesmo governador mencionou, com relação aos dominicanos, que

o seu convento nesta capital é grande, e o seu rendimento é pequeno, mas sempre pode sustentar muito bem quatro religiosos efetivos, e S. Majestade com mais doze frades, que lhe faça ter conventuais que fazem dezesseis, é sofrível corpo de comunidade para esta terra e para a sua sustentação com vinte e quatro mil cruzados do Cofre do Fisco.¹⁸²

Este número de dezesseis religiosos se referia a todo o sudeste africano. No mapa de 1767, temos, além dos quatro dominicanos na ilha de Moçambique e na Cabaceira Grande, mais onze dominicanos citados – dois deles recém falecidos –, distribuídos da seguinte maneira: dois em Sofala, dois em Sena, um em Manica, um no Sungue, três em Tete e dois no Zumbo,¹⁸³ totalizando quinze religiosos da ordem de São Domingos. Lembremos ainda que o administrador episcopal era também dominicano –¹⁸⁴ mas não é mencionado na lista –, o que totaliza o número de dezesseis que aparece dois anos depois. Existindo apenas três ou quatro dominicanos na ilha de Moçambique, é certo que ocorriam sobreposições de funções – e que, algumas vezes, algumas funções ficassem vagas por tempo indeterminado, por motivo de morte, por exemplo, até que novos religiosos chegassem ou fossem realocados.

¹⁸⁰ LAGO, Balthazar Manoel Pereyra do, *Descrição geral de todas as Igrejas (...)* 1767b, AHU (064), cx. 27, docs. 134 e 138, fl. 1.

¹⁸¹ *Ibid.*, fl. 1.

¹⁸² *Id.*, *Carta do governador de Moçambique (08-08-1769)*, 1769, fl. 1v.

¹⁸³ *Id.*, *Descrição geral de todas as Igrejas (...)* 1767b.

¹⁸⁴ LAGO, Balthazar Manuel Pereyra do, *Ofício do governador ao secretário do ultramar (...)* 1766, AHU (064), cx. 26, doc. 62.

É interessante notar que, no mapa de 1767, para todo o sudeste africano não é explicitamente mencionado nenhum *pai dos cristãos*. Ademais, para a ilha de Moçambique e sua *vizinhança de sobrevivência*, também não é mencionado nenhum comissário do Santo Ofício. Mesmo Fr. Caetano de Santa Quitéria, que ao menos em 1761 exercia esta função, em 1767 aparece apenas como administrador da Igreja de Nossa Senhora dos Remédios da Cabaceira Grande. Contudo, dois religiosos são explicitamente mencionados como comissários do Santo Ofício neste mapa. O dominicano Fr. Domingos dos Santos Farinha, comissário do Santo Ofício de Tete e provido como vigário na Igreja de São Thiago Maior desta localidade,¹⁸⁵ e um franciscano não denominado em Quelimane, que ali, ademais, também era vigário da vara.¹⁸⁶ Estes, portanto, residiam nos Rios, e não estavam por ali de passagem. É pouco provável – a menos por motivo de morte – que neste momento Tete e Quelimane possuíssem comissário do Santo Ofício e a ilha de Moçambique não. Assim, julgamos mais provável que o cargo tenha ali sido omitido – talvez para o próprio Santa Quitéria, ou a algum dos outros três não mencionados, não é seguro dizer. Nos parece que tal omissão ocorreu também com o ofício de *pai dos cristãos*, sobretudo pelo objetivo do mapa ser o de mencionar todas as “igrejas, assim paroquiais, e conventuais, como capelas curadas que se acham fundadas, e eretas nesta Capital de Moçambique e suas conquistas, e dos eclesiásticos que as administram,”¹⁸⁷ e não o de listar exaustivamente as funções desempenhadas pelos religiosos nestas localidades.¹⁸⁸

Podemos concluir, portanto, que os religiosos que exerciam o ofício de *pai dos cristãos* na ilha de Moçambique acumulavam este ofício com outras funções. Se existia uma recorrência neste acúmulo com a função de vigário do Convento de São Domingos ou com a função de comissário do Santo Ofício, não foi possível comprovar, nem descartar. Contudo, parece certo que o ofício de *pai dos cristãos* existiu ao longo

¹⁸⁵ LAGO, Balthazar Manoel Pereyra do, *Descrição geral de todas as Igrejas (...) 1767b*, AHU (064), cx. 27, docs. 134 e 138, fl. 2.

¹⁸⁶ *Ibid.*, fl. 1v.

¹⁸⁷ *Ibid.*, fl. 1.

¹⁸⁸ Várias outras funções são omitidas, por exemplo, em nenhum momento são mencionados escrivães da administração episcopal, cargo desempenhado em alguns momentos por religiosos que também serviam de curas.

Ano	Pai dos cristãos
anterior a 1752	jesuítas
1752-?	provavelmente um dominicano
1756	Pe. Francisco Storioni ou Pe. José de Mendonça
1757	Fr. Bernardo da Anunciação
1758-1760	Fr. Pedro dos Mártires e Cunha
1761-(antes 1767)	Fr. Caetano de Santa Quitéria
(1762?-1767?) e 1780	dominicanos
1781-?	Fr. Manoel António do Rozário Pereira

Tabela 1 – Lista aproximada de pais dos cristãos na ilha de Moçambique

de todo nosso recorte temporal na ilha de Moçambique, embora tenhamos, com certeza, somente os nomes dos três indivíduos que exerceram este ofício em 1757-1759 e em 1781 – Fr. Bernardo da Anunciação, Fr. Pedro dos Mártires e Cunha e Fr. Manoel António do Rozário Pereira –, e que sequer sabemos ao certo o período exato de sua vinculação ao cargo, além de termos a suspeita de ao menos mais um possível *pai dos cristãos* dominicano, Fr. Caetano de Santa Quitéria, e de outro *pai dos cristãos* jesuíta, ou o Pe. Francisco Storioni ou o Pe. José de Mendonça, no que resumizamos, de maneira aproximada, na tabela 1.

2.3.3 Algumas particularidades do ofício na ilha de Moçambique

O primeiro ponto a se verificar é a existência ou não de um compilado de documentações relacionadas ao ofício de *pai dos cristãos* na ilha de Moçambique, semelhante ao existente em Goa. Para esta última localidade, os próprios indivíduos que ali exerceram o ofício coligiram, ao longo do período de existência do cargo, um conjunto de leis e outras decisões relacionadas às atribuições dos *pais dos cristãos* e as compilaram em um único volume com o intuito de funcionar como manual para o auxílio do exercício de suas funções.¹⁸⁹ Para Joseph Wicki, que publicou, no final da

¹⁸⁹ A maior parte da legislação que se referia ao cargo e a seus limites de atuação presente no compilado goense foi publicada no século XVI. Assim, dos 139 documentos existentes no compilado dos *pais dos cristãos* de Goa, 81 são relativos aos Quinhentos. Em seguida, em volume, encontram-se 23 documentos relativos ao século XVIII, 18 do século XVII e 13 do XIX. Há ainda 4 documentos sem data, sendo um deles ausente, provavelmente do século XVI, e outro destes um índice agrupado por temática. A funcionalidade deste compilado documental como um manual de referência para o exercício do *pai dos cristãos* fica bastante clara pelos índices elaborados e existentes no mesmo. Primeiramente, há um índice que enumera individualmente cada uma das documentações ali presentes, apresentando um breve resumo do assunto geral a que cada uma delas se refere, de maneira

década de 1960, a transcrição deste compilado goense, seria de “crer que cada Pai dos Cristãos” nas localidades em que o ofício existiu teriam seus próprios manuais.¹⁹⁰

Em 1781, Fr. Manoel António do Rozário Pereira mencionou que a legislação referente ao ofício no período em que este era exercido pelos jesuítas na ilha de Moçambique não mais se achava no continente africano, “ou ao menos em poder dos vigários de São Domingos”.¹⁹¹ Seguramente, então, tinha o *pai dos cristãos* ciência da existência de um compilado associado ao ofício. Se esta ciência se presumia da existência de um análogo em Goa, ou se efetivamente existira tal documentação, não é possível assegurar pela afirmação deste religioso, embora seja provável que ela realmente existisse. De qualquer maneira, na mesma carta em que faz esta menção, Rozário Pereira descreve, de maneira resumida, o seu entendimento dos decretos 16, 23, 27, 38 e 43 do I Concílio de Goa,¹⁹² todos eles relacionados a aspectos do exercício das funções de seu cargo. Contudo, é de se esperar, pela importância do mesmo, que um volume acerca do Concílio existisse no convento de São Domingos.

Em 1758, outro *pai dos cristãos* da ilha de Moçambique, Fr. Pedro dos Mártires e Cunha menciona, em uma justificação enviada ao então governador e capitão general de Moçambique, três alvarás dos vice-reis referentes à posse de escravizados por muçulmanos e baneanes. O primeiro é do período do vice-rei D. Constantino (1558–61), o segundo do período de Mathias de Albuquerque (1591–97), enquanto o terceiro é datado de 1720, realizado pelo vice-rei João de Saldanha.¹⁹³ Contudo, entre 1725 e 1758 várias outras legislações oriundas dos vice-reis – provisões em forma de lei e alvarás – foram passados sobre o tema, além de alguns bandos dos governadores de Moçam-

a facilitar uma leitura dinâmica em busca de alguma legislação em especial. Além deste, e de maneira ainda mais funcional, há um índice organizado de acordo com assuntos que seriam relevantes à atuação do *pai dos cristãos*. Assim, neste, há tópicos relacionados a, por exemplo, “casamentos” e “amancebias”, “escravos”, “impedimentos”, etc, de tal maneira a que, estando com alguma questão em seu momento, cada um dos indivíduos que exerceram este cargo poderiam, rapidamente, encontrar quais documentos a esta questão se relacionariam, possibilitando – quando necessária – a realização de requerimentos embasados em normas, provisões, bandos, leis e alvarás.

¹⁹⁰ Contudo, apenas o compilado relativo a Goa, em duas versões manuscritas distintas, fora até então encontrado. WICKI, 1969, pp. X–XI.

¹⁹¹ ROZARIO PEREIRA, Fr. Manoel Antonio do, *Carta ao governador (...) 1781a*, AHU (064), cx. 37, doc. 61, fl. 8v.

¹⁹² *Ibid.*, fls. 6v–8.

¹⁹³ MATTOS, Antonio Correa Monteiro de, *Carta e sentença de justificação (...) 1759*, AHU (064), cx. 15, doc. 60, fl. 1.

bique, todas estas não são mencionadas na justificação de Fr. Pedro.¹⁹⁴ Pela menção destas duas legislações do século XVI, bem como da de 1720, podemos concluir que o então *pai dos cristãos* tinha acesso direto a elas, o que parece-nos indicar que, em 1758, um manual de referência para a atuação dos indivíduos que detinham este ofício existia na ilha de Moçambique neste período. Todavia, pela mais recente legislação ser datada de 1720 – quando várias outras sobre o mesmo tema foram publicadas até 1758 –, asseguram que existindo este manual, ele estava há quase quatro décadas sem ser atualizado. O fato de, posteriormente, neste mesmo ano de 1758, Mártires e Cunha ter pedido traslado de duas legislações – uma sobre o mesmo tema, outra sobre outro assunto – datadas de 1749 e 1755,¹⁹⁵ salienta ainda mais esta desatualização.

Voltando a 1781, mas agora em uma justificativa de Fr. Manoel António do Rozário Pereira, também sobre a posse de escravizados por indivíduos não-cristãos, este dominicano retoma a questão das legislações. Rozário Pereira menciona uma legislação de 1759 sobre o tema, e afirma que embora tenha lido “bastantes que apelam a sua razão não as pode citar, porque não tem as leis nem aqui as há principalmente as modernas que tanto favoreçam esta dependência”.¹⁹⁶ Assim, poderia ter Rozário Pereira acesso à mesma documentação desatualizada que Fr. Pedro – sendo a documentação de 1759 obtida por traslado em algum outro arquivo. A chave da leitura aqui está em compreender o que ele considerava como “modernas”, o que talvez nos leve a crer que realmente não tenha acesso nem ao desatualizado compilado que teve acesso Fr. Pedro, por este possivelmente conter legislações até ao menos 1720 – assim, as antigas seriam as do século XVI, como a do I Concílio de Goa, mencionada na carta de Fr. Manoel António supramencionada.

Desta maneira, podemos concluir que existia um compilado de legislações referentes ao exercício do ofício de *pai dos cristãos* na ilha de Moçambique, análogo ao existente em Goa. Contudo este se encontrava há algumas décadas desatualizado em

¹⁹⁴ Estas legislações são datadas de 1727, 1728, 1730, 1744, 1749, 1750 e 1752. Faço uma análise destas legislações e de suas idas e vindas em FARRER, 2019.

¹⁹⁵ MARTIRES E CUNHA, Fr. Pedro dos, *Requerimento para traslado de bando de 1749 (...) 1758a*, AHU (064), cx. 15, doc. 58; *id.*, *Requerimento para traslado de bandos de 1755 e 1758 (...) 1758b*.

¹⁹⁶ ROZARIO PEREIRA, Fr. Manoel Antonio do. *Justificação ao governador de Moçambique (09-07-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 9 jul. 1781b. AHU (064), cx. 37, doc. 61. fl. 10.

1758, tendo provavelmente se extraviado em algum momento entre 1760 e 1781.

Avancemos a outros aspectos. Algumas particularidades da atividade de *pai dos cristãos* decorrem do baixo número de religiosos existente na ilha de Moçambique. Como vimos, os indivíduos que ali detinham este ofício possuíam também outras funções religiosas concomitantes. Ademais, ao contrário do que sugeria a Instrução ao *pai dos cristãos* de 1595 e que deveria ser a situação comum a outras localidades,¹⁹⁷ ali certamente não contava o *pai dos cristãos* com um religioso que serviria de seu auxiliar. Por outro lado, não possuindo amplo domínio linguístico, seguramente possuía um intérprete, provavelmente um dos escravizados que estariam a seu serviço.¹⁹⁸ Até onde nos consta, também não possuía um “solicitador para os negócios dos cristãos e presos desamparados”,¹⁹⁹ não existindo ainda qualquer menção a que algum *pai dos cristãos* na ilha de Moçambique tenha tido algum tipo de atuação com os presos que por ventura ali estivessem.

Em outro aspecto da atuação do ofício, temos que, como a maior parte dos baneanes que residiam na ilha de Moçambique estavam ali sem suas famílias, ao morrerem, em suas habitações usualmente não deixavam órfãos, o que alijava do *pai dos cristãos* um de seus aspectos mais conhecidos – e conflituosos – em outras localidades: a da tomada forçada de órfãos para a conversão. Até onde vão as informações, os baneanes na ilha de Moçambique, quando ali tinham novos filhos, eram ou com suas escravizadas ou com mulheres livres pertencentes às sociedades do continente fronteiriço, sobretudo muçulmanas. Em uma inquirição realizada em 1758, a pedido do *pai dos cristãos* Fr. Pedro dos Mártires e Cunha, todas as testemunhas arroladas diziam ser “público e notório” que os baneanes tivessem filhos com suas escravizadas e também com “filhas e parentes dos mouros” das terras firmes.²⁰⁰ Estas testemunhas

¹⁹⁷ VALIGNANO, P. Alexandre, *Doc 1. Instrução para o Padre pai dos cristãos (...) 1969 [1595]*, p. 15; FARIA, 2019, p. 12.

¹⁹⁸ Todo o clero na ilha de Moçambique possuía escravizados a seu serviço. Por exemplo, o Vigário da Sé Matriz, em agosto de 1757, possuía ao menos três escravizados em sua casa. O administrador episcopal, no mesmo momento, também possuía escravizados domésticos, em número desconhecido. FONÇECA, Pedro Paulo da, *Processo contra o ouvidor Mateus Coelho Soares (06-1756) (...) 1756*, AHU (064), cx. 12, doc. 15, fls. 22-22v e 27.

¹⁹⁹ VALIGNANO, P. Alexandre, *Doc 1. Instrução para o Padre pai dos cristãos (...) 1969 [1595]*, p. 15.

²⁰⁰ MATTOS, Antonio Correa Monteiro de, *Carta e sentença de justificação (...) 1759*, AHU (064), cx. 15, doc. 60, fls. 4v-5, 6v, 8-8v, 11-11v, 13v-14.

asseguravam que, tão logo nasciam, as crianças eram enviadas para as terras firmes, para as sociedades de suas mães, sobretudo a Sancul.²⁰¹ Embora a unanimidade possa levar a questionamentos acerca do quão difundida era a prática ou, talvez, na seletiva escolha das testemunhas, certamente existiram filhos de baneanes com escravizadas ou com muçulmanas, mas em menor escala do que a inquirição deixa transparecer.

De todo modo, nenhum caso de alguma destas crianças ter sido tomada pelo *pai dos cristãos* sobreviveu na documentação. Mártires e Cunha reclamava, em janeiro de 1759, que existiam “muitos pupilos filhos de mouras com gentios, e com cristãos em quem se não pode pegar por terem os governos o seu favor”.²⁰² Isto indica que, quando tentou tomar alguns destes filhos – que provavelmente nem órfãos de pai seriam, diga-se de passagem –, foi logo demovido da ação pela administração portuguesa, possivelmente após queixa dos parentes destas crianças.

Por fim, um último aspecto deve ser destacado. Com relação à prática de interceder nas querelas entre os cristãos – embora em Goa a prática, ao que parece, tenha sido restrita a um único *pai dos cristãos*–, temos a certeza que na ilha de Moçambique o detentor do ofício de *pai dos cristãos* não se envolvia. Não existia o cargo de juiz conservador dos cristãos na ilha. Contudo tal papel era realizado pelo ouvidor, o que já era previsto na própria legislação que referia sobre o tema no século XVII.²⁰³

Tratamos, neste capítulo, do ofício de *pai dos cristãos*. Vimos que foi criado em 1532, no contexto do aumento das perseguições e restrições às religiões não-cristãs no Estado da Índia, e se extinguiu em 1842, com o fechamento da Casa dos Catecúmenos de Goa.

²⁰¹ MATTOS, Antonio Correa Monteiro de, *Carta e sentença de justificação (...) 1759*, AHU (064), cx. 15, doc. 60.

²⁰² MÁRTIRES E CUNHA, Fr. Pedro dos, *Representação ao rei (02-01-1759)*, 1759, AHU (064), cx. 16, doc. 5, fl. 1.

²⁰³ Também as do século XVI já mencionavam que deveria interceder o ouvidor nas fortalezas onde não existisse o cargo de juiz conservador. BARRETO, Antonio Monis, *Doc 54. Ordem que os juizes os não possam prender nem receber querelas e outras coisas (...) 1969a [11/12/1573]*, p. 169; FELIPE I, D., *Doc 18. Manda Sua Magestade que se ponha conservador dos cristãos (...) 1969a [21/2/1581]*; COSTA, D. Rodrigo da, *Doc 91. Provisão do Governador e capitão geral da Índia (...) 1969 [15/7/1688]*, p. 302.

A atuação do *pai dos cristãos* se vinculava a três aspectos gerais: a conversão, o doutrinamento dos catecúmenos e o amparo aos convertidos. Para a conversão se realizar, era necessário evitar a propagação das fés não-cristãs. Neste sentido uma série de atribuições vinculadas a este ofício se relacionavam com evitar a publicidade de outras manifestações religiosas que não a católica. Havia ainda uma série de incentivos, sobretudo pecuniários, para o fomento da conversão. Além destes, se envolvia o *pai dos cristãos* na tomada forçada de órfãos para serem “instruídos na fé cristã”. Na ilha de Moçambique esta não foi uma prática existente, sobretudo pelos baneanes que ali habitavam normalmente não levarem consigo suas famílias. Contudo, ao menos uma vez o *pai dos cristãos* tentou capturar, sem sucesso, os filhos de baneanes com escravizadas ou com muçulmanas livres para o internato e conseqüente doutrinação. Outros aspectos da atuação deste ofício, como o zelo com os catecúmenos e as questões de posse de escravizados eram também relevantes no sudeste africano.

Vimos como o ofício de *pai dos cristãos* se envolvia diretamente nas disputas e na tentativa de estabelecimento de uma prática colonial. Argumentamos que, no século XVIII – e mesmo antes – o discurso colonial se diferia do existente no colonialismo do século XIX em diante, embora ambos possuíssem uma base fundacional análoga. Enquanto o último era civilizacional, marcado por esteriótipos racistas, o do século XVIII tinha suas bases de justificação na missão religiosa, de expansão da fé cristã e salvamento das almas no além-vida, marcado também por esteriótipos. Tanto em um caso, como no outro, estes esteriótipos eram ambivalentes, de forma a justificar, respectivamente, a perpetuação das missões civilizacional e religiosa.

O clero da ilha de Moçambique – como em todo o sudeste africano onde havia presença portuguesa – era, em sua maioria, regular e originário do Estado da Índia. Durante todo o nosso recorte temporal, tanto a administração episcopal, como a administração portuguesa reclamavam que o número de religiosos existentes era insuficiente para as suas necessidades temporais e missionárias, situação que se agravava pela alta taxa de mortalidade destes religiosos na região. Esta carência levava, nos dizeres das fontes contemporâneas, ao abuso de sua posição pelos religiosos, na certeza

de que continuariam impunes e não seriam removidos de seus postos.

Havia ainda uma alta rotatividade dos religiosos entre as igrejas, sobretudo por algumas delas ficarem vagas e eles terem de ser realocados para suprir esta carência. O número limitado de religiosos, sua alta mortalidade e sua frequente rotatividade eram causa de que muitos membros do clero, em especial na ilha de Moçambique, possuísem mais de uma função a eles associada, o que foi o caso para alguns dos indivíduos que ali exerceram o ofício de *pai dos cristãos*.

Os *pais dos cristãos* da ilha de Moçambique possuíam, assim como ocorria em Goa, um manual que consistia de um compilado de legislações e outros materiais legais a eles vinculados. Contudo, este compilado se perdeu em algum momento entre a década de 1760 e o princípio da de 1780. A perda deste volume, associada à carência de fontes que sobreviveram relacionadas ao ofício na ilha, assim como à sobreposição de funções exercidas pelos indivíduos que exerciam esta função, levou a algumas variáveis que não conseguimos definir com absoluta certeza. A primeira delas é a qual ordem religiosa estava vinculado o ofício de *pai dos cristãos* na ilha de Moçambique. Tudo indica que esteve a cargo dos jesuítas até algum período anterior a 1750, estando entre 1750 e 1757 a cargo de jesuítas e dominicanos – de acordo com a disponibilidade de religiosos –, e após a expulsão dos jesuítas em 1759, nas mãos dos dominicanos.

Outras incertezas se dão com relação aos indivíduos que exerceram esta função. Temos a certeza de três pessoas, todas elas dominicanas, Fr. Bernardo da Anunciação, em 1757, Fr. Pedro dos Mártires e Cunha, em 1758–1760, e Fr. Manoel António do Rosário Pereira, em 1781. Os limites dos períodos em que exerceram o ofício são, todavia, também incertos. Além destes, concluímos que em 1756 era *pai dos cristãos* na ilha de Moçambique o Pe. Francisco Storioni ou o Pe. José de Mendonça, ambos jesuítas, e que em 1761, possivelmente também o era o dominicano Fr. Caetano de Santa Quitéria.

3 O pai dos cristãos: um comerciante em conflito

Neste capítulo tratamos dos aspectos comerciais em que se envolviam os *pais dos cristãos*. Quando diretamente relacionado ao ofício, este envolvimento se dava de maneira lateral, a partir sobretudo da atuação frente a indivíduos não-cristãos – em especial muçulmanos, do *cajueiro hindu* e “demais gentios”. No entanto, dada a atuação comercial dos indivíduos que exerceram o cargo de *pai dos cristãos*– e, em maior ou menor escala, de todo o clero existente no sudeste africano – muitos outros fatores estavam aqui em jogo. A estes fatores trataremos nas seções seguintes, tendo a atuação dos *pais dos cristãos* como ponto de partida e fio condutor de nossa análise.

3.1 O envolvimento comercial do clero

Um dos fatores mais relevantes da atuação do clero do sudeste africano e, mais especificamente, da ilha de Moçambique, era o envolvimento às claras no comércio. Embora este envolvimento tenha gerado uma série de reclamações de alguns administradores episcopais e, ainda mais, dos governadores – nestes últimos intimamente relacionadas a querelas de jurisdição –, aparentemente um religioso ser também um mercador era uma prática estabelecida e aceita na normalidade das relações socioeconômicas daquela localidade.¹

Em última instância, conforme defendido por alguns historiadores, este envolvimento comercial seria inevitável pelas cômputas serem pagas em tecidos. Assim, “o pagamento em gênero forçava o clero ao comércio, porque tinha de *sambazar* as fazendas para obter o ouro e marfim que comutava por gêneros de consumo e artigos de uso”.² Este é um argumento plausível do ponto de vista lógico, contudo, ao menos

¹ O envolvimento do clero no comércio era também bastante comum a outras localidades do continente africano, conferir, por exemplo SANTOS, 2011; ORIOLI, 2018; e mesmo no continente americano: MILAGRE, Marcela Soares. *Entre a bolsa e o púlpito: eclesiásticos e homens do século nas Minas de Pitangui (1745–1793)*. 2011. Diss. (Mestrado) – Universidade Federal de São João Del Rei; CORBALAN, Kleber Roberto Lopes. *O clero católico na fronteira ocidental da América Portuguesa (Mato Grosso Colonial, 1720–1808)*. 2018. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo. pp. 145–151.

² LOBATO, 1989, p. 104.

para a ilha de Moçambique, não era a justificativa utilizada pelo próprio clero – aparecendo apenas uma única vez como argumento secundário em 1758. Ao contrário, de maneira geral, para os religiosos do período de nosso recorte temporal, a justificativa para o envolvimento comercial se daria *a priori* em decorrência de uma insuficiência do valor das cômguas.

Vejam, primeiramente, quais eram estas cômguas. Em 1758, o então administrador episcopal, Fr. João de Nossa Senhora, reclamou do baixo valor recebido pelos religiosos. Para ele, a falta de sacerdotes na ilha de Moçambique seria decorrente de “não terem nestas Igrejas suficiente cômguia sustentação”,³ ao que acrescentou um detalhe pormenorizado da situação da ilha e de sua *vizinhança de sobrevivência* no continente fronteiriço. Em Moçambique, a consignação para o Prior da Sé Matriz “não chega[ria] a duzentos e cinquenta cruzados” anuais, enquanto o beneficiado que servia de cura recebia “menos de cem cruzados por ano”. Ao vigário da fortaleza de São Sebastião, o valor seria ligeiramente superior a estes cem cruzados – embora o administrador não o explicita –, enquanto o vigário das Cabaceiras – então um jesuíta – ficaria com o mesmo centenar de cruzados.⁴

Esta consignação seria “diminuta”, especialmente se contraposta aos “víveres que nesta ilha são caríssimos”, acrescentando o religioso que nenhuma das igrejas da ilha e das *terras-firmes* propiciavam um volume razoável de emolumentos e benesses, “porque são muito poucos os fregueses portugueses, e desses a maior parte são pobres, e todos os mais são cafres”.⁵ Ademais, pouco poderia ser obtido através dos dízimos, por não os pagar “inteiramente os cafres, nem ainda os mesmos portugueses, e naturais da Índia”.⁶ Por fim, o administrador episcopal concluía pedindo que as cômguas fossem duplicadas,⁷ “pois na outra forma sempre se experimentará a mesma falta de sacerdotes para servirem nestas igrejas, como de presente se experimenta”.⁸

³ NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Representação do Administrador Episcopal (08-08-1758)*, 1758, AHU (064), cx. 14, doc. 34, fls. 4-4v.

⁴ *Ibid.*, fl. 4v.

⁵ *Ibid.*, fl. 4v-5.

⁶ *Ibid.*, fl. 3.

⁷ “pede a piedade se lhes dobrem as consignações” *ibid.*, fl. 4v.

⁸ *Ibid.*, fl. 5.

Segundo o administrador episcopal, o valor consignado da fazenda real para a cômputo do prelado teria sido definido há “cento e quarenta anos” – ou seja, na década de 1610 – como mil cruzados anuais, “o que naquele tempo seria suficiente, porém hoje pela decadência dos tempos, e carestia dos víveres, não basta para o sustento do prelado, e da sua família, só para três meses”.⁹ Este valor a ser distribuído ao prelado era recebido pelo administrador episcopal em tecidos – 4 bares e 8 corjas –,¹⁰ que seriam então comerciados em ouro e marfim, processo usualmente demorado.

Quando enviado para o comércio a partir dos Rios de Sena, o retorno das mercadorias seguramente se estendia por anos. Por exemplo, o então governador dos Rios, em 1750, afirmou que só via o resultado da venda das fazendas saídas de Sena “a cada dois anos”.¹¹ Saindo da ilha de Moçambique este tempo era ainda maior, sendo acrescentado o do deslocamento até Sena – em muito dependente da embarcação da “monção” a Quelimane, feita uma ou duas vezes por ano. Para as fazendas trocadas por marfim com as caravanas ajaua, dependia também do tempo de aviso destes pelos [patamares](#) da ilha e do decorrente tempo de deslocamento das caravanas até o continente fronteiriço.¹²

Contudo, havia ainda a troca mais localizada na [vizinhança de sobrevivência](#), não tão dependente destes envios a longa distância – e muitas vezes, não tão lucrativa. Assim, em certa medida, a escolha por “sambazar nos sertões” certamente estava relacionada a maximizar os valores obtidos – em termos mercantis, o lucro. Neste sentido, o argumento de que estes valores seriam insuficientes para a sustentação do prelado aparece – aqui implicitamente – como uma justificativa em se buscar maiores ganhos.

De qualquer forma, sendo ou não realmente insuficientes para a sustentação do clero, é fato que o pedido por “piedade” da duplicação das cômputos fora negado: ou os valores não eram tão baixos assim, ou, para a coroa portuguesa, não importava os

⁹ NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Representação do Administrador Episcopal (08-08-1758)*, 1758, AHU (064), cx. 14, doc. 34, fl. 8v.

¹⁰ LOBATO, *op. cit.*, p. 108.

¹¹ MELLO E CASTRO, Francisco de. Rios de Sena: sua descrição, desde a Barra de Quelimane até ao Zumbo [1750]. *Annaes do Conselho Ultramarino, parte não official*, 2a série, p. 101-116, 1856. p. 113.

¹² FIGUEIREDO, Luis Antonio, *Notícia do Continente de Moçambique (...) 1954 [1773]*, p. 264.

religiosos terem de utilizar de uma lógica comercial de maximização dos lucros e se envolverem íntima e diretamente com as redes comerciais da ilha de Moçambique.

É interessante ainda destacar que esta reclamação com relação às cômguas também se estendeu às recebidas pelo próprio administrador episcopal. No entanto, como o volume de seus vencimentos era bem mais significativo do que os dos párocos que reclamara anteriormente, seu pedido tocava em outros pontos. Suplicava o religioso que lhe aumentassem a cômgrua para que pudesse ter

decente sustentação, pois não tenho outros rendimentos, e *nem uso dos negócios* que os meus são só ensinar a meus súditos a doutrina, e o caminho da salvação, apartando-os dos maus que os levam para eterna condenação.¹³

Desta maneira, explicitamente afirmava o religioso não se utilizar das vias comerciais – “dos negócios” – para o seu sustento. O que entendia aqui por esta via comercial fica mais claro no decorrer de sua argumentação. Prosseguiu o dominicano afirmando que,

como o vencimento que tenho da minha cômgrua é em Sena, e se me pagam em roupas, me vejo precisado a expô-las aos perigos, e contingências dos matos, e aos contínuos roubos dos cafres, pelo que nunca venho a receber inteiramente, e a tempo o resgate da minha cômgrua, e por isso para lá as que venci do ano de 1751 para cá, e a maior parte dos soldos que tive em dois anos que fui encarregado do governo temporal dos mesmos Rios.¹⁴

É este o único trecho em que o recebimento em tecidos é utilizado como argumento secundário ao envolvimento no comércio, em toda a documentação de nosso recorte temporal a que tivemos acesso. Contudo, Fr. João de Nossa Senhora apenas lamenta aqui ter de expor as cômguas “aos perigos e contingências dos matos, e aos contínuos roubos dos cafres”, que levava a que, em sua justificativa, nunca recebesse em plenitude o valor das mesmas, e não que este recebimento em tecidos levasse ao clero a se envolver no comércio. Ao contrário, apesar de aqui ficar claro que o administrador episcopal levava a cômgrua – e outros pagamentos – para serem negociados

¹³ NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Representação do Administrador Episcopal (08-08-1758)*, 1758, AHU (064), cx. 14, doc. 34, fls. 8v-9 (grifo meu).

¹⁴ *Ibid.*, fl. 9.

nos [bares](#) a norte do Zambeze e para o Zumbo, de onde seguiam para a Butua, ele alegava, como vimos, não fazer uso dos negócios.

Assim, implicitamente, percebemos que o administrador episcopal não considerava a troca mercantil de sua cônica como uma relação intrinsecamente comercial. Ademais, alegava que “em mais de sete anos que passei a minha residência de Sena para esta Capital tivesse eu cinco réis de rendimento, por conta do meu ofício, e benefício”.¹⁵ Ao alegar não obter benefícios *para si* da prática comercial, nos parece que o religioso procurava se desvincular de qualquer tipo de acusação de se envolver no comércio, além de se diferenciar, portanto, dos religiosos que se envolviam nas atividades mercantis em benefício próprio.

Esta questão fica ainda mais clara ao pensarmos que, pedindo o aumento de sua cônica – para quatro mil cruzados, se residente na ilha de Moçambique, ou a metade do que recebia o governador dos Rios, se residente em Sena –, não há qualquer menção a que este pagamento não fosse realizado em tecidos. Mais do que isto, ao não considerar o [sambazar](#) das cônicas um negócio, o administrador episcopal argumentava que deveria ser isento da taxa de quatro e meio por cento efetivada após a liberação do comércio aos “vassalos” da coroa portuguesa – argumento este que depois também seria utilizado por outros religiosos que comerciavam.¹⁶

É curioso notar, portanto, que Fr. João de Nossa Senhora em nenhum momento questiona o recebimento das cônicas em tecidos. Apesar de seu argumento secundário de estar exposto às contingências do comércio de longa distância como justificativa para que aumentassem suas cônicas, é praticamente seguro que o recebimento em tecidos fosse muito mais rentável do que o em espécie – ou diretamente em ouro. Tal situação pode ser aferida, por exemplo, em uma carta pessoal do então

¹⁵ NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Representação do Administrador Episcopal (08-08-1758)*, 1758, AHU (064), cx. 14, doc. 34.

¹⁶ “Requeri se me não devia tirar da minha cônica a dita nova imposição, porque ela era posta sobre o ouro que se extraía por comércio que S. Majestade tinha dado franco a seus vassalos: e aquele ouro era procedido da minha cônica, que tirados dele os quatro e meio por cento não vinha eu a receber a cônica inteira conforme a consignação, senão truncada: que não é verossímil o queira assim o soberano quanto mais que eu era isento de pagar direitos do que fosse para o meu uso, e da minha família por Leis expressas de S. Majestade, e que não se devia praticar comigo e no produto da minha cônica essa nova imposição.” *ibid.*, fl. 9v.

capitão e governador de Moçambique, em 1780, na qual argumenta que o recebimento adiantado de seu soldo, de oito mil cruzados,

fazem-lhe aqui a conta pela moeda que corre no país, e vem a dar-lhe só três mil e tantos cruzados, [no] valor da moeda do Reino, de tal sorte que é impossível, que para comer, e sustentar-se lhe chegue o que aqui lhe dão (...).¹⁷

Assim sendo, e porque ali “tudo é caríssimo”, continuava seu lamento afirmando que

ao menos deviam pagar-nos, como pagam ao Governador de Sena, que pagando-lhe quatro mil cruzados em fato, livre de direitos na Alfândega, vem a fazer em Sena, vendendo-o bem reputado por ser do Governador, mais de dez mil cruzados, e em muitos anos, assim como neste, há de passar muito mais, e por consequência tem maiores soldos dos que os meus.¹⁸

Portanto, muito mais vantajoso do que receber os oito mil cruzados em moeda do reino, seria que este pagamento fosse feito em tecidos “livre de direitos na Alfândega”, tanto que até o governador dos Rios de Sena – cargo inferior e sujeito ao do governador de Moçambique, cujo soldo nominal seria de quatro mil cruzados –, conseguia, na prática, um soldo muito maior do que o de seu superior. Desta forma, podemos compreender o motivo pelo qual, cerca de vinte anos antes, o administrador episcopal, embora em seu argumento lamentasse ter de “expor aos perigos” sua cônica, em nenhum momento questionasse o recebimento em tecidos ou pedisse para que recebesse em moedas ou em ouro.

O baixo valor das cônicas também aparece como causa para o envolvimento comercial do clero para outro administrador episcopal, em 1781, Fr. Amaro Jozé de São Thomas. Argumenta este dominicano que algumas igrejas, além de limitadas a um único pároco,

tem o dito Sacerdote, e Pároco, o rendimento tão limitado, que muitas vezes obrigado de pura necessidade, recorre a outros meios, menos

¹⁷ VASCONCELOS DE ALMEIDA, Fr. José de. *Carta do governador de Moçambique a João Gomes de Araújo (20-08-1780)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 20 ago. 1780a. AHU (064), cx. 34, doc. 41. fl. 3.

¹⁸ *Ibid.*, fl. 3v.

decentes ao ministério Sacerdotal, praticando uma espécie de manejo, e negociação, o que começando por necessidade, degenera depois em vício; e querendo o Prelado increpar, e punir a estes Párocos, respondem, que necessariamente hão de procurar o seu sustento, pois que a Igreja lhe não rende cousa alguma (...).¹⁹

Embora a situação fosse mais crítica em igrejas mais remotas, como a de Amiza e a do Zumbo – nesta última, a cômputo não seria suficiente “nem para a metade do caminho que é necessário passar, antes, que lá chegue” –, o quadro era bem mais abrangente, sendo o pagamento em algumas paróquias insuficiente “para a sua sustentação anual”.²⁰ O envolvimento no comércio seria, portanto, uma necessidade. Notemos como aqui, como também para Fr. João de Nossa Senhora, a questão comercial se vincularia não ao *sambazar* da cômputo, mas sim à prática comercial que ia além desta. Estava ciente o administrador episcopal de que este envolvimento “degenera depois em vício”, ou seja, iam muito além da sustentação do próprio prelado. Para ele, assim como para seu antecessor em 1758, as baixas cômputos seriam a “origem do irregular procedimento de alguns eclesiásticos”.²¹

Algumas paróquias, por sua localização, poderiam ser extremamente vantajosas do ponto de vista comercial. Tanto que denúncias existiram, na viragem para o século XVIII, de que párocos pagassem ao administrador episcopal um quinto do que adquirissem comercialmente nas localidades de determinadas paróquias, além de que também levassem – ou comprassem – tecidos pertencentes ao próprio administrador para comerciarem a partir destes locais.²² No contexto da ilha de Moçambique, as paróquias do Mossuril e Cabaceiras eram mais vantajosas comercialmente do que as da própria ilha, tanto pelo contato com as sociedades vizinhas, como por estarem menos às vistas das autoridades do que as de Moçambique.

Se envolvendo diretamente no comércio, seja por necessidade, seja por ganân-

¹⁹ SANTO THOMÁS, Fr. Amaro Jozé de, *Carta do governador eclesiástico (...)* 1781a, AHU (064), cx. 38, doc. 8, fl. 4.

²⁰ *Id.*, *Carta do governador eclesiástico (...)* 1781a, fl. 4; *id.*, *Ofício do governador eclesiástico ao Conselho Ultramarino (25-09-1781)*, 1781c, fl. 2.

²¹ *Id.*, *Ofício do governador eclesiástico ao Conselho Ultramarino (25-09-1781)*, 1781c, fl. 2.

²² CONCEIÇÃO, Fr. António da. Petição que fez o administrador da christandade de Moçambique e Rios ao Conselho da Junta das Missões [1696]. Edição: Joaquim Heliodoro da CUNHA RIVARA. *O Chronista de Tisuary*, Imprensa Nacional, Nova Goa, v. II, p. 132–138, 1867a. pp. 137–138.

cia – “vícios” –, é certo que alguns religiosos conseguiam acumular grande volume de riquezas e bens. Muitos deixavam uma quantidade significativa de posses quando morriam que, inventariados, poderiam ser herdados por seus parentes, usualmente em outras localidades – situação que ocorria muitas vezes com os seculares –, diretamente pela igreja católica, representada pelo administrador episcopal, ou mesmo pela ordem religiosa à qual se vinculavam, no caso dos regulares. Neste sentido, em 1770, o então governador de Moçambique reclamava que “até o valor das próprias comezas de algum frade que aqui morre não fica nesta terra, tendo sido o espólio de frade por infinitas vezes bastante excessivo”.²³

Este valor excessivo do espólio não se restringia aos frades dominicanos da qual trata a citação anterior. Falecendo em 1756, enquanto exercia o ofício de capelão no Mossuril, o padre Lucas de Oliveira Ribeiro, presbítero de São Pedro – logo, secular –, deixou “vários bens submoventes, móveis, e de raiz, adquiridos pelo seu negócio”.²⁴ Estar locado na capela do Mossuril era uma posição bastante vantajosa comercialmente. Tanto que alguns párocos lotados na ilha para ali corriam com bens de comércio, de onde se dirigiam a outras localidades nas proximidades. Ainda sobre os bens do Pe. Lucas, estes eram compostos em sua maioria por escravizados.²⁵ Neste mesmo período, o vigário geral de Moçambique possuía ao menos três escravizados domésticos – “seu moço e dois cafretes” –,²⁶ enquanto o administrador episcopal, Fr. João de Nossa Senhora, também possuía escravizados, embora seu número não fosse determinado.²⁷

²³ LAGO, Balthazar Manoel Pereyra do. *Carta do governador de Moçambique ao rei (20-01-1770)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 20 jan. 1770. AHU (064), cx. 30, doc. 3. fl. 1.

²⁴ FONÇECA, Pedro Paulo da, *Processo contra o ouvidor Mateus Coelho Soares (06-1756) (...) 1756*, AHU (064), cx. 12, doc. 15, fl. 17.

²⁵ Segundo Fr. João de Nossa Senhora, então administrador episcopal, ele nomeara “juiz comissário ao Reverendo Pe. Fr. Pedro de Jesus Maria Jozé, a quem dei os poderes necessários para fazer inventário, e por em boa arrecadação, e custódia tudo, o que fosse pertencente ao dito Padre defunto, como a mesma Capela, dando demais algumas prevenções, e cautelas, que entendi serem precisas, e necessárias à melhor segurança, de sorte que os interessados não recebessem prejuízo, *mormente nos escravos, que sendo grande parte dos bens, que há nestas partes, são os menos seguros.*” *ibid.*, fl. 2 (grifo meu).

²⁶ *ibid.*, fl. 22.

²⁷ O administrador episcopal fala apenas em “meus criados e escravos” *id.*, *Processo contra o ouvidor Mateus Coelho Soares (06-1756) (...) 1756*, fl. 22v; O número de escravizados detidos pelas ordens religiosas era bastante elevado, sobretudo ao longo do Vale do Zambeze, nas terras sob domínio das ordens. Somando-se a quantidade aproximada detida por jesuítas e dominicanos nas localidades

Outros religiosos eram amplamente reconhecidos por seu trato comercial, algumas vezes até de forma bastante negativa. Era o caso de Fr. António de Santo Agostinho, da ordem dos agostinianos, que em 1758 fora proibido pelo então governador de “passar à outra banda” da ilha de Moçambique, “por ser público mercador dos contrabandos, com seus sócios os religiosos de S. João de Deus, e de S. Domingos”.²⁸ No princípio da década de 1760, Fr. António estava estabelecido em Tete, possuindo amplas relações comerciais com alguns moradores da vila. Ali chegara juntamente com o desembargador Jozé Lobo Viegas – que assumira o cargo de juiz sindicante –, estabelecendo sua residência com este na casa de Manuel Gomes Nobre.²⁹ Lobo Viegas e o frei estavam envolvidos em vários negócios, tanto no trato local – a que o desembargador “em nome do dito Pe. Fr. António de Santo Agostinho repartiu aos moradores de Tete várias mercâncias de enxuto e molhado”, sendo a cobrança por estas descrita como em “termos violentos” –,³⁰ como, principalmente, no comércio realizado a partir da feira do Zumbo. Para a feira ia com regularidade com mercadorias, mesmo à contragosto dos mercadores ali estabelecidos, que argumentavam que os tratos da dupla embaraçavam “o seu negócio”. Fr. António acabou por falecer na própria feira do Zumbo em 1762.³¹

De maneira negativa também foi descrito o Pe. Gerônimo de Lemos, jesuíta reitor do Colégio de S. Paulo, que, “além dos seus tratos, e contratos, o que é ordinário naquelas terras onde os missionários só são comissários”, era dito que, enquanto estava em Sena, tinha assassinado dois de seus escravizados – um por enforcamento, outro por golpes de azagaia – e de ter cortado a mão de um terceiro, por eles “não o servirem a seu gosto” ao que ironicamente concluiu o vice-rei da Índia, em carta de

de Quelimane, Sena e no Zumbo, em meados do século XVIII, temos o total de 4700 escravizados em posse da religião. RODRIGUES, 2013, pp. 763–764. Os números para a ilha de Moçambique não são conhecidos.

²⁸ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de. *Ofício do governador ao secretário de estado ultramarino (28-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 28 dez. 1758a. AHU (064), cx. 15, doc. 53. fl. 1.

²⁹ Segundo a relação de António Pinto de Miranda, Manuel Gomes Nobre seria dos mais ricos moradores da vila, possuindo em torno de 2000 escravizados. ANUNCIAÇÃO, Fr. Bernardo da, *Atestação sobre a conduta do desembargador e juiz sindicante José Lobo da Veiga (13-07-1762)*, 1762, AHU (064), cx. 22, doc. 14, fl. 1; MIRANDA, António Pinto de, *Memória (...) 1955 [1766]*, p. 264.

³⁰ ANUNCIAÇÃO, Fr. Bernardo da, *Atestação sobre a conduta do desembargador e juiz sindicante José Lobo da Veiga (13-07-1762)*, 1762, AHU (064), cx. 22, doc. 14, fl. 1.

³¹ *Ibid.*, fls. 1–1v.

dezembro de 1758, após passagem pela ilha de Moçambique, que “por este louvável procedimento (...) o fizeram reitor daquela Casa de Moçambique; e que destas boas qualidades se podia facilmente inferir quais fossem as suas resoluções”.³²

Contudo, em outras circunstâncias, mesmo a administração portuguesa tentava se aproveitar dos conhecimentos comerciais do clero. Foi o caso, por exemplo, do dominicano Fr. Jozé Linhão de Santa Maria, que partiu em outubro de 1756 da ilha de Moçambique com destino à região entre Inhambane e a baía de Maputo, em “uma embarcação de 250 toneladas com sua equipagem competente”, levando cerca de 1500 cruzados empregados em velório, “sem mais roupas que uns panos rotos de capas de fardos”. Naquelas paragens permaneceu por cerca de seis meses, “em que sustentou toda a lotação, e a si”, comprando 18 bares de marfim, além de retornar com a embarcação “cheia de mantimento”.³³ Ciente desta carreira, o então governador de Moçambique tentou que se fizesse a mesma viagem às custas da fazenda real – na tentativa de amenizar o sempre problemático abastecimento de gêneros da ilha. Contudo, não conseguiu obter qualquer lucro nesta viagem, antes tendo “muita perda a fazenda de Sua Majestade”, em decorrência de que “não havia em Moçambique homem com experiência daquelas terras”.³⁴ É interessante notar o tino comercial de Fr. Jozé Linhão que, desconhecendo aquelas terras, assim como os que o sucederam na empreitada, ao contrário destes últimos, conseguira obter um lucro considerável com ela. Tivesse o governador empregado um religioso, talvez obtivesse melhor sucesso à fazenda de sua majestade.

De qualquer maneira, era mais comum os interesses comerciais dos religiosos entrarem em conflito com a administração portuguesa – ou mesmo entre o próprio clero – levando a que a prática comercial religiosa fosse constantemente denunciada. A recorrência e o vasto leque destas denúncias indicam o tão abrangente que era o envolvimento comercial do corpo eclesiástico. Vejamos alguns exemplos.

³² SILVA BOTELHO, Pedro Jozé da, *Parecer do Conselho Ultramarino (08-06-1759)*, 1759, AHU (064), cx. 14, doc. 26, fl. 20.

³³ XAVIER, Ignácio Caetano, *Notícias (...)* 1955 [1758], pp. 157–158.

³⁴ *Ibid.*, p. 158.

Em 1753, o então governador de Moçambique afirmou que a conversão não obteria frutos “com os operários a quem está entregue a cultura desta vinha”, sendo as casas religiosas, verdadeiras “casas de comércio”.³⁵ Cinco anos depois, um secretário de governo dizia que abundavam as riquezas nas casas dos jesuítas, “porque o negócio público é o seu emprego”.³⁶

Por sua vez, no mesmo ano de 1758, o administrador episcopal, Fr. João de Nossa Senhora, afirmou que seriam os religiosos de outras ordens que não os dominicanos e jesuítas, levados a pedido dos governadores – e contra a vontade do administrador – que principalmente se envolviam no comércio:

religiosos de outras religiões que não têm naquelas partes casas, nem Igrejas, nem outro emprego, senão o comércio com o título de capelães, e outros de esmolares para sublevarem as necessidades dos seus conventos, e ainda particulares dos seus parentes.³⁷

Estes, enviados às paróquias, “só tratavam do negócio, e cometiam outras ações indecentes ao seu estado e profissão”.³⁸ Contrapondo-se às duas afirmações anteriores, parece claro que o administrador episcopal tentava defender seus interesses – ainda mais por estes religiosos terem sido enviados sem o seu aval. Assim, aceitava e acentuava as denúncias de envolvimento destes no comércio, enquanto aos jesuítas e dominicanos não considerava, como vimos, o [sambazar](#) de suas cômputas como comércio, nem que estes realizassem qualquer negociação para além destas.

Em 28 de outubro de 1765, o então governador de Moçambique publicou um bando, com o intuito de coibir o comércio realizado por membros do clero, proibindo que os mercadores da ilha de Moçambique vendessem “fazendas a qualquer eclesiástico regular, ou secular, para o comércio (...) por si ou por interpostas pessoas” e aos moradores da ilha em “despachar, transportar, ou dar extração” a fazendas a mando de algum religioso nos portos do sudeste africano.³⁹ Segundo o governador, tais medidas

³⁵ LOBATO, 1989, p. 119.

³⁶ XAVIER, *op. cit.*, pp. 143–144.

³⁷ NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Representação do Administrador Episcopal (08-08-1758)*, 1758, AHU (064), cx. 14, doc. 34, fl. 3v.

³⁸ *Ibid.*, fl. 4.

³⁹ LAGO, Balthazar Manuel Pereyra do. *Bando do governador e capitão general de Moçambique (28-10-1765)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 28 out. 1765. AHU (064), cx. 26, doc. 62. fl. 3.

seriam necessárias pelo

gravíssimo prejuízo que se segue ao serviço de Deus Nosso Senhor, e de S. Majestade perverterem os eclesiásticos, *tanto regulares, como seculares* que se acham nestes domínios o Santo Ministério da propagação do Evangelho, a que são mandados, *em negociações públicas, e escandalosas*, sendo a maior parte deles os que pela sua cega ambição têm a *temerária resolução de desencaminharem os direitos devidos à Fazenda Real*, sem se advertirem de que lhes é proibido todo o comércio pelo seu Instituto, nem lhes perturbar o ânimo o mau exemplo que dão, não só aos cristãos, mas ainda aos infiéis.⁴⁰

É de se ressaltar como, para além do “mau exemplo” aos cristãos e “aos infiéis”, o não pagamento de direitos à fazenda possuía um papel preponderante nas justificativas da publicação do bando. Esta sonegação ia de encontro ao argumento de 1758 do administrador episcopal, ao defender que não deviam sofrer os religiosos desconfortos no pagamento de sua cômputa. Contudo, é bastante óbvio por toda a documentação que em muitos casos este comércio ia muito além de seus vencimentos. Ao proibir a venda de fazendas a eclesiásticos, o bando tanto tentava coibir este comércio para além das cômputas, como implicitamente atestava ser a compra de fazendas para o comércio uma prática corrente. No entanto, ao proibir que terceiros levassem as fazendas para o comércio nos portos, impactava também ao comércio dos tecidos recebidos como “cômputa sustentação”: a consequência seria que os religiosos ou tivessem de vender estes tecidos na própria ilha de Moçambique, ou que eles próprios os levassem para *sambazar*, o que, do ponto de vista prático, evitando longo período de ausência, significaria se dirigir às terras firmes.

De qualquer forma, mesmo com pesadas penas aos transgressores – dois mil cruzados da primeira vez, seis meses de prisão e “confisco de todos os seus bens” em caso de repetição –⁴¹ esta legislação foi ignorada. No ano seguinte, o governador continuou reclamando da atuação dos eclesiásticos, acrescentando que não importava se eram regulares ou seculares, pois o “hábito secular, ou regular, lhe não faz diferença em paixões, quando o gênio e o vício os domina”.⁴²

⁴⁰ LAGO, Balthazar Manuel Pereyra do, *Bando do governador e capitão general de Moçambique (28-10-1765)*, 1765, AHU (064), cx. 26, doc. 62, fl. 3 (*grifos meus*).

⁴¹ *Ibid.*, fl. 3.

⁴² *Id.*, *Ofício do governador ao secretário do ultramar (...)* 1766, fl. 2.

Já em 1769, o mesmo governador de Moçambique afirmou que a escolha dos indivíduos que compunham o corpo do clero dominicano sempre havia sido “dos que tiveram maiores empenhos, e não maiores virtudes”, tendo a congregação obtido “um cabedal imenso, e incompreensível granjeado pelo pecado”.⁴³ Em sua cruzada contra os dominicanos, no ano seguinte, o governador assinalou a existência de “um cofre naquela congregação pelo qual se lhe empresta [aos frades] a juros de dez por cento todo o necessário para o seu aviamento”, ao que por fim, retoricamente, questionava qual seria o “primeiro cuidado [dos párocos] quando a sua própria congregação os ensina para usuras e ganhos ilícitos”.⁴⁴

Já a princípios da década de 1780 vimos como o administrador episcopal Fr. Amaro Jozé de São Thomas afirmava não ser possível repreender – ou melhor, increpar – e punir aos párocos que comerciavam, pois estes afirmavam em sua defesa que “a igreja lhe não rende cousa alguma”.⁴⁵ Por fim, três anos depois, o então governador dos Rios denunciava aos párocos em termos semelhantes aos dos trinta anos anteriores, dizendo que aos religiosos

não lhes importa o serviço da Igreja, se deste lhe não resulta bastante proveito temporal, empregam-se tão somente, no que lhes pode render algum dinheiro e nisto se portam com tanta ambição, que não só escandalizam, mas parece, que a sua Missão senão dirige a outra cousa mais, que a juntar ouro.⁴⁶

A continuada repetição destas denúncias indica o quão frequente e alastrado era o envolvimento do clero no comércio. Ademais, os poucos casos em que religiosos foram punidos, corroboram a afirmação de Fr. Amaro Jozé de Santo Thomaz, de que seria virtualmente impossível coibi-los e puni-los.

Ademais, temos aqui um interessante argumento: a missão religiosa parecia não se dirigir “a outra coisa mais que a juntar ouro”. Assim, a missão religiosa e a missão co-

⁴³ LAGO, Balthazar Manoel Pereyra do, *Carta do governador de Moçambique (08-08-1769)*, 1769, AHU (064), cx. 29, doc. 49, fl. 1.

⁴⁴ *Id.*, *Carta do governador de Moçambique ao rei (20-01-1770)*, 1770, f. 2v.

⁴⁵ SANTO THOMÁS, Fr. Amaro Jozé de, *Carta do governador eclesiástico (...) 1781a*, AHU (064), cx. 38, doc. 8, fl. 4.

⁴⁶ MELO E CASTRO, António Manuel de. *Ofício do governador de Sena ao secretário ultramarinho [03-06-1784]*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 3 jun. 1784. AHU (064), cx. 46, doc. 36. fls. 1v-2.

lonial se misturavam ainda mais intimamente, ao ponto dos objetivos de acúmulo de riquezas – no caso, pela via comercial – da segunda se fazerem também – na prática – os objetivos da primeira. É interessante notarmos que, apesar de todas estas denúncias, a coroa portuguesa pouco se movia contrariamente ao envolvimento comercial dos clérigos. Em última instância, parece que para a coroa este envolvimento ou era aceitável, como um efeito colateral dos papéis das missões religiosa e colonial, ou que simplesmente não importavam, desde que devidamente dentro das regras estabelecidas – pagamento de taxas e tributos. Tanto assim, que os poucos casos de religiosos punidos por se envolverem no comércio estavam associados a transgressões à norma vigente, seja por contrabandos ou não pagamento de tributos.

3.2 Fr. Pedro dos Mártires e Cunha e a Macuana

Em 15 de outubro de 1759, o então governador de Moçambique publicou um bando determinando que todas as embarcações que se dirigissem às terras firmes, “para as partes de Sancul”, tivessem de primeiro passar pelo Forte de São Lourenço – localizado no ilhéu de mesmo nome, a sul da ilha de Moçambique – para serem examinadas se levavam “pólvora, e armas para os distritos de Macuana inimigos da Coroa”.⁴⁷

Em algum momento após a publicação deste bando – e antes de janeiro do ano seguinte – passou pelas proximidades do forte uma embarcação “que ia bastantemente amarrada”.⁴⁸ Esta não se voltou ao mesmo para que fosse feita a checagem, ao que o condestável do forte, Manuel Gonsalves, mandou que se dessem tiros de advertência, como era o costume para fazer com que as embarcações se aproximassem. No entanto, a embarcação – um pangaio – ignorou “ao sinal que se lhe fazia para chegar ao registro”.⁴⁹ Nesta situação, destacou o condestável a um soldado para que fosse “em um cochinho” seguindo a embarcação que ignorara o aviso.⁵⁰

⁴⁷ MORAES E VASCONCELOS, Alexandre Botelho de, *Inquirição sobre contrabando (...) 1760*, AHU (064), cx. 18, doc. 3, fl. 1v.

⁴⁸ *Ibid.*, fl. 2.

⁴⁹ *Ibid.*, fls. 2 e 3.

⁵⁰ O “cochinho” utilizado na perseguição é também descrito como “uma casca” *ibid.*, fl. 2 e 4v.

O jovem soldado, João da Fonseca,⁵¹ foi mantendo o “pangaio desviado” sob sua vista, e se dirigiu até Sancul, onde pediu ao xeque que lhe cedesse algumas pessoas “para chegar a bordo da dita embarcação”.⁵² Com este grupo, voltou a perseguir o pangaio, até que, chegando a ele, “saíra de dentro o reverendo vigário de São Domingos Fr. Pedro dos Mártires e Cunha”.⁵³ Fonseca requereu que fizesse o exame da embarcação, “segundo a ordem que levava”, ou que Mártires e Cunha levasse a embarcação para o Forte de São Lourenço, onde seria examinada por outros soldados. O religioso então resistiu, não consentindo que o soldado entrasse na embarcação, “armando-se o dito padre com uma pistola à cinta, e uma faca de mato nas mãos, e os cafres do dito pangaio com varapaus”.⁵⁴ Fonseca tornou a dizer que levava ordem do governador para que examinasse a embarcação ou a levasse ao forte, ao que Mártires e Cunha respondeu “que nem queria voltar atrás, nem consentir que se lhe desse busca”, ao que o soldado, alegando ver então “o carácter do reverendo padre”, se retirou “para a sua guarda, donde deu parte aos seus oficiais”, e o religioso seguiu “a sua viagem para o Mutomonha”.⁵⁵

A partir deste evento, podemos realizar uma discussão sobre alguns aspectos das relações de Fr Pedro dos Mártires e Cunha, então *pai dos cristãos*, que, embora não diretamente relacionadas ao exercício deste ofício – nem tampouco, convém destacar, ao exercício de vigário ou mesmo religioso –, dialogam e ilustram em microescala aspectos maiores da dinâmica relacionada à ilha de Moçambique e sua imediata [vizinhança de sobrevivência](#).

Em primeiro lugar, temos aqui Mártires e Cunha como um comerciante. Mais do que isto, aos olhos oficiais da administração portuguesa, teríamos aqui um transgressor e um contrabandista.⁵⁶ Algumas outras embarcações, para além do pangaio do *pai dos cristãos*, também passaram sem atracar no Forte de São Lourenço. Contudo,

⁵¹ Fonseca possuía então 18 anos. MORAES E VASCONCELOS, Alexandre Botelho de, *Inquirição sobre contrabando (...) 1760*, AHU (064), cx. 18, doc. 3, fl. 4.

⁵² *Ibid.*, 2v e 4v.

⁵³ *Ibid.*, fl. 2v.

⁵⁴ *Ibid.*, fl. 4v.

⁵⁵ *Ibid.*, fl. 4v.

⁵⁶ O que justificaria a inquirição tirada em fevereiro de 1760.

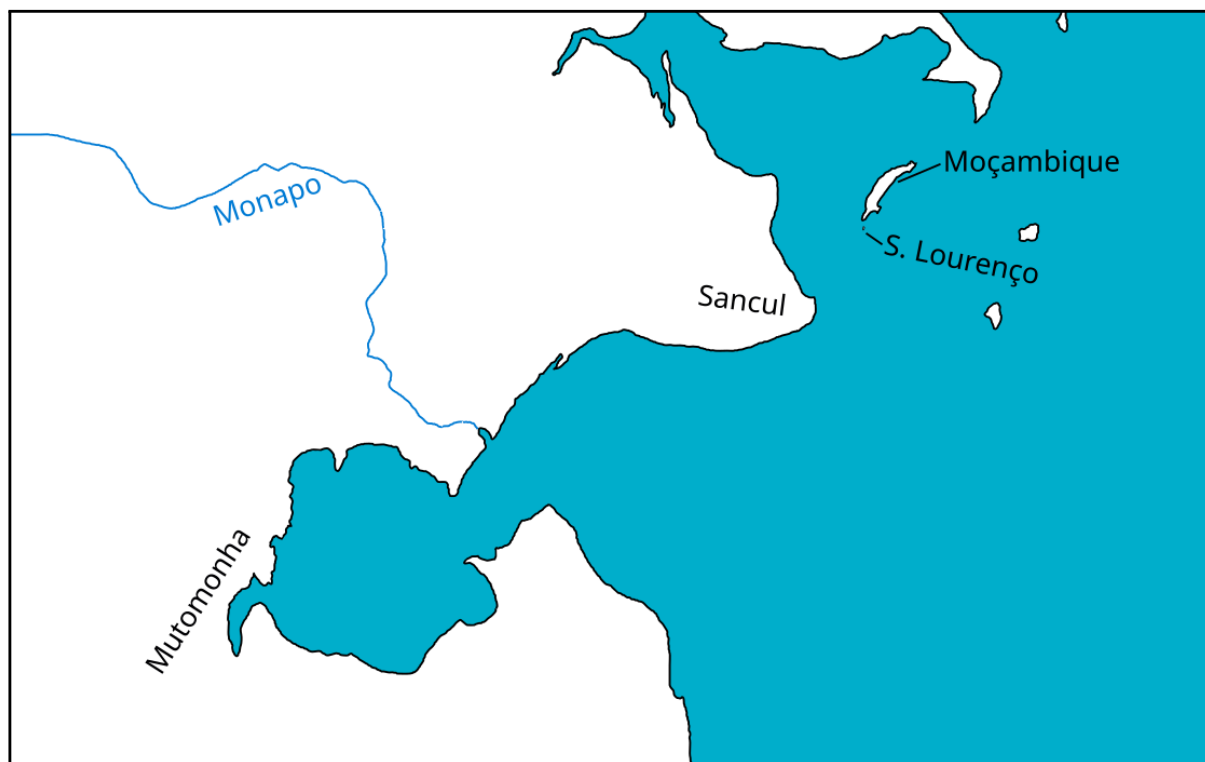


Figura 5 – Sancul, Mutomonha e a ilha de Moçambique

segundo o condestável desta fortificação, estas em nada puderam “fazer para chegar, pela distância em que iam”.⁵⁷ É provável que algumas destas embarcações – sobretudo as portuguesas – soubessem do bando publicado, e que, por isso, evitavam passar muito próximo ao forte. Claramente não foi o caso do pangaio de Mártires e Cunha, única embarcação que aparece como transgressora do bando de agosto de 1759 na inquirição tirada em fevereiro do ano seguinte. Por estar em uma embarcação menor, seria possível ao *pai dos cristãos* realizar qualquer outro trajeto – inclusive o de passagem das naus maiores a norte da ilha – sem que ficasse à vista do forte de São Lourenço. Passando próximo o suficiente do forte para que pudesse ser visto e perseguido, Fr. Pedro, seguramente, não estava nem um pouco preocupado.

A despreocupação de Mártires e Cunha poderia ser simplesmente por não estar carregando nenhuma mercadoria proibida. Contudo, sendo este o caso, os motivos para não permitir que o pangaio fosse vistoriado teriam outros fundamentos. Ao mesmo tempo, esta despreocupação poderia estar associada à visão costumeira,

⁵⁷ MORAES E VASCONCELOS, Alexandre Botelho de, *Inquirição sobre contrabando (...) 1760*, AHU (064), cx. 18, doc. 3, fl. 2v.

entre os eclesiásticos no sudeste africano, que sua jurisdição seria unicamente com sua ordem religiosa – no caso dos regulares – ou, no máximo, deviam contas ao administrador episcopal. Este também poderia ser um dos motivos possíveis para que Fr. Pedro ignorasse os tiros de advertência para se aproximar ao forte e ter impedido que João da Fonseca vistoriasse o pangaio no qual se dirigia ao Mutomonha. Ademais, encarar o soldado de pistola à cinta e com facão na mão demonstra grande desprezimento à teórica jurisdição econômica e militar portuguesa, além da certeza de que não sofreria nenhuma consequência por assim agir.

A região da Macuana era de suma importância tanto à habitação como ao comércio da ilha de Moçambique. Em 1758 ela é descrita como provedora “de algum marfim, escravos, mantimentos [e] víveres”.⁵⁸ Seguramente, ao menos desde o século XVI, era uma região que fundamentalmente provinha grãos e outros itens de subsistência à ilha.⁵⁹ Além disto, se encontrava nas rotas das caravanas ajaua para as terras-firmes, sendo fundamental para a “passagem franca aos Mujavos, que não podem vir à praia com o seu marfim, sem passarem” pela Macuana.⁶⁰ Ao contrário do comércio com as caravanas, que dependia do envio de *patamares*, e se realizava entre os meses de maio e outubro,⁶¹ ou entre junho e setembro,⁶² o trato com as sociedades macuas ocorria durante todo o ano, sem intermediários, levando os mercadores – ou seus emissários –, diretamente suas mercadorias, como foi o caso de Fr. Pedro dos Mártires e Cunha.⁶³ Estas mercadorias eram compostas principalmente de tecidos – “roupas de Cambaia e baetas”,⁶⁴ em especial de fazendas mais caras, como “loubas e outros gêneros de mais alto preço” –⁶⁵ e também miçangas.⁶⁶

⁵⁸ XAVIER, Ignácio Caetano, *Notícias (...)* 1955 [1758], p. 153.

⁵⁹ MBWILIZA, 1991, p. 38.

⁶⁰ XAVIER, *op. cit.*, pp. 152–153.

⁶¹ FIGUEIREDO, Luis Antonio, *Notícia do Continente de Moçambique (...)* 1954 [1773], p. 264; ALPERS, 1975, p. 107.

⁶² VARELLA, Joaquim José. Descrição da Capitania de Moçambique e suas povoações e produções, pertencentes à Coroa de Portugal. In: CARVALHO DIAS, Luis Fernando de. *Fontes para a História, Geografia e Comércio de Moçambique*. [S.l.]: Anais Junta de Investigações do Ultramar, Volume IX, Tomo I, 1954. P. 273–310. p. 296.

⁶³ FIGUEIREDO, Luis Antonio, *Notícia do Continente de Moçambique (...)* 1954 [1773], p. 264; VARELLA, Joaquim José, *Descrição da Capitania de Moçambique (...)* 1954 [1788], p. 296; ALPERS, 1975, p. 107.

⁶⁴ FIGUEIREDO, Luis Antonio, *Notícia do Continente de Moçambique (...)* 1954 [1773], p. 265.

⁶⁵ ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao vice-rei (...)* 1758b, AHU (064), cx. 14, doc. 26, fl. 12v.

⁶⁶ FIGUEIREDO, *op. cit.*, p. 265.

O comércio transcorria diretamente nas terras controladas pelos soberanos macuas. Como salienta uma representação dos baneanes da ilha de Moçambique, em julho de 1758,

nesta ilha onde é anual a carestia dos ditos mantimentos por falta de conduções das terras firmes de onde não costumam vir aqui a vender-se por nímia [sic] abundância que haja deles na Macuana e por este respeito digam os moradores se algum deles o compra ou pode comprar nesta ilha. Sendo certo que o principal uso de suas embarcações é o de mandá-los buscar, quantos a cada um unicamente possa bastar para suas casas por não haver aqui mercadores ou celeiros onde se vendam.⁶⁷

Não temos elementos para afirmar de quem era a propriedade do pangaio utilizado por Fr. Pedro dos Mártires e Cunha, se dele próprio ou por ele fretado. Contudo, indo pessoalmente com mercadorias à Macuana, estaria Fr. Pedro a realizar um comércio por bens de subsistência? Levaria consigo armamentos para além de tecidos e eventuais miçangas?

Para ser possível a realização de transações comerciais, era necessário, por óbvio, que as relações entre as partes contratantes fossem amistosas. Ademais, que o percurso entre o local de origem dos mercadores e o de realização das trocas também fosse desimpedido de conflitos. Para o caso específico de Fr. Pedro, deslocando-se ao Mutomonha, cujo trajeto era marítimo, este impedimento poderia vir, como veio, de outras embarcações hostis.⁶⁸ Para outras localidades na Macuana, e para o comércio com os ajauas, que tinham de passar por toda área entre o rio Lurio até o Mossuril,⁶⁹ a necessidade de relações amistosas era ainda mais ampla.

Ao longo de praticamente todo nosso recorte temporal, ocorreram conflitos entre os portugueses e algumas das unidades políticas macuas. O próprio bando de 1759, que dera origem à tentativa de fiscalização do pangaio de Fr. Pedro dos Mártires e Cunha, descreve “os distritos de Macuana” como “inimigos da Coroa”.⁷⁰ As principais

⁶⁷ ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao vice-rei (...) 1758b*, AHU (064), cx. 14, doc. 26, fl. 12.

⁶⁸ Reforcemos que, para Fr. Pedro dos Mártires e Cunha, a fiscalização portuguesa era aqui uma hostilidade, seja por ele considerar os tratos feitos por eclesiásticos fora da alçada da administração lusitana, seja na hipótese de estar efetivamente levando armas dentre as mercadorias a negociar.

⁶⁹ BASTIÃO, 2013, p. 42.

⁷⁰ MORAES E VASCONCELOS, Alexandre Botelho de, *Inquirição sobre contrabando (...) 1760*, AHU (064), cx. 18, doc. 3, fl. 1v.

unidades políticas da região que se contrapunham aos portugueses durante este período foram, sem dúvidas, o Utículo de Maurussa e o Morimuno, cuja capital se localizava a cerca de 50 quilômetros do litoral.⁷¹ Os conflitos, contudo, eram muitas vezes bastante abrangentes, envolvendo vários grupos macuas associados. É o que ocorreu, por exemplo, em janeiro de 1776, quando “conjurados os cafres da Macuana em grande número atacaram e roubaram todo o Mossuril”, colocando fogo “às tercenas da fortaleza abandonada” e furtando a igreja daquela localidade.⁷²

Assim como o soldado João da Fonseca, que recorreu a um reforço de indivíduos cedidos pelo xeque de Sancul para a abordagem ao pangaio de Fr. Pedro, os portugueses frequentemente se valiam do auxílio de forças oriundas dos xecados de Quitangonha e Sancul nos conflitos com as unidades políticas macuas e para a proteção às localidades das terras-firmes. Como mencionamos no primeiro capítulo, os xeqes destas localidades eram pagos pela fazenda real, com a contrapartida de estarem “pronto[s] para a defesa de qualquer invasão do inimigo daquelas fronteiras”.⁷³ Ademais, seus exércitos eram a maior parte das forças presentes nas fracassadas incursões ao Utículo de 1753 e 1766.⁷⁴

A administração portuguesa atribuía as derrotas nos conflitos com os macuas ao comércio de armas de fogo. Por exemplo, o então governador, em 1758, afirmou que

uma das razões porque se perdeu a Campanha de Macuana (...) contra o rebelado régulo Morimuno [em 1753], foi a de estar fornecido aquele inimigo de armas, bala, e pólvora, e este mesmo tem sido o principal motivo, das repetidas ruínas dos moradores das terras firmes (...).⁷⁵

Este argumento reverbera em parte da historiografia, que também dá significativo valor à disponibilidade de armas de fogo para o poder de algumas unidades políticas

⁷¹ ALPERS, 1975, pp. 82 e 106; RITA-FERREIRA, 1982, p. 159.

⁷² VARELLA, Joaquim José, *Descrição da Capitania de Moçambique (...) 1954 [1788]*, p. 287.

⁷³ ANÔNIMO, *Descrição (...) 1955a [1788]*, p. 378.

⁷⁴ A incursão de 1753 acabou por se tornar um conflito também entre os xecados e as forças aliadas aos portugueses, após o inesperado assassinato do xeque de Sancul por um embriagado soldado português. Segundo Alpers e Rita-Ferreira, a força inicial de 600 a 1000 homens para atacar o Morimuno era fornecida “principalmente pelos xeqes de Sancul e Quitangonha ALPERS, 1975, pp. 108-110; RITA-FERREIRA, 1982, pp. 159-160; BASTIÃO, 2013, p. 54.

⁷⁵ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de. Ofício do governador ao secretário do ultramar [28/12/1758]. *Arquivo das Colônias*, v. IV, p. 215, 1919b.

macuas.⁷⁶ O comércio de armas e pólvora na Macuana possivelmente começou – ou, a nosso entender, mais provavelmente se intensificou – a partir da compra de escravizados por embarcações francesas na década de 1730.⁷⁷ Sendo a Macuana também a principal fonte de escravizados para a ilha de Moçambique, também os portugueses se envolviam neste tráfico. A necessidade de armamentos se tornara de tal forma desejável às unidades políticas macuas que, em 1766, o então governador das terras-firmes afirmou que estas se recusavam a vender escravizados aos portugueses se não recebessem pólvora em troca.⁷⁸

Estando a demanda por armamentos e pólvora em alta durante os anos de nosso recorte temporal, é de se supor que estes também seriam possíveis moedas de troca no comércio quotidiano por mantimentos. O próprio governador de Moçambique, em 1758, afirmava que este itens eram vendidos pelos “mesmos moradores”,⁷⁹ o que também infere-se pela própria existência do bando por ele lançado em outubro de 1759.⁸⁰

É preciso, no entanto, questionar o quanto deste poderio em armas de fogo era real e o quanto estava associado ao imaginário europeu como uma expressão de sua *neurose de superioridade*. O discurso de temor das populações nativas, inicialmente à artilharia, e em seguida, também aos armamentos leves, permeia muitas das fontes portuguesas desde o século XVI no sudeste africano. Contudo, alguns dos armamentos, em especial as armas a mecha, tornavam-se inúteis com a chuva e em períodos de grande umidade.⁸¹ A própria pólvora, se não devidamente armazenada, rapidamente se perdia. Mesmo as armas a rodete e a pederneira possuíam uma velocidade de recarga baixa, o que as tornavam bastante vulneráveis, além de pouco efetivas em causar um número razoável de baixas. Embora a utilização em campos abertos pu-

⁷⁶ ALPERS, 1975, pp. 110–111; RITA-FERREIRA, 1982, p. 160.

⁷⁷ ALPERS, 1970, pp. 82 e 91; *id.*, 1975, pp. 97 e 110–111; RITA-FERREIRA, 1982, p. 160; MBWILIZA, 1991, p. 40.

⁷⁸ ALPERS, 1975, p. 111.

⁷⁹ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de, *Ofício do governador ao secretário do ultramar [28/12/1758]*, 1919b [28/12/1758].

⁸⁰ MORAES E VASCONCELOS, Alexandre Botelho de, *Inquirição sobre contrabando (...) 1760*, AHU (064), cx. 18, doc. 3, fl. 1v.

⁸¹ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2000. p. 296.

desse romper as linhas inimigas, como matiza Luiz Felipe de Alencastro,⁸² em locais de mato fechado ou de menor visibilidade esta vantagem se esvaía.⁸³

Outro ponto é que os conflitos entre unidades políticas macuas e portuguesas, e consequentemente várias derrotas dos últimos, remontam a um período bastante anterior à ampliação do comércio de armas de fogo de meados do século XVIII. Célebres são os conflitos das primeiras décadas dos Seiscentos, e mesmo com Morimuno em 1720. As derrotas ou vitórias de cada lado dependiam de outros fatores muito além da utilização de armas de fogo, principalmente das alianças e da experiência e vontade dos guerreiros envolvidos, tanto portugueses e seus aliados, como macuas.

A participação em um comércio mais volumoso – e potencialmente lucrativo – a partir das embarcações francesas que buscavam escravizados trouxe, contudo, mudanças efetivas nas comunidades macuas da costa, muito além da disponibilidade de armas de fogo. Conforme defendido por Mbwiliza, a participação no tráfico de escravizados acelerou o processo de diferenciação social internamente às comunidades e entre as regiões da Macuana.⁸⁴ Esta diferenciação levou à criação de novas unidades políticas e ao fortalecimento de algumas destas unidades dantes existentes. Quanto mais ricas e organizadas eram estas unidades políticas, potencialmente mais estruturadas – e com maior capacidade de mobilização de aliados – eram os seus exércitos. Assim, é mais provável serem estas as causas do fortalecimento das unidades políticas macuas que se apresenta no terceiro quartel do século XVIII, muito mais do que a simples utilização e acesso a armamentos baseados em pólvora. Este mesmo fortalecimento, diga-se de passagem, também ocorreu com os xecados de Quitangonha e Sancul, levando a uma cada vez maior atuação independente aos interesses dos portugueses da ilha de Moçambique.⁸⁵

Indiferente de sua maior ou menor usabilidade nos conflitos militares, as armas

⁸² ALENCASTRO, 2000, p. 374.

⁸³ Por exemplo, na Nampula, em período tão avançado como fins do século XIX e princípios do século XX, as “guerrilhas namarras” se ocultavam em mata fechada, donde atacavam aos portugueses com segurança. SERRA, Carlos. *Para a História da Arte Militar Moçambicana (1505-1920)*. Maputo: Cadernos Tempo, 1983. p. 53.

⁸⁴ MBWILIZA, 1991, p. 49.

⁸⁵ HAFKIN, 1973, pp. 92-93.

de fogo poderiam ser vantajosas em outra atividade, na caça de elefantes. A região da Macuana possuía uma tradição de caça a elefantes de suas relativamente abundantes manadas de paquidermes. Contudo, a quantidade de marfim comercializada com os habitantes da ilha de Moçambique era pequena quando comparada ao proveniente das caravanas ajaua.⁸⁶ Somente após a segunda metade do século XVIII este passou a ter uma maior relevância.⁸⁷ A maior disponibilidade de armas de fogo, e sua potencial maior facilidade para o abate de elefantes,⁸⁸ pode ter influenciado nesta participação mais significativa – e ativa – no comércio de marfim da Macuana. A maior participação neste comércio também influenciou no processo de estratificação social e diferenciação entre as regiões da Macuana.

O Mutomonha – para onde se dirigia Fr. Pedro dos Mártires e Cunha – é uma destas unidades políticas que se fortaleceu a partir do comércio com a ilha de Moçambique. Para ali, iam os moradores da ilha em busca de comprarem mantimentos,⁸⁹ em uma região onde obtinham, dentre outras mercadorias, “arroz e milho”.⁹⁰ A fiscalização de todas embarcações que iam ao sul de Sancul, determinada pelo mencionado bando de outubro de 1759, abrangia a região de Mutomonha, do que podemos concluir que para ali também se comerciavam armas de fogo. Para Edward Alpers, o Mutomonha seria um “exemplo típico” da participação portuguesa no tráfico de armamentos aos

⁸⁶ Mbwiliza levanta a hipótese que os macuas preferiam vender seu marfim aos ajaua a ter de transportá-lo às terras-firmes da ilha de Moçambique. MBWILIZA, 1991, p. 37; Alpers calcula que o marfim proveniente da Macuana, mesmo na segunda metade do século XVIII, não passava de 10% de todo o marfim comercializado nas terras-firmes. ALPERS, 1975, pp. 104 e 135 (nota 3).

⁸⁷ MBWILIZA, 1991, p. 36.

⁸⁸ Embora mesmo esta maior potencialidade para a caça de elefantes seja questionável. Por exemplo, na Senegâmbia, várias tentativas frustradas de caça a elefantes utilizando armas de fogo foram relatadas pelas fontes locais. MALACCO, Felipe Silveira de Oliveira. *História social do comércio na Senegâmbia: Espaço e agência local (1500–1700)*. 2023. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. p. 143.

⁸⁹ Por exemplo, um bando de 11 de maio de 1758 do então governador de Moçambique, tentou proibir que os baneanes – ou algum de seus agentes – fossem ao “Mutomonha Macuana e mais partes donde se consumam fazer mantimento”. ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao vice-rei (...) 1758b*, AHU (064), cx. 14, doc. 26, fl. 2v.

⁹⁰ Em 1788, Varella descreve assim as proximidades do Mutomonha: “Na distância de quatro léguas ao sul de Moçambique, está o rio Monambo onde entram embarcações pequenas; Os habitantes de Moçambique vão ali fazer alguns mantimentos, de arroz, milho e juntamente ao sitio que chamam Bandico”. Tomando o valor médio de uma légua marítima (5,5km), temos a distância de 12km, o que dá o mencionado rio Monambo aproximadamente coincidente com o atual rio Monapo, que fica pouco ao norte do Mutomonha. (Ver Figura 5). VARELLA, Joaquim José, *Descrição da Capitania de Moçambique (...) 1954 [1788]*, p. 297.

macuas.⁹¹ O soberano desta unidade política, Mavere, em resposta a uma inquirição do governador de Moçambique em 1759, afirmou que o comércio de armas de fogo, balas e pólvora, em suas imediações, era realizado por habitantes portugueses da ilha de Moçambique e seus *mussambazes*.⁹²

Assim, em tese, Fr. Pedro estaria se deslocando ao Mutomonha para realizar um corriqueiro comércio de mantimentos. Ele poderia ou não estar com armamentos para estas transações. Uma vez que para aquela região iam portugueses – ou seus enviados – com armamentos para o comércio, é possível que ele também o fizesse: ao menos uma arma de fogo ele levava, a pistola à cinta, com que, juntamente ao facão, ameaçou João da Fonseca. Em defesa de Mártires e Cunha, poderíamos alegar que, com as possibilidades de roubos, era frequente que os deslocamentos por terra se fizessem armados. Por outro lado, no entanto, o deslocamento até o Mutomonha era praticamente todo feito por mar, com menos de um quilômetro que talvez se fizesse por terra ao desembarcar. Acrescentemos ainda que Alpers argumenta que muito do comércio de mantimentos que se fazia no Mutomonha era fachada a um contrabando de marfim – muitas vezes em troca de armas de fogo – realizado por comerciantes portugueses.⁹³

Se, naquele momento, Fr. Pedro ia ao Mutomonha somente para comerciar mantimentos ou se também compraria outras mercadorias de maior valor agregado, não é possível afirmar com um grau razoável de segurança. Contudo, é certo que este *pai dos cristãos* possuía um cabedal considerável.

Em 10 de setembro de 1759 – ou seja, pouco mais de um mês antes da publicação do bando para a fiscalização das embarcações que iam para a região de Sancul –, a ilha de Moçambique estava, segundo o então governador, em “total falta” de mantimentos. Para piorar a situação, havia também falta de “roupas de negócio”, em especial as “de Cambaia”, necessárias, como vimos, para o comércio na Macuana. Desta sorte, mandou o governador que se levantassem entre os mercadores baneanes a quantidade de

⁹¹ ALPERS, 1975, p. 111.

⁹² *Ibid.*, p. 111.

⁹³ *Ibid.*, p. 111.

tecidos voltados às negociações – “e suas qualidades” – existentes na ilha.⁹⁴ Em resposta, cinco dias depois, descreveram os mercadores que “param de roupas de Cambaia, de toda a qualidade, cousa de dois mil cruzados, e de Jambuceira, pouco mais ou menos, perto de quinze mil cruzados, entre Baneanes, Bangaçais, e Mouros”.⁹⁵ Além destas, existiam nas mãos de Matheus Coelho Soares,⁹⁶ cerca de trinta mil cruzados em “roupas de Cambaia e Jambuceira”, enquanto no Colégio de São Francisco Xavier havia roupas de Cambaia, “porém pouca” – não especificada a quantidade –, sendo também poucas as nas mãos de Manoel Rodrigues Braga.⁹⁷ Finalmente, referiam que no Convento de São Domingos, teria “o Padre Frei Pedro dos Mártires e Cunha, cousa de seis mil cruzados da referida roupa [de Cambaia], pouco mais ou menos”.⁹⁸

Desta maneira, portanto, possuía o *pai dos cristãos*, em um momento de falta de tecidos para negociação, aproximadamente 10% do total de fazendas de Cambaia e Jambuceira existentes em toda a ilha de Moçambique. Se tomarmos apenas o recorte das roupas designadas como “de Cambaia” – de maior qualidade –, temos que Fr. Pedro possuía 3 vezes mais tecidos deste tipo do que todos os mercadores tidos como baneanes pela administração portuguesa. Em parte, este volume bem maior do que os possuídos pelos baneanes se justifica: dada a falta destes tecidos na ilha e a concomitante carência de mantimentos, é normal de se supor que estes mercadores tenham se aproveitado da demanda e, conseqüentemente, vendido ou consignado a maior parte de seus estoques. Ademais, é possível que eles tenham declarado um valor diminuto da quantidade que realmente possuíam, dado que a ordem do governador era para que, após este levantamento, fossem compradas compulsoriamente “as precisas” para a obtenção de mantimentos.⁹⁹

⁹⁴ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de, *Ordem para manifesto da existência de fazendas para negócio (...) 1953b [10/9/1759]*, p. 145.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 146.

⁹⁶ Soares foi ouvidor da ilha de Moçambique em 1756. Em 1772 foi um dos mercadores portugueses que foram a Diu e Damão na tentativa do então governador em quebrar o controle comercial dos baneanes. LAGO, Balthazar Manoel Pereyra do. *Ofício do governador ao rei*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 10 ago. 1772. AHU (064), cx. 30, doc. 68. fl. 3v; FONÇECA, Pedro Paulo da, *Processo contra o ouvidor Mateus Coelho Soares (06-1756) (...) 1756*, AHU (064), cx. 12, doc. 15.

⁹⁷ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de, *Ordem para manifesto da existência de fazendas para negócio (...) 1953b [10/9/1759]*, p. 146.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 146.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 145.

Olhemos estes seis mil cruzados também por outra via. Como vimos, a cômputo anual do prior da Sé Matriz era de 250 cruzados, enquanto a do vigário da Fortaleza de São Sebastião, ligeiramente maior que 100 cruzados.¹⁰⁰ Não sabemos ao certo o valor recebido pelo vigário da Igreja de São Domingos, mas seguramente era um valor entre estes 100 e 250 cruzados anuais. Mesmo que acrescentemos outros valores anuais pagos a Mártires e Cunha por este ser também *pai dos cristãos* e comissário do Santo Ofício, seriam necessários vários anos – quiçá décadas – para que ele acumulasse seis mil cruzados em tecidos de Cambaia. Mesmo que, pelo benefício da dúvida, consideremos estes tecidos em parte ou totalmente pertencentes à Ordem de São Domingos e não a Fr. Pedro, este ainda teria o controle de como usar um cabedal considerável. Contudo, a fonte é explícita em mencionar que estes tecidos seriam possuídos por Fr. Pedro no Convento de São Domingos, e não pela Ordem Dominicana, ou por parte de alguns dominicanos além dele.

Estes tecidos, retomemos, eram “roupas de negócio”. Em outras palavras, não eram um capital a ser estocado e mantido no convento por tempo indeterminado. Ao contrário, se armazenados por longo tempo, ou sem as devidas instalações, a tendência era que estes tecidos se deteriorassem com a umidade, o que era bastante corriqueiro mesmo nos tecidos em posse da coroa portuguesa na ilha de Moçambique. Assim, nos parece seguro afirmar que, pouco mais de um mês depois, Fr. Pedro dos Mártires e Cunha levava ao menos parte destes tecidos no pangaio com que ia ao Mutomonha quando foi abordado por João da Fonseca.

Vejamus a hipótese de Fr. Pedro se envolver apenas no comércio de mantimentos. Em setembro e outubro de 1759, a panja de arroz bate era comprada a um cruzado e meio “e também menos” na Macuana, enquanto a de milho a cerca de um cruzado, sendo vendidos na ilha de Moçambique ao valor de dois cruzados para a panja de arroz e um cruzado e meio para a de milho.¹⁰¹ Uma panja corresponderia a um alqueire e três quartos, ou cerca de 24 litros.¹⁰² Em nossa alteridade brasileira de hoje, grossa-

¹⁰⁰ NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Representação do Administrador Episcopal (08-08-1758)*, 1758, AHU (064), cx. 14, doc. 34, fl. 4v.

¹⁰¹ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de, *Ordem (...) 1953a [10/12/1759]*, p. 147.

¹⁰² CAPELA, José. Conflitos sociais na Zambézia, 1878-1892. *Africana Studia*, n. 1, p. 143-173, 1999. p. 172.

mente corresponderia a um saco de rafia, o que, para o caso do milho – se descascado –, dariam cerca de 50kg.

A capacidade de transporte de um pangaio é difícil de se estimar com algum grau de confiança. Na África Oriental, os portugueses denominavam pangaios a vários tipos diferentes de embarcações médias movidas a vela, a que Thomas Vernet considera tratar-se dos *mitepe*.¹⁰³ Estes, contudo, variavam em seu tamanho e capacidade de carga consideravelmente. Uma vez que os portugueses denominavam às maiores embarcações como naus ou navetas, podemos afirmar com algum grau de segurança que o pangaio tripulado por Fr. Pedro dos Mártires e Cunha era menor do que elas. O quanto menor, difícil de inferir. Por via das dúvidas, pegamos pelo excesso e tomemos um valor razoavelmente alto de 20 toneladas para sua capacidade. Assim, se carregasse tudo isto com milho – o que aparece com maior lucro na venda –, ou seja, 400 panjas,¹⁰⁴ seria possível ao *pai dos cristãos* obter um lucro bruto de 200 cruzados por viagem, sem se descontar os gastos com a embarcação – que poderia ser própria e não alugada, mas ainda assim com custos de manutenção – e com a tripulação – que mesmo que fosse toda de escravizados, ainda assim teria um custo com sua alimentação e vestuário. Para se chegar ao capital de seis mil cruzados em tecidos de Cambaia, necessitaria Fr. Pedro de realizar ao menos trinta viagens, partindo do pressuposto de que ele conseguisse o capital inicial prévio de 400 cruzados para realizar o pagamento da primeira compra na primeira viagem que fizesse.

Ao colocarmos os valores desta forma – e lembrando que vários outros descontos teriam de ser feitos, e que, muito provavelmente a capacidade de carga do pangaio utilizado no traslado ao Mutomonha fosse ainda menor do que a que consideramos

¹⁰³ VERNET, 2015, pp. 172-173.

¹⁰⁴ O cálculo seria mais correto se levasse em conta, além do peso máximo de carga, o volume máximo que caberia no pangaio, uma vez que pode ser que o volume de 400 panjas fosse demasiado para ser alocado na embarcação. Todos estes postulados realizados neste cálculo lembram uma anedota, a de que quando um físico tivesse de calcular o campo eletromagnético de uma vaca em um curral começaria com os axiomas da vaca ser uma esfera perfeita e o interior do curral completamente no vácuo. Em defesa da conta aqui realizada, contudo, reforçamos que tomamos as variáveis em seus melhores casos para a maximização do lucro, como foi o caso aqui de ignorarmos o volume da carga de milho, pressupondo que a carga máxima em peso fosse possível de ser transportada. Tomando, em teoria, o lucro máximo – mesmo que este na prática fosse impossível – reforçamos a conclusão final, já que, na realidade, este lucro certamente seria menor.

– nos parece bastante provável que Fr. Pedro se envolvia em outros tipos de negócios que não o de simples mercador de mantimentos. Ao comprar e revender marfim, ou talvez mesmo escravizados, seria muito mais fácil acumular este capital no período em que sabemos da existência deste religioso no sudeste africano, que é de 3 anos. Ao realizar negócios em marfim – ou escravizados – na Macuana, dada a demanda por armas de fogo, é provável que o *pai dos cristãos* as transportasse no pangaio, além de roupas de negócio.

Acrescentemos ainda que, em agosto de 1760, o então governador de Moçambique recebeu uma queixa de que Mártires e Cunha tinha obrigado aos “mouros que lhe dessem o milho, a razão de vinte sete cruzados o fardo (...) quando me custa posto nesta ilha mais de trinta e cinco cruzados”.¹⁰⁵ Ou seja, alguns meses após sua viagem ao Mutomonha, o *pai dos cristãos* comprava bens alimentícios dos muçulmanos da ilha de Moçambique, o que reforça o fato de que não era ele relacionado ao comércio destes bens, mas provavelmente de marfim. Ademais, esta compra ter sido forçosamente feita a preços abaixo da média de mercado ilustram, na melhor das hipóteses, o tino comercial do frade, ou, na pior, seu carácter em aproveitar de sua posição eclesiástica em benefício econômico.

Por fim, convém notar que Fr. Pedro não foi o único religioso a ser associado ao contrabando de armas pela administração portuguesa. Em dezembro de 1758, o então governador de Moçambique afirmou que

ainda que sem temor de Deus, das Justiças de S. Majestade e da própria ruína comerciavam estes moradores [da ilha de Moçambique] em Armas, Pólvora, e bala com os macuas inimigos deste Estado, os *Eclesiásticos foram os que descaradamente faziam os interesses, que estes gêneros produzem, e com vantagem a todos, os religiosos da Companhia, e de São João de Deus.*¹⁰⁶

Neste ofício ao Conselho Ultramarino, o governador menciona especificamente ao agostiniano Fr. António de Santo Agostinho, que, como vimos, estava nos Rios de Sena

¹⁰⁵ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de. *Carta do governador e capitão general de Moçambique ao Conselho Ultramarino (14-08-1760)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 14 ago. 1760d. AHU (064), cx. 18, doc. 60. fl. 4v.

¹⁰⁶ *Id.*, *Ofício do governador ao secretário de estado ultramarino (28-12-1758)*, 1758a, fls. 1v-2 (grifo meu).

e não se envolveria, portanto, neste comércio da ilha de Moçambique com a Macuana, e ao padre Luis António de Sampayo e Silva, presbítero de São Pedro, que fora prior da Sé Matriz.¹⁰⁷ Já em abril de 1760, o monarca ordenou que fosse feita uma devassa “no ilícito comércio feito com os infieis”, dos gêneros de “pólvora, bala e armas de fogo” e que fossem expulsos do sudeste africano os que se encontrassem culpados, fossem eles “regulares e mais pessoas eclesiásticas de qualquer grau, e proeminência”.¹⁰⁸

3.3 Muçulmanos e baneanes nas terras firmes

Em novembro de 1758, o *pai dos cristãos* Fr. Pedro dos Mártires e Cunha realizou uma justificação, concernente à posse de escravizados por “mouros e gentios” na ilha de Moçambique, para a qual requereu por petição que fosse feita uma inquirição constante de oito perguntas a algumas testemunhas. Para a presente seção, focaremos nossa análise a partir de duas destas perguntas, enumeradas como sexta e oitava.

Na sexta, o *pai dos cristãos* inquiria se as testemunhas sabiam “que [os gentios] façam povoações na terra firme, povoando-as, assim tentando os pera daquela produção aumentarem a seita dos Mouros, e se fazerem poderosos nesta praça [de Moçambique]”.¹⁰⁹ Por sua vez, na oitava, questionava se as testemunhas sabiam “se são tanto Mouros como Gentios convenientes, tanto nesta ilha como na terra firme, assim para o serviço de Deus como para os interesses do Monarca”.¹¹⁰

Foram arroladas sete testemunhas para a inquirição.¹¹¹ Destas, cinco – António da Cunha, Francisco dos Reis, Francisco Pereira Henriques, Jozé Gomes Henriques e Jozé Alvares – possuíam, naquele momento, palmares aforados pela administração portu-

¹⁰⁷ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de, *Ofício do governador ao secretário de estado ultramarino (28-12-1758)*, 1758a, AHU (064), cx. 15, doc. 53, fls. 1–1v.

¹⁰⁸ O conteúdo desta devassa, até onde nos consta, perdeu-se. SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de. *Carta do governador e capitão general de Moçambique ao rei (09-08-1760)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 9 ago. 1760e. AHU (064), cx. 18, doc. 40. fl. 1.

¹⁰⁹ MATTOS, Antonio Correa Monteiro de, *Carta e sentença de justificação (...) 1759*, AHU (064), cx. 15, doc. 60, fl. 3v.

¹¹⁰ *Ibid.*, fl. 4.

¹¹¹ A saber, António da Cunha, Francisco dos Reis, Francisco Pereira Henriques – então sargento-mor nas terras firmes –, João Estanislao Martins – então capitão dos auxiliares na ilha de Moçambique, e também rendeiro da Alfândega –, Jozé Alvares – então cirurgião na ilha de Moçambique –, Jozé Gomes e Manuel Gomes *ibid.*, fls. 4, 6, 7, 9, 11, 12 e 13.

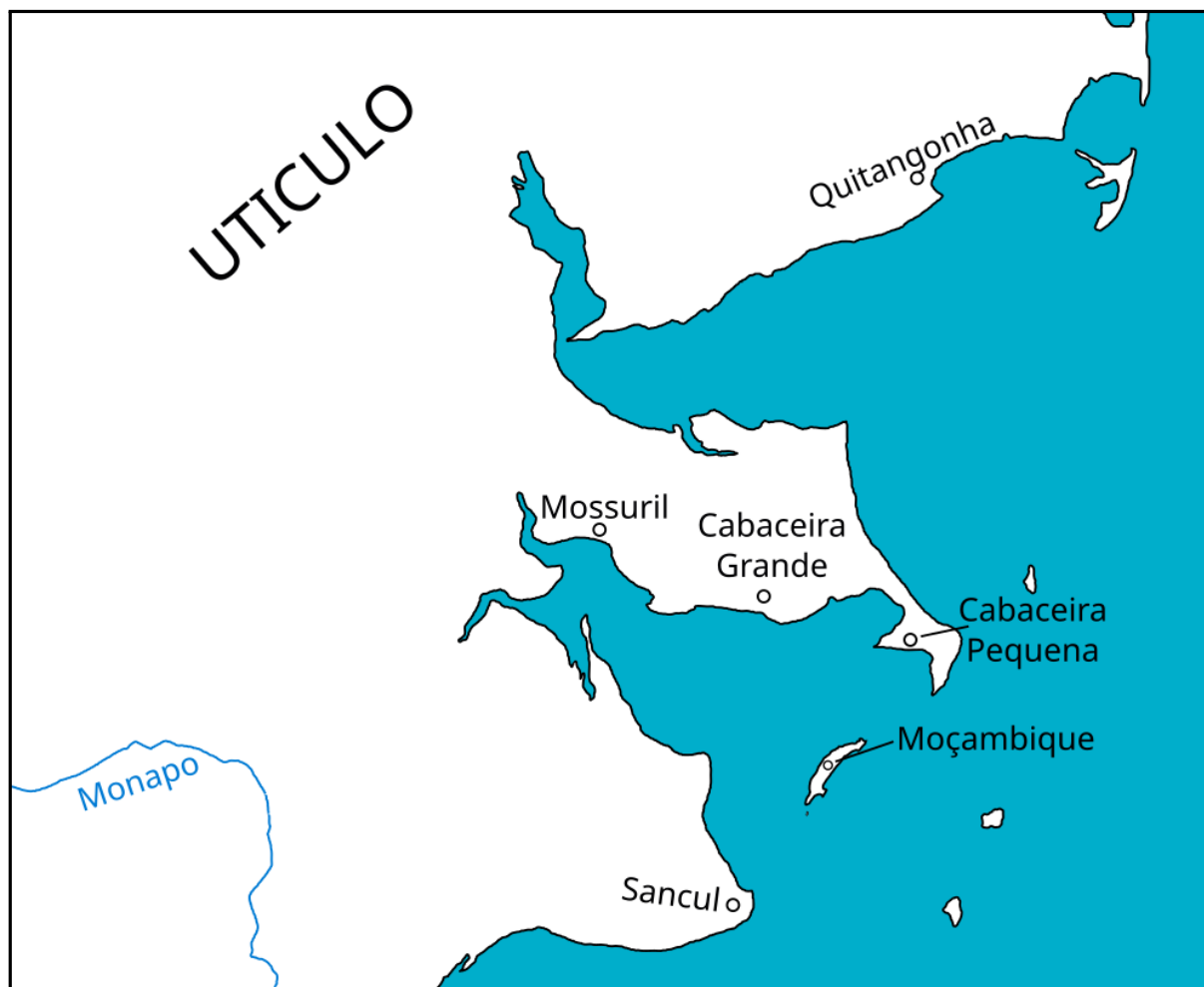


Figura 6 – As terras firmes da ilha de Moçambique e regiões fronteiriças

guesa nas terras firmes,¹¹² enquanto um dos dois que não possuíam ali propriedades em 1758, Manuel Gomes, oito anos mais tarde possuía uma fazenda no Mossuril.¹¹³ Se, por um lado, o fato da maior parte das testemunhas possuírem propriedades nas terras firmes denota conhecimento da região, por outro, indica um possível conflito de interesses com relação à concorrência de baneanes e muçulmanos na outra banda da ilha de Moçambique.¹¹⁴ O próprio ouvidor geral e juiz das justificações de Moçam-

¹¹² Pereira Henriques um palmar no Mossuril, Reis e Gomes Henriques, cada um, um palmar na Cabaceira Grande, enquanto Cunha e Alvares um palmar cada em localização não especificada das terras firmes BASTIÃO, 2013, pp. 120, 124, 125, 128 e 129.

¹¹³ Em 1758, Gomes habitava a ilha de Moçambique, enquanto em 1766 era morador no Mossuril. MATTOS, Antonio Correa Monteiro de, *Carta e sentença de justificação (...) 1759*, AHU (064), cx. 15, doc. 60, fl. 6; BASTIÃO, 2013, p. 131.

¹¹⁴ O que é, em parte, um anacronismo de nossa parte, uma vez que para efeitos de justiça portuguesa à época, bastava estes serem de relevância – eram todos *moradores*, e um deles, António da Cunha era cavaleiro professo da Ordem de Santiago – e jurados aos evangelhos. De qualquer forma, a sua imparcialidade, mesmo que não questionada à época, pode sim ser posta em dúvida. A informação de Cunha aparece em MATTOS, Antonio Correa Monteiro de, *Carta e sentença de justificação (...) 1759*, AHU (064), cx. 15, doc. 60, fl. 7.

bique, António Correa Monteiro de Mattos, que ficou a cargo da realização da inquirição – e em cuja casa na ilha foram realizadas as diligências dos questionamentos – era, neste momento, proprietário de um palmar nas terras firmes.¹¹⁵ De qualquer maneira, todas as testemunhas afirmaram que vários baneanes e muçulmanos da ilha de Moçambique possuíam propriedades nas terras firmes e que seriam danosos aos interesses portugueses e cristãos.

A posse de palmares e fazendas nas terras firmes por baneanes e muçulmanos da ilha de Moçambique é uma constante ao longo de todo nosso recorte temporal. Em 1757, a Santa Casa de Misericórdia da ilha de Moçambique – que fazia, naquele momento, papel de “corpo da Câmara” –¹¹⁶ representou ao então governador assinalando que “os gentios e baneanes tinham na terra firme da outra banda casas, palmares, embarcações, e lojas de mercância, donde iam e estavam os dias que lhes pareciam”.¹¹⁷ Em agosto do ano seguinte, o administrador episcopal denunciava que “os mouros e gentios desta praça [de Moçambique] se acham muito estabelecidos [e] possuem bens de raiz nesta ilha, e fazendas [na] outra banda”.¹¹⁸

Poucos meses depois, em janeiro de 1759, os irmãos da Santa Casa de Misericórdia tornaram a fazer uma representação, desta vez ao soberano português. Nela afirmaram que se encontravam na ilha “mais de duzentos homens gentios”, e que a cada ano vinham “na nau de Diu e de Damão novos gentios”, assinalando que “há tempos a esta parte, se tem prefeito de muitas embarcações ligeiras, e de cafraria demasiada; e ainda mais de palmares na terra firme”.¹¹⁹ É interessante notar que assinam esta

¹¹⁵ Anos depois, em 1766, passou a habitar na Cabaceira Pequena, onde presumivelmente tinha ao menos negócios e casa, se não algum terreno. A informação da posse do palmar e da habitação em 1766 encontra-se em BASTIÃO, 2013, p. 120.

¹¹⁶ Somente em 1763 Moçambique passaria a contar com Senado de Câmara. Anteriormente, a Misericórdia desempenhava o papel de representar os *moradores* perante a administração portuguesa. RODRIGUES, Eugénia. As Misericórdias de Moçambique e a administração local, c. 1606–1763. In: FREITAS DE MENESES, Avelino de; COSTA, João Paulo Oliveira. *O reino, as ilhas e o mar oceano. Estudos em homenagem a Artur Teodoro de Matos*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2007c. v. II, p. 709–729; WAGNER, 2009, p. 104.

¹¹⁷ ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao vice-rei (...) 1758b*, AHU (064), cx. 14, doc. 26, fls. 2–2v.

¹¹⁸ NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Representação do Administrador Episcopal (08-08-1758)*, 1758, AHU (064), cx. 14, doc. 34, fls. 5v–6v.

¹¹⁹ HENRIQUES, Jozé Gomes et al. *Representação dos irmãos da Santa Casa de Misericórdia ao rei (02-01-1759)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 2 jan. 1759. AHU (064), cx. 16, doc. 4, fls. 1–1v (*grifo meu*).

representação – que fazia também outras queixas e denúncias com relação aos baneanes e muçulmanos da ilha – os quatro membros da Misericórdia. Destes, três foram testemunhas na justificação realizada pelo *pai dos cristãos* no ano anterior, a saber, Jozé Gomes Henriques, Jozé Alvares e Francisco Pereira Henriques, todos eles, como já notamos, possuidores de palmares nas terras firmes.

Em 1762, consta de um inventário de propriedades realizado pelo então governador que 49 baneanes da ilha de Moçambique possuíam 38 palmares e 17 edificações no continente.¹²⁰ Em 1781, por sua vez, haviam cerca de 25 casas de comércio baneanes estabelecidas no Mossuril e nas Cabaceiras.¹²¹

Há, ainda, uma lista de “todos os palmareiros de Mossuril”, realizada pelo pároco daquela localidade, provavelmente datada entre 1777 e 1779.¹²² Nela constam todas as pessoas – homens e mulheres – que possuíam palmares tanto no Mossuril, como nas Cabaceiras. À maioria das de ascendência portuguesa – ou com nomes em português – é designado seu local de habitação. Além destas, aparecem vários outros nomes, provavelmente de baneanes, muçulmanos e, talvez, macuas.¹²³ Das 97 pessoas mencionadas como proprietárias, 29 delas são claramente indivíduos não portugueses, ou seja, cerca de 30% do total, sendo a ampla maioria de baneanes ou muçulmanos.¹²⁴

Muitos destes terrenos de fins da década de 1770 foram aforados pela própria admi-

¹²⁰ Além de 1245 escravizados, “4 navios de alto mar, 2 barcos de cabotagem, 32 botes e canoas e 150 cabeças de gado”. ANTUNES, 1992, p. 157; ANTUNES, Luís Frederico Dias. Os baneanes de Moçambique setecentista: uma “corja de peravilhos e ladrões de pé descalço” indispensável ao comércio e à economia colonial. In: *Os portugueses e a Ásia marítima. Trocas científicas, técnicas e sócio-culturais (séculos XVI-XVIII)*. Lisboa: Academina de Marinha, 2020. P. 129–144. p. 141.

¹²¹ ALPERS, 1975, p. 144.

¹²² Como a resposta do Conselho Ultramarino é de março de 1781, esta relação não pode ser posterior a 1780, para poder chegar a Lisboa. Contudo, todas as outras documentações juntas que se encontram datadas, são de entre 29 de outubro de 1777 e 8 de agosto de 1779. Assim, nos parece bastante provável esta lista possuir alguma datação intermediária. MELLO E CASTRO, Martinho de. *Parecer do Conselho Ultramarino acerca dos baneanes e mouros (17-03-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 17 mar. 1781. AHU (064), cx. 35, doc. 94. fls. 9, 11 e 26–26v.

¹²³ Falando, em geral, nos documentos referentes a aforamentos nas terras firmes, Maria Bastião afirma que os nomes de macuas, baneanes e muçulmanos “muitas vezes se confundem entre si”. Esta lista, é importante ressaltar, também é largamente utilizada por Bastião em sua dissertação. BASTIÃO, 2013, p. 5, nota 14.

¹²⁴ Os 29 indivíduos mencionados são: Punja Mulgy, Calangi da Mutixenda, Nana Mulgy, Nacim Ranchor, Geta Doido, Ranchor, Hirachande, Carva Canegadas, Maca, Rognat, Nangim Danisor, Vital Gocolo, Nata Rapuxindes, Amixande Taranes, Ermixande Unigen, Lachimixande Motixande, Boane Sangagy, Sungagi Vali, Precipe Banadaique, Arunu Sangi, Mamude, Abduraman, Jezofu – criado de Mamudo –, Assani, Orgy Dadougi, Armixande Madougy, Carisanagy, Premoxande Odugy. MELLO E CASTRO, *op. cit.*, f. 26v.

nistração portuguesa, através da Câmara da ilha de Moçambique. Maria Bastião afirma que, embora fosse plausível assumir que as populações não-cristãs tivessem sido preteridas no acesso a propriedades, o fator financeiro era de fato o mais importante para a obtenção de aforamentos.¹²⁵

Além da via de aforamentos, os baneanes e os muçulmanos podiam também obter terrenos na terra firme por via de dívidas de outros indivíduos com eles. É, ao menos, o que afirma o Senado da Câmara em 1781, em réplica a uma representação dos baneanes à administração portuguesa.¹²⁶ Segundo os indivíduos que faziam parte do corpo da Câmara neste momento,¹²⁷

falecendo alguns moradores do dito Continente de Mossuril, e os representantes [baneanes] como credores deles, (...) recaíram neles alguns palmares, e por haver nisso disfarce[,] foram de pouco a pouco empossando de tudo, de forma, que já hoje não há prédio no dito Mossuril que não seja dos representantes (...).¹²⁸

Apesar de retórica, é interessante notar como era possível ao Senado da Câmara afirmar oficialmente que não haveria mais edifícios nas terras firmes que não fossem de posse de baneanes, o que, por si só, ilustra o quão difundida entre não-cristãos era então esta propriedade. No ano seguinte, o então governador de Moçambique também fez uma afirmação semelhante, ao dizer que os baneanes então se achavam “absolutos senhores, e possuidores da maior parte das casas, fazendas, escravaturas, gados, prédios, e palmares, sitios nas ditas terras firmes”.¹²⁹

O Senado da Câmara ainda elencou alguns dos portugueses falecidos que tiveram seus palmares tomados como forma de pagamento pelos baneanes, afirmando que ficaram “suas famílias em deplorável estado de pobreza, sem ter com que remedeiem

¹²⁵ BASTIÃO, 2013, pp. 87–88.

¹²⁶ Luís Frederico Dias Antunes segue o argumento destas fontes ao afirmar que, no continente, a maior parte dos imóveis dos baneanes “era adquirida por penhora, isto é, pela execução de dívidas de portugueses que tinham caído na armadilha da dependência do crédito baneane”. ANTUNES, 2020, p. 138.

¹²⁷ Assinam este documento Jozé Ferreira Nobre, Duarte Aurélio de Menezes, Jozeph Coelho e Bernardo Jozé Gracia.

¹²⁸ NOBRE, Jozé Ferreira et al. *Representação do Senado da Câmara ao governador (07-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, jul. 1781. AHU (064), cx. 36, doc. 35, fl. 44 (*grifo meu*).

¹²⁹ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de, *Bando (...) 1782a*, AHU (064), cx. 40, doc. 10, fl. 1.

a sua diária sustentação e precisa manutenção”.¹³⁰ Dentre estes portugueses estava José Gomes Henriques, uma das testemunhas da justificação do *pai dos cristãos* Fr. Pedro dos Mártires e Cunha em 1758, e um dos membros da Misericórdia que reclamaram ao rei português em 1759, e também António Correa Monteiro de Mattos, juiz responsável pela inquirição presente na justificação.¹³¹ Talvez ironicamente, quis o destino que os palmares que eles possuíam nas Cabaceiras em 1758 estivessem em posse de baneanes em 1781.

Mais irônico, contudo, é constatarmos que, em 1782, dentre os 17 terrenos aforados pela Câmara da ilha de Moçambique nas terras firmes, um terreno no Mossuril foi cedido a um baneane, Nana Mulgy.¹³² Mulgy, como vimos, já possuía um palmar nas terras firmes no fim da década de 1770. Ademais, o “chão de Mossuril” aforado a ele em 1782 era de longe o maior dos terrenos cedidos naquele momento, constando de 116 hectares, enquanto a média dos outros 16 terrenos era de 46 hectares.¹³³

Além das propriedades possuídas nas terras firmes do Mossuril e das Cabaceiras, os baneanes e muçulmanos da ilha de Moçambique também adquiriram propriedades na região de Sancul. Em 1758 a Misericórdia acusava Mulgy Ragonate de possuir “uma povoação em Sancul de mouros e cafres de que se nomeava senhor com senhorio absoluto”.¹³⁴ Respondendo com uma representação em julho deste ano, os baneanes alegavam que Ragonate tinha apenas “casas naquele lugar”, sendo estas para passar os dias que lhe fossem “necessários para as cobranças de muito dinheiro que se lhe deve por todo aquele Conção” – dívidas estas que também foram feitas a seu constituinte, Quersugi Bavanidas – e que isto não equivaleria a “terem os baneanes

¹³⁰ NOBRE, José Ferreira et al., *Representação do Senado da Câmara ao governador (07-1781)*, 1781, AHU (064), cx. 36, doc. 35, fl. 44v.

¹³¹ Os outros indivíduos mencionados são Teles de Castro, Joaquim Ventura e Francisco Xavier de Bragança. *ibid.*, fl. 44v.

¹³² BASTIÃO, *op. cit.*, p. 139.

¹³³ Bastião dá as dimensões dos terrenos em braças e calcula a área dos mesmos em km^2 . Convertemos a dimensão a hectare, unidade que nos é mais familiar, e calculamos a média dos demais terrenos. Obviamente, a dimensão de cada terreno pouco diz se não sabemos de sua topografia e qualidade para o uso desejado pelo foreiro. Como desconhecemos estas informações, nos fixamos apenas na dimensão. Ressaltemos ainda que o segundo maior terreno aforado neste momento era de 77 hectares.

¹³⁴ ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao vice-rei (...)* 1758b, AHU (064), cx. 14, doc. 26, fl. 5.

povoação dos mouros”.¹³⁵

Três das respostas à inquirição conjunta à justificação realizada pelo *pai dos cristãos* neste ano também mencionam a posse de terrenos em Sancul por baneanes e muçulmanos da ilha de Moçambique. Francisco dos Reis afirmou que as propriedades destes indivíduos se encontravam “principalmente em Sancul”, e que também possuíam propriedades “em algumas povoações da Macuana”, onde alguns deles faziam suas habitações, “e outros (...) suas assistências [em] tempo dilatado que vão para aquelas partes, e vêm para esta ilha continuamente por terem naquelas partes casas próprias, e bens de raiz como são *patamares* com séquito de escravatura”.¹³⁶ José Gomes Henriques repetiu a mesma informação, com outras palavras e sem mencionar habitações na Macuana,¹³⁷ enquanto João Estanislao Martins mencionou que eles possuíam “fazendas de raiz na povoação de Sancul (...) com séquito de escravos seus cativos”.¹³⁸

Como vimos, a relação entre os muçulmanos naturais da ilha de Moçambique e o xecado de Sancul eram muito próximas, muitas vezes ocorrendo relações de parentesco entre eles. Com relação aos muçulmanos provenientes da Índia que habitavam a ilha, estas também eram de grande proximidade, o que também ocorria com os indivíduos provenientes do *cajueiro hindu* e, provavelmente, de outras manifestações religiosas. No final da década de 1750, Amina Cochicar, prima do xeque de Sancul, frequentava amiúde a ilha de Moçambique, onde possivelmente possuía parentes.¹³⁹ Dois baneanes, presumivelmente muçulmanos, que faleceram na ilha entre 1708 e 1758 possuíam o mesmo sobrenome de Amina: Abramba Cochicar e Bapogi Cochicar.¹⁴⁰ Os próprios baneanes, em uma representação ao vice-rei português de julho de 1758, qualificaram o assassinato do xeque de Sancul, ocorrido em 1753 durante a expedição militar realizada a cabo pela administração portuguesa contra o Morimuno,¹⁴¹

¹³⁵ ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao vice-rei (...)* 1758b, AHU (064), cx. 14, doc. 26, fl. 16.

¹³⁶ MATTOS, Antonio Correa Monteiro de, *Carta e sentença de justificação (...)* 1759, AHU (064), cx. 15, doc. 60, fl. 5.

¹³⁷ *Ibid.*, fl. 10.

¹³⁸ *Ibid.*, fl. 14.

¹³⁹ COCHIRCAR, Amina, *Petição ao governador (...)* 1758a, AHU (064), cx. 15, doc. 31.

¹⁴⁰ ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao governador (...)* 1758a, AHU (064), cx. 16, doc. 6, fl. 33v.

¹⁴¹ O xeque, mesmo aliado na expedição, foi morto por um soldado português. ALPERS, 1975, pp. 108-

como injusto e tirânico.¹⁴²

Em 1753, durante o conflito com os xecados de Quitangonha e Sancul subsequente ao assassinato do xeque, o governador e capitão general de Moçambique encarregou a Mulgy Ragonate de negociar a paz com eles, supostamente por “não consentirem os sediciosos homem de chapéu no seu território por estarem capacitados que estes haviam morto o xeque aleivosamente”.¹⁴³ Ragonate arrecadou “suficiente quantidade de dinheiro entre os mais mercadores” e negociou com sucesso o fim dos conflitos, envolvendo-se inclusive na sucessão do falecido governante em prol de um dos filhos do xeque.¹⁴⁴

Notemos, contudo, que a questão dos muçulmanos e baneanes nas terras firmes – na qual o *pai dos cristãos* Fr. Pedro dos Mártires e Cunha se envolveu tanto como agente religioso, quanto como comerciante interessado – iam muito além da posse de propriedades, sendo também relacionada à frequência destes indivíduos não-cristãos no continente fronteiriço.

Cinco das testemunhas inquiridas na justificação de Fr. Pedro afirmaram ser a presença de pessoas não-cristãs estrangeiras nas terras firmes prejudiciais aos interesses comerciais dos moradores portugueses e também dos “cristãos nacionais” estabelecidos na ilha de Moçambique. A ênfase na característica estrangeira, em especial dos muçulmanos, se dá, nas palavras de uma das testemunhas, Manuel Gomes, por “os [muçulmanos] naturais [da ilha de Moçambique e do continente] não poderem ser excluídos”.¹⁴⁵ Três destas cinco testemunhas, a saber, Manuel Gomes, António da Cunha e Jozé Gomes Henriques, mencionam como prejudicial especialmente a participação

110; RITA-FERREIRA, 1982, pp. 159-160; BASTIÃO, 2013, p. 54.

¹⁴² “estando as terras de Sancul e mais confinantes da jurisdição do Xeque amotinadas pela conjuração dos parentes e escravos do dito Xeque (*pela injusta, tirânica morte deste executada sem causa no acampamento da Macuana por Diego Martins* pelo desatinado Governo do Capitão-mor e Comandante daquela Guerra que o senhor Francisco de Mello e Castro mandou dar ao régulo Morimuno em castigo de sua rebelião, que não só o não concluiu por causa desta impensada morte, e outras desordens, mas perdeu a ocasião e gente pela má disposição do comandante que a coroou com a sua fugida). ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao vice-rei (...) 1758b*, AHU (064), cx. 14, doc. 26, fl. 8 (*grifo meu*).

¹⁴³ *Ibid.*, fl. 8.

¹⁴⁴ *Ibid.*, fls. 8-8v.

¹⁴⁵ MATTOS, Antonio Correa Monteiro de, *Carta e sentença de justificação (...) 1759*, AHU (064), cx. 15, doc. 60, fl. 7.

dos indivíduos não-cristãos da ilha como “atravessadores do negócio dos Macuas e Mujaos [ajauas] nas terras firmes”.¹⁴⁶ Ademais, Gomes Henriques afirmava que este prejuízo também se daria pela participação dos não-cristãos da ilha no comércio de “mantimentos, víveres, lenha e outras coisas”.¹⁴⁷ Por sua vez, as outras duas testemunhas, Francisco dos Reis e Francisco Pereira são mais genéricas no prejuízo comercial, falando unicamente em “vários gêneros” nos quais os estrangeiros comerciavam.¹⁴⁸ Ao se envolverem diretamente no comércio, os baneanes evitavam intermediários portugueses, estabelecendo novos circuitos comerciais no trato com ajauas e macuas.¹⁴⁹

Em igual sentido, os irmãos da Misericórdia, em 1759, também reclamaram da “estreita correspondência” que tinham os baneanes e muçulmanos da ilha de Moçambique com “os cafres, e régulos macuas, os quais já hoje respeitam os gentios com mais atenção do que aos portugueses”.¹⁵⁰ Por sua vez, o Senado da Câmara, em julho de 1781, afirmou que o marfim, “que nos tempos pretéritos compravam os habitantes comodamente com fazendas do uso, e costume”, não mais poderiam ser pagos com estes bens, acusando os baneanes de terem

inficionados os ditos negros mujaos [ajauas], e macuas, só a fim de concorrerem para suas casas, com invenções de darem cabaias de modas, toucas, e sapatos, mandando vir especificamente com pinturas novas da praça de Diu, a que com instâncias escrevem nas monções aos seus constituintes, donde bem se colige, que os ditos negros vendo as ditas roupas pintadas, e *de moda nova ao seu gosto* todos os anos, acodem aos ditos [baneanes], e não a nenhum cristão, e quando algum [cristão] por acaso chega sai desconsolado, e certamente não tornam na outra ocasião (...).¹⁵¹

Assim, a concorrência dos mercadores não-cristãos da ilha teria criado uma nova demanda – que se renovava anualmente – por itens que eram “ao gosto” dos fregue-

¹⁴⁶ MATTOS, Antonio Correa Monteiro de, *Carta e sentença de justificação (...) 1759*, AHU (064), cx. 15, doc. 60, fls. 7, 9 e 10v.

¹⁴⁷ *Ibid.*, fl. 10v.

¹⁴⁸ *Ibid.*, fls. 5v e 12v.

¹⁴⁹ ANTUNES, 1992, p. 157.

¹⁵⁰ HENRIQUES, Jozé Gomes et al., *Representação dos irmãos da Santa Casa de Misericórdia ao rei (02-01-1759)*, 1759, AHU (064), cx. 16, doc. 4, fl. 1v.

¹⁵¹ NOBRE, Jozé Ferreira et al., *Representação do Senado da Câmara ao governador (07-1781)*, 1781, AHU (064), cx. 36, doc. 35, fls. 46-46v (*grifo meu*).

ses – no caso, dos mercadores ajaua e macuas. Interessante notar que, na resposta à representação da Câmara – mas consonante a outro ponto levantado –, os baneanes alegavam que os “moradores principais” da ilha, no que se inscreviam os representantes do Senado da Câmara, mandavam “também vir da [Província do] Norte as fazendas que querem”.¹⁵² Assim, podemos concluir que poderiam os próprios cristãos importar as fazendas “ao gosto” do requerido por macuas e ajauas, e se não o faziam dificilmente poderiam queixar-se de não venderem suas mercadorias nas terras-firmes e na Macuana.¹⁵³

Mesmo que ignoremos que o *pai dos cristãos*, em 1758, provavelmente se envolvia também no comércio de marfim, há um indício muito claro da motivação comercial – para além da religiosa, ou travestida de religiosa – de Fr. Pedro dos Mártires e Cunha na formulação das perguntas da inquirição de sua justificação. O bando publicado pelo governador de Moçambique em 11 de maio de 1758 apresenta como uma de suas justificações ter sido informado “de que os gentios baneanes foram até agora, e mandaram seus escravos e caixeiros para Mutomonha, Macuana, e mais partes donde se costumam fazer mantimento”.¹⁵⁴ Mutomonha é a localidade para qual se dirigiu, para comerciar, Fr. Pedro em um pangaio a fins do ano seguinte.

Uma das testemunhas da justificação de 1758, Manuel Gomes, afirmou que a inconveniência aos interesses portugueses também se daria “pela pólvora e armas que introduzem os ditos mouros e gentios nas terras da Macuana”.¹⁵⁵ Este argumento também era dado pelos irmãos da Misericórdia em 1758, juntamente com o ouvidor da ilha, António Correa Monteiro de Mattos – que era também juiz das justificações, responsável pelas inquirições na referida justificação.¹⁵⁶ Defendendo-se desta acusação, afirmavam os baneanes que teriam “por profissão o não comerciarem em coisas que

¹⁵² ANÔNIMO, *Requerimento dos Baneanes para o governador (28-06-1781)*, 1781, AHU (064), cx. 36, doc. 35, fl. 59v.

¹⁵³ Edward Alpers afirma que os portugueses viam os africanos como “bárbaros, não vendo razões para comerciarem de maneira inteligente com eles”, pressupondo-se um poder colonial que deveria fazer aos “africanos naturalmente virem comerciar com eles, no preço que os portugueses desejassem”, enquanto os baneanes não eram “tão míopes ou ingênuos”. ALPERS, 1976, p. 145.

¹⁵⁴ ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao vice-rei (...)* 1758b, AHU (064), cx. 14, doc. 26, fl. 2v.

¹⁵⁵ MATTOS, *op. cit.*, fl. 7.

¹⁵⁶ ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao governador (...)* 1758a, AHU (064), cx. 16, doc. 6, fl. 15.

por algum princípio possam ser danosas”.¹⁵⁷ Este era um argumento muito mais retórico do que prático, uma vez que os baneanes se envolviam no comércio de marfim e de escravizados, por exemplo.¹⁵⁸ Contudo, é interessante constatar que, também em sua defesa neste ponto, alegavam os baneanes que a venda de armas e pólvora na Macuana era muito mais “o mero ofício” dos mercadores portugueses e do ouvidor.¹⁵⁹ Em outra representação no mesmo ano, após fazerem a mesma acusação, afirmaram ainda que se o governador duvidasse e quisesse “fazer prova desta asseveração”, que mandasse

repentinamente dar uma busca geral desde as Cabaceiras até Mossuril[,] rara será a casa dos moradores [portugueses] principalmente dos zelosos em que não ache ainda armas, pólvora, e bala, com ser este o tempo em que já tem dado saída a maior parte destes gêneros.¹⁶⁰

A própria perseguição ao pangaio de Fr. Pedro dos Mártires e Cunha, no ano seguinte, e o bando que mandava vistoriar as embarcações da ilha de Moçambique que dera origem àquele caso, reforçam a força e a eficácia desta contra-argumentação dos baneanes.

A frequência de baneanes e muçulmanos da ilha comerciando em sua [vizinhança de sobrevivência](#) certamente aumentou a partir da abertura dos portos portugueses do sudeste africano a todos tidos como vassallos portugueses no vice-reino da Índia, em 1757,¹⁶¹ e aos provenientes das demais localidades a que a coroa portuguesa arrogava controle, em 1763. Em teoria, entre 1687 e 1757 os baneanes deveriam ficar restritos à ilha de Moçambique, não podendo se deslocar ao continente, o que,

¹⁵⁷ ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao governador (...) 1758a*, AHU (064), cx. 16, doc. 6, fl. 15; Em outra representação anterior, no mesmo ano, afirmam que “por sua lei (religiosa) lhes é proibido vender e comprar tudo o que conduz a fazer mal(, o que seguem) com tão apertada observância que ainda redes de pescar não podem vender por serem instrumentos de matar peixe (...)”. *id.*, *Representação dos baneanes ao vice-rei (...) 1758b*, fl. 8v.

¹⁵⁸ Ana Paula Wagner afirma, seguindo obra de Luis Frederico Dias Antunes a que não tivemos acesso, que “o preceito menos respeitado foi o da não-violência, na medida em que a maior parte dos produtos comercializados foram aqueles que direta ou indiretamente estavam relacionados com atos violentos, como a comercialização de armas e pólvora, a venda de escravos que sofriam maus-tratos e o negócio com marfim que resultava, em geral, da caça de elefantes”. WAGNER, 2009, p. 136.

¹⁵⁹ ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao governador (...) 1758a*, AHU (064), cx. 16, doc. 6, fl. 15.

¹⁶⁰ *Id.*, *Representação dos baneanes ao vice-rei (...) 1758b*, fl. 9.

¹⁶¹ O Alvará régio data de 10 de junho de 1755, sendo aplicado no sudeste africano de presença portuguesa a partir de 1757.

na prática, só pode ser verificado, segundo Luis Frederico Dias Antunes, até cerca de 1723, momento em que ainda se encontram registros de autorizações a baneanes para deslocamentos –¹⁶² embora tal afirmação ignore os deslocamentos tidos como clandestinos.

Todas as testemunhas da justificação do *pai dos cristãos* de 1758 que mencionaram o comércio de baneanes nas terras firmes e na Macuana afirmaram que este se dava em transgressão às ordens régias, que segundo eles restringiam este comércio aos moradores cristãos da ilha de Moçambique.¹⁶³ Igual afirmação também foi feita pelo administrador episcopal em agosto daquele ano.¹⁶⁴ Não é de se estranhar, portanto, que quando tinham de se defender de acusações semelhantes, os próprios baneanes e muçulmanos da ilha evocavam a liberação de 1757 para salientar a legalidade de seus tratos comerciais.¹⁶⁵ Ainda assim continuavam parte dos mercadores portugueses a questionar este comércio, citando para tal a própria lei de liberação, como foi o caso do Senado da Câmara, em julho de 1781, curiosamente afirmando que

a Lei de 10 de Junho de 1755, pela qual S. Majestade Fidelíssima franqueou o comércio de Moçambique para os moradores de Ásia, é para comerciar nesta capital, e nos portos de sua conquista, e não em Mossuril, nem Cabaceiras, nem se entendem para comprar zugos, arroz, azagaias, escravos para venderem, e mais cousas, que trazem os mujapos, nem para comprarem galinhas, frangos, supos, quitundos, tabaco, nem mandar vender mucates, sura, sumos de capis, e vinhos no bazar (...).¹⁶⁶

Segundo Luís Frederico Dias Antunes, após a liberação comercial de 1757 a importação de tecidos da Índia aumentou consideravelmente e, associada à intensificação das relações comerciais entre os baneanes com macuas e ajauas, “as margens de lucro da atividade comercial dos mercadores portugueses que operavam na ilha

¹⁶² ANTUNES, 2020, pp. 133–134; WAGNER, 2009, pp. 86 e 139.

¹⁶³ MATTOS, Antonio Correa Monteiro de, *Carta e sentença de justificação (...) 1759*, AHU (064), cx. 15, doc. 60, fls. 5v, 7, 9, 10v e 12v.

¹⁶⁴ “Os Mouros, e Gentios nesta Praça se acham muito estabelecidos possuem bens de raiz nesta ilha, e fazendas de outra banda, comerciam imediatamente com os Macuas, e Mujavos da terra firme contra as ordens Reais (...)”. NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Representação do Administrador Episcopal (08-08-1758)*, 1758, AHU (064), cx. 14, doc. 34, fls. 5v-6 (grifo meu).

¹⁶⁵ ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao vice-rei (...) 1758b*, AHU (064), cx. 14, doc. 26, fl. 25v; *id.*, *Requerimento dos Baneanes para o governador (28-06-1781)*, 1781, fl. 60.

¹⁶⁶ NOBRE, Jozé Ferreira et al., *Representação do Senado da Câmara ao governador (07-1781)*, 1781, AHU (064), cx. 36, doc. 35, fl. 45.

de Moçambique e nas terras de Mossuril e Cabaceiras” reduziram-se “bastante”.¹⁶⁷ Por exemplo, em 1772, o então governador de Moçambique afirmava que

na mesma conformidade tem perdido o comércio dos portos desta África, pois na liberdade dele enchem os ditos portos de tanta imensidade de roupas, que nenhum português pode dali tirar, senão a sua perdição e os cafres, com quem se faz o mesmo comércio, o que vendiam por duas peças de pano, reputam por dez (...).¹⁶⁸

Esta é uma forma de se analisar a situação, colocando os interesses portugueses no centro da questão – e que ecoa na historiografia, talvez por se basear de maneira literal na documentação portuguesa de então. Contudo, se deslocarmos o eixo central da análise para o outro lado da negociação – no caso do comércio das terras continentais fronteiriças à ilha de Moçambique, a macuas e ajauas, genericamente aglutinados, na citação acima, na designação “cafres” – algumas das fontes portuguesas nos permitem outra forma de análise. Se para os moradores portugueses da ilha a liberdade do comércio fora “a sua perdição”, para os comerciantes macuas e ajauas tornou sua atividade extremamente lucrativa, aumentando seus ganhos em 500%, ao venderem por dez peças de tecidos o que antes vendiam por duas. Se acrescentarmos que os tecidos, como vimos, vinham agora tingidos de maneira diferenciada a cada ano, seguindo os gostos dos que os receberiam no trato mercantil, não é difícil constatar que, em última instância, talvez tenham sido macuas e ajauas – mais do que os baneanes e muçulmanos estrangeiros da ilha de Moçambique – os maiores beneficiados, na prática, com a liberação do comércio de 1757.

De qualquer maneira, sentindo-se lesados pela liberação do comércio aos “asiáticos”, era uma consequência natural as queixas de mercadores portugueses ao governo. Destas queixas decorreriam, nos momentos em que as situações políticas portuguesas na ilha se encontravam receptivas, tentativas de proibição ao comércio de muçulmanos estrangeiros e baneanes nas terras firmes. Passemos a elas.

¹⁶⁷ ANTUNES, 1992, p. 157.

¹⁶⁸ LAGO, Balthazar Manoel Pereyra do, *Ofício (...) 1772*, AHU (064), cx. 30, doc. 68, fl. 3v.

3.3.1 Tentativas de proibição ao acesso e ao comércio nas terras firmes

A primeira tentativa de proibição à presença de baneanes e mouros nas terras firmes, ao menos dentro de nosso recorte temporal, data de 11 de maio de 1758. Após receber uma representação dos “irmãos da Santa Casa de Misericórdia”, o então governador, David Marques Pereira, publicou um bando, talvez o mais agressivo de todos os que analisaremos aqui. Nele, determinava que todos os baneanes que tivessem “casas, palmares e embarcações” na ilha de Moçambique e nas terras firmes tivessem de vendê-los em até três meses,¹⁶⁹ que nenhum baneane ou muçulmano pudesse mandar enviados a “buscar mantimentos” nas terras firmes e na Macuana,¹⁷⁰ e que estes só poderiam “passar à outra banda da terra firme” mediante licença do comissário do Santo Ofício,¹⁷¹ que neste momento era o *pai dos cristãos* Fr. Pedro dos Mártires e Cunha. O governador ordenava ainda que os *lascares* que viessem nas naus transoceânicas fossem arrolados pelo “piloto mor da barra” para que os que não fossem “nacionais desta terra” embarcassem na monção seguinte a seus locais de origem. Ademais, proibia que estes marinheiros despachassem “fazenda alguma na Alfândega”.¹⁷² De maneira ainda mais drástica, determinava que somente “doze casas de mercadores gentios” pudessem permanecer na ilha de Moçambique, “os de maior cabedal”, expulsando todos os demais “na monção seguinte”.¹⁷³ Finalmente, determinava ainda que os portugueses e *canarins* que fossem “à Macuana fazer mantimento” não pudessem levar consigo tecidos de maior valor.¹⁷⁴

A reação inicial dos baneanes à publicação deste bando foi também marcante. No dia 22 de maio, fizeram um requerimento ao governador no qual afirmavam que ele havia tomado por verdadeiras as

imposições acumuladas contras os suplicantes pelos oficiais da Santa Casa da Misericórdia sem eles serem ouvidos[e que] fosse servido

¹⁶⁹ ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao vice-rei (...)* 1758b, AHU (064), cx. 14, doc. 26, fl. 3v.

¹⁷⁰ *Ibid.*, fls. 2v-3.

¹⁷¹ *Ibid.*, fl. 3.

¹⁷² *Ibid.*, fl. 3.

¹⁷³ *Ibid.*, fls. 3-3v.

¹⁷⁴ A saber, “sobas bezuartes finos, panos aljofrados, panos de seda, e todo qualquer gênero de fato fino”, permitindo apenas “tucurins, bassoras, panos pintados, lenços, toucas, e mais fato grosso”. *ibid.*, fl. 3.

conceder-lhe[s] licença a todos para se recolherem para suas terras em cumprimento do bando, por que não podiam aqui ficar com as doze casa que [o governador] queria determinar (...).¹⁷⁵

Assim, com drasticidade recíproca ao teor do bando, intentavam – ou ameaçavam – deixar todos a ilha de Moçambique.¹⁷⁶ Não obtendo resposta ao requerimento, tornaram a fazê-lo no dia seguinte, ao que o governador respondeu, “depois de seis dias”, com o despacho de que fossem informados os “irmãos da Santa Casa de Misericórdia em corpo de Câmara”, que em seguida realizariam uma representação com alguns questionamentos à posição dos baneanes.¹⁷⁷ Sem alcançarem o despacho, fizeram os baneanes novo requerimento, de igual teor, em seguida, obtendo por resposta, em 10 de julho, que o governador concedia licença “aos suplicantes, excetuando os procuradores dos Mazanes de Diu, a quem deviam primeiro dar parte da sua determinação, para eles constituírem procuradores que bem lhes parecer”.¹⁷⁸ Assim, o governador tentava forçar a determinação de manutenção das doze casas mercantis. Desta forma, procederam os baneanes a uma longa representação ao vice-rei, que chegara a Moçambique no final de julho, vindo na nau do reino, questionando a todos os aspectos determinados pelo bando.

Já tratamos de alguns aspectos destas duas representações – a dos irmãos da Misericórdia e a dos baneanes –, mencionadas acima, sendo conveniente, contudo, apenas dialogarmos com três outros que são importantes ao argumento desta seção. Primeiramente, afirmaram os baneanes que a publicação do bando “mereceu (...) geral aplauso dos moradores que foram causa de sua deliberação”, acrescentando que não menor satisfação teve o governo, “que desejava agradar aos da Misericórdia”.¹⁷⁹ Se-

¹⁷⁵ ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao vice-rei (...)* 1758b, AHU (064), cx. 14, doc. 26, fl. 3v (grifo meu).

¹⁷⁶ Causa estranheza Luís Frederico Dias Antunes afirmar que a reação dos baneanes a este bando tenha sido de “submissão aparente”. Qual aparência de submissão se encontra em protocolar um requerimento que, na prática, significava abandonar todo o comércio do sudeste africano? Dias Antunes afirma: “Tal como em 1694, quando as autoridades portuguesas pretenderam cessar a atividade da Companhia de Comércio dos Mazanes de Diu, também, em 1758, a reação dos baneanes foi de submissão aparente. Aceitaram as ordens do governador que, por sua vez, os autoriza a deslocarem-se ao continente para cobrar as suas dívidas”. ANTUNES, *op. cit.*, p. 157.

¹⁷⁷ ANÔNIMO, *op. cit.*, fl. 3v.

¹⁷⁸ *Ibid.*, fl. 4.

¹⁷⁹ *Ibid.*, fl. 3v.

gundo os baneanes, os portugueses que compunham o corpo da Misericórdia – dentre eles, como vimos, Jozé Gomes Henriques, Jozé Alvares e Francisco Pereira Henriques, testemunhas da justificação do *pai dos cristãos* alguns meses depois – tinham sugerido “que eles podiam depor o governo”.¹⁸⁰ A posse de David Marques Pereira como governador fora bastante rocambolesca, sendo sua situação no governo de alguma maneira delicada e mormente dependente do apoio da Misericórdia.¹⁸¹

O segundo aspecto é que afirmavam os irmãos da Misericórdia que até 1749 não possuíam os baneanes nenhum bem imóvel, tanto na ilha como nas terras firmes.¹⁸² Em resposta a esta ponto, os baneanes afirmaram que podiam “mostrar o contrário, porque muito antes dessa era possuíram nesta ilha casas, e alguns bens, como foram Lalachande Bavanidas, Anagy Valabo, e outros” e que com o tempo, por ser “constante que não comem carne nem peixe”, acharam mais conveniente “para o seu uso preciso [e] lhes obrigou a necessidade a ter mais casas e alguns lugares nas terras firmes para facilitarem o ministério da vivenda”, não encontrando qualquer impedimento a “estes procedimentos dos decretos das leis do reino, nem ordens especiais”.¹⁸³ Obviamente, a alegação da necessidade de bens nas terras firmes ser decorrente de serem vegetarianos é puramente retórica, sendo o objetivo, na prática, comercial.

Finalmente, o terceiro ponto é que afirmavam os irmãos da Misericórdia que antes

¹⁸⁰ ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao vice-rei (...)* 1758b, AHU (064), cx. 14, doc. 26, fl. 3v.

¹⁸¹ Em 4 de agosto de 1758, respondendo a um pedido de informação do vice-rei, que se encontrava então invernando em Moçambique, o desembargador da ilha, Jozé Luis França, afirmou que os acontecimentos da posse de Marques Pereira mais pareceriam “ficção de romance”, se não constasse “do auto que se mandou fazer e se acha no livro de registro da Santa Casa”. Em resumo, David Marques fora para a ilha, em 1757, depois de ter sido suspenso no governo dos Rios de Sena pelo governador de Moçambique, Francisco de Mello e Castro. Saindo Mello e Castro do governo em 8 de março de 1758, seu sucessor, João Manoel de Mello, nos primeiros dias de administração, a 13 de março, restituiu a Marques Pereira seus “soldos vencidos desde a suspensão”, sem resolução real para tanto. Menos de um mês depois, a 5 de abril, Manoel de Mello se matou. Durante o funeral, Marques Pereira assistiu “em cadeira de estado”, mesmo “sem se ter dado o corpo à sepultura”, recebendo “o chapéu na cabeça por mandado do Administrador Episcopal Fr. João de Nossa Senhora, não obstante estar na Igreja e haver nela sacramento”. Em seguida, ajoelhou-se David Marques Pereira aos pés do provedor da Misericórdia, António Caetano da Costa Godinho, jurando “homenagem nas mãos do tal provedor da Santa Misericórdia”. À tarde os irmãos da Misericórdia entregaram a Marques Pereira as chaves da fortaleza, “com que ficou inteiramente completa a solenidade, e o novo governador ratificado na posse do governo”. FRANÇA, Jozé Luis. *Informes do desembargador de Moçambique ao vice-rei (08-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, ago. 1758. AHU (064), cx. 14, doc. 26, fls. 25-25v e 38.

¹⁸² ANÔNIMO, *op. cit.*, fl. 35.

¹⁸³ *Ibid.*, fls. 5v-6.

de 1749 não iam os baneanes e muçulmanos estrangeiros da ilha para o continente fronteiriço sem licença do governador de Moçambique.¹⁸⁴ Em réplica, argumentavam os baneanes ser

bem patente a todos os moradores, ministros seculares e eclesiásticos que sem a dependência daquela circunstância [permissão] iam e vinham todas as vezes que tivessem negócio às terras firmes por se saber com publicidade que as suas idas, e vindas, se encaminhavam as suas cobranças, e não as diligências dogmáticas, como se infere nos Mouros, e por este motivo estes costumam levar licença do Reverendo Comissário do Santo Ofício e não do Governo.¹⁸⁵

Desta forma, se distinguiram dos muçulmanos, afirmando que a eles era necessária a licença do comissário do Santo Ofício, o que, todavia, se acostumava dar. Contudo, como vimos, nem aos muçulmanos estrangeiros eram expedidas licenças desde ao menos 1723. Ademais, aos muçulmanos naturais da ilha – e das terras firmes –, o trânsito era livre.

Não duraram muito, contudo, as proibições determinadas no bando de 11 de maio. Pouco após receber a representação dos baneanes, o vice-rei mandava suspender, a 27 de julho de 1758, a execução daquele bando, e “que por ele não se proceda por necessitar esta matéria de maior indagação, e maduro exame, e só pertencer a Sua Majestade a sua resolução”.¹⁸⁶ Em 1759 caía de vez o bando suspenso, nas alegações do desembargador real,

fundado unicamente (...) no conselho de quatro moradores daquela praça, que por quererem monopolizar todo o comércio em prejuízo do comum não tiveram dúvida a persuadir-lhe [a David Marques Pereira] os afetados pretextos, que a sua ambição lhe ditou”.¹⁸⁷

¹⁸⁴ ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao vice-rei (...)* 1758b, AHU (064), cx. 14, doc. 26, fl. 35.

¹⁸⁵ *Ibid.*, fl. 6.

¹⁸⁶ Na mesma ordem, o vice-rei suspendia outros bandos realizados por David Marques Pereira. Poucos dias depois, retirava Pereira do cargo e nomeava seu próprio irmão, Pedro de Saldanha de Albuquerque, como governador de Moçambique. Embora o bando contra os baneanes tenha influenciado na destituição, esta se deveu em maior medida pelo então governador não ter reconhecido a autoridade do vice-rei, alegando estar o governo de Moçambique separado do da Índia, e realizando numerosas afrontas a ele desde que ficou sabendo da chegada no vice-rei na nau do reino. FRANÇA, *op. cit.*, fl. 37v. Sobre as afrontas, ver fls. 25–51.

¹⁸⁷ CASTELLO BRANCO, Diogo Rangel de Almeйда. *Resposta do desembargador do reino ao vice rei (08-06-1759)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 8 jun. 1759. AHU (064), cx. 14, doc. 26, fl. 19v.

Como vimos, na verdade, eram mais do que quatro moradores a fundamentar o bando, incluindo o *pai dos cristãos* Fr. Pedro dos Mártires e Cunha.

Na década de 1760, a administração portuguesa passou dois outros bandos tentando limitar o acesso de baneanes e muçulmanos estrangeiros ao comércio nas terras-firmes. O conteúdo do primeiro deles, datado de 1 de maio de 1761, aparentemente se perdeu.¹⁸⁸ O segundo destes bandos, de 7 de março de 1765, dado pelo então governador de Moçambique nos últimos meses de sua administração, tentava proibir com que os “negociantes provenientes de Goa, Damão e Diu” participassem do comércio com os ajaua nas terras firmes.¹⁸⁹ Este último com certeza virou letra-morta, tanto que em 1766 o governador que o sucedeu tentou a criação de uma companhia de comércio de portugueses para o trato com os macuas e ajaua, justamente para tentar quebrar a dominância dos baneanes neste comércio.¹⁹⁰ É interessante notar ainda que, tanto em 1758, como em 1781, o baneane Arunu Sangi possuía “um mato localizado no Mossuril”,¹⁹¹ o que parece indicar uma continuidade nesta posse ao longo destes 23 anos.

Em 27 de maio de 1780, o então governador de Moçambique, José de Vasconcelos de Almeida, atendendo a um pedido do Senado da Câmara, determinou, novamente, a proibição do comércio com os ajaua aos mercadores que não fossem portugueses.¹⁹² Os termos são bastante semelhantes aos da proibição de 1765, o que acentua ainda mais o fato daquela legislação ter sido inefetiva. Falecendo Almeida em maio do ano seguinte, o interino que o sucedeu publicou novo bando em 1 de junho de 1781, no qual proibia aos mercadores baneanes – no que se inclui os muçulmanos que faziam parte deste corpo social – de passarem “às terras firmes do Mossuril” para

¹⁸⁸ Não encontrei o referido bando nos arquivos pesquisados, unicamente a menção à existência do mesmo em um parecer do Conselho Ultramarino de 1781. MELLO E CASTRO, Martinho de, *Parecer do Conselho Ultramarino acerca dos baneanes e mouros (17-03-1781)*, 1781, AHU (064), cx. 35, doc. 94, fl. 2v.

¹⁸⁹ SILVA BARBA, João Pereira da. *Bando do governador de Moçambique (07-03-1765)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 7 mar. 1765a. AHU (064), cx. 47, doc. 39.

¹⁹⁰ Sobre a criação da companhia e a reação dos baneanes em boicote à mesma, inundando o mercado com tecidos, conferir: ALPERS, 1975, pp. 116–120.

¹⁹¹ BASTIÃO, 2013, p. 121.

¹⁹² ALPERS, 1976, p. 145.

comerciarem.¹⁹³ Sabendo da dependência que tinham dos baneanes, contudo, tentou o interino evitar uma reação destes, concedendo a alguns indivíduos baneanes “de grande mérito” exceção ao decreto.¹⁹⁴

O esforço do interino, contudo, fora em vão. A estas duas proibições representaram os baneanes em 28 de junho de 1781. Não encontramos, contudo, uma reclamação anterior específica à legislação de 1780, sendo possível que este documento tenha se perdido. Caso contrário, se realmente não existiu uma reclamação referente à proibição de comércio com os ajaua em 1780, e que só a partir da proibição mais geral que ocorrera uma reação dos baneanes, nos parece um indício de que a proibição de 1780 fora ignorada por eles, uma vez que continuavam a frequentar as terras firmes e, conseqüentemente, facilmente também poderiam continuar no comércio com os ajaua. É o que indica a afirmação dos mercadores baneanes no requerimento de 1781, de que

são mercadores nesta capital, e têm empregado o seu cabedal nas fazendas de negócio só na consideração de *poderem comerciar nesta África com a mesma liberdade, com que sempre negociaram*, e sendo *a feira de Mujavos [Ajaua] o melhor negócio de todos quantos há*, e se celebram nesta África parece, que não devem os representantes ser proibidos de fazer também este negócio (...).¹⁹⁵

Sendo o “melhor negócio” de que participavam, é de se estranhar que não tenham reclamado um ano antes, quando desta proibição, a menos que fosse mais cômodo ignorá-la, mantendo “a mesma liberdade com que sempre negociaram”, o que seria mais complexo em 1781, com a nova proibição de irem ao continente fronteiriço.

Ademais, os baneanes argumentavam, em 1781, que “pelo decurso de justo de cem anos, que assistem nesta África, nunca se lhes houve proibir” que participassem no comércio nas terras firmes, “nem menos tiveram restrição na liberdade de o poder fazer” – o que indica que também a exigência de passaportes para frequentarem as terras firmes, como determinado por alguns dos bandos anteriores, nunca se efetivara.¹⁹⁶

¹⁹³ ANÔNIMO, *Requerimento dos Baneanes para o governador (28-06-1781)*, 1781, AHU (064), cx. 36, doc. 35, fl. 1.

¹⁹⁴ MBWILIZA, 1991, p. 47.

¹⁹⁵ ANÔNIMO, *op. cit.*, fl. 4 (*grifos meus*).

¹⁹⁶ *Ibid.*, fl. 1.

Acrescentavam que tendo os “moradores desta capital requerido” aos governadores antecessores do atual, estes expediram “semelhantes determinações à presente”,¹⁹⁷

contudo, os mesmos excelentíssimos senhores [governadores] as têm removido, por requerimentos dos representantes; porque no tempo do Governo do Ilustríssimo Senhor Brigadeiro David Marques [Pereira], lhes foi proibido este comércio, mas não durou esta resolução mais que um mês; pois o Excelentíssimo Senhor Capitão General Pedro de Saldanha de Albuquerque, mandou logo libertar o comércio a favor dos representantes, a quem só se havia proibido.¹⁹⁸

Ignorando o leve erro factual de que o bando de 1758 perdurou por cerca de um mês e meio – e não menos que um mês –, nos parece significativa a afirmação de que todas as outras proibições tenham sido revogadas pelos próprios governadores depois dos requerimentos dos mercadores estrangeiros. Este parece realmente ter sido o caso, como vimos, tanto pela reiteração no teor destas proibições ao longo dos anos, como pelo fato de que esta afirmação, em 1781, sendo falsa, poderia facilmente ter sido refutada pelo Senado da Câmara, o que não o fizeram em sua réplica a este requerimento.¹⁹⁹

É interessante notar que nesta réplica, o Senado da Câmara se ateve, dentre outros pontos que já tratamos anteriormente, a estes cem anos em que os baneanes diziam habitar a ilha de Moçambique. É certo, contudo, que os baneanes frequentavam a ilha muito antes da chegada dos portugueses, sendo agentes comerciais de alguma relevância no comércio do oceano Índico anterior à presença europeia.²⁰⁰ O século de habitação alegado por eles em 1781 coincide com a concessão do monopólio comercial do comércio entre Diu e Cambaia e a ilha de Moçambique ao *mahajan* em 1686, e que perdurou até 1777. O Senado da Câmara, por sua vez, argumentava que um in-

¹⁹⁷ ANÔNIMO, *Requerimento dos Baneanes para o governador (28-06-1781)*, 1781, AHU (064), cx. 36, doc. 35, fls. 1-1v.

¹⁹⁸ *Ibid.*, fl. 1v.

¹⁹⁹ Os baneanes ainda anexaram três atestações feitas por portugueses que residiam há longo tempo na ilha de Moçambique, na qual estes moradores afirmavam que em nenhum momento desde que ali estavam era vedado aos baneanes o acesso ao continente fronteiriço e seu comércio, nem tampouco eles precisavam de passaporte para frequentá-lo. Os moradores em questão são Caetano de Quadros, existente em Moçambique desde cerca de 1746, Jozé Francisco de Siqueira Pires, ali desde cerca de 1750 e Ignácio de Mello Alvim, há mais de 40 anos na ilha de Moçambique e anteriormente nos Rios de Sena. Quadros acrescentava que aos muçulmanos em alguns momentos houve restrição, só passando ao continente sob licença dos governadores. *ibid.*, fls. 71v-73v.

²⁰⁰ ALPERS, 1976, pp. 85-86; PEARSON, 1998, p. 42; ANTUNES, 2020, p. 131.

divíduo indiano que habitava a ilha em idos de 1681 não era um baneane, mas um “bangaçal de Bombaim”.²⁰¹ Em sua tréplica, os baneanes não refutaram esta informação – talvez por não terem documentação em mãos para tanto, talvez por julgarem irrelevante ao argumento, dado ser seguro o seu estabelecimento ao menos desde 1686 –, seguindo apenas com informações que conseguiram para provar que desde então sempre gozaram de liberdade comercial nas terras-firmes.²⁰²

Outra data que então aparece de maneira relevante para os portugueses que compunham o Senado da Câmara é 1758. Segundo eles, apenas após o governo de Pedro de Saldanha de Albuquerque é que teriam começado os baneanes a terem palmares no Mossuril e a frequentarem as terras firmes sem se utilizarem de passaportes cedidos pela administração portuguesa ou pelo comissário do Santo Ofício.²⁰³ Lembremos que em 1758, por sua vez, os irmãos da Misericórdia – que faziam o papel de corpo da Câmara – argumentaram que esta liberdade às terras firmes datava de 1749.²⁰⁴ Assim, fica claro que as datas de liberdade variavam de acordo com qual governador anterior queriam os mercadores portugueses colocar a culpa pela alegada decadência comercial decorrente da atuação de baneanes e muçulmanos.²⁰⁵

Notemos ainda que tanto a réplica da Câmara, como a tréplica dos baneanes foram feitas com o intuito de serem remetidas a Lisboa, para que fossem ali decididas pelo soberano português.²⁰⁶ Assim, as proibições de 1780 e 1781 – tal como ocorrera com a de 1758 – tinham sido suspensas até decisão real.

É curioso que um dos documentos que os baneanes anexaram a sua representação seja o treslado de uma carta real de 1720, referente a Diu, com o intuito de demonstrar serem eles “vassalos da coroa”, e que assim deveriam gozar das liberdades comerciais

²⁰¹ NOBRE, Jozé Ferreira et al., *Representação do Senado da Câmara ao governador (07-1781)*, 1781, AHU (064), cx. 36, doc. 35, fl. 44.

²⁰² ANÔNIMO, *Requerimento dos Baneanes para o governador (28-06-1781)*, 1781, AHU (064), cx. 36, doc. 35, fls. 54–54v.

²⁰³ *Ibid.*, fl. 44.

²⁰⁴ *Id.*, *Representação dos baneanes ao vice-rei (...) 1758b*, fl. 35.

²⁰⁵ Notemos ainda que, em 1753, o então administrador episcopal dizia que os baneanes habitavam a ilha “há perto de quarenta anos”, ou seja, desde 1713. NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Carta ao rei (...) 1753*, AHU (064), cx. 9, doc. 3, fl. 1.

²⁰⁶ NOBRE et al., *op. cit.*, fls. 43 e 51.

concedidas em 1757. O traslado foi feito em 1744, a pedido de Lalachande Bavanidas, estando em posse dos baneanes na ilha de Moçambique já há algum tempo.²⁰⁷ É relevante que este documento era referente à questão dos órfãos tomados à força pelos *pais dos cristãos* de Diu, sendo que o soberano português determinara nesta carta real de 1720 que “se não tomem por órfãos aos filhos menores dos Guzerates, Mouros, e Gentios que assistem na dita praça, e ficarem por sua morte ainda que não tenham ascendentes”.²⁰⁸ Dada a importância deste conflito em Diu, é provável que Bonavindas tenha pedido traslado desta carta régia para dar segurança a sua descendência e que o baneane que detinha este traslado na ilha de Moçambique para este fim o conservasse. Seu uso quase quarenta anos depois do pedido – e sua conservação desde então – ilustram o quão importante aos baneanes a querela dos órfãos em Diu era tida.

Finalmente, no extremo limite de nosso recorte temporal, a fins de 1782, dois novos bandos foram publicados pelo governador, naquele momento novamente Pedro de Saldanha de Albuquerque, que fora o governador que mandara suspender o bando de 1758 em julho daquele mesmo ano. No primeiro destes novos bandos, publicado em 16 outubro de 1782, após “tantas e tão repetidas queixas, e clamores dos cristãos moradores” da ilha de Moçambique, novamente ordenava que “nenhum baneane, ou gentio, da publicação deste em diante, se atreva a passar à outra banda, sem um passaporte expedido” pela secretaria de governo e assinado pelo próprio governador.

O segundo bando, publicado no final de novembro, expulsava os baneanes de todas as terras do sudeste africano em que os portugueses arrogavam soberania, à exceção da ilha de Moçambique, onde poderiam continuar.²⁰⁹ O intuito principal deste bando era o de impedir que os baneanes e muçulmanos estrangeiros comerciassem nos Rios de Sena, aonde desde 1771 obtiveram passaportes do governo para se esta-

²⁰⁷ ANÔNIMO, *Requerimento dos Baneanes para o governador (28-06-1781)*, 1781, AHU (064), cx. 36, doc. 35, fl. 8.

²⁰⁸ *Ibid.*, fl. 8v.

²⁰⁹ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de. *Carta do governador de Moçambique ao governador dos Rios de Sena (28-11-1782)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 28 nov. 1782b. AHU (064), cx. 39, doc. 49. fls. 1, 9-9v.

belecerem.²¹⁰ Todavia, mesmo sem a liberação formal dos governadores, este estabelecimento parece ter sido bem anterior.²¹¹ Segundo Edward Alpers, a eficácia deste bando parece ter sido mínima,²¹² sendo que imediatamente após a tentativa de sua execução o comércio dos Rios ficou paralisado.²¹³

Já fora de nosso recorte, outros bandos proibindo o acesso de baneanes às terras firmes, algumas vezes restringindo a que estes tivessem um passaporte para poder atravessar ao continente fronteiriço, foram publicados.²¹⁴ Como já notamos, mesmo em 1782 o governo português aforou terras no Mossuril a baneanes. Enquanto em 1801 haviam baneanes com terrenos em Navinaco e em Ampoense que foram aforados pela Câmara.²¹⁵

As proibições em grande parte ou eram ignoradas ou eram suspensas / revogadas.²¹⁶ Os motivos tanto para a existência das proibições, como para sua ineficácia eram em grande parte econômicos. Como vimos, entre 1752 e 1782, todas as legislações tiveram como origem queixas dos moradores portugueses, em especial representados pela Santa Casa de Misericórdia e, após 1763, pelo Senado da Câmara. Estes moradores eram também comerciantes e, muitas vezes, igualmente proprietários de bens nas terras firmes. Auxiliando-os encontrava-se o clero e, em especial, o *pai dos cristãos*. Tanto que os termos existentes na justificação de 1758, realizada a pedido de Fr. Pedro dos Mártires e Cunha, se repetiam nas representações dos irmãos da Misericórdia, assim como os próprios indivíduos arrolados como testemunhas e, ainda, o próprio juiz das justificações.

²¹⁰ ANTUNES, 1992, p. 158.

²¹¹ Em 1667, Manuel Barreto fala em pessoas de origem indiana estabelecidas em Sena e Tete, enquanto Antônio da Conceição se refere aos mesmos em Dambarare e Quitiburize em 1693. Contudo, em ambos os casos não é possível determinar com certeza se estes indianos eram cristãos ou não. BARRETO, Manuel. Informação do Estado e Conquista dos Rios de Cuama [1667]. *Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa*, Lisboa, 4ª série, n. 1, p. 33–59, 1885. p. 40; CONCEIÇÃO, Fr. Antônio da. Tratado dos Rios de Cuama [1696]. Edição: Joaquim Heliodoro da CUNHA RIVARA. *O Chronista de Tisuary*, Imprensa Nacional, Nova Goa, v. II, p. 39–45, 63–69, 84–92, 105–111, 1867b. p. 106.

²¹² ALPERS, 1975, p. 148.

²¹³ RODRIGUES, 2013, p. 708.

²¹⁴ Por exemplo, em 1783 e 1785. MBWILIZA, 1991, p. 48.

²¹⁵ BASTIÃO, 2013, p. 119.

²¹⁶ Dias Antunes afirma que “a proibição de saída dos baneanes da ilha, a redução da sua presença comercial, a alienação obrigatória de propriedades e a limitação a acumulação de capital foram atitudes regularmente reiteradas mas de consequências praticamente nulas”. ANTUNES, 1992, p. 157; *id.*, 2020, pp. 141–142.

Neste sentido, argumentar que as reclamações eram provenientes de portugueses “moradores pobres” ou membros da plebe da ilha de Moçambique, como é feito alhures,²¹⁷ é comprar os argumentos da fonte, na melhor das hipóteses, acriticamente. Como vimos, alguns dos indivíduos que aparecem pertencentes à Misericórdia em 1758, em 1781 são lamentados como antes ricos portugueses que após morrerem perderam suas propriedades em dívidas para os baneanes. Como argumentavam os próprios baneanes, em 1781, os “quatro ou cinco indivíduos que anualmente formam o corpo do nobre Senado da Câmara e por isso se não queriam interessar naquele ano em matérias de negócio, nem disputá-las, por não parecer que o faz em próprio benefício”.²¹⁸ O conflito de interesses era bastante claro, e a menção aos pobres que mais sofreriam com a concorrência, na prática, mera retórica argumentativa.

Os argumentos econômicos da suspensão ou revogação das proibições se dá com relação aos direitos de alfândega. A administração portuguesa, para seu sustento e existência, dependia sumamente destes direitos.²¹⁹ Um exemplo bastante claro ocorreu em 1781, quando da publicação de um dos bandos que discutimos acima. Sendo proibidos de comerciarem às terras firmes, os baneanes, em represália, não trouxeram tecidos da Índia naquele ano.²²⁰ Em sua representação, anexaram duas atestações com relação aos direitos de alfândega. Na primeira pediam que se totalizassem os direitos pagos entre janeiro de 1770 até dezembro de 1780, que deram em “um milhão, cento e setenta e cinco mil, trezentos e quarenta e três cruzados e trezentos e quarenta e um reis”,²²¹ o que dava cerca de “anualmente mais de cem mil cruzados”.²²² Na segunda, pediam que a alfândega atestasse o seu rendimento entre março e maio de 1780, comparativamente a entre março e maio de 1781 – período em que vigorou a suspensão. A diferença acarretada pela proibição fora de 32%.²²³ Isso sem contar

²¹⁷ ANTUNES, 2020.

²¹⁸ ANÔNIMO, *Requerimento dos Baneanes para o governador (28-06-1781)*, 1781, AHU (064), cx. 36, doc. 35, fl. 57.

²¹⁹ ANTUNES, 1992, p. 153; *id.*, 2020, p. 130.

²²⁰ MBWILIZA, 1991, pp. 46–47.

²²¹ ANÔNIMO, *Requerimento dos Baneanes para o governador (28-06-1781)*, 1781, AHU (064), cx. 36, doc. 35, fl. 74v.

²²² *Ibid.*, fl. 51.

²²³ *Ibid.*, fls. 79–79v.

os alegados “mais de doze mil cruzados que pagam de emolumentos para o juiz, e oficiais da alfândega”, e os valores pagos nas alfândegas de Diu e Damão.²²⁴

Notemos, ainda, que também os muçulmanos estrangeiros eram necessários, principalmente na tripulação das embarcações. Um exemplo claro se deu em 1760, quando o comissário do Santo Ofício – e *pai dos cristãos* –, Fr. Pedro dos Mártires e Cunha, ordenou prender 48 muçulmanos estrangeiros na ilha de Moçambique, deixando os barcos de Damão e Diu impossibilitados de zarparem por não terem marinheiros aptos a tripulá-los.²²⁵

Colocando o foco nos baneanes e demais muçulmanos da ilha de Moçambique, uma pergunta que poderia ser feita era porque eles ali continuavam baixo a administração portuguesa, sendo para ela necessários, enquanto para eles estar sob o governo português não seria em última instância um prerrequisito. A resposta, contudo, nos parece simples. Primeiramente um *mahajan* não se envolvia em questões políticas a menos que estas implicassem em problemas para a realização de seu comércio. E o comércio da ilha de Moçambique era bastante lucrativo para os baneanes e muçulmanos, como vimos. Era, portanto, mais prático aos baneanes e muçulmanos, quando confrontados com legislações portuguesas que lhes fossem desfavoráveis, ou simplesmente as ignorar ou contestá-las dentro das próprias esferas portuguesas, sem rupturas. Como estas legislações sempre caíam rapidamente em desuso ou eram revogadas pelos soberanos portugueses, não é de se estranhar que este seria o caminho escolhido pelos baneanes e muçulmanos, e não uma ruptura completa – que, por si só, implicaria em um primeiro momento de interrupção comercial e, conseqüentemente de seus lucros. Esta ruptura só seria necessária caso os portugueses pusessem em prática efetivas seus anseios persecutórios, o que nunca foi possível por sua débil posição no sudeste africano e no índico. Um claro exemplo de que esta ruptura poderia acontecer ocorreu quando ameaçaram todos deixar a ilha de Moçambique quando o então governador tencionou deixar ali apenas doze casas de mercadores

²²⁴ ANÔNIMO, *Requerimento dos Baneanes para o governador (28-06-1781)*, 1781, AHU (064), cx. 36, doc. 35, fl. 52.

²²⁵ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de, *Carta do governador e capitão general de Moçambique (24-07-1760)*, 1760b, AHU (064), cx. 18, doc. 15, fls. 1-1v.

indianos. Um claro exemplo de que a ruptura não seria necessária se encontra nas proibições de acesso e de possuir bens na [vizinhança de sobrevivência](#) da ilha: melhor ignorar e / ou contestar a legislação até ser esquecida ou revogada, uma vez que continuavam ali a frequentar e a ter bens invariavelmente.

3.4 A xenofobia

Como vimos na seção anterior, parte das reclamações concernentes à concorrência comercial se direcionavam especialmente aos estrangeiros baneanes e muçulmanos. Esta associação entre aspectos negativos – no caso, da decadência comercial – a um elemento estrangeiro se inscrevia em um mais abrangente conjunto imaginário na ilha de Moçambique – e no sudeste africano onde havia presença de portugueses –, e se direcionava especialmente aos indivíduos ou grupos de pessoas de origem indiana.²²⁶

Os “gentios” baneanes são assim descritos: “depois que eles aqui vivem, é que o comércio se tem arruinado” (1753),²²⁷ dentre eles haveria uma “notável multidão de vagabundos” (1758),²²⁸ “ladrões” (1758),²²⁹ “vagabundos” (1759),²³⁰ “homens sem lei alguma [que] professam no maior zelo, na maior cavilação, e no maior artifício, e política de seu negócio”, não cultivando ou edificando “mais que esta usurpação” (1772),²³¹ “bando de ladrões com o nome de mercadores” e “corja de vadios” (1782).²³² Pejora-

²²⁶ Interessante notar que esta preconceito aos asiáticos ecoariam ainda mesmo a fins do século XIX e ao longo do século XX, como por exemplo nas descrição dos “asiáticos” nos relatórios de Antônio Ennes em 1893, e na “constante edição de leis cerceadoras da população africana e asiática em Lourenço Marques”. ZAMPARONI, Valdemir. Monhés, Baneanes, Chinas e Afro-maometanos. Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890–1940. *Lusotopie*, n. 7, p. 191–222, 2000. pp. 191 e 195–198.

²²⁷ Nos dizeres do administrador episcopal Fr. João de Nossa Senhora. NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Carta ao rei (...)* 1753, AHU (064), cx. 9, doc. 3, fl. 2v.

²²⁸ Afirmação feita pelos irmãos da Misericórdia. ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao vice-rei (...)* 1758b, AHU (064), cx. 14, doc. 26, fl. 5.

²²⁹ Também pelos irmãos da Misericórdia. *id.*, *Representação dos baneanes ao governador (...)* 1758a, fl. 15.

²³⁰ Novamente os irmãos da Misericórdia HENRIQUES, Jozé Gomes et al., *Representação dos irmãos da Santa Casa de Misericórdia ao rei (02-01-1759)*, 1759, AHU (064), cx. 16, doc. 4, fl. 1.

²³¹ Palavras do então governador Balthazar Manoel Pereyra do Lago. LAGO, Balthazar Manoel Pereyra do, *Ofício (...)* 1772, AHU (064), cx. 30, doc. 68, fls. 2v e 4v-5.

²³² Dizeres do então governador Pedro de Saldanha de Albuquerque. SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de, *Carta do governador de Moçambique ao governador dos Rios de Sena (28-11-1782)*, 1782b, AHU (064), cx. 39, doc. 49, fls. 2-2v.

tivos, associações e xingamentos estes que se repetem com alguma frequência em toda a documentação de nosso recorte temporal, aos quais poderíamos gastar laudas e laudas de texto se fôssemos explicitar todos os momentos que foram de maneira análoga descritos.

Outra associação feita aos baneanes que também se repete com frequência é o de que o produto de sua atividade comercial não permanecia em Moçambique, mas era extraviado para terras estrangeiras: a muita fazenda que introduzem “só eles tiram as utilidades, que não ficam na mesma terra” (1753),²³³ “todos os seus adqueridos não param nestas colônias, para que todas as monções os navegam para os seus correspondentes, e quando enriquecidos se ausentam para Diu” (1772),²³⁴ os “mercadores baneanes desta capital” nada teriam de seu, por serem também “criados de outros mercadores estabelecidos em Diu” (1782).²³⁵

Os muçulmanos estrangeiros – dentre eles os *lascare*s –, por sua vez, seriam “notoriamente gente inútil para o comércio, e só servem para roubarem, e arruinarem a todos” (1753),²³⁶ e, assim como os baneanes, não teriam outro exercício do “que o de ladrões em geral” (1772).²³⁷ Já os canarins, dentre outros despropósitos, “muito mal procedidos por ladrões, falsários e velhacos” (1757),²³⁸ e novamente “ladrões”, “raros os (...) que não idolatrem o Baco” (1766).²³⁹

Qualquer semelhança entre todas estas afirmações e as vindas da direita e ultradireita contemporâneas – e que ecoam muitas vezes na população de seus países em pessoas e grupos sociais que não necessariamente se vinculam a estes grupos políticos – não é mera coincidência. Trata-se de um processo cujas origens e consequências – guardadas óbvias diferenças temporais e de locais – possuem fortes analogias, senão cernes conceituais comuns.

²³³ NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Carta ao rei (...) 1753*, AHU (064), cx. 9, doc. 3, fl. 2v.

²³⁴ LAGO, *op. cit.*, fl. 4v.

²³⁵ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, *op. cit.*, fl. 2v.

²³⁶ NOSSA SENHORA, *op. cit.*, fl. 2v.

²³⁷ LAGO, *op. cit.*, fl. 1.

²³⁸ ANÔNIMO, *Rellaçam dos moradores Portuguezes que assistem em Monssabique, e seos destritos (...) 1954 [1757]*, p. 169.

²³⁹ MIRANDA, António Pinto de, *Memória (...) 1955 [1766]*, p. 252.

Para Eugénia Rodrigues, as “cisões entre os recém-chegados e os que eram oriundos”, em particular, “entre os oriundos do reino e os que eram provenientes de Goa”, seriam decorrentes da “disputa de posições no funcionalismo e de recursos económicos”, mas também se assentariam em “diferenças culturais”.²⁴⁰ Para Luís Frederico Dias Antunes, por sua vez, as descrições depreciativas dos canarins “devia-se ao fato de ocuparem uma parte significativa dos cargos da administração pública colonial”, enquanto aos baneanes decorreria da “inveja que muitos nutriam pela sua proeminência pública” e também do modo com que eles conseguiram “dominar grande parte da vida económica e social moçambicana através da dimensão de seus negócios”.²⁴¹

Notemos que se encontra subtendida na análise de ambos autores uma noção de *darwinismo social*, formulada na *teoria de conflito realístico* que afirma que a competição por acesso a um conjunto limitado de recursos resulta no conflito entre grupos, e na visão de um grupo local enxergar ao grupo de fora como fonte de competição, decorrendo daí os preconceitos.²⁴² A nosso entender, esta é uma visão simplificada da questão, que pega, tautologicamente, uma das formas da manifestação xenófoba como a própria origem da xenofobia, além de se basear numa visão bastante *spenceriana* das relações entre grupos de seres vivos. Esta limitação talvez fique mais clara se trouxermos a explicação para os dias atuais. Quando um presidente estadunidense acusa aos estrangeiros de roubarem os empregos dos nativos daquele país é a disputa por empregos uma manifestação xenófoba ou, na verdade, a origem da xenofobia? Quando um presidente argentino dificulta o acesso de brasileiros às universidades ao sul do Rio da Prata, a disputa por vagas universitárias é a origem da xenofobia ali ou apenas uma de suas manifestações? Em ambos os casos, claramente, é apenas uma de suas manifestações, instrumentalizada por um grupo – que neste momento se encontra no poder – com objetivos bastante nítidos. Situação análoga ocorre na ilha de Moçambique do terceiro quartel do século XVIII.

²⁴⁰ RODRIGUES, Eugénia. “Uma Celebrada Negra que se chamava Joana”. *Rituais Africanos e Elite Colonial em Quelimane no Século XVIII. Povos e Culturas*, n. 11, p. 231–254, 2007a. p. 235.

²⁴¹ ANTUNES, 2020, pp. 129–130.

²⁴² OGUNYEMI, Ajibola Olusoga; BABALOLA, Segun Oyetunde; OLALEYE, Bolanle. Psychological Determinants of Xenophobic Behaviours. *Islamic University Multidisciplinary Journal*, v. 7, n. 2, p. 208–217, 2020. p. 210.

Mesmo que nos limitássemos a esta “batalha por recursos”, teríamos de acrescentar os conflitos comerciais também aos canarins – para além de conflitos unicamente por cargos na administração portuguesa. Por exemplo, um bando do então governador de Moçambique de 16 de abril de 1758, mandava expulsar dos Rios de Sena “todos os canarins” que ali estivessem “sem emprego público, militar ou serviço particular”, pelos “prejuízos e queixas que há desses homens estarem nos Rios”.²⁴³ Aqui, a questão não se encontra, nitidamente, nos empregados na administração portuguesa, mas sim nos que não tinham qualquer emprego, ou seja, que ali estavam, presumivelmente, se envolvendo no comércio. Também comercialmente reclamou, em 1768, um dominicano alocado na feira do Zumbo, afirmando que “enquanto esta feira tiver filho de Goa, nunca há de levantar a cabeça, e sucederá como têm sucedido às mais feiras, e esta já está finalizando-se”.²⁴⁴

A xenofobia pode ser definida como “atitudes, preconceitos e comportamentos que rejeitam, excluem e frequentemente difamam pessoas baseadas na percepção de que eles são forasteiros ou estrangeiros à comunidade”,²⁴⁵ ou ainda, como “uma forma de preconceito atitudinal, afetivo e comportamental frente a imigrantes e àqueles percebidos como estrangeiros”.²⁴⁶

A noção do que é estrangeiro ou forasteiro é, contudo, ambígua. Estes podem ser tanto indivíduos nascidos em outras localidades cujas diferenças culturais sejam significativas, como também indivíduos com culturas semelhantes, mas que não são tidos como pertencentes ao grupo social xenófobo.²⁴⁷ Ademais, o pertencimento ou não ao corpo social é também fluido e, muitas vezes, contraditório. Esta ambiguidade, para o caso da ilha de Moçambique do século XVIII, fica bastante nítida com relação aos canarins.

²⁴³ FRANÇA, Jozé Luis, *Informes do desembargador ao vice-rei (...) 1758*, AHU (064), cx. 14, doc. 26, fl. 51.

²⁴⁴ SANTÍSSIMA TRINDADE, Frei Jerónimo Maria da. Carta ao tenente-general dos Rios [25-10-1768]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 89-92, p. 165-170, 1957. pp. 169-170.

²⁴⁵ Esta é a definição da Agência de Refugiados da ONU, em 2015. YAKUSHKO, Oksana. *Modern-Day Xenophobia: Critical Historical and Theoretical Perspectives on the Roots of Anti-Immigrant Prejudice*. Cham: Palgrave Macmillan, 2018. p. 13.

²⁴⁶ *Ibid.*, pp. 13-14.

²⁴⁷ SANCHEZ-MAZAS, Margarita; LICATA, Laurent. Xenophobia: Social Psychological Aspects. *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, p. 802-807, 2015. p. 802.

Ser ou não canarim não se baseava unicamente em ser cristão e nascido na Índia. Na relação dos moradores de 1757, por exemplo, encontram-se agrupados como portugueses na ilha de Moçambique, além dos provenientes do reino, ao menos dois indivíduos nascidos em Goa.²⁴⁸ Dois outros indivíduos, nascidos respectivamente em Chaul e em alguma outra cidade da denominada Província do Norte, são qualificados como “filhos da Índia, mas de Portugueses” ou “mestiços”.²⁴⁹ Finalmente, 13 outros indivíduos em Moçambique são qualificados como canarins, sem muitas informações a seu respeito além de suas ocupações e da seguinte frase ao final, depois de elencados mais quatro outros que se encontravam nos Rios: “É incontroverso que em toda a parte são os Canarins muito mal procedidos por ladrões, falsários e velhacos”.²⁵⁰ Destas separações tampouco é possível traçar linhas que definam sem margem a dúvidas ou exceções as razões ou não de pertencimento à categoria de canarim, como esta própria relação deixa claro. Eugénia Rodrigues define, de maneira mais abrangente – e também ambígua – um grupo “português” – que ela denomina de “lusodescendente” – e outro “asiático” – composto por “indivíduos de origem exclusivamente asiática *ou que como tal eram vistos pelos que exibiam um antepassado europeu mais próximo*”.²⁵¹ A definição de canarim, portanto, era circular: dependia de como estes indivíduos “eram vistos” pelos que se consideravam portugueses.

De qualquer forma, ao manifestar-se a xenofobia, as ambivalências com relação à definição de alteridade se esvaíam por completo. Esta claramente se torna uma “resposta aos perigos alegados que uma determinada sociedade se defronta quando confrontada com alguém que não é ‘um de nós’”.²⁵² Aqui se encontra, a nosso entender, uma característica marcante da xenofobia: a capacidade de definir quem é ou não pertencente a um determinado grupo por ele mesmo.

A origem da xenofobia na ilha de Moçambique do terceiro quartel do século XVIII se entrelaça profundamente com a *neurose de superioridade* advinda de uma situa-

²⁴⁸ ANÔNIMO, *Rellaçam dos moradores Portuguezes que assistem em Monssabique, e seos destritos (...)* 1954 [1757], pp. 153–156.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 156.

²⁵⁰ *Ibid.*, pp. 168–169.

²⁵¹ RODRIGUES, *op. cit.*, p. 235 (*grifo meu*).

²⁵² SANCHEZ-MAZAS; LICATA, *op. cit.*, p. 802 (*tradução minha*).

ção colonial. Mesmo que esta *situação colonial*, na prática, não fosse completamente efetiva, no imaginário cultural a ela relacionado, em especial no imaginário português, ela o era ou deveria sê-lo.

Em outras palavras, neste caso, a xenofobia era uma questão influenciada tanto pelo etnocentrismo – lusocentrismo, –, como pela *intolerância à ambiguidade* – ou seja, pela tendência em se perceber situações ambíguas como origens de uma ameaça.²⁵³ Os indivíduos de origem indiana – assim como os africanos – teriam de ser diminuídos para justificar sua dominação. Mas ao mesmo tempo, esta necessidade de dominação poderia carregar consigo uma resistência. Como salienta Homi Bhabha, os esteriótipos dão acesso a uma identidade “baseada tanto na dominação e no prazer quanto na ansiedade e na defesa, pois é uma forma de crença múltipla e contraditória em seu reconhecimento da diferença e recusa da mesma”.²⁵⁴ A necessidade de dominação se envolve com o temor de resistência. As palavras de um desembargador português em seu projeto para a desvinculação de Moçambique e Rios de Sena do Estado da Índia, em dezembro de 1751, são profundamente ilustrativas. Segundo ele, não convinha fazer o povoamento do sudeste africano, pretensamente português, “com os naturais da Índia, porque todos são inimigos dos portugueses”.²⁵⁵

Os esteriótipos surgem, portanto, como justificadores para a dominação. Vejamos uma afirmação do então governador de Moçambique, em 1772. Para ele, os indivíduos muçulmanos estrangeiros, “esta infame nação”, além de “ladrões em geral”, se introduziam pela

Macuana, e mais portos desta África, adonde pelos mesmos sertões cafrealmente têm estabelecido povos, seguindo a vida ociosa, pois se não aplicam a qualquer cultura; os cafres os estimam, porque se unem naturalmente aos seus vícios (...).²⁵⁶

Assim, os esteriótipos xenófobos associados aos estrangeiros muçulmanos são entendidos e também compartilhados aos habitantes da Macuana e outros africanos,

²⁵³ OGUNYEMI; BABALOLA; OLALAYE, 2020, p. 210.

²⁵⁴ BHABHA, 1998, p. 116.

²⁵⁵ LOBATO, 1989, p. 238.

²⁵⁶ LAGO, *op. cit.*, fl. 1.

que se uniriam “*naturalmente* aos seus vícios”. Ao assinalar como suas características a ociosidade e a não realização de culturas, o governador, nas entrelinhas, reforça a necessidade da presença portuguesa e de uma *situação colonial*: do contrário a terra se perderia em vícios e ócios. Como assinalado por José Leon Crochik, o preconceito diz muito a respeito do preconceituoso – em última instância, os trabalhos dos governadores em Moçambique grandemente se relacionavam ao acúmulo de riqueza por via da exploração comercial, de que acusavam aos baneanes, e tampouco temos notícia de governador algum tendo arado uma terra ou cultivado um grão de meixoeira –, mas não se encontra dissociado das representações atribuídas ao alvo deste preconceito.²⁵⁷ Representações estas advindas do arcabouço cultural do indivíduo preconceituoso. Em 1766, um mercador português assim descreve a forma de cultivo dos “cafres”:

Nos fins de outubro começam a cavá-las com umas enxadas, semelhantes aos nossos saxos, e nas primeiras águas de novembro botam a meixoeira à terra por este modo: com a mesma enxada fazem uma pequena cova, e nela deitam um pouco da tal semente, misturando-lhe juntamente feijão, pepinos, abóboras e melancias, e tudo a seu tempo produz.

Desta sorte semeiam um pequeno pedaço de chão, quanto seja suficiente para chegar a outra novidade; o mesmo observam com as mais sementes [de cereais], excetuando o trigo, que só para o formosearem, o cercam de coentro. Esta regra observam tanto os europeus, como os naturais, porque sendo dotados de uma tal ociosidade, e preguiça, seguem uns os ditames dos outros.²⁵⁸

O mercador – bastante crítico aos portugueses estabelecidos em Moçambique ao longo de todo seu relato de 1766, diga-se de passagem –, parte do seu pressuposto cultural da forma de cultivo europeia para, ao constatar uma maneira diferente de se plantar, qualificá-la como ociosa e preguiçosa, estendendo ainda estas características aos portugueses estabelecidos no continente, que assim também o cultivavam. Aqui fica clara a *neurose de superioridade* deste comerciante, uma vez que, para ele, a única forma de cultivo válida – ou melhor, de trabalho com a terra – seria a europeia de arar profundamente o solo e semear amplas áreas em monocultura. Em sua

²⁵⁷ CROCHÍK, José Leon. *Preconceito, Indivíduo e Cultura*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2006. p. 14.

²⁵⁸ MIRANDA, *op. cit.*, p. 244.

neurose, ele não consegue conceber métodos diferentes ao seu – muito melhor adaptados aos solos tropicais, convém salientar –, caracterizando um exemplo de cultivo de culturas sinérgicas como “ociosidade e preguiça”.²⁵⁹

Já notamos, no começo do capítulo anterior, como os esteriótipos coloniais possuem uma ambiguidade em inferiorizar aos pretensamente dominados, ao mesmo tempo em que também seria necessário descrevê-los como iguais, tanto para justificar a colonização, como para a perpetuação da mesma.²⁶⁰ Sendo a *neurose de superioridade* da *situação colonial* entrelaçada com a xenofobia, é de se notar que também aqui os esteriótipos eram ambivalentes. Uma relação de 1762 afirmava que

tem outrossim mostrado a longa experiência de muitos anos que sendo os canarins da nossa Índia tímidos, e fracos por natureza, naquela conquista [de Tete] diferem pouco no valor e constância dos portugueses talvez mais próprios para aquele trabalho, em quem não penetram tanto as moléstias frequentes, que padecem os europeus (...).²⁶¹

Por sua vez, em 1780, o então governador afirmou serem os soldados vindos de Diu, em sua maioria cristãos,²⁶² “a melhor gente” para o sudeste africano, “porque pelejam como os nossos inimigos, cujo modo de fazer a guerra é extraordinário, e totalmente alheio, e diferente das mais nações civilizadas”.²⁶³ Assim, eram os canarins ambigualmente “tímidos e fracos por natureza”, mas diferiam “pouco em valor dos portugueses” em Tete, além de serem “a melhor gente” para a luta militar no sudeste africano, por sua arte de guerrear não ser “civilizada”.

Partindo dos esteriótipos compartilhados em seu arcabouço cultural, e provenientes da imagem idealizada de uma *situação colonial*, as perseguições a baneanes,

²⁵⁹ Como parêntesis, convém salientar que o método europeu de se arar profundamente a terra é extremamente danoso aos solos tropicais, por trazer à superfície solo entorroadado e instável à ação das chuvas, um excesso de bactérias que latificam o solo, além de destruir os agregados e torrões. Em solos de países de clima temperado, contudo, a aração é importante após o inverno, por repovoar a superfície do solo com microrganismos que morreram com a neve e o gelo. PRIMAVESI, Ana Maria. *Manual do solo vivo*. São Paulo: Expressão Popular, 2016. pp. 109–111.

²⁶⁰ BHABHA, *op. cit.*, p. 127.

²⁶¹ ANÔNIMO. Memórias da Costa d’África Oriental e algumas reflexões úteis para estabelecer melhor, e fazer mais florente o seu comércio [1762]. In: ANDRADE, António Alberto. *Relações de Moçambique Setecentista*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca, 1955b. P. 189–224. p. 196.

²⁶² RODRIGUES, 2006, p. 64.

²⁶³ VASCONCELOS DE ALMEIDA, Fr. José de, *Carta do governador a João Gomes de Araújo (...) 1780a*, AHU (064), cx. 34, doc. 41, fl. 2.

canarins e muçulmanos estrangeiros se perpetuava entre vários dos mercadores portugueses e, algumas vezes, como vimos, também nos próprios governadores. Os próprios baneanes caracterizavam a recorrência em serem associados à ruína do comércio do sudeste africano como uma “implicância” dos moradores portugueses,²⁶⁴ e as queixas xenófobas dos irmãos da Misericórdia, em 1758, como “a perspectiva de uma cega paixão [que] representa os objetos como uma formiga vista pelo microscópio”, julgada “pelo afeto do ódio e superficial materialidade”.²⁶⁵

As acusações – e perseguições – às práticas comerciais eram ainda caracterizadas pela *intolerância à ambiguidade* característica das reações xenofóbicas. Ao serem confrontados pela materialidade de uma decadência no comércio, especialmente no de ouro e marfim, os mercadores portugueses, profundamente arraigados nos esteriótipos imaginários de sua idealizada *situação colonial*, viam a causa desta unicamente na atuação de canarins, muçulmanos estrangeiros e, principalmente, baneanes. Manifestavam, portanto, uma “tendência em perceber ou interpretar” situações que não conseguiam – ou não queriam, inconscientemente – compreender por completo como “fontes de desconforto ou ameaça”.²⁶⁶ Neste caso, não enxergavam – ou não podiam enxergar sem ameaçar a imagem de sua idealizada *situação colonial* – a difícil situação portuguesa no sudeste africano, e também no Índico, a qual não podiam controlar sem desmitificar suas *neuroses de superioridade*. Era mais lógico e fácil culpar aos estrangeiros, em especial de origem indiana.

Para enxergar a precaridade da *situação colonial* portuguesa no sudeste africano do século XVIII, precisariam compreender que não tinham domínio de toda região, ao contrário, estavam restritos a alguns pontos na costa e em localidades ao longo do vale do Zambeze. Mais do que isto, que não possuíam o menor controle do comércio, em especial o de exportação de ouro e marfim –, tanto de sua produção, como de muito do seu transporte, assim como de grande parte de seu capital.

A Butua, de onde provinha grande parte do ouro comprado pelos portugueses –

²⁶⁴ ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao vice-rei (...) 1758b*, AHU (064), cx. 14, doc. 26, fl. 6.

²⁶⁵ *Ibid.*, fl. 17.

²⁶⁶ OGUNYEMI; BABALOLA; OLALEYE, *op. cit.*, p. 211.

e em cujo território nenhum português podia entrar após 1695 – encontrava-se em decadência, com frequentes conflitos internos que muitas vezes paralisavam tanto o comércio, como a extração mineral.²⁶⁷ Ademais, as jazidas de ouro – também as da Manica e de Teve – estavam cada vez mais escassas, sem possibilidade de continuarem a ser exploradas com a tecnologia de extração de então.²⁶⁸ Tal era a situação do comércio aurífero que, em 1769, o então governador dos Rios afirmava que não tinha vindo nada da feira do Zumbo naquele ano, que na Manica não lhe constava “ter **bar** algum, nem esperanças de se descobrir”, só se tirando dali “algum ouro mui pouco e muito mau”.²⁶⁹

O acesso às duas feiras frequentadas pelos portugueses no século XVIII, Manica e Zumbo, e o transporte das mercadorias ao longo do vale do Zambeze também sofria constantemente com ataques de **munhais** e querelas judiciais por via de **milandos** das unidades políticas ali localizadas.²⁷⁰ Tudo isto encarecia o transporte e tornavam os lucros do comércio bastante voláteis.²⁷¹

Por sua vez, as caravanas ajauas, ao longo da segunda metade do século XVIII, passaram a levar muitas de suas mercadorias para Quíloa, tanto o marfim, como também aproveitando do emergente tráfico de escravizados.²⁷² Mesmo o extermínio de manadas com o incremento da caça de elefantes impactava o comércio de marfim, em alguns locais se tornando escassos os encontros com estes animais. É seguro que as grandes secas e infestações de gafanhotos dos anos de 1758–1759 e 1765–1766 também influenciavam na diminuição e na dispersão destas manadas. Ademais, os ajaua

²⁶⁷ MUDENGE, 1972, pp. 288–296.

²⁶⁸ *Id.*, 2011, p. 173; RITA-FERREIRA, 1982, p. 102; BEACH, 1980, p. 246; *id.*, 1994, p. 112; RODRIGUES, 2013, p. 185.

²⁶⁹ MELO ALVIM, Inácio de. Carta do governador e tenente geral dos Rios de Sena ao governador e capitão general [24-07-1769]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 81, p. 149–150, 1955a.

²⁷⁰ BEACH, 1980, pp. 149–151; MUDENGE, 2011, p. 94; NEWITT, 1995, pp. 200–201.

²⁷¹ Por exemplo, em 1769: “Os régulos de onde o dito marfim se resgata, são hoje tão insolentes, que não obstante tomarem, com excesso, o passaporte de suas terras, costumam fazer roubos e furtos a nossas fazendas, como experimentou José Vicente de Meneses na terra do régulo Cancomba; Narciso Rodrigues de Montsarrate pelo botonga Tope; o reverendíssimo padre vigário Fr. Jerónimo Maria da Santíssima Trindade, pelo régulo Samive, e outros mais mercadores padeceram o mesmo insulto, sendo também maior o risco na condução do dito marfim, pelo rio, a respeito de naufrágios que têm sucedido.” COSTA, Manuel da. Projecto de restabelecimento da Feira de Dambarare [02-03-1769]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 84, p. 81–87, 1955. pp. 83–84.

²⁷² ALPERS, 1975, pp. 125 e 127–135.

também começaram a obter suas mercadorias na região do vale do Zambeze, levando parte delas ao Mossuril e a outras localidades.²⁷³

Ao invés de levar em conta todos estes fatores – alguns, como vimos, também decorrentes da crescente influência de Omã na costa oriental africana ao norte de Quíloa –, o que necessitaria ter consciência da insuficiência do *poder colonial* português em revertê-los a seu favor, imbuídos em seu arcabouço cultural da imaginária eficiência e completude de largas posses territoriais, era mais lógico aos mercadores portugueses enxergarem toda a complexidade da situação comercial no sudeste africano de maneira simplista, típica de uma situação de *intolerância à ambiguidade*: os culpados pela decadência comercial certamente teriam de ser os estrangeiros, sobretudo indianos. Ademais, este posicionamento ainda tinha a vantagem de poder ser remediado: bastavam estes serem proibidos no comércio – em prol dos moradores portugueses –, como muito se tentou.

É importante ressaltar, ainda, que a xenofobia aos de origem indiana ia além das esferas comerciais. Mesmo os religiosos vindos de Goa foram frequentemente alvo de preconceitos e perseguições, o que reforça nosso argumento de que estas se baseavam no imaginário colonial e em seus esteriótipos e arquétipos. Em 1769, por exemplo, o então governador de Moçambique preconizava que os dominicanos fossem “separados da congregação de Goa”, para virem ao sudeste africano “com a doutrina dos claustros de Portugal”, pois

estes clérigos naturais de Goa, *por lhe não chamar canarins, merecendo muito mais disformes injúrias*, aqui se acham pelas Igrejas do Padroado Real, e irão continuando nelas, porque não há outros, *não sabem pregar, porque nada sabem, e em nada são úteis*: o seu espírito é o mais miserável, e para nada os convida ao zelo da Religião, e dos seus Ofícios, enfim não merecem a mesma água que bebem.²⁷⁴

Estas caracterizações são bastante semelhantes às demais que vimos nesta seção, em alguns momentos associadas aos baneanes, outras aos muçulmanos e aos indianos cristãos. Notemos ainda que o governador considerava explicitamente ser ca-

²⁷³ ANTUNES, 1992, pp. 150–151.

²⁷⁴ LAGO, Balthazar Manoel Pereyra do, *Carta do governador de Moçambique (08-08-1769)*, 1769, AHU (064), cx. 29, doc. 49, fl. 2v (*grifos meus*).

narim um epíteto pejorativo, aos quais os religiosos de Goa poderiam ser designados se ele não achasse que eles merecessem “muito mais disformes injúrias”. Alguns anos antes, em 1766, o mesmo governador não poupava elogios aos religiosos provenientes do reino, dizendo que eles

residem louavelmente, exercitam-se em pregar o Evangelho, e ensinar a Doutrina Cristã aos muitos poucos que a querem aprender, *enfim nasceram em Portugal*, são homens que os fizeram estudar, ensinaram-nos a pregar, e respiram autoridade, têm modo, e têm decência.²⁷⁵

Para ele o simples fato de terem nascido em Portugal lhes dava respeito, autoridade e decência. De onde vinham estas características se não de esteriótipos coloniais e de sua *neurose de superioridade*? Os demais, “corja indigna, que aqui são mandados da Índia”, seriam “moles, insípidos *por natureza* e costume”, não teriam “mais estudos, que os de superstições”.²⁷⁶ Seguindo uma linha xenófoba muito presente nos dias de hoje, de se ater à habilidade linguística dos estrangeiros,²⁷⁷ o governador afirmava ainda que os religiosos provenientes de Goa “dizem missa, sem saberem o que dizem, confessam, mas o fruto nunca chega a colher-se”.²⁷⁸ Ademais, não teriam tino para a pregação, seriam “bêbados” e “jogadores”.²⁷⁹

Finalmente, conclui o então governador que “só com portugueses me entendo, pois estes ainda quando são maus, vão ao Altar, ao Confessionário e ao Púlpito, e parecem bons”.²⁸⁰ Sua autoridade seria, portanto, natural, assim como natural seria a autoridade do colonizador frente aos colonizados no imaginário cultural metropolitano. Podemos perceber, ainda, como a argumentação racional e a experiência não é capaz de mudar a opinião do preconceituoso: os clérigos portugueses, mesmo quando maus, a ele sempre lhe parecerão bons.²⁸¹

²⁷⁵ LAGO, Balthazar Manuel Pereyra do, *Ofício do governador ao secretário do ultramar (...) 1766*, AHU (064), cx. 26, doc. 62, fl. 1v (*grifo meu*).

²⁷⁶ *Ibid.*, fls. 1v–2.

²⁷⁷ YAKUSHKO, 2018, p. 18.

²⁷⁸ LAGO, *op. cit.*, fl. 2.

²⁷⁹ *Ibid.*, fl. 2.

²⁸⁰ *Ibid.*, fl. 2v.

²⁸¹ “o preconceituoso não é suscetível à argumentação racional e, em diversos casos, tampouco à experiência, ou seja, se ele se vale de argumentações apresentadas de forma lógica, elas não lhe servem de contestação.” CROCHÍK, 2006, p. 30.

Partimos, neste capítulo, do envolvimento comercial do clero da ilha de Moçambique, em especial, do envolvimento do *pai dos cristãos* no comércio, e em como este envolvimento influenciava a própria atuação dos indivíduos que ali exerceram este ofício.

Embora tenha sobrevivido nas fontes apenas o caso de Fr. Pedro dos Mártires e Cunha – muito pela personalidade deste frade, que beirava a sedição –, é seguro que os demais *pais dos cristãos* da ilha também se envolviam diretamente no comércio, mas provavelmente de forma que causava menos conflitos à administração portuguesa e aos demais grupos comerciais de Moçambique. O envolvimento do clero no comércio não era questionado, principalmente quando devidamente pagavam os tributos devidos à alfândega. O pagamento destes tributos, contudo, era questionado pelos religiosos, chegando mesmo a ser requerido pelo Administrador Episcopal que eles não devessem ser tributados, por seu comércio se tratar, em teoria, de suas côngruas. Côngruas estas que constantemente foram reclamadas como insuficientes, o que se tornava a justificativa de muitos religiosos se envolverem ainda mais amplamente no trato mercantil.

Mártires e Cunha era, além de *pai dos cristãos*, um comerciante de posses consideráveis na ilha de Moçambique, que se envolvia no comércio com as terras firmes e a Macuana. Ali tudo indica que comprava muito além de bens de primeira necessidade. Dadas as posses deste frade, muito provavelmente se envolvia ao menos no comércio de marfim com o Mutomonha.

Sendo comerciantes na ilha de Moçambique, os religiosos em geral – e o *pai dos cristãos* em particular – também compartilhavam de visões e interesses comuns a outros comerciantes desta localidade. Assim, percebemos como muitas das tentativas de proibição a que baneanes e muçulmanos estrangeiros participassem do comércio das terras firmes e da Macuana partiram de iniciativas dos mercadores portugueses, representados pela Santa Casa de Misericórdia até 1763 e, a partir desta data, pelo

Senado da Câmara. Nestas iniciativas também se envolviam diretamente os *pais dos cristãos*, aproveitando-se das prerrogativas de seu ofício, como fora o caso da inquirição presente na justificação de Fr Pedro em 1758. Contudo, dada a dependência da coroa portuguesa dos tributos pagos por baneanes e muçulmanos estrangeiros na alfândega – e também da importação por eles de tecidos necessários a todo comércio no sudeste africano –, e da dependência também dos muçulmanos como tripulantes nas embarcações que frequentavam a ilha de Moçambique, estas proibições não se efetivavam e volta e meia eram novamente tentadas.

Estas perseguições aos grupos de indivíduos de origem indiana, assentando-se em questões comerciais, eram carregadas de preconceitos xenófobos. Defendemos que esta xenofobia se originava em esteriótipos de uma *situação colonial* idealizada, presente no arcabouço cultural dos portugueses na segunda metade do século XVIII. Ao se defrontarem com uma decadência comercial, fruto da debilidade da posição portuguesa no sudeste africano – e no Oceano Índico como um todo –, a interpretavam de maneira simplista, em sua *intolerância à ambiguidade*, culpando aos estrangeiros indianos por esta decadência e tentando, a qualquer custo, que estes fossem, em última instância, expulsos das terras que os portugueses arrogavam soberania no sudeste africano.

4 As relações dos pais dos cristãos com os grupos sociais da ilha

Neste capítulo analisamos as relações entre os *pais dos cristãos* com os diversos grupos sociais que habitavam ou frequentavam a ilha de Moçambique. Optamos por uma abordagem centrada em alguns casos e situações ocorridas na ilha, ao invés de uma análise organizada previamente – e segmentada – a cada um destes grupos populacionais, na medida em que estas situações sobreviveram nas fontes. Nosso foco aqui se dá sob vários aspectos sociais, religiosos e políticos que de alguma forma envolveram – ou deveriam envolver – os indivíduos que ocuparam este ofício na ilha de Moçambique.

4.1 O zelo para o aumento da cristandade

4.1.1 A dupla via da conversão

A propagação e aumento da cristandade era o argumento moral central que justificaria a idealizada *situação colonial* portuguesa, ocupando um amplo espaço no arcabouço cultural dos portugueses que habitavam a ilha de Moçambique, além de fundamentar a própria existência e atuação do *pai dos cristãos* nesta localidade. Neste sentido, a conversão, enquanto mecanismo social, pode ser compreendida em duas vias: o fomento da conversão ao Catolicismo e a luta contra a conversão a outras religiões, em especial ao Islã. Como afirmava o *pai dos cristãos* em 1781, Fr. Manoel António do Rozário Pereira, no centro de sua atuação estavam a “dilatação da Fé, e extinção do Paganismo, Maometismo e Judaísmo”.¹

A conversão à religião Católica algumas vezes é tida de maneira bastante otimista.²

¹ ROZARIO PEREIRA, Fr. Manoel Antonio do, *Carta ao governador (...) 1781a*, AHU (064), cx. 37, doc. 61, fl. 6v; Embora não exista menção nas fontes à presença de judeus em Moçambique. ANTUNES, 2020, p. 130.

² Embora o otimismo com a conversão seja mais característico das fontes relativas ao sudeste africano dos séculos XVI e XVII, ainda reverbera em algumas fontes do século XVIII.

Bastando “operários e missionários zelosos” para a catequização, “com muita facilidade” seria possível “reduzir ao grêmio da Nossa Santa Religião os cafres desse continente”, como por exemplo argumentava o então governador em 1780.³ No entanto, esta mesma facilidade de conversão poderia se dar, no imaginário português, a outras religiões. Assim, os “cafres se un[iriam] naturalmente” aos muçulmanos, que se introduziam “por estes sertões para o uso da circuncisão e doutrina de seus erros”, o que praticavam por “toda esta Macuana, e mais portos desta África”.⁴

Enquanto em outras localidades do denominado vice-reino da Índia muito da atuação do *pai dos cristãos* nestas duas vias da conversão se associava ao controle relacionado aos órfãos e às cerimônias de casamentos não-cristãos,⁵ na ilha de Moçambique esta se direcionava às mulheres em posse de não-cristãos e às muçulmanas das terras firmes, quando em relações amorosas ou sexuais com estes indivíduos não cristãos da ilha, decorrendo uma preocupação especial com relação à eventual progeneritura resultante destas relações.

Na inquirição realizada a pedido de Fr. Pedro dos Mártires e Cunha, em novembro de 1758, três das oito perguntas formuladas pelo *pai dos cristãos* são referentes a elas. Questionou o vigário de São Domingos se as testemunhas sabiam que baneanes e muçulmanos possuíam “escravas fêmeas em suas casas, das quais são concubinas”, se sabiam que “os filhos que tinham destas” eram entregues “aos mouros para os criarem em a dita seita de Mafoma” e, ainda, se sabiam se os homens não-cristãos estrangeiros da ilha se “amancebavam com as parentas” dos muçulmanos das terras-firmes, “com o contrato de que os filhos que parirem ficarem com os mouros na sua seita”.⁶ Vimos, no capítulo anterior, como a atuação do *pai dos cristãos* sofria também influência de sua atuação enquanto comerciante, na qual esta inquirição se inseria. Os aspectos religiosos desta inquirição em particular certamente se entrelaçavam com interesses

³ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de. *Carta do governador de Moçambique a António Manuel de Melo e Castro (02-06-1780)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 2 jun. 1780. AHU (064), cx. 33, doc. 90. fl. 1.

⁴ LAGO, Balthazar Manoel Pereyra do, *Ofício (...) 1772*, AHU (064), cx. 30, doc. 68, fl. 1.

⁵ AMES, 2000, p. 198; *id.*, 2008, p. 6; FARIA, 2010, pp. 169-171; ANJOS, 2021, pp. 222-251; XAVIER, 2023.

⁶ MATTOS, Antonio Correa Monteiro de, *Carta e sentença de justificação (...) 1759*, AHU (064), cx. 15, doc. 60, fl. 3v.

comerciais e com esteriótipos coloniais. Contudo também faziam parte dos afazeres de sua atuação no exercício do ofício de *pai dos cristãos*.

Todas as sete testemunhas responderam afirmativamente a estas três perguntas, algumas com fortes esteriótipos, como Francisco dos Reis, que afirmou que “os gentios todos têm escravos fêmeas em suas casas, e não porque precisam deste sexo de escravatura para o seu serviço, mas sim para usar delas como suas mancebas *como é fama pública*”.⁷ Outras testemunhas, como António da Cunha, entravam no cerne da *justificativa missionária* da presença portuguesa, ao afirmarem que estas relações entre homens não-cristãos com suas escravizadas ou com as muçulmanas das terras firmes favoreciam “com o mesmo fim ao aumento da mesma seita de Mafoma”.⁸

Notemos aqui que o não-proselitismo religioso, utilizado por argumento pelos baneanes da ilha de Moçambique – e mormente aceito pela administração portuguesa – levava a que o eixo de preocupação do *pai dos cristãos* – enquanto religioso e também comerciante – se deslocasse não para a conversão às manifestações do *cajueiro hindu*, ou a se tornarem jainas ou zoroastras, mas à conversão ao Islã – os eternos inimigos do Cristianismo – seja na progenitura dos indivíduos muçulmanos, seja aos demais não-cristãos baneanes. De qualquer forma, é seguro que estes últimos também se envolviam com as mulheres locais – ou com suas escravizadas –⁹ e, assim, a justificativa religiosa para a preocupação tanto com baneanes como com os demais muçulmanos era a mesma, e perpassou todo o terceiro quarto do século XVIII.

O administrador episcopal, Fr. João de Nossa Senhora, em 1753, levanta esta preocupação, baseando-se em esteriótipos, ao dizer que os *lascars*, “como é gente esta que não passa sem mulheres, e muitas mulheres, as procuram ter em todas as terras donde passam e para onde vão”.¹⁰ Cinco anos depois, o mesmo religioso falava que “os mouros e gentios nesta praça” de Moçambique

⁷ MATTOS, Antonio Correa Monteiro de, *Carta e sentença de justificação (...) 1759*, AHU (064), cx. 15, doc. 60, fl. 4v (*grifo meu*).

⁸ *Ibid.*, fl. 8v.

⁹ Como argumenta Francesca Declich, os baneanes “que viviam fora da Índia também tinham relações permanentes com as mulheres locais, não necessariamente as de classe mais alta”. DECLICH, 2016, p. 171.

¹⁰ NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Carta ao rei (...) 1753*, AHU (064), cx. 9, doc. 3, fl. 1.

não têm aqui as suas próprias mulheres[,] usam mal das escravas, e ainda cristãs, e por observância dos seus ritos não permitem serem seus filhos batizados, os entregam aos mouros que casam com seus filhos havidos na mesma forma nas escravas cristãs de que abusam, e se vai propagando muito o morisco, e aparentando-se assim os mouros com os gentios, (...) ficando os filhos das escravas cristãs sem o batismo, e feitos mouros com grande detrimento da cristandade, e opróbrio da Religião, ofensa de Deus, e desserviço de Sua Majestade além de outras perniciosas consequências, que nisto se devem ponderar, e temer.¹¹

O administrador episcopal não explicita quais seriam estas “outras perniciosas consequências”. Uma delas, certamente, seria o temor de que os muçulmanos fizessem como os de Mombaça da década de 1690, e se aliassem aos omanitas para a expulsão dos portugueses. Outra consequência poderia se dar com relação ao estatuto de liberdade dos filhos destas escravizadas com os indivíduos não-cristãos. Por alguns momentos, sobretudo no século XVII, a conversão ao Cristianismo poderia levar – em teoria – à emancipação dos escravizados, enquanto em outros momentos, dentro de nosso recorte temporal, levaria a que tivessem de ser vendidos a novos proprietários cristãos. No arcabouço jurídico português, decorrendo de diretrizes romanas, prevalecia a noção de *partus sequitur ventrem*, no qual os filhos seguiriam o estatuto de liberdade de suas mães.¹² Assim, os filhos dos não-cristãos com suas escravizadas seriam, para os portugueses, também escravizados. Ao serem incorporados às sociedades da costa, este estatuto poderia ser outro, especialmente nas sociedades macuas, mas também nas localidades muçulmanas, o que aos olhos lusocentrados seria um problema.

Em janeiro de 1759, o então *pai dos cristãos*, Fr. Pedro dos Mártires e Cunha igualmente reclamou, em representação ao soberano português, dos filhos das mulheres muçulmanas. Contudo, este vigário acrescentou que havia “muitos pupilos filhos de mouras com gentios e com cristãos”,¹³ no que podemos perceber que a prática destes filhos serem encaminhados às suas sociedades de origem – em especial a Quitango-

¹¹ NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Representação do Administrador Episcopal (08-08-1758)*, 1758, AHU (064), cx. 14, doc. 34, fls. 5v-6.

¹² SOUSA, Caroline Passarini. *Partus sequitur ventrem: reprodução e maternidade no estabelecimento da escravidão e abolição nas Américas até a primeira metade do século XIX*. 2021. Diss. (Mestrado) – Universidade de São Paulo. pp. 19-21.

¹³ MÁRTIRES E CUNHA, Fr. Pedro dos, *Representação ao rei (02-01-1759)*, 1759, AHU (064), cx. 16, doc. 5, fl. 1.

nha e Sancul – era disseminada e comum também quando seus genitores masculinos eram cristãos. Do ponto de vista português, isto provavelmente se dava por estes filhos serem considerados bastardos. Mas, ao colocarmos o foco nas mulheres que eram suas mães, temos que possivelmente seguiam estes xecados uma matrilinearidade de incorporação da progenitura à família materna, indiferente de seu estatuto de liberdade.

É interessante ainda destacar que o *pai dos cristãos* se lamentava de que não podia “pegar” os filhos destas muçulmanas, “por terem os governos o seu favor”, no qual pedia ao monarca que determinasse “por leis novas não só a jurisdição, e privilégios que hão de ter os *pais dos cristãos* em matéria de tanta circunspeção como é a conversão dos infiéis”, como também com relação a seus filhos.¹⁴ Neste mesmo momento, e também em carta direcionada ao monarca português, os indivíduos que faziam parte da Santa Casa de Misericórdia da ilha de Moçambique unificavam os “mouros que das partes da Índia para esta praça vêm” aos “gentios, apadrinhando-os no que podem e aparentando-se com eles nas mancebias que publicamente se veem”,¹⁵ deixando de fora, contudo, as amancebias com cristãos mencionada por seu aliado Mártires e Cunha.

Menções análogas ocorreram durante a década de 1770, com o então governador, em 1772, reclamando dos muçulmanos e do “uso de suas concubinas”,¹⁶ e em 1777, quando o então administrador episcopal, João Nogueira da Cruz, afirmava ser o “pecado do ajuntamento de mulher fiel, com gentio ou mouro, tão escandaloso, pernicioso, e abominável”, acrescentando que chegavam

a tal excesso, que não contentes dos ditos gentios e mouros de viverem sensualmente com as pretas, a que o seu apetite os conduz, tendo-as seguras nesta Capital, se arrojam a conservá-las de portas adentro sem rebuço e com tal devassidão, que sem pejo, nem temor do castigo a que ainda pela Lei Pátria se acham sujeitos (...).¹⁷

¹⁴ MÁRTIRES E CUNHA, Fr. Pedro dos, *Representação ao rei (02-01-1759)*, 1759, AHU (064), cx. 16, doc. 5, fl. 1.

¹⁵ HENRIQUES, Jozé Gomes et al., *Representação dos irmãos da Santa Casa de Misericórdia ao rei (02-01-1759)*, 1759, AHU (064), cx. 16, doc. 4, fl. 1v.

¹⁶ LAGO, Balthazar Manoel Pereyra do, *Ofício (...) 1772*, AHU (064), cx. 30, doc. 68, fl. 1.

¹⁷ CRUZ, João Nogueira da. *Edital do administrador episcopal de Moçambique (29-10-1777)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 29 out. 1777. AHU (064), cx. 35, doc. 94. fls. 5v-6.

A concubinação era considerada um pecado pela religião católica ao menos desde o Concílio de Trento, no século XVI, especialmente por se contrapor ao sacramento matrimonial. As denúncias desta prática visavam ao controle dos corpos e das consciências, em uma realidade que “não era apenas o fruto da construção intelectual de uma instituição”, no caso da Igreja Católica, mas que “permeava o cotidiano, fazendo com que todos ficassem vulneráveis perante a justiça eclesiástica”.¹⁸ Goldschmidt salienta que, mais do que a condenação final, o interesse eclesiástico estava na acusação, “pois sua força residia no poder de perdoar ou condenar os pecadores”.¹⁹ Para o caso da ilha de Moçambique, contudo, é bastante nítido que a preocupação com a concubinação se entrelaçava com outros interesses que não os religiosos, sendo também utilizada como argumento moral para a ilustração da “perniciosa” atuação de não-cristãos em denúncias dos “malefícios de sua presença” nesta localidade.

O controle dos corpos toma no argumento de João Nogueira da Cruz uma dimensão ainda mais abrangente. Nele aparecem esteriótipos típicos de uma *situação colonial*. Para o administrador episcopal português, os muçulmanos e os baneanes possuíam um *apetite que os conduzia*, o que – embora Cruz não faça explicitamente esta associação – no racismo dos séculos XIX e XX era um dos esteriótipos que caracterizariam o *selvagem colonizado* quando contraposto ao *civilizado colonizador*. Ademais, quando colocamos o foco nas mulheres em questão, novos esteriótipos surgem, associados também aos muçulmanos e baneanes: viviam “*sensualmente* com as pretas”, em *devassidão* e sem pudor. Aos corpos femininos, na *neurose de superioridade* portuguesa, era frequentemente associada a sensualidade, a devassidão, sobretudo em situações que divergiam da norma – ou melhor, da forma exterior – predica da pela religião católica.²⁰ Ao associar também os muçulmanos e baneanes a este

¹⁸ GOLDSCHMIDT, Eliana Maria Rea. Virtude e pecado: sexualidade em São Paulo colonial. In: OLIVEIRA COSTA, Albertina de; BRUSCHINI, Cristina. *Entre a virtude e o pecado*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992. P. 15–36. p. 17.

¹⁹ É interessante contudo comparar com o caso de São Paulo no século XVIII, quando, segundo Goldschmidt, “quando um homem solteiro vivesse concubinado com escrava própria, dificilmente se caracterizaria o amancebamento no juízo eclesiástico, porque a assistência na casa do amásio não poderia ser indício suficiente da relação ilícita ‘por ser sua escrava’”. *ibid.*, p. 29.

²⁰ Mesmo aos colonizados masculinos, a sensualidade é um esteriótipo repetidamente atribuído. FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 169.

“estado feminino”, Cruz de alguma forma já trazia em seus argumentos grande parte dos esteriótipos de hierarquia que se tornariam a norma no pensamento europeu dos séculos seguintes.²¹

As menções à concubinação de muçulmanos e baneanes – e seus esteriótipos – continuam ao longo dos anos que fazem parte de nosso recorte temporal na década de 1780. Fr. Amaro Jozé de São Thomas, então governador eclesiástico em 1781, em carta ao governador de Moçambique na qual reclama do “avultado número de escravos e escravas” em posse dos baneanes, afirmou ser este procedimento razão de “horrorosas consequências, especialmente com a concessão de escravas, pois vivem com elas de portas adentro”.²² Já o então governador, em 1782, no bando em que tentou proibir a passagem dos baneanes às terras firmes, para ilustrar os malefícios destes mercadores, fez uso do argumento moral de que suas casas “eram cada uma delas um culto de barrigões e de pretas prostituídas, para dos filhos delas se utilizarem em benefício dos seus ambiciosos interesses”, sendo estes filhos, “infelizes crioulos”, convertidos ao Islã e levados para viver nos xecados da costa.²³

Assim, a preocupação com as relações entre indivíduos não-cristãos com as mulheres escravizadas e muçulmanas livres perpassava todo o terceiro quartel do século XVIII. Esta preocupação envolvia todo o espectro social português, desde os eclesiásticos – nos quais se incluíam os *pais dos cristãos* e os administradores episcopais – como também comerciantes – representados pela Santa Casa de Misericórdia – e membros do corpo administrativo. Em parte, este interesse dialoga com a imagem de uma *situação colonial* idealizada, marcada pela “adoção da mulher como objeto de proteção de sua própria espécie”.²⁴ Em última instância, apesar de todos outros interesses comerciais e religiosos envolvidos, estaríamos em uma das acepções de “homens brancos salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura”,²⁵ ou,

²¹ Sobre a associação entre um “estado feminino infantil” e um “estado adulto, masculino e europeu” na situação colonial dos séculos XIX e XX, ver: YOUNG, 2005, pp. 109–142.

²² SANTO THOMÁS, Fr. Amaro Jozé de. *Carta do governador eclesiástico de Moçambique para o governador de Moçambique (25-09-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 25 set. 1781b. AHU (064), cx. 37, doc. 28. fl. 1v.

²³ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de, *Bando (...) 1782a*, AHU (064), cx. 40, doc. 10, fls. 1v–2.

²⁴ SPIVAK, Gayatri C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 98.

²⁵ *Ibid.*, pp. 91, 92, 94, 98, 115 e 122.

para sairmos destes marcadores raciais típicos da segunda metade do século XIX em diante, portugueses salvando mulheres subalternizadas de homens subalternizados. O único momento em que esta aceção talvez seja quebrada ocorre em 1758, quando o *pai dos cristãos* Mártires e Cunha também menciona a concubinação de cristãos com estas mulheres, embora neste caso não podemos afirmar quem e quais eram estes cristãos.

A preocupação com cerimônias e ritos muçulmanos também aparece em menor escala durante nosso recorte temporal. Na inquirição realizada a pedido do *pai dos cristãos* em 1758, a sétima pergunta era a de que se as testemunhas sabiam “que os ditos mouros naturais da jurisdição desta Praça fazem das cerimônias da sua fanação publicamente a toda a cafraria da Macuana”, ao que, como nas demais perguntas, responderam positivamente os inquiridos.²⁶ No mesmo ano, o então administrador episcopal afirmou que os mouros “chegaram a tão grande excesso no empenho da propagação da sua falsa seita que fizeram muitas circuncisões públicas”.²⁷ Já em 1772, o então governador de Moçambique dizia que os muçulmanos estrangeiros utilizavam de um “pernicioso sistema de se introduzirem por estes sertões para o uso da circuncisão, e doutrina de seus erros”.²⁸ Finalmente, em 1777, o administrador episcopal, João Nogueira da Cruz, afirmava que os muçulmanos passavam “na mais criminosa liberdade, adiantando esta até fanarem (...) não só os seus escravos, mas a muitos outros, (...) a fim de dilatarem a sua prejudicialíssima seita”.²⁹

Em todos estes quatro momentos a preocupação se dava com relação à circuncisão, e não a outras cerimônias e ritos. Era a prática de circuncisão frequentemente vista, pelos portugueses, como um marcador identitário da conversão ao Islã.³⁰ Assim, ao salientar que fanavam os escravizados que tinham em sua posse, enfatizavam

²⁶ MATTOS, Antonio Correa Monteiro de, *Carta e sentença de justificação (...) 1759*, AHU (064), cx. 15, doc. 60, fls. 3v, 5, 6v-7, 8v, 10, 11v, 12v e 14.

²⁷ NOSSA SENHORA, *op. cit.*, fl. 6.

²⁸ LAGO, *op. cit.*, fl. 1.

²⁹ CRUZ, *op. cit.*, fl. 6.

³⁰ Mais do que isto, era visto pela mentalidade europeia de então como um marcador de “contaminação religiosa” dos africanos, da perda de sua “gentilidade”. MOTA, Thiago Henrique. *A outra cor de Mafamede. Aspectos do islamismo da Guiné em três narrativas luso-africanas, (1594-1625)*. 2014. Diss. (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense. p. 86.

o fato de que estes teriam sido instruídos na fé islâmica. Em outras palavras, a preocupação com a circuncisão se relacionava fundamentalmente à preocupação com a propagação do Islã e a decorrente não propagação da fé cristã.

4.1.2 Os catecúmenos e recém convertidos

Quando algum indivíduo tencionava se converter – ou efetivamente era batizado –, os *pais dos cristãos* da ilha de Moçambique procuravam com que fossem alocados em casas de cristãos e que recebessem os ensinamentos da doutrina católica tanto por estes novos senhores, como pelos párocos. Sobretudo para o caso dos escravizados, isto envolvia a troca de senhores, que era muitas vezes conflituosa – quando não impossibilitada na prática –, e não sem conflitos também estava o envio para serem doutrinados.

Em 1781, o então *pai dos cristãos*, Fr. Manoel António do Rozário Pereira, afirmava que alguns prelados recolhiam “em suas casas” os “infiéis que vêm pedir batismo, para os doutrinarem”, enquanto “outros, por não poderem sustentar tantos, o tempo em que se hão de catequizar, põem em casas de pessoas virtuosas para os sustentarem, e doutrinarem”.³¹ A virtude destas pessoas era, obviamente, subjetiva. Dependia do conceito que deles fazia o prelado – ou, em alguns casos, os governadores – que direcionavam os catecúmenos a seu novo local de morada, no que também se relacionavam outros interesses que não os unicamente da virtude religiosa alegada por Rozário Pereira. Ademais, algumas vezes os escravizados convertidos eram postos em leilão, sendo a virtude levada em questão unicamente a do maior lance realizado.

Um exemplo da subjetividade destas virtudes: em meados da década de 1740, em Sena, uma mulher muçulmana livre, que se chamava Nhau e era proveniente de Sofala,³² foi entregue pelo *pai dos cristãos* daquela localidade, conjuntamente com o governador dos Rios, a um português, Luis Serrão de Souza, “para se doutrinarem e se

³¹ ROZARIO PEREIRA, Fr. Manoel Antonio do, *Carta ao governador (...) 1781a*, AHU (064), cx. 37, doc. 61, fl. 8.

³² PIRES, Paulo, *Treslado do Auto da Devassa de Luis Serrão de Souza (...) 1754*, AHU (064), cx. 10, doc. 44, fl. 23.

fazer cristã”.³³ Algum tempo depois, uma querela entre o então *pai dos cristãos* e Serrão de Souza se deu, sobre o fato de ser então Nhau “cativa ou não ser cativa” do português.³⁴ Nhau, é importante ressaltar, “clamava que era forra”.³⁵ Quatro dias após ter recebido Nhau, “para a doutrinar”, Serrão de Souza a açoitou até a morte, abandonando o corpo às margens do rio Zambeze.³⁶ Para cúmulo de sua virtude, após o assassinato de Nhau, Serrão de Souza ainda levou os filhos dela para Quelimane, onde os vendeu como escravizados.³⁷ Não é surpreendente que nenhuma sanção sofrera então o assassino português, ao contrário, o caso sequer deu origem a uma investigação criminal – embora fosse do conhecimento de muitas pessoas em Sena. As informações sobre o assassinato de Nhau somente vieram à tona para a justiça em 1746, e por motivos alheios a este crime. Neste ano, Luis Serrão de Souza foi acusado de tentar envenenar o então governador dos Rios de Sena e, durante a devassa que se tirou para averiguar esta tentativa de envenenamento, várias testemunhas, ao serem inquiridas se sabiam de alguma morte em que se envolvera o português, mencionaram o caso de Nhau. Somente como ilustração do fato de Serrão de Souza ser “costumado a matar gente” é que a morte de Nhau se torna relevante à administração portuguesa. Seu brutal destino – e o de seus filhos – se tornam mero apêndice para justificar que Serrão de Souza poderia ter mandado envenenar ao então governador – cuja vida, esta sim, teria algum valor para os portugueses.³⁸

Na ilha de Moçambique, o ensino formal aos catecúmenos e aos novamente convertidos se dava na Sé Matriz. Tanto em 1758, como em 1769 e em 1779, este ensino ocorria aos domingos e “dias santos”, não existindo outros momentos dedicados ex-

³³ PIRES, Paulo, *Treslado do Auto da Devassa de Luis Serrão de Souza (...) 1754*, AHU (064), cx. 10, doc. 44, fls. 13 e 15.

³⁴ O *pai dos cristãos* defendia que ela era livre. *ibid.*, fl. 13v.

³⁵ Ao contrário de outras localidades portuguesas, ao longo do século XVIII o termo forra, para os Rios de Sena – e também para a ilha de Moçambique – é sinônimo de livre, e não de liberta. *ibid.*, fl. 18v.

³⁶ *Ibid.*, fls. 15 e 26v.

³⁷ *Ibid.*, fl. 27.

³⁸ Mero apêndice ilustrativo da *importante* vida do então governador – que sequer adoecera ou morrera – também são as vidas de todos os homens habitantes de Murina, povoação de “cafres livres” situada próxima a Sena, os quais também foram assassinados a mando de Serrão de Souza, bem como das mulheres e crianças daquela localidade, que foram aprisionadas e vendidas em Quelimane após a destruição da povoação. *ibid.*, fls. 7v–8.

clusivamente à explanação da doutrina católica.³⁹ É bastante provável que esta tenha sido a regra ao longo de todo o nosso recorte temporal, o que era então bem diferente das duas seções diárias de catequese preconizada pelas instruções aos *pais dos cristãos* de 1595.⁴⁰ Este ensino da doutrina não era restrito aos catecúmenos, mas abrangia a toda “a gente que acode à Matriz”.⁴¹ A obrigação da doutrinação recaía, segundo o então governador de Moçambique em 1769, aos dominicanos, os quais deveriam – em teoria – ter “uma cadeira perpétua da Doutrina Cristã, e sermão de Missão perpétuo à Missa Conventual todos os domingos”.⁴² O mesmo governador fala ainda em “sessenta rapazes aplicados aos estudos, que algum deles poderá muito bem vir a servir para a Religião”,⁴³ contudo, parece que está se referindo aos existentes na Casa dos Catecúmenos de Goa, já que alguns anos antes não mencionara estes jovens, mas sim fazia referência a trazê-los do reino.⁴⁴

A liberação de verbas para a adequada sustentação dos catecúmenos, e para suas vestimentas após se converterem, como instruído ao *pai dos cristãos* desde o século XVI, não ocorria em Moçambique, ao menos em finais da década de 1750. Em janeiro de 1759, o *pai dos cristãos*, Fr. Pedro dos Mártires e Cunha, reclamava ao soberano português maior “liberalidade régia [em] dar a providência necessária para a sustentação, e vestiária dos novos convertidos”.⁴⁵ Esta menção demonstra ter Fr. Pedro ciência ao menos dos termos da Instrução aos *pais dos cristãos* de 1595, senão também de outras determinações a respeito que envolviam verbas da fazenda real.⁴⁶ A justificativa do *pai*

³⁹ MATTOS, Antonio Correa Monteiro de, *Carta e sentença de justificação (...) 1759*, AHU (064), cx. 15, doc. 60, fl. 11; LAGO, Balthazar Manoel Pereyra do, *Carta do governador de Moçambique (08-08-1769)*, 1769, AHU (064), cx. 29, doc. 49, fl. 2; RIOS, Matheus Jozé; FURTADO, Jozé Benedito; COSTA, Vicente Caetano da, *Atestação da Câmara Eclesiástica (08-07-1779)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 8 jul. 1779. AHU (064), cx. 35, doc. 94, fls. 13-13v.

⁴⁰ VALIGNANO, P. Alexandre, *Doc 1. Instrução para o Padre pai dos cristãos (...) 1969 [1595]*, p. 20.

⁴¹ RIOS, Matheus Jozé; FURTADO, Jozé Benedito; COSTA, Vicente Caetano da, *Atestação da Câmara Eclesiástica (08-07-1779)*, 1779, AHU (064), cx. 35, doc. 94, fl. 13.

⁴² LAGO, Balthazar Manoel Pereyra do, *Carta do governador de Moçambique (08-08-1769)*, 1769, AHU (064), cx. 29, doc. 49, fl. 2.

⁴³ *Ibid.*, fl. 2v.

⁴⁴ “Lembram-me tantos homens feitos meninos órfãos, tantos estudantes doutos pelos estudos públicos, e residentes nos Seminários, e tão pobres, que mandados ordenar alguns por S. Majestade lhe serviriam de muito estes benefícios”. LAGO, Balthazar Manuel Pereyra do, *Ofício do governador ao secretário do ultramar (...) 1766*, AHU (064), cx. 26, doc. 62, fl. 2v.

⁴⁵ MÁRTIRES E CUNHA, Fr. Pedro dos, *Representação ao rei (02-01-1759)*, 1759, AHU (064), cx. 16, doc. 5, fl. 1.

⁴⁶ VALIGNANO, P. Alexandre, *Doc 1. Instrução para o Padre pai dos cristãos (...) 1969 [1595]*, pp. 13 e

dos cristãos para pedir estas verbas se dava por “ser o Pai dos Cristãos tão pobre, que a não cobrar a consignação que tem na Real Fazenda de Vossa Majestade intolerável lhe seria o padecimento”.⁴⁷ Obviamente, a alegação de Mártires e Cunha se inscrevia no arcabouço cultural português de declarar pobreza ao se dirigir ao monarca, sobretudo quando envolvendo questões pecuniárias. Como vimos no capítulo anterior, tudo o que o então *pai dos cristãos* não seria era desprovido de posses materiais.

Em outro documento, direcionado ao Conselho Ultramarino, e datado de 28 de dezembro de 1758, Fr. Pedro dos Mártires e Cunha reclamava que “a nova cristandade não é favorecida com aquela mente, e grandeza, com que Sua Real Majestade quer que o seja”.⁴⁸ Não se tratava de uma reclamação isolada: o favorecimento aos convertidos, embora legislado em Moçambique e Rios de Sena, algumas vezes não ocorria na prática, sendo ao menos na viragem para a década de 1760, em especial com relação aos *canarins*, confrontado com alegações xenófobas.

Um claro exemplo da perseguição ao favorecimento a cristãos nos cargos ocorreu em 1758, quando o então governador de Moçambique era acusado de não prover os *canarins* em cargos públicos,

pois bastava serem naturais da Índia para não serem pelo Brigadeiro admitidos a emprego, e depostos com o fundamento de que os oficiais deviam ser só providos em Portugueses, alegando ordens de S. Majestade de que ele e mais ninguém tem notícia.⁴⁹

Tentando reforçar a prática em 1761, o soberano português publicou um alvará conferindo aos cristãos batizados nascidos na Índia privilégios e honras idênticos aos que usufruíam os naturais do Reino,⁵⁰ em teor semelhante aos de legislações do sé-

21; FELIPE I, D., *Doc 18. Manda Sua Magestade que se ponha conservador dos cristãos (...) 1969a [21/2/1581]*, p. 75; BARRETO, Francisco. *Doc 77a. Sobre os dois mil pardaos para os vestidos dos catecúmenos (20-02-1598)*. In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969c. P. 231–232.

⁴⁷ MÁRTIRES E CUNHA, Fr. Pedro dos, *Representação ao rei (02-01-1759)*, 1759, AHU (064), cx. 16, doc. 5, fl. 1.

⁴⁸ *Id.*, *Ofício ao secretário de estado do ultramar (28-12-1758)*, 1758c, fl. 1.

⁴⁹ FRANÇA, Jozé Luis, *Informes do desembargador ao vice-rei (...) 1758*, AHU (064), cx. 14, doc. 26, fls. 27–27v.

⁵⁰ I, José. *Alvará régio acerca dos privilégios (02-04-1761)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 2 abr. 1761. AHU (064), cx. 19, doc. 20.

culo XVI.⁵¹ Em 1763, há nova provisão do monarca português determinando que os governadores de Moçambique seguissem o determinado em 1761,⁵² o que sinaliza a resistência xenófoba à equiparação dos estatutos dos cristãos entre os portugueses da ilha de Moçambique.

4.2 Os inventários

Como vimos, nos incentivos à conversão formulados a partir do século XVI pela administração portuguesa, e referentes a Goa, morrendo um indivíduo não-cristão sem filhos homens, sua herança poderia ser entregue às suas filhas e viúva, caso as mesmas se convertessem dentro de um prazo preestabelecido, ao invés de, em teoria, serem revertidas à fazenda real. O *pai dos cristãos* deveria, assim, acompanhar o processo de inventário dos “gentios” mortos – processo que deveria ser realizado pelo juiz dos órfãos – e a passagem da herança após a conversão.⁵³

Com relação aos inventários na ilha de Moçambique, não encontramos nas fontes quaisquer vestígios explícitos de envolvimento dos *pais dos cristãos* durante e após o processo de sua feitura. Contudo, duas situações concernentes ao processo de herança após a morte de um indivíduo possivelmente envolveram os *pais dos cristãos* da ilha. Ambas situações, e suas querelas decorrentes, trazem ainda elementos que são interessantes para a análise da dinâmica social e política desta localidade.

A primeira destas situações era referente aos inventários de baneanes, mouros e

⁵¹ CASTRO, D. João de. Doc 61. Alvará do Governador e Capitão Geral da Índia (28-10-1547). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. P. 186–187; FILIPE II, D. Doc 89. Carta do rei sobre privilegios aos cristãos da terra (23/03/1559). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969b. P. 285.

⁵² I, José. *Provisão ao governador de Moçambique (10-04-1763)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 10 abr. 1763. AHU (064), cx. 23, doc. 31; WAGNER, 2009, p. 94; Segundo Eugénia Rodrigues, “do ponto de vista do ordenamento social, o principal diploma, de 1763, alargava à capitania a medida já expedida, em 1761, para o governo de Goa, estabelecendo a igualdade entre os naturais do reino e os cristãos da Índia. A estes era legalmente assegurado o gozo das honras e privilégios dos reinóis, interditando-se os tratamentos discriminatórios, como os associados às designações de “negro” ou “mestiço”. Invertendo uma prática secular, os naturais deveriam mesmo ser preferidos aos reinóis para o desempenho dos vários cargos. No caso de Moçambique, esta legislação aplicava-se não apenas aos efetivamente originários da Índia, mas também aos naturais da região.” RODRIGUES, 2003, p. 341.

⁵³ FELIPE I, D., *Doc 34. De Sua Magestade, para herdarem as mulheres e filhas (...) 1969c [16/3/1583]*, p. 111.

outros “gentios” mortos na ilha, aparecendo tanto em 1758 – período de atuação do *pai dos cristãos* Fr. Pedro dos Mártires e Cunha –, como em 1781 – período em que exercia o ofício Fr. Manoel António do Rozário Pereira. A segunda se relacionava aos inventários dos religiosos mortos, ocorrida em 1756 e 1757. Neste caso, a relação com o *pai dos cristãos* não era diretamente associada a seu ofício, mas sim a sua vinculação eclesiástica.

4.2.1 Os inventários dos não-cristãos

Começemos pelos inventários dos indivíduos que não eram cristãos. A outubro de 1758, morrendo afogado Develgy Sangagy, tentou o ouvidor da ilha de Moçambique, António Correa Monteiro de Mattos, fazer o seu inventário, no que sofreu oposição dos baneanes. Alegando serem os inventários dos “mouros e gentios” atribuição de sua alçada, Mattos não só se manteve convicto na feitura do inventário de Sangagy, como ainda resolveu que deveria também realizar o inventário de Ismalgy Parcar, que falecera meses antes, em agosto.⁵⁴

Embora ao longo de toda a documentação seja relevante e mencionado apenas o seu papel como ouvidor, Mattos era também auditor da gente da guerra, corregedor da comarca, provedor da fazenda dos defuntos e ausentes e também juiz das justificações e dos órfãos.⁵⁵ O acúmulo de cargos, neste momento, não se restringia, portanto, aos eclesiásticos – como era o caso do *pai dos cristãos* –, sendo também comum aos oficiais da administração portuguesa. Assim como aos eclesiásticos, as razões para tanto também decorriam do insuficiente número de indivíduos letrados aptos a estes cargos. Lembremos ainda que, em novembro deste mesmo ano, foi na casa Mattos que transcorreram os depoimentos colhidos a pedido de Fr. Pedro dos Mártires e Cunha, os quais tratamos no capítulo e na seção anteriores, e que o ouvidor – também comerciante –, neste momento encontrava-se muito endividado com “seus constituintes, a quem não deu boa conta”.⁵⁶

⁵⁴ ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao governador (...) 1758a*, AHU (064), cx. 16, doc. 6, fls. 30–30v.

⁵⁵ *Ibid.*, fls. 3–3v.

⁵⁶ Mattos é assim descrito na relação dos moradores portugueses de julho de 1757: “é natural de Chaul

Em resposta à atitude do ouvidor e juiz dos órfãos, qualificada pelos baneanes envolvidos como uma “intromissão”, estes fizeram várias representações à ouvidoria para se “evitar tão estranha novidade”.⁵⁷ Não se demovendo Mattos de sua atitude, e aproveitando-se de que o antigo governador de Moçambique, David Marques Pereira, fora removido do cargo pelo vice-rei da Índia, enquanto este invernava na ilha de Moçambique rumo a Goa, fizeram os baneanes uma representação ao novo governador, conjuntamente com os “mouros e mais gentios”.⁵⁸

A principal alegação dos baneanes e dos muçulmanos era a de que eles sempre tiveram “a posse de fazerem entre si as partilhas, inventários, vendas, e mais disposições dos bens dos que morrem da sua casta”, e que nisto nunca tinham se intrometido os ouvidores.⁵⁹ Neste sentido, ajuntaram à representação uma lista “dos mercadores baneanes, bangaçais, e mouros” falecidos na ilha de Moçambique nos últimos cinquenta anos, constando de 88 pessoas.⁶⁰ Por esta lista, inferimos que, na média, quase dois mercadores baneanes, bangaçais ou muçulmanos morriam na ilha a cada ano. Ademais, este elevado número de mortos nos últimos cinquenta anos indica também o elevado número de habitantes não-cristãos que ali desenvolviam atividades comerciais.⁶¹

Em seguida, pediram os representantes que se levantasse pelo escrivão da ouvidoria “quantos, e quais são os inventários que se acharem feitos a todas as pessoas [de suas] castas”.⁶² Na resposta, o escrivão, Manoel Miguel de Bragança, elencou a nove casos em que se fizeram inventário, os quais sumarizamos na tabela 2.

foi soldado na Índia no ano de 1746 veio de Goa para Escrivão da Superintendência do Comércio que serviu 9 anos com inteligência casou com uma das irmãs das mulheres de Manoel Domingues n. 1 Pedro da Costa n. 2 tem filhos, tem eficácia e préstimo para qualquer ocupação não sendo militar. Administrou várias comissões da Índia, e Reino, teve crédito de verdade, atualmente tem decadência porque deve muito a seus constituintes, a quem não deu boa conta; possui em palmares, escravos, pouco ouro, e prata, e Alfaias e embarcações dez mil cruzados”. ANÔNIMO, *Rellaçam dos moradores Portuguezes que assistem em Monssabique, e seos destritos (...)* 1954 [1757], p. 156.

⁵⁷ *Id.*, *Representação dos baneanes ao governador (...)* 1758a, fl. 19v.

⁵⁸ Outra representação, pouco depois, é escrita para ser encaminhada, juntamente com esta, ao soberano português, também feita em conjunto com o grupo de muçulmanos e os demais não cristãos.

⁵⁹ ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao governador (...)* 1758a, AHU (064), cx. 16, doc. 6, fl. 20v.

⁶⁰ *Ibid.*, fls. 33-34.

⁶¹ Dado que a lista é explícita em mencionar apenas aos “mercadores”, ignorando os indivíduos que se envolviam em outras atividades.

⁶² ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao governador (...)* 1758a, AHU (064), cx. 16, doc. 6, fl. 44.

Ano	Indivíduo	Informação	Ouvidor
1726	Prema Azane	Alfaiate	João Fonseca Muniz
1741	Givangy Samogy e seus dois filhos	Mercador	João Loreiro de Palha
1745	Raya Vital	Ourives	Jozé Caetano Barreto
1746	Garua Lacamidadas	Alfaiate	Jozé Caetano Barreto
1746	Detrecamo	Barbeiro (Inhambane)	Jozé Caetano Barreto
1747	Ibrahim Mocadão	Mercador (mouro)	Jozé Caetano Barreto
1749	Raugy Ragonate	Barbeiro	Domingos Francisco da Gama
1751	Fatuba Bavol	Mercador (mouro)	Manoel Pereyra Botelho
1751	Banaque de Banadao	Mouro (“príncipe de Ampaze”)	Manoel Pereyra Botelho

Tabela 2 – Lista de inventários de baneanes, mouros e bangaçais feitas na ouvidoria

Antes de entrarmos nos argumentos dos baneanes, muçulmanos e demais indivíduos não-cristãos acerca destes casos, convém fazermos alguns comentários sobre a lista em si. O primeiro ponto é que, como discutimos com maiores detalhes no primeiro capítulo, uma coisa eram o que os portugueses consideravam como baneanes, e outra o que os próprios consideravam por este termo. Enquanto as identidades policentradas comuns aos indivíduos do *cajueiro hindu*, e também aos muçulmanos, zoroastras e demais não-cristãos a eles associados, eram bastante relevantes aos próprios indivíduos – e a seus coletivos –, a administração portuguesa desconhecia ou não se interessava por estas distinções, agrupando todos sobre o termo *baneane* e, algumas vezes, pontuando fronteiras com os muçulmanos (“mouros”), mesmo quando estes faziam parte do próprio corpo baneane. Desta forma, a lista realizada pelo escrivão da ouvidoria constava de vários indivíduos para os quais ele – e também os ouvidores seus antecessores – consideravam como baneanes.

Partamos então deste pressuposto lusocêntrico de que eram, *para a administração portuguesa*, todos estes indivíduos baneanes para tirarmos algumas conclusões com os lugares comuns atribuídos pelos portugueses na ilha de Moçambique aos indivíduos deste grupo. Primeiramente, Givangy Samogy morreu assassinado na ilha juntamente com seus dois filhos.⁶³ Não sabemos a idade que tinham estes filhos, nem

⁶³ Parece que foi realizado apenas o inventário de Givangy – e o texto da representação indica isto, em-

tampouco se eram ali também mercadores como Givangy, ou se ali estavam para aprender o ofício com ele ou alguma outra situação. De qualquer forma, faziam *parte da família* de Givangy, o que se contrapõe à frequente alegação dos portugueses de que ali os que eles consideravam baneanes não se estabeleciam com suas famílias. Obviamente, a noção de família lusocêntrica predominante envolvia também a figura feminina da *mãe*, e não temos nenhuma informação nas fontes sobre a mulher que seria mãe dos filhos de Givangy. Provavelmente ela não residia na casa dos Samogy na ilha – e muito possivelmente não estava nesta casa quando os mesmos foram esfaqueados à noite, a menos que conseguira escapar do ataque –, embora aqui o silêncio das fontes europeias com relação às mulheres – silêncio duplo quando se trata de mulheres não-europeias – nos dificulta muito chegar a alguma conclusão.⁶⁴ De toda forma, podemos nos questionar se o caso de Samogy habitar na ilha de Moçambique com seus dois filhos seria uma exceção, ou o quanto esta seria uma prática comum aos tidos por baneanes pela administração portuguesa.

Outra informação que nos salta à vista ao examinar esta lista é a de que Detrecamo era um oficial barbeiro em Inhambane, em 1746, quando faleceu.⁶⁵ Sendo, portanto, considerado um baneane gentio para a administração portuguesa,⁶⁶ o fato dele habitar, neste momento, Inhambane é uma clara refutação à argumentação largamente utilizada pelos portugueses de que os baneanes *deveriam* estar restritos à ilha de Moçambique.

Voltemos aos argumentos da representação. Acerca destes inventários que foram realizados na ouvidoria, alegaram os representantes que seis destes processos não eram relativos à “sua casta”, uma vez que eram indivíduos que se envolviam em ofi-

bora o texto da certidão do escrivão da ouvidoria nos parece ambíguo: “de Givangy Samogy, e seus filhos, que morreram afogados, digo que morreram esfaqueados no ano de mil setecentos quarenta e um, sendo ouvidor João Loureiro Palha feito em ofício da Justiça”. ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao governador (...)* 1758a, AHU (064), cx. 16, doc. 6, fl. 44v.

⁶⁴ Por exemplo, ela poderia estar na casa e ter sido assassinada, mas não importava à lista de inventários, já que dela não seria feito algum. Poderia ter fugido e sobrevivido, ou mesmo habitar qualquer outro local no Índico, seja em Diu, ou mesmo no sudeste africano, já que não sabemos sua origem. Sequer sabemos se se tratava de uma única mulher! De qualquer forma, sem os termos dos autos do crime – e talvez mesmo com eles – nos é impossível ir muito além destas especulações.

⁶⁵ ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao governador (...)* 1758a, AHU (064), cx. 16, doc. 6, fl. 45.

⁶⁶ Os muçulmanos estão designados na lista como “mouros”, o que não é o caso de Detrecamo.

cios mecânicos e, portanto, seus inventários não deveriam ser considerados.⁶⁷ Este é um claro exemplo em que as identidades policentradas destes grupos de indivíduos não-cristãos e a ambiguidade da definição de *baneane* para a administração portuguesa foi utilizada pelos próprios a seu favor enquanto argumento defensivo. Assim, restavam três inventários, o dos mercadores muçulmanos – e baneanes – Fatuba Baval e Ibrahim Mocadão e o do mercador bangaçal Givangy Samogy.

O inventário de Samogy teria sido feito por este ter sido encontrado, juntamente com seus filhos,

mortos às facas em sua casa, e nestes termos, para que as justiças de Sua Majestade Fidelíssima tomassem conta destas mortes, necessariamente ao tempo de se lhe fazerem os atos de corpo de delito se lhe havia fazer sequestro de seus bens, para averiguação do referido caso, despesas da justiça, e o mais que necessário fosse (...).⁶⁸

Ao que concluíam, assim, ser um caso muito distinto do que então se encontrava em discussão.

Por sua vez, alegavam que o inventário de Fatuba Baval havia sido feito a requerimento do cristão Jacomo da Fonseca Bravo, que era então credor de Baval. Assim, não devia ser levado em conta “por ser feito o requerimento da parte cristã” e, neste caso, seguindo-se a doutrina que no reino se aplicava aos judeus, “quando estes contendem civilmente com algum cristão, (...) se deve seguir a parte mais nobre”.⁶⁹ Notemos aqui como o argumento dos não-cristãos faz uso do arcabouço cultural – e jurídico – português, pontualmente assumindo uma inferioridade entre seu estatuto religioso e o de um cristão no trato com a administração portuguesa.

A maior parte das vezes, os baneanes utilizavam de intérpretes para a escrita de suas representações.⁷⁰ O escriba desta representação era seguramente gabaritado:

⁶⁷ “e os mais inventários (...) também deles se não deve fazer caso algum para o presente, porque não são feitos à casta dos suplicantes, só sim aos gentios oficiais mecânicos, que nenhuma conexão têm com os mesmos suplicantes por estes serem de toda distinção entre eles, e aqueles de todo o desprezo”. ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao governador (...) 1758a*, AHU (064), cx. 16, doc. 6, fls. 28v–29.

⁶⁸ *Ibid.*, fls. 28–28v.

⁶⁹ *Ibid.*, fl. 28v.

⁷⁰ Dias Antunes argumenta que estes documentos eram redigidos pelos jesuítas – até cerca de 1760 – ou por algum funcionário administrativo letrado. ANTUNES, 2007a, pp. 84–87.

há amplas citações à legislação portuguesa, muitas delas em latim, e dois paralelos bíblicos foram evocados no decorrer do documento.⁷¹ É possível que a alegada inferioridade tenha sido fruto do próprio intérprete que escreveu a representação. Contudo, os “baneanes, mouros e mais gentios” certamente revisavam e davam anuência ao texto escrito. Assim, nos parece seguro admitir que este jogo de inferioridade – superioridade contava com o consentimento deles.

De todo modo, ao serem colocados em uma posição de inferioridade pela mentalidade neurótica cristã, que reverberava em todo seu arcabouço jurídico, para serem minimamente ouvidos por meio deste mesmo arcabouço, muitas vezes era necessário que os indivíduos subalternizados assumissem os termos neuróticos de superioridade / inferioridade do próprio arcabouço.⁷² Nos parece ser este o caso.

Os motivos alegados para a feitura do inventário de Ibrahim Mocadão eram parecidos. Segundo a representação, este “foi feito a requerimento dos Padres da Companhia para se pagare[m] dos alugueis da butica, que habitava, que era própria dos mesmos Padres”.⁷³ Este é um caso interessante de um baneane – que ademais era muçulmano – alugando um imóvel de propriedade dos jesuítas, tanto para sua morada, como para seu estabelecimento comercial.⁷⁴ Eram os mouros “sempre inimigos dos cristãos”,⁷⁵ negócios à parte, mesmo para as ordens religiosas. Este não era um caso isolado, existindo outros baneanes que também alugavam – e por vezes compraram – imóveis dos jesuítas na ilha de Moçambique.⁷⁶

Desta maneira, refutavam os “baneanes, mouros e mais gentios” a argumentação de que existiam “nove inventários que se diz fizeram aos gentios” que morreram na

⁷¹ ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao governador (...) 1758a*, AHU (064), cx. 16, doc. 6, fl. 19v, 20v, 21–21v, 24–24v, 27–27v, 29.

⁷² Embora mais propícia de meados do século XIX em diante, o argumento de Grada Kilomba é aqui válido, quando colocado na junção do imaginário colonial de superioridade cristã do século XVIII com o arcabouço jurídico português, sobretudo quando indivíduos, muitas vezes coletivamente, tinham de se defender dentro deste arcabouço. Assim, “grupos oprimidos são frequentemente colocados na posição de ser ouvidos somente se enquadrarmos nossas ideias na linguagem que é familiar e confortável para um grupo dominante.” KILOMBA, 2019, p. 65.

⁷³ ANÔNIMO, *op. cit.*, fl. 28v.

⁷⁴ Afinal de contas, tratava-se de uma butica “que habitava”.

⁷⁵ CARVALHO MENESES, Francisco Guedes de, *Carta do governador ao rei (...) 1799*, AHU (064), cx. 84, doc. 87.

⁷⁶ ANTUNES, 1992, p. 145.

ilha de Moçambique. Fechavam assim o centro de seu argumento de que sempre fizeram entre si as partilhas, com “amigáveis composições de todos os que morrem da sua casta, ficando todos os interessados sumamente satisfeitos, e sem que de tais partilhas tenha resultado desordem, ou pleito algum”.⁷⁷ Por outro lado, podemos concluir que os *pais dos cristãos*, no máximo, puderam acompanhar a feitura de nove inventários de indivíduos não-cristãos no decurso de meio século. Não se tratava, portanto, de uma prática na qual se envolveram com frequência na ilha de Moçambique, se é que se envolveram em alguns destes nove casos.

Alguns outros pontos da representação merecem ainda serem elencados. Os “baneanes, mouros e mais gentios” alegavam que os moradores portugueses os perseguiram continuamente, sendo frequentemente acudidos pelos governadores de Moçambique.⁷⁸ Contudo, após a conturbada promoção de David Marques Pereira a governador, “e porque este cegamente condescendia com a vontade [dos moradores], se aproveitaram dele para de uma vez acabarem com os suplicantes”.⁷⁹ Dentre as investidas durante o governo de Marques Pereira, se encontrava a já discutida expulsão dos baneanes da ilha de Moçambique, salvo doze de suas casas comerciais, a proibição do acesso destes ao continente fronteiriço e, também, esta ação do então ouvidor para tentar fazer seus inventários.

Neste sentido, um dos pedidos do “baneanes, mouros e mais gentios” ao soberano português seria que eles ficassem “somente sujeitos às justiças desta praça no que disser respeito a causas crimes”, deixando as cíveis a cargo imediato do governador. Deste pedido, decorre que as perseguições não se limitavam a estas que ascenderam ao Conselho Ultramarino, mas também várias outras que ficavam nas alçadas jurídicas locais e cuja documentação, aparentemente, não sobreviveu. Intentavam com esta modificação não ficarem dependentes das afinidades ou não dos moradores que ocupassem estes cargos, como era o caso aqui de António Correia Monteiro de Mattos.

⁷⁷ ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao governador (...)* 1758a, AHU (064), cx. 16, doc. 6, fl. 15v.

⁷⁸ *Ibid.*, fl. 5.

⁷⁹ *Ibid.*, fl. 5v.

Como vimos no capítulo anterior, Mattos era parte militante contra a presença dos baneanes. Na representação, alegavam os “mouros e gentios” que o ouvidor

bem conhece a nenhuma jurisdição, que tem em tal matéria, *assim como em tudo mais de aconhecer o que entende*, e por esta ser pura verdade, seja lícito o dizer-se *que nela labora maior paixão a este respeito*; não sei se por ser morador desta cidade, que com mais desgostam em tudo, e por tudo aos miseráveis suplicantes (...).⁸⁰

Os mercadores estrangeiros acrescentavam que esta “paixão” de Mattos com relação a eles poderia ainda ser inferida do fato que, antes do atual momento em que se imiscuiu na tentativa de fazer os inventários dos não cristãos, mas já estando ele no cargo, haviam morrido “quatro pessoas da casta dos suplicantes, três mouros, um baneane”, não fazendo Mattos deles inventário algum.⁸¹ Mesmo a tentativa de feitura do inventário que desencadeou toda a querela, de Ismalgy Parcar, ocorrera meses após sua morte.

Os representantes também anexaram à representação várias atestações de indivíduos portugueses que habitavam a ilha de Moçambique ou que ali estavam de passagem. A maior parte destas atestações fora feita com o intuito de demonstrar ser a prática da feitura dos inventários um direito adquirido de suas próprias comunidades, tanto na ilha de Moçambique, como em Goa, Diu, Baçaim, Damão e Macau. Algumas das atestações referentes à ilha de Moçambique mencionavam os inventários de que tratamos nos parágrafos anteriores, e que levaram a que os “baneanes, mouros e mais gentios” tivessem de justificá-los. Outras sequer mencionavam tais inventários, sendo que em particular a atestação de um ex-ouvidor, Manoel Pereyra Botelho, declarava que ele nunca tinha feito “inventário de nenhum, por não achar que tivesse havido tal costume”,⁸² embora tenha sido ele o responsável, em 1751, pelos inventários de Fatuba Baval e de Banaque de Banadao.⁸³

⁸⁰ ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao governador (...) 1758a*, AHU (064), cx. 16, doc. 6, fl. 29v-30.

⁸¹ Foram eles: os muçulmanos Maneles Mamude, Nacoda Mamude Vissany e Ibramygy Ali, além de Mitta Saudas. *ibid.*, fl. 30.

⁸² *ibid.*, fl. 35.

⁸³ Que constam da atestação do escrivão da ouvidoria. *ibid.*, fl. 45.

Uma das atestações referentes a Goa merece ser aqui analisada em decorrência do indivíduo que fora intimado a realizá-la: Francisco Pereira Henriques. Como vimos, Pereira Henriques era então membro do corpo da Santa Casa de Misericórdia, e esteve envolvido, poucos meses antes e também no ano seguinte, nas representações deste órgão contra os baneanes e muçulmanos. Com relação aos inventários, contudo, a intimação que recebera era para que declarasse, sob juramento, se sabia se na ilha de Moçambique – onde estava há dezoito anos –, ou em Goa – onde assistira por cerca de quatro anos – algum inventário fora feito “pela Justiça de Sua Majestade”, ou “conhecimento dos defuntos, e de suas fazendas”.⁸⁴ Ao contrário de quando testemunhara na inquirição realizada a pedido do *pai dos cristãos*, naquele mesmo ano, os termos a que devia atestar não davam margem a elaboração de opiniões acerca da presença dos “gentios e mouros” indianos na ilha de Moçambique. Desta forma, o máximo que Pereira Henriques pôde fazer foi mencionar aos inventários de Givangy Samogy – a quem ele não menciona o nome, referindo-se a ele como “filho de Ibramo Bay” –, “pelo terem matado e a dois filhos tomou parte a Justiça dos seus bens”, além de afirmar ter mais notícia de ter sido feito inventário “de mais algum baneane”, a quem não menciona o nome.⁸⁵ Afora estes, tanto na ilha de Moçambique, como em Goa, atestou “não ter notícia que a Justiça de Sua Majestade (...) fizesse inventário ou leilão de defunto mouro ou baneane”.⁸⁶

Dado o papel persecutório levado a cabo pela Santa Casa de Misericórdia até então, os “baneanes, mouros e mais gentios” instrumentalizam esta atestação de Francisco Pereira Henriques no corpo de sua representação, de maneira que beira o sarcasmo:

deve acreditar-se a atestação de Francisco Pereira Henriques, que *por ser pessoa de inteira fé, e crédito se lhe deve dar no presente caso*, não só pelo que pertence a esta cidade, que diz respeito aos suplicantes, mas pelo que toca aos gentios da cidade de Goa, pois o que jura a respeito de uns, atesta da mesma sorte a respeito dos outros.⁸⁷

Desta maneira, pediam ao soberano português que ordenasse que os ouvidores de

⁸⁴ ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao governador (...) 1758a*, AHU (064), cx. 16, doc. 6, fl. 38.

⁸⁵ *Ibid.*, fl. 38v.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, fls. 21v–22 (*grifos meus*).

Moçambique não fizessem inventário “dos bens dos que morrem da casta dos suplicantes”, praticando com eles “o mesmo que sempre praticou com os gentios e mouros desta praça, da cidade de Goa, de Diu, de Damão, de Macau, de Chavel, de Baçaim e de todas as mais partes da Índia sujeitas à monarquia de Vossa Majestade”.⁸⁸ Os requerentes afirmavam ainda ter ciência de legislações nestes moldes em Goa e em Diu, mas que não as juntavam à representação pelo pouco tempo em mandá-las vir daquelas cidades, bem como por nunca lhes ter “sido preciso, pois nenhum ouvidor até o presente se intrometeu no que agora quer praticar” Monteiro de Mattos.⁸⁹

Finalizando a querela, em 1760, o Conselho Ultramarino ordenou que o então governador de Moçambique verificasse se “há costume antigo, e sempre observado, ou na lei que permita ao (...) ouvidor fazer inventário dos referidos baneanes”, e que havendo este costume ou lei, que procedesse o ouvidor nesta jurisdição, mas se não houvesse, que suspendesse “ao dito respeito os seus procedimentos”.⁹⁰

Cópia desta resposta foi anexada pelos baneanes em outra representação realizada em 1781, referente à proibição de sua presença na [vizinhança de sobrevivência](#) da ilha de Moçambique. Neste ano, no decorrer desta outra questão, o Senado da Câmara argumentou que deveria ter o ouvidor este direito, justamente por conta desta resposta do Conselho Ultramarino.⁹¹ Os membros da Câmara chegavam ao cúmulo preconceituoso de afirmar que, quando falecia um baneane, estes deixavam seus cabedais “aos cães, gatos, ratos, pássaros, formigas e outras sevandijas da terra”.⁹² Como a questão principal neste ano era referente à liberdade comercial dos baneanes, o tópico dos inventários foi então deixada de lado no decorrer dos requerimentos e re-

⁸⁸ ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao governador (...) 1758a*, AHU (064), cx. 16, doc. 6, fls. 17-17v.

⁸⁹ *Ibid.*, fls. 23v-24.

⁹⁰ COSTA CORTE REAL, Thomé Joaquim da. *Resposta do conselho ultramarino ao governador (05-04-1760)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 5 abr. 1760. AHU (064), cx. 36, doc. 35, fl. 68v.

⁹¹ NOBRE, Jozé Ferreira et al., *Representação do Senado da Câmara ao governador (07-1781)*, 1781, AHU (064), cx. 36, doc. 35, fls. 44v-45.

⁹² *Id.*, *Representação do Senado da Câmara ao governador (07-1781)*, 1781, fl. 47; Neste ponto, os baneanes responderam que “sendo tão imprópria esta relação de cães, gatos, ratos, e formigas, que os representantes vergonhosamente só por obediência respondem a ele, porque a matéria de que se trata é sobre a liberdade de comércio, e esta é muito distinta dos pontos de religião (a que se referem o Senado da Câmara)”. ANÔNIMO, *Requerimento dos Baneanes para o governador (28-06-1781)*, 1781, AHU (064), cx. 36, doc. 35, fl. 63v.

apresentações. De todo modo, como o costume era ser feito pelos próprios baneanes e muçulmanos, a ordem do Conselho Ultramarino deixava claro que assim deveria continuar, a despeito do uso atravessado que tentou o Senado da Câmara com a mesma mais de duas décadas depois.

Ademais, aos baneanes, tanto na ilha de Moçambique, como nas demais cidades indianas, o poder fazer seus inventários era uma prerrogativa fundamental. Luis Frederico Dias Antunes argumenta que a oposição destes a que a administração portuguesa fizesse seus inventários se dava porque assim teriam os baneanes de frequentemente entregar os livros de contabilidade de seus negócios, revelando informações críticas aos portugueses.⁹³ A nosso entender é um argumento válido, mas não central, nem tampouco o único. Mais importante ainda estaria em poderem seguir – tanto os do *cajueiro hindu*, como os muçulmanos, jainas e zoroastras – suas próprias regras, costumes e leis com relação aos direitos de herança – que dentre estes mesmos grupos podiam variar largamente. Se os inventários fossem feitos pela administração portuguesa, fatalmente seguiriam o direito de herança português, o que era com certeza por eles visto como uma violência inaceitável.

4.2.2 Os inventários dos religiosos

Voltemos à década de 1750, agora para analisar a outra das situações que mencionamos para esta seção: a dos inventários dos eclesiásticos. Em 19 de julho de 1756, faleceu no Mossuril o capelão daquela localidade, o secular Pe. Lucas de Oliveira Ribeiro.⁹⁴ Chegando seu cadáver à igreja matriz de Moçambique, nomeou o administrador episcopal, Fr. João de Nossa Senhora, a Fr. Pedro de Jesus Maria Jozé como juiz comissário com “os poderes necessários para fazer inventário, e por em boa arrecadação, e custódia em tudo, o que fosse pertencente ao dito padre defunto, como à mesma capela”. Fr. João afirmava ter dado ainda algumas cautelas e prevenções necessárias para que não ocorressem prejuízo nos bens do Pe. Lucas, “mormente nos escravos, que sendo

⁹³ ANTUNES, 2020, p. 141.

⁹⁴ Ribeiro era presbítero de São Pedro. FONÇECA, Pedro Paulo da, *Processo contra o ouvidor Mateus Coelho Soares (06-1756) (...) 1756*, AHU (064), cx. 12, doc. 15, fl. 2.

grande parte dos bens, que há nestas partes, são os menos seguros”.⁹⁵ O administrador episcopal se preocupava com que os escravizados de propriedade do capelão morto se ausentassem ou procurassem refúgio nos territórios circunvizinhos, seja em terras de propriedade portuguesa, seja de macuas ou dos xecados da costa, como, aliás, era comum ocorrer.

Estando o inventário prestes a ser concluído, no dia 24 de julho, o então ouvidor da ilha, Matheus Coelho Soares, passou ao Mossuril juntamente com alguns oficiais da ouvidoria, interrompendo – segundo Fr. João, “com violência” – a execução do leilão dos bens do padre defunto, e “introduzindo-se a fazer novo inventário dos ditos bens”.⁹⁶ Os conflitos entre as alçadas eclesiásticas e civis portuguesas eram relativamente comuns, tanto no sudeste africano, bem como em outras localidades em que ambas se faziam presentes.⁹⁷ Para Fr. João, a jurisdição eclesiástica era “algumas vezes zombada, ou por ignorância, ou por temeridade”, ao que reforçava que Soares era “leigo, e na ordem dos leigos é puramente leigo”.⁹⁸

Outros dois casos de tentativas dos ouvidores da ilha de Moçambique em fazer inventários de religiosos mortos são evocados pelo administrador episcopal. O mais próximo temporalmente teria sido o caso do inventário do Pe. João Furtado, falecido em 1753, lembrado por Fr. João de Nossa Senhora com o intuito de mostrar que Matheus Coelho Soares não poderia alegar ignorância no assunto. Naquele momento, o então ouvidor, Francisco Raymundo de Moraes Pereira, fora demovido desta ação ao Fr. João apresentar uma carta real que alegava a jurisdição eclesiástica nos inventários. Nesta carta aparece o outro caso de que temos notícia, ocorrido em 1729, após a morte do Pe. João de Pina na ilha de Moçambique, e que deixava como herdeiro um irmão, Bartholomeu Colimão e Pina, que então se encontrava em Damão.⁹⁹

⁹⁵ FONÇECA, Pedro Paulo da, *Processo contra o ouvidor Mateus Coelho Soares (06-1756) (...) 1756*, AHU (064), cx. 12, doc. 15, fl. 2.

⁹⁶ *Ibid.*, fl. 2v.

⁹⁷ Mesmo com relação à jurisdição eclesiástica no feitio dos inventários dos religiosos há exemplos de conflitos em outras localidades, como em Olinda a meados do século XVIII. PAIVA, José Pedro. Reforma religiosa, conflito, mudança política e cisão: o governo da diocese de Olinda (Pernambuco) por D. Frei Luís de Santa Teresa (1738–1754). *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, n. 8, p. 161–210, 2008. p. 193.

⁹⁸ FONÇECA, *op. cit.*, fl. 2v.

⁹⁹ *Ibid.*, fls. 3–3v.

A querela relativa aos bens do Pe. Lucas de Oliveira poderia ter-se resolvido como em 1753. Contudo, o então governador de Moçambique, Francisco de Mello e Castro, já há muito envolvido em conflitos de jurisdição com o clero em geral, e com o administrador episcopal, em particular,¹⁰⁰ tomou o lado do ouvidor e de defender “a jurisdição real”, o que alegava ter obrigação.¹⁰¹ Dizia o governador, que se ele fosse o responsável em 1753, o ouvidor teria feito o inventário do Pe. João Furtado.

A questão passou então a uma sequência de troca de cartas entre o administrador episcopal e o governador, entre 24 e 30 de julho de 1756, cada qual evocando e citando trechos do aparato legislativo de forma a justificar suas ações. Em resumo, Mello e Castro defendia que nos casos em que o morto não tivesse testamento,¹⁰² e que seus herdeiros estivessem ausentes, caberia ao ouvidor e ao juiz dos ausentes a feitura dos inventários. Enquanto Fr. João de Nossa Senhora evocava legislação na qual alegava que, nestes casos, a jurisdição era ainda eclesiástica, além de trazer o referido caso de 1729 como um exemplo “de posse imemorial” em que se decidiu pela justiça eclesiástica na feitura do inventário. Notemos que, assim como no caso dos inventários dos não-cristãos, a forma com que os anteriores sempre foram feitos era utilizada como justificativa – aqui secundária – para que os futuros inventários assim continuassem a ser realizados.

Contudo, o cerne da questão estava alhures. Tanto nas várias querelas de jurisdição entre o administrador episcopal e o governador, que levaram a que Mello e Castro se envolvesse tão afincadamente na questão, como também no poder – tanto econômico como social – que a realização dos inventários dava a seus realizadores. Neste último ponto, como vimos no capítulo anterior, eram bastante vultuosas as posses de vários religiosos, sendo a do Pe. Lucas de Oliveira constituída de “vários bens submoventes, móveis, e de raiz adquiridos pelo seu negócio, e agência de seus escravos.”¹⁰³ Este ponto fica ainda mais claro em 1770, quando o então governador, reclamando

¹⁰⁰ Para alguns destes conflitos, ver, por exemplo, NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Representação do Administrador Episcopal (08-08-1758)*, 1758, AHU (064), cx. 14, doc. 34, fls. 8-8v.

¹⁰¹ FONÇECA, *op. cit.*, fl. 4.

¹⁰² Nos termos da documentação: abintestado.

¹⁰³ FONÇECA, Pedro Paulo da, *Processo contra o ouvidor Mateus Coelho Soares (06-1756) (...) 1756*, AHU (064), cx. 12, doc. 15, fl. 17.

dos dominicanos, afirmava que não havia neles

outro interesse do que, estes filhos adquirirem mal, e aquela Mãe [a ordem de São Domingos] cuidar só das suas legítimas heranças de forma que é tão infeliz esta miserável conquista que para não parar nela cabedal nenhum, até o valor das próprias comezas de algum frade que aqui morre não fica nesta terra (...).¹⁰⁴

De todo modo, muito por já estarem bastante envolvidos em conflitos de jurisdição, a questão do inventário do Pe. Lucas de Oliveira escalaria de maneira considerável. No dia 8 de agosto de 1756, não sendo atendido em seus pedidos ao então governador de Moçambique, Fr. João de Nossa Senhora excomungou o ouvidor Matheus Coelho Soares. Ao ser questionado pelo governador, ordenando que se demovesse da excomunhão, Fr. João alegou que não o poderia fazer sem abrir mão de sua jurisdição eclesiástica – no fundo utilizando de maneira análoga o argumento da jurisdição real evocado anteriormente pelo governador.¹⁰⁵

Finalmente, o governador decidiu enviar a questão para a decisão do soberano português, de tal sorte a “que evite o escândalo, e perturbação pública em uma de terra de mouros e gentios, por tanto”.¹⁰⁶ Assim, de forma a não criar prerrogativas aos “mouros e gentios”, optava Mello e Castro a subir a decisão ao monarca. É ainda bastante significativa a caracterização da ilha de Moçambique como uma “terra de mouros e gentios” pelo então governador, e não como uma *terra de portugueses*, o que ilustra a tênue situação da administração colonial portuguesa do território a que arrogava plena soberania.

As apelações ao reino normalmente demoravam. Tanto que a carta rogatória feita pelo administrador episcopal em 1753, com relação à feitura do inventário do Pe. João Furtado, somente em dezembro de 1756 fora respondida pelo Conselho Ultramarino, ordenando que as jurisdições dos inventários dos religiosos deveriam continuar com

¹⁰⁴ LAGO, Balthazar Manoel Pereyra do, *Carta do governador de Moçambique ao rei (20-01-1770)*, 1770, AHU (064), cx. 30, doc. 3, fl. 1.

¹⁰⁵ “é sem dúvida que nada posso obrar, que não seja em prejuízo grave da jurisdição Eclesiástica, pois é desistir de uma pose de mais de cem anos, e só o farei por força, e violência, pois então não prejudico a imunidade, e a liberdade eclesiástica.” FONÇECA, *op. cit.*, fl. 15.

¹⁰⁶ *Ibid.*, fl. 17v.

a justiça eclesiástica.¹⁰⁷ Recebendo esta resposta em julho de 1757, Fr. João de Nossa Senhora delegara ao vigário geral do juízo eclesiástico enviar uma cópia dela ao ouvidor da ilha.

Neste momento, o ouvidor era já outra pessoa, Francisco de Soutto. Recebendo a cópia da carta e a ordem do administrador episcopal de que ele devia deixar a feitura do inventário do Pe. Lucas de Oliveira Ribeiro, o ouvidor mandara prender ao escravizado e “dois cafretes” que eram de propriedade do vigário e que então serviram de emissários.¹⁰⁸ Se queixou o administrador episcopal novamente ao governador, alegando que o ouvidor deveria seguir a ordem real, uma vez que a decisão específica relativa ao inventário de Oliveira demoraria e não seria diferente. Escalando ainda mais a disputa, o então governador ordenara a suspensão do pagamento das cômguas dos “beneficiados, prior, ou de outro qualquer emprego eclesiástico da Sé Matriz desta ilha de Moçambique”, no que se incluía o pagamento do Administrador Episcopal – e também, convém destacar, do *pai dos cristãos*, que aparentemente não se envolveu diretamente neste conflito. Mandava ainda o governador que o escrivão da secretaria averbasse “os tais vencimentos, até nova notícia”, e que “também lhes não pague os que tiverem vencido”.¹⁰⁹ Provavelmente estes pagamentos devem ter sido feitos não muito tempo após a suspensão,¹¹⁰ sendo o provável intuito de Mello e Castro de apenas fazer mais uma pressão ao administrador episcopal nos conflitos entre ambos.¹¹¹

A omissão do *pai dos cristãos* em 1756 e em 1757 pode ser resultante apenas da natureza das fontes aqui utilizadas, todas elas decorrentes da documentação que fora

¹⁰⁷ FONÇECA, Pedro Paulo da, *Processo contra o ouvidor Mateus Coelho Soares (06-1756) (...) 1756*, AHU (064), cx. 12, doc. 15, fls. 21–21v.

¹⁰⁸ *Ibid.*, fl. 22.

¹⁰⁹ *Ibid.*, fls. 23–23v.

¹¹⁰ Não encontramos mais menções a esta suspensão na documentação.

¹¹¹ No mesmo ano, em outro conflito entre o governador e o administrador episcopal, Francisco de Mello e Castro prendeu o vigário geral da ilha de Moçambique, e ameaçara por meio de seus escravizados ao administrador episcopal, além de agredir aos escravizados deste e do pároco da matriz. Nas palavras do administrador episcopal: “chegando a tão grande excesso, que não só prendeu o Padre Vigário Geral (...), esteve prezo dentro da Fortaleza dezessete dias, e depois o soltou, mas convocou também uma junta para me exterminar depois de me ter mandado insultar invadir pelos seus Cafres por três vezes às minhas casas, e ainda esta Igreja subindo à casa do próprio pároco aferir os seus, e meus escravos às bambuadas como foi público, e notório nesta Praça”. NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Representação do Administrador Episcopal (08-08-1758)*, 1758, AHU (064), cx. 14, doc. 34, fl. 6v.

enviada ao Conselho Ultramarino. Que os indivíduos que exerceram este ofício tinham interesse e também se envolveram em situações análogas, na qual o inventário de algum falecido religioso fora feito pela administração portuguesa, e não pelo juízo eclesiástico é certo. Fr. Bernardo da Anunciação, que era *pai dos cristãos* da ilha de Moçambique em 1757, por exemplo, em 1762, exercendo o ofício de vigário de Tete, reclamou ao governador dos Rios de Sena que o inventário do Fr. António de Santo Agostinho, morto em 1762 na feira do Zumbo, fora feito pelo desembargador de Tete, e não por ele enquanto representante da justiça eclesiástica.¹¹² Ademais, em 1756–1757, o caso do inventário do Pe. Lucas já estava escalado à máxima posição hierárquica do clero católico do sudeste africano, que era o administrador episcopal, não sendo necessário, com isso, que Anunciação – ou seu antecessor – tivesse de se envolver diretamente na questão. Finalmente, como veremos na seção a seguir, algumas vezes mesmo a relação entre o indivíduo que exercia o cargo de administrador episcopal e o que era *pai dos cristãos* poderia ser conturbada, o que também poderia acarretar a um afastamento estratégico entre eles.

4.3 O pai dos cristãos e o administrador episcopal

No dia 5 de outubro de 1759, uma sexta-feira, começava a novena a Nossa Senhora do Rosário na ilha de Moçambique, com uma missa solene na igreja do convento de São Domingos desta localidade. A confraria do Rosário era provavelmente uma das mais populares da ilha. Enquanto ali muitas não possuíam membros suficientes pelo diminuto número de cristãos e avantajado número de confrarias,¹¹³ a do Rosário con-

¹¹² “falecendo naquele tempo o mesmo Pe. Fr. António de Santo Agostinho na dita Feira do Zumbo, logo o sobredito Desembargador entrou a tomar, e a vocar a si a sua alçada, os inventários e bens do dito Pe. falecido, e por mais que roguei, e adverti ao dito Desembargador a que me não impedisse a minha jurisdição, pelos bens do dito Pe. pertencerem ao foro Eclesiástico, mandou o dito Ministro deitar um bando público a toque de caixa para que todas as pessoas que tivessem contas com o dito Pe. defunto as fossem concluir perante ele, com cominação de penas para isso (...)”. ANUNCIAÇÃO, Fr. Bernardo da, *Atestação sobre a conduta do desembargador e juiz sindicante José Lobo da Veiga (13-07-1762)*, 1762, AHU (064), cx. 22, doc. 14, fls. 1v–2.

¹¹³ Conforme afirmou anos depois, em 1781, o administrador episcopal, Fr. Amaro Jozé de São Thomas: “Se olho para o povo, acho a uns com pouca devoção, e a outros com a verdadeira desculpa, de que algumas vezes socorrem estas indigências; além dos empregos, que os poucos habitantes de cada uma destas terras têm nas Confrarias, que lhes fazem dispender bastante; especialmente nesta ilha de Moçambique, aonde os moradores não chegam para poderem cumprir com as obrigações de

tava com membros fixos, especialmente provenientes das camadas sociais mais pobres.¹¹⁴ Ilustrativo da importância desta confraria para a população cristã de Moçambique estava o fato de que toda a novena seria realizada com missas solenes, contando com, além do vigário que a celebrava, mais dois auxiliares do clero, sendo um diácono e o outro subdiácono, todos os três devidamente paramentados.

Neste momento era o vigário da igreja de São Domingos o também *pai dos cristãos* Fr. Pedro dos Mártires e Cunha, sendo seus ministros auxiliares para as celebrações o diácono Fr. Jozé de São Joaquim, também dominicano, e o subdiácono Fr. Felis de Santa Roza, da ordem de São João de Deus.¹¹⁵ Durante a missa inaugural da novena, Fr. Pedro ordenou que os dois ministros levassem “o livro dos evangelhos” para que o beijasse o presidente da confraria de Nossa Senhora do Rosário, um “natural da Índia” chamado João Martins.¹¹⁶ É possível que este seja o capitão dos auxiliares e rendeiro da Alfândega João Estanislao Martins, inquirido pelo ouvidor no ano anterior durante a inquirição realizada a pedido de Fr. Pedro dos Mártires e Cunha, concernente aos banes nas terras-firmes. Contudo, como em nenhum momento a documentação se refere ao presidente da confraria relacionando-o a algum destes cargos – o que usualmente os documentos portugueses tendem a fazer – e sendo este nome relativamente comum, é mais provável serem indivíduos diferentes.

O presidente da confraria se encontrava no cruzeiro da igreja,¹¹⁷ para onde se dirigiram Fr. Jozé e Fr. Felis juntamente com o livro sagrado cristão. O diácono e o subdiácono então “lhe deram o instrumento da paz”, incensando a Martins por três vezes.¹¹⁸

*todas as que há, quando é necessário ajuntarem-se.” SANTO THOMÁS, Fr. Amaro Jozé de, *Ofício do governador eclesiástico ao Conselho Ultramarino (25-09-1781)*, 1781c, AHU (064), cx. 37, doc. 26, fls. 2–2v (grifo meu).*

¹¹⁴ Na diáspora africana, em especial em Minas Gerais, as confrarias de Nossa Senhora do Rosário eram muito associadas aos escravizados. Na ilha de Moçambique, contudo, até onde pudemos averiguar, sua popularidade se dava nas camadas da base da pirâmide social cristã, mas não necessariamente entre os indivíduos escravizados.

¹¹⁵ NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Carta do administrador episcopal para o governador e capitão general de Moçambique (08-10-1759)*, 1759, AHU (064), cx. 16, doc. 47, fl. 1.

¹¹⁶ *Ibid.*, fl. 1.

¹¹⁷ Compreendemos aqui o cruzeiro como a localidade central da igreja, na interseção da nave central com o transepto, e não como uma cruz localizada fora da igreja, já que não faria, inicialmente, sentido durante a missa o presidente da confraria estar fora do local de sua realização.

¹¹⁸ NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Carta do administrador episcopal para o governador e capitão general de Moçambique (08-10-1759)*, 1759, AHU (064), cx. 16, doc. 47, fl. 1.

Finda a missa, alguém dera notícia da cerimônia ao administrador episcopal, Fr. João de Nossa Senhora, que não estava presente. Fr. João se alarmara com a paramentagem e com o ritual de entrega do evangelho ao presidente da confraria, “com aquele aparato e cerimônia que a Santa Igreja reprova nas igrejas, e só permite aos imperadores, reis e príncipes”.¹¹⁹ Assim, em seguida mandou “avisar particularmente ao mesmo Padre Vigário Frei Pedro dos Mártires que evitasse essas cerimônias que mandava praticar na missa com aquela pessoa tão ordinária” que era João Martins.¹²⁰ Para reforçar seu argumento, o administrador episcopal citava ao III Concílio de Goa, de 1585, em seu décimo segundo decreto de sua terceira ação,¹²¹ e também ao cerimonial estabelecido pelo “Sumo Pontífice Clemente 8º, que ordenou para o regime das igrejas na celebração das missas e mais divinos ofícios”.¹²² Como na querela com o governador de Moçambique em 1756–57, Fr. João gostava de explicitamente embasar suas argumentações como estratégia de dissuasão.

Mártires e Cunha respondeu, após receber o aviso do administrador episcopal, que “o erro estava dado”, e que assim deveria “continuar nele”, acrescentando “outras coisas mais ao mesmo intento”, que não são mencionadas na documentação escrita por Fr. João. Contudo, o administrador episcopal utilizou desta resposta para mostrar “a ligeza do gênio” do *pai dos cristãos*, ademais de comprovarem “as suas valentias”.¹²³ Sem termos os exatos argumentos da resposta de Fr. Pedro é difícil sairmos desta caracterização feita pelo administrador episcopal. No entanto, dada a forma com que o *pai dos cristãos* agiria alguns meses depois, ao ser abordado em um pangaio por um soldado do forte de São Lourenço, certamente a “valentia” e a “ligeza”¹²⁴ de gênio”

¹¹⁹ NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Carta do administrador episcopal para o governador e capitão general de Moçambique (08-10-1759)*, 1759, AHU (064), cx. 16, doc. 47, fl. 1.

¹²⁰ *Ibid.*, fls. 1–1v.

¹²¹ Segundo Faria, nos textos dos concílios provinciais de Goa, “o tratamento de assuntos eclesiásticos e do culto divino predominou na Ação 3ª, ao passo que os decretos concernentes à reforma da Igreja concentram-se na Ação 4ª. Essa distribuição não se verificou nas atas do Terceiro Concílio Provincial, cuja Ação 3ª foi dedicada exclusivamente aos cristãos de São Tomé”. FARIA, Patricia Souza de. Os concílios provinciais de Goa: reflexões sobre o impacto da “Reforma Tridentina” no centro do império asiático português (1567–1606). *Topoi Revista de História*, v. 14, n. 27, p. 218–238, 2013. p. 223.

¹²² NOSSA SENHORA, *op. cit.*, fl. 1.

¹²³ *Ibid.*, fl. 1v.

¹²⁴ Não encontramos o termo “ligeza” no dicionário de Bluteau. Contudo, uma das acepções de “ligeireza” parece aqui se adequar ao nosso argumento – e talvez ao do administrador episcopal: “fazer

seriam características de sua pessoa.¹²⁵

Recebendo a resposta de Fr. Pedro, o administrador episcopal então tornou a escrever uma segunda carta, desta vez mais formal, enviada pelo escrivão dos autos do juízo eclesiástico,

para que o dito Padre se abstinisse daqueles abusos, que introduzia na Igreja na Celebração da Missa tão reprovados pela mesma Igreja, e encomendada aos Senhores Arcebispos, Bispos, e mais Prelados ordinários dos lugares a sua observância, de baixo das penas, e censuras cominadas nos mesmos Decretos que lhe mandei notificar, e cominar com a autoridade que tenho, como Delegado da Sé Apostólica, em ordem aos Regulares nesta parte.¹²⁶

Sendo notificado, Mártires e Cunha respondeu conjuntamente com Fr. Jozé de São Joaquim e Fr. Felis de Santa Roza, novamente se negando a modificar o ritual durante as missas em celebração a Nossa Senhora do Rosário.¹²⁷ A certeza da impunidade, em parte proveniente da carência de indivíduos do clero, talvez estivesse a guiar a atitude dos três religiosos ao confrontarem ao indivíduo que, em teoria, seria a máxima autoridade eclesiástica da ilha de Moçambique.

Ao mesmo tempo em que enviou estas duas cartas a Fr. Pedro dos Mártires e Cunha, Fr. João de Nossa Senhora também notificou ao presidente da confraria, para que ele “não admitisse aquelas cerimônias indiscretamente praticadas na missa com ele, não sendo digno [delas]”. O administrador episcopal ameaçava ainda João Martins com as “penas e censuras” dos decretos canônicos.¹²⁸

O presidente da confraria de Nossa Senhora do Rosário acatou à ordem do admi-

ligeirezas: jogos de mão e passe passe, que não deixam perceber o seu artificio”. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1728. 8 v. p. 224, v. 2.

¹²⁵ Como vimos no capítulo anterior, esta abordagem ocorreu em algum momento após 15 de outubro de 1759 e antes de janeiro de 1760. A carta de Fr. João de Nossa Senhora que utilizamos como fonte principal para a presente questão durante a novena de Nossa Senhora do Rosário data de 8 de outubro de 1759, sendo, portanto, anterior àquele caso.

¹²⁶ NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Carta do administrador episcopal para o governador e capitão general de Moçambique (08-10-1759)*, 1759, AHU (064), cx. 16, doc. 47, fl. 1v.

¹²⁷ Os termos da resposta são desconhecidos, sendo o administrador episcopal ainda mais vago com relação a ela: “Respondeu o dito Vigário, e os mais Padres Ministros que foram ao Altar, como se esperava da sua pouca Religião, e absoluto procedimento, tão irregulado, como escandaloso”. *ibid.*, fl. 1v.

¹²⁸ *ibid.*, fl. 1v.

nistrador episcopal. Antes da missa solene do segundo dia da novena, foi até Fr. Pedro para lhe pedir “com todos os encarecimentos lhe não fizesse aquelas cerimônias”.¹²⁹ Segundo Fr. João de Nossa Senhora, Martins, “por conhecer o gênio do Padre Vigário”, por precaução, se foi por “fora da Capela mor, de joelhos no cruzeiro, no último degrau junto, ou que se desse para o corpo da Igreja”. Para ali então foram o diácono e subdiácono “a fazer-lhe as mesmas cerimônias”, com os evangelhos e incensando a Martins, mesmo

contra a vontade do mesmo presidente [da confraria], como protestou publicamente na Igreja diante daquele numeroso povo escandalizado de verem os Ministros do Altar paramentados, deixarem o mesmo Altar, e discorrerem pela Igreja para fazerem essas ações tão reprovadas por ela, fazendo turbação na Missa, e no povo interrupção da Missa, (...) e causando escândalo geral.¹³⁰

No dia seguinte, na terceira missa solene da novena, tornaram Fr. Pedro, Fr. Jozé e Fr. Felis a repetir a ação e, com a resistência de João Martins, a ele repreenderam, “vociferando, e dizendo muitas palavras indecorosas, menos consideradas em desafogo de sua paixão”. No quarto dia, contudo, João Martins não comparecera à missa, e os três religiosos repetiram “as mesmas cerimônias a um irmão da mesma confraria”.¹³¹

É revelador, contudo, constatar que o administrador episcopal não estava presente a nenhuma destas missas da novena de Nossa Senhora do Rosário. A nosso entender, isso reforça o carácter popular da celebração desta santa católica na ilha de Moçambique, e sugere a não difusão deste culto à elite portuguesa da ilha.

Tendo então notícia do transcorrido ao longo destes três últimos dias, Fr João, utilizando de sua “jurisdição (...) delegada para com os ditos religiosos”, tencionava proibir que eles realizassem “missas solenes naquela Igreja”, além de ordenar que o mestre da capela e “mais músicos, sob pena de interdito pessoal não cantassem naquela igreja missa que fosse dita pelos referidos padres” e sob a mesma censura, que os irmãos da Confraria do Rosário e os fiéis assistissem a missas realizadas pelos três religiosos.¹³²

¹²⁹ NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Carta do administrador episcopal para o governador e capitão general de Moçambique (08-10-1759)*, 1759, AHU (064), cx. 16, doc. 47, fls. 1v-2.

¹³⁰ *Ibid.*, fl. 2.

¹³¹ *Ibid.*, fl. 2.

¹³² *Ibid.*, fls. 2-2v.

Para a publicação do decreto com estas ordens, o administrador episcopal pediu ao então governador reforço militar, para “evitar qualquer excesso daqueles pervertidos, e inconsiderados padres”. O principal motivo para este reforço seria, segundo Fr. João de Nossa Senhora, por conta que Fr. Pedro dos Mártires e Cunha o ameaçava “com facas, e catanas, e pelo exercício que tem destas armas, e pelo seu orgulho, prudentemente receei qualquer excesso”.¹³³ Notemos aqui como o *pai dos cristãos* era publicamente conhecido na ilha de Moçambique por sua destreza com armas. O reconhecimento desta destreza auxilia a explicar que, meses depois, o soldado João da Fonseca, reforçado com outros soldados cedidos pelo xeque de Sancul, simplesmente tenha deixado Fr. Pedro prosseguir em um pangaio rumo ao Mutomonha sem ser vitoriado. Sendo recebido pelo frade de pistola à cinta e armado com um facão, além de auxiliado pela tripulação do pangaio, também armada com paus, se torna mais compreensível a atitude do soldado português de se retirar, à vista de toda a fama pública de ser o religioso destro na utilização de armamentos.

No dia 8 de outubro foi o vigário geral da ilha, reforçado do alferes da infantaria e possivelmente com mais soldados, publicar o decreto na igreja do convento de São Domingos. Ali foi recebido por Fr. Pedro e Fr. Jozé “armados com paus”. A publicação do decreto só foi possível após a reprimenda feita pelo alferes aos dois religiosos, ameaçando-os de prisão.¹³⁴

O que exatamente ocorreu após a publicação deste decreto não sabemos. Provavelmente ele se efetivou, tanto pela proibição a que os fiéis assistissem às missas, como a que todos os auxiliares – músicos e o mestre da capela – participassem das mesmas. O risco de tentarem fazer uma missa sem estes elementos seria alto aos três religiosos, e caso tivessem apoio para tanto da população, após todas as ameaças de interdito pessoal – e mesmo excomunhão – feitas pelo administrador episcopal, uma possível revolta teria se instalado e, fatalmente, existiria uma mais ampla documentação a respeito. Desta maneira, naquele ano de 1759, a novena a Nossa Senhora do

¹³³ NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Carta do administrador episcopal para o governador e capitão general de Moçambique (08-10-1759)*, 1759, AHU (064), cx. 16, doc. 47, fl. 2v.

¹³⁴ *Ibid.*, fl. 2v.

Rozário foi cancelada em seu quarto dia.

Os três padres provavelmente não sofreram maiores sanções. Não temos mais notícia na documentação acerca de Fr. Felis de Santa Roza, nem de Fr. Jozé de São Joaquim. Fr Pedro, contudo, continuará na ilha de Moçambique como vigário da igreja de São Domingos, *pai dos cristãos* e comissário do Santo Ofício ao menos até meados de 1760. Permanecendo mais estes meses como vigário daquela igreja, é quase seguro afirmar que ali continuou a celebrar missas, nos momentos em que estas deveriam ocorrer, caso contrário, nos parece mais provável que ele tivesse sido afastado destes cargos, preso, ou mesmo enviado de volta aos dominicanos de Goa, como ocorrera algumas vezes com outros religiosos. Como vimos, na viragem de 1759 para 1760, Mártires e Cunha ainda gozava de ampla liberdade de movimentação comercial na ilha de Moçambique e em sua [vizinhança de sobrevivência](#).

Em decorrência das várias querelas de jurisdição entre o juízo eclesiástico e a justiça da administração portuguesa, em abril de 1760, o soberano português ordenara ao governador de Moçambique que as questões relativas a religiosos “revoltosos, orgulhosos, e inquietos que forem de pernicioso exemplo aos fiéis vassalos” deveriam ser encaminhadas ao administrador episcopal e que o governador deveria dar conta ao soberano das decisões do juízo eclesiástico. A carta com estas ordens chegou à ilha de Moçambique em agosto do mesmo ano, dizendo inicialmente respeito à devassa que mandava tirar do contrabando de pólvora e armas nos Rios de Sena, mas também estendida a outras perturbações feitas pelo clero.¹³⁵ Assim sendo, se mencionado na devassa – cujo conteúdo perdeu-se ou não foi executada –, o destino de Fr. Pedro dos Mártires e Cunha estaria a cargo do administrador episcopal. É possível que este tenha sido expulso de meados para o final de 1760, mas não podemos confirmar com certeza para além de não mais termos notícia dele na documentação após agosto de 1760.

¹³⁵ “o mesmo” deveria ser seguido “com todos, e quaisquer Eclesiásticos revoltosos, orgulhosos, e inquietos que forem do pernicioso exemplo, e escandaloso aos fiéis vassalos de V. Majestade” SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de, *Carta do governador e capitão general de Moçambique ao rei (09-08-1760)*, 1760e, AHU (064), cx. 18, doc. 40, fl. 1.

Contudo, a expulsão de um religioso da ilha de Moçambique era muitas vezes um procedimento bastante difícil de se conseguir. Vejamos o caso, por exemplo, do Pe. Luis António de Sampayo e Silva, justamente pela proximidade com que ele tinha com o *pai dos cristãos* Fr. Pedro dos Mártires e Cunha a fins da década de 1750. O Pe. Luis António era secular – presbítero de São Pedro –, e prior da Sé Matriz da ilha de Moçambique em 1758. Naquele ano, dentre outras coisas, fora acusado de se envolver amplamente no comércio e de ser o “cabeça” de “uma sedição” contra o então governador, Pedro de Saldanha de Albuquerque, movida “tanto pelos militares (...) como no povo” e sugerida pelo governador afastado David Marques Pereira.¹³⁶ Albuquerque escrevera ao administrador episcopal, pedindo que este fizesse com que o Pe. Luis António saísse da ilha de Moçambique.¹³⁷ Após este pedido, o padre, pretensamente instruído por Fr. João de Nossa Senhora, requereu “a seu prelado licença para se recolher a Lisboa”, o que concluiu na nau que partiu a Portugal em 1759.¹³⁸ Assim, o padre Luis António, ao invés de ter sido expulso da ilha, saíra, ao menos oficialmente, por sua própria vontade.

Em agosto de 1760, este religioso tornava a Moçambique, desta vez como capelão da nau de viagem a Goa. Nos “poucos dias que aqui se demorou, urdiu novas máquinas, associado com o segundo, que é o Pe. Fr. Pedro dos Mártires e Cunha”.¹³⁹ Qual fora a associação entre os dois neste momento, a documentação não explicita. Sabemos que ao vir na viagem para a ilha de Moçambique, a nau em que era capelão transportava outros três religiosos dominicanos, enviados para servirem no sudeste africano.¹⁴⁰ Sampayo e Silva afirmou a estes dominicanos que o governador de Moçambique não queria acomodá-los nas igrejas que antes eram dos jesuítas, e que eles deveriam pressionar ao governo para este efeito.¹⁴¹ A carta enviada – e assinada – pe-

¹³⁶ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de, *Ofício do governador ao secretário de estado ultramarino (28-12-1758)*, 1758a, AHU (064), cx. 15, doc. 53, fl. 1v.

¹³⁷ *Ibid.*, fl. 1v.

¹³⁸ Posteriormente Albuquerque afirma que dava “infinitas graças a Deus por me ver já livre deste”. SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de, *Ofício do governador ao secretário de estado ultramarino (30-12-1758)*, *Arquivo das Colónias*, III e IV, p. 526–528, 1919a. p. 526.

¹³⁹ *Id.*, *Ofício do governador (13-08-1760) (...) 1760g*, fl. 1v.

¹⁴⁰ Eram estes Fr. Jozé Carlos da Experança, Fr. Jozé dos Prazeres e Fr. Caetano, do último não sabemos o aposto ou sobrenome.

¹⁴¹ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de, *Ofício do governador e capitão general de Moçambique*

los três frades fora na verdade escrita pelo próprio Pe. Luis António de Sampaio e Silva.¹⁴² Contudo, em todo este caso, não há qualquer menção ao envolvimento de Fr. Pedro, do que concluímos que além desta houve outra querela entre os dois e o então governador naquele momento.

A partir daí, só voltamos a ter notícias do padre Luis António em 1767. Neste momento ele era, novamente, prior da sé matriz da ilha de Moçambique.¹⁴³ Desta forma, tendo sido, na prática, expulso da ilha de Moçambique em 1759, oito anos depois estava ali a exercer exatamente a mesma – prestigiosa – função que exercia no momento de seu afastamento.

4.4 Os escravizados e o pai dos cristãos

Sem sombra de dúvidas o maior número de fontes que sobreviveram relacionadas aos *pais dos cristãos* da ilha de Moçambique são relativas aos escravizados em posse de indivíduos não-cristãos. Sobre isto temos tanto legislações que foram fomentadas e se relacionavam diretamente à atuação dos indivíduos que ocuparam este ofício, como também casos em que estes se envolveram na retirada de escravizados que desejavam se converter ao Cristianismo.

A atuação relativa a estes escravizados não era uma exclusividade do contexto da ilha de Moçambique. Ao contrário, a retirada forçada de escravizados de seus proprietários não-cristãos também ocorrera em Goa e em outras localidades do denominado Estado da Índia.¹⁴⁴ No entanto, enquanto nestas localidades outras ações, como a tomada de órfãos, geraram grandes conflitos, provavelmente maiores do que os relacionados à tomada de escravizados, na ilha de Moçambique, relativamente ao controle individual e às conversões, foi com relação aos escravizados que desejavam se

ao secretário de estado do ultramar (22-08-1760). Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 22 ago. 1760f. AHU (064), cx. 18, doc. 79. fl. 1.

¹⁴² EXPERANÇA, Fr. Jozé Carlos da; PRAZERES, Fr. Jozé dos; CAETANO, Fr. *Carta ao governador e atas-tações*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 22 ago. 1760. AHU (064), cx. 18, doc. 80. fl. 1v.

¹⁴³ LAGO, Balthazar Manoel Pereyra do, *Descrição geral de todas as Igrejas (...) 1767b*, AHU (064), cx. 27, docs. 134 e 138, fl. 1.

¹⁴⁴ AMES, 2008, p. 9; FARIA, 2020, pp. 9 e 21.

converter que os muçulmanos e baneanes mais se queixaram da atuação dos *pais dos cristãos*.¹⁴⁵

4.4.1 A posse de escravizados por não-cristãos

A posse de escravizados por indivíduos não-cristãos foi uma preocupação dos portugueses desde que se estabeleceram no subcontinente indiano. No intuito de incentivar as conversões, em 1533 o soberano português publicou uma provisão determinando que os escravos de “gentios ou mouros” que se tornassem cristãos ficassem forros, sem qualquer compensação financeira a seus antigos proprietários.¹⁴⁶ Uma vez que demonstrassem desejo em se converter ao Cristianismo, os escravizados deveriam ser “primeiro examinados por três ou quatro dias pelos curas das igrejas se com devoção e vontade determinada se queriam tornar cristãos”, devendo neste ínterim ser instruídos “das coisas da fé que abastasse”.¹⁴⁷ Esta provisão também expandia a manumissão, sem compensações, aos escravizados convertidos que estivessem em posse de cristãos.

Anos depois, em 1558, uma provisão do então vice-rei determinava, de maneira semelhante, que “os escravos que se fizerem cristãos, ora sejam de mouros ou gentios ou quaisquer outros infiéis” deveriam ser libertados “sem por eles se pagar coisa alguma a seus donos”.¹⁴⁸ Contudo, os que viessem por mercadores “infiéis estrangeiros”, deveriam ser postos em leilão, exclusivamente a cristãos, sendo então ressarcidos os mercadores. Obviamente, procurava o vice rei com esta modificação com que não se desencorajasse o tráfico de escravizados às localidades sob controle português.

No ano seguinte, a então rainha regente voltou ao assunto por via de um alvará.

¹⁴⁵ Esta atuação se relacionava com o carácter paternalista do ofício de *pai dos cristãos*. Como salienta Faria, no caso dos escravizados convertidos, “o Pai de Cristãos ocupa a função masculina de proteção e orientação dos escravos, na medida em que a figura paterna natural é elidida, já que é o nascimento do ventre materno que define o estatuto de ser escravo (partus sequitur ventrem), podendo ser negligenciável o genitor masculino do cativo”. FARIA, 2020, p. 20.

¹⁴⁶ JOÃO III, D., *Doc 24. Treslado de um alvará real (...) 1969 [14/3/1533]*, p. 87.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 87–88.

¹⁴⁸ BRAGANÇA, D. Constantino de. Doc 55. Provisão do Vice Rei sobre escravos conversos (25/12/1558). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. P. 173–174. p. 173.

Nele é detalhada a questão dos escravizados dos mercadores, de maneira mais abrangente do que na provisão anterior. Assim, “todo mercador e qualquer outro estrangeiro, judeu, mouro ou gentio” que estivesse de passagem, “com suas mercadorias ou sem elas”, em qualquer “cidade, fortaleza ou lugar” no Estado da Índia de jurisdição portuguesa e que tivesse escravizados que se convertessem ao Cristianismo, deveria vendê-los a indivíduos cristãos, de forma a ficarem “cativos dos cristãos que os comprarem”. Este cativo era justificado na ordem da soberana portuguesa, “pelo direito divino e canônico, aquele que se converte a nossa Santa Fé Católica não consegue por isso liberdade temporal”.¹⁴⁹

Desta forma, com relação aos escravizados em posse de não-cristãos nestas localidades, há uma modificação no definido nas ordens anteriores: estes não mais seriam alforriados. Ao contrário, nos dizeres da documentação – que também expande tal situação aos mercadores que ali se detivessem por maior período –, tais escravizados convertidos não só continuariam com este estatuto, como só seriam retirados “de seus senhores gentios, mouros ou judeus” se fizessem um requerimento à administração portuguesa alegando que na posse deles seriam induzidos a “que deixem a fé que receberam”.¹⁵⁰ Neste caso, deveriam ser vendidos em leilão “em termo breve”, somente sendo libertados em caso de descumprimento desta ordem.¹⁵¹

Este alvará régio de 1559 ainda tratava detalhadamente das tentativas de se burlar a venda compulsória, como sair da localidade com os escravizados em questão, dizendo que iriam os “levar a vender a outro lugar de cristãos”, ou que seus proprietários pedissem pelos mesmos “excessivos e desacostumados preços” de forma a “manhosamente (...) dilatar a venda”. Ao que tentou a legislação se precaver, forçando que os escravizados ficassem na cidade para serem vendidos por procuradores, ou que recebessem avaliação de terceiros – “jurada aos Santos Evangelhos” quando a venda não ocorresse por conta dos preços.¹⁵²

¹⁴⁹ CATARINA, D. Doc 22. Da Rainha para os escravos dos infieis estrangeiros que se fizerem cristãos que se vendam a cristãos (24/03/1559). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969a. P. 81–83. p. 81.

¹⁵⁰ *Ibid.*, pp. 82–83.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 83.

¹⁵² *Ibid.*, p. 82.

Em 1593 o então vice-rei passou um novo alvará. Nele, a preocupação novamente se encontrava no processo de venda dos “escravos e escravas cativos dos infiéis” que se convertessem.¹⁵³ Provavelmente este alvará fora incentivado por alguma representação dos religiosos de Goa, voltando-se aos termos definidos no I Concílio Provincial de Goa, de 1567, que proibia a posse de escravizados cristãos por indivíduos que não professassem esta fé,¹⁵⁴ além de que se os comprassem ou obtivessem de qualquer outra forma, ficassem forros.¹⁵⁵

Esta libertação era motivada, de um ponto de vista factual, pelos então proprietários alegarem que, no momento em que tais escravizados se fizeram cristãos, “já os tinham vendido” a algum proprietário cristão. Esta alegação faz sentido ao também retomar a legislação de 1558 – o que é feito pelo alvará –, por assim eles obterem o valor da venda – e os escravizados permanecerem neste estatuto –, ao invés de estes se tornarem livres sem que se indenizassem aos seus proprietários. Tratava-se, portanto, de uma estratégia destes proprietários para que assim conseguissem manter algum valor pecuniário referente aos convertidos. Assim, tentando evitar a situação, ordenara o vice-rei que quando fossem vendidos escravizados por não-cristãos, “ao tempo da tal venda faça auto e termo perante um julgador, qualquer que seja, de como o vendeu”, e que, sem estes termos, que os escravizados ficassem forros a “gozar da mercê que lhes Sua Majestade faz pela dita provisão”.¹⁵⁶

A Instrução ao *pai dos cristãos* de Goa, de 1595, em largo seguia o definido nos decretos do I Concílio.¹⁵⁷ Deveria o pároco verificar, nas embarcações que chegavam à Ilha, se nelas “os infiéis” traziam alguns escravizados cristãos, em especial “abexins, armênios e semelhantes”, os quais deveriam ser tomados, “catequizados e reduzidos à Igreja”, sendo colocados em liberdade.¹⁵⁸ A primazia da verdade que seria única ao Cristianismo católico se fazia aqui presente:

¹⁵³ D'ALBUQUERQUE, Mathias. Doc 79. Alvará do Vice-Rei sobre os escravos dos gentios que se fazem cristãos (03/11/1592). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969b. P. 235–236. p. 235.

¹⁵⁴ AMES, 2008, pp. 4 e 9.

¹⁵⁵ FARIA, *op. cit.*, p. 7.

¹⁵⁶ D'ALBUQUERQUE, *op. cit.*, p. 236.

¹⁵⁷ FARIA, *op. cit.*, p. 7.

¹⁵⁸ VALIGNANO, P. Alexandre, *Doc 1. Instrução para o Padre pai dos cristãos (...) 1969 [1595]*, p. 18.

Dos cristãos estrangeiros que andam entre nós, como armênios, jorgins, caldeos, abexins, gregos, sabis, (...) terá particular cuidado que sejam reduzidos e ensinados conforme a fé e costumes da Igreja Romana, por terem entre si muitos erros e costumes contrários a ela (...).¹⁵⁹

Dentre estes cristãos, contudo, além dos escravizados recém-chegados, também haviam indivíduos livres.

Acrescentava a Instrução, em parte ainda seguindo o I Concílio, em parte indo além deste, que o *pai dos cristãos* deveria evitar que “os infiéis” levassem escravizados – de qualquer credo – “a vender a outras partes”, fazendo com que “os vendam a cristãos” das terras de jurisdição portuguesas ou a elas tidas como em vassalagem, acrescentando que dentre estes escravizados os que quisessem se converter deveriam ser então libertos do cativoiro.¹⁶⁰ Ademais, deveria o pároco se esforçar pela alforria dos escravizados cristãos em posse de portugueses, “que nisso são mais dificultosos”, ao que apelaria à vaga maneira da “via de consciência” destes senhores.¹⁶¹

Como mencionamos anteriormente, no século XVII, antes de serem alforriados, os escravizados que se convertessem deveriam permanecer em serviço em casa de senhores cristãos, com a desculpa de serem ali instruídos na fé católica. Em Goa, os *pais dos cristãos* daquela localidade elaboraram livros nos quais elencavam o tempo de serviço, em casas de cristãos, destes escravizados até que por ventura fossem alforriados.¹⁶²

Passemos ao século XVIII. No período imediatamente anterior à separação de Moçambique e Rios do Estado da Índia, há uma série de legislações, referentes ao sudeste africano, para as quais a administração portuguesa tentou controlar os escravizados que poderiam ser possuídos por senhores não-cristãos.¹⁶³

Em janeiro de 1727, o então vice-rei do Estado da Índia publicou uma provisão em

¹⁵⁹ VALIGNANO, P. Alexandre, *Doc 1. Instrução para o Padre pai dos cristãos (...) 1969 [1595]*, p. 23 (*grifo meu*).

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 19.

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 22–23.

¹⁶² Para análises desta documentação, conferir: AMES, 2008; FARIA, 2020.

¹⁶³ Faço uma análise pormenorizada das estratégias dos muçulmanos e baneanes frente à publicação de parte desta legislação entre 1727 e 1752 em: FARRER, 2019.

forma de lei referente aos escravizados em posse de indivíduos de fé islâmica na ilha de Moçambique e nos Rios de Sena. Fundamentava esta ordem nos “inconvenientes que se seguem ao serviço de Deus, e de S. Majestade” em terem ali os muçulmanos “cafres de um e outro sexo por seus escravos e cativos, por abraçarem a seita de Mafoma”.¹⁶⁴ Assim, determinava, seguindo o parecer da Mesa do Santo Ofício de Goa, que

os ditos mouros não tenham para o seu serviço nem cativoiro os escravos cafres de um e outro sexo, e para lhes não vedar o comércio, só permito os possam conduzir do sertão por contrato com obrigação de os apresentarem logo ao comissário do Santo Ofício, ou Pai dos Cristãos do seu distrito, que os mandarão alistar, e dentro de seis meses serão obrigados a vendê-los aos cristãos (...).¹⁶⁵

Após a venda, deveriam os muçulmanos apresentar ao comissário do Santo Ofício ou ao *pai dos cristãos* uma certidão constando esta venda. Do contrário, passados estes seis meses, os escravizados seriam confiscados para a fazenda real e seus proprietários castigados – embora o castigo aqui não fosse determinado.¹⁶⁶

Ao não proibir o tráfico, notemos que a administração portuguesa tentava não causar diminuição no fornecimento de mão de obra escravizada, tanto para a ilha de Moçambique, como para o comércio transoceânico. Contudo, ao depender desta mão de obra para muitas das tarefas comerciais – tanto como carregadores como *musambazes* e *patamares* –, se efetivada esta ordem – que proibia a posse de qualquer escravizado – dificultaria enormemente o envolvimento comercial dos muçulmanos baneanes da ilha de Moçambique. Assim, logo da publicação da provisão, os muçulmanos da ilha representaram contrariamente ao vice-rei.

Em 1728, para atender estes questionamentos, tornou o vice-rei a redigir uma provisão sobre o tema. Nela ordenava que os muçulmanos não pudessem transportar

¹⁶⁴ SALDANHA DA GAMA, João de. Doc. 102: Provisão em Forma de Ley [16-01-1727]. In: CUNHA RIVARA, Joaquim Heliodoro da (Ed.). *Archivo Portuguez Oriental*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1875a. Fascículo 6, suplemento. P. 286–287, p. 286.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 286.

¹⁶⁶ Alpers, analisando este documento, afirma que os muçulmanos suaíli não eram o alvo desejado da ordem, mas sim os muçulmanos indianos da ilha de Moçambique. Contudo, pelos termos da provisão, discordamos de Alpers aqui. Ao menos em teoria, já que na prática pouco poderiam fazer, em sua *neurose de superioridade*, a ordem também dizia respeito aos muçulmanos das cidades costeiras às quais os portugueses arrogavam controle. ALPERS, 1975, p. 93; FARRER, 2019, p. 109.

por comércio “escravo algum já batizado”, afirmando ser lícito que o fizessem com os “cafres que ainda forem gentios, sem que no tempo do dito transporte os possam perverter”.¹⁶⁷ Ademais, flexibilizava a ordem anterior, concernente à posse, ao afirmar que,

dado caso que a algum dos ditos Mouros, *por serem de qualidade*, se faça preciso algum escravo, o não possam possuir por mais tempo do declarado na dita Provisão, senão precedendo licença do dito Comissário do Santo Ofício, Padre Pai dos Cristãos, e Párcos das freguesias em que morarem, (...) [ficando] obrigados a consentirem e concorrerem para que sejam industriados na verdade da Santa Lei Evangélica de Cristo Senhor nosso, e de os deixarem cumprir com as obrigações de Católicos.¹⁶⁸

Assim, poderiam os muçulmanos permanecer com seus escravizados, desde que estes fossem instruídos na fé cristã. No entanto, tornaram os muçulmanos da ilha de Moçambique a se reportar contrariamente ao vice-rei. Queixavam eles de que o então governador de Moçambique os obrigara a vender em três dias os escravizados “gentios” que possuíam, e pediam que lhes fosse permitido permanecer com a posse dos escravizados muçulmanos que possuíam por herança.¹⁶⁹ Desta forma, em seguida, em 1730, nova provisão em forma de lei foi publicada pelo vice-rei, permitindo a eles a posse de escravizados que fossem muçulmanos, desde que estes fossem “já mouros por pais e avós”, além de poderem possuir aos “gentios” nos mesmos termos da provisão de 1728.¹⁷⁰

Por sua vez, em outubro de 1744, o então governador de Moçambique publicou um novo bando, proibindo que os “mouros e gentios” da ilha de Moçambique e dos Rios pudessem comprar e possuir escravizados sob a pena de serem confiscados os que se encontrassem em posse destes depois de determinado período.¹⁷¹ A alegação para a publicação deste bando era a mesma das décadas anteriores: o temor de “poderem os

¹⁶⁷ SALDANHA DA GAMA, João de. Doc. 111: Provisão em Forma de Ley [09-01-1728]. In: CUNHA RIVARA, Joaquim Heliodoro da (Ed.). *Archivo Portuguez Oriental*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1875b. Fascículo 6, suplemento. P. 301–303, p. 302.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 302 (*grifo meu*).

¹⁶⁹ *Id.*, *Provisão (...)* 1875c [14/1/1730], p. 327.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ LAVRE, Manoel Caetano Lopes de, *Doc 173 (...)* 1875 [1746], p. 467.

ditos escravos abraçar[em] e seguir[em] as seitas” de seus proprietários.¹⁷² Este bando também ordenava que os muçulmanos e baneanes apresentassem seus escravizados ao *pai dos cristãos* para que fossem arrolados.

Os baneanes da ilha de Moçambique, no que se incluíam também os muçulmanos deste corpo social, então representaram ao vice-rei, pedindo que lhes fosse permitido a posse e o comércio de escravizados. Assim como fizeram em outros momentos, alegavam que não lhes era “lícito por força de Leis invioláveis admitir aos seus ritos os ditos cafres”.¹⁷³

Enquanto não chegava a resposta do vice-rei, contudo, uma portaria foi publicada pela justiça eclesiástica, em abril de 1745. Nela, era dito que constava “terem mais escravos os mouros, e gentios” do que os que foram arrolados na lista do ano anterior. Assim, a portaria notificava aos muçulmanos e baneanes “que em termo de vinte e quatro horas” dissessem a razão pela qual não terem seguido a determinação.¹⁷⁴ Podemos presumir que as razões alegadas para o não cumprimento envolvessem também a espera pela apelação à Goa.¹⁷⁵ De todo modo, em 1746, o vice-rei encaminhou ao Conselho Ultramarino a representação referente ao bando de 1744, acrescentando ser verdade o alegado pelos baneanes, e suspendendo a execução do mesmo.

Na viragem para a década seguinte, novas tentativas de proibição foram feitas. A primeira, datada de 1749, fora uma pastoral publicada pelo então visitador episcopal, em que proibia a venda de escravizados cristãos aos muçulmanos e gentios, sob pena de excomunhão aos vendedores.¹⁷⁶ O visitador episcopal também reclamava que a provisão publicada em 1730 “teve pouco efeito, talvez por algum especioso motivo, que agora se não praticam [os termos da ordem]”, no que exigia que fosse passado um termo dos muçulmanos e dos baneanes acerca do cumprimento desta provisão.¹⁷⁷

¹⁷² LAVRE, Manoel Caetano Lopes de, *Doc 173 (...) 1875 [1746]*.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ ANÔNIMO. *Portaria da justiça eclesiástica (03-04-1745)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 3 abr. 1745. AHU (064), cx. 35, doc. 94, fl. 15v.

¹⁷⁵ Não conseguimos encontrar o documento com as alegações dos muçulmanos e baneanes.

¹⁷⁶ LOBATO, 1989, p. 117.

¹⁷⁷ SAÁ, Caetano Correa de. *Carta do governador de Moçambique ao visitador episcopal (30-04-1749)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 30 abr. 1749b. AHU (064), cx. 35, doc. 94, fls. 15v-16.

O governador de Moçambique publicou então um bando em termos semelhantes à pastoral do visitador episcopal, dizendo seguir a legislação de 1727, e ordenando que os “mouros e gentios” se desfizessem “dos escravos que tiverem em suas casas”, vendendo-os a cristãos em até quinze dias.¹⁷⁸ Em seguida, os muçulmanos e baneanes fizeram então os termos requeridos, se comprometendo a enviar seus escravizados cristãos aos preceitos católicos e afirmando que recorreriam ao vice-rei com relação à posse dos escravizados.¹⁷⁹

Em agosto de 1750, por sua vez, o recém-nomeado vice-rei se encontrava de passagem por Moçambique rumo a Goa e entrou na matéria publicando um bando. Neste, afirmava ter ciência que em Moçambique os muçulmanos, tanto locais, como estrangeiros, teriam “em suas casas escravos a título de seu serviço”, e que para esta posse alegavam eles “o *fundamento falto* de dizerem que lhes são concedidos por uma provisão [real]”.¹⁸⁰ Em seguida, mencionava então o vice-rei a legislação de 1727, que “senão permite aos mouros mais que a utilidade que lhes pode resultar do comércio da escravatura, e lhes proíbe o poder ter os escravos para o seu serviço”.¹⁸¹

Nos parece uma forte possibilidade que o vice-rei e o visitador episcopal estivessem tendenciosamente assessorados em suas passagens pela ilha de Moçambique, recebendo pressões locais contra a posse de escravizados por muçulmanos, a ponto de evocarem a provisão de 1727 e simplesmente ignorarem as legislações subsequentes de 1728 e 1730. Mais ainda, o vice-rei considerava o argumento utilizado pelos muçulmanos para justificar sua posse, baseados nestas legislações subsequentes, como “falto”. Provavelmente o vice-rei não tinha ciência anterior de nenhuma destas legislações: estava ainda rumo a Goa para tomar posse do cargo, e sendo o sudeste africano secundário frente a várias outras questões que seriam mais urgentes a seu futuro governo, o vice-rei só deve ter tido notícia da questão da posse de escravizados

¹⁷⁸ SAÁ, Caetano Correa de. *Bando do governador e capitão general de Moçambique e Rios de Sena*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, abr. 1749a. AHU (064), cx. 15, doc. 58, fl. 1v.

¹⁷⁹ BOVANIDAS, Lussogy et al. *Termo dos baneanes (18-05-1749)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 18 mai. 1749. AHU (064), cx. 35, doc. 94; SANGY, Abdul Raman et al. *Termo dos muçulmanos (18-05-1749)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 18 mai. 1749. AHU (064), cx. 35, doc. 94.

¹⁸⁰ ASSIS DE TÁVORA, Francisco de, *Bando (...) 1750*, AHU (064), cx. 15, doc. 59, fl. 2 (*grifo meu*).

¹⁸¹ *Ibid.*, fl. 2v.

por muçulmanos ao invernar na ilha de Moçambique. Já ao visitador eclesiástico, este provavelmente apenas atendeu ao que ouviu, não procurando saber das legislações existentes nos arquivos locais.

De todo modo, para se “conformar nesta parte com o disposto na dita provisão” de 1727, o vice-rei ordenava que os muçulmanos apresentassem “em três dias” os escravizados que trouxessem “dos sertões”, para serem matriculados pelo governador de Moçambique e pelo comissário do Santo Ofício, e que os vendessem a indivíduos cristãos em até três meses.¹⁸² Ademais, mencionava várias penas aos transgressores e também proibia a venda de escravizados “por cristãos aos mouros a título de pagamento de dívida”.¹⁸³

Ao ignorar as concessões feitas em 1728 e 1730, fatalmente o bando de 1750 seria contestado pelos muçulmanos. Contudo, como ele fora publicado em 4 de agosto, e em setembro o vice-rei chegava a Goa, a contestação ou foi feita pouco antes que o vice-rei embarcou, ou na monção seguinte. Assim, em 1751 ou, no máximo, em 1752,¹⁸⁴ o vice-rei mandou publicar uma nova provisão em forma de lei. Como as anteriores, ela era fundamentada na preocupação com que os escravizados pudessem se converter ao Islã. Também como nelas, o vice-rei flexibilizava os termos estabelecidos anteriormente, com o intuito de “não impedir, antes ajudar, facilitar e favorecer o comércio”, além de acrescentar que “os moradores mouros” tinham apresentado a ele

certidão do Padre Prior e Vigário da Ilha de Moçambique em que consta que eles costumam mandar os seus escravos cristãos à doutrina e os gentios a receber o Sagrado Batismo, e na sua representação se obrigam a que os ditos seus escravos não falem às obrigações da Igreja e a que se conservem na Religião Católica na mesma forma que os conservam os baneanes e guzerates gentios aos quais não se proíbe possuírem cafres cristãos e servirem-se deles.¹⁸⁵

Esta provisão era bastante detalhada, constando de 22 capítulos. Determinava o vice-rei que os muçulmanos da ilha deveriam apresentar, em oito dias, todos seus escravizados ao governador de Moçambique, para serem matriculados “em um livro”,

¹⁸² ASSIS DE TÁVORA, Francisco de, *Bando (...) 1750*, AHU (064), cx. 15, doc. 59, fl. 2v.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ A provisão não é datada.

¹⁸⁵ ASSIS DE TÁVORA, Francisco de, *Provisão em forma de lei (...) 175x*, BNRJ, código: 45270, fl. 1.

no qual deveriam constar, seu nome, proprietário, naturalidade e religião.¹⁸⁶ Feitas as matrículas, os proprietários deveriam declarar quantos – e quais – escravizados, dentre os que eram muçulmanos, que necessitavam para o seu serviço. Esta declaração deveria ser enviada ao comissário do Santo Ofício, que determinaria “conforme o número de sua família, e qualidade de sua casa, trato e cabedal” quantos escravizados muçulmanos se lhes permitiria manter.¹⁸⁷ Estes escravizados muçulmanos deveriam ainda utilizar “no seu traje com alguma divisa, que os distingua dos cristãos e dos gentios”. Além disto, os filhos das escravizadas muçulmanas deveriam ser enviados para batizar e deveriam frequentar “a doutrina”.¹⁸⁸ Neste ponto, como vimos anteriormente, certamente não foi seguido, sendo os filhos delas enviados aos xecados da costa, como, por exemplo, atestam todas as testemunhas da inquirição tirada a pedido do *pai dos cristãos* em 1758.¹⁸⁹

Os escravizados cristãos matriculados poderiam todos continuar em posse dos muçulmanos. No entanto, seus proprietários deveriam mandá-los “a cumprir com todos os pretextos e obrigações da Igreja”.¹⁹⁰ Aos que fossem “gentios”, deveriam ser mandados à doutrina “nos dias que o Padre Pai dos Cristãos lhes apontar”, para serem “instruídos na Santa Lei Evangélica, e poderem receber o Sagrado Batismo, o qual se lhe administrará quando o mesmo Pai dos Cristãos entender estarem capazes de o receber”.¹⁹¹

Ademais, se algum dos escravizados fossem vendidos, deveriam os muçulmanos dar parte “ao governador, e também ao Pai dos Cristãos para nas matrículas se fazer a declaração das pessoas a quem fazem a venda”, indiferente da religião seguida pelo comprador.¹⁹² Assim, ao contrário do estabelecido anteriormente, de que só pode-

¹⁸⁶ A religião seria por autodeclaração: “se declararam ser cristão ou gentio ou mouro”. Infelizmente este livro, se de fato existiu, perdeu-se. Seriam informações riquíssimas para serem analisadas. ASSIS DE TÁVORA, Francisco de, *Provisão em forma de lei (...) 175x*, BNRJ, código: 45270, fl. 1v.

¹⁸⁷ *Ibid.*, fl. 2.

¹⁸⁸ *Ibid.*, fls. 2-2v.

¹⁸⁹ MATTOS, Antonio Correa Monteiro de, *Carta e sentença de justificação (...) 1759*, AHU (064), cx. 15, doc. 60; Ou mesmo o administrador episcopal, no mesmo ano NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Representação do Administrador Episcopal (08-08-1758)*, 1758, AHU (064), cx. 14, doc. 34, fls. 5v-6.

¹⁹⁰ ASSIS DE TÁVORA, Francisco de, *Provisão em forma de lei (...) 175x*, BNRJ, código: 45270, fl. 4v.

¹⁹¹ *Ibid.*, fl. 4v.

¹⁹² *Ibid.*, fl. 4v.

riam vender escravizados cristãos a indivíduos cristãos, a ordem de 1751-2 permitia a venda a qualquer um.

Finalmente, mandava o vice-rei que esta provisão fosse republicada no princípio de cada mês na ilha de Moçambique, “para que se evite que esta lei com o tempo se vá pondo em esquecimento, como ordinariamente sucede”.¹⁹³ É interessante constatar que mesmo o vice-rei tinha plena consciência de que muitas das legislações promulgadas se tornavam letra-morta.

Se esta provisão em forma de lei foi devidamente cumprida de alguma forma em 1751 ou 1752 – o que não temos elementos para comprovar –, certamente no fim de 1753 não mais estava *efetivamente* em vigor. Em dezembro deste ano, o então administrador episcopal, Fr. João de Nossa Senhora, em carta ao soberano português, afirmava que o bando “não teve também a sua devida execução”, em decorrência do “pretexto do serviço de Vossa Majestade, de que abusam, e das conveniências ao Estado que descobrem, para encobrirem os seus interesses, e conveniências, que lhes fazem estes mouros e gentios”.¹⁹⁴ Acrescentava ainda que as ordens da década de 1740, referentes à posse de escravizados por muçulmanos e baneanes, “como outras anteriores, [que] assim se publicaram mas não tiveram a devida execução, como costumam ter quase todas as ordens reais nestas partes *donde o soberano é mais conhecido do que obedecido*”.¹⁹⁵

Esta afirmação do administrador episcopal deixa claro que a publicação recorrente de legislações acerca de determinado assunto não se dava por questões de reforçar o argumento contido nas mesmas – como é largamente alegado por alguns historiadores para outros locais de presença portuguesa –, ao contrário, ao menos para o sudeste africano, esta recorrência se dava em decorrência das leis anteriores *não se tornarem efetivas* e rapidamente transmutarem em letra-morta nos arquivos.¹⁹⁶

¹⁹³ ASSIS DE TÁVORA, Francisco de, *Provisão em forma de lei (...) 175x*, BNRJ, código: 45270, fl. 5.

¹⁹⁴ NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Carta ao rei (...) 1753*, AHU (064), cx. 9, doc. 3, fl. 2v.

¹⁹⁵ *Ibid.*, fls. 2-2v (*grifo meu*).

¹⁹⁶ Tudo indica que a legislação passada em 1750 foi suspensa em 1753 por ordem real, o mesmo provavelmente se estendendo à legislação subsequente de 1751 ou 1752. Segundo o então governador em 1760: “ao que se me oferece dizer a Vossa Senhoria, que não devo ter procedimento algum com eles, enquanto Sua Majestade assim o mande, porque o mesmo Senhor foi servido ordenar a este

Em maio de 1758, no bando publicado pelo então governador, David Marques Pereira, em que expulsava os baneanes do sudeste africano, só permitindo a presença de doze casas comerciais destes na ilha de Moçambique, de que tratamos no capítulo anterior, também há uma ordem com relação aos escravizados. Neste momento, ordenava o governador que a cada uma das casas de baneanes permitidas só poderiam manter “quatro escravos para seu serviço”, devendo todos os demais então possuídos serem vendidos em até três meses.¹⁹⁷ Como vimos, contudo, esta legislação foi revogada menos de dois meses depois, antes que findasse o prazo nela estabelecido e, conseqüentemente, os baneanes, em teoria, vendessem os escravizados em sua posse.¹⁹⁸

Em agosto deste ano, o administrador episcopal, Fr. João de Nossa Senhora reclamava, em uma representação ao soberano português, que os “mouros e gentios” da ilha de Moçambique possuíam um grande número de escravizados, “como se lhes têm permitido”, de distintas religiões.¹⁹⁹ Como vimos, alertava ainda que os filhos que eles por ventura tivessem com suas escravizadas não eram batizados, mas levados às terras firmes para serem instruídos no Islã.²⁰⁰ Desta forma, claramente em 1758 nenhuma das legislações anteriores que mencionamos nesta seção estavam, na prática, em vigor ou sendo cumpridas.

Em agosto de 1760, o então governador de Moçambique passou um novo bando,

governo em carta de vinte três de abril de mil setecentos cinquenta e três expedida pela Secretaria da Repartição competente, que se suspendesse o último Alvará da Lei que o vice-rei de Goa havia expedido, em que compreende também outros documentos, que Vossa Senhoria me aponta, porque são anteriores a estes, e como acerca de mouros dou conta a Sua Majestade nada posso inovar sem a última resolução do mesmo Senhor.” SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de. *Carta do governador e capitão general de Moçambique ao administrador episcopal (07-08-1760)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 7 ago. 1760c. AHU (064), cx. 18, doc. 60. fl. 1v.

¹⁹⁷ ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao vice-rei (...) 1758b*, AHU (064), cx. 14, doc. 26, fl. 3.

¹⁹⁸ Com relação a este ponto dos escravizados, os baneanes alegavam em sua representação que, na ilha de Moçambique, “não se pode evitar, porque nesta ilha não há gente liberta de serviço que os representantes precisamente necessitam e não tendo seus próprios cativos totalmente carecem tanto do serviço da carga, descarga, desembarques, carretos, pesar, enfardar, acondicionar, e outros ministérios mercantes, que por favor, e juntamente por paga não se acham trabalhadores como é público”. Alegavam ainda que mandavam os que eram cristãos para a igreja nos dias de missa, e que, ademais, afirmavam que a legislação de agosto de 1750 – e que fora suspensa em 1752, segundo eles por ordem real – permitia aos muçulmanos a “extração dos cafres do sertão por não cessar a frequência do comércio” e que assim aos baneanes também deveria ser permitido. *ibid.*, fls. 10v–11.

¹⁹⁹ NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Representação do Administrador Episcopal (08-08-1758)*, 1758, AHU (064), cx. 14, doc. 34, fl. 5v.

²⁰⁰ *ibid.*, fls. 5v–6.

após receber novas reclamações do administrador episcopal concernente aos escravizados em posse de baneanes e muçulmanos. Alegando não poder promulgar novas legislações sem o aval do soberano português,²⁰¹ o vice-rei se limitou neste bando a ordenar que os “gentios e mouros” apresentassem seus escravizados cristãos ao prior da Sé Matriz de Moçambique, para os “tomar por rol, e assistir todos os mais atos dela, para serem examinados, e instruídos na doutrina cristã”, além de receber “o remédio espiritual” toda as vezes em que estivessem enfermos.²⁰² É curioso que a listagem dos escravizados cristãos, que nas legislações anteriores era atribuição do *pai dos cristãos* ou do vigário local, aqui era encarregada apenas ao prior da Sé. Neste momento o *pai dos cristãos* provavelmente era ainda Fr. Pedro dos Mártires e Cunha e, talvez por seus conflitos com a administração portuguesa e com o administrador episcopal, tenha sido preterido em seu ofício.

Por sua vez, em 1767 um novo bando foi publicado pelo então governador de Moçambique. Nele ordenava que todos os escravizados cristãos, em posse de qualquer “habitante” da ilha de Moçambique, fossem marcados na alfândega “com o Sinal da Santa Cruz sobre o peito direito”, sendo arrolados pelos “respectivos párocos, pelo qual conste serem cristãos batizados”.²⁰³ A lista dos que fossem marcados deveria ainda ser guardada no “cofre da mesma Alfândega”, devendo ser modificada em caso de venda, morte ou novas aquisições.²⁰⁴ Além disto, ordenava o governador que nenhum escravizado “sem o sobredito sinal” fosse permitido em posse de “pessoa alguma de qualquer qualidade, ou nação” por período maior do que seis meses, “prazo que lhe é unicamente determinado pelas Reais Ordens de Sua Majestade para os instruírem nos sobreditos Mistérios da Fé”. Esta ordem, ademais, sinaliza claramente que muçulmanos e baneanes – bem como os próprios cristãos da ilha – ainda possuíam escravizados que não eram cristãos. O bando vedava, ainda, a venda de qualquer escravizado “para fora destes domínios, sem que se lhe divise a Cruz firmada sobre o

²⁰¹ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de, *Carta do governador ao administrador episcopal (...)* 1760c, AHU (064), cx. 18, doc. 60.

²⁰² SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de. *Bando do governador e capitão general de Moçambique*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, ago. 1760a. AHU (064), cx. 18, doc. 60. fls. 3–3v.

²⁰³ LAGO, Balthazar Manoel Pereyra do, *Cópia do bando (...)* 1767a, AHU (064), cx. 27, doc. 56, fl. 1.

²⁰⁴ *Ibid.*

lado direito por donde conste que é cristão batizado”.²⁰⁵ Era este um momento de incremento do tráfico de escravizados. Procurava assim o governador com que se seguissem as diretrizes eclesiásticas de que todos escravizados vendidos fossem batizados, o que nem sempre se observava, nem neste momento, nem antes ou depois.

Dez anos depois, o então administrador episcopal, João Nogueira da Cruz, tentou a publicação de um edital, no qual reclamava de várias pontos conflituosos à religião católica ocorridos na ilha de Moçambique. Concernente aos escravizados, afirmava Cruz que todos os habitantes, “assim fiéis, como infiéis” deveriam mandar seus escravizados para serem instruídos na fé católica.²⁰⁶ Pela reclamação, obviamente, muitos então não iam à doutrina nas missas dominicais. E, quando iam, muitas vezes estes escravizados – batizados – ficavam “da porta de fora” das igrejas,

quando se dizem Missa como presenciamos em muitas ocasiões nesta Matriz, não sem pequena perturbação no interior desta, por cuidarem [os escravizados] só em se divertir com os seus parceiros, sem se lembrarem de cumprir com o preceito, que lhes é inerente, já que se acham no grêmio da Igreja.²⁰⁷

Ademais, também denunciava Nogueira da Cruz em seu edital que muitos escravizados em posse de muçulmanos e baneanes se convertiam ao Islã, no que, nos termos da justificativa missionária da *missão colonial*, frustravam inteiramente a razão moral cristã da escravidão para a Igreja, algo que lamentava explicitamente o administrador episcopal.²⁰⁸ Assim, as mesmas reclamações que levaram a todas as legislações sobre a posse de escravizados por muçulmanos e baneanes desde ao menos 1727 – que estes se tornavam muçulmanos –, continuavam a ocorrer meio século depois. O que ainda seria assegurado em 1781 por outro administrador episcopal, Fr. Amaro

²⁰⁵ LAGO, Balthazar Manoel Pereyra do, *Cópia do bando (...) 1767a*, AHU (064), cx. 27, doc. 56, fl. 1.

²⁰⁶ CRUZ, João Nogueira da, *Edital do administrador episcopal de Moçambique (29-10-1777)*, 1777, AHU (064), cx. 35, doc. 94, fl. 8v.

²⁰⁷ *Ibid.*, fl. 8.

²⁰⁸ “E muito mais quando se reconhece, com não pequena aflição do nosso espírito, a separação de muitos escravos, que unidos às suas seitas, frustram inteiramente aqueles justíssimos, e Sagrados fins, a que os conduz, e justifica a descida dos Sertões para esta Capital na instrução da nossa Santa Fé, que sendo o principio moral, que qualifica a escravidão, em que os temos, os não devem embaraçar seus Senhores (...)”. *Ibid.*, fl. 6v.

Jozé de São Thomas,²⁰⁹ e pelo então governador de Moçambique ao *pai dos cristãos* Fr. Manoel António do Rozário Pereira.²¹⁰

Relacionada a estas legislações estava a atuação mais direta dos *pais dos cristãos* da ilha de Moçambique no processo de conversão de escravizados que se encontravam em posse de muçulmanos e baneanes. Aparecem nas fontes consultadas para a presente tese três casos, o de Flora, em 1757 ou 1758, o de Miriango, em 1758, e o de João, em 1781. Passemos a eles.

4.4.2 Flora e Miriango

Flora era uma jovem mulher, possivelmente de origem macua, escravizada em posse de uma muçulmana de Sancul, Amina Cochircar.²¹¹ Servia como bandázia a Cochircar, atendendo tanto aos afazeres domésticos na residência desta em Sancul,²¹² como também a acompanhando em seus frequentes deslocamentos à ilha de Moçambique. Como vimos, Amina era prima do xeque de Sancul e provavelmente possuía parentes na ilha de Moçambique,²¹³ onde, aliás, também possuía uma residência.²¹⁴ Em uma destas idas à ilha de Moçambique – segundo Cochircar em agosto de 1758, enquanto segundo Fr. Pedro dos Mártires e Cunha em 1757 –, Flora fugiu “por própria vontade, ou por induzida”, refugiando-se no Convento de São João de Deus,

²⁰⁹ “Ocorre-me mais por na presença de Vossa Excelência, que os Gentios, que assistem nesta Capital, têm debaixo do seu domínio avultado número de escravos, e escravas, uns gentios, e outros cristãos, cuja instrução na Fé é dificultosa conseguir, como se pode coligir de uns homens pagãos.” SANTO THOMÁS, Fr. Amaro Jozé de, *Carta do governador eclesiástico (...)* 1781b, AHU (064), cx. 37, doc. 28, fl. 1.

²¹⁰ “nesta terra há muitos gentios que têm seus escravos com nomes de cristãos (...) (quando) certamente o não são” ROZARIO PEREIRA, Fr. Manoel Antonio do, *Justificação (...)* 1781b, AHU (064), cx. 37, doc. 61, fl. 20.

²¹¹ Inferimos a juventude de Flora por ela ser designada por Cochircar como uma “negrinha”. Sua origem macua é menos certa, decorrendo da provável origem da maior parte dos escravizados da ilha de Moçambique e de sua *vizinhança de sobrevivência*. COCHIRCAR, Amina, *Petição ao governador (...)* 1758a, AHU (064), cx. 15, doc. 31, fl. 1.

²¹² Amina afirmou que Flora a servia “nos afazeres domésticos” *ibid.*, fl. 1.

²¹³ Seu parentesco com o xeque é frequentemente mencionado nas fontes. A existência de parentes dela na ilha foi inferida por entre 1708 e 1758 dois outros Cochircar terem ali falecido, Abramba e Bapogi. ANÔNIMO, *Representação dos baneanes ao governador (...)* 1758a, AHU (064), cx. 16, doc. 6, fl. 33v.

²¹⁴ Em um momento Cochircar é mencionada como “moradora nesta mesma cidade” de Moçambique. Contudo, em outros, Cochircar afirmava estar ali de passagem para “tratar de certas dependências”. MÁRTIRES E CUNHA, Fr. Pedro dos. *Petição ao governador de Moçambique (23-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 23 dez. 1758d. AHU (064), cx. 15, doc. 38. fl. 2.

com o intuito de se converter ao Cristianismo.²¹⁵

Não sabemos o nome que Flora tinha antes de se converter. A bem da verdade, o seu nome cristão é apenas mencionado uma única vez,²¹⁶ sendo denominada em todas as outras fontes em que seu caso é mencionado, como “negrinha”, “negra”, “escrava”, frequentemente associada à posse de Amina Cochircar. Flora era duplamente despersonalizada para a maior parte das fontes portuguesas: enquanto escravizada e enquanto mulher. Mesmo Amina Cochircar só é mencionada e passível de fazer requerimentos à administração portuguesa em decorrência de sua elevada posição social e, principalmente, pela dependência portuguesa dos xecados da costa, em particular ao de Sancul.²¹⁷ Tanto é que, quando Amina é mencionada nas fontes, traz frequentemente com seu nome o predicativo *prima do xeque de Sancul*.

Flora era “gentia” quando buscou refúgio no Convento de São João de Deus.²¹⁸ Amina tentou “ser restituída” na posse dela “com rogos, e petitórios” ao prior do convento, Fr. Jozé de Santa Catharina, que argumentava que “a não podia entregar, visto a dita negrinha querer ser cristã, e ter ali ordem do reverendo *pai dos cristãos*, que também disse o não podia fazer por encontrar as ordens de Sua Majestade”.²¹⁹ Algum tempo depois da fuga, em dezembro de 1758, Cochircar fez uma petição ao governador de Moçambique, dando origem aos vestígios históricos que aqui utilizamos. Ao longo de toda a documentação, o *pai dos cristãos* Fr. Pedro dos Mártires e Cunha e Fr. Vicente da Encarnação, sucessor de Santa Catharina como prior do Convento de São João de Deus, argumentavam que a fuga se dera em 1757, momento em que era *pai dos cristãos* Fr. Bernardo da Anunciação. Os religiosos dominicanos e de São João de Deus tinham boas relações entre si, algumas vezes inclusive se associando comercialmente.²²⁰

²¹⁵ COCHIRCAR, Amina, *Petição ao governador (...) 1758a*, AHU (064), cx. 15, doc. 31, fl. 1.

²¹⁶ SIMOENS, Rodrigo. *Certificação do escrivão da ouvidoria (23-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 23 dez. 1758. AHU (064), cx. 15, doc. 38, fl. 1v.

²¹⁷ Sobre as relações de dependência portuguesa com o xecado de Sancul, conferir: HAFKIN, 1973, pp. 164-169.

²¹⁸ MÁRTIRES E CUNHA, *op. cit.*, fl. 2.

²¹⁹ COCHIRCAR, *op. cit.*, fl. 1.

²²⁰ Por exemplo, em 1758, o então governador proibira a um religioso agostiniano de passar às terras firmes, “por ser público mercador dos contrabandos, com seus sócios os religiosos de S. João de Deus, e de S. Domingos” SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de, *Ofício do governador ao secretário de*

Quais seriam os motivos da fuga de Flora? Como sua voz nunca é ouvida no decorrer de toda a querela entre Amina Cochircar, o *pai dos cristãos*, o prior do Convento de São João de Deus e o então governador de Moçambique, nos é difícil afirmar com elevado grau de confiança. Temos apenas as razões que estes terceiros, diretamente interessados no caso, alegaram. Cochircar pondera que ela pode ter fugido por vontade própria, embora esta ponderação possa ter sido apenas uma estratégia discursiva para a acusação que faria em seguida. Em suas palavras:

vindo a esta Ilha haverá quatro meses para tratar de certas dependências, trouxe em sua companhia uma única negrinha sua para o seu serviço, a qual por própria vontade, ou por induzida, ausentou e se meteu no Convento de São João de Deus.²²¹

Assim, para Amina, Flora fugiu, ou por vontade própria, ou – o que nos parece que Cochircar acreditava – por ter sido induzida pelo então prior do Convento, Fr. José de Santa Catharina, e pelo então *pai dos cristãos*, Fr. Bernardo da Anunciação. No momento de sua petição ao governador de Moçambique, 15 de dezembro de 1758, ambos religiosos não mais se encontravam na ilha. Anunciação então já estava no vale do Zambeze, enquanto o paradeiro de Santa Catharina nos é desconhecido.

Os sucessores de ambos religiosos em seus ofícios também dão a sua própria versão para os motivos da fuga. Fr. Vicente da Encarnação, então prior do convento, afirmou que “a razão da sua [de Flora] conversão foi o terem-na atanazado, de que ainda trouxe as feridas, e se lhe aconteceram sinais”.²²² Assim, por ter sido fisicamente torturada, Flora fugira. Estas feridas teriam sido feitas, segundo Encarnação, por um *lascar* chamado Aly, a quem o prior do Convento dizia ser o proprietário de Flora, e não Amina Cochircar.²²³ Ademais, Encarnação alegava razões metafísicas para a conversão: “se lhe aconteceram sinais”. Notemos como aqui a agência de Flora se esvai por completo no discurso de Encarnação: ela não teve visões ou qualquer outra forma

estado ultramarino (28-12-1758), 1758a, AHU (064), cx. 15, doc. 53, fl. 1.

²²¹ COCHIRCAR, Amina, *Petição ao governador (...)* 1758a, AHU (064), cx. 15, doc. 31, fl. 1.

²²² ENCARNÇÃO, Fr. Vicente da, *Atestação a pedido do governador (15-12-1758)*, 1758, AHU (064), cx. 15, doc. 31, fl. 1v.

²²³ Encarnação é o único que afirma não ser Cochircar a proprietária de Flora: “e outro sim que ela não é, nem foi, escrava da dita suplicante e só sim de um *lascar* por nome Aly”. *ibid.*, fl. 1.

de acesso revelacional, estes simplesmente *lhe aconteceram*. Em típica visão de martírio cristão, o ato de ter sido atanzada por Aly,²²⁴ *lhe fez ter sinais da salvação no além-vida cristão*.

Fr. Pedro dos Mártires e Cunha é mais direto. Para ele, Flora “fugiu de casa vindo-se valer d[*e seu*] antecessor (...) para se fazer cristã”.²²⁵ Assim, para o *pai dos cristãos*, a fuga se dera exclusivamente por Flora querer se converter, e nada mais. Contudo, é interessante a forma com que ele relata: Flora veio *se valer do pai dos cristãos* para tanto. Estes termos tanto recolocam a agência da fuga em Flora, como a retira e a coloca em Fr. Bernardo da Anunciação. De outra forma, eles se encaixam perfeitamente na afirmação de Amina Cochicar, abrangendo tanto na fuga por vontade própria, como induzida pelos religiosos. Embora a alegação das feridas possa ter sido meramente estratégica para Fr. Vicente da Encarnação – uma vez que os maus tratos no cativeiro poderiam justificar a perda da posse de escravizados –, estas vexações, realmente ocorrendo, poderiam ser também um catalisador para sua fuga e a vontade de, ao menos, obter um novo proprietário. Talvez mesmo alcançar a liberdade, como defendido por Fr. Pedro posteriormente neste mesmo caso – e talvez também prometido por Fr. Bernardo a Flora.

Segundo Cochicar, alguns dias após a fuga, Fr. Jozé de Santa Catharina entregou Flora a um português, Manoel Mendes Victorino, “o qual a deu a servir a uma afilhada sua”, onde ainda se encontrava em meados de dezembro de 1758.²²⁶ Por sua vez, segundo Fr. Vicente da Encarnação, quem a dera à afilhada de Victorino não fora este, “mas sim o reverendo padre Fr. Bernardo da Anunciação, então Pai dos Cristãos”, sendo que ela fora entregue “não como cativa, mas sim liberta”.²²⁷

O poder ceder a posse dos escravizados recém-convertidos a qualquer indivíduo cristão era, sem sombra de dúvidas, bastante vantajoso ao *pai dos cristãos*. Ademais,

²²⁴ O próprio termo utilizado por Encarnação traz consigo o ato de martírio. Conforme Bluteau: “Atanzar: Tirar pedaços de carne com tanazes encendidas em fogo, (como se faz a alguns criminosos e antigamente se fazia aos Mártires). Atormentar muito”. BLUTEAU, 1728, v. 1, p. 626.

²²⁵ MÁRTIRES E CUNHA, *op. cit.*, fl. 2.

²²⁶ COCHICAR, *op. cit.*, fl. 1.

²²⁷ ENCARNAÇÃO, *op. cit.*, fl. 1v.

poderia ele, em tese, retirar esta posse se achasse necessário, sempre sob a justificativa de que estava levando os convertidos para serem instruídos na fé católica e, às vezes, para o aprendizado de algum ofício. Estes casos, na ilha de Moçambique, de alguma forma se assemelham aos destinos dos *pueris* em Goa.²²⁸ Ao *pai dos cristãos*, enquanto indivíduo, seria de grande vantagem as redes de interesses e relações com famílias de cristãos que eram criadas e nutridas a partir destas cessões. No caso de Flora, não nos parece fortuito ela ter sido inicialmente entregue a Victorino e, posteriormente, a uma afilhada sua. Provavelmente Flora fora cedida a esta afilhada – cujo nome não aparece nas fontes, diga-se de passagem – pelo próprio Victorino com o aval de Fr. Bernardo da Anunciação.

A questão do estatuto de liberdade de Flora após a conversão, por sua vez, é relevante por dois motivos. O primeiro deles diz respeito ao próprio *pai dos cristãos* e da legislação vinculada a este ofício. Segundo Fr. Pedro dos Mártires e Cunha, este estatuto de liberdade se daria “pela prática que há” nestes casos, seguindo-se um alvará do soberano português – ao qual Fr. Pedro não menciona a data – passado “em atenção e corroboração do qual emanaram outras leis, um [alvará] do senhor Vice-Rei D. Constantino, outro do Vice-Rei Mathias de Albuquerque”, além de “outro do senhor Vice-Rei João de Saldanha e um edital do Santo Ofício da Santa inquisição de Goa”.²²⁹ Assim, citava o *pai dos cristãos* três legislações do século XVI – duas entre 1558–1561 e outra da viragem do século – além da legislação de 1727 e do edital do Santo Ofício deste mesmo período. A menção a legislações tão antigas, e a ignorância de legislações mais atuais corrobora tanto que provavelmente existia um compilado de legislações em posse dos que exerceram o ofício de *pai dos cristãos* em Moçambique, como a ignorância estratégica, por não convir ao argumento de Mártires e Cunha, de todas as idas e vindas das legislações posteriores a 1727.

O segundo motivo da relevância deste estatuto de liberdade de Flora se encontra no que Amina Cochircar peticionou ao governador de Moçambique. Esta recor-

²²⁸ Como salienta Camila Domingos dos Anjos, “os menores, apesar de estarem sendo ‘criados’ ou instruídos por famílias, continuavam sob a ‘supervisão’ do Pai dos Cristãos, que poderia retirá-los dos seus amos a qualquer momento, como se a tutela fosse dele, não dos senhores”. ANJOS, 2021, p. 260.

²²⁹ MÁRTIRES E CUNHA, *op. cit.*, fl. 2.

reu para que o governador mandasse “por um sargento tirar a dita negrinha da casa aonde está”, para em seguida ser levada, em companhia de Cochircar, para a “casa do Capitão da Baía”, no Mossuril, onde poderia ser vendida pela muçulmana, que alegava não ser justo que perdesse “não só a negrinha, mas também o custo dela, nem tal determina Sua Majestade”.²³⁰ Assim, se Flora estivesse alforriada após a sua conversão, não poderia ser retomada para ser vendida a outro proprietário, como desejava Amina Cochircar. Ao declarar que Flora era livre, Fr. Vicente da Encarnação estaria indo diretamente contra ao requerido por sua antiga proprietária, o que faz total sentido, uma vez que a atestação que este deu em 1758, foi justamente feita em resposta à representação de Cochircar.²³¹

De qualquer forma, mesmo com esta afirmação de Fr. Vicente, o governador deliberou, a 22 de dezembro, que Flora deveria ser retomada e entregue de volta a Amina Cochircar, pois constava “com efeito ser cativa” dela e que o soberano português “não proíbe que os mouros tenham escravos cristãos”.²³² Esta deliberação foi apressada neste dia pelo fato de Cochircar ter feito nova petição ao governador, mais uma vez pedindo que Flora fosse retirada da casa onde se encontrava para que ela a pudesse vender, ademais de afirmar que “o informe do reverendo padre prior do Convento” mostrava que suas alegações na primeira petição eram certas, sobretudo concernente à posse de Flora, “ainda que com diferentes alegações” de Encarnação.²³³

Contudo, outra argumentação do prior do Convento de São João de Deus surtira efeito, a de que Flora fugira por ter sofrido maus tratos físicos em posse de Cochircar – ou de Aly. Desta forma, o cativo não mais seria tido por justo pela legislação portuguesa, levando a que o então governador determinasse que após ser entregue a Amina, esta deveria vender Flora a um cristão.²³⁴ De qualquer forma, era justamente

²³⁰ COCHIRCAR, Amina. *Petição ao governador (...)* 1758a, AHU (064), cx. 15, doc. 31, fl. 1.

²³¹ ENCARNÇÃO, *op. cit.*

²³² SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de. *Parecer do governador ao requerimento de Amina Cochircar (22-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 22 dez. 1758c. AHU (064), cx. 15, doc. 38, fl. 1.

²³³ Cochircar argumentava que requeria retirar Flora de onde estava para vendê-la “a pessoa cristã, de que apresentará consto de assim o ter efeito, por não ser o intento da suplicante desviá-la da sua conversão”. COCHIRCAR, Amina. *Petição ao governador de Moçambique (22-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 22 dez. 1758b. AHU (064), cx. 15, doc. 38, fl. 1.

²³⁴ “porém como do informe do Reverendo Prior de S. João de Deus consta que fugira da casa da sua

isto que requeria Cochircar em suas duas petições ao governador, embora não tenha sido o que desejava logo após a fuga. Como vimos, naquele momento, Cochircar fez rogos e apelos ao então prior do Convento e ao *pai dos cristãos* para reaver a posse de Flora, não para que a vendesse, o que se tornou uma alternativa a partir do momento em que decidiu encaminhar à administração portuguesa a questão.²³⁵

Assim, no dia 23 de dezembro, foram o escrivão da ouvidoria e um sargento até a casa da cunhada de Victorino,²³⁶ de onde retiraram Flora e a levaram até Amina Cochircar, sendo em seguida vendida a João Phelipe por oitenta cruzados.²³⁷ Não temos maiores informações sobre quem era este comprador, só que ele era natural de Goa.²³⁸

Assim que tomou notícia da retirada e venda de Flora, o *pai dos cristãos* Fr. Pedro dos Mártires e Cunha peticionou ao governador. Fr. Pedro alegou que Cochircar tinha ciência de que Flora estava liberta, “pelas leis que há nestes estados”, e que isto declararia Fr. Pedro se tivesse tido notícia anterior do deferimento do pedido de Amina pelo governador. Ademais, o *pai dos cristãos* qualificou o deferimento e o processo de venda como “tão aceleradamente que nem (...) teve notícia mais cedo”.²³⁹ Este carácter apressado da decisão do governador provavelmente se relaciona à posição de Cochircar no xecado de Sancul e à dependência dos portugueses da ilha de uma boa relação com eles frente aos conflitos com sociedades macuas, em especial das unidades políticas do Utículo e de Morimuno. A venda rápida, por sua vez, se devia tanto à decisão do mesmo governador – para evitar que Flora fosse com Cochircar para Sancul, sem que a vendesse ou que a venda fosse feita a um não-cristão – como por próprio

ama por sevícias, se venda a pessoa cristã a dita negrinha de que me apresentará consto, para o que qualquer oficial militar a quem esta for apresentada, ou da justiça, faça entregá-la à suplicante de donde estiver, e a sua vista faça a venda de que passará certidão ao pé desta”. SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de, *Parecer do governador ao requerimento de Amina Cochircar (22-12-1758)*, 1758c, AHU (064), cx. 15, doc. 38, fl. 1.

²³⁵ COCHIRCAR, Amina, *Petição ao governador (...) 1758a*, AHU (064), cx. 15, doc. 31, fl. 1.

²³⁶ A morada dela é designada como “às casas de Jozé Rodrigues de Arruda, cabo de esquadra de umas das companhias desta praça”, mas não é possível afirmar com segurança se ela era esposa de Arruda ou outra relação de parentesco. De todo modo, a afilhada de Victorino era, provavelmente, filha desta cunhada. SIMOENS, *op. cit.*, fl. 1v.

²³⁷ *Ibid.*, fl. 1v.

²³⁸ Fr. Pedro dos Mártires e Cunha assim o qualifica, pejorativamente: “cavilosamente a venda a um João Phelipe natural de Goa (...)” MÁRTIRES E CUNHA, *op. cit.*, fl. 2.

²³⁹ *Ibid.*, fl. 2.

interesse de Cochircar em garantir o quanto antes o valor da perda de sua escravizada.

Mencionava então Fr. Pedro as legislações do século XVI e a de 1727, para ilustrar que Flora seria forra ou liberta nestes casos, e que, assim sendo,²⁴⁰ requeria que o governador determinasse que

qualquer oficial da justiça, ou militar a quem esta [petição] for apresentada, tire a mencionada negra das mãos do dito comprador visto ser nula a compra e venda feita, e que executado isto se lhe passe pela ouvidoria sua carta de alforria, e se remeta ao suplicante a quem toca para defesa da mesma.²⁴¹

Enquanto transcorria a querela com relação à vida e posse de Flora, um outro caso envolvendo uma escravizada em posse de indivíduos muçulmanos ocorrera. Tratava-se de Miriango, então escravizada de Ibrahimo Bautã. Assim como Flora, Miriango também era jovem,²⁴² e fugira da casa de Bautã para a do prior da Sé Matriz, o presbítero de São Pedro Pe. Luis António de Sampayo e Silva, sob o pretexto de se fazer cristã.²⁴³ Entendendo o Pe. Luis António que “a súplica [de Miriango] era de obrigação católica atendível”, remeteu, algum tempo depois, a jovem para que o *pai dos cristãos*, Fr. Pedro dos Mártires e Cunha, concretizasse o pedido. Fr. Pedro, por sua vez, entregou Miriango a uma portuguesa, “dona” Páscoa da Silva,²⁴⁴ “para assim a documentarem nos dogmas da fé cristã”.²⁴⁵

Ibrahimo fez várias súplicas a Sampayo para que ele lhe devolvesse Miriango, mas este se recusou a fazê-lo sob “vários pretextos”.²⁴⁶ Bautã chegou mesmo a denunciar que o padre utilizava dos serviços de Miriango em sua própria casa, antes que esta

²⁴⁰ O que não era verdade. A legislação de 1727, que fora revogada, apenas determinava que os escravizados “gentios” em posse de muçulmanos deveriam ser vendidos a cristãos, e não que estes se tornassem livres com a conversão, o que só era determinado pelas legislações do século XVI mencionadas.

²⁴¹ MÁRTIRES E CUNHA, Fr. Pedro dos, *Petição ao governador de Moçambique (23-12-1758)*, 1758d, AHU (064), cx. 15, doc. 38, fl. 2.

²⁴² Miriango é descrita como “negreta” nas fontes. BAUTÃ, Ibrahimo, *Petição ao governador (...) 1758*, AHU (064), cx. 15, doc. 33, fl. 1.

²⁴³ SAMPAYO E SILVA, Pe. Luis António de. *Resposta do prior da Sé Matriz à petição de Ibrahimo Bautã (18-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 18 dez. 1758. AHU (064), cx. 15, doc. 33, fl. 1.

²⁴⁴ Páscoa da Silva possuía então um palmar aforado pela coroa portuguesa nas terras firmes, sendo portanto uma mulher de posses e, talvez por isto, tenha tido seu nome mencionado nas fontes. O próprio epíteto *dona* também indica o carácter distinto de Silva. A informação do palmar se encontra em: BASTIÃO, 2013, p. 132.

²⁴⁵ SAMPAYO E SILVA, *op. cit.*, fls. 1-1v.

²⁴⁶ BAUTÃ, *op. cit.*, fl. 1.

fosse remetida à de Páscoa.²⁴⁷ Estando ela nesta nova localidade, a mando do *pai dos cristãos*, o muçulmano resolveu requerer então a este frade dominicano, que juntamente com ele fosse chamada Miriango para que ela respondesse na sua frente que desejava se tornar cristã.²⁴⁸ Fr. Pedro então buscou Miriango na casa de Páscoa da Silva e a levou para o Convento de São Domingos, onde, segundo tanto ele como o Pe. Luis António, ficaram esperando a Ibrahimo Bautã que não compareceu.²⁴⁹ No dia seguinte, estando Páscoa da Silva na Cabeceira, onde possuía um palmar, e “pelo discômodo que se fazia” em ter Miriango no convento, Mártires e Cunha mandou que Miriango ficasse na casa do Pe. Luis António, sendo, na versão do mesmo padre, a razão com que ela ficou em sua casa e que levou Bautã a acusá-lo de utilizar dos serviços da jovem fugitiva.²⁵⁰

Não sabemos os motivos para que Ibrahimo não tenha comparecido no convento. A única informação que temos a respeito é a insinuação do Pe. Luis António de que aquele tenha sido “talvez aconselhado de seu letrado” para não realizar a visita de inquirição.²⁵¹ De todo modo, não conseguindo reaver a posse de Miriango, Ibrahimo Bautã realizou uma petição ao então governador de Moçambique em 18 de dezembro de 1758, somente três dias após a petição feita por Amina Cochircar a respeito de Flora.

A proximidade temporal e temática das petições de Amina Cochircar e de Ibrahimo Bautã não parece mera coincidência. Ainda mais se considerarmos que Cochircar demorou ao menos quatro meses para realizar esta petição – ou mais de um ano, se a informação dada pela *pai dos cristãos* e pelo prior do Convento de São João de Deus for correta. É possível que Amina estivesse ausente da ilha, provavelmente em Sancul, durante todo o período entre os pedidos que fez ao *pai dos cristãos* até pouco antes de sua petição ao governo. Contudo, a diferença de apenas três dias entre sua petição e a de Bautã nos leva a formular três hipóteses, não necessariamente excludentes

²⁴⁷ BAUTÃ, Ibrahimo, *Petição ao governador (...) 1758*, AHU (064), cx. 15, doc. 33, fl. 1.

²⁴⁸ SAMPAYO E SILVA, *op. cit.*, fl. 1v.

²⁴⁹ *Id.*, *Resposta do prior da Sé Matriz (...) 1758*, fl. 1v; MÁRTIRES E CUNHA, Fr. Pedro dos. *Certificação do Pai dos Cristãos (21-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 21 dez. 1758b. AHU (064), cx. 15, doc. 33.

²⁵⁰ SAMPAYO E SILVA, Pe. Luis António de, *Resposta do prior da Sé Matriz (...) 1758*, AHU (064), cx. 15, doc. 33.

²⁵¹ *Ibid.*, fl. 1v.

entre si.

Começemos pelo ponto de vista das escravizadas. Pode ser que Miriango tenha tido notícia do insucesso inicial das tentativas de Amina em reaver Flora e, assim, tenha se sentido encorajada a também tentar ou uma troca de senhores pela conversão, ou mesmo a própria conversão em si. Como não sabemos exatamente o dia em que Miriango fugiu, não é possível ir muito além desta especulação. Contudo, pelas fontes, tudo indica que sua fuga ocorrera pouco antes ou depois do dia 15 de dezembro, data da primeira petição de Cochircar ao governador. Sendo este o caso, nos parece plausível a influência do caso de Flora na decisão de Miriango pela fuga.

As outras duas hipóteses decorrem ainda da incerteza da data da fuga de Miriango. Se esta ocorreu pouco após a primeira petição de Cochircar, podemos levar a ótica para a esfera do *pai dos cristãos*, e pensar na possibilidade que este tenha de alguma maneira incrementado os esforços em tentar converter escravizados em posse de muçulmanos, como forma de forçar uma situação generalizada entre estes, de tal sorte a tentar influenciar a decisão do governo com relação a Flora e, também, aos possíveis novos casos. Lembremos aqui que o Pe. Luis António de Sampayo e Silva, prior da Sé Matriz, para onde Miriango se dirigiu buscando refúgio, era bastante próximo ao então *pai dos cristãos*, Fr. Pedro dos Mártires e Cunha.

Por outro lado, se a fuga de Miriango ocorreu antes da petição de Cochircar, levando nosso foco para os muçulmanos da ilha de Moçambique – e os dos xecados da costa, a eles relacionados –, nos parece bastante provável que tenha sido um catalisador para que Amina Cochircar decidisse peticionar ao governador. Em outras palavras, a fuga de Miriango teria levado, assim, a uma reação de alguma maneira orquestrada entre os muçulmanos, de maneira a tentar evitar com que casos deste tipo se tornassem cada vez mais comuns, ou mesmo que o governo legislasse a respeito contrariamente a seus interesses – e propriedades. A evolução dos acontecimentos de 1758, durante o governo anterior, do brigadeiro David Marques Pereira, e toda a perseguição aos muçulmanos e baneanes daquele período ainda estavam latentes, sobretudo pela composição da Santa Casa de Misericórdia permanecer inalterada –

assim como os objetivos dos membros desta.

Outro ponto a considerar é o fato de que tanto Flora como Miriango eram mulheres e jovens. No quarto livro da história da ordem dos dominicanos, publicado pela primeira vez em 1733, é teorizado, para o contexto do sudeste africano, que ali seriam “as cafras menos dificultosas de reduzir [à fé católica]”, o mesmo ocorrendo com os jovens. O argumento formulado pelos dominicanos era que as mulheres seriam propícias à conversão em decorrência da poligamia masculina, “pela pia afeição que têm [as mulheres] a uma lei, em que se manda e obriga ao amor, e estimação das mulheres próprias, e que na casa são senhoras, como únicas”, o mesmo ocorrendo às crianças, uma vez que “os pais, com a dúvida de que o sejam, não estimam os filhos”.²⁵² Obviamente, duas reduções misóginas e que ignoram, ademais, todo o carácter subjugador ao gênero feminino da doutrina cristã de então.²⁵³ De qualquer forma, certamente Fr. Bernardo da Anunciação e Fr. Pedro dos Mártires e Cunha, dominicanos que eram, leram esta obra, provavelmente com particular interesse nas descrições relacionadas ao sudeste africano. Assim, a escolha pela conversão de jovens escravizadas “cafras” parece ter sido deliberada, não de maneira exclusiva, mas preferencialmente.

Em dezembro de 1758, portanto, o *pai dos cristãos* estava envolvido em ao menos dois casos de escravizadas fugidas de proprietários muçulmanos na ilha de Moçambique para se converterem ao Cristianismo. No dia 30, Fr. Pedro pediu, por dois requerimentos, o traslado de três legislações. No primeiro, pedia o traslado do bando publicado em novembro de 1749, que proibia a passagem dos muçulmanos às terras firmes. Este seria utilizado para a reclamação do acesso comercial dos não-cristãos, de que tratamos no capítulo anterior, mas também se relacionava ao livre trânsito de Amina Cochircar e, possivelmente, também de Ibrahim Bautã.²⁵⁴ No segundo, pedia o traslado do bando do vice-rei da Índia, de 1750, e do anterior governador de Moçambique, de maio de 1758. Aqui, justificava que precisava dos mesmos para

²⁵² SANTA CATHARINA, Fr. Lucas de. *Quarta Parte da História de S. Domingos, particular do reyno, e conquistas de Portugal*. Lisboa: Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1767. p. 709.

²⁵³ É interessante que o autor dominicano considerava o Islã menos propício de propagar nestas mulheres por permitir a poligamia masculina. *ibid.*, pp. 708–709.

²⁵⁴ MÁRTIRES E CUNHA, Fr. Pedro dos. *Requerimento de traslado do bando de Caetano Correa de Sáa (30-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 30 dez. 1758e. AHU (064), cx. 15, doc. 58.

“extração de certo requerimento que tem”, concernente à posse de escravizados por muçulmanos.²⁵⁵ Novamente, é interessante a memória seletiva do *pai dos cristãos*, em pedir justamente aos bandos que seriam interessantes a seus argumentos, ignorando as legislações subsequente e que estes mesmos bandos estavam ou suspensos ou cancelados. Ademais, é neste contexto que se deu a inquirição tirada a pedido do *pai dos cristãos*, no começo de 1760.

Por sua vez, pouco antes, no dia 19, também Amina Cochircar requereu o traslado de um documento, uma carta real datada de 23 de abril de 1752, “em que trata a matéria de os mouros possuírem escravos cristãos”.²⁵⁶ Assim, notemos que Cochircar tinha memória – ou estava bem assessorada por seus pares – de que em 1752 o soberano português havia suspenso a legislação publicada em 1750, na qual mais de uma semana depois Mártires e Cunha nela tentaria se embasar.²⁵⁷ No fundamento legal de seus interesses estavam os muçulmanos em geral, e Cochircar em particular, um passo à frente do *pai dos cristãos*.

Após a venda de Flora, no dia 23 de dezembro de 1758, e da reclamação subsequente de Fr. Pedro acerca desta venda, o *pai dos cristãos* pediu novamente ao governador que este despachasse sobre esta petição. Contudo, no dia 28, o governador respondeu que não a podia despachar, pois a petição “já está fechada em via que remeto à Real presença de Sua Majestade, a quem está adicta a causa”.²⁵⁸ Assim, o caso de Flora foi remetido ao soberano português, conjuntamente com o caso de Miriango.

A partir daqui não temos mais vestígios dos destinos de Flora e Miriango. O monarca lusitano deliberou favoravelmente ao realizado pelo governador em 1758, a sa-

²⁵⁵ MÁRTIRES E CUNHA, Fr. Pedro dos. *Requerimento de traslado dos bandos do Marquês de Távora e de David Marques Pereira (30-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 30 dez. 1758f. AHU (064), cx. 15, doc. 59.

²⁵⁶ COCHIRCAR, Amina. *Requerimento de traslado de carta real de abril de 1752 (19-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 19 dez. 1758c. AHU (064), cx. 15, doc. 31.

²⁵⁷ Na carta em questão, o soberano português declarava que teve ciência da publicação do bando do vice-rei e de que poderiam trazer “graves inconvenientes”, com o que ordenava “que enquanto não toma sobre este negócio a última resolução, se não cumpra a dita Lei, e suspenda Vossa Senhoria na execução dela.” MENDONÇA CORTE REAL, Diogo de. *Carta ao governador de Moçambique (23-04-1752)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 23 abr. 1752. AHU (064), cx. 15, doc. 31. fl. 2v.

²⁵⁸ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de. *Ofício do governador de Moçambique ao Pai dos Cristãos (28-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 28 dez. 1758b. AHU (064), cx. 16, doc. 6.

ber a venda de Flora e a restituição do valor a Cochircar, e a devolução ou venda de Miriango.²⁵⁹ Por sua vez, em agosto de 1760, o então governador de Moçambique, em novo ofício ao Conselho Ultramarino, mencionou que as leis e ordens reais “não permitem nem que os mouros embarquem a conversão dos cafres, *nem que os missionários debaixo de pretexto especioso da mesma conversão libertem e usurpem escravos alheios*”.²⁶⁰ Ademais, referenciava que tinha enviado anteriormente dois casos relativos a escravizados tomados pelos religiosos – os de Flora e Miriango – para análise, e que neles “Sua Majestade foi servido aprovar o que obrei”, acrescentando que não lhe constava culpa aos muçulmanos, que concorriam para que “os seus escravos que forem cristãos façam obrigações eclesiásticas”. Finalizava a questão afirmando que

os Ministros Eclesiásticos não tratam mais, que de ajuntar cabedais, e se pugnam algum dia na matéria da Religião, é porque os Gentios, e Mouros lhes não emprestam o dinheiro, que querem, e porque lhes não largam o mantimento, e víveres, pelos preços que eles taxam em sua casa, como sucede sempre (...).²⁶¹

Não eram sem fundamento estas afirmações. Como vimos, neste momento, Fr. Pedro forçou que os muçulmanos vendessem milho a ele abaixo do preço de mercado, o que o então governador afirmava ser uma atuação corriqueira. Também no comércio se envolviam os religiosos do Convento de São João de Deus. Ademais, o Pe. Luis António de Sampayo e Silva – que refugiara Miriango e que também se envolvia ativamente em atividades comerciais –, deixara a ilha em 1759, sendo praticamente expulso, principalmente por ter participado ativamente na sedição contra o governo.²⁶²

²⁵⁹ O desfecho do caso de Miriango não aparece nas fontes que sobreviveram, mas é possível de ter sido semelhante ao de Flora, ou provável que tenha sido devolvida a Ibrahimo Bautã, já que não constava que ela tenha sofrido maus tratos em posse dele.

²⁶⁰ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de, *Carta do governador (...) 1760d*, AHU (064), cx. 18, doc. 60, fl. 4.

²⁶¹ *Ibid.*, fl. 4v.

²⁶² *Id.*, Ofício do governador ao secretário de estado ultramarino (30-12-1758), 1919a [28/12/1758], p. 526.

4.4.3 João

Passam mais de vinte anos até que tenhamos notícia de um novo caso de um escravizado que fugiu de seu proprietário na ilha de Moçambique e se refugiou juntamente aos eclesiásticos. A fins de maio de 1781, João, então um jovem escravizado em posse do ourives baneane Galala Ganes,²⁶³ fugiu de seu cativo e buscou refúgio no Convento de São Domingos. Segundo o então *pai dos cristãos* da ilha de Moçambique, Fr. Manoel António do Rozário Pereira, João não mais queria estar em posse do ourives, desejando que fosse vendido a “pessoa cristã”.²⁶⁴ Chamando o *pai dos cristãos* a Galala Ganes para expor a situação, o ourives não concordou que fosse realizada a venda de João. Rozário Pereira, alegando existir ordens do soberano português para que nestes casos o *pai dos cristãos* requeresse ao ouvidor para este realizar forçosamente a venda, desta forma procedeu com um requerimento à ouvidoria. Neste, contudo, não explicitava que estas ordens reais datavam de 1559, apenas alegava a sua existência.²⁶⁵ Ganes foi então notificado, em 25 de maio de 1781, mas a venda não se realizou.

Não temos notícia de que Galala tenha feito qualquer petição ao governador de Moçambique. Se o fez, esta não foi anexada ao caso e não sobreviveu nos arquivos. A documentação referente a este caso foi anexada pelo próprio *pai dos cristãos* em uma consulta que fez ao Conselho Ultramarino, de tal sorte a ilustrar as dificuldades que tinha no exercício de seu ofício na ilha de Moçambique. Assim, Rozário Pereira escolheu os documentos que lhe convinha expor, omitindo os demais que por ventura existiram. Desta forma, a versão do ourives só nos foi possível de alguma maneira aceder a partir de relatos de terceiros, que muitas vezes estavam contrários aos interesses dele. No caso de João, assim como ocorrera com Miriango e Flora, dado seu estatuto de escravizado, a omissão de sua voz, ou a apropriação desta pela pena e mente de terceiros, já era mais do que esperada nas fontes portuguesas. Assim, não sabemos porque a venda não ocorreu logo após a notificação de 25 de maio.

²⁶³ João é denominado como “bicho” nas fontes, o que indica a sua juventude.

²⁶⁴ ROZARIO PEREIRA, Fr. Manoel Antonio do. *Requerimento ao ouvidor de Moçambique (25-05-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 25 mai. 1781f. AHU (064), cx. 37, doc. 61.

²⁶⁵ *Ibid.*

Sabemos, isto sim, que o *pai dos cristãos* tornou a pedir a venda no começo de junho, desta vez ao então governador interino de Moçambique, que deferiu, no dia 9, que o ouvidor colocasse João em hasta pública, para ser vendido a um indivíduo cristão.²⁶⁶ Este deferimento poderia nos levar a considerar que a tentativa de venda anterior não se dera por alguma questão burocrática do ouvidor não ter aceitado ser notificado pelo *pai dos cristãos*. Contudo, como Galala Ganes fora notificado naquele momento pelo meirinho da ouvidoria,²⁶⁷ não nos parece ter sido este o motivo. De todo modo, em junho a venda também não se realizou, uma vez que Galala Ganes pediu, segundo Rozário Pereira, quinhentos cruzados pela venda de João.²⁶⁸ O *pai dos cristãos* considerava o “preço excessivo”, o que provavelmente o era, julgando-se que pouco mais de vinte anos antes Flora fora arrematada por menos de um sexto deste valor.

Em julho de 1781, João ainda se encontrava no Convento de São Domingos, em posse de Fr. Manoel António do Rozário Pereira. No começo do mês aparentemente um novo leilão foi tentado, mas o comprador final teria sido um muçulmano, ao que o *pai dos cristãos* impugnou a concretização da venda.²⁶⁹

Finalmente, no dia 14 de julho, Rozário Pereira tornou a requerer ao governador que se realizasse a venda de João a um cristão. Tentando evitar que novamente o leilão não se concretizasse, o *pai dos cristãos* mencionava a legislação de março de 1559,²⁷⁰ que ordenava que a venda se desse pelo preço de uma avaliação da justiça portuguesa, e não o de seus proprietários não-cristãos, para que estes não dilatassem “manhosamente (...) a venda”.²⁷¹ Ademais, Fr. Manoel António alegava que Ganes procurava “com o mais forte empenho o desvio de seu batismo [de João], já pela ba-

²⁶⁶ ROZARIO PEREIRA, Fr. Manoel Antonio do. *Requerimento ao governador de Moçambique (09-06-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 9 jun. 1781d. AHU (064), cx. 37, doc. 61.

²⁶⁷ *Id.*, *Requerimento ao ouvidor de Moçambique (25-05-1781)*, 1781f.

²⁶⁸ ROZARIO PEREIRA, Fr. Manoel Antonio do. *Requerimento ao governador de Moçambique (14-07-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 14 jul. 1781e. AHU (064), cx. 37, doc. 61.

²⁶⁹ ROZARIO PEREIRA, Fr. Manoel Antonio do. *Requerimento ao governador de Moçambique (08-07-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 8 jul. 1781c. AHU (064), cx. 37, doc. 61.

²⁷⁰ Legislação esta presente no livro do Pai dos Cristãos de Goa. CATARINA, D., *Doc 22. Da Rainha para os escravos dos infieis estrangeiros (...) 1969a [24/3/1559]*.

²⁷¹ ROZARIO PEREIRA, Fr. Manoel Antonio do, *Requerimento ao governador de Moçambique (14-07-1781)*, 1781e, AHU (064), cx. 37, doc. 61.

zófia com que tem dito que ainda que gaste alguns mil cruzados, não há de ser o seu escravo cativo de cristãos, nem batizar-se”.²⁷² Afirmava ainda o *pai dos cristãos* que Galala Ganes ia frequentemente ao encontro de João no convento, “já com promessas, e já com outras ideias, que põem em risco a vocação do dito escravo”, sendo este o motivo para que fosse “logo vendido a cristão, somente porque quer ser cristão e não quer estar com gentio”.²⁷³

Aqui o tiro do *pai dos cristãos* saíra pela culatra. Rozário Pereira utilizava do argumento do batismo e do aumento da propagação da fé católica para pressionar ao governador, pois “o escravo chegado ao Grêmio da Igreja[,] Vossa Senhoria concorrendo para uma ação de muito merecimento na presença de Deus nosso Senhor e as ordens Régias [sendo] executadas”.²⁷⁴ Contudo, nos requerimentos anteriores, o *pai dos cristãos* não mencionara que João ainda não era batizado. O governador então questionou a Fr. Manoel António se João era ou não batizado,²⁷⁵ ao que o frade dominicano respondeu que

o dito escravo chamava-se (já em poder do Gentio) João, não me consta que este nome e outros assim semelhantes deem os Gentios aos seus Escravos se não são batizados. Esta é a razão de o tratar no primeiro requerimento por cristão; porém como pode haver dúvida neste batismo e o escravo diz que se quer batizar, o suplicante o pretende fazer: sub conditione. Esta é a razão de o tratar no outro requerimento que o escravo se quer fazer cristão.²⁷⁶

É nítida a ironia na resposta de Fr. Manoel António. Contudo, seu argumento de que João era cristão, mas poderia não o ser nos parece frágil, e assim também entendeu o governador, argumentando em seu parecer que “era preciso saber se estava ou não batizado, porque nesta terra há muitos gentios que têm seus escravos com nomes de cristãos, assim como aos de chapéus têm muitos e certamente não o são”.²⁷⁷

²⁷² ROZARIO PEREIRA, Fr. Manoel Antonio do, *Requerimento ao governador de Moçambique (14-07-1781)*, 1781e, AHU (064), cx. 37, doc. 61.

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ O documento com este questionamento do governador não foi anexado pelo *pai dos cristãos*, portanto apenas inferimos este pela resposta posterior do frade dominicano.

²⁷⁶ ROZARIO PEREIRA, Fr. Manoel Antonio do, *Resposta do Pai dos Cristãos ao governador de Moçambique (23-07-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 23 jul. 1781g. AHU (064), cx. 37, doc. 61.

²⁷⁷ MAIA E VASCONCELOS, Vicente Caetano da. *Parecer do governador de Moçambique acerca do*

A questão deste batismo traz ainda alguns elementos interessantes da ilha de Moçambique do período. Como vimos, em 1767, o então governador publicou um bando no qual ordenava que daquele momento em diante todos os escravizados cristãos fossem marcados com o sinal da cruz.²⁷⁸ Assim sendo, bastaria verificar se João possuía este sinal em seu corpo, o que sequer foi cogitado, nem pelo *pai dos cristãos*, nem pelo governador. Ou seja, certamente esta legislação de 1767 não fora posta em prática. Além disto, em 1777, outro bando foi publicado pelo mesmo governador, ordenando que se realizasse o batismo em todos os escravizados que fossem vendidos, desde que estes demonstrassem desejar o sê-lo.²⁷⁹ Tendo um nome de cristão, é possível que João tenha sido batizado. Contudo, a dúvida alegada pelo *pai dos cristãos* nos leva a crer que também esta portaria se tornara letra-morta: João certamente poderia ter dito ao *pai dos cristãos* que era batizado, o que aparentemente não o fez. Na primeira metade da década de 1750, o administrador episcopal reclamara, por cúmulo, que mesmo os escravizados em posse de eclesiásticos não eram por eles batizados, em um argumento que ecoa ao dito pelo governador em 1781.²⁸⁰

No dia 23 de julho de 1781, o então governador deu sua decisão final sobre o caso. Para ele, a legislação evocada por Rozário Pereira, de março de 1559, dizia respeito apenas a “escravos cristãos convertidos”, ou seja, batizados. Assim, somente neste caso que ele deveria intervir para que João fosse vendido por requerer a troca “do cativo gentílico”.²⁸¹ Todas as demais legislações passadas a respeito da posse de escravizados por baneanes são ignoradas nesta questão, tanto pelo *pai dos cristãos*, como pelo governador.

Além disto, o governador de Moçambique criticava Rozário Pereira, pois este não

requerimento do Pai dos Cristãos (23-07-1781). Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 23 jul. 1781. AHU (064), cx. 37, doc. 61. fl. 20.

²⁷⁸ LAGO, Balthazar Manoel Pereyra do, *Cópia do bando (...) 1767a*, AHU (064), cx. 27, doc. 56.

²⁷⁹ LAGO, Balthazar Manoel Pereyra do, *Portaria do governador de Moçambique (01-09-1777)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 1 set. 1777. AHU (064), cx. 35, doc. 94.

²⁸⁰ “Muitos cafres, e são a maior parte deles, que vivem em casa dos portugueses, e ainda dos mesmos eclesiásticos regulares, pela sua miséria, e pela sua natural rudeza, vivem, e morrem pagãos, sem seus senhores, nem os párcos lhes procurarem batismo, nem fazerem disso escrúpulo: e os que têm nome, e batismo de cristãos, muitos o recebem sem saberem que recebiam, e vivem tão gentios, como desejaram, sendo muito raros, ainda dos mais ladinos, os que se confessam pela quaresma”. NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Carta ao rei (...) 1753*, AHU (064), cx. 9, doc. 3, fl. 1v.

²⁸¹ MAIA E VASCONCELOS, *op. cit.*

deveria “eximir qualquer escravo que lhe parecer do seu cativo com semelhantes pretextos sem primeiro os terem verificado”, uma vez que a ele governador constava que João roubava a Galala Ganes, “com chaves falsas algumas vezes”, o que lhe informava “pessoas fidedignas, sem o [seu] senhor lhe dar o mínimo castigo”, parecendo que “o mesmo escravo, com temor talvez, que procure este fingido refúgio”. Desta forma, o governador ordenava que Ganes fosse notificado por um oficial da justiça para que não realizasse a venda de João. Ademais, afirmava que o zelo do *pai dos cristãos* era louvável, e para isto “queira ter o referido trabalho de o instruir [a João] nos ministérios da nossa Santa Fé, e aquelas orações precisas para se batizar”, dada a “conhecida (...) constância do dito escravo nesta resolução”. Para isto, a notificação de Ganes também acrescentava que o ourives,

todos os dias de manhã, e de tarde fora do seu trabalho, lhe conceda [a João] uma hora para ser instruído no Convento de São Domingos, ou em outro qualquer lugar donde o Reverendo Pai dos Cristãos quiser, e depois de batizado, e convertido na inteligência da lei que há nesta Capital, seja avaliado, e vendido a pessoa cristã.²⁸²

Alguns pontos desta decisão merecem avaliação. Primeiramente, ela se baseava na ordem régia de 1559, única elencada pelo *pai dos cristãos*. No entanto, é pouco provável que Galala Ganes, que claramente não desejava a venda de João, ignorasse que aos baneanes não era vedada a posse de escravizados cristãos.²⁸³ Nisto ele poderia facilmente recorrer após o batizado, se necessário, evitando a venda. Por outro lado, dado que, segundo Rozário Pereira, o ourives assediava frequentemente a João, no período em que este se encontrava refugiado no convento dominicano, com promessas e outras propostas,²⁸⁴ é plausível que alguma destas promessas fizessem com que João se demovesse da ideia de se converter, tornando inócua a decisão do governador.

Outro ponto de interesse é a aparente contradição entre João furtar a Galala Ganes,

²⁸² MAIA E VASCONCELOS, Vicente Caetano da, *Parecer do governador de Moçambique ao Pai dos Cristãos (...) 1781*, AHU (064), cx. 37, doc. 61.

²⁸³ As petições dos baneanes ao longo da década de 1750, remontando a legislações de décadas anteriores, nos levam a crer que, se necessário, também em 1781 voltariam às legislações daquele período e às suas idas e vindas e suspensões.

²⁸⁴ ROZARIO PEREIRA, Fr. Manoel Antonio do, *Requerimento ao governador de Moçambique (14-07-1781)*, 1781e, AHU (064), cx. 37, doc. 61.

com chaves falsas, e o ourives, tendo ciência destes furtos, ainda assim não desejar a venda de João. A resolução desta contradição talvez se encontre na profissão de Ganes. João era jovem, como vimos, sendo plausível que também auxiliasse na ourivesaria – como aprendiz –, ou que ao menos tivesse ciência das práticas realizadas por Galala. Em sua tarefa de negociar ouro e outros metais de valor, avaliando sua qualidade e pesando aos mesmos, os ourives baneanes eram conhecidos na ilha de Moçambique tanto por sua perícia, como, às vezes, pela falsificação para a venda.²⁸⁵ Por exemplo, no final do século XVIII, o ourives Deugi Sergi fora preso “pela sua má conduta”.²⁸⁶ Desta forma, João teria conhecimento do trabalho aurífero, conhecimento este bastante requisitado em uma sociedade na qual o ouro – juntamente com os tecidos e o marfim – era a principal moeda. A título desta importância, os jesuítas de Tete possuíam 6 escravizados que exerciam o ofício de ourives em 1759.²⁸⁷ Não é, portanto, de se estranhar que tanto Ganes não queria se desfazer de João, como também não faltassem na ilha “cristãos que o querem comprar”.²⁸⁸

Por fim, João ficou em posse de Galala Ganes. Se por ventura tenha utilizado da conversão como maneira de obter a troca de senhorio, em seu caso, não conseguiu. De todo modo, os casos de Flora, Miriango e João ilustram como os escravizados poderiam se valer do ofício de *pai dos cristãos* para alcançar ou a liberdade ou, ao menos, a troca de seus senhores. A alforria só foi mencionada no caso de Flora, mas esta ao fim foi vendida a um português, deixando de ser propriedade de Amina Cochircar. O destino de Miriango, por sua vez, não foi possível conhecer, enquanto João, no mínimo, conseguiu alcançar benefícios a seu favor, condicionados por Galala para que ele não fosse vendido.

Estes três casos também mostram conflitos entre as atribuições do ofício de *pai dos cristãos* e as justiças seculares e a administração portuguesa. Tanto Fr. Pedro dos

²⁸⁵ ANTUNES, 2020, p. 139.

²⁸⁶ O representante dos baneanes, Narsy Ranuhor requereu a sua soltura, comprometendo-se a dar conta de Sergi quando lhe fosse pedido. RANUHOR, Narsy. Requerimento ao governador de Moçambique [c. 1790]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 75, p. 172, 1953.

²⁸⁷ PEREIRA, Caetano. *Autos do inventário dos bens pertencentes aos jesuítas de Tete*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 22 abr. 1760. AHU (064), cx. 17, doc. 73. fl. 17v.

²⁸⁸ ROZARIO PEREIRA, *op. cit.*

Mártires e Cunha, como Fr. Manoel António do Rozário Pereira não conseguiram o que requereram, a saber, a alforria de Flora e a venda de João a um proprietário cristão. Além das prerrogativas religiosas, como em outros casos, também as questões políticas – no caso de Cochircar ser prima do xeque de Sancul – como comerciais foram determinantes para que as decisões dos governadores de Moçambique fossem contrárias ao desejado por estes frades. No caso de Mártires e Cunha, este se tornou mais um caso em que este “tumultuava o governo”, como seguidamente fora acusado. No de Rozário Pereira, levou a que ele se queixasse ao Conselho Ultramarino da conduta dos governadores e das justiças seculares, mesmo que ordenasse “o Santo Sínodo, que em tal caso as Justiças Seculares se não intrometam, e se algum se intrometer, os Prelados procederão contra ele com Censuras Eclesiásticas, e outras penas, que lhe parecer”.²⁸⁹ Se estas censuras foram feitas pelo *pai dos cristãos* para além da queixa ao soberano português, não sobreviveram fontes para o comprovar.

4.5 Acerca dos pedidos de novas legislações

Outro fator comum na documentação que sobreviveu produzida pelos *pais dos cristãos* da ilha de Moçambique foi a reclamação dos indivíduos que exerceram este ofício no anseio de que novas legislações fossem publicadas para auxiliá-los nos afazeres relacionados ao cargo.

No dia 2 de janeiro de 1760, Fr. Pedro dos Mártires e Cunha representou ao soberano português com este intuito. Este frade iniciava seu pedido com a justificativa de que “a principal glória da Coroa Lusitana foi sempre o estabelecimento da Lei de Cristo”, o que o animava a colocar na presença real “uma justificação tão verdadeira como dos seus interesses se colige”.²⁹⁰ A estratégia discursiva é bastante clara: Fr. Pedro evocava a *justificativa missionária* da idealizada *missão colonial* portuguesa, de forma a dar preponderância aos aspectos religiosos das questões que se envolvia na-

²⁸⁹ ROZARIO PEREIRA, Fr. Manoel Antonio do, *Carta ao governador (...)* 1781a, AHU (064), cx. 37, doc. 61, fl. 8.

²⁹⁰ MÁRTIRES E CUNHA, Fr. Pedro dos, *Representação ao rei (02-01-1759)*, 1759, AHU (064), cx. 16, doc. 5, fl. 1.

quele momento, em detrimento dos aspectos econômicos da coroa portuguesa que se contrapunham a elas.

Mencionava o dominicano que alguns governos, por suas cessões aos interesses dos muçulmanos, eram “mais os cultores da seita Mauritana, que os defensores da Verdadeira Lei de Cristo”. Desta forma, se fazia muito “laborioso o trabalho dos eclesiásticos”, ainda mais “por acharem nos governos repulsa aos seus requerimentos”.²⁹¹ Esta afirmação refletia tanto suas dificuldades com relação aos casos de Flora e Miriango, como a impossibilidade de se tornar efetivas as proibições a que muçulmanos frequentassem as terras-firmes. Neste último caso, Fr. Pedro tinha particular interesse, do ponto de vista comercial, mas, obviamente, sua própria esfera comercial, em última instância em desacordo com a administração portuguesa, não era aqui mencionada. Somente a esfera religiosa, na qual se enquadraria a atuação de seu ofício. Assim, pedia o *pai dos cristãos* que

como as leis, e decretos que há em favor da Cristandade não têm efeito, nem vigor; sirva-lhe Vossa Real Majestade determinar por Leis novas não só a jurisdição, e privilégios que hão de ter os Pais dos Cristãos em matéria de tanta circunspeção como é a conversão dos infiéis que há muitos pupilos filhos de Mouras com Gentios, e com cristãos em quem se não pode pegar por terem os Governos o seu favor; e muitos destes pupilos os vão já derramando para as partes da Índia temendo a providência Régia porque suspiramos; mas também com liberalidade régia dar a providência necessária para a sustentação, e vestiária dos novos convertidos[,] visto ser o Pai dos Cristãos tão pobre, que a não cobrar a consignação que tem na Real Fazenda de Vossa Majestade intolerável lhe seria o padecimento, e como considero que Vossa Real Majestade terá nesta matéria informes pessoais por pessoas que desta Praça vão, desisto de ser importuno à presença de Vossa Real Majestade.²⁹²

O pedido de Mártires e Cunha por novas legislações régias é, portanto, bastante amplo. Envolve a atualização das esferas de atuação dos *pais dos cristãos* com relação à conversão dos muçulmanos, especialmente dos filhos de muçulmanas – em sua maioria escravizadas – com baneanes e cristãos. É interessante aqui o devaneio que o dominicano faz da que considerava iminente publicação destas ordens: estes “pupilos” estavam já sendo encaminhados à Índia! De onde Fr. Pedro tirou esta informa-

²⁹¹ MÁRTIRES E CUNHA, Fr. Pedro dos, *Representação ao rei (02-01-1759)*, 1759, AHU (064), cx. 16, doc. 5, fl. 1.

²⁹² *Ibid.*, fls. 1-1v.

ção, uma vez que toda a documentação que referenciava a estes filhos elencava que eles eram mandados aos xecados das terras firmes da ilha de Moçambique? O caso é de alguma forma parecido com os dos órfãos em Goa, que eram enviados às terras muçulmanas no continente, para evitar que fossem tomados pelo *pai dos cristãos*.²⁹³ Contudo, o envio à Índia, além de praticamente inviável, não encontra qualquer base documental que o corrobore. Provavelmente trata-se aqui de um excesso retórico do frade dominicano ou uma associação implícita ao caso de Goa.

O pedido para a sustentação dos catecúmenos ecoa o definido na instrução aos *pais dos cristãos* de 1595.²⁹⁴ Aqui Fr. Pedro utiliza da prática comum de alegação de pobreza nos pedidos realizados ao soberano português, mas é bastante irônico que ele não se estenda muito nesta alegação, dizendo que o monarca terá notícias de terceiros com relação à insuficiência das cômputas. Como vimos, estas notícias foram as dadas pelo administrador Fr. João de Nossa Senhora, mas a ironia aqui se encontra no fato que, pouco depois, outras notícias sobre o cabedal de Fr. Pedro chegariam a Lisboa, de sua ida ao Mutomonha, além de outros envolvimento comerciais do clero.

Em 1781, Fr. Manoel António do Rozário Pereira também reclamou ao soberano português de maneira ampla com relação a novas legislações a auxiliar o exercício do ofício de *pai dos cristãos* na ilha de Moçambique. Fr. Manoel António igualmente evocava a *justificativa religiosa* da idealizada *missão colonial* para se dirigir ao monarca, mas de maneira talvez mais individualizada, afirmando que tinha julgado “por obrigação do meu cargo, e pelo zelo da dilatação da nossa Santa Fé Católica, que é próprio ao meu estado, carácter e profissão”.²⁹⁵ Elencava e citava de maneira bastante meticulosa os decretos do I Concílio de Goa, referentes à “dilatação da Fé, e extinção

²⁹³ Por exemplo: MACEDO, Fr. Thomé de; MATTOS, Francisco Delgado de. Doc 88. Ordem dos inquisidores para o Padre Pai dos Cristãos intimar aos mocadões dos chales e outros a quem lhes parecer (12/11/1669). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. P. 283–284; MELLO DO REGO, Antonio de. Doc 93. Provisão dos senhores inquisidores de Goa (19/07/1708). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. P. 315–317; TAVORA, Antonio Alvarez de; PROENÇA, Sebastião Marques de. Doc 98. Provisão dos senhores inquisidores de Goa (30/08/1717). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. P. 332–334.

²⁹⁴ VALIGNANO, P. Alexandre, *Doc 1. Instrução para o Padre pai dos cristãos (...) 1969 [1595]*.

²⁹⁵ ROZARIO PEREIRA, Fr. Manoel Antonio do, *Carta ao governador (...) 1781a*, AHU (064), cx. 37, doc. 61, fl. 6.

do paganismo, maometismo, e judaísmo”,²⁹⁶ para em seguida afirmar que enquanto o ofício era exercido por jesuítas na ilha de Moçambique, tinham eles “além dos poderes de sua provisão, vários alvarás régios”,²⁹⁷ o que faltava então aos frades dominicanos que então exerciam o cargo.

Estes pedidos de novas legislações relacionadas ao ofício de *pai dos cristãos* são relevantes. À primeira vista, e pelos argumentos de ambos *pais dos cristãos*, estas leis seriam necessárias para reforçar o determinado em momentos anteriores, muitas vezes há mais de um século. Em sua querela com Galala Ganes, Fr. Manoel António evocara unicamente uma legislação de 1595, enquanto Fr. Pedro, nos casos de Flora e Miriango, mencionara legislações mais recentes, embora conscientemente ignorasse suas idas e vindas.

No entanto, como o próprio Fr. Pedro dos Mártires e Cunha argumentara em sua representação ao monarca em 1759, as “leis e decretos que há (...) não têm efeito, nem vigor”.²⁹⁸ Assim, se legislações recentes não se tornavam efetivas, mesmo quando emanadas pelos próprios soberanos portugueses, no que adiantariam novas? O carácter de reforço das ordens se esvaía completamente quando as mesmas não eram cumpridas, caíam em desuso, ou simplesmente eram revogadas por outros motivos que não os religiosos evocados pelos *pais dos cristãos* em suas representações.

A nosso entender, estes pedidos de novas legislações estavam diretamente relacionados à *neurose de superioridade* portuguesa na ilha de Moçambique. Para ambos *pais dos cristãos*, as legislações não se cumpriam não por serem ali impraticáveis – uma vez que toda economia e estabilidade política dos portugueses dependia profundamente dos muçulmanos, locais e estrangeiros, e baneanes –, mas sim porque os governos muitas vezes não se aliavam a seus objetivos religiosos. Em outras palavras, para os *pais dos cristãos*, em suas *neuroses de superioridade*, bastaria com que os governos quisessem agir para que a situação se modificasse. Como vimos, na prática,

²⁹⁶ ROZARIO PEREIRA, Fr. Manoel Antonio do, *Carta ao governador (...)* 1781a, AHU (064), cx. 37, doc. 61, fls. 6v–8.

²⁹⁷ *Ibid.*, fl. 8v.

²⁹⁸ MÁRTIRES E CUNHA, Fr. Pedro dos, *Representação ao rei (02-01-1759)*, 1759, AHU (064), cx. 16, doc. 5, fl. 1.

não bastava apenas a vontade de ação dos governos – que muitas vezes foi conjunta e aliada à atuação dos *pais dos cristãos*. A dependência das comunidades de muçulmanos e baneanes faziam com que estas ações se tornassem mais cedo ou mais tarde inefetivas. A fé de que a promulgação de novas leis modificaria este percurso não passava, portanto, de *fantasia neurótica*, compartilhada pelos *pais dos cristãos* e, como vimos ao longo desta tese, ao menos também por parcela significativa dos moradores portugueses da ilha de Moçambique.

Tratamos neste capítulo das relações entre a atuação do *pai dos cristãos* com os diversos grupos sociais que habitavam ou frequentavam a ilha de Moçambique. Iniciamos por aspectos da conversão, central tanto à atuação dos indivíduos que exerceram o ofício de *pai dos cristãos*, como também à idealizada *situação colonial* portuguesa. A conversão era uma via de mão dupla, onde tanto se deveria facilitar o percurso para o catolicismo, como dificultar ao máximo os caminhos que levavam a outras religiões, em especial, ao Islã.

Havia, entre os portugueses, um temor específico com relação às mulheres escravizadas em posse de indivíduos não-cristãos, bem como na relação entre mulheres muçulmanas livres com estes indivíduos. Este temor muitas vezes era dirigido à eventual progenitura decorrente destas relações, sendo frequentes as denúncias de que os filhos assim gerados eram enviados aos xecados da costa, onde se faziam muçulmanos. Muitas vezes estas denúncias eram carregadas de esteriótipos com relação tanto às mulheres envolvidas, como aos não-cristãos com que se relacionavam. A elas e a eles era associado um estado de sensualidade inerente, que de alguma forma antecipavam os esteriótipos que se tornariam a norma no pensamento europeu das centúrias seguintes. Ademais, estes temores, que envolviam amplamente todo o espectro social português na ilha de Moçambique, dialogam com uma imagem de uma *situação colonial* idealizada, onde a mulher estrangeira, em sua dupla alteridade, seria o objeto de proteção próprio da projeção patriarcal do europeu enquanto homem

colonizador.

Quando tencionavam se converter ao Cristianismo, ou quando efetivamente se convertiam, muitas vezes os catecúmenos eram enviados a casas de famílias cristãs, sob a justificativa de ali serem ensinados na doutrina católica. A seleção destas famílias, em teoria, envolveria a análise de suas virtudes religiosas. Na prática, muitos outros fatores se relacionavam, no que é significativo o terrível destino de Nhau em Sena, onde de mulher livre se tornou escravizada após a conversão, sendo assassinada em açoites pelo português que a recebera para doutrinar na fé católica, e tendo seus filhos todos vendidos pelo mesmo assassino como escravizados após sua morte. Ademais, quando se tratavam de escravizados que desejavam se converter, muitas vezes estes eram colocados em haste pública, sendo a virtude da família cristã que os adquiria o mero maior valor ofertado durante o leilão.

Analizamos também dois grandes conflitos concernentes à feitura de inventários na ilha de Moçambique. Em teoria, os *pais dos cristãos* deveriam acompanhar os inventários de indivíduos não-cristãos, de forma a garantir a passagem de suas heranças aos seus descendentes convertidos. Não encontramos, contudo, menção explícita nas fontes de que os indivíduos que exerceram este ofício na ilha de Moçambique tenham se envolvido na feitura destes inventários. Os inventários dos baneanes foi e continuou sendo ao longo de todo nosso recorte temporal feito pelos próprios baneanes, o que também ocorria com os indivíduos muçulmanos pertencentes a este corpo social mercantil. Contudo, ao longo deste conflito, várias das personagens atuantes em outros conflitos com os baneanes e muçulmanos, nos quais se envolveu o *pai dos cristãos*, aparecem, trazendo novas informações aos seus relacionamentos sociais e políticos.

Ademais, tratamos da querela relacionada à feitura dos inventários dos religiosos que faleciam na ilha. Neste caso, a relação dos *pais dos cristãos* se dava por este ser, antes de tudo, também um membro do corpo eclesiástico. Muitas vezes a administração portuguesa tentou se envolver na feitura destes inventários, principalmente nos casos em que a quantidade de bens deixada pelos falecidos religiosos era conside-

rável. Nestes casos a atuação direta mais percebida foi a do administrador episcopal. Deste modo, como seu superior eclesiástico estava diretamente envolvido, é provável que a análise do *pai dos cristãos* sobre estes casos tenha sido desnecessária do ponto de vista do direito português.

Tratamos ainda de um conflito entre o *pai dos cristãos* Fr. Pedro dos Mártires e Cunha e o administrador episcopal, Fr. João de Nossa Senhora em 1759. Este conflito se deu no exercício de Fr. Pedro enquanto vigário da igreja de São Domingos, durante a novena de Nossa Senhora do Rosário. Nela, o *pai dos cristãos* dera privilégios e significâncias tais ao presidente da Confraria do Rosário, durante a realização da missa, que levaram a ser censurado por Fr. João. Mártires e Cunha ignorou todas estas censuras, até que as missas da novena fossem suspensas pelo administrador episcopal, chegando mesmo Fr. Pedro a ameaçar ir às vias de fato contra Fr. João de Nossa Senhora, e efetivamente a elas chegando, com o auxílio de Fr. Jozé de São Joaquim, contra os militares que foram executar as ordens de suspensão. Fr. Pedro certamente não era pusilânime frente às hierarquias da ilha de Moçambique, ao contrário, as enfrentava diretamente sem qualquer temor de punição.

Por sua vez, uma documentação relativamente vasta concernente ao *pai dos cristãos* na ilha era concernente à posse de escravizados por indivíduos não-cristãos e a fugas destes escravizados sob a alegação de se converterem à fé católica. Ao longo de grande parte do século XVIII, a administração portuguesa publicou leis sobre a posse de escravizados por muçulmanos e baneanes na ilha de Moçambique. Toda esta legislação setecentista foi contestada pelos próprios indivíduos não-cristãos, coletivamente, tão logo de sua publicação, de tal sorte que nenhuma delas se tornou efetiva por período maior do que alguns meses. Assim, por todo o terceiro quartel do século XVIII, foram constantes as denúncias de que os indivíduos não-cristãos da ilha de Moçambique possuíam um grande número de escravizados, tanto cristãos, como muçulmanos e “cafres gentios”.

Analizamos ainda três casos de escravizados que fugiram de seus proprietários não-cristãos e se refugiaram com os eclesiásticos, com o intuito de se converterem

ao Cristianismo e, ou obterem a liberdade, ou a troca de seus senhores. O caso de Flora é o único em que a alforria chegou a ser defendida pelo *pai dos cristãos*. Contudo, esta defesa parece ter sido decorrente mais do desenrolar dos acontecimentos do que por convicção deste frade dominicano. Isto fica claro pois, no mesmo ano, para o caso de Miriango, esta liberdade não foi sequer cogitada. Flora foi vendida a um novo proprietário português, enquanto Miriango provavelmente foi devolvida ao muçulmano que a possuía antes da fuga, ou, talvez, também leiloadada. Já para o caso de João, seu destino foi voltar à posse de seu proprietário, sendo possível que posteriormente tenha desistido de sua conversão. De todo modo, nos parece bastante nítido que os escravizados também se utilizavam, para além da esfera religiosa, da conversão como prerrogativa para obterem algum tipo de benefício, em especial, a troca de seus senhores.

Estes três casos desencadearam conflitos nos quais o interesse dos *pais dos cristãos* e os dos proprietários foi colocado em prova pela justiça portuguesa. Neles, claramente outros fatores que não os da expansão da fé católica se relacionaram, em especial políticos e comerciais, com a administração portuguesa, em última instância, decidindo contrariamente ao desejado pelos eclesiásticos. Ademais, nestes casos ficou novamente nítida a rede de relacionamentos dos indivíduos que exerceram o ofício de *pai dos cristãos* com outros eclesiásticos – com os quais também se associavam comercialmente.

Finalmente, tratamos dos pedidos de novas legislações feitos pelos *pais dos cristãos* a fins da década de 1750 e princípios da de 1780. Estas novas leis se publicariam com o intuito de delimitar e reforçar os termos da atuação deste ofício. À vista de toda a inocuidade das legislações que foram promulgadas com relação à posse de escravizados, defendemos que este anseio por novas leis, que muito provavelmente também se tornariam letra-morta, se originava na *neurose de superioridade* dos portugueses da ilha de Moçambique. Desta forma, por acreditar que bastava a atuação dos governos para que a situação se modificasse, ignorando todas as nuances das questões e toda a debilidade da presença portuguesa no sudeste africano – ou seja, a crença na

plena efetividade de sua situação colonial – levava a que estes pedidos de novas leis fossem feitos sem qualquer viés crítico baseado na realidade então existente.

Considerações Finais

A ilha de Moçambique, entre 1752 e 1782, era frequentada e habitada por uma ampla variedade de indivíduos de distintas vinculações religiosas. Praticamente todos que ali estavam se relacionavam direta ou indiretamente com o comércio que dali se irradiava pelos seus horizontes marítimo e terrestre e [vizinhança de sobrevivência](#). Do ponto de vista dos comerciantes originários dos continentes asiático e africano, neste período, este comércio era bastante lucrativo, talvez alcançando picos de preço, como fora o caso para os ajaua e macuas. Contudo, neste momento a produção aurífera estava em decadência – por esgotamento das jazidas e também por conflitos internos nas sociedades que exploravam as minas, como era o caso da Butua –, as manadas de elefantes começavam a rarear em algumas partes e os fluxos transoceânicos começavam a migrar para o nefando tráfico de escravizados, que então incipientemente se atlanticizava.

Estes trinta anos foram marcados por perseguições aos comerciantes estrangeiros, forçosamente com tentativas de limitações de suas atividades, tentativas estas marcadamente xenófobas. Muitos moradores cristãos da ilha, sobretudo portugueses, reclamavam de uma grande dificuldade comercial. Esta dificuldade era decorrente, em parte, do declínio da oferta de ouro e marfim e pela concorrência omanita e de outras nações europeias – que levavam a que as rotas internas no continente fossem redirecionadas a outros portos –, e em parte agravada pela debilitada posição portuguesa no sudeste africano, incapaz de se impor enquanto uma *situação colonial efetiva*.

Estes moradores não conseguiam, do alto de sua *neurose de superioridade*, se confrontar com a realidade de sua débil posição. Inseridos em um arcabouço cultural que considerava absolutos seus poderes no que arrogavam ser largas posses territoriais – muitas das quais sequer tinham qualquer controle efetivo –, passavam a enxergar toda a situação de uma maneira simplista, típica de uma *intolerância à ambiguidade*, e a encontrar bodes expiatórios, aos quais culpavam pela sua situação. Ao menos entre

1752 e 1782, os culpados, para estes moradores, seriam os indivíduos oriundos do subcontinente indiano, de todos matizes religiosos, incluindo os cristãos *canarins*, mas principalmente os muçulmanos e baneanes.

A atuação do *pai dos cristãos* neste período refletia em muito estes anseios persecutórios aflorados no corpo dos moradores portugueses da ilha de Moçambique. Não é de se estranhar que os indivíduos que ali exerceram este ofício se associaram a estes moradores – sobretudo a partir da Santa Casa de Misericórdia e do Senado da Câmara – na perseguição a muçulmanos e baneanes. A própria atuação nominal do ofício de *pai dos cristãos* se vinculava à perseguição ao exercício de outras religiões, ao zelo pela conversão ao Cristianismo e à incorporação dos novamente convertidos à comunidade cristã. Mas, mais do que isto, o envolvimento comercial dos *pais dos cristãos* da ilha levava a que eles próprios fossem parte integralmente interessada nestas perseguições.

Neste sentido, a atuação de Fr. Bernardo da Anunciação, Fr. Pedro dos Mártires e Cunha e Fr. Manoel António do Rosário Pereira é bastante ilustrativa. Aqui convém um parêntesis. Em vários momentos esta tese abordou os diversos conflitos em que se envolveu o *pai dos cristãos* Fr. Pedro dos Mártires e Cunha. Este religioso era, como vimos, bastante desafiador às hierarquias e, muito por isso, sobreviveram tantas fontes nas quais ele era, senão protagonista, um dos personagens em destaque. Este relativamente avantajado número de fontes levou, assim, à reiterada menção a Fr. Pedro ao longo desta tese. Contudo, seu caso, embora extremo – por seu carácter e destreza com armas, como assinalou um seu contemporâneo – não era atípico. Todo o clero comerciava, muitos em volume ainda maior do que Mártires e Cunha. Todos os *pais dos cristãos* da ilha de Moçambique de que temos notícia se envolveram no refúgio, às vezes na tomada, de escravizados de muçulmanos e baneanes. Muitos outros clérigos entraram em conflito direto com o administrador episcopal, o que é largamente lamentado, por exemplo, por Fr. João de Nossa Senhora. Fr. Pedro apenas agrupava todos estes elementos de maneira potencializada por seu espírito livre e transgressor. Para nossa sorte enquanto historiadores, diga-se de passagem, do contrário muitos

elementos que seriam comuns à atuação de outros religiosos na ilha de Moçambique não teriam sobrevivido, para além das reclamações genéricas, para a nossa análise com tantos detalhes.

Os anseios persecutórios dos moradores portugueses e a atuação concomitante dos *pais dos cristãos* algumas vezes encontravam elementos favoráveis na administração portuguesa da ilha de Moçambique. Nestes momentos, estas perseguições se potencializavam e generalizavam. Contudo, todas estas perseguições foram contestadas pelos muçulmanos e baneanes, tanto ao governo na ilha, como ao soberano português. Estas contestações eram, em grande parte, conjuntas. Em todos estes momentos os baneanes e muçulmanos procuraram elementos comuns à sua defesa, somente fazendo distinções internas ao grupo quando estas eram necessárias à defesa factual de seus argumentos. Neste sentido, estes grupos utilizavam as *identidades multicentradas* típicas do *cajueiro hindu*, mas também de muçulmanos, jainas e zoroastras enquanto membros de um *mahajan*. Mesmo quando suas representações foram feitas individualmente, muitas vezes faziam parte de uma ação conjunta, como fora o caso da quase simultaneidade das representações de Armina Cochircar e Ibrahim Bautã em 1758. Ademais, a proximidade entre as comunidades de muçulmanos da [vizinhança de sobrevivência](#) da ilha de Moçambique com os baneanes e muçulmanos oriundos da Índia e de outras localidades do oceano Índico era bastante significativa, sendo atestada pelas fontes ao longo de todo o nosso recorte temporal.

Todas as contestações realizadas obtiveram algum grau de sucesso, mesmo as individuais, o que, juntamente às várias legislações publicadas pelo governo de Moçambique ou pelo soberano português que nunca se efetivaram e se tornaram letra-morta, ilustram a dependência da coroa portuguesa dos baneanes e muçulmanos, locais e estrangeiros, para a manutenção de sua presença na ilha de Moçambique e no sudeste africano. Claramente podemos perceber os limites da idealizada *situação colonial* portuguesa ao longo destes anos, que nem de longe chegava perto do que suas *neuroses de superioridade* afirmavam.

No meio destas querelas e perseguições a muçulmanos e baneanes, se encontra-

vam os escravizados em posse de indivíduos destas comunidades. Estes, de alguma forma, operavam com estes conflitos de maneira a alcançar ao menos a troca de seus proprietários, ou alguns benefícios com seus senhores. É o que ocorreu tanto no caso de Flora, como nos de Miriango e João. Contudo, era uma opção arriscada, e talvez por isso casos deste tipo não tenham sido ainda mais frequentes.

A história do ofício de *pai dos cristãos* na ilha, contudo, foi lacunar em nossa tese. As fontes que sobreviveram não permitiram sequer traçar todos os indivíduos que exerceram o ofício ao longo dos trinta anos de nossa análise. Em parte, isto se deveu à natureza das fontes aqui utilizadas: somente os casos que escalaram ao Conselho Ultramarino foram os que sobreviveram. Talvez se existissem os arquivos paroquiais e da Administração Episcopal de Moçambique para este período, pudéssemos ser menos lacunares.²⁹⁹

Nestes documentos que sobreviveram, podemos perceber que os indivíduos que exerceram o ofício de *pai dos cristãos* constantemente baseavam suas ações em legislações antigas, mesmo que canceladas, muitas vezes conscientemente ignorando suas idas e vindas e legislações posteriores que as contradiziam. No afã de sua atuação – e de seus múltiplos vínculos de interesses –, o estado destas legislações não importava a eles. Como também não importavam para as afirmações da Santa Casa de Misericórdia e do Senado da Câmara. Neste sentido, a forma das atuações do *pai dos cristãos* e do corpo dos moradores portugueses da ilha eram análogas.

A atuação dos *pais dos cristãos* era largamente limitada pelos mesmos elementos que limitavam a atuação idealizada da administração portuguesa. Não tinham ali os portugueses o poder e o controle de territórios, corpos e mentes a que arrogavam. Ao contrário, eram profundamente dependentes dos xecados da costa, das boas relações – e paz interna – das sociedades da Butua, Mocaranga, Barue, maraves, ajaua, Morimuno, Utículo, para citar as mais importantes, assim como dependiam sobremaneira

²⁹⁹ António Lobato afirmou, já há um bom tempo, que “não abundam, infelizmente, os documentos necessários ao exame meticoloso da situação missionária de Moçambique nos meados do século XVIII, porque desapareceram arquivos paroquiais e levaram sumiço aos da antiga Administração Eclesiástica (...)”. LOBATO, 1989, p. 103.

do capital baneane – em todas as suas esferas religiosas – para a manutenção de sua presença no sudeste africano. Os *pais dos cristãos* não agiam mais adiante do que iam, porque a própria administração portuguesa não podia e nem conseguia fazê-lo. Aqui residia grande parte das queixas destes religiosos ao governo: seu arcabouço cultural e sua decorrente *neurose de superioridade* levavam a crer que bastava o interesse do governo em agir para que tudo transcorresse de acordo com o que desejavam.

Acreditamos que, ao longo desta tese, tenha ficado claro como a atuação do *pai dos cristãos* da ilha de Moçambique foi um indicador efetivo das dinâmicas de poder desta localidade. Na vanguarda das trincheiras coloniais,³⁰⁰ sua atuação era tanto capaz de mobilizar elementos contrários, como de mostrar as próprias limitações desta idealizada *situação colonial*. Ao longo desta tese, nosso enquadramento, foco e elementos presentes, ou melhor, sobreviventes, tiveram como lente objetiva a atuação vinculada ao ofício de *pai dos cristãos* da ilha de Moçambique.

Ao realizar este retrato da ilha de Moçambique, a presente tese também trouxe outras contribuições à historiografia do sudeste africano de maneira pontual. Convém retormarmos algumas destas outras contribuições, sobretudo as inéditas e/ou as mais importantes.

De um ponto de vista da história do Catolicismo no continente africano e de seus agentes, nossa tese vai além do lugar comum da historiografia do sudeste africano, ao retirar a justificativa para o envolvimento comercial do clero do recebimento de suas cômputas em tecidos, que nunca foi reclamado por nenhum religioso. Ao contrário, as fontes deixam bem claro que o recebimento em gêneros comerciais era mais desejado do que o em espécie, mesmo para os governadores de Moçambique. Para os religiosos críticos ao comércio clerical, o *sambazar* as cômputas não era em momento algum considerado uma prática comercial: o comércio só era por eles considerado quando além destas cômputas, e se justificava, em suas próprias argumentações, pelo baixo valor destas, insuficientes para o sustento dos padres. Ademais, para a coroa portuguesa, de maneira geral, em última instância o envolvimento comercial dos re-

³⁰⁰ Como salienta Glenn J. Ames AMES, 2008.

ligiosos era no mínimo aceitável – como um efeito colateral dos papéis das missões religiosa e colonial – ou simplesmente lhes era irrelevante, desde que devidamente pagando as taxas e tributos necessários. Este posicionamento da coroa fica claro todas as vezes que a questão do comércio clerical escalou ao reino, não sendo em nenhuma delas em consequência coibida. Tanto assim, que os poucos casos de religiosos punidos por se envolverem no comércio estavam associados a transgressões à norma vigente, seja por contrabandos ou não pagamento de tributos.

A presente tese também desloca a importância das armas de fogo – em especial no Utículo e Morimuno – para uma relevância secundária. Concordamos com grande parte da historiografia que estas duas unidades políticas se fortaleceram em decorrência do envolvimento no tráfico de escravizados para as ilhas francesas do Índico. Contudo, nos distanciamos desta mesma historiografia ao questionarmos a relevância do comércio de armas de fogo para este fortalecimento. Defendemos que esta é uma leitura superficial das fontes, que acaba por incorporar a *neurose de superioridade* europeia – refletida no imaginário de seu poderio bélico baseado na pólvora – que não condizia com a prática observada numa leitura a contrapelo das fontes acerca dos conflitos no sudeste africano de maneira geral, e na [vizinhança de sobrevivência](#) da ilha de Moçambique em particular.

Acerca dos baneanes também traz esta tese algumas outras contribuições. A presença de zoroastras entre eles no sudeste africano setecentista é uma delas. Ademais, o discurso português de que os baneanes não se estabeleciam com suas famílias no sudeste africano foi ao menos uma vez desmentido pelas fontes, no caso de Givangy Samogy, que foi assassinado na ilha de Moçambique, em 1741, juntamente com seus dois filhos. Se esta era uma prática mais comum na ilha de Moçambique, obliterada pela noção portuguesa de família, não nos foi possível, contudo, concluir. Ademais, o fato de Detrecamo, um barbeiro que morrera em Inhambane, em 1746, e que era tido como um “baneane” pela administração portuguesa, é uma clara refutação ao argumento português coevo de que os indianos não-cristãos estavam restritos à ilha de Moçambique em meados do século XVIII.

Finalmente, numa escala macro, esta tese pode contribuir para a denominada história global dos impérios. Na ilha de Moçambique ocorria um deslocamento das lógicas coloniais de dominação para uma de dependência: a posição lusitana no sudeste africano era por demasiado débil para que uma *situação colonial* se tornasse sobremaneira efetiva – embora o objetivo, e o imaginário português, sempre a considerasse como absoluta. Assim, a presença portuguesa no sudeste africano dependia estruturalmente de redes mercantis e religiosas não-portuguesas, sendo que estes vínculos não eram marginais, mas construtivos. Neste sentido, a situação da ilha de Moçambique retratada pela presente tese pode auxiliar em uma quebra na homogeneidade de uma lógica de dominação imperial, ainda bastante em voga na historiografia. Desta forma, a microescala de atuação do *pai dos cristãos* na ilha de Moçambique pode não apenas explicar os aspectos do quotidiano local, mas se tornar chave para iluminar mecanismos estruturais de manutenção imperial em futuros estudos comparativos com outros locais do denominado império português, talvez deslocando, assim como na ilha de Moçambique, uma lógica historiográfica da dominação, ainda muito acriticamente baseada na *neurose de superioridade* europeia de suas missões religiosas e, posteriormente a meados do século XIX, civilizatórias.

Referências

Referências Documentais Manuscritas

- ANÔNIMO. *Portaria da justiça eclesiástica (03-04-1745)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 3 abr. 1745. AHU (064), cx. 35, doc. 94.
- _____. *Representação dos baneanes ao governador de Moçambique (15-11-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, nov. 1758a. AHU (064), cx. 16, doc. 6.
- _____. *Representação dos baneanes ao vice-rei (19-07-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, jul. 1758b. AHU (064), cx. 14, doc. 26.
- _____. *Relação dos ofícios expedidos pelo governador e pelo administrador eclesiástico*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 22 ago. 1770. AHU (064), cx. 30, doc. 20.
- _____. *Requerimento dos Baneanes para o governador (28-06-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 18 jun. 1781. AHU (064), cx. 36, doc. 35.
- ANONIMO. *Extratos de ofícios sobre assuntos eclesiásticos (07-06-1775)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 7 jun. 1775. AHU (064), cx. 31, doc. 41.
- ANUNCIAÇÃO, Fr. Bernardo da. *Atestação sobre a conduta do desembargador e juiz sindicante José Lobo da Veiga (13-07-1762)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 13 jul. 1762. AHU (064), cx. 22, doc. 14.
- _____. *Carta ao governador dos Rios de Sena (01-02-1767)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 1 fev. 1767. AHU (064), cx. 27, doc. 17.
- _____. *Ofício do Administrador Eclesiástico de Moçambique (18-09-1768)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 18 set. 1768. AHU (064), cx. 28, doc. 92.
- ASSIS DE TÁVORA, Francisco de. *Bando do vice-rei do Estado da Índia*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, ago. 1750. AHU (064), cx. 15, doc. 59.

- ASSIS DE TÁVORA, Francisco de. *Provisão em forma de lei determinando as formas de comércio e manutenção de escravos, em Moçambique, pelos mouros*. [S.l.]: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Coleção Inquisição de Goa, 175x. BNRJ, código: 45270. Disponível em: <http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.asp?codigo_sophia=33969>.
- BAUTÃ, Ibrahimo. *Petição ao governador de Moçambique (18-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 18 dez. 1758. AHU (064), cx. 15, doc. 33.
- BOVANIDAS, Lussogy et al. *Termo dos baneanes (18-05-1749)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 18 mai. 1749. AHU (064), cx. 35, doc. 94.
- CARVALHO MENESES, Francisco Guedes de. *Carta do governador ao rei (posterior a 20-07-1799)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 1799. AHU (064), cx. 84, doc. 87.
- CASTELLO BRANCO, Diogo Rangel de Almeyda. *Resposta do desembargador do reino ao vice rei (08-06-1759)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 8 jun. 1759. AHU (064), cx. 14, doc. 26.
- COCHIRCAR, Amina. *Petição ao governador de Moçambique (15-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 15 dez. 1758a. AHU (064), cx. 15, doc. 31.
- _____. *Petição ao governador de Moçambique (22-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 22 dez. 1758b. AHU (064), cx. 15, doc. 38.
- _____. *Requerimento de traslado de carta real de abril de 1752 (19-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 19 dez. 1758c. AHU (064), cx. 15, doc. 31.
- COSTA CORTE REAL, Thomé Joaquim da. *Resposta do conselho ultramarino ao governador (05-04-1760)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 5 abr. 1760. AHU (064), cx. 36, doc. 35.
- CRUZ, João Nogueira da. *Edital do administrador episcopal de Moçambique (29-10-1777)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 29 out. 1777. AHU (064), cx. 35, doc. 94.

- ENCARNAÇÃO, Fr. Vicente da. *Atestação a pedido do governador (15-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 15 dez. 1758. AHU (064), cx. 15, doc. 31.
- EXPERANÇA, Fr. Jozé Carlos da; PRAZERES, Fr. Jozé dos; CAETANO, Fr. *Carta ao governador e atestações*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 22 ago. 1760. AHU (064), cx. 18, doc. 80.
- FONÇECA, Pedro Paulo da. *Processo sobre a queixa formulada pelo administrador episcopal contra o ouvidor Mateus Coelho Soares (06-1756)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 25 jun. 1756. AHU (064), cx. 12, doc. 15.
- FRANÇA, Jozé Luis. *Informes do desembargador de Moçambique ao vice-rei (08-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, ago. 1758. AHU (064), cx. 14, doc. 26.
- HENRIQUES, Jozé Gomes et al. *Representação dos irmãos da Santa Casa de Misericórdia ao rei (02-01-1759)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 2 jan. 1759. AHU (064), cx. 16, doc. 4.
- I, José. *Alvará régio acerca dos privilégios (02-04-1761)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 2 abr. 1761. AHU (064), cx. 19, doc. 20.
- _____. *Provisão ao governador de Moçambique (10-04-1763)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 10 abr. 1763. AHU (064), cx. 23, doc. 31.
- LAGO, Balthazar Manoel Pereyra do. *Cópia do bando do governador e capitão geral de Moçambique*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, mai. 1767a. AHU (064), cx. 27, doc. 56.
- _____. *Descrição geral de todas as Igrejas assim Paroquiais, e Conventuais, como Capelas Curadas que se acham fundadas, e erectas nesta Capital de Moçambique e suas conquistas, e dos Eclesiasticos que as administram (c. 1767)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 1767b. AHU (064), cx. 27, docs. 134 e 138.
- _____. *Carta do governador de Moçambique (08-08-1769)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 8 ago. 1769. AHU (064), cx. 29, doc. 49.
- _____. *Carta do governador de Moçambique ao rei (20-01-1770)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 20 jan. 1770. AHU (064), cx. 30, doc. 3.

LAGO, Balthazar Manoel Pereyra do. *Ofício do governador ao rei*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 10 ago. 1772. AHU (064), cx. 30, doc. 68.

_____. *Portaria do governador de Moçambique (01-09-1777)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 1 set. 1777. AHU (064), cx. 35, doc. 94.

LAGO, Balthazar Manuel Pereyra do. *Bando do governador e capitão general de Moçambique (28-10-1765)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 28 out. 1765. AHU (064), cx. 26, doc. 62.

_____. *Ofício do governador e capitão general de Moçambique ao secretário de estado da marinha e ultramar (15-08-1766)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 15 ago. 1766. AHU (064), cx. 26, doc. 62.

MAIA E VASCONCELOS, Vicente Caetano da. *Parecer do governador de Moçambique acerca do requerimento do Pai dos Cristãos (23-07-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 23 jul. 1781. AHU (064), cx. 37, doc. 61.

MAPA dos Mouros Gentios Parçios e Outras Castas Habitantes na Praça de Dio e seus Dominios. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 22 mar. 1792. AHU(058), cx. 390.

MAPA dos Mouros, Gentios, Parçios, e Outras Castas Habitantes na Praça de Dio e seus Dominios. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 11 jan. 1793. AHU(058), cx. 207.

MARTIRES E CUNHA, Fr. Pedro dos. *Requerimento para traslado de bando de Caetano Correa de Sa (1749)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, dez. 1758a. AHU (064), cx. 15, doc. 58.

_____. *Requerimento para traslado de bandos de 1755 e 1758*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, dez. 1758b. AHU (064), cx. 15, doc. 59.

MÁRTIRES E CUNHA, Fr. Pedro dos. *Atestação em decorrência do requerimento de Ibrahimo Bautã (21-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 21 dez. 1758a. AHU (064), cx. 15, doc. 33.

_____. *Certificação do Pai dos Cristãos (21-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 21 dez. 1758b. AHU (064), cx. 15, doc. 33.

- MÁRTIRES E CUNHA, Fr. Pedro dos. *Ofício ao secretário de estado do ultramar (28-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 28 dez. 1758c. AHU (064), cx. 15, doc. 49.
- _____. *Petição ao governador de Moçambique (23-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 23 dez. 1758d. AHU (064), cx. 15, doc. 38.
- _____. *Requerimento de traslado do bando de Caetano Correa de Saa (30-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 30 dez. 1758e. AHU (064), cx. 15, doc. 58.
- _____. *Requerimento de traslado dos bandos do Marquês de Távora e de David Marques Pereira (30-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 30 dez. 1758f. AHU (064), cx. 15, doc. 59.
- _____. *Representação ao rei (02-01-1759)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 2 jan. 1759. AHU (064), cx. 16, doc. 5.
- MATTOS, Antonio Correa Monteiro de. *Carta ao governador dos Rios e sentença de justificação do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, jan. 1759. AHU (064), cx. 15, doc. 60.
- MELLO E CASTRO, Martinho de. *Parecer do Conselho Ultramarino acerca dos bane-
anes e mouros (17-03-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 17 mar. 1781. AHU (064), cx. 35, doc. 94.
- MELO E CASTRO, António Manuel de. *Ofício do governador de Sena ao secretário ultramarinho [03-06-1784]*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 3 jun. 1784. AHU (064), cx. 46, doc. 36.
- MENDONÇA CORTE REAL, Diogo de. *Carta ao governador de Moçambique (23-04-1752)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 23 abr. 1752. AHU (064), cx. 15, doc. 31.
- MORAES E VASCONCELOS, Alexandre Botelho de. *Inquirição sobre contrabando praticado por Fr. Pedro dos Mártires e Cunha (12-02-1760)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 20 jun. 1760. AHU (064), cx. 18, doc. 3.

- NOBRE, Jozé Ferreira et al. *Representação do Senado da Câmara ao governador (07-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, jul. 1781. AHU (064), cx. 36, doc. 35.
- NOSSA SENHORA, Fr. João de. *Carta do administrador episcopal de Moçambique ao rei*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, dez. 1753. AHU (064), cx. 9, doc. 3.
- _____. *Representação do Administrador Episcopal (08-08-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 8 ago. 1758. AHU (064), cx. 14, doc. 34.
- _____. *Carta do administrador episcopal para o governador e capitão general de Moçambique (08-10-1759)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 8 out. 1759. AHU (064), cx. 16, doc. 47.
- _____. *Carta ao governador e capitão general de Moçambique (26-01-1760)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 26 jan. 1760a. AHU (064), cx. 17, doc. 7.
- _____. *Representação do Administrador Episcopal (12-12-1760)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 12 dez. 1760b. AHU (064), cx. 18, doc. 93.
- PEREIRA, Caetano. *Autos do inventário dos bens pertencentes aos jesuítas de Tete*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 22 abr. 1760. AHU (064), cx. 17, doc. 73.
- PEREIRA, João Moreira. *Autos de Inquirição que mandou tirar o Ilustrissimo Senhor Governador destes Rios João Moreira Pereira ao Juiz Ordinário Antonio Joze Pereira Sallemma*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 1773. AHU (064), cx. 30, doc. 86.
- PIRES, Paullo. *Treslado do Auto da Devassa de Luis Serrão de Souza do Sulimão que queria dar ao Senhor Domingos Rodrigues de Castro General destes Rios de Senna Anno de 1746*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 1754. AHU (064), cx. 10, doc. 44.
- RIOS, Matheus Jozé; FURTADO, Jozé Benedito; COSTA, Vicente Caetano da. *Atestação da Câmara Eclesiástica (08-07-1779)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 8 jul. 1779. AHU (064), cx. 35, doc. 94.

ROZARIO PEREIRA, Fr. Manoel Antonio do. *Carta ao governador de Moçambique (20-09-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 20 set. 1781a. AHU (064), cx. 37, doc. 61.

_____. *Justificação ao governador de Moçambique (09-07-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 9 jul. 1781b. AHU (064), cx. 37, doc. 61.

_____. *Requerimento ao governador de Moçambique (08-07-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 8 jul. 1781c. AHU (064), cx. 37, doc. 61.

_____. *Requerimento ao governador de Moçambique (09-06-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 9 jun. 1781d. AHU (064), cx. 37, doc. 61.

_____. *Requerimento ao governador de Moçambique (14-07-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 14 jul. 1781e. AHU (064), cx. 37, doc. 61.

_____. *Requerimento ao ouvidor de Moçambique (25-05-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 25 mai. 1781f. AHU (064), cx. 37, doc. 61.

_____. *Resposta do Pai dos Cristãos ao governador de Moçambique (23-07-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 23 jul. 1781g. AHU (064), cx. 37, doc. 61.

SAÁ, Caetano Correa de. *Bando do governador e capitão general de Moçambique e Rios de Sena*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, abr. 1749a. AHU (064), cx. 15, doc. 58.

_____. *Carta do governador de Moçambique ao visitador episcopal (30-04-1749)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 30 abr. 1749b. AHU (064), cx. 35, doc. 94.

SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de. *Ofício do governador ao secretário de estado ultramarino (28-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 28 dez. 1758a. AHU (064), cx. 15, doc. 53.

_____. *Ofício do governador de Moçambique ao Pai dos Cristãos (28-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 28 dez. 1758b. AHU (064), cx. 16, doc. 6.

_____. *Parecer do governador ao requerimento de Amina Cochircar (22-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 22 dez. 1758c. AHU (064), cx. 15, doc. 38.

SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de. *Bando do governador e capitão general de Moçambique*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, ago. 1760a. AHU (064), cx. 18, doc. 60.

_____. *Carta do governador e capitão general de Moçambique (24-07-1760)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 24 jul. 1760b. AHU (064), cx. 18, doc. 15.

_____. *Carta do governador e capitão general de Moçambique ao administrador episcopal (07-08-1760)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 7 ago. 1760c. AHU (064), cx. 18, doc. 60.

_____. *Carta do governador e capitão general de Moçambique ao Conselho Ultramarino (14-08-1760)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 14 ago. 1760d. AHU (064), cx. 18, doc. 60.

_____. *Carta do governador e capitão general de Moçambique ao rei (09-08-1760)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 9 ago. 1760e. AHU (064), cx. 18, doc. 40.

_____. *Ofício do governador e capitão general de Moçambique ao secretário de estado do ultramar (22-08-1760)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 22 ago. 1760f. AHU (064), cx. 18, doc. 79.

_____. *Ofício do governador e capitão general de Moçambique ao secretário ultramarino (13-08-1760)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 13 ago. 1760g. AHU (064), cx. 18, doc. 55.

_____. *Carta do governador de Moçambique a António Manuel de Melo e Castro (02-06-1780)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 2 jun. 1780. AHU (064), cx. 33, doc. 90.

_____. *Bando que proíbe baneanes de irem às terras-firmes (12-12-1782)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 16 out. 1782a. AHU (064), cx. 40, doc. 10.

_____. *Carta do governador de Moçambique ao governador dos Rios de Sena (28-11-1782)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 28 nov. 1782b. AHU (064), cx. 39, doc. 49.

SAMPAYO E SILVA, Pe. Luis António de. *Resposta do prior da Sé Matriz à petição de Ibrahimo Bautã (18-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 18 dez. 1758. AHU (064), cx. 15, doc. 33.

SANGY, Abdul Raman et al. *Termo dos muçulmanos (18-05-1749)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 18 mai. 1749. AHU (064), cx. 35, doc. 94.

SANTA QUITÉRIA, Fr. Caetano de. *Ofício do comissário do Santo Ofício de Moçambique ao governador e capitão general de Moçambique (09-12-1761)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 9 dez. 1761a. AHU (064), cx. 20, doc. 78.

_____. *Ofício do comissário do Santo Ofício de Moçambique ao secretário de estado da marinha e ultramar (10-09-1761)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 10 set. 1761b. AHU (064), cx. 20, doc. 65.

SANTO THOMÁS, Fr. Amaro Jozé de. *Carta do governador eclesiástico de Moçambique para a rainha (24-09-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 24 set. 1781a. AHU (064), cx. 38, doc. 8.

_____. *Carta do governador eclesiástico de Moçambique para o governador de Moçambique (25-09-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 25 set. 1781b. AHU (064), cx. 37, doc. 28.

_____. *Ofício do governador eclesiástico ao Conselho Ultramarino (25-09-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 25 set. 1781c. AHU (064), cx. 37, doc. 26.

SILVA BARBA, João Pereira da. *Bando do governador de Moçambique (07-03-1765)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 7 mar. 1765a. AHU (064), cx. 47, doc. 39.

_____. *Ofício do governador e capitão general de Moçambique para o Arcebispo Primás (20-08-1765)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 20 ago. 1765b. AHU (064), cx. 25, doc. 60.

SILVA BOTELHO, Pedro Jozé da. *Parecer do Conselho Ultramarino (08-06-1759)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, jun. 1759. AHU (064), cx. 14, doc. 26.

SIMOENS, Rodrigo. *Certificação do escrivão da ouvidoria (23-12-1758)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 23 dez. 1758. AHU (064), cx. 15, doc. 38.

TRINDADE, Jeronimo Pereira. *Inventário dos escravos pertencentes à casa de S. Domingos de Quelimane*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, ago. 1776. AHU (064), cx. 32, doc. 33.

VASCONCELOS DE ALMEIDA, Fr. José de. *Carta do governador de Moçambique a João Gomes de Araújo (20-08-1780)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 20 ago. 1780a. AHU (064), cx. 34, doc. 41.

_____. *Carta do governador de Moçambique à rainha (20-08-1780)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 20 ago. 1780b. AHU (064), cx. 34, doc. 40.

Referências Documentais Publicadas

ALBUQUERQUE, Fernão de. Doc. 511: Alvará [31-01-1620]. In: CUNHA RIVARA, Joaquim Heliodoro da (Ed.). *Archivo Portuguez Oriental*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1875. Fascículo 6. P. 1200–1202.

ANÔNIMO. *Relação das plantas, e dezcripções de todas as fortalezas, cidades, e povoações que os portugueses tem no estado da India Oriental (c. 1635)*. Lisboa: Biblioteca Nacional de Lisboa, 1933.

_____. *Rellaçam dos moradores Portuguezes que assistem em Monssabique, e seos destritos [Julho de 1757]*. In: CARVALHO DIAS, Luis Fernando de. *Fontes para a História, Geografia e Comércio de Moçambique*. [S.l.]: Anais Junta de Investigações do Ultramar, Volume IX, Tomo I, 1954. P. 153–170.

_____. *Descrição da Capitania de Monsambique, suas povoações e produções [1788]*. In: ANDRADE, António Alberto. *Relações de Moçambique Setecentista*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca, 1955a. P. 375–405.

_____. *Memórias da Costa d'África Oriental e algumas reflexões úteis para estabelecer melhor, e fazer mais florente o seu commércio [1762]*. In: ANDRADE, António Alberto. *Relações de Moçambique Setecentista*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca, 1955b. P. 189–224.

- AZEVEDO, D. Hyeronimo de. Doc. 1145: Provisão em Forma de Ley [13-05-1613]. In: CUNHA RIVARA, Joaquim Heliodoro da (Ed.). *Archivo Portuguez Oriental*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1875. Fascículo 6. P. 964–965.
- BARRETO, Antonio Monis. Doc 54. Por virtude de uns capítulos de Sua Alteza em favor dos cristãos, que os juízes os não possam prender nem receber querelas e outras coisas (11/12/1573). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969a. P. 168–172.
- BARRETO, Francisco. Doc 68. Do Governador da Índia sobre o Pai dos Cristãos ser juiz dos cristãos da terra em certos casos (17/12/1555). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969b. P. 200–201.
- _____. Doc 77a. Sobre os dois mil pardaos para os vestidos dos catecúmenos (20-02-1598). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969c. P. 231–232.
- BARRETO, Manuel. Informação do Estado e Conquista dos Rios de Cuama [1667]. *Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa*, Lisboa, 4ª série, n. 1, p. 33–59, 1885.
- BOTELHO, Sebastião Xavier. Ofício difirido a João Bonifácio Alves da Silva e a António Mariano da Cunha. In: SANTANA, Francisco. *Documentação Avulsa Moçambicana do Arquivo Histórico Ultramarino*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1964. v. 1, p. 913. Maço 8, Doc 220.
- BRAGANÇA, D. Constantino de. Doc 55. Provisão do Vice Rei sobre escravos conversos (25/12/1558). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. P. 173–174.
- CARDINAS, Constantino António de. Relação dos habitantes da cidade de Moçambique do ano de 1830. In: SANTANA, Francisco. *Documentação Avulsa Moçambicana do Arquivo Histórico Ultramarino*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1967. v. 2, p. 116–123. Maço 11, Doc 209.

- CASTRO, D. João de. Doc 61. Alvará do Governador e Capitão Geral da Índia (28-10-1547). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. P. 186-187.
- CATARINA, D. Doc 22. Da Rainha para os escravos dos infiéis estrangeiros que se fizerem cristãos que se vendam a cristãos (24/03/1559). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969a. P. 81-83.
- _____. Doc 28. De Sua Alteza sobre os orfãos filhos dos gentios (23/03/1559). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969b. P. 98-99.
- CONCEIÇÃO, Fr. António da. Petição que fez o administrador da christandade de Moçambique e Rios ao Conselho da Junta das Missões [1696]. Edição: Joaquim Heliodoro da CUNHA RIVARA. *O Chronista de Tisuary*, Imprensa Nacional, Nova Goa, v. II, p. 132-138, 1867a.
- _____. Tratado dos Rios de Cuama [1696]. Edição: Joaquim Heliodoro da CUNHA RIVARA. *O Chronista de Tisuary*, Imprensa Nacional, Nova Goa, v. II, p. 39-45, 63-69, 84-92, 105-111, 1867b.
- COSTA, D. Rodrigo da. Doc 91. Provisão do Governador e capitão geral da Índia (15-07-1688). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. P. 299-303.
- COSTA, Manuel da. Projecto de restabelecimento da Feira de Dambarare [02-03-1769]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 84, p. 81-87, 1955.
- CUNHA, António Mariano da. Carta ao governador-geral. In: SANTANA, Francisco. *Documentação Avulsa Moçambicana do Arquivo Histórico Ultramarino*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1964. v. 1, p. 736. Maço 6, Doc 175.
- D'ALBUQUERQUE, D. João. Doc 52. Ordem do Bispo de Goa baseada em alvará régio (15/03/1550). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969a. P. 162-164.

- D'ALBUQUERQUE, Mathias. Doc 79. Alvará do Vice-Rei sobre os escravos dos gentios que se fazem cristãos (03/11/1592). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969b. P. 235–236.
- FELIPE I, D. Doc 18. Manda Sua Magestade que se ponha conservador dos cristãos (21/02/1581). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969a. P. 73–74.
- _____. Doc 29. Alvará de Sua Magestade sobre os orfãos filhos dos gentios (03-03-1582). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969b. P. 100–101.
- _____. Doc 34. De Sua Magestade, para herdarem as mulheres e filhas dos gentios que morrem, fazendo-se cristãs dentro de 6 meses (16/03/1583). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969c. P. 110–111.
- FIGUEIREDO, Luis Antonio. Notícia do Continente de Moçambique e abreviada relação de seu comércio [1773]. In: CARVALHO DIAS, Luis Fernando de. *Fontes para a História, Geografia e Comércio de Moçambique*. [S.l.]: Anais Junta de Investigações do Ultramar, Volume IX, Tomo I, 1954. P. 251–266.
- FILIPE II, D. Doc 85. Provisão real sobre os casamento dos gentios (05/03/1624). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969a. P. 248–254.
- _____. Doc 89. Carta do rei sobre privilegios aos cristãos da terra (23/03/1559). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969b. P. 285.
- JOÃO III, D. Doc 24. Treslado de um alvará de Sua Alteza em carta testemunhável para serem forros os escravos vassallos d'El-Rei, fazendo-se cristãos (14/03/1533). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. P. 86–89.

- JOÃO V, D. Doc 96. Carta do rei ao vice-rei (15/03/1714). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. P. 326–328.
- LACERDA E ALMEIDA, Francisco José de. Doc. 156: Breve memória das observações e notícias que adquiri em Moçambique no ano de 1797. In: MELLO PEREIRA, Magnus Roberto de; RIBAS, André Akamine. *Francisco José de Lacerda e Almeida. Um astrônomo paulista no sertão africano*. Curitiba: Editora UFPR, 2012.
- LAGO, Balthazar Manuel Pereyra do. Ofício do governador ao rei [15/08/1773]. *Arquivo das Colónias*, v. IV, p. 34–35, 1919.
- LAVRE, Manoel Caetano Lopes de. Doc. 173. Correspondência ao Vice-Rei [23-03-1746], Petição dos Baneanes [s-d, posterior a 31-10-1744] e resposta do Vice-Rei [13-12-1746]. In: CUNHA RIVARA, Joaquim Heliodoro da (Ed.). *Archivo Portuguez Oriental*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1875. Fascículo 6, suplemento. P. 467–469.
- MACEDO, Fr. Thomé de; MATTOS, Francisco Delgado de. Doc 88. Ordem dos inquisidores para o Padre Pai dos Cristãos intimar aos mocadões dos chales e outros a quem lhes parecer (12/11/1669). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. P. 283–284.
- MAMODE, Agi. Termo justificativo da arribada forçada da pala 'Nossa Senhora do Socorro Estrela do Mar' a Zanzibar. In: SANTANA, Francisco. *Documentação Avulsa Moçambicana do Arquivo Histórico Ultramarino*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1967. v. 2, p. 812. Maço 18, Doc 64.
- MASCARENHAS, D. Phelipe. Doc 92. Provisão do Vice-Rei acerca dos órfãos (12-10-1646). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. P. 304–306.
- MELLO DO REGO, Antonio de. Doc 93. Provisão dos senhores inquisidores de Goa (19/07/1708). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. P. 315–317.

- MELLO E CASTRO, Francisco de. Rios de Sena: sua descrição, desde a Barra de Querimane até ao Zumbo [1750]. *Annaes do Conselho Ultramarino, parte não oficial*, 2a série, p. 101–116, 1856.
- MELO ALVIM, Inácio de. Carta do governador e tenente geral dos Rios de Sena ao governador e capitão general [24-07-1769]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 81, p. 149–150, 1955a.
- _____. Carta do governador e tenente geral dos Rios de Sena ao governador e capitão-general [23-01-1770]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 82, p. 72–73, 1955b.
- MIRANDA, António Pinto de. Memória sobre a Costa de África (c. 1766). In: ANDRADE, António Alberto. *Relações de Moçambique Setecentista*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca, 1955. P. 231–312.
- MONTAURY, João Baptista de. Moçambique, Ilhas Querimbas, Rios de Sena, Villa de Tete, Villa de Zumbo, Manica, Villa de Luabo, Inhambane (1778). In: ANDRADE, António Alberto. *Relações de Moçambique Setecentista*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca, 1955. P. 339–373.
- MOTA, José Caetano da. Carta ao tenente-general dos Rios [03-07-1768]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 89–92, p. 197–198, 1957.
- NORONHA, D. Antão de. Doc 72. Alvará do Vice-Rei para não se edificarem pagodes e que para os feitos se não repararem (09/08/1566). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. P. 212–215.
- PEDRO, D. Doc 92a. Provisão do Rei regente acerca dos órfãos (19/01/1678). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. P. 307–314.
- RANUHOR, Narsy. Requerimento ao governador de Moçambique [c. 1790]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 75, p. 172, 1953.
- SALDANHA DA GAMA, João de. Doc. 102: Provisão em Forma de Ley [16-01-1727]. In: CUNHA RIVARA, Joaquim Heliodoro da (Ed.). *Archivo Portuguez Oriental*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1875a. Fascículo 6, suplemento. P. 286–287.

- SALDANHA DA GAMA, João de. Doc. 111: Provisão em Forma de Ley [09-01-1728]. In: CUNHA RIVARA, Joaquim Heliodoro da (Ed.). *Archivo Portuguez Oriental*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1875b. Fascículo 6, suplemento. P. 301–303.
- _____. Doc. 131: Provisão em Forma de Ley [14-01-1730]. In: CUNHA RIVARA, Joaquim Heliodoro da (Ed.). *Archivo Portuguez Oriental*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1875c. Fascículo 6, suplemento. P. 326–327.
- SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de. Ofício do governador ao secretário de estado ultramarino (30-12-1758). *Arquivo das Colónias*, III e IV, p. 526–528, 1919a.
- _____. Ofício do governador ao secretário do ultramar [28/12/1758]. *Arquivo das Colónias*, v. IV, p. 215, 1919b.
- _____. Ordem do governador e capitão-general para declaração dos preços do arroz e milho [10-12-1759]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 73, p. 147–148, 1953a.
- _____. Ordem do governador e capitão-general para manifesto da existência de fazendas para negócio [10-09-1759]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 73, p. 145–146, 1953b.
- SANTA CATHARINA, Fr. Lucas de. *Quarta Parte da História de S. Domingos, particular do reyno, e conquistas de Portugal*. Lisboa: Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1767.
- SANTÍSSIMA TRINDADE, Frei Jerónimo Maria da. Carta ao tenente-general dos Rios [25-10-1768]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 89-92, p. 165–170, 1957.
- SOUZA, D. Frederico Guilherme de. Doc 110. Provisão do governador e capitão general da Índia denominando o juiz conservador (02/12/1779). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. P. 380–385.
- SOUZA FALCÃO, Francisco de. Doc 43. Pedido de treslado sobre as fazendas dos gentios, para herdarem suas mulheres e filhas fazendo-se cristãs (03/02/1640). In:

- WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. P. 130–134.
- TACARCY, Damador. Mapa geral dos Banianes e Gentios existentes nesta cidade, seus empregos, naturalidade, idades, bens de raiz e escravos. In: SANTANA, Francisco. *Documentação Avulsa Moçambicana do Arquivo Histórico Ultramarino*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1967. v. 2, p. 114–116. Maço 11, Doc 208.
- TAVORA, Antonio Alvarez de; PROENÇA, Sebastião Marques de. Doc 98. Provisão dos senhores inquisidores de Goa (30/08/1717). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. P. 332–334.
- TELLES, Fernão. Doc 17. Dos governadores e defensores para que haja conservador e juiz dos cristãos da terra (26/03/1580). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. P. 71–72.
- VALIGNANO, P. Alexandre. Doc 1. Instrução para o Padre que tiver cuidado de pai dos cristãos e para o Irmão que o ajudar, feita pelo visitador da Província da Índia (1595). In: WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969. P. 14–28.
- VARELLA, Joaquim José. Descrição da Capitania de Moçambique e suas povoações e produções, pertencentes à Coroa de Portugal. In: CARVALHO DIAS, Luis Fernando de. *Fontes para a História, Geografia e Comércio de Moçambique*. [S.l.]: Anais Junta de Investigações do Ultramar, Volume IX, Tomo I, 1954. P. 273–310.
- XAVIER, Ignácio Caetano. Notícias dos Domínios Portugueses na Costa de África Oriental [1758]. In: ANDRADE, António Alberto. *Relações de Moçambique Setecentista*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca, 1955. P. 139–188.

Referências Bibliográficas

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2000.

- ALI, Syed. Collective and Elective Ethnicity: Caste Among Urban Muslims in India. *Sociological Forum*, v. 17, n. 4, p. 593–620, 2002.
- ALPERS, Edward A. The French Slave Trade in East Africa (1721–1810). *Cahiers d'études africaines*, v. 10, n. 37, p. 80–124, 1970.
- _____. *Ivory and Slaves in East Central Africa*. London: Heinemann Educational Books, 1975.
- _____. Gujarat and the trade of East Africa, c. 1500–1800. *The International Journal of African Historical Studies*, v. 9, n. 1, p. 22–44, 1976.
- _____. Flight to Freedom: Escape from Slavery among Bonded Africans in the Indian Ocean world, c.1750–1962. *Slavery & Abolition*, v. 24, n. 2, p. 51–68, 2003.
- AMES, Glenn J. Serving God, Mammon, or Both?: Religious "vis-à-vis" Economic Priorities in the Portuguese "Estado da Índia", c. 1600–1700. *The Catholic Historical Review*, v. 86, n. 2, p. 193–216, 2000.
- _____. Religious life in the colonial trenches: the role of the Pai dos Christaos in 17th century Portuguese India, c. 1640–1683. *Portuguese Studies Review*, v. 16, n. 2, p. 1–23, 2008.
- ANJOS, Camila Domingos dos. *Para favorecer a cristandade: os jesuítas e a doutrina dos meninos nativos em Goa (séculos XVI-XVII)*. 2021. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
- ANTUNES, Luís Frederico Dias. A actividade da Companhia de Comércio dos Baneanes de Diu em Moçambique: a dinâmica privada indiana no quadro da economia estatal portuguesa (1686–1777). *Mare Liberum: Revista de História dos Mares*, n. 4, p. 143–164, 1992.
- _____. A Crise no Estado da Índia no Final do século XVII e a Criação das Companhias de Comércio das Índias Orientais e dos Baneanes de Diu. *Mare Liberum: Revista de História dos Mares*, n. 9, p. 19–29, 1995.
- _____. A Ilha de Moçambique, na segunda metade do século XVIII. *Anais de História de Além-Mar*, Lisboa, n. 7, p. 197–212, 2006.

- ANTUNES, Luís Frederico Dias. À margem da escrita: Formas de comunicação entre mercadores indianos e autoridades portuguesas de África oriental. *Cultura Revista de História e Teoria das Ideias*, v. 24, p. 75–88, 2007a.
- _____. O comércio com o Brasil e a comunidade mercantil em Moçambique (séc. XVIII). *Dimensões*, v. 19, p. 207–220, 2007b.
- _____. Formas de Resistência Africanas às Autoridades Portuguesas no Século XVIII: A guerra de Murimuno e a tecelagem de machira no norte de Moçambique. *Cadernos de Estudo Africanos*, n. 33, p. 81–105, 2017.
- _____. Os baneanes de Moçambique setecentista: uma “corja de peravilhos e ladrões de pé descalço” indispensável ao comércio e à economia colonial. In: *Os portugueses e a Ásia marítima. Trocas científicas, técnicas e sócio-culturais (séculos XVI–XVIII)*. Lisboa: Academina de Marinha, 2020. P. 129–144.
- ARAÚJO, Maria Benedita. O ‘Pay dos Christãos’: Contribuição para o estudo da Cristianização da Índia. In: *MISSIONAÇÃO portuguesa e encontro de culturas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1993. P. 306–313.
- AXELSON, Eric. *Portuguese in South-East Africa 1600–1700*. Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1969.
- BASTIÃO, Maria. Redes mercantis e expansão territorial na Ilha de Moçambique de Setecentos. In: *ATAS do Congresso Internacional Saber Tropical em Moçambique: História, Memória e Ciência*. Lisboa: IICT - JBT, 2012.
- _____. *Entre a ilha e a terra. Processos de construção do continente fronteiro à Ilha de Moçambique (1763 - c. 1802)*. 2013. Diss. (Mestrado) – Universidade Nova de Lisboa.
- BEACH, David N. *The Shona and Zimbabwe, 900–1850*. New York: Africana Publishing Company, 1980.
- _____. *The Shona and their Neighbours*. Oxford: Blackwell, 1994.
- BEITES, Maria de Deus Manso. A sociedade indiana e as estratégias missionárias: 1542–1622. *Portuguese Studies Review*, New Hampshire, v. 9, n. 1–2, p. 321–333, 2001.

- BEITES, Maria de Deus Manso. O cristianismo na Índia: da difusão ao confronto (séc. XVI–XVII). In: POPULAÇÃO: Encontros e desencontros no espaço português. Eri-ceira: Mar de Letras, 2003. P. 75–83.
- _____. Contexto histórico-cultural das missões na Índia: séc. XVI–XVII. *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 15, n. 3, p. 406–416, 2011.
- BHABHA, Homi K. *O Local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1728. 8 v.
- BOUCHON, Geneviève. Les Premiers Voyages Portugais a Pasai et a Pegou (1512–1520). *Archipel*, n. 18, p. 127–157, 1979.
- BOXER, C. R.; AZEVEDO, Carlos de. *Fort Jesus and the Portuguese in Mombasa 1593–1729*. London: Hollis & Cartier, 1960.
- CAPELA, José. *Donas, Senhores e Escravos*. Porto: Edições Afrontamento, 1995.
- _____. Conflitos sociais na Zambézia, 1878–1892. *Africana Studia*, n. 1, p. 143–173, 1999.
- _____. *O Tráfico de Escravos nos Portos de Moçambique, 1717–1904*. 2. ed. Porto: Edições Afrontamento, 2016.
- CAPELA, José; MEDEIROS, Eduardo. *O Tráfico de Escravos de Moçambique para as Ilhas do Índico, 1720–1902*. Maputo: Núcleo Editorial da Universidade Eduardo Mandlane, 1987.
- CHAGAS, Flávia Gomes. *Catharina Juliana nas garras da Inquisição portuguesa: uma micro-história da comunidade afro-atlântica do Reino de Angola (1710–1763)*. 2021. Diss. (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais.
- CORBALAN, Kleber Roberto Lopes. *O clero católico na fronteira ocidental da América Portuguesa (Mato Grosso Colonial, 1720–1808)*. 2018. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo.
- CORREIA-AFONSO, John. *The Jesuits in India, 1542–1773*. Bombay: Heras Institute of Indian History & Culture, 1997.

- CORRIENTE, Federico. Los arabismos del Portugués. *EDNA: Estudios de dialectología norteafricana y andalusí*, v. 1, p. 5–86, 1996.
- CROCHÍK, José Leon. *Preconceito, Indivíduo e Cultura*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2006.
- DARYAEE, Touraj. Marriage, Property and Conversion among the Zoroastrians: From Late Sasanian to Islamic Iran. *Journal of Persianate Studies*, n. 6, p. 91–100, 2013.
- DECLICH, Francesca. Migrations, Women and Kinship Networks in the Western Indian Ocean: A Comparative Perspective. In: GRASSI, Marzia; FERREIRA, Tatiana. *Mobility and Family in Transnational Space*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2016. P. 161–175.
- FANON, Frantz. *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Livraria da Sá Costa, 1980.
- _____. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FARIA, Patricia Souza de. De réus a colaboradores: nativos convertidos ao catolicismo diante do tribunal da Inquisição de Goa. *Revista Brasileira de História das Religiões*, n. 8, p. 165–182, 2010.
- _____. Os concílios provinciais de Goa: reflexões sobre o impacto da “Reforma Tridentina” no centro do império asiático português (1567–1606). *Topoi Revista de História*, v. 14, n. 27, p. 218–238, 2013.
- _____. Providing Livelihood for the Native Catholics: The Father of Christians and Support Strategies for Converts. *Orientis Aura - Macau Perspectives in Religious Studies*, n. 4, p. 7–31, 2019.
- _____. O Pai dos Cristãos e as populações escravas em Goa: zelo e controle dos cativos convertidos (séculos XVI e XVII). *História (USP)*, v. 39, p. 1–30, 2020.
- FARRER, Guilherme. Estratégias e influências das comunidades de muçulmanos e banéanes em Moçambique: um estudo através da legislação sobre a posse de escravos (1727–1752). *Afro-Ásia*, n. 59, p. 103–129, 2019.

- FARRER, Guilherme. *Entre Mussambazes, Mucazambos e Manamucates: significados de Liberdade e Escravidão no Sudeste Africano, Séculos XVII e XVIII*. 2020. Diss. (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais.
- FERNANDES, Lagrange Romeu R. *O “Pai dos Cristãos” nas Missões Portuguesas da Índia Oriental (1541–1840): Subsídios para a história do cargo de “Pai dos Cristãos” e da Igreja na Índia*. 1965. Tese (Doutorado) – Universidade Gregoriana, Roma.
- FIGUEIREDO, Cecília Maria Fontes. *Os Esmoleiros do Rei: A Bula da Santa Cruzada e seus Oficiais na Capitania de Minas Gerais (1748–1828)*. 2014. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- FLÜGEL, Peter. The Invention of Jainism: A Short History of Jaina Studies. *International Journal of Jain Studies*, v. 1, n. 1, p. 1–14, 2005.
- GOLDSCHMIDT, Eliana Maria Rea. Virtude e pecado: sexualidade em São Paulo colonial. In: OLIVEIRA COSTA, Albertina de; BRUSCHINI, Cristina. *Entre a virtude e o pecado*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992. P. 15–36.
- GUIMARÃES SÁ, Isabel dos. Estruturas Eclesiásticas e Acção Religiosa. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada. *A expansão marítima portuguesa, 1400–1800*. Lisboa: Edições 70, 2018. P. 265–292.
- HAFKIN, Nancy Jane. *Trade, Society, and Politics in Northern Mozambique, c. 1753–1913*. 1973. Tese (Doutorado) – Boston University, Boston.
- HANNAFORD, Matthew J. Long-term drivers of vulnerability and resilience to drought in the Zambezi Save area of southern Africa, 1505–1830. *Global and Planetary Change*, n. 166, p. 94–106, 2018.
- HINNELLS, John R.; WILLIAMS, Alan. Introduction. In: _____. *Parsis in India and the Diaspora*. London: Routledge, 2008. P. 1–11.
- HINNELLS, John R. Anglo Parsi Commercial Relations in Bombay Prior to 1847. In: HINNELLS, John. *Zoroastrian and Parsi Studies. Selected works of John R. Hinnells*. New York: Routledge, 2000. P. 101–116.

- HINNELS, John R. The Parsis. In: STAUSBERG, Michael; VEVAINA, Yuhān Sohrab-Dinshaw; TESSMANN, Anna. *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. Oxford: Wiley Blackwell, 2015. P. 157–172.
- HUMBERT, Ioanne. Catalogus patrum et fratrum Societatis Iesu ex India anno 1760 expulso. *Archivum Historicum Societatis Iesu*, v. XXXI, n. 61, p. 324–359, 1962.
- ISAACMAN, Allen F. *Mozambique: The Africanization of a European Institution: The Zambesi Prazos, 1750–1902*. Madison: University of Wisconsin Press, 1972.
- _____. Madzi-Manga, Mhondoro and the Use of Oral Traditions: A Chapter in Barue Religious and Political History. *Journal of African History*, v. 14, n. 3, p. 395–409, 1973.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KUSIMBA, Chapurukha M. *The Rise and Fall of Swahili States*. London: Altamira Press, 1999.
- LANGWORTHY, Harry W. *Zambia Before 1890: Aspects of Pre-Colonial History*. London: Longman, 1972.
- LEVI, Giovanni. *Microhistorias*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2019.
- LIPNER, Julius. On Hinduism and Hinduisms: The Way of the Banyan. In: MITTAL, Sushil; THURSBY, Gene. *The Hindu World*. London: Routledge, 2004. P. 9–34.
- LOBATO, Alexandre. Ilha de Moçambique: Notícia Histórica. *Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*, Maputo, n. 4, p. 67–78, out. 1988.
- _____. *Evolução Administrativa e Económica de Moçambique (1752–1763)*. Lisboa: Publicações Alfa, 1989.
- _____. *A Expansão Portuguesa em Moçambique de 1498 a 1530*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca, 1954–1960. 3 v.

- LOBATO, Manuel. Entre Cafres e Muzungos. Missionaçã, Islamizaçã e mudançã de paradigma religioso no norte de Moçambique nos séculos XV a XIX. In: JBT, IICT - (Ed.). *Atas do Congresso Internacional Saber Tropical em Moçambique: História, Memória e Ciência*. Lisboa: IICT, 2012.
- MACHADO, Pedro. A Forgotten Corner of the Indian Ocean: Gujarati Merchants, Portuguese India and the Mozambique Slave-Trade, c. 1730-1830. *Slavery & Abolition*, v. 24, n. 2, p. 17-32, 2003.
- _____. *Ocean of Trade: South Asian Merchants, Africa and the Indian Ocean, c. 1750-1850*. London: Cambridge University Press, 2014.
- MALACCO, Felipe Silveira de Oliveira. *História social do comércio na Senegâmbia: Espaço e agência local (1500-1700)*. 2023. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- MARQUES, João Francisco. O dominicano bracarense D. Fr. Armaro José de Santo Thomaz, primeiro bispo residente de Moçambique. In: ESTUDOS em Homenagem ao Professor Doutor José Marques. Porto: Faculdade de Letras, 2006. v. II, p. 331-358.
- MATHEW, K. S. Trade and Commerce in Sixteenth Century Goa. In: SOUZA, Teotonio R. de. *Goa Through the Ages: An economic history*. New Delhi: Concept Publishing Company, 1990. v. 2, p. 137-145.
- MBWILIZA, Joseph Frederick. *A history of commodity production in Makuani, 1600-1900*. Dar es Salaam: Dar es Salaam University Press, 1991.
- MENDONÇA, Délio de. *Conversions and Citizenry: Goa under Portugal, 1510-1610*. Goa: Concept Publishing Company, 2002.
- MILAGRE, Marcela Soares. *Entre a bolsa e o púlpito: eclesiásticos e homens do século nas Minas de Pitangui (1745-1793)*. 2011. Diss. (Mestrado) - Universidade Federal de São João Del Rei.
- MONIER, Monier-Williams. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1899.

- MOTA, Thiago Henrique. *A outra cor de Mafamede. Aspectos do islamismo da Guiné em três narrativas luso-africanas, (1594-1625)*. 2014. Diss. (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense.
- MUDENGE, S.I.G. *The Rozvi Empire and The Feira of Zumbo*. 1972. Tese (Doutorado) – University of London.
- _____. *A political history of Munhumutapa: c. 1400–1902*. Harare: African Publish Group, 2011.
- MUDIMBE, V. Y. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Indiana: Indiana University Press, 1988.
- MUSCALU, Ivana Pansera de Oliveira. “*Da boa guerra nasce a boa paz*”: *A expulsão dos portugueses do planalto do Zambeze - reino do Monomotapa, África austral (1693–1695)*. 2017. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo.
- NANJI, Rukshana; DHALLA, Homi. The Landing of the Zoroastrians at Sanjan. In: HINNELL, John R.; WILLIAMS, Alan. *Parsis in India and the Diaspora*. London: Routledge, 2008. P. 35–58.
- NEWITT, Malyn. The Early History of the Sultanate of Angoche. *Journal of African History*, v. 13, n. 3, p. 397–406, 1972.
- _____. *A History of Mozambique*. Bloomington: Indiana University Press, 1995.
- _____. Mozambique Island: The rise and decline of an East African coastal city, 1500–1700. *Portuguese Studies*, v. 20, p. 21–37, 2004.
- _____. Mozambique Island: the rise and decline of a colonial port city. In: BROCKEY, Liam Matthew. *Portuguese Colonial Cities in the Early Modern World*. London: Routledge, 2008. P. 105–127.
- OGUNYEMI, Ajibola Olusoga; BABALOLA, Segun Oyetunde; OLALEYE, Bolanle. Psychological Determinants of Xenophobic Behaviours. *Islamic University Multidisciplinary Journal*, v. 7, n. 2, p. 208–217, 2020.
- OLIVEIRA, J. Bacelar e. Bloqueio, sequestro e desterro dos Jesuítas em Goa segundo a “História de Exílio” do P. José Caeiro. *Didaskalia*, n. 13, p. 311–332, 1983.

- ORIOLO, Júlia Porphirio. Trajetórias, mobilidade social e comércio no Atlântico no século XVIII: o padre angolano Lourenço da Costa de Almeida e seus familiares. *Temporalidades*, v. 11, n. 1, p. 231–248, 2018.
- PAIVA, José Pedro. Reforma religiosa, conflito, mudança política e cisão: o governo da diocese de Olinda (Pernambuco) por D. Frei Luís de Santa Teresa (1738–1754). *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, n. 8, p. 161–210, 2008.
- PEARSON, Michael N. *Port Cities and Intruders - The Swahili Coast, India and Portugal in the Early Modern Era*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1998.
- _____. *The Indian Ocean*. London: Routledge, 2003.
- PEREIRA, Alexandra Maria. A trajetória da família Pinto de Miranda pelo Império Português: ascensão econômica e social (segunda metade do século XVIII). *História econômica e história de empresas*, v. 22, n. 2, p. 492–522, 2019.
- PRIMAVESI, Ana Maria. *Manual do solo vivo*. São Paulo: Expressão Popular, 2016.
- RABELLO, David. A Bula da Santa Cruzada. Nota Preliminar. *Revista de História (USP)*, n. 117, p. 143–162, 1984.
- RITA-FERREIRA, António. *Fixação Portuguesa e História Pré-Colonial de Moçambique*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1982.
- _____. *African Kingdoms and Alien Settlements in Moçambique (c. 15th - 17th centuries)*. Coimbra: Departamento de Antropologia da Universidade de Coimbra, 1999.
- RODRIGUES, Eugénia. Senhores, escravos e colonos nos prazos dos Rios de Sena no século XVIII: conflito e resistência em Tambara. *Portuguese Studies Review*, v. 9, p. 289–320, 2001.
- _____. “Em nome do Rei”. O levantamento dos Rios de Sena de 1763. *Anais de História de Além-Mar*, v. IV, p. 335–380, 2003.
- _____. Cipaio da Índia ou soldados da terra? Dilemas da naturalização do exército português em Moçambique no século XVIII. *História: Questões & Debates*, n. 45, p. 57–95, 2006.

- RODRIGUES, Eugénia. “Uma Celebrada Negra que se chamava Joana”. *Rituais Africanos e Elite Colonial em Quelimane no Século XVIII. Povos e Culturas*, n. 11, p. 231–254, 2007a.
- _____. A política imperial de D. João V para o sertão da África Oriental: Guerra e diplomacia nos Rios de Sena. *Anais de História de Além-Mar*, v. VIII, p. 139–166, 2007b.
- _____. As Misericórdias de Moçambique e a administração local, c. 1606–1763. In: FREITAS DE MENESES, Avelino de; COSTA, João Paulo Oliveira. *O reino, as ilhas e o mar oceano. Estudos em homenagem a Artur Teodoro de Matos*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2007c. v. II, p. 709–729.
- _____. Escravatura Feminina, Economia Doméstica e Estatuto Social nos Praços do Zambeze no Século XVIII. In: SARMENTO, Clara. *Condição Feminina no Império Colonial Português*. Porto: Politema, 2008. P. 77–98.
- _____. Colonial Society, Women and African Culture in Mozambique, c. 1750–1850. In: SARMENTO, Clara. *From Here to Diversity: Globalization and Intercultural Dialogues*. Newcastle: Cambridge Scholars publishing, 2010a. P. 253–274.
- _____. O quotidiano e a construção do imaginário colonial acerca das mulheres da Ilha de Moçambique (de meados de Setecentos a inícios de Oitocentos). In: HAVICK, Philip J.; SARAIVA, Clara; TAVIM, José Alberto. *Caminhos Cruzados em História e Antropologia. Ensaios em homenagem a Jill Dias*. Lisboa: ICS, 2010b. P. 51–71.
- _____. *Portugueses e Africanos nos Rios de Sena. Os Praços da Coroa em Moçambique nos Séculos XVII e XVIII*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2013.
- _____. Rainhas, princesas e donas: formas de poder político das mulheres na África Oriental nos séculos XVI a XVIII. *Cadernos Pagu*, n. 49, 2017.
- ROSE, Jenny. Riding the (Revolutionary) Waves Between Two Worlds. Parsi Involvement in the Transition from Old to New. In: WILLIAMS, Allan; STEWART, Sarah;

- HINTZE, Almut. *The Zoroastrian Flame: Exploring Religion, History and Tradition*. London: I. B. Tauris, 2016. P. 295–320.
- SANCHEZ-MAZAS, Margarita; LICATA, Laurent. Xenophobia: Social Psychological Aspects. *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, p. 802–807, 2015.
- SANTOS, Vanicléia Silva. Bexerins e jesuítas: religião e comércio na costa da Guiné (século XVII). *Métis: História e Cultura*, v. 10, n. 19, p. 187–213, 2011.
- SERRA, Carlos. *Para a História da Arte Militar Moçambicana (1505–1920)*. Maputo: Cadernos Tempo, 1983.
- SHARAFI, Mitra. Judging conversion to Zoroastrianism: Behind the scenes of the Parsi Panchayat case (1908). In: HINNELLS, John R.; WILLIAMS, Alan. *Parsis in India and the Diaspora*. London: Routledge, 2008. P. 159–180.
- SHARMA, Arvind. *Hinduism as a Missionary Religion*. Albany: State University of New York Press, 2011.
- SHOFFELEERS, Matthew. The Zimba and the Lundu State in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries. *The Journal of African History*, v. 28, n. 3, p. 337–355, 1987.
- _____. Father Mariana's 1624 description of Lake Malawi and the identity of the Maravi Emperor Muzura. *The Society of Malawi Journal*, v. 45, n. 1, p. 1–13, 1992a.
- _____. *River of blood: The genesis of a martyr cult in southern Malawi c. A.D 1600*. Madison: Wisconsin University Press, 1992b.
- SHOKOOHY, Mehrdad. The Zoroastrian Fire Temple in the Ex-Portuguese Colony of Diu, India. *Journal of the Royal Asiatic Society*, v. 13, n. 1, p. 1–20, 2003.
- SILVA, Filipa Ribeiro da. From church records to royal population charts: The birth of “modern demographic statistics” in Mozambique, 1720s–1820s. *Anais de História de Além-Mar*, n. 16, p. 125–150, 2015.
- _____. Counting people and homes in urban Mozambique in the 1820s. *African Economic History*, v. 45, n. 1, p. 46–76, 2017.

- SILVA TAVARES, Célia Cristina da. *A cristandade insular: Jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)*. 2002. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense.
- SOUSA, Caroline Passarini. *Partus sequitur ventrem: reprodução e maternidade no estabelecimento da escravidão e abolição nas Américas até a primeira metade do século XIX*. 2021. Diss. (Mestrado) – Universidade de São Paulo.
- SOUZA, Evergton Sales. A Administração Eclesiástica de Moçambique, século XVII. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, v. 22, n. 2, p. 19–43, 2022.
- SPIVAK, Gayatri C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. *The Portuguese Empire in Asia, 1500–1700: A Political and Economic History*. Second Edition. West Sussex: Wiley-Backwell, 2012.
- VERNET, Thomas. Porosité des frontières spatiales, ambiguïté des frontières identitaires: le cas des cités-États swahili de l’archipel de Lamu (vers 1600–1800). *Afriques*, v. 1, p. 2–19, 2010.
- _____. East African Travelers and Traders in the Indian Ocean: Swahili Ships, Swahili Mobilities. In: PEARSON, Michael. *Trade, circulation and flow in the Indian Ocean World*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2015. P. 167–202.
- WAGNER, Ana Paula. *População no Império Português: Recenseamentos na África Oriental Portuguesa na segunda metade do século XVIII*. 2009. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná.
- WICKI, Josef. *O livro do Pai dos Cristãos*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1969.
- WILLIAMS, Alan. The Structure, Significance and Poetic Integrity of the Quesse-ye Sanjān. In: HINNELLS, John R.; WILLIAMS, Alan. *Parsis in India and the Diaspora*. London: Routledge, 2008. P. 15–34.
- WILLIAMS, Robert. Accounts Of The Jainas Taken From Sixteenth and Seventeenth Century Authors. In: MALVANIA, D. D. *Mahavira And His Teachings*. Bombaim: Shantilal Harjivan Shah Navajivan Press, 1977. P. 259–269.

- XAVIER, Ângela Barreto. De converso a novamente convertido: Identidade política e alteridade o Reino e no Império. *Cultura*, v. 22, p. 245–274, 2006.
- _____. *Religion and Empire in Portuguese India: Conversion, Resistance, and the Making of Goa*. Albany: State University of New York Press, 2022.
- _____. In and beyond the Portuguese Empire. Coping with marriage ritual diversity in early modern Goa. In: ROSE, Sphie; HEIJMANS, Elisabeth. *Diversity and Empire: Negotiating Plurality in European Imperial Projects from Early Modernity*. Albany: Routledge, 2023.
- YAKUSHKO, Oksana. *Modern-Day Xenophobia: Critical Historical and Theoretical Perspectives on the Roots of Anti-Immigrant Prejudice*. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.
- YOUNG, Robert J. *Desejo colonial: hibridismo em teoria, cultura e raça*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- ZAMPARONI, Valdemir. Monhés, Baneanes, Chinas e Afro-maometanos. Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890–1940. *Lusotopie*, n. 7, p. 191–222, 2000.
- ZIMBA, Benigna. *Mulheres Invisíveis: O Género e as Políticas Comerciais no Sul de Moçambique, 1720–1830*. Maputo: CIEDIMA, 2003.

Glossário

bar	Local de mineração. Esta designação é utilizada para o século XVIII, na maior parte das vezes para regiões da margem norte do rio Zambeze.
canarim	Indivíduo indiano cristão.
cafre	Termo derivado do árabe <i>kafir</i> , cujo significado é o de não-muçulmano, infiel. Este termo passou a ser utilizado pelos portugueses no sudeste africano para designar de maneira genérica aos indivíduos de origem africana não-muçulmanos, indiferente de seu estatuto de liberdade.
Changamira	Categoria individual, relacionada à Mocimboa do Castelo, que se revolta a fins do século XVII e se estabelece como dirigente na Butua. Embora em decadência, a Butua é a unidade política de maior poder e influência no sudeste africano durante nosso recorte temporal.
Chicanga	Posição hierárquica superior na Manica.
horizonte marítimo	Áreas transoceânicas às quais uma cidade portuária se conecta através de embarcações, comércio e tráfico de passageiros. Para a ilha de Moçambique, correspondia a áreas tanto do Índico, como do Atlântico.
horizonte terrestre	Área relacionada a uma cidade portuária que começa e se irradia imediatamente após sua vizinhança de sobrevivência. São para onde as importações do porto se destinam e de onde provém suas exportações.

Kalonga	Posição hierárquica superior e nome de uma unidade política Marave.
lascar	Marinheiro muçulmano.
Macombe	Posição hierárquica superior no Barue.
manamucate	Agentes relacionados à diplomacia, utilizados tanto pelos portugueses, como por várias das sociedades africanas do sudeste africano, na troca de mensagens políticas e na realização de negociações diplomáticas. Abrangia tanto funções que seriam consideradas na alteridade portuguesa de embaixadores, como de enviados.
Maurusa	Posição hierárquica superior no Utículo.
milando	Disputa jurídica em torno de algum elemento ou questão.
Monomotapa	Posição hierárquica superior na Mocaranga.
mussambaz	Agente comercial. Podiam ser tanto indivíduos livres como escravizados.
munhai	Corpo militar especializado existente na Mocaranga.
mussito	Localidade fechada por fortificações de paliçadas, associadas a comunidades de refúgio de escravizados fugidos.
muzungo	Substantivo pelo qual as pessoas de origem portuguesa eram conhecidas no sudeste africano.
patamar	Indivíduo que servia sobretudo como enviado ou mensageiro e, algumas vezes, como agente comercial.
Sachiteve	Posição hierárquica superior no Teve.
sambazar	Comerciar.
quite	Posição soberana de comando de uma sociedade, especialmente a sul do Zambeze. Era comumente associada ao trono dos europeus.

vizinhança de sobrevivência Terras imediatamente próximas a uma cidade portuária e que a provém com gêneros de primeira necessidade. Para a ilha de Moçambique, correspondia sobretudo às então denominadas terras firmes.

Índice

- Abduraman, 189
 agostinianos, 114, 167
 Ajaua, 34, 37, 54–56, 161, 175, 176, 180, 220
 Albuquerque, Pedro de Saldanha de, 59, 60, 63, 74, 83, 147, 167, 172, 177, 181, 185, 189, 190, 202, 205–207, 211, 226, 231, 258–260, 273, 280, 281, 283, 284, 287
 Ali, Ibramygy, 245
 Almeida, Fr. José de Vasconcelos de, 63, 78, 80, 164, 203
 Almeida, Joaquim José de Lacerda e, 68, 78
 Alvares, Jozé, 186, 189, 201
 Alvim, Inácio de Melo, 56, 205, 220
 Aly, 278
 Aly, Ibramygy, 64, 81
 Amiza, 165
 Angoche, 37, 58, 93
 Anunciação, Fr. Bernardo da, 141, 144, 152, 253, 277–280, 286
 Arruda, Jozé Rodrigues de, 282
 Assani, 189
 Azane, Prema, 240

 Banadaique, Precipe, 189
 Banadao, Banaque de, 240, 245
 Bangoma, 31
 Barba, João Pereira da Silva, 135, 203
 Bardez, 16, 114
 Barreto, Jozé Caetano, 240
 Barue, 31, 53
 Bautã, Ibrahimio, 283, 284, 288
 Bavanidas, Lalachande, 201, 207
 Bavanidas, Quersudi, 191
 Bovol, Fatuba, 64, 81, 240, 242, 245
 Bay, Ibramo, 246
 Baçaim, 114, 245, 247
 Bive, 36
 Botelho, Manoel Pereyra, 74, 240, 245
 Braga, Manoel Rodrigues, 182
 Bragança, Francisco Xavier de, 191
 Bragança, Manoel Miguel de, 239
 Bravo, Jacomo da Fonseca, 242
 Butua, 30, 32, 33, 35, 163, 219

 Cabaceiras, 21, 98, 104, 106, 129, 133, 135, 138–140, 148, 150, 151, 160, 165, 187, 189, 191, 196–198
 Cabral, Pe. Francisco Xavier, 135
 Cabral, Pe. José Mathias, 135
 Cambaia, 61, 175
 Cambira, 53
 Canegadas, Carva, 189
 Carisanagy, 189
 carmelitas, 129
 Castro, António Manuel de Melo e, 171
 Castro, Francisco de Mello e, 161, 169, 193, 201, 233, 250, 252
 Castro, Teles de, 191
 Changara, 31
 Chaul, 114
 Chavel, 247
 Cochircar, Abramba, 90, 192, 276
 Cochircar, Amina, 60, 89, 144, 192, 276–282, 284, 285, 287, 288, 294
 Cochircar, Bapogi, 90, 192, 276
 Coelho, Jozeph, 190
 Conceição, Fr. António da, 165
 Costa, Fr. Rodrigo da, 149
 Cruz, João Nogueira da, 229–232, 275
 Cunha, António da, 186, 187, 193, 227
 Cunha, Fr. Pedro dos Mártires e, 136, 141–149, 152–155, 173–177, 180–186, 191, 193, 195–197, 199, 203, 208, 210, 226, 228, 232, 235, 236, 238, 246, 254–261, 271, 274, 276, 277, 279, 280, 282–288, 295–298, 301

 Dadougi, Orgy, 189
 Damão, 63, 64, 68, 78, 114, 203, 245, 247
 Dande, 31
 Danisor, Nangim, 189
 De Jongh, Wollebrant Geleynssen, 72
 Detrecamo, 240, 241, 309
 Diu, 61–63, 67–73, 75, 78–80, 194, 200, 203, 206, 212, 245, 247
 Doido, Geta, 189
 dominicanos, 17, 23, 94, 103, 114, 128, 129, 136–141, 149, 150, 152, 153, 158, 166, 169, 171, 183, 221, 251, 254, 277, 286

- Encarnação, Fr. Vicente da, 144, 277–279, 281
- Evangelhista, João, 134
- Experança, Fr. Jozé Carlos da, 260
- Farinha, Fr. Domingos dos Santos, 151
- feiras
- Manica, 32, 33, 94, 150, 220
 - Zumbo, 33, 35, 150, 163, 165, 167, 214, 220
- Ferreira, Pe. Bento, 134
- Feyo, Manoel Vicente, 134
- Figueiredo, Luis António, 55, 100
- Flora, 61, 144, 276–290, 294–296, 298, 302
- Fonseca, João da, 173, 175, 177, 181, 183, 258
- franciscanos, 16, 114, 129
- Furtado, Pe. João, 134, 250, 251
- Gama, Domingos Francisco da, 240
- Ganes, Galala, 15, 58, 289, 291, 293, 294, 298
- Ganyambadzi, 31, 32, 36
- Goa, 16, 17, 24–26, 63, 94, 100, 103, 104, 111–116, 121, 123, 125, 127–129, 134, 136, 149, 152–154, 156, 158, 203, 213–215, 221, 222, 235, 237, 239, 245–247, 260, 264, 265, 269, 280, 282, 297
- Gocolo, Vital, 189
- Godinho, António Caetano da Costa, 201
- Gomes, Manuel, 186, 187, 193, 195
- Gonsalves, Manuel, 172
- Gracia, Bernardo Jozé, 190
- Guzerate, 61, 63, 68, 69, 72, 93
- Henriques, Francisco Pereira, 178, 186, 189, 194, 201, 246
- Henriques, Jozé Gomes, 186, 189, 191–193, 201
- Hirachande, 189
- Inhambane, 33, 63, 105, 133, 168
- jesuítas, 16, 23, 103, 112, 114, 123, 128, 136–140, 152, 153, 158, 167, 169, 243
- Jezof, 189
- Jozé, Fr. Pedro de Jesus Maria, 248
- João, 15, 58, 289–295, 302
- Kalonga, 35, 36
- Kobad, Bahman Kay, 69
- Lacמידas, Garua, 240
- Lago, Balthazar Manoel Pereyra do, 58, 128, 129, 133, 149, 150, 166, 169, 171, 198, 203, 211, 216, 229, 232, 235, 274, 292
- Lemos, Pe. Gerônimo de, 139, 167
- Luabo, 133
- Lundo, 35, 37, 90
- Maca, 189
- Macau, 245, 247
- Macua, 37, 53, 54, 57, 88, 90, 93, 175, 176, 276
- Madi, Bwana, 91
- Madoudy, Armaxande, 189
- Mahim, 114
- Malabar, 111
- Mamude, 189
- Mamude, Maneles, 64, 81, 245
- Manica, 30, 32, 220
- Maria Jozé, Fr. Pedro de Jesus, 166
- Martins, Diego, 193
- Martins, João, 254–257
- Martins, João Estanislao, 186, 192, 254
- Matibane, 53
- Mattos, António Correa Monteiro de, 60, 145, 188, 191, 195, 238, 244, 247
- Mello, João Manoel de, 201
- melundicares, 99
- Mendonça, Duarte Salter de, 216
- Mendonça, Pe. José de, 139, 152
- Meneses, Francisco Guedes de Carvalho, 74
- Menezes, Duarte Aurélio de, 190
- Miranda, António Pinto de, 48, 98, 100, 131, 217
- Miriango, 283–289, 294, 296, 298, 302
- Mocadão, Ibrahim, 64, 81, 240, 242, 243
- Mocaranga, 30–32, 36, 220
- Mogincual, 37, 89
- Mombaça, 92
- Montaury, João Baptista de, 43–45, 48, 49, 51, 62, 78, 87, 91, 92, 104
- Morais, Bento de, 134
- Morimuno, 177, 179, 192, 193, 282, 309
- Mossuril, 21, 103, 104, 106, 129, 133, 165, 166, 176, 177, 187, 189, 190, 196–198, 203, 206, 208, 248, 281

- Motixande, Lachimixande, 189
Muduro, 53
Mulgy, Nana, 189, 191
Mulgy, Punja, 189
Muniz, João Fonseca, 240
Mupunzagutu, 31
Murina, 234
Mutixenda, Calangi da, 189
Mutomonha, 173–176, 181, 183–185, 195, 258, 297
- Nanapome, 54
Nhau, 23, 233, 234, 300
Nobre, Jozé Ferreira, 190
Nobre, Manuel Gomes, 167
Nossa Senhora, Fr. João de, 97, 98, 129–134, 160, 162–164, 166, 170, 197, 201, 211, 227, 232, 248, 250–252, 255–260, 271–274, 292, 297, 301
- Odugy, Premoxande, 189
Omã, 33, 92, 221
Ormuz, 114
- Palha, João Loreiro de, 240
Parcar, Ismalgy, 64, 81, 238, 245
Pays, Pe. Remigeo, 135
Pereira, David Marques, 180, 188, 195, 199, 201, 202, 205, 210, 214, 236, 239, 244, 260, 273, 285
Pereira, Fr. Manoel António do Rozário, 17, 136–138, 140–142, 152–154, 225, 233, 238, 276, 289–293, 295, 297, 298
Pereira, Francisco Raymundo de Moraes, 249
Pereira, João Moreira, 94
Pina, Bartholomeu Colimão e, 249
Pina, Pe. João de, 249
Pires, Jozé Francisco de Siqueira, 205
Pires, Paullo, 114
Prazeres, Fr. Jozé dos, 260
prazo
 Chupanga, 93
- Quadros, Caetano de, 205
Quelimane, 48, 72, 93, 94, 113, 133, 167, 234
Quitangonha, 21, 36, 57, 89–91, 177, 193
Quíloa, 41, 54, 86, 88, 89, 220, 221
- Ragonate, Mulgy, 191, 193
Ragonate, Raugy, 240
Ranchor, 189
Ranchor, Nacim, 189
Ranuhor, Narsy, 294
Rapuxindes, Nata, 189
Razaca, Abdul, 93
Reis, Francisco dos, 186, 192, 194, 227
Ribeiro, Pe. Lucas de Oliveira, 134, 166, 248, 250, 252, 253
Rodrigues, Manoel Salvador, 134
Rognat, 189
- Salcete, 16, 114, 121, 123, 140
Salgado, Luiz Fernandes, 134
Samogy, Givangy, 82, 240–242, 246, 309
Sancul, 21, 36, 50, 61, 89, 90, 156, 177, 191–193, 258, 276, 282, 284, 295
Sangagy, Boane, 189
Sangagy, Develgy, 238
Sangi, Arunu, 189, 203
Sanjam, 69, 70, 72
Santa Catharina, Fr. Jozé de, 277–279
Santa Maria, Fr. Jozé Linhão de, 168
Santa Quitéria, Fr. Caetano de, 135, 136, 147–152
Santa Roza, Fr. Felis de, 254, 256–259
Santo Agostinho, Fr. António de, 167, 185, 253
Santo António, Fr. Francisco de, 136, 268
Santíssima Trindade, Fr. Jerónimo Maria da, 214
Saudas, Mitta, 245
Sazora, 36
Saá, Pe. João de, 135
Sena, 32, 48, 53, 94, 113, 114, 150, 161, 163, 167, 208, 233, 234, 300
Sergi, Deugi, 294
Serrão, Pe. Jozé, 134
Silva, Pe. Luis António de Sampayo e, 186, 260, 261, 283–285, 288
Silva, Páscoa da, 283, 284
Soares, Matheus Coelho, 182, 249, 251
Sofala, 89, 93, 102, 113, 150
Soutto, Francisco de, 252
Souza, Luis Serrão de, 93, 114, 233, 234
Storioni, Pe. Francisco, 139, 152
Sungue, 150
Surrate, 61, 72

São Joaquim, Fr. Jozé de, 254, 256–259
São Thomas, Fr. Amaro Jozé de, 132, 164,
171, 231, 253, 276

Tacarcy, Damador, 73
Taranes, Amixande, 189
Tarapur, 114
Tete, 103, 105, 113, 150, 208, 218, 253
Teve, 30, 33, 220
Távora, Francisco de Assis de, 57, 91

Undi, 35, 36
Unigen, Ermixande, 189
Utículo, 37, 177, 282, 309

Valabo, Anagy, 201
Vali, Sungagi, 189
Varella, Joaquim Jozé, 44, 47, 90, 93
Vasconcelos, Vicente Caetano da Maia
e, 203, 276, 290–292
Ventura, Joaquim, 191
Victorino, Manoel Mendes, 279
Viegas, Jozé Lobo, 167
Vissany, Nacoda Mamude, 64, 81, 245
Vital, Raya, 240

Xavier, Ignácio Caetano, 39, 54, 149, 169,
175

Zanzibar, 103