

Guilherme Farrer

**Entre Mussambazes, Mucazambos e
Manamucates: significados de Liberdade e
Escravidão no Sudeste Africano, Séculos XVII e
XVIII**

Belo Horizonte

2020

Guilherme Farrer

**Entre Mussambazes, Mucazambos e Manamucates:
significados de Liberdade e Escravidão no Sudeste Africano,
Séculos XVII e XVIII**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais, para a obtenção do título de Mestre em História Social da Cultura

Universidade do Federal de Minas Gerais

FAFICH – Departamento de História

Orientadora: Vanicléia Silva Santos

Belo Horizonte

2020

960	Farrer, Guilherme.
F245e	Entre mussambazes, mucazambos e manamucates
2020	[manuscrito] : significados de liberdade e escravidão no sudeste africano, séculos XVII e XVIII / Guilherme Farrer. - 2020.
	228 f.
	Orientadora: Vanicléia Silva Santos.
	Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1.História – Teses. 2. África – História - Teses.
	3. Escravidão - Teses. 4. Moçambique - Teses. 5. Zimbábue -Teses. I. antos, Vanicléia 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



ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO EM HISTÓRIA DE GUILHERME FARRER
Nº REGISTRO: 2018661978

Aos **22** dias do mês de **maio** de **2020 (dois mil e vinte)**, reuniu-se a Comissão Examinadora composta pelas professoras doutoras **Vanicleia Silva Santos** (UFMG), **Eugénia Rodrigues** (Universidade de Lisboa) e **Ana Paula Wagner** (UNICENTRO), para julgar o trabalho final intitulado: **ENTRE MUSSAMBAZES, MUCAZAMBOS E MANAMUCATES: SIGNIFICADOS DE LIBERDADE E ESCRAVIDÃO NO SUDESTE AFRICANO, SÉCULOS XVII E XVIII**, requisito final para a obtenção do grau de **MESTRE EM HISTÓRIA**. Abrindo a sessão no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais, Área de Concentração: História, tradição e modernidade: política, cultura e trabalho - Linha de Pesquisa: História Social da Cultura, a Presidente da Comissão, professora **Vanicleia Silva Santos**, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao candidato, para a apresentação de seu trabalho. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após, a Comissão se reuniu, sem a presença do candidato e do público, para julgamento e expedição de resultado final. O candidato foi considerado **APROVADO**. O resultado final foi comunicado publicamente ao candidato pela Presidenta da Comissão. Nada mais havendo a tratar, a Presidenta encerrou a reunião e lavrou a presente ata, que foi assinada pelas examinadoras participantes. Belo Horizonte, 22 de maio de 2020.

Observação da Banca: A banca destaca que a dissertação em tela contribuiu para a consolidação dos estudos africanos no Brasil. Trata-se trabalho bem desenvolvido, com importante diálogo com a historiografia e com as fontes escritas.

Comissão Examinadora:

Profa. Dra. Vanicleia Silva Santos - Orientadora (UFMG)

Profa. Dra. Eugénia Rodrigues (Universidade de Lisboa)

Profa. Dra. Ana Paula Wagner (UNICENTRO)

Resumo

Esta dissertação tem como objetivo analisar os contextos entre liberdade e escravidão no sudeste africano dos séculos XVII e XVIII. Para tanto, estuda as relações de posse, controle, direitos e potenciais incorporações e isolamentos de diferentes categorias em diferentes sociedades neste recorte temporal e geográfico. Procurou-se realizar uma análise que rompesse com as dicotomias entre os conceitos de liberdade e escravidão, sendo sensível a modificações no tempo e no espaço, sempre que as fontes o permitiram. O trabalho está dividido em três capítulos além do introdutório, “Cafres livres e cativos”, em que analisamos estas duas categorias, procurando demonstrar os limites de uma análise dicotômica, tanto nos contextos de paz, como nos de resistência; “As categorias existentes no sudeste africano”, onde analisamos as categorias nas diversas unidades políticas da região, e “A legislação portuguesa: adaptações e limites”, onde procuramos estudar a legislação portuguesa acerca da posse de escravizados em nosso recorte, com especial atenção a seus conflitos, adaptações e limites de aplicação.

Palavras-chave: escravidão; sudeste africano; Moçambique.

Abstract

This dissertation aims to analyze the contexts between slavery and freedom in the Southeast Africa of the 17th and 18th centuries. We sought to study the relations of ownership, control, rights, and potential incorporation and / or strangerhood of many social categories of distinct societies. We sought to realize, as long as our sources permitted, an analysis without the dichotomy slavery / freedom, sensible to geographic and temporal modifications. It is divided in three chapters, beyond the introduction and metodological discussion. “Cafres livres and cativos”, where we discuss these two categories, illustrating the limits of a dichotomic analysis, “The categories within Southeast Africa”, where we discuss some of the categories existent in various Southeast Africa political unities, and “The Portuguese laws: adaptations and limits”, where we study the Portuguese legislation about enslaved people ownership for the region, with special attention to conflicts, adaptations and limits to its effectiveness.

Keywords: slavery; Southeast Africa; Mozambique.

Sumário

Sumário	6	
Lista de ilustrações	8	
Glossário	11	
INTRODUÇÃO	16	
O sudeste africano	17	
O sudeste africano nos séculos XVII e XVIII	26	
Aspectos metodológicos	29	
Liberdade e escravidão	29	
Etnia e unidade linguística: uma questão de nomenclaturas?	36	
Objetivos	38	
Fontes	38	
Revisão bibliográfica	41	
Estrutura da dissertação	48	
1	CAFRES LIVRES E CATIVOS	49
1.1	O termo cafre	49
1.2	Cafres Livres	61
1.2.1	O termo tonga	61
1.2.2	Relações entre cafres–livres e unidades políticas	64
1.3	Cafres Cativos	73
1.3.1	O processo de escravização: a influência das fontes	73
1.3.2	Os escravizados	87
1.4	Resistência	94
2	AS CATEGORIAS EXISTENTES NO SUDESTE AFRICANO	110
2.1	Relacionadas à política ou governo	111
2.1.1	Mazarira, Inhahanda, Nabuiza e outras “mulheres grandes”	111
2.1.2	Mutumes e mamamucates	117
2.1.3	Fumos, encosses, mambos, manamambos e mucazambos	123
2.1.4	Changamira, Monomotapa, Sachiteve e outros soberanos	132
2.1.5	Bocurume, nevange e outros “senhores grandes”	139
2.2	Relacionadas à esfera religiosa e cultural	145
2.2.1	Pondoro	145
2.2.2	Moroy e nganga	150

2.2.3	Músicos e marombes	154
2.3	Relacionadas a atividades militares	158
2.3.1	Munhais	158
2.3.2	Achicunda	162
2.3.3	Inficis	165
2.3.4	Nhabazes	165
2.4	Relacionadas ao trabalho	167
2.4.1	Mussambazes	167
2.4.2	Patamares	173
2.4.3	Maporo	175
2.4.4	Sachicundas, mucatas e ungadeiras	177
2.4.5	Bandázias, bazos de porta, bandázios e massacoriras	178
3	A LEGISLAÇÃO PORTUGUESA: ADAPTAÇÕES E LIMITES	181
3.1	1600–1725: Dados esparsos	181
3.2	1725–1752: Legislação sobre a posse de escravizados por muçulmanos e Baneanes	182
3.2.1	Da posse por moradores de fé islâmica (1727–1730)	185
3.2.2	Da posse por moradores baneanes (1744–1746)	189
3.2.3	Bandos e provisão em forma de lei na virada para a década de 1750	191
3.3	1752–1800: Amina Cochircar, o Pai dos Cristãos e a Liberação do Comércio	201
	Considerações Finais	212
	Referências	215

Lista de ilustrações

Figura 1 – Mapa da região em estudo a princípios do século XVII.	18
Figura 2 – Feiras do planalto	23
Figura 3 – Beza, Dande e a Feira do Zumbo	96
Figura 4 – Mbira	157
Figura 5 – A Ilha de Moçambique e as Terras Firmes (1599)	203

Glossário

adjunto	Termo comumente utilizado no século XVIII para designar a assembléia dos principais moradores e autoridades de uma povoação convocada em situações que envolvessem relações exteriores (segundo a historiadora Eugénia Rodrigues, usualmente em casos de guerra e recebimento de mutumes e manamucates). Este termo aparece também nas fontes portuguesas para designar reuniões semelhantes nas demais unidades políticas do sudeste africano..
Baneane	Pessoa de origem indiana e de fé hindu. No nosso contexto, usualmente oriundos de Diu e Cambaia.
bar	Local de mineração. Esta designação é utilizada para o século XVIII, grande parte das vezes para regiões da margem norte do rio Zambeze.
bava	Aquele que furta, ladrão..
bocurume	Braço direito de um soberano, ou de outra figura hierarquicamente importante.
butaca	Herança, conjunto de elementos em posse de alguém. Costumeiramente se referia ao conjunto de escravizados de uma casa.
butonga	Usualmente refere-se à população livre dos prazos muzungos.
curva	Imposto pago pelos Muzungos inicialmente ao Monomotapa e Sachiteve para serem autorizados ao comércio, quando da investidura de um novo capitão de Moçambique e Sofala..

Changamira	Categoria individual, relacionada à Mocaranga, que se revolta a fins do século XVII e se estabelece como dirigente na Butua. A Butua é a unidade política de maior poder e influência em nosso recorte geográfico no século XVIII.
Chicanga	Posição hierárquica superior na Manica.
chicunda	Categoria relacionada a atividades militares e de controle social. Aparece na maior parte das vezes associada aos prazos.
chuambo	Forte, na maior parte das vezes constituído de uma paliçada de madeira.
chuanga	Posto de comando, em relações de escravidão.
churro	Armazém.
inhamucangamiza	Venda forçada de gêneros ao responsável pelo território, em troca de panos..
fumo	Figura de comando local, usualmente associada a um território.
Kalonga	Posição hierárquica superior e nome de uma unidade política Marave.
lascares	Marinheiros de origem muçulmana.
luane	Área residencial nos prazos, composta pela casa do senhorio, das habitações dos escravizados e armazéns.
Macombe	Posição hierárquica superior no Barue.
mahajan	Corpo representativo de um grupo de Baneanes engajados em uma mesma atividade comercial.
mambo	Figura de comando local, usualmente associada a um território.
manamambo	Figura de comando, normalmente representando alguma categoria superior em um território.
mangaba	Dívida.
manamucate	Enviado, embaixador.
milando	Disputa jurídica em torno de algum elemento ou questão.

Monomotapa	Posição hierárquica superior na Mocaranga.
mossenze	O mesmo que “cafre-livre” para as terras de Sena.
mucazambo	Figura de comando. Aparece nas fontes tanto territorialmente, como militarmente.
munhai	Categoria militar, normalmente associado ao Monomotapa, mas algumas vezes aparecendo para outras unidades políticas.
mussaca	Acampamento militar.
mussambaz	Comerciante, negociante, normalmente relacionado ao comércio nos sertões. Há também a ocorrência do verbo sambazar, derivado desta categoria.
mussoco	Tributo pago à posição hierárquica superior relativa a um território.
mutume	Enviado, embaixador.
muzimo	Representação no além-vida de um indivíduo.
muzinda	Cidade.
Muzungo	Pessoa de origem portuguesa.
nevange	Uma das categorias de “senhor grande”, em especial na Mocaranga.
pondoro	Categoria religiosa que tinha acesso de comunicação com um muzimo.
quite	Posição de comando de uma sociedade. Era comumente associada ao trono dos europeus.
russambo	Objeto simbólico enviado por algum soberano ao processado por um milando indicando que este fora satisfeito.
Sachiteve	Posição hierárquica superior no Teve.
saguante	Mercadorias enviadas como presente – ou tributo – em uma embaixada.
Somopango	Posição hierárquica superior no Pango.

Agradecimentos

Este trabalho é profundamente debitário a Alexandra Asanovna Elbakyan, cujos esforços de libertação foram fundamentais à reconstrução mental do conhecimento historiográfico a ele relativo.

De maneira análoga, também é devedor dos esforços coletivos de digitalização de livros em domínio público realizados pelo *Internet Archive*,¹ sem os quais não seria possível o acesso à maior parte das fontes coligidas e publicadas ao longo dos séculos. Aos que coligiram, transcreveram e publicaram estas fontes, indiferente às suas mais diversas motivações, também vão meus agradecimentos.

Agradeço, com a mesma profundidade, aos funcionários do Arquivo Histórico Ultramarino pela rápida digitalização da fragmentária lista de documentos por mim requerida em meados de 2019.

Convém salientar que a execução deste trabalho tornou-se mais focada e menos tortuosa pela obtenção de uma bolsa de estudos pelo CNPQ. Ao cumprimento de suas obrigações devo ser grato a esta instituição.

Fundamental para a existência desta dissertação foi o papel de minha orientadora, Vanicléia Silva Santos, desde quando, no hoje relativamente distante 2011, abriu-me as portas ao campo de estudos de História da África, sempre com total liberdade temática e de pesquisa, sem as quais talvez dificilmente realizaria um trabalho relacionado ao lado oriental do continente. A ela devo também a sugestão do título deste trabalho.

Ampla é minha gratidão às historiadoras Eugénia Rodrigues e Ana Paula Wagner, pelas inúmeras sugestões, críticas e esclarecimentos que fizeram durante a defesa deste trabalho, me auxiliando enormemente a melhorar o resultado final, que, espero, tenha ao menos valido minimamente o tempo que gentilmente despenderam.

Assim como Mantis realizou importantes contribuições à obra de David Beach,² este trabalho também sofreu considerável influência de Sasá, Tobias, Tapira e Louis, que além de dormirem sobre ele, por vezes rasgaram folhas e parágrafos que julgaram desnecessários, e frequentemente caminharam por um teclado a seu próprio entendimento, abrindo meus olhos a seções que mereceriam uma melhor revisão.

Gratidão a todos os colegas do GEAP (Grupo de Estudos em África Pré-colonial), que, desde a sua fundação coletiva, proporcionaram profundas discussões teórico-metodológicas responsáveis por dar alguma base para este trabalho se alicerçar. A

¹ <http://www.archive.org>

² BEACH, David N. *The Shona and their Neighbours*. Oxford: Blackwell, 1994. p. X.

eles também devo a leitura criteriosa e inúmeras sugestões nas versões prévias desta dissertação. Gratidão também ao próprio GEAP, organismo vivo e coletivo.

Aos amigos e colegas de percurso sou infinitamente grato. À Flávia Chagas, Catharina Juliana e João Pereira, além das discussões teóricas, pelas auto-terapias-coletivas e encontros galochianos imateriais. Ao Felipe Malacco pelo saudável falso antagonismo, que em muito refinou os argumentos deste trabalho, e também por nossos consensos. À Clara Pereira, pelas férteis discussões e auxílios. À Tamires Celi, Robert Daylon, Lucas Aleixo, Aline Radicchi, Keli Carvalho, Fabrício Vailante, Letícia Reis, Hugo Palmier e Nicolas Panain, pela paciência, ensinamentos e pelas sugestões à clareza desta obra, tornando-a menos criptográfica aos não-versados na história do Sudeste Africano.

A Victor Hulgo, Laila Dutra, Thiago Mattar e Marco Túlio, pela amizade e compreensão do acirramento de minha antissociabilidade durante o período de gestação deste trabalho.

À Antropologia e às Medicinas, por matarem o juiz que ainda havia em minha miniatura de historiador.

À Juliana pela cumplicidade, amor e carinho transcendentais, e pela paciência por minha ausência enquanto tentava empreender minha viagem aos séculos XVII e XVIII.

Nota Técnica

Esta dissertação fez largo 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 os diversos manuscritos que transcrevemos –, julgando que assim teríamos tanto um texto esteticamente uniforme, como uma leitura mais fluida e agradável.

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. É o que ocorre, por exemplo nos termos Kalonga (aqui escrito com a letra 'k'), fumo (plural: afumo) e chicunda (plural: achicunda).

Para os nomes de unidades políticas, utilizamos sempre as maiúsculas quando se trataram de substantivos e minúsculas quando faziam a função de adjetivos.

Optamos pela utilização do termo *escravizada/o* ao invés de *escrava/o*, para salientar as características impositivas de tal condição de vida, e não tê-lo enquanto uma essência inerente ao indivíduo, mas 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.”³ Exceção a este uso feita às citações, nas quais mantivemos o termo original, bem como em parte da discussão metodológica – em especial nos momentos em que estamos a glosar a explicação de outrem –, 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.

³ KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019. p. 20.

Nota Técnica: Mapas

Os mapas presentes nesta dissertação sem menção a origem foram criados pelo autor, sob a licença livre CC-By-SA 4.0.⁴

Para a elaboração dos mesmos, foram utilizadas imagens da missão topográfica do satélite Shuttle da NASA, disponíveis em domínio público,⁵ sobretudo para traçar as linhas fluviais. Estas eram nomeadas tendo como referência os mapas *Zambeze River Bassin*,⁶ de autoria de Eric Gaba, sob licença CC-By-SA 3.0, e *Limpopo watershed topo*,⁷ de autoria de Imagico, disponível baixo a mesma licença.

Praticamente todas as referências a feiras foram baseadas em Newitt,⁸ à exceção da feira do Zumbo, para qual nos baseamos na localização dada por Eugénia Rodrigues, “na margem oriental do Aruângua, no atual território de Moçambique”.⁹ Os maraves de Muzura, *Kalonga* e Lundo foram marcados com base em Shoffeleers.¹⁰ Apesar de serem frágeis os argumentos utilizados no artigo de 1987, é bastante convincente a argumentação que este autor utiliza em outro artigo de 1992 para afirmar que o marave de Muzura localizava-se em um local diferente do futuro marave do *Kalonga*.¹¹

Além destes, foram utilizados como referências para algumas localizações Rodrigues, Alpers, Shoffeleers, Kusimba, Capela e Medeiros e Rita-Ferreira,¹² bem como as fontes lidas para esta dissertação, e referenciadas na bibliografia desta dissertação.

⁴ Para os termos da licença, ver: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

⁵ <https://www2.jpl.nasa.gov/srtm>

⁶ https://en.wikipedia.org/wiki/File:Zambezi_river_basin-en.svg

⁷ https://en.wikipedia.org/wiki/File:Limpopo_watershed_topo.png

⁸ NEWITT, Malyn. *A History of Mozambique*. Bloomington: Indiana University Press, 1995. p. 87.

⁹ Todavia, no mapa ao final do livro, a feira está equivocadamente assinalada à margem ocidental do Aruângua, muito provavelmente pelo deslocamento da feira a esta localidade “em 1788, temendo o ataque de um dos chefes vizinhos”. 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. 289 (mapa à p. 999).

¹⁰ 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, 1987b. p. 338.

¹¹ 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.

¹² RODRIGUES, 2013, p. 997 e p. 999; ALPERS, Edward A. *Ivory and Slaves in East Central Africa*. London: Heinemann Educational Books, 1975. p. 48; 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; 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

“Para o período anterior a 1750 na costa oriental africana, não há exagero em afirmar que a história de seu tráfico de escravos está atualmente sendo reescrita, enquanto a história de sua escravidão está ainda por se escrever.”

Rudolph T. Ware¹³

Embora esteja a falar do litoral, mais especificamente dos povos islâmicos, a afirmação de Rudolph T. Ware que abre este capítulo pode ser expandida ao interior do continente em contato direto com a costa oriental. Poucos são os estudos que tratam especificamente dos aspectos relacionados à escravidão para o sudeste da África. Conforme afirma Eugénia Rodrigues, “os estudos históricos sobre as sociedades africanas estão ainda muito dirigidos para o poder político e para as linhagens governantes”, e os relacionados à escravidão de maneira geral, marcados “pelas questões levantadas pelo tráfico de escravos ou pela escravatura e outras formas de trabalho forçado do período do colonialismo”.¹⁴ Como veremos a seguir, ainda mais escassos são os que se baseiam fundamentalmente em fontes anteriores ao século XIX, período em que, pela intensificação do tráfico de escravizados, é provável que tenham ocorrido grandes mudanças nas categorias sociais, políticas e funcionais dos povos da região. Ademais, a maior parte dos poucos estudos existentes são referentes ao contexto de jurisdição portuguesa, em especial ao sistema de prazos, sendo pouco desenvolvida a análise do contexto das demais sociedades deste espaço geográfico.

Tentando preencher parte desta lacuna, o presente trabalho objetiva estudar as dinâmicas e persistências entre os estatutos de liberdade e escravidão no sudeste da África nos séculos XVII e XVIII, não se restringindo a uma simples dicotomia livre / escravizado, mas a diferentes matizes em um espectro que, por muitas vezes, apresenta sobreposições e distinções tênues, a depender de qual grupo social, subperíodo ou qual contexto de relações está-se a tratar.

Compreende o objeto deste estudo a análise histórica das relações de posse, controle, direitos e potencial incorporação ou isolamento de diferentes categorias em

¹³ “For the period prior to 1750 on the East African coast, there is little hyperbole in the claim that the history of its slave trade is currently being rewritten, though the history of its slavery remains unwritten.” (tradução nossa) WARE, Rudolph T. *Slavery in Islamic Africa, 1400–1800*. In: ELTIS, David; ENGERMAN, Stanley L. *The Cambridge World History of Slavery, Volume 3, AD 1420–AD 1804*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. P. 47–80. p. 74.

¹⁴ RODRIGUES, 2013, p. 853.

diferentes sociedades do sudeste africano. Por exemplo, é relevante a compreensão do papel dos [mussambazes](#), agentes comerciais, ou dos [mucazambos](#) que em algumas sociedades realizavam o papel de liderança política em povos a elas relacionados. Além disto, também é possível fazer esta análise entre diferentes sociedades, sendo importante a compreensão de como se relacionavam diversas comunidades Tonga no Zambeze com Mocaranga e o Barue, para em seguida analisar suas relações no contexto do sistema de prazos portugueses no qual se inseriram como populações livres e tributárias, seja para encontrar persistências, seja para encontrar novidades ou mudanças. De igual maneira, compreender como se relacionavam as unidades políticas englobadas com suas englobadoras, como o Beza e a Mocaranga, ou ainda as relações entre o Teve e a Manica com o [Changamira](#).

Voltaremos a estes pontos mais adiante. Antes, no entanto, julgamos necessário explicitar nossos recortes conjuntamente com um breve panorama histórico dos atores presentes ao longo desta dissertação, para que o leitor não versado na história do sudeste africano não se sinta completamente perdido em meio a um contexto desconhecido e não minimamente introduzido.

O sudeste africano

Este estudo abrange a região compreendida entre os rios Limpopo, a sul, e Rovuma, a norte. Neste território, possuem grande relevância o planalto compreendido entre os rios Save e Zambeze – este último a principal via fluvial do sudeste africano –, a região costeira, as planícies entre os rios Limpopo e Save e as terras imediatamente a norte do rio Zambeze nas proximidades do lago Niassa. É provável que parte desta relevância e importância seja decorrente das fontes portuguesas e do maior ou menor contato das sociedades locais com o elemento lusitano. Este viés também se refletirá ao longo desta dissertação, uma vez que quanto maior o contato de uma sociedade com a esfera de influência portuguesa, maior será, muitas vezes, a granularidade de informações sobre ela disponível nas fontes.

O sudeste africano é uma região em contato com o mundo índico desde o século V ou VI.¹⁵ É citado por vários dos geógrafos árabes, como por exemplo, Al-Masud que, em 916, situa um povo “Waq-Waq” ao sul de Sofala, provavelmente entre os rios Save e Limpopo.¹⁶ Por sua vez, Quíloa, no limite norte de nosso recorte geográfico, é visitada e descrita pelo famoso viajante Ibn Batutta em 1331.¹⁷ A frota imperial chinesa, de sua parte, no início do século XV, chegou até Malindi, no atual Quênia. Famosos ficaram os

¹⁵ RITA-FERREIRA, António. *Fixação Portuguesa e História Pré-Colonial de Moçambique*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1982. pp. 34–35; BEACH, 1994, p. 75.

¹⁶ RITA-FERREIRA, 1982, p. 35.

¹⁷ KUSIMBA, 1999, p. 37.



Figura 1 – Mapa da região em estudo a princípios do século XVII.

exemplares vivos de girafa que chegaram até a China.¹⁸ Precede ainda à passagem de Vasco da Gama pela Ilha de Moçambique a presença de comerciantes e navegadores oriundos da Índia, sobretudo de Cambaia.¹⁹

Em decorrência do regime de monções do Oceano Índico, Quíloa desenvolveu um papel importante como entreposto comercial.²⁰ Esta cidade localizava-se no ponto mais ao sul no qual seria possível partir e voltar à costa africana sem ser preciso invernar. Como Sofala, inicialmente o principal porto de exportação do ouro do planalto, encontrava-se mais ao sul, este era embarcado até Quíloa e de lá seguia rumo ao seu destino final.²¹ É a partir de Quíloa que se fundaram outros estabelecimentos e cidades ao sul, como a Ilha de Moçambique, Quelimane e Angoche.²² A partir das últimas décadas do século XV, com o deslocamento da maior rota comercial de transporte do ouro para o Zambeze e a criação de novas feiras ao longo do vale deste rio, o fluxo passa a ser maior entre Angoche e Quíloa, em detrimento de Sofala.²³ É neste período em que provavelmente são fundadas Sena e Tete.

Quíloa tem seu apogeu provavelmente nos séculos XIII e XIV. Assim como outras cidades islâmicas da costa oriental africana, a partir de fins dos Trezentos entrou em leve, porém constante declínio.²⁴ Juntamente com Sofala, além do ouro eram exportados ferro, marfim, cereais e madeira, sendo esta também utilizada no reparo de embarcações. Importavam sobretudo tecidos, contas, cerâmica e porcelana. Em Quíloa, através de registros arqueológicos, pode-se também inferir uma grande produção têxtil local, para além do importado, o que parece indicar uma grande demanda tanto local como para o comércio regional.²⁵

O ouro era oriundo sobretudo do planalto do atual Zimbábue, tendo seu pico de produção ocorrido ao longo dos séculos XI e XV.²⁶ Por serem poucas as informações sobre o interior oriundas de fontes árabes,²⁷ a reconstrução deste período é sobretudo decorrente de dados arqueológicos. A unidade política mais forte da região, que convencionou-se chamar de Grande Zimbábue por causa das ruínas de mesmo nome, não tinha sua sede localizada na região de produção aurífera, embora contro-

¹⁸ KUSIMBA, 1999, pp. 18–19.

¹⁹ RITA-FERREIRA, *op. cit.*, pp. 51–52.

²⁰ Sobre as monções no Oceano Índico, conferir, dentre outros, PEARSON, Michael N. *The Indian Ocean*. London: Routledge, 2003. pp. 19–26; ALPERS, Edward A. *The Indian Ocean in World History*. New York: Oxford University Press, 2013. pp. 7–9.

²¹ NEWITT, 1995, p. 8.

²² RITA-FERREIRA, 1982, p. 51.

²³ NEWITT, 1995, pp. 10–11; RITA-FERREIRA, 1982, p. 51.

²⁴ KUSIMBA, 1999, pp. 41 e 130–131.

²⁵ *Ibid.*, p. 37.

²⁶ RITA-FERREIRA, 1999, p. 17.

²⁷ PEARSON, Michael N. *Port Cities and Intruders - The Swahili Coast, India and Portugal in the Early Modern Era*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1998. p. 87.

lasse esta produção e seu comércio.²⁸

Segundo David Beach, as muralhas existentes em suas ruínas não possuíam papel de defesa, mas sim demonstravam o poderio econômico e político de sua elite, separando as habitações desta das populares. Além de não fortificarem toda a colina, há uma alta parede no topo de um precipício, o que descartaria qualquer motivação militar para sua construção.²⁹ Malyn Newitt, por sua vez, considera que muito provavelmente tratava-se o Grande Zimbábue de um centro religioso mais do que de uma capital política, o que explicaria sua longevidade.³⁰ Vários outros zimbábues menores foram construídos neste mesmo período, tanto no planalto, como mesmo em terras baixas de Moçambique – onde na ausência de granito utilizaram de pedras calcárias e xistos laminais.³¹ O apogeu desta unidade ocorreu entre 1300 e 1450,³² desintegrando-se a princípios do século XVI.³³ Os motivos para o seu súbito término são desconhecidos.³⁴

Dois são os principais herdeiros culturais do Grande Zimbábue: Butua e Mocaranga. Pouco se conhece em como se deu a origem dos mesmos. Provavelmente foram decorrentes de deslocamentos de grupos de sua elite, que se fixaram em novas terras, muitas vezes construindo zimbábues próprios.³⁵ Enquanto a Butua continuou a edificá-los até o século XVIII, a Mocaranga deixou de fazê-lo a princípios do século XVI.³⁶

A Butua, sob o provável título de sua classe dirigente de Torua, possuía inicialmente sua capital em Khami, cujo início data de algum momento entre o século XIV e XV.³⁷ Uma única datação de radiocarbono indica que este zimbábue foi habitado até princípios de Seiscentos, quando foi destruído por um incêndio.³⁸ A localidade sucessora a Khami foi Danangombe que, mais tarde, a fins do século XVII, também se torna a localização do [Changamira](#), após sua revolta contra o [Monomotapa](#) – como são chamados os dirigentes da Mocaranga – e seu estabelecimento como dirigente na Butua, passando esta a ser a principal unidade política de nosso recorte geográfico durante a maior parte do século XVIII.³⁹

A Mocaranga, localizada no planalto ao sul do Zambeze, por sua vez, é das unidades

²⁸ BEACH, 1994, p. 77.

²⁹ *Ibid.*, p. 85.

³⁰ NEWITT, 1995, pp. 35–36.

³¹ BEACH, David N. *The Shona and Zimbabwe, 900–1850*. New York: Africana Publishing Company, 1980. p. 47; RITA-FERREIRA, 1982, p. 46.

³² *Id.*, 1982, pp. 44–45.

³³ BEACH, 1980, p. 50.

³⁴ *Id.*, 1994, p. 91.

³⁵ RITA-FERREIRA, 1982, p. 47; BEACH, 1994, p. 93 e 101.

³⁶ *Id.*, 1994, p. 106.

³⁷ *Id.*, 1980, p. 192.

³⁸ *Id.*, 1994, p. 94.

³⁹ *Id.*, 1994, p. 96; *id.*, 1980, p. 193.

políticas mais documentadas – se não a mais documentada – pelas fontes portuguesas para o sudeste africano. Este contato tem início em 1506, logo após a fundação da fortaleza de Sofala.⁴⁰ Durante os próximos séculos o *Monomotapa* e seus sucessores povoarão as descrições, tratados, cartas e o imaginário europeu para a região. O comércio de ouro – já conhecido dos portugueses pelas fontes árabes – e, mais adiante, após a pilhagem e conquista do Peru pelos espanhóis, a busca por fabulosas minas de prata, desencadeará muitas das decisões dos Reis e Vice-reis portugueses.

Malyn Newitt considera que não se tratava a Mocaranga de um único estado, tampouco de um império, tal como as fontes portuguesas deixariam parecer. Para este autor, as fontes – em parte influenciadas pela experiência espanhola nas Américas – tendiam a ver povos com culturas, instituições e linguagens similares como um estado único com relações feudais.⁴¹ Escrevendo anteriormente a Newitt, David Beach também não concorda com o uso do termo império, por ser enganador, já que este não faz uma distinção entre o estado central e seus tributários. No entanto, considera a Mocaranga uma das quatro unidades políticas chona a conseguir a aliança de tributários em grandes distâncias por períodos significativos de tempo.⁴² Tendemos aqui a concordar com este autor, e talvez isto fique claro ao longo desta dissertação na análise das relações entre unidades políticas.

O Barue, a Manica e Teve aparentemente surgiram de maneira relacionada à Mocaranga, seja por dirigentes postos por esta para o controle de populações locais – como aparenta ter sido o caso dos *Macombes* no Barue –,⁴³ seja por movimentações populacionais de membros da elite – algumas vezes voluntárias, outras por dissidência. Aparentemente, estas três unidades políticas já se encontravam estabelecidas e separadas da Mocaranga no primeiro quartel do século XVI,⁴⁴ estando a independência e surgimento de Teve associada por Malyn Newitt à revolta de Inhamunda entre 1514 e 1520.⁴⁵

Por sua localização entre Sena e Manica, e por ser caminho dos *mussambazes* dos moradores⁴⁶ de Sena para a feira de mesmo nome, além de muitas vezes influenciar

⁴⁰ 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. vol III, p. 32.

⁴¹ NEWITT, 1995, pp. 39-40.

⁴² “As pointed out earlier, only four Shona political units appear to have been able to compel the allegiance of tributaries at any distance over any significant period of time, largely by the threat of military force: the Mutapa and Changamire states and – with less direct evidence – those of Zimbabwe and the Torwa. BEACH, 1980, p. 113.

⁴³ *Ibid.*, pp. 163-164.

⁴⁴ BHILA, H. H. K. A região ao Sul do Zambeze. In: NIANE, Djibril Tamsi. *História Geral da África, Volume IV: África do século XII ao XVI*. Brasília: UNESCO, Secad-MEC, UFSCar, 2010. P. 755-806. p. 757; BEACH, 1994, p. 110.

⁴⁵ NEWITT, 1995, p. 42.

⁴⁶ Segundo Ana Paula Wagner, a categoria de morador, para os Rios de Sena e Ilha de Moçambique, abrangia especialmente os membros da elite portuguesa vinculados à atividade comercial e, no caso dos Rios, à posse de terras. Contudo, de maneira mais abrangente, algumas vezes o termo

nas relações entre as sociedades próximas, o Barue aparecerá com relativa frequência nas fontes portuguesas, sobretudo ao longo do século XVIII. Era grande o interesse dos portugueses para que os caminhos permanecessem abertos e seguros, sendo constantes as negociações e acordos para obtê-lo.⁴⁷ Segundo David Beach, embora em sua origem a classe dirigente desta unidade política fosse da Mocaranga, ao longo dos anos foi-se assimilando pela população Tonga local, embora mantivesse fortes influências – sobretudo no âmbito de sua religião e rituais –, continuando a se definir enquanto carangas.⁴⁸ Malyn Newitt considera esta assimilação decorrente do fato da região onde o Barue se localizava não possibilitar a criação de gado o que, segundo este autor, privaria os dirigentes originalmente oriundos da Mocaranga de uma de suas principais formas de acúmulo de poder.⁴⁹

Já que mencionamos aqui um dos grupos sociais que ficou conhecido como Tonga – no caso, os relacionados ao Barue, nas proximidades de Sena –, algumas questões devem ser levantadas brevemente. Aparecem nas fontes portuguesas diversos grupos populacionais territorialmente distintos denominados como Tongas, tanto ao longo do Zambeze – sobretudo na região entre e nas proximidades de Sena e Tete, mas também no Zumbo – como também nas cercanias de Inhambane e de Sofala. Segundo David Beach, esta terminologia significaria povos submissos ou sem dirigentes.⁵⁰ Faremos, mais adiante nesta dissertação, uma análise da terminologia Tonga tendo em vista as fontes portuguesas e na maneira como o termo era utilizado, além de analisarmos as relações entre Tongas e as sociedades que assim os designavam.

A Manica localizava-se em uma passagem natural entre as montanhas, e era rica em ouro. Desta forma, adquiriu importância econômica tanto como fornecedora deste metal, como enquanto um entreposto comercial.⁵¹ A feira de Manica, no século XVIII, juntamente com a do Zumbo, serão as únicas feiras do planalto em que o [Changamira](#) permitirá a presença de portugueses (ver figura 2).

Por sua proximidade com Sofala – onde foi construída a primeira fortaleza portuguesa na costa oriental africana –, descrições sobre o Teve aparecem com frequência nas fontes lusitanas, sobretudo as do século XVI. Frei João dos Santos, escrevendo sobre suas décadas finais, dedica boa parte de sua obra à descrição das leis e costumes desta unidade política, a qual qualifica como soberana “de todas estas terras do ser-

designa apenas aos residentes que viviam sob autoridade da administração portuguesa. Conferir: 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. pp. 103–105.

⁴⁷ NEWITT, *op. cit.*, p. 93.

⁴⁸ BEACH, 1980, p. 164.

⁴⁹ NEWITT, *op. cit.*, p. 41.

⁵⁰ BEACH, *op. cit.*, p. 158.

⁵¹ RITA-FERREIRA, 1982, p. 72; BEACH, 1980, p. 166.

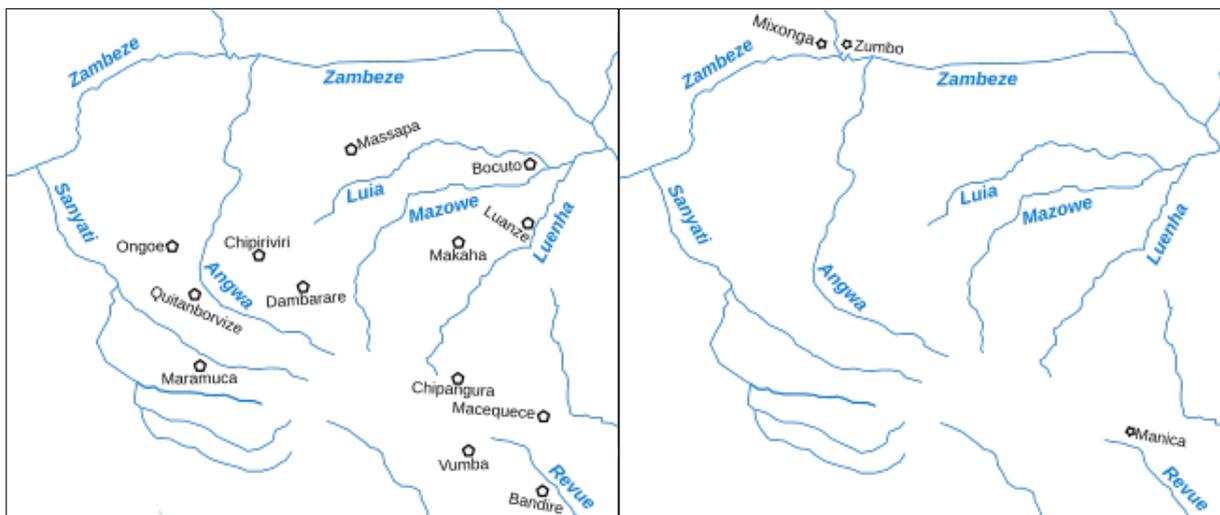


Figura 2 – Feiras do planalto frequentadas por Portugueses, séculos XVII(e) e XVIII(d).

tão e rio de Sofala”.⁵² Embora Newitt associe o estabelecimento do Teve à revolta e inquietações causadas por Inhamunda entre 1514 e 1520, como já dito, Rita-Ferreira, baseando-se em Manuel Barreto abre a possibilidade da independência com relação à Mocaranga ter-se dado a fins do século XV, embora não assegure a duração desta neste momento.⁵³ O *Sachiteve* – seu governante – controlava as rotas de ouro e marfim do interior até a feitoria de Sofala, de onde decorre grande parte do interesse dos portugueses que residiram em Sofala em retratar as características desta sociedade.

Os *Muzungos*, ou Portugueses – como melhor são conhecidos em outras regiões – chegam ao sudeste africano em 1498, com a frota de Vasco da Gama.⁵⁴ Logo fundam uma feitoria e fortaleza em Sofala e, em seguida, outra na Ilha de Moçambique. Conforme afirma Alexandre Lobato, “Sofala surge como fundamento do ouro – única e exclusivamente – e Moçambique aparece, pela deficiência do porto de Sofala, como escala necessária para a ligação com a Metrópole e a Índia”.⁵⁵

Inicialmente, os *Muzungos* tentaram uma simples transposição das práticas empregadas na costa ocidental da África, com fracos resultados por desconsiderarem as realidades e demandas comerciais então existentes no sudeste do continente. É ilustrativa a frustrada tentativa de comércio utilizando-se das mesmas mercadorias comercializadas no castelo de São Jorge da Mina, logo após a construção da fortaleza de Sofala, conforme narra João de Barros:

Pero de Nhaya acabando de assentar as cousas da fortaleza, [...] começou de entender em as do resgate do ouro, o qual corria mui pouco com as mercadorias que se levaram deste Reino [de Portugal], que eram

⁵² SANTOS, Fr. João dos. *Ethiopia Oriental*. Lisboa: Mello D’Azevedo Editor, 1894. 2 v. p. 53.

⁵³ RITA-FERREIRA, 1982, pp. 73–74.

⁵⁴ LOBATO, 1954-1960, vol I, p. 52.

⁵⁵ *Ibid.*, vol I, p. 11.

conformes às que resgatavam no castelo de S. Jorge da Mina, e não as que queriam os Negros de Sofala, que todas haviam de ser das que os Mouros haviam da Índia, principalmente de Cambaia.⁵⁶

Não só ao princípio o comércio algumas vezes se viu frustado, como com o tempo o grosso do ouro do planalto passou a ser levado via o Zambeze, sobretudo para Angoche.⁵⁷ Além de uma expedição punitiva levada a cabo em 1511 contra esta localidade, e de incursões nas ilhas Querimba e em Mombaça em 1523 e 1529 respectivamente, a mando da coroa portuguesa, aos poucos os portugueses foram se interiorizando no vale do Zambeze, a maior parte por iniciativa própria. Se envolviam diretamente no comércio e, algumas vezes, além – e através – deste, auxiliavam o [Monomotapa](#) contra situações de rebelião e conquista, tomando partido em querelas de sucessão do poder das unidades políticas. Gradativamente, foram obtendo terras – ou concedidas pelo próprio [Monomotapa](#), ou tomadas – ao longo do Vale, onde se estabeleceram. A princípios do século XVII, essas terras foram tidas, pelo direito português, como da coroa e passaram a vigorar, em um regime de concessão em prazo de três vidas. Estes são os muito conhecidos prazos da coroa nos Rios de Sena.⁵⁸ Ao longo do século XVI, quase todas localidades e entrepostos comerciais islâmicos de relevância – incluindo Sena, Quelimane e Tete – foram passadas ao controle português.⁵⁹

A região ao norte do Zambeze pouco era frequentada pelos [Muzungos](#) até que estes foram expulsos do planalto pelo [Changamira](#) na década final do século XVII. Isto se refletirá na escassez de fontes relativas a esta área durante os Seiscentos – sendo as que existem bastante lacunares, demonstrando um grande desconhecimento das dinâmicas locais, apesar de Sena e Tete estarem estabelecidas enquanto localidades portuguesas desde longa data –,⁶⁰ e uma maior disponibilidade de informações ao longo do século XVIII.

O momento de estabelecimento das unidades políticas dos Maraves na banda norte do rio, fruto de grupos de migrantes vindos da bacia do Congo é alvo de discussões, não havendo consenso na historiografia.

Para Edward Alpers, isto teria ocorrido no século XIV, estando o [Kalonga](#) – às margens do Lago Niassa – e o Lundo – no baixo vale do Shire – bem estabelecidos e dominantes em meados do século XVI. Alpers associa ainda os Zimbas, tidos pelas fontes como canibais e que assolaram a região costeira de Moçambique, passando

⁵⁶ BARROS, João de. Da Ásia. In: THEAL, George McCall. *Records of South Eastern Africa*. Cape Town: The Government of the Cape Colony, 1900. P. 1–147. p. 121.

⁵⁷ NEWITT, Malyn. The Early History of the Sultanate of Angoche. *Journal of African History*, v. 13, n. 3, p. 397–406, 1972. p. 401.

⁵⁸ A mais profunda e atualizada obra de referência sobre o tema é RODRIGUES, 2013, conferir, em especial para a dinâmica de surgimento e evolução do regime de prazos as pp. 355–389.

⁵⁹ PEARSON, 2003, p. 148.

⁶⁰ SHOFFELEERS, 1992a, p. 9.

por Quíloa e chegando até Mombasa – embora alguns autores, como Joseph C. Miller considerem sua existência mera fantasia das fontes portuguesas –⁶¹, a um exército do Lundo.⁶² Alpers também associa a figura de Muzura ao [Kalonga](#).⁶³

J. F. Mbwiliza, afirma ser provável que tenham ocorrido duas fases na expansão Maravi, uma relacionada às incursões dos Zimbabuéus, e outra anterior a elas. Para tanto se baseia em evidências linguísticas, que indicariam um contato entre Macuas e Maraves desde ao menos a década de 1170.⁶⁴

Malyn Newitt, por sua vez, afirma não haver qualquer evidência de que as grandes unidades políticas maraves – Undi, [Kalonga](#) e Lundo – estavam estabelecidas em 1580.⁶⁵ Segundo este autor, o que os portugueses estavam testemunhando a fins do século XVI era um grande processo de migração a norte do Zambeze, decorrente de diferentes levas de migrantes, sob nomes distintos, que causaram mudanças sociais e políticas na região – e, logicamente, interferiam nas relações comerciais.⁶⁶ Newitt ainda considera Muzura o primeiro grupo marave a se consolidar na região, a princípios do século XVI, mas afirma não ser possível associá-lo ao [Kalonga](#), nem por evidências documentais, tampouco por evidências da tradição oral. Afirma, entretanto, que os que se estabeleceram em sua capital algum momento após ele, passaram a ter este título.⁶⁷

Já Matthew Schoffeleers defende que Muzura realmente não se tratou de um [Kalonga](#), indo mesmo além ao afirmar que as suas capitais não se localizavam no mesmo local. As evidências que apresenta no primeiro momento em que defende esta hipótese são muito frágeis e foram devidamente criticadas no momento de sua publicação.⁶⁸ No entanto, a argumentação utilizada em um segundo momento – e as evidências que levanta para a mesma – são bastante convincentes e tendemos a concordar com elas.⁶⁹

O Kalonga era caracterizado pela produção de ferro e também pelo comércio de marfim.⁷⁰ O Lundo, por sua vez, além destes também produzia tecidos de algodão,

⁶¹ MILLER, Joseph C. Requiem for the “Jaga”. *Cahiers d’Études Africaines*, v. 13, n. 49, p. 121–149, 1973. pp. 124–126.

⁶² ALPERS, 1975, pp. 47–50.

⁶³ *Ibid.*, p. 54.

⁶⁴ MBWILIZA, Joseph Frederick. *A history of commodity production in Makuani, 1600–1900*. Dar es Salaam: Dar es Salaam University Press, 1991. p. 22.

⁶⁵ NEWITT, Malyn. The Early History of the Maravi. *Journal of African History*, v. 23, n. 2, p. 145–162, 1982. p. 152.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 156–157.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 159.

⁶⁸ Conferir SHOFFELEERS, 1987b, a réplica de Malyn Newitt ao final deste capítulo e a tréplica logo em seguida.

⁶⁹ *Id.*, 1992a.

⁷⁰ RITA-FERREIRA, 1999, p. 112.

os quais eram comercializados na Mocaranga, ao início do século XVI.⁷¹ Nesta produção também se entregava o Bororo, que Rita-Ferreira considera influenciado pela expansão do Lundo.⁷² O Undi, menos conhecido destas três unidades políticas, aparentemente concentrava-se no comércio de marfim.⁷³

Convém, por fim, explicitar as razões pelas quais a região ao sul do Limpopo, parte da fronteira atual de Moçambique, está fora do escopo deste trabalho: além de apresentar fortes particularidades, estando em algumas partes isolada até o século XIX das dinâmicas das outras regiões, apresenta diferentes sistemas culturais, como por exemplo o Ronga, e um contato acentuado com europeus de nacionalidade holandesa e britânica, sobretudo a partir do século XVIII,⁷⁴ o que alargaria em demasia os contextos e possibilidades, tornando fatalmente este estudo muito maior do que o desejável para ser realizável no período de um mestrado.

O sudeste africano nos séculos XVII e XVIII

O recorte temporal inicial desta dissertação dá-se no princípio do século XVII. Neste momento, grande parte das transformações socioculturais ocorridas nos séculos anteriores encontram-se estabilizadas, o que propicia um processo mais produtivo de análise sem a ocorrência frequente de rupturas drásticas em curtos intervalos de tempo.

A princípios de Seiscentos, as migrações marave, provavelmente decorrentes da intensificação do comércio de marfim nas cidades da costa ocorrida no século XVI, estavam praticamente consolidadas.⁷⁵ Localizados ao norte do Rio Zambeze, encontravam-se na finalização de seu processo de expansão a oeste e a leste.⁷⁶

À época, o [Sachiteve](#) e o [Macombe](#) encontravam-se independentes da Mocaranga, embora ainda possuíssem alguma relação tributária com ela.⁷⁷ Esta, por sua vez, possuía seus domínios no planalto ao sul do rio Zambeze, e cada vez mais se aproximava do vale deste rio, grande parte em decorrência da expansão ocorrida durante o século XV com o intuito de controlar a rota comercial ao longo deste.⁷⁸

⁷¹ RITA-FERREIRA, 1982, pp. 81–82.

⁷² *Ibid.*, p. 83.

⁷³ *Ibid.*, p. 153.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 98 e 166–168.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 53 e 81.

⁷⁶ PHIRI, K. M.; KALINGA, O. J.; BHILA, H. H. K. A Zambézia do Norte: a região do Lago Malauí. In: NIANE, Djibril Tamsi. *História Geral da África, Volume IV: África do século XII ao XVI*. Brasília: UNESCO, Secad-MEC, UFSCar, 2010. P. 718–754. p. 731; NEWITT, 1995, p. 75; RITA-FERREIRA, 1982, pp. 93 e 125.

⁷⁷ *Id.*, 1982, p. 110; AXELSON, Eric. *Portuguese in South-East Africa 1600–1700*. Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1969. p. 32; BHILA, 2010, p. 757.

⁷⁸ RITA-FERREIRA, 1999, p. 63.

Este mesmo fluxo que levou o [Monomotapa](#) ao vale do Zambeze, levou também a que portugueses se estabelecessem na região. Conforme já relatamos, a partir de 1530 começam as entradas de mercadores portugueses no baixo e médio Zambeze, e por volta de 1570 estes já estavam estabelecidos por todo o vale.⁷⁹ Este estabelecimento levou ao declínio de Angoche, que assim permaneceu por todo o período a ser tratado por esta dissertação.⁸⁰

Como recorte temporal final, tomam-se os últimos anos do século XVIII, uma vez que a partir do século XIX mudanças importantes acontecem por todo o território do sudeste africano, levando ao desmoronamento – ou ao menos à sua drástica modificação – de várias das sociedades que serão estudadas. Três são os principais fatores desencadeadores destas mudanças: a grande seca do início do século XIX, acompanhada por infestações de gafanhotos, as incursões de Angunes vindos do sul, com conseqüente desmembramento de várias unidades políticas, e o aumento considerável do tráfico de escravizados.⁸¹ Sobre este último, embora as exportações tenham existido durante os períodos anteriores e tenham sofrido um pico durante algumas décadas de meados do século XVIII com o fluxo para ilhas francesas do Índico, as séries anuais mostram que sofreu um aumento sem precedentes nos anos finais do século XVIII e, principalmente, ao longo do século XIX.⁸²

No decorrer do século XVIII, as unidades políticas maraves entram em declínio. Ao final do século, os Ajaua intensificaram o comércio de marfim tanto com a Ilha de Moçambique portuguesa, como com Quíloa.⁸³ No início da centúria seguinte encontram-se completamente estabelecidos ao norte do Zambeze, dando uma dinâmica fundamentalmente distinta da dos últimos duzentos anos para a região. Além disto, os comerciantes Ajaua tornam-se os principais fornecedores de indivíduos escravizados para os portos do Mossuril, bem como para Quíloa, aproveitando-se da rede comercial que estabeleceram pelo comércio do marfim.⁸⁴

As comunidades de habitantes livres⁸⁵ das terras portuguesas também sofrem tanto com a seca e infestação de gafanhotos – que levam à migração em massa – como pelo recrudescimento do tráfico de escravizados, que faz com que muitos senhores dos

⁷⁹ LOBATO, Alexandre. *Evolução Administrativa e Económica de Moçambique (1752-1763)*. Lisboa: Publicações Alfa, 1989. pp. 137-138; NEWITT, 1995, p. 54.

⁸⁰ *Id.*, 1972, p. 402.

⁸¹ *Id.*, 1995, p. RITA-FERREIRA, 1982, pp. 255 e 287.

⁸² CAPELA; MEDEIROS, 1987, p. 7; ALPERS, Edward A. The French Slave Trade in East Africa (1721-1810). *Cahiers d'études africaines*, v. 10, n. 37, p. 80-124, 1970. p. 82; CAPELA, José. *O Tráfico de Escravos nos Portos de Moçambique, 1717-1904*. 2. ed. Porto: Edições Afrontamento, 2016.

⁸³ PHIRI; KALINGA; BHILA, 2010, pp. 747-748.

⁸⁴ RITA-FERREIRA, 1982, p. 285.

⁸⁵ Estes foram chamados de colonos, sobretudo ao longo do século XIX, designando populações africanas estabelecidas nas terras dos prazos, ao contrário do significado comum ao resto das áreas em contato com Portugal. Por ser um termo que começa a aparecer em nossas fontes apenas nas últimas décadas do século XVIII, evitaremos o uso de “colono” neste trabalho.

prazos os encarcerem e vendam para traficantes, assim como com a instabilidade e migrações decorrentes das guerras angunes ao início do século XIX.⁸⁶

Algumas cidades islâmicas da costa, como Angoche e Quitangonha, ganham novo período de prosperidade com este aumento do tráfico escravagista, sobretudo ao que escapava ao controle da Coroa Portuguesa. Tornam-se novamente influentes, causando modificações diretas nas suas *hinterlands*.⁸⁷

Para não aumentar em demasia a complexidade deste trabalho através da análise destas novas conjunturas e ter de realizar um estudo comparativo entre estas e as demais dos dois séculos anteriores, foi conveniente, portanto, situar o marco final para o término de Setecentos.

Por fim, no período interno ao recorte temporal especificado, alguns fatos devem ser levados em conta, principalmente para a análise de seus impactos nas dinâmicas dos estatutos de liberdade e escravidão. O principal deles é a ascensão do [Changamira](#) a fins do século XVII, que leva ao domínio do planalto por este, com consequente perda do controle do mesmo pelo [Monomotapa](#) e à expulsão dos portugueses das feiras do interior.⁸⁸ Além disto, rupturas políticas são ainda frequentes, podendo levar a rupturas socioculturais em menor escala. De maneira análoga, o esgotamento de algumas jazidas auríferas e a consequente diminuição da extração de ouro ocorrida em meados do século XVII também é capaz de promovê-las.⁸⁹ Finalmente, do ponto de vista estritamente de Portugal, são importantes a autonomia administrativa de Moçambique relativamente ao Estado da Índia, em 1752, e a liberação do comércio nos portos moçambicanos para todos os súditos do Império Português, em 1761.⁹⁰

⁸⁶ ISAACMAN, Allen F. *Mozambique: The Africanization of a European Institution: The Zambesi Prazos, 1750-1902*. Madison: University of Wisconsin Press, 1972a. p. 37; ISAACMAN, Allen F.; PETERSON, Derek. Making the Chikunda: Military Slavery and Ethnicity in Southern Africa, 1750-1900. *International Journal of African Historical Studies*, v. 36, n. 2, p. 257-281, 2003. p. 274; PEARSON, 1998, p. 149; RITA-FERREIRA, 1982, p. 253; NEWITT, Malyn. The Portuguese on the Zambezi: An historical interpretation of the prazo system. *Journal of African History*, v. 10, n. 1, p. 67-85, 1969. p. 81; CAPELA, 2016, p. 13.

⁸⁷ NEWITT, 1972, p. 397.

⁸⁸ OLIVEIRA MUSCALU, Ivana Pansera de. *“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, 1969, p. 178.

⁸⁹ BEACH, 1994, pp. 111-112; BHILA, 2010, p. 794; RITA-FERREIRA, 1982, pp. 109 e 116.

⁹⁰ Efetiva a partir de 1763. LOBATO, 1989, p. 229; RODRIGUES, 2013, p. 306.

Aspectos metodológicos

Liberdade e escravidão

No sudeste africano, assim como referido por Claude Meillassoux às sociedades africanas de maneira geral,⁹¹ os termos comumente traduzidos por escravo são aplicáveis a categorias mais extensas e muitas vezes distintas e incompatíveis entre si.⁹² Temos, a depender de qual sociedade e de qual grupo social dentro desta está o foco, relações que muito dificilmente se encaixam de maneira satisfatória em uma categoria ampla como escravidão sem que se percam suas nuances e particularidades. A utilização de termos como “servidão”, “relações feudais” ou “escravidão” para designar um mesmo objeto em um mesmo período e local contribui para aumentar ainda mais a turbidez sobre o tema durante os séculos XVII e XVIII. Além disto, muitas vezes de maneira pouco rigorosa e apressada, alguns historiadores da região tendem a tomar relações existentes no século XIX e aplicá-las a contextos anteriores como se estas não pudessem sofrer modificações e interferências decorrentes de contatos culturais,⁹³ dinâmicas de imigração ou, neste caso específico, da intensificação do tráfico escravagista transoceânico que impossibilitaria retroagi-las ao século XVII ou XVIII sem a realização de um estudo pormenorizado e específico a cada contexto que justifique ou não tal retroação.

Para Igor Kopytoff, o conceito de escravidão não deve ser utilizado de maneira analítica, mas evocativa, não sendo útil, *per se*, para uso transcultural.⁹⁴ Conforme este autor argumenta, conjuntamente com Suzanne Miers, o termo escravo e sua correspondente, a escravidão, carregam consigo, sobretudo ao público ocidental, toda uma carga de significados que não pode ser ignorada.⁹⁵ Grande parte desta é decorrente de esteriótipos modernos associados ao sistema escravista estabelecido nas Américas a partir de seu período de colonização por unidades políticas europeias. Estes esteriótipos persistem no pensamento geral – e por vezes em algumas produções

⁹¹ MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia Da Escravidão: O Ventre De Ferro E Dinheiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995. p. 9.

⁹² Dois exemplos para ilustrar: No Dicionário Cafre-Tetense de Courtois (1900), há ao menos quatro termos traduzidos como *escravo*: *bandazi*, *mu dzakazi*, *chi gori* e *kaporo*. Na língua Macua, de acordo com o Dicionário Português Macua (1974), *nanvarina*, *mukhole* e *kapuro* são termos usualmente traduzidos por *escravo*. Notar que cada um destes significados não são estáticos, podendo se alterar no tempo e no espaço.

⁹³ ISAACMAN, 1972a. Por exemplo, é o que faz em diversos momentos historiadores clássicos como Allen Isaacman, assim como, em espectro historiográfico oposto, Alexandre Lobato, ou, mais recentemente, Alexandre Baltasar. LOBATO, 1989; SANTOS BALTASAR, Alexandre dos. *Rumo ao hinterland: a evolução social dos prazos do vale do Zambeze (séculos XVII e XVIII)*. 2016. Diss. (Mestrado) – Universidade Nova de Lisboa. pp. 56–68.

⁹⁴ KOPYTOFF, Igor. *Slavery*. *Annual Review of Anthropology*, v. 11, p. 207–230, 1982. p. 221.

⁹⁵ KOPYTOFF, Igor; MIERS, Suzanne. African ‘Slavery’ as an Institution of Marginality. In: MIERS, Suzanne; KOPYTOFF, Igor. *Slavery in Africa*. Madison: Wisconsin University Press, 1977. P. 3–81. pp. 3–6.

historiográficas-, mesmo após os estudos revisionistas estadunidenses da década de 1970, ou os de historiadores brasileiros das décadas de 1980 e 1990.⁹⁶

Desta forma, ao encontrar o termo escravo ou cativo nas fontes e produções historiográficas sobre outros locais que não os das grandes *plantations* dos moldes coloniais americanos, associações implícitas são feitas *a priori* com base nesta carga significativa. Assim, são projetados valores e situações a contextos onde estes podem não ser completamente aplicáveis. Por exemplo, o carácter de mercadoria associado à posse de pessoas pode ter existido em algumas sociedades, mas não em todas as sociedades por todos os períodos. Tampouco há garantias de que a existência de escravidão de bens⁹⁷ seja a única nos locais em que esta tenha ocorrido. Ao contrário, é mais provável – e os exemplos são vários –, que outros tipos de escravidão tenham persistido paralelamente, ou mesmo algumas vezes de maneira sobreposta ou intercalada.

Ademais, até meados do século XX, os estudos antropológicos, ao se depararem, em campo, com situações que eram traduzidas como escravidão, não encontravam uma correlação completa com o que entendiam por este sistema – profundamente influenciados por suas concepções baseadas no esteriótipo comum escravista das *plantations*. Muitas vezes, não podiam diferenciar aos que eram denominados escravos de seus próprios correspondentes denominados livres. Assim,

uma resposta comum foi qualificar a “escravidão” africana como “benigna”, por não corresponder ao modelo ocidental. Mas isto seria simplesmente aplicar conceitos ocidentais de “escravidão” e “liberdade” a instituições em outros contextos históricos e culturais e, talvez ainda pior, tratar o fenômeno africano como um desvio do fenômeno ocidental – o último sendo visto como a norma.⁹⁸

Temos aqui, ainda, outro problema. Quando em campo, e por estarem em um período pós-abolição, estes antropólogos encontraram a escravidão em um estágio de uma instituição moribunda, que

parecia benigna, era benigna, e os seus informantes as apresentavam como benigna porque (...) as relações contínuas com os originalmente

⁹⁶ Não é de se ignorar a utilização política enviesada, por uma leitura bastante particular – para não dizer fantasiosa ou de má-fé – destes estudos revisionistas por certos segmentos conservadores das sociedades ocidentais, em particular, estadunidense e brasileira. No entanto, grotescas releituras não devem retirar os méritos e importantes redescobertas desta produção revisionista.

⁹⁷ Utilizamos o termo escravidão de bens como sinônimo – e tradução – para *chattel slavery*. Uma outra tradução possível poderia ser escravidão mercadoria, que não será utilizada por confundir-se com a noção marxiana atrelada à mesma, apresentando algumas diferenças conceituais.

⁹⁸ “A common response was to call African ‘slavery’ ‘benign’ because it did not correspond to the Western model. But this was simply to apply Western concepts of ‘slavery’ and ‘freedom’ to institutions in other cultural and historical contexts and, perhaps worse, to treat African phenomenon as a deviation from the Western one – the latter being seen as the true norm.” (tradução nossa) KOPYTOFF; MIERS, 1977, pp. 5–6.

“escravos” foi frequentemente retraduzida em um idioma de parentesco e frequentemente dependia de um mito social de benignidade. Ao mesmo tempo, a antropologia funcionalista britânica em seus primórdios (que dominou a antropologia africana) tinha um viés a-histórico. Isto fez com que o antropólogo focasse na realidade atual ao seu redor, enquanto implicitamente a igualava com uma África “tradicional”.⁹⁹

Como veremos a seguir, mesmo a proposta interpretativa – e generalista – de Kopytoff e Miers sofre deste viés a-histórico, sobretudo ao fazer uma leitura voltada completamente à chave das relações de parentesco. No entanto, algumas de suas conclusões nos parecem válidas, sobretudo com relação a como tratar com as nomenclaturas. Propõem estes autores, para livrar-se dos problemas associados à terminologia e seus esteriótipos, três possíveis soluções.¹⁰⁰

Uma delas seria a utilização de termos arcaicos que não carregassem consigo “conotações enganosas”. Citam estes autores a denominação hilotagem (*helotry*) – que poderia descrever algumas situações análogas encontradas em outras regiões, que não na cidade de Esparta do período grego clássico – e propõem que se explorem outras denominações de outros locais. Consideramos esta uma falsa solução, por transpor contextos e situações que, embora possam apresentar semelhanças, nunca serão uma identidade, no sentido matemático do termo. Assim, ao aplicar uma noção como a das relações entre os cidadãos de Esparta e os Hilotas para outros contextos, temos o mesmo problema intrínseco ao utilizar a terminologia hoje bastante associada ao fenômeno das *plantations*. Apenas estaríamos a transpor a questão para uma relação talvez menos conhecida do grande público, mas que continuaria a ser problemática e, provavelmente, tão enganosa quanto.

Outra possibilidade defendida por Kopytoff e Miers, seria a utilização de qualificadores para o tipo de escravidão que se está a tratar, tentando dissociar-se de potenciais caminhos errôneos que uma utilização sem adjetivos levaria. Desta forma, propõem a utilização de termos como “escravidão estatal”, “escravidão individual”, “escravidão agrícola”, “escravidão de *plantation*”, “escravidão familiar”, dentre outros. Parte do problema desta solução os próprios autores já o enfatizam, ao dizer que preferem a qualificação “escravos de portas adentro” (*household slaves*) a “escravos domésticos”, em decorrência do significado que a escravidão doméstica teria para a antropologia britânica. Limitações deste gênero associativo podem aparecer para vários outros qualificadores, o que, a nosso ver, poderia inviabilizar o seu uso de maneira a

⁹⁹ “It looked benign, it was benign, and informants presented it as benign because (...) the continuing relations with former ‘slaves’ had often been retranslated into a kinship idiom and often depend on a social myth of benignity. At the same time, early British functionalist anthropology (which dominated African anthropology) had an antihistorical bias. This made the anthropologist focus on the present reality around him, though he implicitly equated it with ‘traditional’ Africa.” (tradução nossa) KOPYTOFF; MIERS, 1977, p. 6.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 76–78.

se tornar tão inequívoco quanto o desejado pelos autores. Além do mais, ao se realizar a tradução dos qualificadores a outras línguas – e isto pode ficar claro na nossa propositalmente duvidosa tradução para *household slaves* –¹⁰¹ muitas vezes o termo traduzido pode se tornar ambíguo, carregando consigo outras conotações que não apareciam na língua originária do qualificador utilizado.

Ademais, muitos destes qualificadores acabam por ser meramente relativos a questões funcionais, correndo-se o risco de cair, conforme afirma João José Reis, em uma “infinita listagem de ‘escravidades’ africanas”.¹⁰² Neste sentido, ainda segundo Reis, a função do indivíduo escravizado não deveria ser definidora de sistemas de escravidão – que o autor associa à denominada escravidão de linhagem – e escravistas – associada à escravidão de maneira ampliada – na África, já que “variadas posições funcionais dos escravos ocorriam tanto na escravidão, como no escravismo africano”, demonstrando que “fazem parte da definição geral do modelo africano, sem que com isso definam sistemas escravocratas particulares”.¹⁰³

A terceira solução proposta por Miers e Kopytoff é a utilização de terminologias locais, descrevendo o que elas significariam. No entanto, argumentam estes autores que teríamos aqui o risco de transpor ao leitor a resignificação destes termos à escravo e escravidão, implicitamente, e este realizar as mesmas conotações estereotipadas que faria com os termos originais, traduzindo-os de maneira automática durante a leitura. Cremos, todavia, que, para trabalhos nos quais a análise destes termos – e de suas prováveis categorias associadas –, como é o caso da presente dissertação, esta limitação tende a não ocorrer, já que a utilização do termo será quase sempre conjunta à sua análise, contrapondo-se a todos outros termos locais em seus devidos momentos. Utilizaremos aqui, portanto, desta abordagem.

Frederick Cooper argumenta que, embora esta forma seja a mais precisa de todas, seu uso confina o estudo ao escopo da história local.¹⁰⁴ Não consideramos isto um problema. Ao contrário, a busca por encontrar elementos que seriam comuns e generalistas a uma pretensa essência africana da escravidão – ou de qualquer outra instituição ou abstração – é que nos parece problemática. Estudos que tentam definir o que vinha a ser a escravidão em um território tão vasto quanto o continente africano, e por períodos tão distantes e alargados como todos os anos anteriores a fins do século XIX, tendem a ocultar diferenças temporais e geográficas significativas para

¹⁰¹ Já que uma melhor tradução talvez fosse escravidão de núcleo familiar.

¹⁰² REIS, João José. Notas sobre a escravidão na África Pré Colonial. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 14, p. 5–21, 1987. p. 6.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 17.

¹⁰⁴ “The word ‘slavery’ carries with it a bundle of connotations – all of them nasty. This has led some Africanists to use terms like ‘adopted dependant,’ ‘captive,’ or ‘serf’ for a person whom others would call a slave. Terms for certain statuses in local language can be the most precise of all, but confine one to the scope of local history.” COOPER, Frederick. The Problem of Slavery in African studies. *Journal of African History*, v. 20, n. 1, p. 103–125, 1979. p. 105.

que se encaixem em um arcabouço teórico totalizante. O objetivo desta dissertação não é o de explicar uma ou mais instituições que apresentem uma pretensa essência africana – tampouco remontar suas origens ou influências –, mas o de analisar diversas categorias durante dois séculos específicos em determinadas sociedades bem localizadas em nosso recorte. Não pretendemos partir destas categorias para explicar algo maior, nem tampouco extravasar o que nossas fontes permitem analisar. Creemos que estudos localizados têm sua validade, nem que – adotando o argumento dos generalistas – apenas para trazer novos elementos a teorias globalizantes ou mesmo para invalidá-las. Além disto, a compreensão das dinâmicas sociais internas e locais a nosso escopo pode ser muito útil para a fundamentação de outras argumentações e estudos com outros objetos no mesmo recorte. Por exemplo, a compreensão do papel dos [mussambazes](#) é fundamental em qualquer estudo sobre a dinâmica comercial no sudeste africano. Se, ao contrário, apenas os tratarmos como escravizados ou cativos comerciantes, ou mesmo dependentes comerciantes, muitos aspectos se perderiam na transposição de categorias e, possivelmente, na compreensão da mesma dinâmica comercial. Desta forma, consideramos a crítica de Cooper neste ponto exagerada, por demasiadamente focada na necessidade de estudos generalizantes.

Assim, nos aproximamos conscientemente a Miers e Kopytoff, quando afirmam que

deveremos descartar conceitos ocidentais à medida em que tentamos compreender o que os observadores ocidentais chamaram, por vários motivos, de “escavidão” em África. A posição do “escravo” deve ser examinada no contexto da sociedade à qual pertence – comparando sua posição não com o “livre” do Ocidente, mas com os outros membros de sua sociedade.¹⁰⁵

Por sua vez, G. Ugu Nwokeji apresenta, em estudo histórico sobre os Aro da Baía de Biafra, outra crítica ao uso de termos locais, sob uma ótica bastante distinta das realizadas até então. Segundo este autor, apesar de existir um “valor heurístico” inerente ao uso destas terminologias, elas “podem servir tanto para ofuscar idiomas de parentesco designados para esconder a escavidão ou transferir um sentido de que a classe senhorial teria mais poder sobre os escravos do que a realidade poderia sugerir”. Citando o termo *ohu*, comumente associado a escravo – por se referir à inferioridade ou a um estado não autêntico dentro desta sociedade –, Nwokeji afirma que este não se refere a uma pessoa sem direitos. Mais do que isto, demonstra que no momento pós-abolição, descendentes da classe senhorial “utilizaram o termo *ohu* para significar uma pessoa sem direitos quando foi politicamente vantajoso a eles que assim o

¹⁰⁵ “Hence, we must discard Western concepts as we try to understand what it is that Westerns observers have, for various reasons, called ‘slavery’ in Africa. The position of the ‘slave’ must be examined in the context of the society which he belongs – comparing his position not to the ‘free’ in the West, but to the other members of his own society.” (tradução nossa) KOPYTOFF; MIERS, 1977, p. 12.

fosse”. Desta forma, defende que é complexo se escolher um rótulo, mas tal atitude conferiria a “possibilidade de oferecer uma correção muito necessária na concepção da ideologia da escravidão nos estudos africanos”.¹⁰⁶

Consideramos esta possibilidade corretiva almejada por Nwokeji bastante válida. No entanto, nos parece que a mesma encontra-se profundamente relacionada a questões pós-abolição, muito mais do que a situações pré-coloniais. No recorte temporal desta dissertação, o uso de determinadas terminologias associadas ao conceito de escravo de forma a esconder um provável estatuto particular de escravidão de bens sob um discurso próximo a uma lógica de parentesco não deverá ocorrer: não haveria qualquer sentido em fazê-lo neste momento. Além disto, nos parece que ao utilizar o termo *ohu* em sua argumentação, o autor realiza justamente um dos perigos associados por Kopytoff e Miers à transposição da associação ao termo escravo para o universo do leitor. Que as elites pós-abolição aproveitaram-se politicamente desta associação pelas autoridades coloniais europeias, parece claro. Que as elites pré-coloniais utilizariam desta associação é que não o é. Ademais, no caso de nosso estudo, a correção proposta por Nwokeji pelo possível direito de se rotular é realizada de outra maneira: nossa correção passaria – caso nosso estudo fosse localizado na Baía de Biafra – pela própria análise da categoria social associada ao termo *ohu*, retirando-se toda a carga pós-abolição ou de uma leitura estritamente eurocêntrica desta. Desta forma, julgamos que nosso trabalho realiza potencialmente as mesmas correções desejadas, mas por via da utilização e, mais especificamente, da análise aprofundada de cada uma das categorias, termos e funções associadas a determinados estatutos nas sociedades do sudeste africano.

Por outro lado, voltando aos estudos generalistas e seus arcabouços antropológicos – em especial os definidos por Claude Meillassoux e por Igor Kopytoff e Suzanne Miers –, convém deixar claro como os utilizaremos. A tendência que apresentam em definir uma essência africana – portanto continental – a aspectos da escravidão, e a potencial perda de nuances em decorrência de suas generalizações, fazem com que sejam necessárias algumas ponderações.

¹⁰⁶ “Because of the differences between American plantation slavery and African slavery, on the one hand, and differences between African slave systems on the other, Igor Kopytoff and Suzanne Miers have recommended the use of local vernacular terms in characterizing slavery in African societies. In spite of the heuristic value of this idea, local terms might serve either to obfuscate kinship idioms designed to whitewash slavery or to convey a sense that the master class had more power over slaves than the reality would suggest. In this manner, a local term might function as an ideological tool for controlling the slave population. The Igbo term *ohu* usually equated with slave, referred to inferiority or inauthentic status. It hardly referred to a person without rights. Yet, postslavery era descendants of the master class have used *ohu* to mean a person without rights when it has been politically advantageous to do so. How do we find a term that captures a historical relationship? Choosing a label is complicated, but it does provide an opportunity to offer a much-needed corrective in the conception of ideology of slavery in African studies.” NWOKEJI, G. Ugo. *The Slave Trade and Culture in the Bight of Biafra*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 120.

Ambos estudos apresentam conclusões convincentes e qualidades explicativas evidentes. Enquanto Meillassoux baseia sua abordagem no estudo de uma sociedade sudanesa, fazendo toda uma leitura através das relações de modos de produção e reprodução e das vantagens de um anti-parente, Miers e Kopytoff tomam como base os estudos subsequentes apresentados no decorrer da obra publicada em 1977, encaixando-os em uma leitura de parentesco e estraneidade, associada socialmente ao que denominam direitos em pessoas. Os dois arcabouços, no entanto, preocupam-se sobremaneira com generalizações a todo o continente africano – que como qualquer vasta área geográfica apresenta nuances e particularidades suficientes de região para região que inviabilizam, a nosso ver, qualquer tentativa de generalização.¹⁰⁷ Além do mais, o carácter histórico das instituições analisadas se perde nesta generalidade explicativa. Ambas teorias são, em sua essência, sobretudo a-históricas.

No entanto, não se trata de descartar as importantes conclusões destas obras, nem de tampouco ignorá-las. Mas sim, não tê-las como marcos a serem tomados *a priori* para a explicação das categorias e relações sociais aqui em estudo. Faz-se necessária, antes de tudo, a análise cuidadosa das fontes para assim confrontá-las às proposições dos paradigmas antropológicos. Sem este confronto, corre-se o risco de uma explicação teleológica, onde o recurso às fontes é mero acessório para a defesa de um ponto de vista pré-definido com conclusões a-históricas, o que, definitivamente, não é o objetivo deste trabalho.

Mas qual seria então a metodologia histórica a utilizar quando da leitura das fontes? Como analisar as categorias existentes nas sociedades do sudeste africano e suas funções, sem incorrer nestas limitações?

Em artigo no qual afirma ser a antinomia escravidão / liberdade danosa enquanto ferramenta de análise histórica,¹⁰⁸ Moses Finley traz uma chave de leitura pouco explorada nos estudos africanos, sendo apenas citada de passagem como uma possibilidade por Frederick Cooper:¹⁰⁹ a utilização de um espectro de estados. De acordo com Finley, as relações entre pessoas, do ponto de vista individual ou coletivo, são “um amálgama de reivindicações, privilégios, imunidades, responsabilidades e obrigações”,¹¹⁰ sendo seus estatutos definidos tanto pela potencialidade, como pela prática destes elementos. Propõe este autor a utilização de uma “tipologia de direitos e deve-

¹⁰⁷ Linda Donley-Reid faz crítica semelhante e mais profunda ao se posicionar frente à “passiva relação entre padrões de povoamento e organização social e a ênfase em ‘leis universais’” dos estudos “etno-arqueológicos” americanos DONLEY-REID, Linda Wiley. *The Social Uses of Swahili Space and Objects*. 1984. Tese (Doutorado) – University of Cambridge. pp. 7-17.

¹⁰⁸ FINLEY, Moses. Between Slavery and Freedom. *Comparative Studies in Society and History*, v. 6, n. 3, p. 233-249, 1964.

¹⁰⁹ “One can examine a gradation of powerlessness in African societies, just as Finley has pointed to the gradation in degrees of freedom in ancient Europe” COOPER, *op. cit.*, p. 106.

¹¹⁰ “a bundle of claims, privileges, immunities, liabilities and obligations” (tradução nossa) FINLEY, *op. cit.*, p. 131.

res”,¹¹¹ através da análise de sete categorias, embora não limitando-se a elas e sempre as ponderando e julgando em termos da estrutura da sociedade em questão:¹¹² reivindicações à propriedade, ou poder sobre as coisas; poder sobre o trabalho humano; poder de punição, ou sua imunidade; privilégios no âmbito familiar, como casamentos e sucessão; privilégios e responsabilidades no processo judicial, como imunidade ao aprisionamento arbitrário ou a capacidade de julgar e ser julgado; privilégios de mobilidade social; privilégios e poderes nas esferas sagrada, política e militar. Obviamente, esta chave de leitura pode ser aplicada não somente aos contextos de “escravidão”, mas também aos de “liberdade”. De fato, a abordagem proposta por Finley é uma superação desta dicotomia, sendo a base metodológica aplicada neste estudo, na medida em que nossas fontes o permitiram.

Etnia e unidade linguística: uma questão de nomenclaturas?

O escopo de análise deste estudo é localizado e, quando possível, comparativo. O foco encontra-se no estudo dos grupos sociais inseridos em unidades políticas, não tomando *a priori* a existência de similitudes oriundas de um pretenso pertencimento étnico ou linguístico. Em outras palavras, e tomando um exemplo para tornar claro o argumento, este estudo fará uso das unidades Barue, Butua, Mocaranga e Teve, mas não terá como pressuposto a existência de uma unidade sociocultural baixo a égide de serem caracterizados como Chonas ou – em escala ainda mais abrangente – Bantos. Não se trata, obviamente, de negar a existência de similaridades e correspondências – como se verá no decorrer desta dissertação várias delas existem, muitas vezes decorrentes de contatos culturais ou de uma origem comum –, mas sim de não tê-las como existentes *a priori*.

A utilização do conceito de etnia é extremamente problemática. Este desenvolveu-se na disciplina antropológica como uma maneira de ir além das noções de “cultura”, “sociedade” e “tribo” – conceitos tidos como insuficientes, além de profundamente enraizados em noções evolucionistas de um primitivismo a um civilizado.¹¹³ Apesar disto, a sua utilização também pressupõe estas mesmas noções: na escola francesa aparece praticamente enquanto sinônimo de tribo, enquanto na inglesa descreve as denominadas “sociedades segmentares”.¹¹⁴

Ademais, a definição de uma etnia e sua abrangência a determinadas comunida-

¹¹¹ “*typology of rights and duties*” (tradução nossa) FINLEY, 1964, p. 131.

¹¹² “*These various combinations must be weighted and judged in terms of the whole structure of the society under examination*” (tradução nossa) *ibid.*, p. 132.

¹¹³ JONES, Siân. *The archaeology of ethnicity: constructing identities in the past and present*. London: Routledge, 1997. pp. 51–55.

¹¹⁴ AMSELLE, Jean-Loup. Etnias e espaços: por uma antropologia topológica. In: AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia. *No Centro da Etnia: Etnias, Tribalismo e Estado na África*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017. pp. 33–34.

des esteve profundamente associada às administrações coloniais europeias. Peguemos um exemplo em nosso escopo. Segundo David Beach o termo chona 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.¹¹⁵ Não havia até então um termo que designasse a todos os que esta terminologia étnica passou a abranger. Segundo Beach, da mesma forma que não sentiram necessidade de um mito de origem, estes não teriam criado um nome para si próprios. A nosso ver, talvez a razão fosse outra: é mais provável que simplesmente não havia reconhecimento de uma unidade nos séculos anteriores, sendo a sua busca mera retroação de uma etnicidade criada a partir do século XIX e, portanto, sem qualquer sentido. As unidades históricas reais – e as quais sentiram pertencer os que viveram nos períodos anteriores – estão muito mais próximas das unidades políticas de sua época. O próprio fato assinalado pelo autor de que “mesmo antes de 1700 os Chona do oriente usualmente se denominavam pelos seus territórios, como Teve e Manica”¹¹⁶ parece um forte indício de qual unidade de pertencimento estes reconheciam para si. Por este raciocínio, faz pouca diferença se a ordem de nomenclatura foi a do território à unidade ou pelo caminho inverso, a saber, o topônimo ter surgido pela nomenclatura da unidade política.

Por sua vez, o uso de uma unidade linguística como conceito explicativo vai pela mesma linha de raciocínio. Não é por serem povos de línguas banto que o Congo e o Teve devem apresentar estruturas sociais, políticas, religiosas e culturais semelhantes – ou ao menos quando não conhecemos algo de um podemos ir ao outro coletar a informação. As similaridades *podem* existir, mas não há nenhuma garantia *a priori* de que existam. Trata-se, contudo, de um caso extremo, mas analogamente não podemos ter *a priori* garantias de semelhanças nas estruturas e relações entre, por exemplo, Teve e Manica, o que pode não parecer tão claro.

Desta forma, tentaremos, assim como definido e realizado por Jan Vansina,¹¹⁷ não utilizar de definições étnicas nem tampouco fazer associações baseadas *a priori* em unidades linguísticas. Entretanto, não se trata de uma questão simples. Ao termos como fontes basicamente as oriundas de portugueses, muitas das nomenclaturas são decorrentes da maneira como estes as obtiveram – ou interpretaram –, muitas vezes profundamente dependentes das relações em que os designados tinham com os interlocutores dos portugueses. Isto fica particularmente claro em algumas nomen-

¹¹⁵ BEACH, 1994, pp. 29–31.

¹¹⁶ “Even before 1700 the eastern Shona usually called themselves after their territories, such as Teve or Manyika (...).” (tradução nossa) *ibid.*, p. 31.

¹¹⁷ “A determined attempt has been made to abandon ethnic nomenclature in this book whenever a phenomenon of ethnicity is not discussed or where the term is anachronistic. But this was not always possible. In the end I have had to compromise and use ethnonyms, albeit sparingly.” VANSINA, Jan. *Paths in the Rainforests. Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1990. p. 21.

claturas, sobretudo as que talvez referenciem pejorativamente uma sociedade por outras como pode ser o caso de *tonga*, como designativo de comunidades submetidas ao [Macombe](#) (embora Rita-Ferreira duvide do carácter depreciativo desta designação).¹¹⁸ Neste caso, entramos em uma linha bastante tênue e, talvez, perigosa. No entanto – e apesar de em alguns casos ficarmos reféns das fontes portuguesas e de seus informantes –, achamos que, embora não resolva de todo o problema, a utilização mais próxima da maneira como cada grupo se designava em seu período pode amenizar a situação.

Objetivos

Desta forma, este estudo objetiva compreender e responder às seguintes questões:

a. Como se davam as relações entre diversos grupos sociais internos a algumas sociedades do sudeste africano com os demais grupos desta sociedade, relativamente a seus contextos e comparativamente. O foco neste ponto será nas unidades Mocaranga, [Kalonga](#), Barue, Teve, Butua, Tonga e Portuguesa;

b. Como se davam as relações entre as comunidades de populações livres (Tongas, Senas, Chuabo) habitantes dos prazos do vale do Zambeze com os prazeiros e as autoridades portuguesas, e no que estas se diferiam ou se assemelhavam às relações entre outras comunidades inseridas em outras sociedades, como por exemplo Tongas e Mocaranga, Macuas e [Kalonga](#) / Undi, Teve e Butua;

c. Quais eram os limites e liberdades à posse de escravizados por diversos grupos inseridos na sociedade portuguesa no sudeste africano e como estes se relacionavam às liberdades e poderes de cada um destes grupos dentro desta mesma sociedade.

A análise destes pontos foi, sempre que as fontes possibilitaram, sensível a dinâmicas e/ou persistências ocorridas durante o recorte temporal aqui definido.

Fontes

Voltemos a Rudolph T. Ware e sua análise da ausência de estudos sobre escravidão para a costa, em especial no recorte ao norte do deste trabalho.

O lugar dos escravos na sociedade costeira Suaíli antes do século XIX é praticamente desconhecido, embora trabalhos que utilizem as fontes portuguesas talvez possam revelar detalhes sobre a escravidão na sociedade costeira antes que tenha sido transformada pelos árabes omanitas a fins do século XVIII e durante o século XIX.¹¹⁹

¹¹⁸ BEACH, 1994, p. 26; RITA-FERREIRA, 1982, p. 78.

¹¹⁹ “The place of slaves in coastal Swahili society before the nineteenth century is almost wholly unknown, though work with Portuguese sources may still reveal details about slavery in coastal society before it was utterly transformed by Omani Arabs in the late eighteenth century and into the nineteenth.” (tradução nossa) WARE, 2011, p. 75.

Ao iniciar esta pesquisa, nos pareceu bastante claro que as fontes portuguesas poderiam também revelar importantes aspectos relativos às categorias de liberdade e escravidão para as sociedades internas ao continente em contato com a costa. Desta forma, esta dissertação baseia-se em um corpo documental composto por três grupos principais: documentos missionários e da Inquisição de Goa; relatos, memórias, notícias e compilações feitos por autores europeus; e documentos governamentais e administrativos portugueses.

No primeiro grupo encontram-se cartas de missionários e documentos relativos aos prazos e terras de posse das ordens religiosas. Os documentos da Inquisição de Goa são sobretudo remanescentes, já que grande parte foi destruída por incêndios em 1762 e após a extinção definitiva deste Tribunal em 1812. O escopo que será estudado é o que se encontra presente na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, cuja análise prévia apenas de sua parte digitalizada já apresentou bons resultados com documentos que versam sobre a posse de escravizados por muçulmanos e os limites da profissão da fé islâmica por parte dos colonos dos prazos no vale do Zambeze na primeira metade do século XVIII. À exceção dos documentos do Santo Ofício de Goa – em sua maioria manuscritos –, os documentos deste primeiro grupo relativos ao sudeste da África encontram-se coligidos e publicados na obra de Artur Basílio de Sá (1954)¹²⁰ e também nos *Records of South Eastern Africa* de George McCall Theal (1898)¹²¹

Os relatos de viajantes, memórias, notícias e compilações são compostos desde relatos de naufragos – como o feito por Francisco Vaz Dalmada (1622) – e de missionários – *Ethiopia Oriental* de Frei João dos Santos (1608), *Viagem que fez o Padre Antônio Gomes da Companhia de Jesus ao Império de Manomotapa*, do Padre Antônio Gomes (1648), *Informação do Estado e Conquista dos Rios de Cuama*, do Padre Manuel Barreto (1667), *Tratados dos Rios de Cuama* de Frei Antônio da Conceição (1696) e a obra do Padre Antônio Gomes (1648) – até relatos de governantes em passagens pelo interior, como é o caso de Francisco José de Lacerda e Almeida (1797) e de moradores do vale do Zambeze, como o de D. Manuel Antônio de Almeida (1763) e o de Antônio Pinto de Miranda (1766), dentre outros. Conjuntamente com os documentos governamentais e administrativos – estes compostos de cartas, bandos, leis e regimentos, tanto do Vice-Rei do Estado da Índia, como dos governadores e capitães, e de relações de prazos e feitorias –, encontram-se publicados e coligidos em várias obras, nas quais destacam-se *Records of South-Eastern Africa*, os *Livros das Monções*, o *Archivo Portuguez Oriental*, em suas duas versões, as *Relações de Moçambique Setecentista*,

¹²⁰ SÁ, Artur Basílio de. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954-1958. 4 v.

¹²¹ THEAL, George McCall. *Records of South Eastern Africa*. Cape Town: The Government of the Cape Colony, 1898-1903. 10 v. Nos dez volumes desta obra encontra-se grande quantidade de documentação, com originais transcritos em português, algumas referentes a missionários, mas também documentos governamentais e administrativos e alguns relatos de viagens.

o nono volume dos *Documentos sobre os Portugueses em Moçambique e na África Central*, dentre outros, mencionados na bibliografia desta dissertação, assim como em documentos armazenados no Arquivo Histórico Ultramarino, que foram consultados e transcritos para esta dissertação.

Dado o corpo documental utilizado e a já mencionada preponderância de fontes de origem europeia, é necessário explicitar alguns cuidados específicos com seu uso para que não se caia, inconscientemente, na produção de um trabalho eurocêntrico.

Para José da Silva Horta, os textos europeus sobre os africanos são representações (construções) do real, estando neles, portanto, profundamente relacionados sujeito e objeto.¹²² Os relatos europeus acerca da África são, acima de tudo, visões europeias sobre as realidades africanas, com tudo o que acarreta tal relação, desde a utilização de conceitos e transposição de construções teóricas do velho continente para a interpretação dos contextos em questão – de tal maneira a traduzir o outro em termos do saber compartilhado pelos europeus – até a própria seleção do que relatar, exaltando-se, sobretudo, o exotismo e a diferença. Definir quem é o autor, a que contexto ele pertence e a quem ele fala é, pois, fundamental. Em outras palavras, “aprender a ler os testemunhos às avessas, contra as intenções de quem os produziu”.¹²³

Por utilizar conceitos e definições compartilhadas com seus leitores para conseguir interpretar e comunicar as distintas alteridades que deseja retratar, é necessária a compreensão conceitual – e histórica – das diferentes categorias de pensamento europeias (*feitiçaria, reino, servidão*, etc). Desnecessário lembrar que estes conceitos dificilmente são uniformes no tempo e no espaço, surgindo, modificando-se e desaparecendo na dinâmica histórica. Como realizado por Carlos Lopes, a utilização de conceitos e categorias africanas de acordo com os locais a serem analisados, ao invés das categorias e conceitos colocados por europeus, ajuda a distanciar-se da ambiguidade posta pela terminologia europeia.¹²⁴ Por exemplo, no caso desta dissertação, ao invés de *Rei de Teve, Império do Monomotapa* ou *culto cafre*, utilizar *Sachiteve, Mocaranga* ou *Chisumphe* pode tornar possível aproximar-se das realidades locais mais do que da opinião e interpretação europeia destas instituições. Embora seja uma abordagem que, no limite, possa levar à incompreensão e à demasiada particularidade do estudo, acreditamos que ao menos no que tange às categorias em análise pela presente pesquisa tal limitação tende a não ocorrer. Sendo estas categorias exatamente o objeto

¹²² SILVA HORTA, José da. Entre história européia e história africana, um objeto de carneira: as representações. In: 1995. ACTAS do colóquio Construção e Ensino de História da África. Lisboa: Linopazes. pp. 189–190.

¹²³ GINZBURG, Carlo. *Relações de Força: História, Retórica, Prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 42.

¹²⁴ LOPES, Carlos. *Kaabunké. Espaço, Território e Poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance Pré-Coloniais*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.

a abordar, sua explicação é conseqüentemente inerente à argumentação elaborada, sendo desnecessário explicá-las *a priori*. Para as demais categorias e nomenclaturas utilizadas, tentou-se, sempre que possível, realizar uma breve explicação ou no corpo do texto, ou via notas de rodapé, de tal forma a traduzir o conceito a nossa alteridade. Além disto, ao final desta dissertação encontra-se um glossário com as mesmas.¹²⁵

História africana e história europeia estão, portanto, associadas através das representações recíprocas entre europeus e africanos. Desta forma, é impossível realizar um bom estudo histórico africano sem levar em conta problemas típicos da historiografia europeia. A metáfora da charneira aplicada por Horta é perfeita: ambas estão ligadas de maneira sólida; ao manipular uma muda-se seu posicionamento com relação ao referencial da outra, sendo impossível a sua separação sem destruir completamente a peça comum em questão, mas sendo indispensável corretamente distinguir cada uma das partes para compreender o objeto histórico em estudo, virando-se “para o que é europeu para se poder abordar mais rigorosamente aquilo que é especificamente africano”.¹²⁶

Revisão bibliográfica

Os estudos que englobam o recorte espaço temporal desta dissertação podem ser divididos de acordo com o contexto em que se encontra seu foco principal. Há os cuja abordagem possuem um viés voltado às regiões de influência portuguesa e seus problemas, dentre os quais estão autores como Allen F. Isaacman, Alexandre Lobato, José Capela e Eugénia Rodrigues. Complementares a estes estão os com foco nas sociedades africanas e suas unidades políticas, entre os quais David Beach, Matthew Schoffeleers e António Rita-Ferreira. Por fim, encontram-se os que se enquadram no estudo das relações índicas, em um contexto transoceânico, como Michael N. Pearson, Edward Alpers e Luis Frederico Dias Antunes. Malyn Newitt, por sua abordagem ampla e múltiplos focos de pesquisa, se encaixa nos três grupos.

Uma vasta gama de bibliografia dialoga diretamente com o objeto desta dissertação. Alguns de maneira lateral ou secundária, enquanto outros mais diretamente, em especial tratando das categorias que são foco de nossa análise.

Duas obras de S.I.G. Mudenge são aqui essenciais. A primeira, sua tese de doutorado, de 1972, trata da Butua sob o domínio do Changamira e de suas relações com a feira do Zumbo.¹²⁷ Nesta, se encontram tanto uma análise desta unidade política,

¹²⁵ Na versão digital desta dissertação, é possível também clicar no termo, em cada uma de suas aparições no texto, para acessar seu significado no glossário.

¹²⁶ SILVA HORTA, 1995, p. 195.

¹²⁷ MUDENGE, S.I.G. *The Rozvi Empire and The Feira of Zumbo*. 1972. Tese (Doutorado) – University of London.

suas estruturas internas e seu processo de consolidação e declínio. Assim como uma discussão rica de sua dinâmica com o Zumbo, sendo o último profundamente dependente da conjuntura da primeira. O outro estudo de Mudenge que nos é primordial é o seu livro sobre a Mocaranga, no qual, além de sua complexidade e dinâmicas, trata de várias das categorias que analisamos no segundo capítulo desta dissertação.¹²⁸

Sobre o papel feminino no sudeste africano existem também numerosos estudos. Florence Pabiou-Duchamp, em um artigo de 2005, trata das “mulheres dos reis”, em especial as do *Monomotapa*, entre os séculos XVI e XVIII.¹²⁹ Eugénia Rodrigues também trata destas, em um artigo de 2017.¹³⁰ Ademais, também desta autora encontram-se artigos sobre as escravizadas no contexto muzungu, tanto em aspectos religiosos como sociais, políticos e econômicos.¹³¹ Focando nas relações de gênero e trabalho nos prazos do vale do Zambeze do século XVIII, traz vasta informação sobre o trabalho de escravizadas nos Rios de Sena. Segundo Rodrigues, enquanto aos homens eram reservados os trabalhos de “carregadores, comerciantes, guerreiros, caçadores, artesãos e (...) algumas tarefas relacionadas com a agricultura”, as mulheres, conforme o costume da região, “eram aplicadas no cultivo dos campos e na mineração do ouro”.¹³² Sendo ambos utilizados no serviço doméstico, Eugénia descreve as hierarquias no caso feminino, em que “compunham grupos de trabalho comandados por uma *nyacoda* e subdivididos em núcleos de cinco, a cargo de uma *mucata*”.¹³³ Com riqueza de detalhes dá relevo à análise dos tipos de serviço realizados por estes escravizados domésticos, sempre com a preocupação em diferenciar os afazeres específicos a gênero. Enfatiza o papel de escravas na “educação dos filhos dos senhores e às práticas de sociabilidade das senhoras”, e a decorrente transmissão de modelos culturais africanos à elite portuguesa.¹³⁴ Por fim, ilustra o caso das *bandázias*, escravas que dos 10 aos 25 anos eram utilizadas para acompanhar as senhoras em ocasiões sociais. Embora, por sua vez, Malyn Newitt também fale da existência de *bandázios* como escravizados domésticos masculinos,¹³⁵ não explica com maiores detalhes suas funções e diferenças com relação às *bandázias*.

¹²⁸ MUDENGE, S.I.G. *A political history of Munhumutapa: c. 1400–1902*. Harare: African Publish Group, 2011.

¹²⁹ PABIOU-DUCHAMP, Florence. Être femme de rois Karanga à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle. *Revue Lusotopie*, v. XII, n. 1-2, p. 93-107, 2005.

¹³⁰ 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.

¹³¹ 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, 2007; RODRIGUES, Eugénia. *Escravidão Feminina, Economia Doméstica e Estatuto Social nos Prazos do Zambeze no Século XVIII*. In: SARMENTO, Clara. *Condição Feminina no Império Colonial Português*. Porto: Politema, 2008. P. 77-98.

¹³² *Id.*, 2008, p. 79.

¹³³ *Ibid.*, p. 81.

¹³⁴ *Ibid.*, pp. 87-88.

¹³⁵ NEWITT, 1995, p. 234.

De Eugénia Rodrigues também nos é de suma importância sua obra principal, publicada em 2013, e fruto de sua tese defendida alguns anos antes, englobando aspectos da presença portuguesa no Vale do Zambeze – em especial dos territórios de prazos ali estabelecidos – de suas relações com as estruturas das sociedades da região, além de uma ampla análise do contexto histórico desta instituição.¹³⁶

Em outro artigo, Rodrigues analisa uma revolta de populações sobre o controle dos dominicanos na feira do Zumbo no princípio da década de 1780. Esta revolta ilustra alguns aspectos interessantes sobre os chamados “escravos da religião” e “cafres da religião”, que não aceitaram a nomeação de Frei Vasco do Pilar que, segundo a autora – assim como alguns outros sucessores de Frei Pedro da Trindade no Zumbo – não parecia “tão dispostos a adaptar-se às normas africanas”.¹³⁷ Por fim, em outra publicação, Rodrigues estuda um conflito no prazo Tambara, que envolve não somente populações escravizadas, mas também as de habitantes livres, que, segundo ela, estariam intimamente relacionados.¹³⁸ Dialogamos com as particularidades destas revoltas na segunda metade do segundo capítulo desta dissertação.

Em seus artigos sobre a *chicunda*,¹³⁹ Allen F. Isaacman analisa este grupo social inserido no contexto dos prazos portugueses do Zambeze como escravizados cuja função seria sobretudo militar, embora também fizessem parte das caravanas de comércio ao interior.¹⁴⁰ Isaacman – acompanhado de Peterson em seu artigo mais recente – demonstra que, apesar da primeira referência a grupos de *achicunda* aparecer com este nome somente em 1752,¹⁴¹ desde o século XVII há menção a grupos de escravizados utilizados militarmente pelos foreiros dos prazos. Os *achicunda* seriam formados por indivíduos oriundos preferencialmente de regiões remotas do interior e colocados para viver em *butacas* à parte das demais populações do prazo, podendo receber uma parcela dos tributos destinados ao prazeiro coletados às comunidades destas terras. Grande parte da análise é feita tendo por base a teoria de *morte social* e a consequente recriação de identidades por estes escravizados na formação de uma nova unidade, que dará gênese à *chicunda*.

Ao início de uma de suas obras – e logo após discutir o estatuto de pessoa e escravizado através de estudos de línguas banto –, José Capela realiza uma breve des-

¹³⁶ RODRIGUES, 2013.

¹³⁷ RODRIGUES, Eugénia. “E viesse outro amo que lhes soubesse criar melhor”. Negociar o trabalho escravo em Moçambique no século XVIII. *Africana Studia*, n. 14, p. 53–71, 2010. p. 59.

¹³⁸ 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.

¹³⁹ É importante ressaltar que não conseguimos acesso ao livro de Barbara e Allen F. Isaacman sobre este tema, em virtude de estar esgotado e de os poucos exemplares usados disponíveis estarem ofertados a preço exorbitante. Esta lacuna bibliográfica é uma das deficiências desta dissertação.

¹⁴⁰ ISAACMAN, Allen F. The Origin, Formation and Early History of the Chikunda of South Central Africa. *Journal of African History*, v. 13, n. 3, p. 443–461, 1972b; ISAACMAN; PETERSON, 2003.

¹⁴¹ Embora a menção por eles citada, a nosso ver, se estende ao grupo total dos escravizados, e não somente a eles.

crição da denominada hierarquia de escravizados na [butaca](#) e de suas classes – o que também inclui as [bandázias](#).¹⁴² Entretanto, as fontes utilizadas são em sua quase totalidade referentes ao século XIX, muitas delas de sua segunda metade. Dialogaremos com esta análise de Capela no decorrer desta dissertação, mas como já ponderamos, não a teremos como válida *a priori* para o período de nossa análise, procurando sempre compreendermos persistências e modificações nestes estatutos na medida em que as fontes de nosso recorte temporal o permitirem. Além disto, no decorrer desta obra de Capela, sua preocupação foi centrada no tráfico de escravizados, decorrendo daí o sentido de sua análise inicial ter-se baseado nos Oitocentos. Possui também este autor, conjuntamente com Eduardo Medeiros, outra obra – anterior – sobre o tráfico, mas nesta apenas ao voltado ao Índico.¹⁴³ Ainda mais relevante à nossa perspectiva, há o seu estudo publicado em 1995, no qual analisa a sociedade dos prazos portugueses ao longo do Vale do Zambeze.¹⁴⁴ Entretanto, neste se preocupa sobretudo com relação à sociedade senhorial, com uma comparativamente breve análise da categoria [chicunda](#).¹⁴⁵

Em sua obra principal, na qual trata dos prazos do vale do Zambeze, e em um artigo posterior sobre o mesmo tema, Allen F. Isaacman tem como um dos pontos centrais de análise as populações inseridas nestes prazos.¹⁴⁶ Segundo o autor, a estrutura de suas comunidades pouco se alteraria após a incorporação a eles. Estariam organizados baixo a figura de um [fumo](#), pagariam tributos ao prazeiro e poderiam vender suprimentos de maneira forçosa (prática denominada [inhamucangamiza](#)) à [achuanga](#), que qualifica como “escravos dos prazeiros”, não entrando em detalhes sobre eles, informação que é dada por H. K. K. Bhila (2010), que define um [chuanga](#) como “o escravo de posto mais elevado” dentro do sistema de prazos, “cuja função primeira era espiar os chefes tradicionais e cobrar taxas e marfim”.¹⁴⁷ Estas populações poderiam deter escravizados (*akaporo*) e migrariam a outras terras – outros prazos ou terras de outras sociedades – quando ou as atuais não os suportassem, ou sofressem demasiadas cobranças por parte do prazeiro. José Capela e Alexandre Lobato reforçam, amparados em documento anônimo de 1794, o fato de desertarem a outras terras por conta de exigências elevadas.¹⁴⁸ Provavelmente esta é também a fonte de Isaacman, embora este não deixe explícito de onde tirou a informação.¹⁴⁹

¹⁴² CAPELA, 2016, pp. 9–24.

¹⁴³ CAPELA; MEDEIROS, 1987.

¹⁴⁴ CAPELA, José. *Donas, Senhores e Escravos*. Porto: Edições Afrontamento, 1995.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 189–209.

¹⁴⁶ ISAACMAN, 1972a; ISAACMAN, Allen F.; ISAACMAN, Barbara. The Prazeros as Transfrontiersmen: A Study in Social and Cultural Change. *International Journal of African Historical Studies*, v. 8, n. 1, p. 1–39, 1975.

¹⁴⁷ BHILA, 2010, p. 770.

¹⁴⁸ LOBATO, 1989, p. 43; CAPELA, 1995, p. 199.

¹⁴⁹ ISAACMAN, 1972a, p. 40.

Assim como Isaacman, Newitt defende a aproximação do papel de governante local por parte dos prazeiros com relação às comunidades que habitavam suas terras, enquanto Lobato e Capela dão maior ênfase ao caráter legalista, tendo um olhar próximo ao oficial da Coroa Portuguesa.¹⁵⁰ Posteriormente Newitt refinará seu argumento, considerando o sistema de prazos uma sobreposição de três esferas de autoridade (europeu-enfiteutico, dos *manamambos* e *afumo*), além de considerar que tratava-se de um sistema em constante modificação e adaptação às condições políticas, econômicas e sociais locais.¹⁵¹ Todavia, provavelmente pelo amplo escopo desta obra (*A History of Mozambique*), infelizmente não desenvolve em maior profundidade o argumento.

Tanto Newitt, como Rita-Ferreira discutem brevemente a recriação de identidades nestas sociedades locais inseridas nos prazos, enquanto Chuabos e Senas, embora o segundo considere os Senas como inicialmente originários das terras sobre influência do entreposto muçulmano da Sayuna citada por Ibn Said no século XIII.¹⁵² Finalmente, a historiografia é unânime em afirmar que a fonte de renda básica dos prazos portugueses a seus prazeiros constituía o tributo cobrado das comunidades internas a estas terras.¹⁵³

Alexandre Baltasar, em dissertação recente na qual trata dos prazos no vale do Zambeze no mesmo escopo temporal de nosso trabalho, embora faça importante contribuição à discussão da evolução desta instituição, no que tange aos colonos destas terras e aos diferentes grupos sociais que compunham a estrutura dos prazos moçambicanos pouco acrescenta além do dito pelos autores anteriores a ele, quase não utilizando diretamente as fontes – ao contrário do que faz em outras partes de sua dissertação –, além de apresentar uma dubiedade entre “trabalho servil” e “escravidão” que pouco ajudam a aprofundar a compreensão além destas categorias europeias de pensamento.¹⁵⁴

Em artigo sobre a Ilha de Moçambique, Malyn Newitt afirma que para suprir as mortes de tripulantes rumo à Índia, escravizados eram colocados a bordo.¹⁵⁵ Além disto, traz a informação de que as fazendas de moradores portugueses na *terra-firme*¹⁵⁶ eram mantidas por indivíduos comprados dos Macuas. Com relação a estas terras, em sua dissertação Maria Bastião deixa em aberto o papel dos escravizados “enquanto mão-de-obra agrícola privilegiada” e a maneira com que esta se articularia com as de-

¹⁵⁰ NEWITT, 1969; *id.*, 1995, p. 102.

¹⁵¹ *Id.*, 1995, p. 217.

¹⁵² *Id.*, 1995, p. 53; RITA-FERREIRA, 1982, p. 118.

¹⁵³ NEWITT, 1969, p. 76; *id.*, 1995, p. 233; ISAACMAN, 1972a, pp. 26–33 e 241; LOBATO, 1989, p. 148; CAPELA, 1995, p. 32; BHILA, 2010, p. 767.

¹⁵⁴ SANTOS BALTASAR, 2016, pp. 56–68.

¹⁵⁵ NEWITT, Malyn. Mozambique Island: The rise and decline of an East African coastal city, 1500–1700. *Portuguese Studies*, v. 20, p. 21–37, 2004.

¹⁵⁶ Como são conhecidas as terras defronte a Ilha de Moçambique.

mandas do tráfico a fins do século XVIII e princípios do XIX.¹⁵⁷ Newitt, por sua vez, em artigo de 1969, dá ainda informações sobre a hierarquia dos escravizados relacionados às terras portuguesas, estando em seu topo [achuanga](#), [mucazambos](#) e [manamambos](#). O primeiro grupo, já explicado acima, é tido por Newitt como salvaguarda dos direitos financeiros dos prazeiros, enquanto os outros dois comandavam os escravizados, sem entrar em maiores detalhes sobre a distinção entre estas duas categorias.¹⁵⁸

A figura dos [mussambazes](#) é mencionada por Alexandre Lobato, Allen F. Isaacman, António Rita-Ferreira, Malyn Newitt e José Capela.¹⁵⁹ Em todos a caracterização é semelhante: são definidos como escravizados agentes do comércio no interior, tendo surgido inicialmente como agentes dos muçulmanos que comerciavam na costa moçambicana, sendo posteriormente integrados também como agentes comerciais associados aos portugueses. No caso relacionado aos [Muzungos](#), além de [mussambazes](#), faziam parte das caravanas comerciais membros da [chicunda](#) e moradores livres de suas terras. Além disto, Rita-Ferreira menciona a utilização e integração de [mussambazes](#) pelos [Changamiras](#), e tanto Lobato como Capela dão ênfase ao uso de indivíduos escravizados desta categoria por todas as ordens religiosas em Moçambique.

David Beach, por sua vez, trata principalmente das unidades políticas que futuramente foram consideradas da cultura chona.¹⁶⁰ Trata-se fundamentalmente de uma história política destas sociedades, cuja preocupação está tanto com o estabelecimento e as origens destas unidades, como seu desenvolvimento e interrelações com outras sociedades em contato. Em alguns momentos entra em detalhes acerca de suas estruturas socioculturais, no entanto, em especial em um capítulo de seu livro de 1994, baseia-se sobretudo em uma descrição de uma comunidade realizada por um antropólogo em 1920, o que é profundamente problemático do ponto de vista de uma análise histórica – a não ser que se tratasse de um estudo desta sociedade no princípio do século XX, o que não é o caso.¹⁶¹

Com relação aos Baneanos, importante referência é a produção de Luis Frederico Dias Antunes.¹⁶² Além deste, a obra de Edward A. Alpers, em especial um artigo de 1976,¹⁶³ no qual expõe as origens e conexões com Diu e Cambaia, seu papel no co-

¹⁵⁷ 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. 101.

¹⁵⁸ NEWITT, 1969, p. 77.

¹⁵⁹ LOBATO, 1954-1960, p. 375; *id.*, 1989, p. 200; ISAACMAN, 1972a; RITA-FERREIRA, 1982, p. 140; NEWITT, 1995, p. 237; CAPELA, 1995.

¹⁶⁰ BEACH, 1980; *id.*, 1994.

¹⁶¹ *Id.*, 1994, pp. 43-67.

¹⁶² ANTUNES, Luís Frederico Dias. A actividade da Companhia de Comércio dos Baneanos 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; 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 Baneanos de Diu. *Mare Liberum: Revista de História dos Mares*, n. 9, p. 19-29, 1995.

¹⁶³ ALPERS, Edward A. Gujarat and the trade of East Africa, c. 1500-1800. *The International Journal of*

mércio índico com Moçambique e a composição de sua comunidade na Ilha de Moçambique em meados do século XVIII, analisando brevemente algumas influências destes nas práticas de governo no período.

Sobre a Mocaranga, Lundo, Undi e Kalonga, Barue, Teve, Changamira e Tauara, Rita-Ferreira¹⁶⁴ traz muitas informações gerais. No entanto, o caráter de sua obra, em especial o seu recorte temporal por todo o período anterior a 1900, leva a que seja bastante superficial e a que foque nas mudanças de cunho político e migrações – o que também ocorre no estudo de Newitt sobre os Maravi –,¹⁶⁵ embora cite referências documentais portuguesas que trazem informações da organização interna ao Lundo e Kalonga.

Matthew Schoffeleers, em obra em que estuda a religião no século XVII na região ao sul do atual Malawi, traz informações importantes sobre as categorias e estruturas de cunho religioso, bem como informações gerais acerca do Lundo.¹⁶⁶ No entanto, algumas de suas abordagens são profundamente baseadas em trabalhos de campo realizados em meados do século XX, devendo ter-se certo cuidado ao pensá-las para períodos anteriores. A nosso ver, o autor toma este cuidado sobretudo quando está a tratar de tradições orais, quase sempre contrapondo-as a outras fontes. Contudo, no que tange às estruturas, em alguns momentos o estudo padece de historicidade, algumas vezes beirando a estaticidade temporal.

Ana Paula Wagner estuda, em sua tese de doutorado, a política administrativa dos recenseamentos na África Oriental Portuguesa, tendo particular interseção com nosso trabalho quando da análise dos muçulmanos e baneanes neste território e da legislação que sobre eles versava, sobretudo a relacionada à posse de escravizados.¹⁶⁷

Ivana Pansera Muscalu, em sua dissertação de mestrado, além de analisar período anterior ao do recorte deste trabalho, dá especial atenção às relações entre os diferentes Monomotapas e os portugueses, pouco se interessando pelas estruturas internas de sua sociedade.¹⁶⁸ Já em seu doutorado, trata da expulsão dos portugueses do planalto, sendo importante na compreensão deste contexto específico, embora ainda tratando-se fundamentalmente de uma história política, e não sociocultural.¹⁶⁹ Ana Paula Wagner, por fim, apresenta em sua tese alguns pontos de contato com nossa análise, que são abordados em seus devidos momentos.¹⁷⁰

African Historical Studies, v. 9, n. 1, p. 22–44, 1976.

¹⁶⁴ RITA-FERREIRA, 1982.

¹⁶⁵ NEWITT, 1982.

¹⁶⁶ SHOFFELEERS, 1992b.

¹⁶⁷ WAGNER, 2009.

¹⁶⁸ OLIVEIRA MUSCALU, Ivana Pansera de. *“Donde o ouro vem”. Uma história política do reino do Monomotapa a partir das fontes portuguesas (século XVI)*. São Paulo: Intermeios, 2015.

¹⁶⁹ Id., 2017.

¹⁷⁰ WAGNER, op. cit.

As obras de Alexandre Lobato, embora em vários pontos profundamente contaminadas por eurocentrismos e visões *a priori* decorrentes de seu posicionamento político, não pode ser ignorada, tanto pela riqueza de informações, como pelo refinamento estilístico que acompanha a vasta gama de conhecimento – embora enviesado e sempre tendencioso a priorizar a agência portuguesa ou de portugueses – deste autor.

Estrutura da dissertação

Esta dissertação está organizada em três capítulos. No primeiro, é realizada uma discussão entre os contextos de liberdade e escravidão, incluindo-se uma análise das resistências tanto de comunidades tidas como livres como pelas tidas como escravas. Além de uma breve discussão de terminologias, é analisado o processo de escravização e a situação dos que vieram a ser denominados colonos das terras dos prazos – terminologia esta que parece ser fundamentalmente relativa ao século XIX, embora comece a aparecer a fins do XVIII, o que fará com que utilizemos a denominação contemporânea a nosso recorte temporal de *cafres-livres*.

No segundo capítulo são estudadas as diferentes categorias existentes nas diversas unidades políticas do sudeste africano, pontuando, sempre que as fontes permitiram, suas modificações no tempo e nas respectivas sociedades em que se inseriam.

Ao terceiro e último capítulo é feita uma análise da legislação portuguesa concernente à posse de escravizados, seus limites de aplicação e as possíveis adaptações nelas com relação a práticas locais e à conjuntura em maior escala, incluindo a Índica e Atlântica.

1 Cafres livres e cativos

O objetivo deste primeiro capítulo é o de realizar uma discussão acerca das populações designadas livres e das denominadas cativas pelas fontes portuguesas, contrapondo a situação de ambas. Nele é possível perceber que esta distinção muitas vezes é bastante tênue, mostrando os limites de uma análise dicotômica. Este capítulo, em muito, ilustra e reflete sobre os motivos destes limites.

1.1 O termo cafre

Na costa índica africana, constantemente é utilizado o termo cafre como designativo das populações locais pelos portugueses. Conforme afirma António Rita-Ferreira,

no Golfo Pérsico, a ascensão do Califado de Abhasid estimulou a expansão dos árabes de Omã. Em meados do século VIII os omanitas conquistaram a estratégica ilha de Socotra e dela intensificaram as expedições anuais para a captura de escravos africanos que eram individualmente conhecidos como kafir, o infiel, o pagão, o ateu, o que não crê. A partir desta origem, a palavra se tornou o inglês “kaffir” e o português “cafre”.¹

Explicação semelhante é dada por Thiago Henrique Mota, ao afirmar que, este termo,

aplicado aos povos negros africanos (...) tem sua origem no termo árabe kafir que, neste idioma, significa aquele que rejeita a religião islâmica, infiel. (...) O uso português do termo Cafre restringe-o à costa meridional e índica africana (...) muito embora o sentido atribuído pelos muçulmanos fosse transcendente a esta definição, cobrindo toda a extensão dos domínios não submetidos à fé islâmica e, no tocante à África, quase se confunde com a África Negra.²

Eugénia Rodrigues acrescenta uma segunda utilização, associada a um estatuto de escravidão, em sua explicação sobre as populações dos prazos:

Juridicamente, os habitantes dos prazos dividiam-se em livres e escravos. Os cativos eram genericamente denominados ‘chicundas’, de

¹ “In the Persian Gulf the rise of the Abhasid Caliphate spurred the expansion of the Oman Arabs. By the middle of the 8th century the Omanites conquered the strategic Socotra island and from there on increased the annual expeditions to capture African slaves who were known individually by kafir, the infidel, the pagan, the atheist, the unbeliever. Thereafter the word became the English ‘kaffir’ and the Portuguese ‘cafre.’” (tradução nossa) RITA-FERREIRA, 1999, p. 9.

² 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. 78.

achicunda (sing, chicunda), ou 'cafre', derivado de kâfir, a designação árabe para os povos não islâmicos da costa oriental africana, designação que os Portugueses acolheram, quer com o mesmo significado, quer para nomear os escravos que habitavam os prazos.³

É importante, portanto, analisarmos como o termo aparece nas fontes consultadas, para verificarmos se neles poderia haver um estatuto de liberdade implícito e em como trataremos os indivíduos assim designados com relação a estes estatutos. Conforme veremos ao longo desta seção, a utilização do termo *cafre*, mesmo quando designando de maneira clara a indivíduos escravizados, continua com seu significado original, de designar os povos africanos não islâmicos, derivado do termo árabe. Desta forma, parece não existir uma associação *a priori* entre o termo e um estatuto jurídico de escravidão. Na maior parte das vezes, para os interlocutores, o estatuto jurídico do designado seria irrelevante ou já conhecido previamente, sendo nestes casos ocultado. Por exemplo, para uma carta ao governador dos Rios de Sena, falando dos *cafres* de um foreiro que estiveram em um exército a serviço dos *Muzungos*, muitas vezes era irrelevante se estes se tratavam de escravizados ou de populações livres. Em outra comunicação, tratando de algum indivíduo preso e remetido a Sena ou a Moçambique, seu estatuto – se de alguma relevância – poderia já estar subtendido nas comunicações anteriores que levaram a sua prisão, podendo ser ocultado.

Na fonte mais antiga aqui utilizada, a *Ethiopia Oriental* de Frei João dos Santos, publicada em 1608, mas referente à década final do século XVI, o termo *cafre* aparece seguidas vezes. Ao falar do *Sachiteve*, posição hierárquica superior no Quiteve, o descreve como “cafre de cabelo revolto, gentio”.⁴ Sobre a ilha de Chingoma, ao longo do Zambeze, diz que dela “é senhor um *cafre* Macua”.⁵ Há também centenas de utilizações para designar a toda uma população de algumas unidades políticas, indiscriminadamente. Por exemplo, ao falar da unidade sob o comando do Sedanda, afirma que conjuntamente ao Quiteve seriam “todos estes *cafres* da mesma nação”, sendo anteriormente “estes dois reinos de um só rei”.⁶ De maneira semelhante também utiliza o termo ao falar sobre a Mocaranga, cujos moradores seriam “gentios *cafres*”.⁷

Ainda na descrição da Mocaranga, do rio Tendáculo

até ao de Luabo, que é o principal dos rios de Cuama, são terras do *Monomotapa*, povoadas de *cafres gentios e de mouros*, uns pretos e outros brancos, e alguns deles ricos; e com serem *vassalos do Monomotapa*, vivem aqui quase como isemptos, por estarem mui distantes da corte deste rei (...).⁸

³ RODRIGUES, 2013, p. 789.

⁴ SANTOS, Fr. João dos, *Ethiopia Oriental*, 1894 [1608], p. 53.

⁵ *Ibid.*, p. 168.

⁶ *Ibid.*, p. 58.

⁷ *Ibid.*, p. 161.

⁸ *Ibid.*, p. 164 (grifos nossos).

Esta passagem é particularmente interessante, pois além do uso genérico do termo *cafres* para designar aos africanos negros em contraposição aos islâmicos, há ainda uma menção a serem todos estes vassallos do Monomotapa, reforçando ainda mais que o termo *cafres*, em João dos Santos não carrega consigo nenhum estatuto de liberdade implícito. Mais do que isto, quando este autor fala sobre escravos, utiliza diretamente este termo, e não *cafres*. Como, por exemplo, quando está a narrar uma ida às “praias do rio de Sofala com dois portugueses casados da fortaleza” para pescar e recrear, à qual foram “muitos *escravos*” destes portugueses “para andarem com as redes”.⁹

No livro *Do Estado da Índia* de Pedro Barreto de Rezende, de 1634, provavelmente fazendo uso de descrições primárias da região, aparecem várias outras utilizações do termo *cafres* semelhantes a estas de Frei João dos Santos. Há nele, ainda, uma utilização importante para nossa análise. Na descrição da fortaleza de Sofala, Rezende afirma que os “moradores brancos” da povoação anexa à mesma “têm alguns *cafres cativos*, gente de armas”.¹⁰ Tratando de Quelimane, em sua preocupação com o forte então existente nesta cidade, afirma que neste não há

presidio nenhum de paga, senão só quando há novas de guerra, se metem dentro os casados com os *cafres que tem cativos* e os *mais que se lhe podem juntar dos vassallos de sua Majestade das terras vizinhas* e se defendem até avisarem ao capitão de Moçambique.¹¹

Tanto neste caso, como no anterior, temos a utilização do termo *cafres* conjuntamente ou com um adjetivo ou com um adjunto adnominal correspondente, de maneira a delimitar melhor o que é dito. Esta utilização seguida ao termo, comprova que, nesta fonte, o mesmo não carrega implicitamente qualquer significado de escravidão. No segundo exemplo, é mesmo utilizado para designar as populações livres aliadas aos Muzungos. Seguindo a mesma linha, “*cafres cativos*” aparecem na descrição de Sena,¹² de Manica,¹³ e Tete,¹⁴ nestes casos sem a menção imediata a suas contrapartes livres – e no caso de Manica, sequer os mencionando. Ao fim, ainda afirma que o trato que os portugueses realizam na Mocaranga todo é feito “por mãos de *cafres*, ou *cativos*, ou conhecidos”,¹⁵ novamente ocorrendo explicitamente a especificação de estatutos, de forma a dar características que, implicitamente, o termo *cafres* não possui.

⁹ SANTOS, Fr. João dos, *Ethiopia Oriental*, 1894 [1608], p. 173 (grifo nosso).

¹⁰ REZENDE, Pedro Barreto de. *Da Índia*. In: THEAL, George McCall. *Records of South Eastern Africa*. Cape Town: The Government of the Cape Colony, 1898. v. 2, p. 378–401. p. 381 (grifo nosso).

¹¹ *Ibid.*, p. 383 (grifos nossos).

¹² *Ibid.*, p. 386.

¹³ *Ibid.*, p. 388.

¹⁴ *Ibid.*, p. 389.

¹⁵ *Ibid.*, p. 394.

Na década composta por António Bocarro, também fonte secundária do século XVII, o uso dos qualificadores ao termo cafre novamente ocorre. Na descrição da força que se deixou no então criado forte da Chicova estão “alguns cafres cativos dos portugueses”.¹⁶ São descritos exércitos compostos por “cafres vassalos” de Sena e de Tete em várias passagens, como também “vassalos” ao Muzura, ao Monomotapa e a outras forças locais.¹⁷ Nas próximas seções desta dissertação, discutiremos com maior profundidade o significado de “vassalagem” nestes contextos. Há incontáveis outros usos de cafre sem adjetivação, mas claramente na mesma acepção do *kaffir* árabe. Há também especificações, como “cafres mocarangas”, igualmente com o mesmo significado, designando pelo adjetivo outro subgrupo deste.¹⁸

Existem ainda em Bocarro usos do termo no qual reside alguma ambiguidade quanto ao seu estatuto de liberdade. É o caso do enviado do Chombe, designado por “um cafre seu”,¹⁹ ou do filho do Monomotapa que, “acompanhado de cafres nossos e seus”, fugira até Tete.²⁰ A ambiguidade nesses casos se dá justamente pela não utilização dos qualificadores, aliada ao uso do pronome possessivo. Igualmente ocorre no caso em que é relatada a fuga de “um cafre do nosso arraial para o Chombe”, onde o mesmo passará informações da pouca defesa que havia no local.²¹ É possível que o fugitivo seja tanto alguém de propriedade dos portugueses, como também membro de alguma comunidade aliada a eles que estava a servir na defesa. No segundo caso, a incompreensão de seu estatuto de liberdade é ainda maior, já que há a possibilidade de, nos dizeres da época, se tratar de um cativo de alguém desta comunidade.

De maneira semelhante – mas obviamente com outros objetivos –, na Chicova, pela fome, fugiram “os cafres de Diogo Simões” até Tete.²² Aqui, para compreendermos o estatuto destes, é necessário verificar que a guarnição deixada originalmente no local era composta de “quarenta soldados, e alguns *cafres cativos* dos portugueses, e *outros vassalos* de sua Majestade”.²³ É provável que estes fossem escravizados de Diogo Simões. Contudo, alguns dos “vassalos de sua Majestade” poderiam ser originários de terras sob o senhorio de Diogo Simões, sendo plausível o uso acima para designá-los.

Por sua vez, o qualificador cativo também ocorrerá em outros locais na obra, como no esquadrão montado pelas feiras do planalto, compostos dos “cativos de todos [os

¹⁶ BOCARRO, António. Década XIII. In: THEAL, George McCall. *Records of South Eastern Africa*. Cape Town: The Government of the Cape Colony, 1899. v. 3, p. 254–342. p. 259.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 273, 280, 284, 285, 289, 294, 296, 298, 300, 304, 311, 322, 324, 332.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 314. 328.

¹⁹ *Ibid.*, p. 298.

²⁰ *Ibid.*, p. 316.

²¹ *Ibid.*, p. 299.

²² *Ibid.*, p. 329.

²³ *Ibid.*, p. 259 (grifos nossos).

portugueses de Sena, Tete e das feiras]” e entregue ao [Monomotapa](#),²⁴ ou na acolhida que era dada aos “cafres cativos dos portugueses” que fugiam para as terras de Inhâ-mocucura, morto em seguida, juntamente com seu filho, pelos [Muzungos](#), ao que “mui sentida dos cafres destas terras foi a morte deste cafre”, no que o uso aparece, mais uma vez, sem qualquer estatuto de liberdade implícito.²⁵

Por fim, para demonstrar ainda mais este uso, de maneira análoga aparecerá a figura de um “mulato cativo” de Gaspar Pereira.²⁶ É pouco provável que se o substantivo mulato aparecesse sem qualificadores com frequência nesta fonte – o que não ocorre – o leitor *a priori* subtendesse o estatuto de escravidão a ele. Da mesma forma, acreditamos que para cafre, também nesta obra de António Bocarro, não há qualquer menção implícita a suas relações, daí a necessidade constante do uso de qualificadores, muito provavelmente oriundos das fontes primárias que o autor utilizou na composição de sua *Década*. Por fim, ainda há aqui a utilização do termo escravo, como sinônimo de cativo, em um dos momentos em que fala de refugiados no Chombe.²⁷

Façamos mais algumas menções ao século XVII, mas de maneira não tão exaustiva – do contrário poderíamos ficar toda esta dissertação apenas mostrando como a palavra cafre aparece em nossas fontes. No relato do Padre António Gomes, de 1648, cafre é sempre utilizado para designar os habitantes locais, como ao descrever o processo que se segue ao se descobrir uma nova mina, no qual “os cafres no abrir destas minas hão de pedir licença ao Rei ou ao Senhor daquela terra, e dão-lhe por reconhecença, certa pensão do primeiro que tiram”.²⁸ Além disto, nele também ocorrem a utilização do termo associado a qualificadores de liberdade, como quando ao falar do “caciz mouro”, Francisco Gomes, possuidor de “muita família de *escravos cafres* seus cativos”, e do “gosto com que estes se vinham batizar”.²⁹ Ignoremos a explícita propaganda religiosa, e nos atentemos a que aqui cafre é adjetivo, utilizado como qualificador do tipo de escravo. Embora sua função sintática seja diferente, seu uso é semanticamente equivalente aos de “cafres cativos” citados anteriormente.

A Informação escrita por Manuel Barreto, em 1667, segue a mesma linha das anteriores. Várias utilizações do termo sem qualificadores, designando apenas os habitantes locais, sem levar implicitamente qualquer estatuto. É o caso em que chama o Bororo de uma “nação de cafres”, ou também no que lamenta Quelimane estar sob risco, já que o seu capitão recém nomeado não possuía “tanto poder de terras e cafres” como o

²⁴ BOCARRO, António, *Década XIII*, 1899 [1635], p. 276.

²⁵ *Ibid.*, p. 317.

²⁶ *Ibid.*, p. 280.

²⁷ *Ibid.*, pp. 296–297.

²⁸ GOMES, Pe. Antonio. Viagem que fez o Padre Antonio Gomes da Companhia de Jesus ao Imperio de Manomotapa; e assistencia que fez nas ditas terras desde alg’us annos [1648]. *Stvdia*, Lisboa, n. 3, p. 155–242, 1959. p. 187.

²⁹ *Ibid.*, p. 176 (grifo nosso).

anterior.³⁰ Há também algumas vezes em que o termo aparece com o qualificador cativos.³¹ Há também alguns casos de ambiguidade, como quando o Muzungo Gonçalo João é atacado, “sem se haver prevenido de chuambo, foi desbaratado, morta muita gente sua entre portugueses mocoques³² e cafres”.³³ Neste caso, a ambiguidade também está no fato dos cafres serem gente “sua” – de Gonçalo João. Mas mesmo aqui não se pode afirmar com algum grau de confiabilidade serem *somente* escravos. Se tomarmos a citação anterior, na qual se afirma o poder ser baseado em terras e cafres, estes de Gonçalo João poderiam muito bem ser, além dos escravos que muito provavelmente este português possuía, habitantes livres de suas terras. Barreto, por fim, não faz uso da palavra escravo – embora por duas vezes utilize de “escravaria”, ao falar de sua disponibilidade para aquisição –,³⁴ fazendo uso do termo cativo sem este ser associado a cafre em alguns momentos.³⁵

Finalizando o século, no Tratado dos Rios de Cuama, de Frei António da Conceição, de 1696, por vários momentos segue a mesma tendência das fontes até aqui analisadas. O uso de cafre designando o mesmo que o *kaffir* árabe é recorrente. De igual maneira ocorre, mas com menor frequência que este, o uso associado a qualificador, como ao designar a guarda do [Monomotapa](#) ser composta, “além dos *cafres seus cativos*, (...) do capitão-mor, (...) com vinte e cinco soldados também Portugueses, ou filhos seus”.³⁶ Em outros momentos, o termo cativo aparece sozinho.³⁷ É interessante notar que, na menção à derrota para o [Changamira](#) em Mongoe, o autor fale apenas no “valor também grande dos nossos Portugueses, e dos seus cativos”, não mencionando a presença de aliados – ou simplesmente, o que nos parece mais provável, os desmerecendo pela derrota.³⁸ Na descrição que faz da defesa de Sena, por sua vez, afirma que foram ajuntadas pelo governador e pelos moradores “a cafraria toda, que puderam, *assim cativa, como forra*, das terras, que sempre nos obedeceram, porque se receava que tudo o mais se pusesse contra nós”.³⁹ Este temor talvez explique a ausência de aliados de outras terras. Um provável medo destes às forças do [Changamira](#) também.

Aparece no texto de António da Conceição, ainda, um caso que leva a crer no uso

³⁰ 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. 38.

³¹ *Ibid.*, pp. 39, 41.

³² Mocoques são pessoas de origem indiana.

³³ BARRETO, Manuel, *Informação (...) 1885 [1667]*, p. 47.

³⁴ *Ibid.*, pp. 35 e 45.

³⁵ *Ibid.*, pp. 41, 46 e 51.

³⁶ CONCEIÇÃO, Fr. António 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, 1867. p. 66 (grifo nosso).

³⁷ *Ibid.*, pp. 67, 105, 109.

³⁸ *Ibid.*, p. 105.

³⁹ *Ibid.*, p. 107.

de cafre, sem qualificadores imediatos, designando cativos de portugueses. Ao falar do relato da retirada sem defesa de Nhacumimbiri, diz o autor este ter sido contado por “dois cafres, a quem seu amo dá crédito”.⁴⁰ Segundo o dicionário de Raphael Bluteau (1728), amo é o mesmo que “senhor da casa, que têm criados”, enquanto para o de António de Moraes Silva (1789), é “o que dá criação ao aluno, ao criado”. É possível que aqui amo não qualifique uma relação de propriedade, mas apenas de, como estes dicionários parecem indicar, tutela ou criadagem, que pode envolver a relação senhor – escravo, mas não necessariamente, já que um pode ser amo também de, para utilizarmos os termos da época, seus vassalos. No entanto, estamos mais propensos a crer que, para o autor, seu uso logo após ao de cafres, tenha sido para designar que estes eram servidores do português e, com considerável probabilidade, seus escravos.

Há também casos ambíguos análogos aos de outras fontes, no qual pode-se tentar argumentar tratar o uso de cafre como significando escravizados dos portugueses. Por exemplo, quando Conceição está a lamentar a não edificação de uma vila na feira de Manica, pelos portugueses quererem manter a conveniência de “trapaças de contratarem às furtadelas uns com os cafres dos outros”.⁴¹ Para fazer esta associação, seria necessário considerar o estatuto jurídico português de escravidão a todos os *mussambazes* a serviço destes, o que, como veremos no decorrer desta dissertação, não se aplica a todos os casos. Ambiguidade semelhante ocorre na descrição da terra de Caya, de jurisdição religiosa da Companhia de Jesus, na qual os fregueses da paróquia “são cafres seus, e alguns muanamuzungos tão pobres, que mal tem com que passar a vida.”⁴² É possível igualmente argumentar que estes cafres – e mesmo os muanamuzungos, que o autor qualifica como “mestiços” – são compostos só de escravos, ou também de habitantes livres da terra de Caya, ou mesmo que, com uma menor probabilidade, sejam somente membros das comunidades livres desta.

Passemos ao século XVIII. Na provisão em forma de lei publicada em 1727, versando sobre a posse de escravos por muçulmanos, é dito que estes “não tenham para o seu serviço nem cativoiro os *escravos cafres* de um e outro sexo”.⁴³ A publicada em 1728, remetendo-se à provisão anterior, fala que esta “proibia que os Mouros (...) possuíssem ou tivessem em seu poder escravos alguns cafres”.⁴⁴ Na de 1730, também são referenciados “cafres de um e outro sexo por escravos e cativos”, ou “que não possuís-

⁴⁰ CONCEIÇÃO, Fr. António da, *Tratado (...)* 1867 [1696], p. 110.

⁴¹ *Ibid.*, p. 45.

⁴² *Ibid.*, p. 42.

⁴³ 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 (grifo nosso).

⁴⁴ 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.

sem cafres gentios e que no termo de três dias vendessem os escravos que tinham”.⁴⁵ Parece-nos bastante claro o uso de cafre em seu sentido geral, sendo necessário explicitar nas leis seu estatuto de escravidão e, também, sua vinculação religiosa (cristão, “mouro” ou “gentio”). Tanto é que na provisão publicada em 1750, o Vice-Rei estende suas diretrizes com novas proibições, “por haver nas ditas terras [de Quelimane, Inhambane, Sofala e demais portos] *muitos cafres habitantes que não são escravos*”.⁴⁶

Na descrição que Francisco de Mello e Castro faz dos Rios de Sena, em 1750, também há o uso do termo cafre de maneira abrangente, na mesma acepção de *kaffir*.⁴⁷ Este também aparece com adjetivos de maneira a delimitar um pouco seu escopo, como ao descrever as tropas formadas pelos “cafres dos moradores de toda aquela conquista, assim cativos como forros”.⁴⁸ Este trecho é importante por demonstrar os motivos de nossa reticência em ter, *a priori*, que toda referência a “cafres dos moradores” e outros termos semelhantes, quando em composições militares, seja referente somente aos tidos como “cativos” destes mesmos moradores. Mello e Castro é bastante claro ao afirmar o oposto. Em outro trecho, a palavra cafre aparecerá inclusive em contraposição a cativos. É quando o autor está a propor a construção de um langabote, sugerindo que seus marinheiros poderiam ser “ser cafres e cativos d’EI-Rei”.⁴⁹ A utilização acrescida de uma preposição, gera, em nossa interpretação, este efeito de contraposição (ao contrário dos exemplos nas fontes anteriores, quando ela não existe, ocorrendo a especialização do significado do termo). Por fim, ocorre a utilização de cafre para designar os habitantes livres dos prazos, quando o autor diz que os moradores “têm o aproveitamento das terras que possuem, das quais lhe[s] pagam os cafres, seus vassalos, anualmente”.⁵⁰

As notícias escritas por Ignácio Caetano Xavier em 1758 fazem também uso constante do termo cafre, muitas vezes de maneira compatível e intercalada ao termo “naturais da terra” ou somente “naturais”.⁵¹ Há ao menos uma utilização de “cafres cativos”,

⁴⁵ 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. 326.

⁴⁶ 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. Código: 45270. Disponível em: <http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.asp?codigo_sophia=33969>. Acesso em: 19 mar. 2019, fl. 632v (grifo nosso).

⁴⁷ 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. pp. 105, 106, 109, 111, 113 e 115.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 105.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 106.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 109.

⁵¹ 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. pp. 143, 144, 150, 151, 152, 155, 165, 168, 172, 176.

ao falar dos *mussambazes* dos mercadores na feira do Zumbo.⁵² Ocorrem também ambiguidades semelhantes às já retratadas, onde não é possível com elevado grau de certeza – e sem se ater a outros elementos – afirmar se há algum estatuto de liberdade envolvido – ou mesmo mais de um –, como na crítica que o autor faz de que os moradores “mais fazem trabalhar [no comércio de ouro, marfim e outros gêneros] os seus cafres do que cuidarem eles nestas dependências”,⁵³ ou nos cafres do dominicano Frei Diogo, “que trabalharam nesta mina de prata, e acharam a lage, que deram a seu amo”.⁵⁴

A memória anônima composta em 1762 não faz uso algum do termo *cafre*.⁵⁵ No seu lugar, utiliza constantemente o termo *negro*. Isto talvez diga muito sobre a autoria da mesma, já que nas fontes utilizadas nesta dissertação não é comum a não utilização deste termo, nem tampouco o frequente uso do substituto escolhido pelo autor. Por sua vez, Manuel António de Almeida, por sua vez, no memorial escrito acerca do Luabo em 1764, utiliza-se por três vezes da palavra *cafre*, em todas elas para significar genericamente os naturais da terra.⁵⁶

Em sua Memória sobre a Costa de África (1766), António Pinto de Miranda praticamente não faz uso do termo aqui em análise, aparecendo por apenas três ocasiões no decorrer de toda sua longa narrativa. A primeira delas, ao falar da terra Caroeyra, “feita mercê a um *cafre* que é *fumo* dela, isento de foros, e só com a pensão de a limpar a própria rua e fortaleza, e juntamente dar patamares para o serviço real”.⁵⁷ Na segunda, fala nos “cafres *mussambazes*” a serviço dos moradores, em situação de relativa ambiguidade conforme já discutimos em outras fontes.⁵⁸ A última é quando está a descrever as forças militares do *Monomotapa*, no que afirma que este, além das tropas de “gente voluntária, tem outra companhia ou misoca de *cafres cativos*”.⁵⁹

Para o restante da obra, no lugar de *cafre*, utiliza frequentemente *nacionais*,⁶⁰ e por outras *negros e negras*.⁶¹ Além destes, o autor utiliza, quando necessário demonstrar

⁵² XAVIER, Ignácio Caetano, *Notícias (...)* 1955 [1758], p. 169.

⁵³ *Ibid.*, p. 141.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 163.

⁵⁵ 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.

⁵⁶ ALMEIDA, Manuel António de. Memorial sobre a terra do Luabo [1764]. In: ANDRADE, António Alberto. *Relações de Moçambique Setecentista*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca, 1955. P. 225–229.

⁵⁷ 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. 296.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 302.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 310–311 (grifo nosso).

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 232, 235, 237, 245, 248–251, 262, 265, 266, 268, 270, 274, 282 e 284.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 250, 258, 267, 268, 271, 273, 280, 282, 283, 309 e 312.

algum estatuto de escravidão, os termos escravos e cativos.⁶² Há de se notar que António Pinto de Miranda é o único autor dos relatos que fazem parte desta dissertação que faz uso de *chicunda* de maneira geral a designar “os cativos”.⁶³

Algumas cartas ao Tenente-general dos Rios de Sena, em 1768, ilustram o carácter amplo do termo *cafre*. José Caetano da Mota, fala da retirada “dos moradores com sua *cafreria*” durante uma expedição contra o *Macombe*. Mais adiante relata que o comandante deste corpo militar se “aconselhava do seu *manamambo* Chirima e [d]o *cafre* Inácio” e que, “encorpados com a *cafreria* do comandante misturados com os do *manamambo* haviam quarenta *baruístas*”.⁶⁴

Após a referida retirada, o exército do Barue atacou povoações no Sungue, na qual aparentemente “não molestaram a terra do Sungue, nem povoações pertencentes à dita terra, mas tão somente a duas casas dos sobreditos José Carlos [Coelho de Campos] e [António José] Salema, e dos seus *cafres*”.⁶⁵ O próprio José Carlos, em carta no mesmo 12 de janeiro dá mais detalhes, afirmando que ao chegar à sua casa,

logo no mesmo tempo se tocou tambor na *muzinda* de Sungue e a toque dele entrou o inimigo a queimar as nossas casas e dos nossos *cafres* e querendo nós acudir a isto não tínhamos gente nem tampouco munições e as armas todas molhadas o que nos fez forçoso retirarnos.⁶⁶

Pode-se afirmar que alguns destes *cafres* acompanhavam o autor na incursão militar. Assim como pode-se afirmar que eles estavam estabelecidos nesta povoação com intuito de comércio na feira de Manica, localizada nas imediações. Se eram todos classificados como escravos, ou se alguns tidos como livres o acompanhavam ou prestavam serviços comerciais, não é possível concluir sem outras informações.

Por sua vez, na carta de Miguel José Pereira Gaio ao Capitão General, a 16 de julho de 1767, o termo aparece para designar escravos. “O defunto Marco [antecessor de Gaio] tinha comprado uns *cafres* no leilão”.⁶⁷ De qualquer forma, seu sentido, apesar de designar escravos, continua a ser o de *kaffir*, estando o estatuto de liberdade implícito ao fato de terem sido adquiridos em leilão. Em outra correspondência, Gaio faz uso deste

⁶² MIRANDA, António Pinto de, *Memória* (...) 1955 [1766], pp. 240, 254–270, 273, 275, 278, 282, 283, 288, 310, 311.

⁶³ “*Chicundas são os cativos*” *ibid.*, p. 283 O termo aparece com este significado também nas páginas 267 e 282.

⁶⁴ MOTA, José Caetano da. Carta ao tenente-general dos Rios [12-01-1768]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 89-92, p. 193-194, 1957b.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ CAMPOS, José Coelho de. Carta ao tenente-general dos Rios [12-01-1768]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 89-92, p. 200-201, 1957.

⁶⁷ GAIO, Miguel José Pereira. Carta ao capitão general [16-07-1768]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 89-92, p. 230-231, 1957c.

termo com este significado amplo, designando naturais da terra, independentemente de seu estatuto de liberdade.⁶⁸

Para os autores das correspondências e seus destinatários, provavelmente ou não importava o estatuto de liberdade no que estavam comunicando, ou o mesmo já se encontrava subtendido na própria situação relatada. Por exemplo, Frei Jerónimo Maria da Santíssima Trindade, em carta ao Tenente General dos Rios de Sena em outubro de 1768, fala nos manamucates enviados por Gil Bernardo e Manuel da Costa ao Chivonucura, nomeando-os como “seu cafre Luis” e “seu cafre Nhamadõ”.⁶⁹ É possível – e talvez provável – que fossem escravos, mas é ainda mais provável que para o Frei e para o Tenente-general pouco importavam os estatutos de liberdade destes, sendo mais significante apenas mostrar que eram naturais da terra – e não portugueses, indianos ou muçulmanos.

Em várias outras correspondências há o uso da palavra cafre, em sua maioria na acepção de *kaffir*, muitas vezes acrescidas de qualificadores e, em alguns casos, com possíveis ambiguidades semelhantes às já discutidas em outras fontes nesta seção.⁷⁰ Desta forma, não faremos aqui a exposição detalhada das mesmas, por acreditarmos que pouco acrescentariam ao já dito, além de aumentar em demasia esta discussão.

A instrução que Baltasar Manuel Pereira do Lago, então governador e capitão general dos Rios de Sena, deixa ao seu sucessor em 1768 segue a mesma tendência das fontes anteriores.⁷¹ Há ao menos um caso em que o termo é aparentemente utilizado para designar escravos em Inhambane, quando conta a madeira não ser aproveitada, mesmo quando o mesmo ordenou, ao que afirma ser “o costume destes cafres, e o consentimento de seus senhores, racharem um pau real no meio e destas duas metades fazerem duas únicas tábuas a machado, tortas, e indignas para qualquer obra”.⁷²

⁶⁸ GAIO, Miguel José Pereira. Carta ao capitão general [08-02-1768]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 89-92, p. 219-221, 1957a. p. 220.

⁶⁹ 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. p. 167.

⁷⁰ Elencando apenas algumas: LAGO, Baltasar Manuel Pereira do. Carta [12-08-1766]. In: ANDRADE, António Alberto. *Relações de Moçambique Setecentista*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca, 1955a. P. 313-315. pp. 314-315; PEREIRA, Filipe. Termo do adjunto dos enviados do Macombe [03-10-1768]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 85, p. 112-115, 1956b. p. 114; PEREIRA, Filipe. Traslado do papel que vem feito do Barue sobre as falsidades que levantaram os manamucates de Miguel José Pereira Gaió [18-11-1768]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 85, p. 119-125, 1956c. pp. 120-121; CRUZ, Evaristo José Pereira da. Carta ao capitão-general [15-07-1768]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 87, p. 124-125, 1956; PEREIRA, João Moreira. Carta ao tenente-general dos Rios [18-04-1769]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 89-92, p. 177-178, 1957a; NOBRE, Manuel Gomes. Carta ao capitão-general [09-07-1769]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 89-92, p. 213-214, 1957.

⁷¹ LAGO, Baltasar Manuel Pereira do. Instrução que o governador e capitão general deu a quem lhe suceder neste governo [1768]. In: ANDRADE, António Alberto. *Relações de Moçambique Setecentista*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca, 1955b. P. 317-338. pp. 318-320, 323, 325, 331 e 334.

⁷² *Ibid.*, p. 321.

A descrição feita em 1778 por João Baptista de Montauray, utiliza da palavra *cafre* para qualificar os patamares do sertão,⁷³ e diz que chamam de “senzalas”⁷⁴ as “várias povoações pequenas de cafres”.⁷⁵ Há, ainda, outras utilizações do termo, sempre no sentido originário de *kaffir*.⁷⁶

Finalizando o século, o diário de Francisco José de Lacerda e Almeida, em 1797, na descrição de Quelimane, diz que os “moradores fazem suas casas aonde querem, com a frente para onde lhes convém, ficando cada uma propriedade cercada de palmares, mangueiras, laranjeiras e casas dos cafres”.⁷⁷ Provavelmente tratava-se das habitações dos escravos destes moradores. No percurso de Quelimane a Tete, fala em “180 cafres de serviço de remo”, do qual não se pode inferir, sem cruzar com outras fontes, seu estatuto de liberdade para os portugueses, embora estes recebessem pelo serviço “1600a1700 réis fortes em 4 chuabos ou braças de panos e seu sustento”.⁷⁸ Há outras utilizações no qual o sentido, assim como o destes dois exemplos, pode ser intercambiado por naturais da terra sem qualquer perda de significado ao texto.⁷⁹ Parece-nos, de certa forma, que é este o sentido dado por Lacerda e Almeida em sua utilização do termo, não se preocupando em estabelecer algum estatuto de liberdade para os mesmos, a não ser quando é significativo para sua argumentação, como é o caso da explicação para o termo *mossenze*, que denomina de “cafres forros que habitam nas terras da coroa”,⁸⁰ ou ao falar da mortandade de “cafres cativos e forros” em Tete.⁸¹ O autor faz ainda uso do termo escravo repetidas vezes.⁸²

É possível perceber, portanto, ao longo de todas as fontes utilizadas nesta disser-

⁷³ 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. 349.

⁷⁴ É interessante notar que um João Baptista de Montauray foi nomeado Capitão-mor do Ceará três anos mais tarde, assumindo o posto no ano seguinte, 1782, permanecendo até 1789. Não sabemos se se trata do mesmo, nem se este esteve no Brasil antes de escrever a descrição aqui em análise, mas é provável que a utilização do termo senzala seja por influência da nomenclatura utilizada em terras brasileiras, e não que esta palavra tenha uma origem moçambicana, já que não vimos nenhuma outra menção a esta nas fontes a que tivemos acesso. Sobre Montauray no Ceará, conferir: FERNANDES, Antonio Carlos Sequeira; XIMENES, Celso Lira; ANTUNES, Miguel Telles. Na Ribeira do Acaraú: João Baptista de Azevedo Coutinho Montauray e a descoberta documentada de megafauna no Ceará em 1784. *Filosofia e História da Biologia*, v. 8, n. 1, p. 21-37, 2013. estando sua escassa informação biográfica à página 23. Acrescentamos que, caso se trate do mesmo indivíduo, este afirma que sua descrição do sudeste africano fora fruto dos conhecimentos “adquiridos na pequena idade de dezessete, para dezoito anos, que tinha quando estive por essas terras e aonde residi em Sena o espaço de dois anos, no emprego de Ajudante de Ordens, do Governador meu pai.” (p. 372).

⁷⁵ MONTAURY, *op. cit.*, p. 355.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 356, 358, 363-367, 371 e 372.

⁷⁷ LACERDA E ALMEIDA, Francisco José de. *Diário da Viagem de Moçambique para os Rios de Sena [1797]*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1889. p. 6.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 8.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 11, 13, 15, 20-27, 29 e 30.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 13.

⁸¹ *Ibid.*, p. 29.

⁸² *Ibid.*, pp. 6, 10, 15, 17, 23-26 e 29.

tação, que o uso do termo cafre com o significado geral para os povos naturais do sudeste africano que não seguiam a religião islâmica é acentuado. A utilização de qualificadores, como “cafres cativos”, “cafres escravos”, “cafres livres”, “cafres forros”, “cafres gentios” e “cafres cristãos” para delimitar a abrangência a subgrupos específicos também ocorre com uma frequência razoável. Esta, por sua vez, sobretudo os quatro primeiros adjetivos, trazem consigo a informação de que, isolado, o termo não apresenta qualquer estatuto de liberdade implícito, ou é, no mínimo, ambíguo com relação a estes. Mais do que isto, parece-nos que a utilização destes qualificadores se dá quando o interlocutor precisa deixar claro o estatuto relativo ao que fala, nos momentos em que considera relevante fazê-lo, e em que uma ambiguidade não seria aceitável. Isto não impede, contudo, que o termo muitas vezes designe aos escravizados de determinada pessoa, mas sim, que nestes casos, está claro aos interlocutores a quem estes designariam, dispensando a utilização de qualificadores.

Todavia, tomando-se a leitura no tempo presente desta dissertação, em alguns casos, tal associação nem sempre é clara. Desta forma, para esta dissertação, não tomaremos o termo cafre, nos casos em que não há elementos que tragam indícios de qual estatuto de liberdade se referem, como designando qualquer um destes estatutos *a priori*. Ao contrário, quando a amplitude de utilização do mesmo for relevante a nossos argumentos, tentaremos sempre a explicação através da própria fonte e do cruzamento desta com outras para chegarmos a alguma conclusão a seu respeito. Do contrário, correremos o risco de tomarmos a ambiguidade como pendente a um sentido – de escravidão ou de liberdade – e contaminarmos todo o teor das discussões aqui realizadas quando este sentido tiver alguma importância.

Por fim, é importante ressaltar que o termo cafre, no período de análise desta dissertação ainda não havia adquirido um sentido pejorativo que irá apresentar, sobretudo nas fontes portuguesas, nos séculos posteriores.

1.2 Cafres Livres

1.2.1 O termo tonga

Conforme já salientamos, diversos grupos populacionais territorialmente distintos são denominados como Tongas. Na região ao sul do rio, inicialmente, grande parte das populações e comunidades eram designadas pelos Muzungos como tongas / bo-tongas / bitongas.⁸³ Com o passar do tempo, em especial durante o recorte temporal desta dissertação, o uso deste termo pelos portugueses ficou mais restrito às localidades entre e nas proximidades de Sena e Tete, no Zumbo e nas cercanias de Inhambane e de Sofala.

⁸³ RODRIGUES, 2013, p. 789.

De acordo com David Beach,

a palavra *tonga*, significando povos ‘submissos’ ou ‘sem chefe’, foi utilizada por vários povos falantes de línguas Banto em tempos diversos para designar diferentes grupos desde o Lago Niassa à Baía da Lagoa, incluindo os Tonga do Lago, no moderno Malawi, os Tongas do Vale do médio Zambeze, os Tongas falantes da língua Sena do baixo Zambeze, os Tongas da baía de Inhambane e os falantes da língua Tsonga que em algum momento abrangiam praticamente toda a área entre o Save, o planalto e a Baía da Lagoa. Algumas dinastias chonas, como a dos Changamira Rozvi ou a dos Duma utilizaram este termo para designar seus súditos que falavam a língua chona.⁸⁴

Malyn Newitt, baseando-se em trecho de Frei João dos Santos, afirma que a distinção entre Tongas e Carangas seria de fundo inicialmente linguístico, concorrendo com esta última definição de David Beach, que alhures, também a considera frequente no Barue.⁸⁵ Assim, a denominação tonga seria utilizada para designar as populações estrangeiras pelos falantes do que futuramente seria denominado enquanto línguas chona.

Por sua vez, Allen F. Isaacman salienta as origens não homogêneas das populações designadas, acrescentando que o termo Tonga “era utilizado no Zambeze para designar quaisquer grupos conquistados ou tributários”.⁸⁶ Já António Rita-Ferreira duvida que exista um carácter depreciativo na designação e também que este termo tenha sido “aplicado a uma população submetida por quaisquer conquistadores”, procurando seu embasamento no relato quinhentista de António Fernandez, no qual “distingue claramente o ‘Reino de Betongua’, distanciado três dias de jornada do Reino do Barue, no itinerário para o Zambeze”.⁸⁷

Todavia, há outro uso do termo que parece sugerir o contrário. Quando, em 1768 a administração portuguesa nos Rios de Sena está negociando com o Barue um tratado de paz, são feitas algumas exigências, sobretudo relativas a que as terras se encontrassem seguras para a travessia de *mussambazes*. O *Macombe* deveria assegurar que os caminhos para Manica estivessem

⁸⁴ “the word *tonga*, suggesting either ‘subject’ or ‘chiefless’ people, was used by various Bantu-speaking people at various times to mean different groups from Lake Malawi to Delagoa Bay, including the Lakeside Tonga of modern Malawi, the Valley Tonga of the middle Zambezi, the Sena-speaking Lwer Zambezi Tonga, the Tonga of the bay of Inhambane and the Tsonga-speakers who eventually covered almost the whole area between the Sabi, the Plateau, and Delagoa Bay. Certain Shona dynasties such as the CHangamire Rozvi or the Duma used it to mean their Shona-speaking subjects.” (tradução nossa) BEACH, 1980, p. 158.

⁸⁵ NEWITT, 1995, p. 32; BEACH, 1994, pp. 26–27.

⁸⁶ “Since the term ‘Tonga’ does not necessarily refer to an ethnically homogenous people and was used in the Zambesi to signify any conquered or tributary group, it is difficult to trace their early history.” ISAACMAN, 1972a, p. 4 (tradução nossa).

⁸⁷ RITA-FERREIRA, 1982, p. 78.

francos desimpedidos para todos livre de roubos, (...) que se obrigasse *quando houvesse milando* proibir que se fizesse apreensão nas fazendas antes ordenar que cada um *tongasse seu milando* donde muito quisesse, e que se houvesse roubo algum se obrigasse ele Macombe, ou a matar, ou a mandar aqui amarrado o ladrão para o Estado castigar.⁸⁸

Aqui temos a utilização do termo *tonga* enquanto um verbo, relacionado a um *milando* – uma disputa jurídica em torno de algum elemento ou questão. São comuns as reclamações de *Muzungos* acerca de possíveis arbitrariedades com relação a execução destes, sobretudo em períodos de guerras e desordens. É provável que a ocorrência de *milandos*, durante estes momentos, se desse pelo impedimento à presença dos *mussambazes* dos portugueses. Em outras palavras, se não há consentimento para que estejam lá, o *milando* e sua pena provável de confisco das fazendas transportadas deveria realmente ser frequente. Contudo, neste caso específico, há o desejo da administração portuguesa que *milandos*, caso ocorram nos caminhos do Barue para Manica fossem *tongados* pelo *Macombe* em local de sua escolha, talvez de forma a poder responsabilizá-lo se os mesmos continuassem a ocorrer com grande frequência, ou com o intuito de que o soberano pudesse controlar melhor o resultado dos julgamentos.

Na relação das perguntas que foram feitas em uma das embaixadas ao Barue para tratar da paz, e nas respostas que o mesmo deu, a situação fica ainda mais clara:

Sobre o tratamento de não pegar fato dos *mussambazes* quando haja haver [sic] algum *milando*, mas sim *tongar na muzinda*, e pagar quem for condenado. Respondeu que sucedendo algum dos *mussambazes* haver algum *milando* nas suas terras não consentirá que peguem o fato dos ditos *mussambazes*, mas sim subirão ao dito *Macombe*, ou à *muzinda grande*, para *serem tongados*, e serem obrigados a pagar conforme *tongar quem for condenado*.⁸⁹

Estes usos para *tongar* em 1768 condizem com o significado de *kutonga* no dicionário elaborado pelo missionário Courtois e publicado em 1900, a saber, “mandar; julgar; decidir; dar a sentença”.⁹⁰ Portanto, parece-nos bastante claro que a denominação *Tonga* possuía, ao menos no período de recorte desta dissertação, um carácter jurídico implícito. Como veremos ao longo desta dissertação, este carácter jurídico poderia ou não ser associado a relações de submissão ou tributação. Além disto, pouco pode ser dito sobre a relação entre a origem do verbo *tongar* com a utilização

⁸⁸ PEREIRA, Filipe, *Termo do adjunto (...) 1956b [3/10/1768]*, (grifos nossos).

⁸⁹ PEREIRA, Filipe. Relação das perguntas que fazia o enviado Agostinho Viegas Brito ao rei Macombe, e as respostas que o dito rei dava [28-10-1768]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 85, p. 126–128, 1956a. (grifos nossos).

⁹⁰ CURTOIS, Victor José. *Diccionario Cafre-Tetense-Portuguez*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1900. p. 68.

do termo Tonga para designar determinadas povoações. Contudo, é possível que este verbo tenha surgido pela prática de se ter jurisdição sobre determinadas povoações que antes fossem denominadas Tonga. Mas é igualmente provável que tais povoações passaram a ser chamadas de Tonga pelo fato de que alguma unidade política – como a Mocaranga e o Barue dos casos analisados anteriormente – terem jurisdição sobre as mesmas. Em ambas hipóteses, no entanto, a jurisdição de determinada unidade política sobre alguma população – que era designada ou foi designada a partir de então como Tonga – existe ou existiu em algum momento.

É interessante notar, a partir deste uso do termo, o fato de a população livre habitante dos prazos portugueses, em especial na região de Tete, ser então conhecida como bitonga ou *butonga*. Além deste, o termo *mossenze* designará o mesmo padrão com relação às comunidades da região de Sena.⁹¹ Para este último termo, porém, não conseguimos verificar outros usos e significados que auxiliassem no processo de sua compreensão, ficando aqui apenas a menção à sua existência, que aparecerá em alguns momentos nesta dissertação.

1.2.2 Relações entre cafres-livres e unidades políticas

Na organização de várias sociedades no sudeste africano, pequenas unidades políticas – muitas vezes restritas a uma única localidade – se associavam a unidades maiores, seja em busca de proteção, seja inicialmente por coerção.

Tal seria o caso, por exemplo, da relação entre a Manica e o Pango, em fins do século XVI. Manuel Barroso, uma das testemunhas de inquérito de 1573, afirma que o *Somopango* é “amigo e vassalo” do *Chicanga*, ajudando a este último “em todas suas guerras com sua gente que será de até quatro mil homens, pouco mais ou menos”, sempre o socorrendo.⁹² Das testemunhas, Barroso é o único a falar em vassalagem para esta relação. Todas as demais salientam apenas o aspecto de “amizade” entre os dois soberanos.⁹³ Em sua relação escrita no mesmo ano, Francisco Monclaro dá a mesma característica a um “Fumo Pango”, que pode ou não ser o mesmo *Somopango* anterior, dizendo ser este um senhor grande, vassalo do *Monomotapa*.⁹⁴

O ato europeu de vassalagem provavelmente não corresponde à relação que existia entre estas sociedades africanas. Todavia, neste caso – e principalmente nos casos

⁹¹ RODRIGUES, 2013, p. 789.

⁹² BARRETO, Francisco; MONCLARO, Francisco; CARNEIRO, António. Inquérito em Moçambique no ano de 1573. *Stvdia*, Lisboa, n. 6, p. 12–18, jul. 1960. p. 17.

⁹³ *Ibid.*, pp. 14 e 16.

⁹⁴ “Este é muito poderoso e tem muitas léguas de terras e reis e senhores grandes seus vassalos de que um deles é o Fumo pango que também se governa pelo mesmo modo de Rei e senhores, e dizem que porá em campo mais de setenta mil homens”. MONCLARO, Francisco. Relação da viagem que fizeram os padres da Companhia de Jesus com Francisco Barreto na conquista e Monomotapa no anno de 1569 [c. 1573]. *Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa*, Lisboa, 4ª série, n. 1, p. 492–508, 542–563, 1885. p. 543.

em que existiam atos de vassalagem por parte de uma unidade política local e uma unidade política originária do continente europeu –, extrair o que cada parte compreendia pela relação é algo extremamente complicado, sobretudo a partir das fontes europeias, profundamente contaminadas com seu próprio entendimento destas relações.

As associações poderiam também envolver situações em que a unidade política com maior poder concedesse terras a um indivíduo ou grupo qualquer, devendo as populações que nelas viviam de alguma forma se submeter e tornar tributárias. É o que ocorre com a seção da ilha Maroupe a Rodrigo Lobo, no mesmo século, realizada pelo [Sachiteve](#). Teria ele nesta ilha “muitos cafres seus escravos”, além de uma grande população de “vassalos”.⁹⁵

Fruto de concessões, ou mesmo de conquistas, os prazos e as cidades sob domínio dos [Muzungos](#) no sudeste africano se inseriam, do ponto de vista das sociedades locais, baixo a mesma lógica. Muitas das comunidades do Vale do Zambeze que ficaram sob controle português, eram antes de domínio da Mocaranga. Enquanto nesta anterior jurisdição, a estrutura e as instituições destas pequenas comunidades permaneciam, sendo englobadas pelas estruturas de controle externas relacionadas ao [Monomotapa](#).⁹⁶ Da mesma forma, a organização social das populações livres permaneceu em grande parte intacta quando estas se inseriram na estrutura dos prazos.⁹⁷

Dando ênfase à conquista das terras pelos [Muzungos](#), em 1667, Manuel Barreto, afirma que estas terras “antigamente possuíam próprios fumos ou régulos cafres a que os portugueses foram conquistando”, sendo que os novos senhorios teriam “em suas terras aquele mesmo poder e jurisdição que tinham os fumos e cafres a que foram conquistadas porque nesta forma se passam as provisões de aforamentos”, acrescentando que estes “não seriam respeitados de seus vassalos se não (...) [lograssem] os mesmos poderes dos fumos a que sucederam”.⁹⁸ Falando da chegada de Diogo Simões em Inhabanzo, terra que lhe teria sido dada pelo [Monomotapa](#) por sua ajuda na derrota de Matuzianhe, António Bocarro afirma que foi recebido por “seus vassalos”, que “lhe obedeceram como a senhor que era seu”.⁹⁹ Anos mais tarde, ao fim do século XVII, no contexto das guerras do [Changamira](#), estas mesmas terras foram concedidas por Nhacunimbiri, então [Monomotapa](#), “a um dos seus grandes, o qual vinha tomar posse com bastante gente”.¹⁰⁰ Segundo António da Conceição, a defesa desta terra fora feita pelas próprias comunidades – tanto livres como escravizadas –, não

⁹⁵ SANTOS, Fr. João dos, *Ethiopia Oriental*, 1894 [1608], p. 114.

⁹⁶ *The karanga monarchies were a kind of overrule grafted on to these pre-existing institutions with which they tried to form ties in various complex ways* NEWITT, 1995, p. 43.

⁹⁷ ISAACMAN, *op. cit.*, p. 43.

⁹⁸ BARRETO, Manuel, *Informação (...) 1885* [1667], pp. 36–37.

⁹⁹ BOCARRO, António, *Década XIII*, 1899 [1635], p. 339.

¹⁰⁰ CONCEIÇÃO, Fr. António da, *Tratado (...) 1867* [1696], p. 108.

desejosas de ter uma troca de poderes. Como veremos mais adiante nesta dissertação, revoltas relacionadas a trocas de jurisdição eram comuns.

As relações entre as populações inseridas no contexto de outras sociedades envolviam sobretudo três macro-esferas. Obrigações e reciprocidades de ordem militar, relações de tributos e serviços e, por fim, relações judiciárias e de resolução de conflitos. Além destas, relações de cunho religioso entre estes grupos poderiam ou não existir. Este último tipo é bastante aparente na relação entre o Beza e a Mocaranga. Tendo em seu território “uns paços dos Monomotapas antigos, que os cafres têm por cousa suprema, e neles se enterram todos os Monomotapas, e servem-lhe de cemitério”,¹⁰¹ sua figura de maior poder seria um **pondoro** grande, altamente influente no círculo de decisões do **Monomotapa** e uma alta categoria religiosa para a Mocaranga. Relações de cunho religioso também poderiam ocorrer no âmbito das comunidades livres inseridas nos prazos dos **Muzungos**, sobretudo naquelas em que ocorrera uma conversão ao cristianismo ou que estavam sob domínio de ordens religiosas.

Do ponto de vista militar temos maiores informações. Na esfera de atuação portuguesa, tanto as populações livres de terras em posse de **Muzungos**, como de terras vizinhas aliadas eram utilizadas como exército nos conflitos. Descrevendo a defesa de Quelimane, a princípios do século XVI, Pedro Barreto de Rezende afirma que “se metem dentro [do forte] os casados com os cafres que têm cativos e os mais que se lhe podem ajuntar dos vassallos de sua Majestade das terras vizinhas”.¹⁰² Bocarro dá também a mesma utilização de “vassallos” no forte então existente na Chicova.¹⁰³ Além disto, o guarda-mor da Torre do Tombo de Goa, ao descrever as terras dadas pelo **Monomotapa** a Diogo Simões, relata que nelas “há vinte e cinco povoações mui grandes, em que há mais de dois mil homens de guerra”.¹⁰⁴ O interesse em descrever o potencial número de soldados existentes nas terras indica o interesse dos **Muzungos** em sua utilização, além de assegurar ser esta uma das formas em que os habitantes livres dos prazos eram empregados.

O uso dos “cafres-livres” é ainda mais claro em relatos posteriores. Manuel Barreto (1667) afirma que “Quelimane, Sena, Tete, folgadamente dão doze mil cafres escolhidos com *trezentas espingardas de mocoques e manumuzungos e fora outras de cafres cativos*”.¹⁰⁵ Já Antônio da Conceição (1696), no período de conflito com o **Changamira**, diz que o capitão-mor dos Rios, para a defesa, mandara “ajuntar com os moradores de Sena a cafraria toda, que puderam, *assim cativa, como forra, das terras*”.¹⁰⁶ Em 1750, Francisco de Mello e Castro afirma serem as milícias

¹⁰¹ BOCARRO, António, *Década XIII*, 1899 [1635], p. 267.

¹⁰² REZENDE, Pedro Barreto de, *Da Índia*, 1898 [1634], p. 383.

¹⁰³ BOCARRO, *op. cit.*, p. 259.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 339.

¹⁰⁵ BARRETO, *op. cit.*, pp. 40–41 (grifo nosso).

¹⁰⁶ CONCEIÇÃO, *op. cit.*, p. 107.

os cafres dos moradores de toda aquela conquista, *assim cativos, como forros*¹⁰⁷, os manamuzungos que assistirem nas suas terras, *com que são obrigados a concorrer em toda a ocasião de guerra que houver*, assim defensiva como ofensiva. As armas de que usam são arcos e flechas, zagaia e machadinhas, e entre os cativos e manamuzungos há muitos de espingarda.¹⁰⁸

Tudo indica, portanto, que as comunidades livres eram utilizadas militarmente pelos **Muzungos**, como força militar, e não somente como carregadores e marinheiros durante os conflitos, como é afirmado por alguns historiadores.¹⁰⁹ Ademais, a citada obrigação de assistência nas operações militares parece ter sido recíproca, e não restrita somente ao lado dos “cafres livres”, tanto para o caso das comunidades inseridas nos prazos, como para as vizinhas.

É o que ocorre, por exemplo, nas relações do **fumo** Tingatinga com a feitoria de Inhambane em 1788. No momento em que eram constantes “as desordens, e desaforos do **fumo** Inhamussa”, em novembro do referido ano, Tingatinga envia um **manamucate** aos **Muzungos**, afirmando que “Inhamussa o mandara convocar para se por da sua parte”, exigindo que Tingatinga realizasse ataques e não permitisse a entrada de portugueses e seus aliados em suas terras.¹¹⁰ Negando esta aliança com Inhamussa, se posicionava em conflito com ele, culminando em uma batalha na povoação de Quicucue, no território de Tingatinga, onde morreram tanto “alguma gente da dita povoação, como também alguma escravatura dos moradores [de Inhambane]”.¹¹¹ Dado o ataque, e sabendo que Inhamussa se preparava para invadir suas terras, recorria Tingatinga ao governador de Inhambane para que viessem acudi-lo,

pois a maior parte das terras pela praia eram dos habitantes desta vila, e que tinham obrigação de defender as suas terras, não só por esta ação, *mas também por ele ser fumo desta feitoria*, e ter sempre sido leal, e *que em todas ocasiões tinha-nos [aos Muzungos] acudido*.¹¹²

Notemos como a obrigação de acudir a Tingatinga passava, além do interesse pessoal dos habitantes da vila terem terras próximas às dele, pelo fato de ele ser **fumo** da feitoria de Inhambane. Mais do que isso, percebe-se que a obrigação de defesa era mútua: o mesmo Tingatinga tinha acudido, militarmente, aos interesses de Inhambane sempre que necessitaram.

¹⁰⁷ É importante ressaltar que forro, no contexto do sudeste africano está a se referir a indivíduos livres, não a ex-escravizados alforriados

¹⁰⁸ MELLO E CASTRO, Francisco de, *Rios de Sena (...) 1856 [1750]*, p. 105 (grifos nossos).

¹⁰⁹ Fato este já assinalado tanto por Alexandre Lobato como por Eugénia Rodrigues. Rodrigues ainda caracteriza o uso enquanto carregadores e marinheiros como eventual, e decorrente de seu menor treino militar. LOBATO, 1989, p. 96; RODRIGUES, 2013, p. 823.

¹¹⁰ MATOS, Luis Correia Monteiro de. Carta do governador de Inhambane ao governador e capitão-general [21-11-1788]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 78, p. 117-122, 1954. p. 121.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 121-122.

¹¹² *Ibid.*, p. 122 (grifos nossos).

Situação semelhante ocorria com outras unidades políticas. É o caso já mencionado do [Chicanga](#) e do [Somopango](#), retratado por Álvaro Fernandes, morador da Ilha de Moçambique, na segunda metade do século XVI. Segundo ele, [Somopango](#) seria um amigo do “Rei das Manhicas”, em uma relação mútua na qual “um ao outro se ajudam e socorrem sempre”.¹¹³

Esta característica de reciprocidade no apoio militar pode também ser percebida para os habitantes livres dos prazos. Em 1785, os [mossenzes](#) da [muzinda](#) Inhamuringa, situada na terra Tambara, se recusaram a pagar o tributo pela produção ao [manamambo](#), alegando “que eles quando mandaram pedir socorro a seu amo Joaquim Moraes [do Rego Lisboa] para se defender dos seus adversários e vizinhos”, não foram atendidos.¹¹⁴ É digno notar que, tendo teoricamente a obrigatoriedade de participar das atividades militares a mando do prazeiro, o mesmo também parece ter algum tipo de obrigatoriedade teórica em auxiliar aos habitantes livres do prazo em seus conflitos. Como neste caso, a falha no cumprimento de um lado ou de outro, levaria a consequências, tal qual o não pagamento de tributos, a fuga a outras terras ou mesmo a outros tipos de resistência.¹¹⁵

Além de serem requisitados para atividades militares, os habitantes livres dos prazos poderiam ser utilizados para outros tipos de trabalhos. Segundo António Pinto de Miranda (c. 1766), estes estariam “prontos para qualquer tipo de serviço do senho-rio”.¹¹⁶ Tais atividades iriam desde a realização de obras, como abertura de caminhos e construção de edificações, como é o caso em 1785 em que “o capitão dos [butongas](#)” foi chamado para convocá-los às obras do [luane](#) de Chiramba,¹¹⁷ até o trabalho como [mussambazes](#), como é relatado a alguns indivíduos no Zumbo em 1788.¹¹⁸ Para além das fontes consultadas neste trabalho, a historiografia da região acrescenta alguns outros tipos de serviço, como compor as caravanas comerciais como carregadores e marinheiros e trabalhar nas obras públicas requeridas pela administração portuguesa.¹¹⁹

Esta prática de utilizar os habitantes livres de terras sob sua jurisdição para a obras e serviços também ocorria em outras unidades políticas locais que não a portuguesa. É possivelmente o caso de quando, segundo António da Conceição, ao fim do século XVII, o [Macombe](#), concedendo aos requerimentos dos portugueses em restabelecer o vigário em seu zimbábue, “pelos seus cafres mais mimosos mandou reedificar

¹¹³ BARRETO, Francisco; MONCLARO, Francisco; CARNEIRO, António, *Inquérito (...) 1960 [1573]*, p. 14.

¹¹⁴ VAS, Antonio Caetano. *Autos da inquirição por requerimento de Joaquim de Moraes Rego Lisboa*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 1785. AHU(064), cx. 50, doc. 48. fl. 17.

¹¹⁵ RODRIGUES, 2001.

¹¹⁶ MIRANDA, António Pinto de, *Memória (...) 1955 [1766]*, p. 268.

¹¹⁷ VAS, *op. cit.*, fls. 17v-18.

¹¹⁸ 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. pp. 401-402.

¹¹⁹ ISAACMAN, 1972a, p. 77; RODRIGUES, 2013, p. 822.

tudo”.¹²⁰

Esta esfera das relações entre os cafres-livres e as unidades políticas em que se inseriam é correlata e associada ao pagamento de tributos. Estes, quitados frequentemente em gêneros, poderiam também o ser em forma de serviço, sobretudo nas comunidades periféricas das grandes unidades políticas locais. Nestes casos, segundo David Beach, dada a distância, seria pouco prática a carga destes produtos, o que era agravado pelo fato desta carga ser feita usualmente por mulheres, o que levaria a que elas – a principal mão de obra rural – se ausentassem de suas comunidades por longos períodos de tempo.¹²¹

Frei João dos Santos (1608) relata que, no Teve, os “cafres vassalos” pagavam os tributos, fazendo em cada uma de suas povoações “uma grande seara de milho” destinada ao *Sachiteve*, onde todos moradores seriam obrigados a trabalhar por certos dias. O fruto da colheita de cada uma destas plantações seria arrecadado pelos “feitores” – provavelmente *mucazambos* – do soberano.¹²²

É possível tratar-se este tributo do mesmo conhecido por *mussoco*,¹²³ sendo este o mais relevante dos tributos pagos pelas comunidades livres.¹²⁴ De acordo com Allen Isaacman, de periodicidade anual, seria pago por todos habitantes de um território com o objetivo de reafirmar a propriedade da terra ao *mambo*, consistindo de uma pequena quantidade grãos ou animais.¹²⁵ No contexto dos prazos portugueses, seria pago por todos núcleos familiares habitantes, inclusive os escravizados,¹²⁶ correspondendo à renda básica dos prazos.¹²⁷

Frei Antônio da Conceição, em 1696, relata a existência de um tributo semelhante na Mocaranga. Afirma o religioso que “régulos (...) e outros cafres grandes, a quem [o *Monomotapa*] tem feito mercê de algumas terras de seu império” pagavam ao soberano um tributo em gênero, “conforme os frutos da terra”.¹²⁸ A nosso entender, possivelmente se tratava de um tributo acima do *mussoco*, talvez mesmo cobrado a partir da arrecadação do próprio, que seria realizada aos próprios *amambo* e *afumo* das terras em questão.

Meio século depois, Francisco de Mello e Castro descreve o pagamento anual do *mussoco* – sem fazer uso do termo – nos prazos portugueses, pelos “cafres, seus vassalos”. Ao já dito, acrescenta que poderia ser pago em qualquer tipo de gênero produ-

¹²⁰ CONCEIÇÃO, Fr. Antônio da, *Tratado (...) 1867 [1696]*, p. 44.

¹²¹ BEACH, 1980, p. 99.

¹²² SANTOS, Fr. João dos, *Ethiopia Oriental, 1894 [1608]*, pp. 108–109.

¹²³ Mutsonko, ou missoco, também designado por chipua e mapere, a depender da região.

¹²⁴ RODRIGUES, 2013, pp. 805.

¹²⁵ ISAACMAN, 1972a, p. 26.

¹²⁶ RODRIGUES, *op. cit.*, p. 806.

¹²⁷ NEWITT, 1995, pp. 233.

¹²⁸ CONCEIÇÃO, *op. cit.*, p. 66.

zido por suas comunidades, desde os de lavouras, às minas e produção de tecidos.¹²⁹ Além disto, afirma que estas comunidades forneciam aos foreiros das terras

cafres para servirem nas manchilas¹³⁰ como em todo o mais serviço, assim doméstico como de fora. Cobrem as casas quando é tempo, que costuma ser cada dois anos, por inteiro, e cada um por metade.¹³¹

Além destes, existiam outras formas de tributação. No contexto das fontes utilizadas nesta dissertação, temos a bastante conhecida taxação de 50% sobre o marfim dos elefantes caçados nos territórios, cuja presa que caísse na terra seria de propriedade do **mambo** da mesma.¹³²

Outro tributo existente era o *maru*. Não obtivemos muitas informações sobre este, afóra a menção a ele no contexto de um conflito entre um foreiro e a população livre do prazo Tambara, em 1785, referente nos autos de sua decorrente inquirição. Testemunhando três escravizados do foreiro Joaquim de Moraes Rego Lisboa, um deles, chamado apenas de Francisco nos autos, afirmou que tinha ido “cobrar o *rendimento ou Maru* da Terra Tambara”,¹³³ o que fora recusado, por motivos que já mencionamos anteriormente nesta subseção.

Ao chamar o *maru* de rendimento da terra, tenderíamos a associá-lo ao próprio **mussoco**, sendo este mais um dos sinônimos regionais para o mesmo. Todavia, outra testemunha, um soldado da Vila de Sena, denominado Sebastião Silveira Monteiro, que fora por enviado do governador dos Rios à Tambara “saber dos fumos e mais colonos da mesma os motivos porque não obedeciam e pagavam ao foreiro dela”, afirma que nos anos anteriores “tinham pago as penções anuais do costume como é marfim, missonco, e marú este ano somente tinham pago o Maru e restava a pagar o Missonco para o que estão na diligência de pagar batendo o seu milho”.¹³⁴ O *maru*, pelo visto, provavelmente fora pago. Acrescente-se que, no momento de sua cobrança, afirmou o **manamambo** de Inhamuringa, que “esperassem quando o seu algodão fosse maduro”, indicando uma das possibilidades de pagamento do mesmo.

Sem encontrar também muitas referências a este tributo, afirma Eugénia Rodrigues, utilizando-se desta documentação, e sobretudo de outra – a que não tivemos acesso para esta dissertação – composta de uma mapa de rendimentos da terra Gorongoza, de cerca de 1763, que este poderia ser cobrado em diversos gêneros, “como maticais de ouro, machiras, azeites, galinhas”.¹³⁵ Acrescenta ainda, após uma pesquisa

¹²⁹ MELLO E CASTRO, Francisco de, *Rios de Sena (...)* 1856 [1750], p. 109.

¹³⁰ No caso, no transporte através de manchilas.

¹³¹ MELLO E CASTRO, Francisco de, *Rios de Sena (...)* 1856 [1750], p. 109.

¹³² Esta aparece, dentre outros, em: BARRETO, Manuel, *Informação (...)* 1885 [1667], p. 36; ALMEIDA, Manuel António de, *Memorial (...)* 1955 [1764], p. 226.

¹³³ VAS, Antonio Caetano, *Autos da inquirição (...)* 1785, AHU(064), cx. 50, doc. 48, fl. 17 (grifo nosso).

¹³⁴ *Ibid.*, fls. 22 e 22v.

¹³⁵ RODRIGUES, 2013, p. 812.

linguística e antropológica que “não ajudou a esclarecer o que era este tributo” que, eventualmente, estaria o *maru* “relacionado com o direito de habitar determinado território”.¹³⁶

Além dos tributos periódicos, havia também a possibilidade de realização de uma venda forçada ao responsável pela terra. Esta é relatada para o caso dos foreiros dos prazos e, até onde nos consta, não há menções para além das áreas de influência portuguesa. Mesmo nestas, aparecem pela primeira vez na segunda metade do século XVIII, enquanto uma prática não usual, tornando-se mais comuns – e, segundo Eugénia Rodrigues, mais concretas – ao final do século.¹³⁷ Esta venda se chamava *inhamicangamiza*, nas proximidades de Tete, e *socora* entre Sena e Quelimane.¹³⁸

A última das esferas das relações entre as populações livres e as unidades políticas nas quais se inseriam é a judiciária. Frei João dos Santos (1608), tratando a respeito dos Macuas, afirma que em cada localidade, seria o *fumo* quem teria a prerrogativa de julgamento, “e quando o *fumo* as não pôde julgar, o Bano, senhor das terras, as determina com conselho dos mais fumos, que se se ajuntam para isso em um terreiro à porta da casa do mesmo Bano.”¹³⁹

No contexto dos prazos, Manuel Barreto (1667), dando ênfase a uma prova de ordálio, afirma que

não sucede a cafre infortúnio que não se persuade ser obra de algum feiticeiro ou feiticeira, faz sua consulta com os parentes e amigos, assentam em quem lhe[s] parece, arma-lhe *milando* ou demanda *diant* o senhorio ou *mucazambo da terra* este nega, para constar da verdade deve o réu tomar o mani, assim chamam uma casca de árvore mui venenosa.¹⁴⁰

Nem todos *milandos* envolveriam a utilização de *mani*. Possivelmente, muitos não o faziam. Mais do que isto, a resolução indo com constância ao *mucazambo* ou ao foreiro da terra é provavelmente outro exagero de Manuel Barreto.¹⁴¹ Seria de pouca praticidade apelar às instâncias superiores em qualquer caso, sendo mais provável um padrão de acordo com o relatado anteriormente por Frei João dos Santos.

Qualquer que fosse o julgador, usualmente o *milando* resultava no pagamento de uma indenização por parte do perdedor.¹⁴² É provável que com a intensificação do

¹³⁶ RODRIGUES, 2013, pp. 812–813, nota 114.

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 818–819.

¹³⁸ *Id.*, 2013, p. 816; ISAACMAN, 1972a, p.33.

¹³⁹ SANTOS, Fr. João dos, Ethiopia Oriental, 1894 [1608], p. 254.

¹⁴⁰ BARRETO, Manuel, *Informação (...)* 1885 [1667], p. 51.

¹⁴¹ Eugénia Rodrigues afirma que “Barreto tinha uma visão épica da conquista portuguesa dos Rios e certamente exagerou a interferência dos senhores na resolução das questões judiciais” RODRIGUES, 2013, p. 826.

¹⁴² NEWITT, 1995, p. 233.

tráfico, tenha aumentado a frequência em que esta era paga através da escravização de indivíduos, ou pela seção de escravizados. É o que relata, por exemplo, Francisco José de Lacerda e Almeida, em 1797, dizendo que seu antecessor no governo dos Rios de Sena, trazendo em sua companhia, em um de seus deslocamentos, “uma pequena gazela domesticada”, durante a noite

foi a gazela para terra e atravessando a leziria, foi ter a uma povoação de cafres; estes a mataram e comeram; e o senhorio da terra, Joaquim de Moraes Rego Lisboa, sabendo do fato, armou um *milando* aos cafres, e pela morte da gazela *pagaram dois escravos*, dos quais se utilizou.¹⁴³

Por fim, após a reforma pombalina de 1761, instituída a figura dos juízes ordinários, era relativamente comum a habitantes livres dos prazos recorrerem a esta nova instância para a resolução de seus *milandos*.¹⁴⁴ Por muitas vezes quando este subia para ser julgado pelo foreiro de uma terra ou pelo juiz ordinário, era nas práticas e costumes locais que se assentavam a resolução da questão. Há pelo menos um caso documentado em que o comandante de Sena, juntamente com um juiz ordinário, ao analisar um conflito entre os habitantes de dois prazos, em 1780, ordenou “aos ditos donos das terras” que examinassem “com adivinhação os cabeças deste motim”.¹⁴⁵ António Manuel de Melo e Castro faz também menção a situação semelhante no julgamento pelos juízes ordinários das “contendas entre os cafres”, mas de maneira genérica, seguramente envolvendo os escravizados dos *Muzungos*, e provavelmente também aos habitantes livres dos prazos, afirmando que os referidos magistrados julgavam “segundo os efeitos de certa bebida quase venenosa”.¹⁴⁶

Após a breve análise destas três esferas de relações entre as comunidades livres e as unidades políticas podemos perceber, primeiramente, que estas se situavam, em escala micro – intra-unidades – de maneira análoga às relações em escala macro – entre unidades políticas distintas. Estas comunidades livres abarcavam em si uma dualidade relacional: internamente a uma unidade política, possuíam interações – como as de cunho militar – que muito se assemelhavam a unidades políticas autônomas aliadas. Todavia, sobretudo no que tange à obrigação de prestação de serviços, alguns

¹⁴³ LACERDA E ALMEIDA, Francisco José de, *Diário (...) 1889 [1797]*, p. 26 (grifo nosso).

¹⁴⁴ RODRIGUES, *op. cit.*, pp. 827–830.

¹⁴⁵ CAMPOS, Jozé Braz de. *Carta ao governador de Moçambique (19-10-1780)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 19 out. 1780. AHU(064), cx. 34, doc. 72. fl. 1; Para uma análise mais extensa deste caso, conferir: RODRIGUES, 2013, pp. 833–834.

¹⁴⁶ MELO E CASTRO, António Manuel de. *Carta do governador dos Rios para o secretário de Estado (05-06-1782)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 5 jun. 1782. AHU(064), cx. 38, doc. 55. fls. 2v e 3.

tributos e resolução de querelas jurídicas, a situação destas comunidades era nitidamente de sociedades internas a uma outra. Como veremos mais adiante, a situação de muitos dos escravizados – e de suas organizações sociais – com seus senhores não era muito diferente.

1.3 Cafres Cativos

1.3.1 O processo de escravização: a influência das fontes

O processo em que um indivíduo ou um grupo de pessoas era escravizada seguia, grosso modo, o padrão encontrado em outras partes e em outros períodos no qual a instituição da escravidão existiu. Estes podiam ser escravizados ao se tornar prisioneiros de guerras ou razias, por via judicial, ou em situações de extrema penúria na qual eram vendidos ou mesmo se vendiam em troca de sustento.

Frei João dos Santos (1608), falando sobre as últimas décadas do século XVI (embora com proposital exagero e tintas voltadas a acusar às populações locais tendo em vista a justificativa para a realização da evangelização e conquista, que já desde os primórdios da expansão portuguesa aparecem no discurso que culminará no argumento que se tornará frequente durante o processo de partilha do continente no século XIX) enumera – de forma bastante deturpada, é necessário salientar – todas estas formas. Segundo o missionário da Ordem dos Pregadores, os

escravos de todas estas terras, que tenho apontado todos, ou a maior parte deles, nasceram forros; mas estes cafres são tão grandes ladrões, que furtam os pequenos, e trazem enganados os grandes até as praias onde os vendem aos portugueses, ou aos mouros, ou a outros cafres mercadores que tratam nisso, dizendo que são seus cativos. A outros escravos destes vendem seus pais em tempo de necessidades ou de fome. Outro cativam os seus por alguns crimes, que cometem, e os mandam vender. Outros são os que se cativam em guerra, na qual ordinariamente os cafres andam uns com os outros, e os vencedores vendem os cativos que tomam nela.¹⁴⁷

Sobre os oriundos de butim de guerra, numerosos são os vestígios encontrados na documentação existente. No mesmo texto de João dos Santos, há, finda a guerra contra um “cafre mumbo, chamado Quizura”, o relato de que o capitão de Tete retornou “trazendo cativos todos os inimigos, e mulheres que se acharam dentro no lugar”.¹⁴⁸

Bocarro, por sua vez, narra a guerra que fez o *Monomotapa* Gatsi Rusere, em 1609, com o auxílio de forças portuguesas e de seus aliados locais, ao Motoposso. Este, tentando atacar as forças da Mocaranga de surpresa, não teve sucesso em sua tentativa, já

¹⁴⁷ SANTOS, Fr. João dos, *Ethiopia Oriental*, 1894 [1608], p. 333.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 229.

que “o Monomotapa, tendo notícia de sua vinda, mandou que todos estivessem alerta com as armas em mãos”, de tal sorte que “em breve tempo lhe desbarataram e mataram muita gente, e *cativaram outra*, em que entrou um seu genro, que vinha por capitão dessa gente”.¹⁴⁹ Em seguida, Gatsi Rusere foi atacado pelas tropas de Matuzianhe – que então disputava o lugar de *Monomotapa* com ele, estando inclusive em posse do zimbábue. Segundo Bocarro, ao Rusere receber o reforço de tropas de *Muzungos* e seus aliados, o atacante é desbaratado, batendo em retirada. Sendo acossado nesta fuga, nas quais as tropas de Rusere e portuguesas acabaram “matando muitos e *cativando outros*, e os que escaparam foram todos se recolher à cidade do Monomotapa e a seus paços (...) onde Matuzianhe tinha sua casa e família”.¹⁵⁰ Este conflito teve seu capítulo final na derrota de Matuzianhe na serra de Matarira. Após esta, “se tornou o Monomotapa para sua casa mui contente, cheio de presas e despojos que tomou a Matuzianhe, *em que entravam suas mulheres, filhos e família*”.¹⁵¹

Neste mesmo contexto das guerras de sucessão a Gatsi Rusere, a historiadora Eugénia Rodrigues afirma – com números a nosso ver algo inflacionados –, que

Muzura terá apreendido 8000 cativos (sobretudo mulheres, indianos e mestiços), inúmeros rebanhos (2000 vacas e um número indeterminado de cabras e carneiros) e uma grande quantidade de machiras e ouros. Pelo seu lado, as forças dos Portugueses e de Quitambo tomaram a Chombe 500 cativos, 6000 vacas e muito outro gado. Entre os Mongas, os Portugueses fizeram inúmeros prisioneiros, tendo apreendido 7000 vacas e pilhado carneiros e cabras sem conta. Nas outras terras acometidas, foram tomados, pelo menos, muitos cativos.¹⁵²

Desta forma, não só os exércitos de *Muzungos* e da Mocaranga realizavam a escravização de seus prisioneiros. O Padre António Gomes (1648), por sua vez, fala de ataques de Muzura também a populações “de cafres, isentos”, que “se governam por república”, na serra de Morrumbala, na confluência do rio Shire com o Zambeze. Afirma que desta região iria “para Sena muito gengibre, canas de açúcar, arroz e outros mantimentos, afora marfim, escravos que tomam nas guerras”.¹⁵³ O jesuíta fala ainda em mulheres, decorrentes de espólio de batalhas, que eram vendidas aos portugueses pelo Bororo ao que afirma também que estes “têm por razão não venderem nenhum cafre, nem grande nem pequeno, dizem que é gente de guerra”.¹⁵⁴

A finais de Seiscentos, Frei António da Conceição (1696), continua a relatar a prática de escravizar os sobreviventes de batalhas e suas famílias. Em nova disputa pelo posto de *Monomotapa*, desta vez entre Nhadunimbiri e Nhabanzoe, o último, recebendo o

¹⁴⁹ BOCARRO, António, *Década XIII, 1899* [1635], p. 287 (grifo nosso).

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 288 (grifo nosso).

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 290 (grifo nosso).

¹⁵² RODRIGUES, 2013, p. 374.

¹⁵³ GOMES, Pe. Antonio, *Viagem (...) 1959* [1648], p. 180.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 203.

auxílio de tropas muzungas, foi “cortar o passo ao inimigo às suas mesmas terras, e o fez com tão bom sucesso, que aos que não matou, ou pôs em fuga, cativou”.¹⁵⁵

Ao longo do século XVIII não cessam os relatos e menções a escravizados oriundos de butim de batalhas. Inácio de Melo Alvim, em carta ao Capitão-general de Moçambique a fevereiro de 1769, fala de ataque às tropas de cinco **munhais** de Ganiabázi, no contexto de nova disputa pelo posto de **Monomotapa**, ao que afirma ter expedido

sobre eles um corpo de Sipais¹⁵⁶ com tão bom sucesso que mataram logo três, e as suas cabeças foram postas no mesmo lugar onde o outro foi enforcado, e os dois restantes um deu salto no rio, sem jamais haver notícia dele, e o outro se meteu nos matos ambos com feridas mortais. *Represaram toda a sua gente* que consta da relação que acompanha a esta, a qual mandei vender em leilão público nesta Vila [de Tete](...).¹⁵⁷

Na lista em questão, constam 64 pessoas, incluindo várias crianças e mulheres, estando muitas vezes estas acompanhadas de seus “filhos de peito”.¹⁵⁸

Também em 1769, mas em julho, Inácio de Melo Alvim nos dá informações sobre nova captura em espólio. Narrando expedição levada a cabo contra o “**fumo** da terra Pongo” que se encontrava levantado, encontrando a força militar

resistência na empresa, se valeu de armas, e lhe trouxe a cabeça, deixando outros ali mortos, e cativou 47 pessoas entre grandes e pequenos, e como esta ação agradasse ao comandante, ele, lhe deu [a Manuel Gomes Nobre] a metade da presa não só pelo perigo em que serviu, se não também porque vários cafres seus ficaram bastante feridos e o restante desta gente se pôs em leilão (...).¹⁵⁹

Há ainda, a menção ao leilão de vinte três pessoas – sem contar os filhos de peito –, capturadas nas guerras com o Bive, “apresados pelo capitão-mor das guerras Domingos Caetano de Almeida e Albuquerque” em período próximo ao desta, mas talvez acerca do espólio de outra batalha, embora o número corresponda à metade dos capturados no Pongo.¹⁶⁰

¹⁵⁵ CONCEIÇÃO, Fr. António da, *Tratado (...)* 1867 [1696], p. 108.

¹⁵⁶ Ou Cipaiois, soldados de origem indiana.

¹⁵⁷ MELO ALVIM, Inácio de. Carta do governador e tenente geral dos Rios de Sena ao governador e capitão-general [03-02-1769]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 80, p. 123-125, 1954a. p. 123 (grifos nossos).

¹⁵⁸ OLIVEIRA, José Francisco de. Leilão dos sobreditos escravos [29-01-1769]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 85, p. 111-112, 1956.

¹⁵⁹ MELO ALVIM, Inácio de. Carta do governador e tenente geral dos Rios de Sena ao governador e capitão-general [12-07-1769]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 81, p. 135-137, 1955a; Manuel Gomes Nobre fala do mesmo episódio em NOBRE, Manuel Gomes, *Carta (...)* 1957 [9/7/1769], p. 213.

¹⁶⁰ OLIVEIRA, José Francisco de. Clareza dos escravos apreçados ao Régulo Bive [c. 1770]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 84, p. 87-88, 1955.

As correspondências de Inácio de Melo Alvim a que tivemos acesso trazem ainda mais uma menção à prática. Em carta de 18 de julho de 1769, justificando a entrega de um *bar* de fato a Sebastião de Moraes, no presídio do Zimbábue, “pelo excessivo trabalho inerente àquele posto o qual indefectivamente todos os dias se deve aplicar ao exercício daquelas tropas”, afirma colocar em hasta pública o “marfim e escravos que se têm apreendido nestes choques”.¹⁶¹

Como pode-se perceber, a menção à captura de pessoas como butim de guerra era frequente e bastante comum ao longo do recorte temporal desta dissertação. No entanto, faz-se necessária uma ponderação. A grande frequência com que estes aparecem nas fontes, em especial nos relatos que teriam posteriormente grande circulação no público lusitano (ao contrário das correspondências, de circulação restrita), pode ter sido influenciada por uma tendência a narrar batalhas, principalmente as que julgam ser grandes feitos e conquistas portuguesas. Contudo, é provável que o número de pessoas escravizadas por via de guerras – e razias – seja proporcionalmente grande com relação ao total de escravizados, levando-se em conta a frequência com que combates e disputas ocorriam. A ocorrência constante destes fatos narrados também em correspondências administrativas – incluindo listas de decorrentes leilões –, nos parece um forte indício desta frequência. Além disto, podemos supor que, quando o tráfico de escravizados se intensificou, sobretudo ao longo do século XIX, aliado a grandes incursões militares vindas do sul – Angunes –, e pelo deslocamento do principal produto do comércio mujavo do marfim para pessoas, esta proporção possa ter aumentado ainda mais.

A escravidão por via judicial também ocorria. Tanto como punição a crimes – algumas vezes estendida a familiares do infrator – como para quitação de [mangabas](#). Segundo Allen F. Isaacman,

dependentes eram adquiridos como compensação por crimes cometidos contra uma pessoa ou linhagem e como uma penalidade para atos ilegais que ameaçavam a autoridade ou a posição de um chefe territorial. Ao longo do Zambeze, a família de um assassino era obrigada a ceder um número específico de escravos à linhagem da vítima, e, entre os Chewa do prazo Makanga, um adúltero poderia cumprir sua punição provendo akaporo ao marido. Atos de desobediência contra o mambo geralmente resultavam na escravização do culpado ou no pagamento de um número de escravos para retificar a situação.¹⁶²

¹⁶¹ MELO ALVIM, Inácio de. Carta do governador e tenente geral dos Rios de Sena ao governador e capitão-general [18-07-1769]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 81, p. 145-147, 1955c. p. 146.

¹⁶² “dependents were acquired as compensation for crimes committed against a person or lineage and as a penalty for illegal acts which threatened the authority or position of the land chief. Throughout the Zambesi, the family of a murderer was obligated to provide the victim’s lineage with a specified number of slaves, and, among the Chewa of Prazo Makanga, an admitted adulterer could satisfy his punishment by providing the husband with akaporo. Acts of disobedience against the mambo generally resulted in the enslavement of the guilty party or the payment of a number of slaves to rectify the situation.” ISAACMAN, 1972a, p. 49.

Na Ethiopia Oriental de Frei João dos Santos (1608) são relatadas algumas destas práticas. Tratando especificamente do Teve, descreve que o juramento de lucasse

é um vaso cheio de peçonha o qual dão a beber ao que jura, dizendo-lhe que se ele não tem a culpa que lhe põe, ficará são e salvo da peçonha, mas se a tem, logo morrerá com a beberagem, pela qual razão os que se acham culpados, quando os chegam e obrigam a juramento, ordinariamente confessam sua culpa, por não beberem a peçonha, mas se eles são inocentes e não tem a culpa que lhe dão, bebem mui confiadamente a peçonha sem lhe fazer algum mal e com esta prova ficam absolutos daquela culpa que lhe punham e o acusador em pena do falso testemunho que deu contra o que acusou, fica cativo do mesmo acusado inocentemente, e perde todos os seus bens, mulher e filhos; metade para el-rei [Sachiteve] e a outra metade para o acusado.¹⁶³

O dominicano dá ainda informações com relação a penas por delitos. Segundo ele, “todo o cafre que for feiticeiro sem licença de el-rei [Sachiteve], tem pena de morte e perda de seus bens e filhos, metade para el-rei e metade para quem o acusar”.¹⁶⁴ Ao que acrescenta que a mesma pena possui o ladrão, “a que chamam bava”, e o adúltero, podendo qualquer um destes três gêneros de transgressores ser morto sem qualquer pena ao assassino. Por fim, afirma que se “a parte agravada não quer que morra” os infratores, estes ficam “cativos das mesmas partes a que agravaram, e eles os podem vender e fazer deles o que quiser em como coisa sua”.¹⁶⁵

O Padre António Gomes (1648) narra genericamente a escravidão por mangaba ocorrida a mussambazes a serviço dos Muzungos. Segundo o jesuíta, davam “os Portugueses o fato fiado aos cafres” e, se acaso estes não conseguissem pagar – por vários motivos, dentre os quais acreditamos se incluir o risco do transporte e os demais inerente ao comércio –, mandavam “20, 30 cafres a buscá-lo”, confiscando seus bens e o escravizando. Não parece certo se esta pena se estendia à sua família, mas António Gomes relata – provavelmente com o intuito de reforçar o seu argumento de que isto seria uma das causas que estavam levando à extinção do contrato nos Rios de Cuama –, que o devedor então “com a mesma felicidade, vai buscar os filhos e a mulher, e se vem meter em casa por cativo, e se faz às armas como os demais”.¹⁶⁶

O também jesuíta Manuel Barreto (1667) traz nova informação sobre juramentos, semelhante ao relatado décadas antes por Frei João dos Santos, porém sem associar a prática a alguma unidade política específica – mas em local em que está a falar das sociedades da margem inferior do Zambeze. Barreto informa que, associando algum infortúnio à “obra de algum feiticeiro ou feiticeira”, arma “milando ou demanda diante o senhorio ou mucazambo da terra querelando-se do réu”, que negando, teria

¹⁶³ SANTOS, Fr. João dos, *Ethiopia Oriental*, 1894 [1608], pp. 77-78 (grifo nosso).

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 90.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 90-91.

¹⁶⁶ GOMES, Pe. Antonio, *Viagem (...) 1959 [1648]*, pp. 192-193.

de tomar o *mani*, uma “casca de árvore mui venenosa”. Caso se negasse a tomá-lo, ficaria “com mulher e filhos e ainda os mais parentes ao arbítrio do queixoso”. Se, ao contrário, tomasse e morresse, ficaria “convicto e toda sua família e fazenda” seria do autor da queixa.¹⁶⁷ Interessante notar que, para o jesuíta, a possibilidade de que alguém tomasse o *mani* e sobrevivesse não é levada em conta, não informando qual seria o procedimento e as possíveis sanções neste caso, ao contrário do que faz João dos Santos. Temos aqui uma possível mudança de pensamento dos missionários de maneira geral perante as práticas de juramento locais, ou talvez simplesmente uma diferença entre perspectivas de ordens religiosas, ou ainda apenas entre os dois autores. Um estudo mais aprofundado, contrapondo-se ao posicionamento em outras regiões do continente ou mesmo do planeta, é aqui necessário, mas foge ao escopo de nossa análise.

Ainda no século XVII, em descrição anônima feita em 1683, aparece a seguinte informação:

Mas quem sobre todos, com prejuízo maior para os nossos, e rigores maiores para os seus se tem declarado contra todas as sortes de Minas, esperando seja essa a nossa ruína, é o rei Monomotapa. (...) E com tanta aspereza tudo [obrou] que os delitos de traidor, e feiticeiro que eram os maiores, são hoje inferiores ao de descobrir uma mina, porque aqueles castigam nos autores, e passa o castigo, deste a filhos e a parentes.¹⁶⁸

Se contrapormos às informações de Frei João dos Santos que se referem a praticamente um século antes desta, temos tanto uma persistência entre ser crime no Teve e na Mocaranga a prática de feitiçaria, como a informação nova de que na última o crime de traição ao soberano também era considerado dos mais graves. Além disto, aparece a provável modificação, ao se considerar o descobrimento – e, como veremos mais adiante nesta dissertação, principalmente a exploração de uma mina – sem o aval do *Monomotapa* ou do *Changamira* um delito ainda mais grave, com a pena sendo infligida também a toda família. Modificação esta profundamente relacionada com a atividade dos *Muzungos* e suas ingerências nas políticas e na economia da Mocaranga.

Nos Setecentos continuam a existir descrições deste tipo de escravização. Em sua Memória sobre a Costa da África, em cerca de 1766, António Pinto de Miranda traz novamente, de maneira generalista, a informação de pena por adultério e, implícita a ela, também a por dívidas. No entanto, sua descrição é profundamente tendenciosa, procurando sempre diminuir a posição das comunidades locais, frequentemente associando-as a pecados e vicissitudes cristãs, com o intuito de demonstrar como sua

¹⁶⁷ BARRETO, Manuel, *Informação (...)* 1885 [1667], p. 51.

¹⁶⁸ LOBATO, Manuel. Uma Relação Seiscentista sobre o Monomotapa. In: 1995. "ACTAS do Colóquio 'Construção e Ensino de História da África'. Lisboa: Linopazes. P. 317–353. p. 334.

influência sobre os portugueses lá estabelecidos, ou de passagem, seria nefasta – assim como a dos de origem indiana –, de forma a reforçar seu argumento e propostas para a expansão da “conquista” na região. Um exemplo claro desta associação a vícios se encontra na seguinte informação. Segundo Miranda, a “maior parte” das mulheres dos “naturais da terra” se “facilitam com homens, espontaneamente, e completo o torpe apetite o dizem aos próprios maridos para estes cobrarem uma certa quantia do concubiniário ou quando este não a tenha ficar pela culpa feita seu cativo”.¹⁶⁹ Se confrontarmos esta descrição às anteriores – embora distantes em mais de um século – pode-se perceber a tinta discursiva aqui utilizada pelo autor. Contudo, é importante ressaltar que este utiliza ao longo de seu texto de críticas a praticamente todos os grupos sociais estabelecidos nos Rios.

Miranda fala ainda em indivíduos “feitos cativos por furtarem uma flecha, uma espiga de milho, uma galinha e outras coisas semelhantes”, concorrendo com o descrito por Frei João dos Santos acerca da pena aos **bavas**. Traz também informação sobre filhos livres de escravizados dos **Muzungos** com mulheres livres – não propagando neste sentido o estatuto de escravidão – que acabavam por se tornar cativos ao não pagar empréstimos de tecidos.¹⁷⁰ Em outro documento anexo, acresce serem as penas na Mocaranga, “aos que roubam, matam, ferem, e cometem outros absolutos semelhantes” o pagamento do “valor da cousa furtada, e pagando juntamente o matador duas pessoas aos parentes do morto, e conseqüentemente a mesma pena à proporção aos feridos, e outros crimes com prejuízo de terceiro”, assim como pena capital e confisco de todos “seus bens móveis e fazendas” aos que furtam algumas das mocarangas – mulheres do **Monomotapa** –, ficando “toda sua geração ascendente e descendente cativos do Imperador [Monomotapa]”, tendo a “mesma pena o que coabitar” com elas.¹⁷¹ Neste último caso – dos furtos ou coabitação com as mocarangas – há uma incoerência no descrito, já que fala em pena de morte ao infrator, mas em seguida afirma que ele – conjuntamente com sua geração – se torna cativo. É provável, assim como o descrito para o Teve por João dos Santos, que a pena de morte pudesse ser comutada, se assim o **Monomotapa** o desejasse.

Finalmente, António Pinto de Miranda também menciona a escravidão por dívidas, dizendo que

alguns **mucazambos**, **fumos** e outros vendem seus próprios filhos para pagarem os tributos da terra, e outras **mangabas**, e no caso que algum os queira resgatar lhe dá por cada filho dois escravos.¹⁷²

Outra menção à escravidão por via judicial aparece em carta de junho de 1782 do

¹⁶⁹ MIRANDA, António Pinto de, *Memória (...)* 1955 [1766], p. 249.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 268.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 311.

¹⁷² *Ibid.*, p. 269.

então governador dos Rios António de Melo e Castro ao secretário de Estado. Este, falando especificamente da esfera administrativa portuguesa nos Rios de Sena, afirma que

se o Juiz não é tão rigoroso como alguns particulares, que por qualquer coisa, que lhes furtam, querem que o ladrão seja seu cativo, a que ele facilmente se sujeita por ser entre eles uma lei, ou costume universal; e nesse particular como no mais são os ditos juizes a eles tão conformes, que assim o julgam quando lho requerem.¹⁷³

É de se tomar com cautela o afirmado com relação a juizes relacionados ao corpo de Senado das vilas portuguesas aplicando penas de escravização por roubos. Tal pode apenas ser um exagero argumentativo do autor. Melo e Castro está neste documento preocupado em criticar a organização das vilas dos Rios de Sena nos corpos de Senado “composto do Juiz ordinário, três Vereadores, Procurador do Conselho, e um Escrivão da Câmara”,¹⁷⁴ classificando-os como inúteis, tanto pela pouca existência de, à sua visão, pessoas ilustradas capazes nas vilas muzungas, como pela dificuldade de se recorrer ao ouvidor geral na Ilha de Moçambique, e também pela preponderância do direito local nas práticas – e não das normas portuguesas. Para solucionar estes problemas, o autor propõe uma mudança na organização da administração portuguesa destas localidades. E muito do seu argumento e de seus exemplos são colocados com o intuito de ilustrar a necessidade desta nova estrutura administrativa. Contudo, a existência de escravização por dívidas, “uma lei ou costume universal” entre os povos da região pode ser inferida pela argumentação, indiferente de sua aplicação também na esfera portuguesa pela própria administração.

De igual maneira, a menção à prática de juramentos e provas de ordálio deve ser levada. Melo e Castro afirma que

o Juiz inteiramente se sujeita, deferindo-lhes conforme aos abusos, que entre eles há, nascidos da sua ignorância, e cega superstição, sujeitando-se o mesmo Juiz em muitas causas em que não há prova, a julgar segundo os efeitos de certa bebida quase venenosa, que uma das partes toma, a que chamam moave; como se o Juiz fosse tão bárbaro, e supersticioso como eles;¹⁷⁵

Eugénia Rodrigues salienta que, no contexto da administração da justiça pelos foireiros dos prazos, o processo judicial “integrava frequentemente métodos africanos, que não eram reconhecidos pelo sistema judicial português”.¹⁷⁶ Desta forma, é provável que, para que as sentenças dos juizes ordinários fossem aceitas que eles se sub-

¹⁷³ MELO E CASTRO, António Manuel de, *Carta do governador dos Rios (...)* 1782, AHU(064), cx. 38, doc. 55, fl. 3v.

¹⁷⁴ *Ibid.*, fl. 1.

¹⁷⁵ *Ibid.*, fls. 2v e 3.

¹⁷⁶ RODRIGUES, 2013, p. 832.

metessem a práticas e costumes locais. Mas também é igualmente provável que Melo e Castro acentue estas práticas para dar mais ênfase a seu argumento, carregando nas tintas. Dada a ilustração do mesmo, talvez fosse de se esperar que desse provas e realizasse denúncias sobre essas práticas nominalmente. Não tivemos notícias de nenhuma denúncia realizada por ele neste sentido, apenas a menção genérica aqui. De qualquer forma, a existência da prática de se tomar o *moave*, quando contraposta a outras fontes é bem clara, sendo bastante frequente seu uso nas esferas portuguesas – sobretudo, como mencionado, no âmbito dos foreiros dos prazos – de forma a legitimar suas decisões e mesmo como fruto de seu próprio arcabouço cultural.

Nesta lógica, no relato de Francisco José de Lacerda e Almeida (1797), aparece – ao que tudo indica ser uma decorrência do incremento do tráfico de escravizados ao final do século – a informação de que os habitantes livres dos prazos da coroa portuguesa seriam forçados a vender sua produção ao senhor da terra, sendo

castigados com as penas dos *milandos* os transgressores: isto é, para ficarem absolvidos deste denominado crime de venderem o que é seu a quem lhes paga melhor devem dar algum escravo, ou o seu equivalente, ou alguns escravos se foi avultada a porção de milho que venderam.¹⁷⁷

No ano seguinte, o mesmo Lacerda e Almeida afirma que

pelo costume q[ue] eles pensam infalível, e permitido, à vista da frequência dos *milandos* (litígios) que a cada passo estão vendo correr sobre eles p[or] pretextos quando não imaginários de pequena entidade, p[er]ellos quais são sentenciados a um rigoroso sequestro do que possuem, que sem demora se executa, e não chegando aqueles miseráveis bens, ou não os havendo p[ar]a a satisfação do *milando*, fica sendo cativo o miserável que litiga, seus filhos, e muitas vezes seus pais, e parentes. Eis aqui Soberana Senhora a origem da maior parte das escravaturas q[ue] constituem, e animam tais apotentados q[ue] tenho de acusar.¹⁷⁸

Francisco José de Lacerda e Almeida está neste último documento a criticar o aforamento de mais de uma terra a um mesmo foreiro. Neste sentido, é necessário também cautela em se levar em conta de que a maior parte da escravatura dos *Muzungos* neste momento ser decorrentes de *milandos* julgados pelos senhores e donas dos prazos. No documento do ano anterior, como veremos, o próprio autor afirma ser outra a maior origem da escravatura, tratando-se aqui provavelmente de uma estratégia argumentativa do autor.

¹⁷⁷ LACERDA E ALMEIDA, Francisco José de, *Diário (...) 1889 [1797]*, p. 25.

¹⁷⁸ LACERDA E ALMEIDA, Francisco José de. *Carta do governador dos Rios ao rei [22-03-1798]*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 22 mar. 1798b. AHU(064), cx. 80, doc. 86. fl. 4v.

Com relação à prática de venda própria ou de parentes quando em situações de extrema necessidade, ao que ficou conhecido como “corpo vendido” – situação que o historiador José Capela caracteriza como “aquilo que constituiu a essência da escravatura dita ‘antiga’” –¹⁷⁹ temos nas fontes alguns exemplos.

João dos Santos afirma que

no mesmo tempo [da guerra dos Zimbabué, 1589] tiveram estas terras, (...) uma cruel praga de gafanhotos, que por elas passaram, mui grandes e em tanta quantidade, que cobriam as terras; e quando se levantaram no ar faziam tão grande nuvem, que as assombrava. E tanto dano fizeram nelas, que comeram todas as searas, hortas e palmares, que havia por onde passavam, deixando tudo tão seco e queimado, como se lhe puseram o fogo; de maneira que nem dali a dois anos tornaram a dar fruto; pelo que houve grandíssima esterilidade em todo este tempo, e fome, de que muita gente morreu. Esta fome foi o terceiro castigo desta Ethiopia, *porque houve tanta falta de mantimentos, que os cafres se vinham vender e cativar, somente pelo comer, e vendiam seus filhos a troco de um alqueire de milho, e os que não achavam este remédio pereciam à fome.* De modo que morreu neste tempo grande parte da gente destas terras¹⁸⁰

Notemos o carácter excepcional da prática. A situação descrita é de extrema carência, sendo associada a um dos “quatro castigos ou pragas gerais” que assolaram a terra (os outros três seriam a guerra dos Zimbabué, a seca prolongada e uma epidemia de bexigas). Podemos supor que, em situações de normalidade, tal prática tendia a ser menor – ocorrendo de maneira mais individualizada. Veremos os próximos exemplos antes de concluirmos com maior exatidão.

A menção seguinte à prática a que tivemos acesso são as notícias de Ignácio Caetano Xavier (1758). Este, falando de maneira geral dos “cafres” “deste vasto país”, aos quais qualifica como “inimigos do trabalho”,¹⁸¹ afirma que

fazem comércio de seus próprios filhos, vendendo-os, e eles também se vendem muitas vezes, e este será o mistério porque em todos os seus idiomas, que quase todos desta costa entendo, não se articula palavra que diga amor.¹⁸²

Parece-nos bastante claro como o autor utiliza-se da prática como exemplo para a descrição depreciativa que faz das populações locais. Mais do que isto, força seu argumento, de maneira poética até, ao afirmar que desconhece “palavra que diga amor” nas línguas locais, ao que se coloca em posição de autoridade, afirmando ser entendedor de quase todas. É pouco provável que o autor, conhecedor de tantos idiomas, não

¹⁷⁹ CAPELA, 2016, p. 13.

¹⁸⁰ SANTOS, *op. cit.*, pp. 302–303 (grifos nossos).

¹⁸¹ XAVIER, Ignácio Caetano, *Notícias (...) 1955 [1758]*, p. 144.

¹⁸² *Ibid.*, pp. 146–147.

tivesse conhecimento do falado nos arredores de Tete. Se este foi o caso, ou a palavra *rufoi* foi introduzida posteriormente no vocabulário local, o que cremos bastante improvável,¹⁸³ ou ele simplesmente a ignorou para reforçar sua argumentação. Notemos também que, por todo seu discurso, Xavier permeia a descrição de uma situação de decadência das terras e dos moradores de Moçambique e Rios, cujo ápice se atinge em sua afirmação de que estas pessoas mais pareceriam “feras do que homens”.¹⁸⁴

Salientemos ainda que Xavier escreve uma década depois da infestação de gafanhotos de 1736 a 1745. É provável que muitos dos escravizados a que teve contato fossem ainda decorrentes deste período. Quem nos narra sobre esta infestação é António Pinto de Miranda, em 1766. Afirma este autor que nestes anos,

nem a agricultura nem as árvores domésticas, e silvestres [os gafanhotos] perdoavam, razão por que morriam muitos dos nacionais perecendo a fome. Outros se faziam cativos por sua espontânea vontade dos portugueses filhos de Goa, e alguns patrícios naturais apotantados por uma pequena porção de mantimento quanto fosse suficiente para passar um só dia. E suposto que depois de tornarem as terras a seu ser, se determinou em junta de teólogos e Bispo, não obrem os tais nacionais cativos pelo que se restituíssem a sua liberdade.

Sei que muitos a pluralidade que deles têm em seu próprio lugar apontarei procede[m] dos anos que estas terras padeciam a maior penúria¹⁸⁵

Notemos, novamente, a associação da prática com as infestações de gafanhotos. E como mesmo após 20 anos do término da mesma, ainda era lembrada e tida como determinante no processo de escravização. Além disto, convém salientar que denominar este tipo de escravização de voluntária, como o fazem vários estudiosos atuais, ou dizer que estes se “faziam cativos por sua espontânea vontade”, é um pleonismo absurdo. Se não em situação de extrema penúria, os que assim procedem não o fariam. Logo, não o fazem por vontade própria, mas forçados pela situação para conseguir alguma sobrevivência. Mas divagamos.

Voltando a António Pinto de Miranda, convém lembrar que, ao longo de todo o seu relato, faz duras críticas aos indianos, de maneira bastante depreciativa e, como outros autores de seu período, associando a presença dos mesmos – muito decorrente da liberação do comércio – ao declínio da região.¹⁸⁶ Esta análise depreciativa se estende aos patrícios, que são, segundo ele, “filhos de alguns portugueses, e naturais de Goa, feitos em negras”, associando-os também a todo um discurso de desprezo que faz aos próprios “naturais da terra”.¹⁸⁷ É de se notar, neste sentido, o contexto em que

¹⁸³ Courtois dá para *rufoi* um único significado: amor. CURTOIS, 1900, p. 57.

¹⁸⁴ XAVIER, *op. cit.*, p. 141.

¹⁸⁵ MIRANDA, *op. cit.*, p. 248.

¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 251–253.

¹⁸⁷ *Ibid.*, pp. 250–251 e pp. 248–250.

o argumento desta citação é feito. Ressaltemos que na mesma, Miranda afirma que os que se vendiam, o faziam a “portugueses filhos de Goa, e alguns patrícios naturais apotentados”. Parece-nos bastante clara em seu discurso a utilização da situação de escravidão ser de origem injusta pelos teólogos, como exemplo para dar força a seu argumento contra indianos e patrícios. Talvez também estenda aos portugueses – reinóis – habitantes na região, caso esteja apenas a faltar uma vírgula neste ponto (por lapso do autor ou do transcritor). Em outro trecho mais adiante, considerará a venda também a portugueses, afirmando que “escravos e escravas são de muitos modos, uns porque obrigados da necessidade e alguns milandos, vem vender o corpo aos portugueses, e filhos de Goa, patrícios e alguns nacionais apotentados por 12 Xuabos que são 12 braças de pano”.¹⁸⁸

Por fim, fica ainda mais clara a utilização dos meios de escravização para reforçar partes do discurso de António Pinto de Miranda quando notamos que o mesmo não só não menciona escravizados oriundos de conflitos – que seria o único meio justo para os teólogos da época –, como nega a sua existência nos Rios de Sena. Apesar de toda a evidência que outras fontes indicam, como já mostramos em páginas anteriores, ao tratar da escravização advinda em conflito, Miranda reforça os seus argumentos afirmando que

ninguém nestas terras possuem escravos em sã consciência poque se não acham os requisitos para o cativo, quais são o serem prisioneiros em justa guerra, porque se eles, ou por timoratos, ou pelo interesse nos oferecem as terras que possuem, não sei que motivo haja para que se cativem.¹⁸⁹

No relato de Francisco José de Lacerda e Almeida (1797), há também alguns exemplos da prática de “vender o corpo”. É narrado um episódio de um assassinato de uma mulher por “cafres do Barue”, que disseram querer

vingar seus parentes, pois os brancos os tinham mandado para fora quando na ocasião da fome lhes tinham vendido o corpo. Na verdade, quando estes cafres vendem o corpo, como repetidas vezes acontece, logo põem a condição de não serem mandados para fora, e se lhes faz uma conhecida violência e injustiça quando fazem o contrário.¹⁹⁰

Trataremos mais adiante nesta dissertação desta possibilidade frequente de rebeliões por serem vendidos a terras distantes. Neste momento, é importante perceber que, novamente, tratavam-se de situações de extrema penúria, no caso, das secas de 1792 a 1796.¹⁹¹ Em seguida, Lacerda e Almeida afirma que “de tantos escravos que saem

¹⁸⁸ MIRANDA, António Pinto de, *Memória (...)* 1955 [1766], p. 268.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 269.

¹⁹⁰ LACERDA E ALMEIDA, Francisco José de, *Diário (...)* 1889 [1797], p. 22.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 23.

destes rios uma boa parte não é legitimamente cativa”, ao que considera tanto estas situações de fome, como a prática de escravização por **milandos** e dívidas.¹⁹²

Há uma tendência na historiografia em considerar a maior parte dos indivíduos sob posse dos portugueses oriunda das situações de “corpo vendido”. Baseando-se sobretudo em António Pinto de Miranda, Malyn Newitt afirma que a grande maioria dos escravizados “eram clientes que se ligaram a um protetor que poderia lhes oferecer a subsistência e oportunidades para progredir e enriquecer”.¹⁹³ Allen F. Isaacman, embora considere um padrão múltiplo para o recrutamento dos escravizados dos prazeiros, aparentemente não considerando a maioria decorrente deste tipo de escravização, menciona as fontes que o dizem ser.¹⁹⁴ As referentes a nosso período são António Pinto de Miranda e Francisco José de Lacerda e Almeida. As demais todas se referem a período avançado no século XIX.¹⁹⁵

Eugénia Rodrigues, por sua vez, afirma que “antes da intensificação do tráfico, a maioria dos escravos nesta região aparece associada à escravização voluntária”.¹⁹⁶ Em sua obra principal, afirma que a escravização poderia ocorrer por via judicial, que um “reduzido número de escravos resultava das prestações pagas pelos **amambo** aos foreiros como senhores de terras”, e que poderiam também ser capturas na guerra, embora afirme que para os Setecentos, “os escravos obtidos diretamente pela guerra eram em número muito reduzido”.¹⁹⁷ Desconhecemos qualquer estudo acerca dos números de escravizados por cada meio, se é que um estudo deste porte seja possível com as fontes existentes. No entanto, parece-nos que a afirmação da autora baseia-se nas fontes que fazem a denúncia da escravização “voluntária”, em especial António Pinto de Miranda, Ignácio Caetano Xavier e Francisco José de Lacerda e Almeida. Tendo estes escritos como base, afirma que “tanto na região dos prazos como nas sociedades vizinhas, a forma mais comum de adquirir o estatuto de escravo era ‘vender o corpo’”, sendo que, “de acordo com as fontes portuguesas, a maior parte dos cativos que residiam nos prazos tinham origem voluntária”.¹⁹⁸

Acreditamos, no entanto, que este carácter “voluntário” da escravização nos Rios

¹⁹² LACERDA E ALMEIDA, Francisco José de, *Diário (...) 1889 [1797]*, pp. 23–24.

¹⁹³ “Some of these slaves were obtained on raids, bought at auctions or received as presents from the chiefs. The majority, however, were clients who attached themselves to a protector who would offer them maintenance and opportunities for enrichment and advancement” (tradução nossa) NEWITT, 1969, p. 77; “Slaves could be obtained as booty in war or by direct purchase but by the eighteenth century the great prazos senhores acquired their households of retainers and clients in a way that involved reciprocal contracts of service and protection formalised by well-established rituals. Many observers, not least among them Livingstone in the mid-nineteenth century, were perplexed at the sight of Africans voluntarily selling themselves into slavery, but by then this had become a common practice in Zambesia.” *id.*, 1995, p. 234.

¹⁹⁴ ISAACMAN, 1972a, pp. 51–52.

¹⁹⁵ *Ibid.*, pp. 194–195.

¹⁹⁶ RODRIGUES, 2010, p. 55.

¹⁹⁷ *Id.*, 2013, pp. 863–864.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 865.

de Sena do século XVIII deve ser relativizado. Conforme cremos ter deixado claro, os momentos de grande volume destas escravizações em situações de penúria foram todos decorrentes de grandes intempéries naturais, especialmente secas e infestações de gafanhotos, como as de 1589, 1736–1745 e 1792–1796. Além disto, o fato do relato deste tipo de escravização aparecer sempre como exemplificação de um discurso depreciativo bastante específico, tem de ser levado em conta quando a tomá-lo ao pé da letra. Mais do que isto, Eugénia Rodrigues afirma que “as práticas sociais conducentes à escravização, cada vez mais destoantes dos princípios difundidos pelo pensamento iluminista europeu” levavam a que “recém-chegados à capitania” a denunciassem, ao que menciona sobretudo Lacerda e Almeida e António de Melo e Castro.¹⁹⁹ Neste sentido, esses princípios iluministas levavam, muito provavelmente, a que enxergassem as injustiças destes tipo de escravização, tendendo a focar nelas em seus discursos, justamente para contrapô-las. No entanto, acreditamos que, justamente por este discurso, a frequência desta prática deva ser relativizada, estando seu maior volume, como já dissemos, provavelmente circunscrito às situações de intempéries naturais.

É importante deixarmos claro, portanto, que esta seria uma prática existente no sudeste africano, mas provavelmente não tão abrangente e generalizada como a leitura das fontes por vezes poderia levar a concluir. Era uma prática restrita a situações de extrema penúria, que só se generalizava nos momentos e locais em que esta extrema penúria se generalizasse, sobretudo em razão de grandes desastres climáticos, sejam os ocorridos ao longo dos séculos XVII–XVIII ou especialmente aos do século XIX aliados aos distúrbios decorrentes da intensificação do tráfico de escravizados e incursões Angunes.

Além disto, finalmente, é interessante notar que da mesma forma que as fomes decorrentes das secas e infestações de gafanhotos poderiam aumentar a quantidade de escravizados, poderiam também levar a seu declínio. Em carta ao Capitão-general, em 1769, Inácio de Melo Alvim afirma que a vinda de Carcomeno às proximidades da feira do Zumbo, “servia de grande inconveniente aos habitantes daquela feira, com o justo receio de que fosse incorporar com ele a sua cafraria por causa da muita fome que naquela crítica conjuntura laborava”.²⁰⁰ Possivelmente aqui “cafraria” também se refere aos habitantes livres, e não somente a escravizados, conforme já discutimos na seção 1.1. E não só pela possibilidade de deserção este número poderia diminuir, como já assinalado por Eugénia Rodrigues.²⁰¹ Francisco José de Lacerda e Almeida menciona que, em decorrência das fomes de 1792 a 1796, que “assolaram este distrito [de Tete]”, por não ter meios de sustentá-los, “alguns moradores chamaram seus escravos, e lhes

¹⁹⁹ RODRIGUES, 2013, p. 870.

²⁰⁰ MELO ALVIM, Inácio de. Carta do governador e tenente geral dos Rios de Sena ao governador e capitão-general [09-02-1769]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 80, p. 128–131, 1954b. p. 129.

²⁰¹ RODRIGUES, *op. cit.*, p. 879.

disseram que fossem para onde quisessem”.²⁰²

1.3.2 Os escravizados

As informações sobre os escravizados são bastante focadas nos diretamente relacionados aos [Muzungos](#), bem como às comunidades que se inseriam no contexto de suas cidades, como [Baneanes](#) e muçulmanos. Com relação às outras unidades políticas, o contexto de escravidão apresenta-se mais nebuloso nas fontes consultadas para a realização desta dissertação, com informações esparsas e bastante lacunares.

É difícil estimar a origem geográfica exata da maior parte dos escravizados nos séculos XVII e XVIII. Todavia, alguns indícios ajudam a se ter um panorama geral. Os escravizados em conflitos, ou deles decorrentes, muitas vezes ficavam a cargo direto dos vitoriosos, sendo levados às suas terras que grande parte das vezes não se localizavam muito distantes. Além disto, quando, ao menos no contexto [Muzungo](#), eram realizados leilões para a venda destes indivíduos oriundos do butim de guerra, estes ocorriam nas povoações portuguesas, muitas vezes a relativamente pouca distância do local das batalhas. Já aos oriundos da prática de “corpo vendido”, é de se supor que também não ficassem muito distantes de suas localidades de origem, se associando a figuras proeminentes nas sociedades próximas. O mesmo pode-se inferir de ao menos parte dos que eram escravizados judicialmente. Ao não se ter um comércio a longa distância de escravizados tão desenvolvido, ao menos até meados dos Setecentos, e por ficarem a cargo dos acusadores, é provável que grande parte destes também continuassem em terras não muito distantes de sua habitação original. Embora para algumas categorias, sobretudo as utilizadas militarmente, aventou-se a possibilidade – talvez mais focada em arcabouços teóricos e na realidade do comércio de longa distância de fins do século XVIII e ao longo do XIX – de uma preferência por indivíduos de localizações distantes,²⁰³ esta não parecia ser a regra da maior parte da população escravizada que temos notícia no período de recorte desta dissertação.

Tendo relações bastante próximas com as sociedades do seu entorno – das quais, muitas vezes, se originavam –, a situação dos escravizados apresentava algumas particularidades. Os elos entre as comunidades de escravizados com as sociedades vizinhas seria tão forte ao ponto de, em 1768, ser comentado que na feira do Zumbo não poderiam os [Muzungos](#) ter

confiança nos cativos dos mercadores, porque como todos têm suas casas e cultivam nas terras dos Botongas, e régulos, irreversivelmente

²⁰² LACERDA E ALMEIDA, Francisco José de, *Diário (...) 1889 [1797]*, p. 29.

²⁰³ ISAACMAN; PETERSON, 2003, p. 261.

hão de acudir em qualquer ocasião antes a eles que a nós, *porque lhes devem maior obrigação*.²⁰⁴

Frequentes eram os casos em que as comunidades de escravizados se associavam às demais comunidades livres – tanto intra-sociedade, no caso dos prazos, como de unidades políticas do entorno.²⁰⁵ Em 1785, após a prisão de um *manamambo* da terra Tambara – situada próxima à vila de Sena –, os “cativos convocaram bitongas [*butongas*], e foram em muitas almadias tirá-lo daquela em que ele se conduzia à força de armas”, libertando-o, e realizando em seguida ataque ao *luane*, expropriando “de quanto acharam, matando criações, quebrando as portas” e causando danos às edificações.²⁰⁶ Já na feira do Zumbo, em 1788, uma mulher que fora escravizada anos antes durante um ataque dos exércitos dos mercadores à comitiva de um indivíduo – Ganda – relacionado ao *pondoro* Beza, consegue escapar e causa todo um cerco à vila pelas forças do Bereco e de Beza.²⁰⁷ Trataremos com maiores detalhes os casos de resistência na próxima seção.

Em função destas resistências e da proximidade, conquistaram as comunidades de escravizados alguns direitos. Dificilmente, até o recrudescimento do tráfico, era possível vender algum indivíduo a locais distantes de sua terra de origem. Desta maneira, justifica Joaquim de Moraes Rego Lisboa, em 1785, não ser possível entregar “setecentos e tantos escravos” pertencentes ao espólio de Maria Carvalho Freire – “que faleceu devedora à Fazenda Real” –, pois “além de estarem pela mesma terra espalhados *era quase impossível retirá-los de uma terra onde eram nacionais*”.²⁰⁸ É importante voltarmos a ressaltar que essa origem “nacional” da escravatura de Freire se explica por todos os meios de escravização – por conflitos, por dívidas, por delitos e por situações de penúria – que elencamos na seção anterior, e não somente pela denominada prática de “corpo vendido”.²⁰⁹

No caso em que realizassem a retirada, era praticamente certa a ocorrência de revoltas. Em 1797, Francisco José de Lacerda e Almeida relata o assassinato de uma mulher por “cafres do Barue” que estavam a “vingar seus parentes, pois os brancos os tinham mandado para fora quando na ocasião da fome lhes tinham vendido o corpo”.²¹⁰ O mesmo Lacerda e Almeida afirma no ano seguinte ser “um dos iníquos dos que a

²⁰⁴ CAMPOS, Gil Bernardo Coelho de. Carta ao capitão-general [15-01-1768]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 88, p. 124–126, 1956b. p. 125 (grifo nosso).

²⁰⁵ Alguns destes casos, assim são mencionados e analisados por Eugénia Rodrigues, que dá igual ênfase nos laços que uniam os escravizados e as comunidades livres nos prazos. Conferir: RODRIGUES, 2013, pp. 898–899; *id.*, 2001.

²⁰⁶ VAS, Antonio Caetano, *Autos da inquirição (...) 1785*, AHU(064), cx. 50, doc. 48, fl. 37v.

²⁰⁷ MORAES E ALMEIDA, Sebastião de. *Carta ao governador dos Rios e traslado de adjuntos (15-08-1788)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 15 set. 1788. AHU(064), cx. 56, doc. 62.

²⁰⁸ VAS, *op. cit.*, fl. 37 (grifo nosso).

²⁰⁹ Ver discussão à página 87.

²¹⁰ LACERDA E ALMEIDA, Francisco José de, *Diário (...) 1889 [1797]*, p. 22.

cafreria liberta mais sente é além de cativarem os seus parentes, serem estes vendidos a outrem e exportados para fora do lugar sem que lhes seja possível vê-los”.²¹¹ Tanto seria assim, que na prática de “venderem o corpo” colocariam previamente “a condição de não serem mandados para fora”.²¹²

Para os casos que se necessitasse de um indivíduo para ser revendido a regiões distantes, a aquisição muitas vezes se daria explicitamente para este fim, estando a cargo, no contexto dos **Muzungos**, ao **mucazambo** dos senhores e donas dos prazos, que ao entregá-los declaram que não seriam “para o aumento da **butaca**, [mas] sim para mandar para fora”.²¹³ Desta forma, como já bastante ressaltado pelos historiadores da região,²¹⁴ os escravizados a serem vendidos ao tráfico não passavam a integrar a **butaca**, mas sim eram separados em um grupo específico.

Os escravizados possuíam diversas atribuições. Além do uso para aquisição de novos indivíduos, poderiam ser empregados tanto como **mussambazes** no comércio do sertão, como para a simples compra de alimentos e outros itens de uso quotidiano.²¹⁵ No primeiro caso, conforme já vimos, também indivíduos livres eram empregados nesta categoria, à qual analisaremos na seção 2.4.1. Para o segundo, o uso era corriqueiro na Ilha de Moçambique, de onde iam com frequência às Terras Firmes para a aquisição de bens alimentícios.²¹⁶

O uso de escravizados em atividades relacionadas à administração e à organização social dos prazos dos **Muzungos** é algo bastante salientado pela historiografia do Vale do Zambeze.²¹⁷ Estes eram utilizados na cobrança de tributos, tanto das comunidades de habitantes livres, como também nas comunidades de escravizados estabelecidas nestas terras.²¹⁸ Os gêneros recebidos como tributo ficavam na guarda destes escravizados, até serem repassados ao senhor ou serem vendidos. Podiam também ficar responsáveis pelo transcurso de saguates vindos de **manamucates** de outras unidades políticas. É o que ocorre em 1781, no Zumbo, quando **munhais** do **Monomotapa** Changara capturaram marfim “das mãos de uns escravos” de Frei Vasco de Nossa Se-

²¹¹ LACERDA E ALMEIDA, Francisco José de, *Carta do governador ao rei (...) 1798b*, AHU(064), cx. 80, doc. 86, fl. 4v.

²¹² *Id.*, *Diário (...) 1889 [1797]*, p. 22.

²¹³ JESUS MARIA, Fr. Fernando de. *Carta ao secretário de estado (13-04-1752)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, abr. 1752. AHU(064), cx. 6, doc. 41, fl. 1.

²¹⁴ ISAACMAN, 1972a, pp. 87-88; CAPELA, 1995, pp. 199-200; RODRIGUES, 2013, pp. 873-875.

²¹⁵ ISAACMAN, 1972a, p. 77; CAPELA, 1995, p. 200.

²¹⁶ Pela ordem do Governador e Capitão-General de Moçambique em 1759, por exemplo, é possível ver os preços de compra de “arroz-bate e milho”, estando esta a cargo dos escravizados dos moradores da Ilha. MORAIS E VASCONCELOS, Alexandre Botelho 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, 1953. p. 147.

²¹⁷ ISAACMAN, 1972a, pp. 32-34; RODRIGUES, 2013, p. 884.

²¹⁸ VAS, Antonio Caetano, *Autos da inquirição (...) 1785*, AHU(064), cx. 50, doc. 48, fl. 38; Sobre a cobrança também nas comunidades de escravizados, conferir: RODRIGUES, 2013, p. 806.

nhora do Pillar.²¹⁹

Eram também empregados como marinheiros nas embarcações que subiam aos rios – especialmente o Zambeze –, função na qual muitas vezes eram remunerados. No século XVII, António Bocarro menciona a

povoação de Sena, onde vivem trinta portugueses casados e outros solteiros, pouco mais ou menos, com seus escravos homens de guerra que servem de marinheiros das almadias e de darem guarda aos seus senhores, e as mercadorias com que vão pela terra dentro.²²⁰

Em cada embarcação, segundo António Gomes (1648), iam no mínimo 25 marinheiros, “ao menos um na proa, outro no leme, 24 a remo ou 20 a fora os dos atabales, e um cafrete que vai no teto da casa, para avisar ao do leme”.²²¹ Nos trechos e épocas do ano em que não era possível a navegação, bem como nos caminhos que eram percorridos sempre por terra, eram os escravizados também empregados como carregadores. Na expedição de Francisco Barreto, no século XVI, indivíduos cedidos pelos moradores iam carregando tecidos, indispensáveis para o pagamento pela travessia nos caminhos, bem como para angariar apoio militar entre as populações locais.²²² Em 1616, a expedição de Gaspar Bocarro também os levava, mas de sua própria escravatura, comprando em Inhampury “mil manilhas de fio de cobre” para serem utilizadas por “moeda em todos estes caminhos da cafraria, para os gastos miúdos”.²²³ A frustrada expedição de Francisco José de Lacerda e Almeida, em 1798, também contou com vários escravizados dos moradores como carregadores, grande parte destes se dispersando ou sendo capturados após o término da mesma.²²⁴

Para além dos envios esporádicos, esta atribuição de carregadores era quotidiana para os caminhos do comércio. Os Ajaua utilizavam de escravizados no carga do marfim que era vendido em Quíloa e na Ilha de Moçambique, sendo que com o aumento da demanda do tráfico transoceânico, estes carregadores eram muitas vezes vendidos finda a carreira.²²⁵

No contexto muzungo, no trajeto até a Feira do Zumbo, no século XVIII, as fazendas eram conduzidas por terra pela “escravatura, gastando nesta condução cinco até seis dias”, até o Emboque, onde eram novamente carregadas em embarcações e se-

²¹⁹ CORREA, Caetano Mello. *Carta ao governador dos Rios (28-03-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 28 mar. 1781. AHU(064), cx. 35, doc. 96, fl. 3.

²²⁰ BOCARRO, António, *Década XIII, 1899 [1635]*, p. 264.

²²¹ GOMES, Pe. Antonio, *Viagem (...) 1959 [1648]*, p. 224.

²²² MONCLARO, Francisco, *Relação (...) 1885 [1573]*, p. 500.

²²³ BOCARRO, *op. cit.*, pp. 323-324.

²²⁴ MOREIRA E MENESES, Francisca Josefa de. Carta ao capitão-general [09-03-1800]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 88, p. 112-116, 1956. p. 113.

²²⁵ ALPERS, 1975.

guiam rio acima até a feira ao longo de “oito até dez dias”.²²⁶ Conforme mencionamos, tanto no trabalho como marinheiros, como no de carregadores, seriam os escravizados algumas vezes remunerados. Gil Bernardo Coelho de Campos, em 1768, reclama das “insuportáveis despesas” que tinha com os “cafres dos moradores de Tete”, mencionando ter gasto no ano anterior, seis pastas de ouro na condução de 16 bares de marfim da Chicova para Tete.²²⁷

Outra função bastante comum em que eram empregados escravizados, seria enquanto *manamucates*, na comunicação tanto entre moradores dos prazos, como entre as demais sociedades da região. Trataremos mais a fundo desta categoria na seção 2.1.2. No século XVIII, nos bares frequentados pelos *Muzungos*, escravizadas eram também empregues como ungadeiras, ou mineradoras, categoria que analisaremos na seção 2.4.4.

Eram utilizados também para a realização de obras tanto nos prazos, a mando de seus proprietários, como cedidos por estes para a realização de obras públicas, como abertura de caminhos e desassoreamento de cursos d'água.²²⁸ Possuíam também incontáveis ofícios e especialidades, sendo bastante valorizados por estes, como ourives, carpinteiros, cozinheiros e tecelões.²²⁹

Todavia, um dos principais empregos dos escravizados, tanto entre os *Muzungos*, como nas demais unidades políticas da região, seria nas atividades militares. Na Mocaranga, a guarda particular do *Monomotapa* consistia dos “cafres seus cativos”, sendo acrescidos a partir de meados do século XVII pelo capitão-mor e de vinte cinco soldados muzungos.²³⁰ Estes escravizados consistiam uma “companhia ou missoca” separada, que também servia para carregar ao *Monomotapa* e à Mazarira – uma de sua mulheres – nas manchilas.²³¹

No contexto muzungo, seriam parte importante das tropas, compostas também pelos habitantes livres dos prazos e por aliados nas demais unidades políticas da região. No conflito com o Maurussa, por exemplo, em fins do século XVI, foram empregues 40 “portugueses, entre soldados da fortaleza, e casados de Moçambique”, que levaram “consigo seus escravos, e outra muita gente forra da terra, que seriam perto de 400 homens”.²³² Esta prática era frequente tanto no século XVII, como no XVIII.²³³

²²⁶ MELLO E CASTRO, Francisco de, *Rios de Sena (...)* 1856 [1750], pp. 112-113; XAVIER, Ignácio Caetano, *Notícias (...)* 1955 [1758], p. 163.

²²⁷ CAMPOS, Gil Bernardo Coelho de, *Carta (...)* 1956b [15/1/1768], p. 126.

²²⁸ CRUZ, Evaristo José Pereira da, *Carta (...)* 1956 [15/7/1768], pp. 124-125; LACERDA E ALMEIDA, Francisco José de, *Diário (...)* 1889 [1797], p. 10.

²²⁹ RODRIGUES, 2008, pp. 83-87.

²³⁰ CONCEIÇÃO, Fr. António da, *Tratado (...)* 1867 [1696], p. 66.

²³¹ MIRANDA, António Pinto de, *Memória (...)* 1955 [1766], p. 311.

²³² SANTOS, Fr. João dos, *Ethiopia Oriental*, 1894 [1608], p. 262.

²³³ REZENDE, Pedro Barreto de, *Da Índia*, 1898 [1634], pp. 383, 386, 394; BOCARRO, António, *Década XIII*, 1899 [1635], pp. 259, 264, 331; CONCEIÇÃO, Fr. António da, *Tratado (...)* 1867 [1696], pp. 64, 107-108;

Na defesa das vilas e feiras, seriam “obrigados os senhores de terras [prazos] a acudir com sua cafraria quando o capitão o mandar por ser serviço de chuambo”.²³⁴ Seriam “os cafres dos moradores de toda aquela conquista, assim cativos como forros” a principal força militar a que tinham os **Muzungos**, sendo utilizados em toda ocasião de guerras.²³⁵ A importância destes é assinalada, com forte carga de dramaticidade, por memória anônima de 1683, que afirma que

sem terras não pode ter soldados. E estes são os negros cativos (...). É verdade tão sabida, que sem esta gente, ninguém dominará naquelas partes. Porque é muito diferente da nossa, a sua guerra. Sem aparecer um negro dão fim a um exército de brancos.²³⁶

Conforme salientamos, algumas vezes a realização de trabalhos era de alguma forma remunerada aos escravizados. Além disto em muitos contextos tinham liberdade de trabalharem a outros que não a seus proprietários. Em 1782, uma rebelião de escravizados dos dominicanos no Zumbo em parte seria decorrente do novo frei por eles responsável ter-lhes proibido de trabalhar a outros moradores.²³⁷ Quase um século antes, em 1696, Fr. António da Conceição afirmava que na feira de Manica os **Muzungos** contratavam “às furtadelas uns com os cafres dos outros”.²³⁸

Do ponto de vista religioso, apesar de por algumas vezes serem batizados – o que pode ser assinalado por alguns terem nomes cristãos –, havia uma liberdade de práticas – que muitas vezes também reverberava nas próprias práticas dos proprietários. Em 1753, por exemplo, afirmava o administrador episcopal de Moçambique que nas “casas dos portugueses, principalmente nos Rios de Sena” se observavam “muitos abusos, ritos, superstições, cerimônias gentílicas, e outros bárbaros costumes dos cafres”.²³⁹ Sobre os batismos, afirma que

muitos cafres, e são a maior parte deles, que vivem em casa dos portugueses, e ainda dos mesmos eclesiásticos regulares, (...) vivem, e morrem pagãos, sem seus senhores, nem os párocos 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 desejavam (...).²⁴⁰

MONTAURY, João Baptista de, *Moçambique (...) 1955 [1778]*, pp. 364–365.

²³⁴ BARRETO, Manuel, *Informação (...) 1885 [1667]*, p. 37; MONTAURY, João Baptista de, *Moçambique (...) 1955 [1778]*, pp. 364–365.

²³⁵ MELLO E CASTRO, Francisco de, *Rios de Sena (...) 1856 [1750]*, p. 105.

²³⁶ LOBATO, Manuel, *Uma Relação (...) 1995 [1683]*, p. 336.

²³⁷ Trataremos na próxima seção sobre alguns aspectos desta revolta, que também já foi amplamente estudada por RODRIGUES, 2010, pp. 53–71.

²³⁸ CONCEIÇÃO, Fr. António da, *Tratado (...) 1867 [1696]*, p. 45.

²³⁹ 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. 1v.

²⁴⁰ *Ibid.*, fl. 2.

António Pinto de Miranda, em meados da década de 1760, também afirma de maneira semelhante, acrescentando que a única diferença nos costumes entre os escravizados cristãos e os não convertidos seria o fato dos primeiros terem sido batizados, pouco seguindo os dogmas e ritos católicos.²⁴¹ No século anterior, isto também é ressaltado por Pedro Barreto Rezende, dizendo que lhes dura “a cristandade enquanto lhes dura o cativeiro”.²⁴²

Por fim, resta fazer uma breve análise descritiva da *butaca*. Segundo Eugénia Rodrigues, se constituiu no século XVIII uma hierarquia entre os escravizados na gestão tanto dos prazos como de grupos de indivíduos.²⁴³ Estariam nos postos de comando *mucazambos*, que controlariam um grupo de pessoas. Acima deles, algumas vezes, existia um “*mucazambo grande*”, e logo abaixo os *bazos*, “que transmitiam as suas ordens”.²⁴⁴ A seguir, encontravam-se *sachicundas* e *macodas*, que controlavam pequenos grupos de trabalho (*nsaka*), sendo auxiliados por *mucatas*.²⁴⁵

Do ponto de vista das habitações nos prazos, a área residencial se denominava *luane*, sendo composta

pelos aposentos familiares, pelos armazéns, e pelas casas dos escravos ligados diretamente ao trabalho nesse espaço. Em volta deste conjunto de edifícios, estendiam-se pomares, hortas e searas, cultivados pelas escravas. Tudo indica que, no final da centúria [XVIII], os *luanes* eram habitações cada vez mais secundárias e, portanto, o maior número de escravos domésticos concentrar-se-ia nos centros urbanos, podendo deslocar-se entre estes e os prazos.²⁴⁶

Os demais indivíduos escravizados ou residiam em comunidades próprias para a escravatura, ou juntamente às comunidades livres, por vezes fora das terras do prazo, em localidades das unidades políticas próximas. Em 1785, é ressaltada a dificuldade em se realizar a prisão de escravizados que se envolveram em um conflito no prazo, “pelas distâncias em que residem uns de outros”.²⁴⁷ Este padrão de dispersão era também observado no século anterior, mesmo nas povoações portuguesas. Em 1667, Manuel Barreto assinala que em Quelimane, as “palhotas dos cafres” ficariam fora do *chuambo* com que “cada morador cerca sua casa e horta”.²⁴⁸ Em meados da década de 1760, António Pinto de Miranda afirma existirem em Sena, “mais de 3000 palhotas de habitantes nacionais, adonde se recolhem alguns dos escravos dos moradores”.²⁴⁹

²⁴¹ MIRANDA, António Pinto de, *Memória (...)* 1955 [1766], pp. 249–250.

²⁴² REZENDE, Pedro Barreto de, *Da Índia*, 1898 [1634], p. 381.

²⁴³ RODRIGUES, 2013, p. 794.

²⁴⁴ *Ibid.*, pp. 795–796.

²⁴⁵ MIRANDA, António Pinto de, *Memória (...)* 1955 [1766], pp. 267–268; RODRIGUES, 2013, p. 796.

²⁴⁶ *Id.*, 2008, p. 80.

²⁴⁷ VAS, Antonio Caetano, *Autos da inquirição (...)* 1785, AHU(064), cx. 50, doc. 48, fl. 37v.

²⁴⁸ BARRETO, Manuel, *Informação (...)* 1885 [1667], p. 38.

²⁴⁹ MIRANDA, António Pinto de, *Memória (...)* 1955 [1766], p. 262.

Conforme podemos perceber ao longo desta seção, as divisões entre escravizados e livres eram bastante tênues, havendo fortes relações entre eles – várias vezes de cunho familiar e habitacional –, além de uma sobreposição nas tarefas em que eram empregados. A diferença poderia ser tão simples ao ponto de Matthew Schoffeleers, através de tradição recolhida no século XX, afirmar que a diferença fundamental entre um indivíduo escravizado e outro livre entre os Manganja seria o fato do primeiro ter direito a se casar, enquanto ao segundo este seria um favor concedido.²⁵⁰

Na próxima seção, veremos como esta proximidade acarretará em fortalecimento dos laços em situações de resistência.

1.4 Resistência

Janeiro de 1774. Vindo da outra margem do Rio Zambeze, chegava à Vila do Zumbo um “príncipe por nome Ganda”, conhecido por ser “um dos que tinha[m] feito grande[s] hostilidades, e apreensões no tempo do príncipe Ganiabaze”.²⁵¹ Pretendia Ganda tomar repouso nas casas de Alexandre da Costa, com quem tinha correspondência, e por este não se encontrar no Zumbo no momento, “se fora ficar nas entembas de António Caetano de Souza”.²⁵² Não sabiam os Muzungos qual “o pretexto de vir passear e visitar” a que objetivava Ganda, mas tinham “por notícia certíssima de que ia buscar ao rei Changara, e o mesmo príncipe assim o dera de entender nas suas conversas”, ao que pedia em troca aos Muzungos que lhes dessem de vestir e comer.²⁵³

Convocado o *adjunto* dos mercadores e moradores do Zumbo ao dia 11 do referido mês, discutem como deveriam proceder com Ganda. Alegam que este tinha “vindo por espia a ser ciente do estado da vila e [de] seus habitantes para ir noticiar ao dito Changara”, não tencionando cruzar o rio Zambeze, mas sim “ir por estas terras abaixo”, o que seria prejudicial aos interesses portugueses. Argumentam os vogais que a “ousadia” que Ganda e “outros príncipes tinham adquirido” contra o Zumbo seria decorrente da “covardia” com que os Muzungos tinham no trato em semelhantes situações.²⁵⁴ Desta forma, e por ser “muito útil e prudente” diminuir os inimigos, decidiu o *adjunto* que, com cautela, “dessem oculta fuga para outra vida” a Ganda e aos *munhais* que faziam parte de sua comitiva.²⁵⁵

²⁵⁰ SHOFFELEERS, Matthew. Ideological Confrontation and the Manipulation of Oral History: A Zambesian Case. *History in Africa*, v. 14, p. 257–273, 1987a. p. 269.

²⁵¹ MORAES E ALMEIDA, Sebastião de, *Carta ao governador dos Rios (...) 1788*, AHU(064), cx. 56, doc. 62, fl. 19; Ganyambadzi, que durante a década de 1760 esteve envolto em lutas sucessórias, atacou o Zumbo em 1772, neste momento já carregando o título de Monomotapa. Conferir: BEACH, 1980, p. 148; RITA-FERREIRA, 1982, p. 142.

²⁵² MORAES E ALMEIDA, Sebastião de, *Carta ao governador dos Rios (...) 1788*, AHU(064), cx. 56, doc. 62, fl. 3.

²⁵³ *Ibid.*, fls. 19 e 19v.

²⁵⁴ *Ibid.*, fl. 19v.

²⁵⁵ *Ibid.*, fls. 19v e 20.

Ganda e seus companheiros são mortos pouco tempo depois. As fontes não relatam as condições exatas do assassinato, tampouco seus executores. Os sobreviventes, sobretudo mulheres, foram escravizados. Uma destas, infelizmente anônima em nossa fonte,²⁵⁶ ficou em poder de António Caetano de Souza, na sua intemba, juntamente com uma das esposas de Ganda.²⁵⁷ Sendo um dia por ele chamada “a tomar poço, lhe mandara meter na gargalheira, e (...) depois a dera a seu cafre Mungava”. Não é claro quanto tempo ficou em posse de Mungava, contudo, após a morte deste, “viera outra vez [a ficar] em poder do dito António Caetano de Souza”.²⁵⁸

O fluxo sequente desta história traz muitos elementos para a análise das situações de resistência no sudeste africano, por este motivo nos atentaremos com maior profundidade a seus detalhes nas próximas páginas. Contudo, nosso foco com estes eventos não será unicamente nas relações políticas entre as unidades do Beza e dos portugueses no Zumbo, tal como realizado por S. Mudenge,²⁵⁹ mas sim nas relações entre as diversas unidades e comunidades que compunham o Beza e os portugueses no Zumbo, e em como estas se relacionavam em situações de resistência ao controle por estas duas sociedades englobadoras. Como preâmbulo, é interessante notar, de passagem, como a escravização dos sobreviventes da comitiva de Ganda dá-se, ilustrando o que já discutimos sobre os múltiplos meios de escravização correntes, que, em muitos casos, fogia da premissa de uma preponderância de escravização por vias do “corpo vendido”. Contudo, antes de aprofundarmos na narrativa e análise deste caso no Zumbo – que desencandeia em distintas formas de resistência e associações reivindicativas –, é necessário explicitar o que está em foco na análise desta seção. Aqui, pretendemos estudar as maneiras como indivíduos e populações inseridas em sociedades englobadoras – seja pela via da escravização, seja por outras vias políticas e econômicas em algum grau de interdependência – exerciam tanto sua autonomia, como a reivindicavam, tanto de maneiras mais explícitas – fugas e motins – como mais implícitas – reivindicações de reparos por afrontas ou de ajustes e mudanças nas relações. Conforme veremos, o presente caso trará algumas destas características. Voltemos a ele.

Em 25 de Fevereiro de 1777, chegam ao Zumbo [manamucates](#) do [pondoro](#) Beza, juntamente com o “cafre” Mangadde. Informam que “vários príncipes parentes de Ganda” foram se queixar ao Beza, afirmando que aquele fora morto na vila e que, por isso, exigiam que se pagasse [milando](#). Alegam ainda que o Beza tinha recebido

²⁵⁶ É interessante notar o silenciamento existente em grande parte das fontes portuguesas do período com relação à personalidade de mulheres escravizadas. Enquanto a alguns homens escravizados é dado o seu nome, às mulheres este é na imensa maioria dos casos ignorado, mesmo em situações nas quais estas tinham um papel central no relatado, como no presente caso.

²⁵⁷ MORAES E ALMEIDA, Sebastião de, *Carta ao governador dos Rios (...) 1788*, AHU(064), cx. 56, doc. 62, fl. 3.

²⁵⁸ *Ibid.*, fl. 10v.

²⁵⁹ MUDENGE, 1972, pp. 251-252; *id.*, 2011, p. 126.



Figura 3 – Beza, Dande e a Feira do Zumbo

“manamucates do rei Changara” que se queixavam dele não ter ido procurar a execução deste milando, e que os “príncipes parentes de Ganda” tinham até cercado suas terras de repente.²⁶⁰ Argumentando ter relações amistosas com a feira, pediu o Beza que os parentes de Ganda não fizessem nenhum distúrbio no Zumbo. Assim, pedia aos Muzungos que “mandassem alguns motores de fato para acomodarem aos ditos príncipes”, e que também dessem ao Beza uma rota com castão de prata, que não fosse muito fina.²⁶¹ Assentaram os vogais do adjunto formado para o recebimento dos manamucates de Beza que fossem enviados “dois chiputinhos de fato da importância de trinta maticais”.²⁶² A 13 de Julho de 1777, chegam novamente manamucates do Beza à vila do Zumbo, com a informação de que este recebera os tecidos enviados anteriormente e enviava o russambo²⁶³ do milando da morte do Ganda, constante de um “briho pequeno para constar a todo o tempo e não haver por ele milando da morte do sobredito Ganda”.²⁶⁴

Pouco mais de quatorze anos após a morte de Ganda, em Março de 1788, um novo acontecimento modifica o curso desta história. A mulher anônima que então era mantida escravizada por António Caetano de Souza consegue contato com o bo-curume do “príncipe Bereco²⁶⁵” no momento em que este estava de passagem pela Vila do Zumbo.²⁶⁶ A ele relata o seu testemunho do assassinato de Ganda – culpando António Caetano de Souza pela execução do mesmo –, assim como o seu processo de escravização, acrescentando estar “já cansada de estar no cativeiro”, sendo em seguida levada a alguns “senhores grandes manamucates do pondoro Beza” que também se encontravam no Zumbo na mesma ocasião.²⁶⁷

²⁶⁰ MORAES E ALMEIDA, Sebastião de, *Carta ao governador dos Rios (...) 1788*, AHU(064), cx. 56, doc. 62, fl. 20v.

²⁶¹ *Ibid.*, fl. 20v.

²⁶² *Ibid.*, fls. 20v e 21.

²⁶³ O russambo seria um objeto simbólico enviado por algum soberano ao processado por um milando indicando que este fora satisfeito. Segundo Mudenge, esta palavra tem sua origem nos costumes de casamento, significando um ornamento de braço dado por uma garota a seu pretendente simbolizando sua aceitação ao casamento. MUDENGE, 1972, p. 272.

²⁶⁴ MORAES E ALMEIDA, *op. cit.*, fls. 21 e 21v.

²⁶⁵ Bereco, assim como Ganda, também seria relacionado ao Beza.

²⁶⁶ MORAES E ALMEIDA, Sebastião de, *Carta ao governador dos Rios (...) 1788*, AHU(064), cx. 56, doc. 62, fl. 3.

²⁶⁷ *Ibid.*, fls. 3 e 3v.

Notemos aqui como a proximidade entre indivíduos escravizados e as sociedades do entorno possibilita a libertação da anônima de seu cativo. Conforme já referimos na seção anterior, na maior parte das vezes os capturados em conflitos ou situações de guerra não ficavam muito distantes do próprio local de captura e, consequentemente, de sua habitação originária. Como o presente caso ilustra, esta proximidade permitiu com que a mulher capturada no ataque à comitiva de Ganda pudesse ter acesso – embora afastado por mais de uma década de sua escravização – e informações relevantes acerca da forma com que o conflito de seu sequestro se deu, o que a permitiu, em última instância a angariar a proteção de “senhores grandes” de Beza, e seu consequente desvinculamento do cativo de Antônio Caetano de Souza.

Após receberem o relato, tanto os **manamucates** de Beza, como os de Bereco deram parte a seus soberanos do relatado assim que deixaram a vila. A Antônio Caetano de Souza seria imputada a acusação de ser feiticeiro, e em decorrência suas penas de morte, penhora de seus bens e escravização de sua família.²⁶⁸ Assim que informado, Beza convoca outros **pondoros** da unidade política de Dande, ao que decidem mandar Bereco para procurar o **milando** “com toda a exação e deveridade, vindo os mesmos **pondoros** e os grandes do dito Beza para a execução desta diligência”, possivelmente para assegurar que Bereco a realizasse conforme o requerido, “não se contentando o Beza menos que com a cabeça do dito Antônio Caetano de Souza”.²⁶⁹

Bereco, por sua vez, envia **manamucates** “com grande cautela e segredo” ao capitão-mor do Zumbo, relatando a exigência pela morte de Antônio Caetano de Souza como resultado do **milando**, tendo como resposta que não consentiriam o capitão e nem os mais **Muzungos** “uma ação tão bárbara e totalmente impraticável”. Pedia o capitão que Bereco não enviasse o seu **nevange** “com poder de guerra; por que isto seria atemorizar [e] causar maior desassossego” ao Zumbo.²⁷⁰ Aparentemente, Bereco concedera ao capitão, após pagamento de “avultada boca de prêmio”, no pedido, acrescentando que conseguiria poupar a vida de Antônio Caetano de Souza, desde que este fosse “despergado desta Vila sem falência”.²⁷¹ Aliar-se a outras unidades políticas era uma estratégia comumente utilizada como resistência de uma unidade englobada à sua englobadora. Muitas vezes, como no presente caso, essa aliança se daria de maneira gradual, através de demonstrações de lealdade – como comunicar uma decisão da englobadora que afetasse ao possível novo aliado, sem a anuência desta –, assegurando, em situações de ruptura mais drásticas possíveis aliados na defesa de sua posição.

Contudo, a posição dos **Muzungos** no Zumbo era bastante precária. O historia-

²⁶⁸ MORAES E ALMEIDA, Sebastião de, *Carta ao governador dos Rios (...) 1788*, AHU(064), cx. 56, doc. 62, fls. 5v, 6v, 7 e 13.

²⁶⁹ *Ibid.*, fls. 3v e 4.

²⁷⁰ *Ibid.*, fl. 3v.

²⁷¹ *Ibid.*, fls. 4 e 4v.

dor S. Mudenge denomina a estes incidentes ocorridos em 1788 que estamos a relatar como o exemplo mais claro da frágil posição dos portugueses na região.²⁷² Provavelmente por esta fragilidade, perante o Beza e demais **pondoros**, Bereco parece não ter podido dar sequência no requerido pelo capitão-mor. Pouco depois de terem ido embora seus **manamucates** chegava ao Zumbo a notícia de que o **nevange** estava em marcha com destino à feira. Ao ter conhecimento, o capitão-mor envia **manamucates** a Bereco, novamente com grande quantidade de tecidos, tentando com que se suspendesse a marcha, recebendo como resposta que, embora Bereco desejasse atender ao pedido, “não quis o dito **nevange** assentir a esta proposta dizendo que estava já no meio do caminho”.²⁷³

Em Junho de 1788 é chegada a armada do **nevange** à feira do Zumbo. Juntamente com eles estava a mulher que ficara na posse de António Caetano de Souza por ocasião do assassinato do Ganda, de quem já falamos acima.²⁷⁴ É interessante notar aqui que, libertada do cativo no Zumbo, não há qualquer indício de qual estatuto de liberdade esta possuía junto à comitiva. É provável que tenha assumido novamente o estatuto que possuía antes do ataque a Ganda, seja este qual for, voltando a alguns de seus laços sociais prévios, mas é também possível que tenha sido incorporada em uma situação de dependência, quando não de escravização, ao próprio **nevange** ou a algum outro indivíduo de posses da sociedade do Beza. Não eram incomuns os casos em que, dissociados de uma realação com algum senhorio, escravizados fossem em seguida se associar a outro, de forma a conseguir algum tipo de inserção – ou reinserção – na sociedade, ou mesmo assegurar sua sobrevivência.²⁷⁵

Ao aproximar-se da entrada da vila, o **nevange** envia seus **manamucates** com a comunicação de seu intuito em realizar o **milando** sobre a morte de Ganda. Com temor que este fizesse sua **mussaca** ao redor das casas de António Caetano de Souza, “que por ser no meio da povoação serviria de maior desordem e flagelo”, os **Muzungos** decidem em **adjunto** mandar “três motores de fato, um para o dito **nevange**, e os [outros] dois para os **pondoros** grandes que trazia em sua companhia”.²⁷⁶ Embora também não quisessem os **Muzungos** que a **mussaca** fosse feita nos arredores da vila, a mesma acabou por fazer-se “no meio da povoação, pouco distante da igreja”.²⁷⁷ Deste local, segundo o capitão-mor, causaram “uma perturbação geral e periguições contínuas”, não admitindo acordos, que não a execução do **milando** a que vieram, “achando-se todos os existentes desta vila sitiados expostos a todas as indigências, e opressões

²⁷² MUDENGE, 1972, p. 251.

²⁷³ MORAES E ALMEIDA, *op. cit.*, fl. 4v.

²⁷⁴ *Ibid.*, fl. 9v.

²⁷⁵ ISAACMAN, 1972a, p. 56; CAPELA, 1995, p. 199; RODRIGUES, 2013, p. 895–896.

²⁷⁶ MORAES E ALMEIDA, Sebastião de, *Carta ao governador dos Rios (...) 1788*, AHU(064), cx. 56, doc. 62, fls. 4v e 5.

²⁷⁷ *Ibid.*, fl. 10.

como uma guerra declarada”.²⁷⁸

A *mussaca* continuou armada e o envio de *manamucates* por ambos os lados prosseguiu durante semanas. O *nevange* permanecia irredutível na execução de suas ordens. Argumentava o *adjunto* dos moradores e mercadores do Zumbo que já se fizera em outros tempos *milando* da morte do Ganda, sendo enviado o *russambo* pelo Beza.²⁷⁹ Em um primeiro momento, talvez por desconhecimento, os *manamucates* do *nevange* negaram a existência do mencionado *russambo*.²⁸⁰ Em outro momento, três dias após, afirmam os *manamucates* que “era certo ter se tratado então [em 1777] o acabamento do dito *milando*, e ter-se tirado o *russambo* (...) mas que o *milando* não estava acabado”.²⁸¹ É provável que o conhecimento do testemunho da morte tenha mudado o entendimento do Beza e dos demais *pondoros* acerca desta e das acusações a serem tomadas, sendo necessária a execução da pena sobre quem eles julgavam responsável, no caso, Antônio Caetano de Souza, e não mais sobre a vila como do *milando* anterior. A acusação de feitiçaria, vinda dos *pondoros* também dariam mais elementos para legitimar, aos olhos dos do Beza, a continuação do *milando*.²⁸²

Ao dia 21, em novo *adjunto*, o *nevange* reafirma sua posição, dando ainda maiores informações sobre a pena a ser infligida, afirmando que o

Beza, e mais Massanzas queriam para satisfação do dito *milando* não menos que a casa do dito Antônio Caetano de Souza com todos os bens que se achasse[m] dentro dela; a sua senhora, as suas filhas, toda sua escravatura, e ultimamente a mesma pessoa de Antônio Caetano de Souza levassem à presença do dito Beza para executar nele a mesma ação que ele cumprira com o dito Príncipe Ganda, e que o Príncipe Bereco queria para si o filho macho do dito Antônio Caetano de Souza para o cria[r].²⁸³

Ao ver a irredutibilidade da embaixada, o capitão-mor Sebastião de Moraes e Almeida afirma não poder convir com “dito absurdo”, e que “para outra mesma qualquer determinação ainda de menor entidade não podia obrar sem dar parte ao Ilustríssimo Senhor Governador destes Rios”,²⁸⁴ mas que

²⁷⁸ MORAES E ALMEIDA, Sebastião de, *Carta ao governador dos Rios (...) 1788*, AHU(064), cx. 56, doc. 62, fls. 5 e 5v.

²⁷⁹ *Ibid.*, fls. 10.

²⁸⁰ *Ibid.*, fl. 10v.

²⁸¹ *Ibid.*, fl. 14v.

²⁸² É de se notar que casos de morte e assassinato muitas vezes eram tidos como decorrentes de atuação de “feiticeiros”. É o que relata, por exemplo, o Padre da Companhia de Jesus Antônio Gomes, em 1648: “Quando morre algum, ou há de ser peçonha ou feitiços” GOMES, Pe. Antonio, *Viagem (...) 1959 [1648]*, p. 205.

²⁸³ MORAES E ALMEIDA, *op. cit.*, fls. 12v e 13.

²⁸⁴ Argumentar que precisavam da autoridade do Governador dos Rios, ou mesmo do monarca português, era uma tática frequente, sendo inclusive utilizada pelo próprio Antônio Caetano de Souza anos antes no Zumbo. Conferir: SOUZA, Antônio Caetano de. *Auto de justificação mandado tirar pelo juiz ordinário [30-01-1783]*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 1783. AHU(064), cx. 44, doc. 51. fl. 4v.

visto dizer o Beza, e os [de]mais, fazer tirar desta vila ao dito António Caetano de Souza, a isto poderia e lhes prometia dar a providência; para o que tinha já escrito ao Ilustríssimo Senhor Governador esperava brevemente a sua resolução.²⁸⁵

Tentaram ainda os **Muzungos** converter a pena em valores, mas não chegaram a acordo algum.²⁸⁶

No começo do mês de julho, o **nevange** tenta novamente a execução do **milando**. A seu chamado, vão à **mussaca** um “cafre cativo” de António Caetano de Souza, de nome Ganga, e outro não nomeado, escravizado em posse do capitão-mor. A estes **manamucates**, afirma o **nevange** que trazia ordem do Beza para que “lhe levassem a cabeça de António Caetano de Souza”.²⁸⁷ Ganga e seu acompanhante, no serviço de **manamucates** da vila, afirmam que era intuito do capitão-mor encerrar o assunto com o pagamento de tecidos, ao que o **nevange** assentiu com que António Caetano de Souza pagasse “dois **churros** de fato, e três povoações de gente”, e que após isto despejassem António Caetano de Souza do Zumbo, e que este fosse para Tete.²⁸⁸ No dia 7 de julho se fez o **adjunto** no Zumbo com Ganga e seu companheiro, decidindo por enviar “oito motores de fato, e velório” ao **nevange**.²⁸⁹

A preocupação dos mercadores e habitantes do Zumbo passa a ser a de evitar a expulsão de António Caetano de Souza da feira. Caso não conseguissem, este “deveria sair para não experimentar esta vila, e seus habitantes o maior estrago”, sendo que neste caso se esforçariam para que com a execução do **milando** não se apossassem o Beza de sua “família, casas, escravos, e mais bens”.²⁹⁰ No decorrer do mês de julho a situação se complica. Concluindo que “nada podia[m] conseguir do príncipe Nevangy, nem dos **pondoros** não obstante [os] gastos feitos com os mesmos”, enviam os **Muzungos manamucates** diretamente ao Bereco, “para irem fazer a última proposta”.²⁹¹ Chegando a seu zimbábue, este

mandou atirar fora o dito motor de fato [que lhe enviavam como bocal] e pegou de uma azagaia e quis dar com ela no um dos grandes do Beza que tinha ido em companhia dos **manamucates** do dito Senhor Capitão Mor dizendo que aquele **milando** era do seu amo Beza, [sendo] ele meramente **manamucate** para sua execução e que se havia de fazer tudo que ele determinava e por mais proposta que lhe fez o dito grande a nada quis atender, e fez do quimão que o dito Senhor Capitão Mor lhe tinha mandado na primeira proposta amarrar ao pescoço do cafre **manamucate** do Senhor Capitão Mor mandando vir uma faca

²⁸⁵ MORAES E ALMEIDA, Sebastião de, *Carta ao governador dos Rios (...) 1788*, AHU(064), cx. 56, doc. 62, fl. 13v.

²⁸⁶ *Ibid.*, fls. 14 e 14v.

²⁸⁷ *Ibid.*, fl. 15.

²⁸⁸ *Ibid.*, fls. 15 e 15v.

²⁸⁹ *Ibid.*, fl. 15v.

²⁹⁰ *Ibid.*, fls. 16, 16v e 17.

²⁹¹ *Ibid.*, fls. 17 e 17v.

para lhe cortar as orelhas para que soubesse o dito Senhor Capitão Mor, e os mais habitantes que o que lhe mandava logo e logo se devia executar o que ele dito Príncipe era homem, e os Muzungos que eram mulheres e no dia seguinte tornando-lhe o grande do Beza a fazer-lhe novas propostas se levantou e respondeu que o príncipe Nevangy estava conspirado contra ele junto com os magnatos do Beza, e com os Muzungos; para brigarem com ele, chamou um dos seus grandes e lhe ordenou que logo e logo ajuntasse a sua gente para ele a levantar-se e vir a esta Vila [do Zumbo] por em execução o que tinha ordenado ao príncipe Nevangy, e que os Muzungos se preparassem,²⁹²

Bereco define a seguir um *munhai* para comunicar ao *nevange* que executasse a expulsão de Antônio Caetano de Souza dentro de três dias.²⁹³ Assim que comunicado, o *nevange* e os outros *pondoros* que o acompanhavam “deitaram fora [a Caetano de Souza] vindo cair defronte da porta os tais *pondoros* dos quais um entrou pelas casas [a]dentro”.²⁹⁴ Segundo o capitão-mor, da residência principal “levaram tudo que havia na casa ficando somente algumas caixas velhas, e poucas cadeiras que talvez tentaram a vir levar”, tendo ele muito custo em convencê-los a “deixarem ficar a família e doze pessoas para o seu serviço”.²⁹⁵ Levaram consigo, ao todo, “mais de sessenta” escravizados de propriedade de Antônio Caetano de Souza, “a maior parte negras”.²⁹⁶ Temos aqui, desta forma, uma re-escravização através de conflito armado, sendo ainda possível que alguns destes capturados obtivessem outros estatutos de liberdade na sociedade captora, sob alguma forma de absorção social.

Após a expulsão – tendo esta ocorrido próxima ao dia 22 de julho –,²⁹⁷ reporta o capitão-mor Sebastião de Moraes e Almeida ao governador dos Rios, a 15 de Setembro de 1788, estarem “a maior parte dos (...) Cativos [de Antônio Caetano de Souza] alevantados fazendo falar de noite que os cafres assistentes nesta Vila e Mercadores estes que não hão de viver no seu sossego”, tendo matado Sanhata, “um dos cativos de Antônio Caetano Vas”, havendo grande temor que eles fizessem “deitar fogo às casas dos comerciantes”.²⁹⁸ Segundo Moraes e Almeida, havia rumores – dos quais ele não se capacitaria a assegurar – de que “Antônio Caetano de Souza passara estas ordens aos seus cativos como eles mesmos dizem quando ele partiu”.²⁹⁹

Esta história ilustra a complexidade das situações de resistência no contexto do

²⁹² MORAES E ALMEIDA, Sebastião de, *Carta ao governador dos Rios (...) 1788*, AHU(064), cx. 56, doc. 62, fls. 17v e 18.

²⁹³ *Ibid.*, fl. 18.

²⁹⁴ *Ibid.*, fl. 18v.

²⁹⁵ *Ibid.*, fl. 8.

²⁹⁶ *Ibid.*, fl. 8.

²⁹⁷ Não há menção à data da expulsão, temos apenas o *adjunto* do dia 22 de julho que a menciona, sendo provável que este tenha sido convocado logo após a mesma, no mesmo dia, ou no máximo no dia seguinte.

²⁹⁸ MORAES E ALMEIDA, Sebastião de, *Carta ao governador dos Rios (...) 1788*, AHU(064), cx. 56, doc. 62, fl. 1.

²⁹⁹ *Ibid.*, fl. 1.

sudeste africano. Nela é possível perceber como o processo de escravização e a proximidade existente entre os escravizados e as sociedades vinculadas às unidades políticas de seu entorno poderiam se relacionar.³⁰⁰ Como uma resistência individual – a fuga – poderia evoluir a uma situação de resistência ainda maior – que culminou na expulsão de António Caetano de Souza do Zumbo – que em muito ultrapassaria as fronteiras e relações originais, sejam estas as de escravidão, como era o caso, ou a de inserção de comunidades livres em uma unidade política englobadora, e como ao fim desta, uma rebelião dos escravizados do *Muzungo* expulso ocorreria. Esta não seria uma situação isolada, sendo frequente a propagação a outras fronteiras e contextos, como veremos em alguns dos outros casos que brevemente serão elencados ao longo desta seção.

As situações de fuga foram frequentemente relatadas durante todo o recorte desta dissertação. Aos escravizados, a fuga seria um meio de se livrar de situações ou cobranças que não consideravam justas, de penúrias e fomes decorrentes de intempéries naturais, e também para cessar situações de violências pessoais ou evitá-las. Por sua vez, as comunidades de indivíduos livres que eram englobadas fugiam ou migravam a outras terras ou unidades políticas quando julgavam demasiadas as cobranças, por questões de fome ou privações, bem como por temor de serem escravizados.³⁰¹ Estes mesmos motivos podiam, obviamente, levar a outras situações de revolta, culminando mesmo no confronto direto. Contudo, no que tange às fugas e migrações, estas, tanto nos casos de escravizados, como de livres, envolviam a mudança de seus senhores – ou sociedade englobadora –, ou algumas vezes, no caso dos primeiros, também na mudança de seu estatuto de escravizado para membro livre de alguma sociedade englobada.

Entre as comunidades livres, vários são os relatos de fugas e migrações. Manuel Barreto (1667), constatando a baixa densidade populacional – a “falta de gente” – afirma ser esta decorrente do “mal modo dos Portugueses de cuja força fogem os cafres para outras terras”, o que poderia ser observado “claramente da Botonga, porque a que nos está sujeita está pouco povoada e a lavra [do ouro] não se pode fazer só com a gente que têm porque fogem de nossas terras para lá”.³⁰² Um século mais tarde, em 1770, afirmou João Moreira Pereira que os mercadores do Zumbo se recusavam a arrumar pessoas para acompanhá-lo em expedição a Dambarare, justificando que, dentre outras coisas, “os Botongas pela longitude hão-de fugir, e da mesma sorte os cativos”.³⁰³

³⁰⁰ A proximidade entre as comunidades de habitantes livres e escravizados do prazo, bem como nas sociedades vizinhas, conforme já salientamos anteriormente, é uma das teses centrais defendidas por Eugénia Rodrigues. Conferir: RODRIGUES, 2013, pp. 880–882, 897–902.

³⁰¹ ISAACMAN, 1972a, p. 40; CAPELA, 1995, p. 199; LOBATO, 1989, p. 43; NEWITT, 1995, p. 226; RODRIGUES, 2013, pp. 902–915.

³⁰² BARRETO, Manuel, *Informação (...) 1885 [1667]*, p. 51.

³⁰³ PEREIRA, João Moreira. Carta ao tenente-general dos Rios [20-02-1770]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 89-92, p. 178–181, 1957c. p. 181.

O mesmo argumento é utilizado pelo próprio Moreira a justificar o despovoamento, dizendo que “em nós lhe faltando com o milho, buscam se não melhor fortuna, mais liberdade, e menos trabalho, em alheios domínios”.³⁰⁴ O mesmo ocorrendo, segundo Francisco José de Lacerda e Almeida (1797), em decorrência dos excessos na [inha-mucangamiza](#) e nos castigos decorrentes do não pagamento de tributos, fugindo o [mossenze](#)

daquela terra, e porque sabe que em outra qualquer há de encontrar a mesma sorte, sacrifica-se a ir estabelecer-se nas terras dos régulos, a quem anualmente paga algum tributo para o deixar viver nela livremente e fazer sua lavoura.³⁰⁵

Há ainda, no ano de 1770, relato de deserção dos habitantes dos prazos na região de Tete, após as terras terem sido invadidas por [munhais](#) vinculados à Mocaranga. Estes teriam “todos fugidos para as terras de Marave”.³⁰⁶ Eugénia Rodrigues, tratando deste caso, salienta que a tomada de terras por indivíduos de outras unidades políticas nem sempre acarretava a fuga dos habitantes. Ao contrário, muitas vezes estes reconheciam o novo senhorio, deixando de reconhecer aos expulsos, realizando normalmente o pagamento de tributos e demais obrigações e direitos recíprocos. Neste sentido, a historiadora afirma que muito do que era tomado pela administração portuguesa como terras levantadas no século XVIII, na verdade se tratavam de terras que foram tomadas por outras unidades políticas, cujos habitantes passaram a reconhecer a nova autoridade, deixando de pagar os tributos aos antigos foreiros muzungos. Como a administração portuguesa considerava tais terras ainda como de sua alçada, por não receberem os tributos, eram consideradas levantadas, quando no caso apenas não mais eram controladas pelos prazeiros. O que era tido enquanto revolta dos habitantes livres pela administração portuguesa, seria apenas o reflexo do deslocamento – forçado – das fronteiras das terras em seu poder para as margens do rio Zambeze por razões a maior parte das vezes externas às comunidades de habitantes dos prazos.³⁰⁷

Entre os escravizados, especialmente no contexto dos [Muzungos](#), também são várias as menções a fugas, sobretudo na segunda metade do século XVIII. Provavelmente estas também ocorriam com frequência semelhante no século anterior, sendo maiores as menções no século seguinte em decorrência da mudança no corpo documental disponível: documentos locais teriam uma maior tendência a mencionar situações de cunho privado – embora com efeitos públicos –, como o era a fuga de escravatura.

³⁰⁴ PEREIRA, João Moreira, *Carta (...) 1957c [20/2/1770]*, p. 180.

³⁰⁵ LACERDA E ALMEIDA, Francisco José de, *Diário (...) 1889 [1797]*, p. 18.

³⁰⁶ BRUM, Francisco de. Carta ao capitão-general [17-02-1770]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 88, p. 119–120, 1956. p. 119.

³⁰⁷ RODRIGUES, 2013, p. 897.

Os escravizados encontravam refúgio em três conjuntos principais: em outras unidades políticas de seu entorno, em comunidades – ou *mussitos* – de fugitivos, ou entre outros senhores dentro da mesma unidade política a qual estavam inseridos.

No primeiro conjunto, o refúgio era bastante frequente, sobretudo no contexto dos *Muzungos*. Na primeira metade do século XVII, António Bocarro relata serem as terras de Inhamocucura, nas proximidades da Chicova, local de “coito e acolheita dos negros que fugiam do forte, cativos dos portugueses”, tendo fugido para ali cerca de 80 escravizados que eram empregados na guarnição do mesmo.³⁰⁸ Em 1667, é relatada a existência de dois *afumo* na serra de Morrumbala – resistentes tanto ao *Kalonga* como aos *Muzungos* de Sena –, que se apoderavam dos escravizados que para lá fugiam.³⁰⁹ Esta mesma serra é relatada como refúgio de escravizados em 1788, estando a domínio do “régulo Massache”.³¹⁰

O incômodo pelas fugas às sociedades vizinhas era tanto a ponto de motivar petições dos moradores à administração portuguesa. Em 1755, os *Muzungos* pediram ao capitão general dos Rios de Sena para que lhes desse licença para irem com guerra contra alguns “régulos do Bororo”, em especial Inhapendico, os quais teriam “muitos cativos fugidos” e se recusavam a entregá-los aos moradores, dizendo que se estes o quisessem, e se tivessem arcos, os fossem “lá buscar”.³¹¹ Em 1761, legislação em Inhambane mandava marcar os escravizados daquele porto, para que se evitasse que, caso fugissem, fossem revendidos.³¹² A existência desta legislação é um indicativo do quão frequentes seriam as fugas naquela localidade, tanto que em 1788, há registro dos portugueses tentando reaver escravizados de propriedade de “mouros conjurados”, nas proximidades deste porto, e que haviam fugido dos últimos e se refugiado nas terras de Inhamussa.³¹³

Em 1768, nas negociações de paz com o *Macombe*, negociam os *Muzungos* para que, além dos caminhos para Manica ficarem francos, que este soberano não desse “refúgio a alguém, assim cativos como *mussambazes*”.³¹⁴ Neste mesmo ano, no Zumbo, é mencionado que anos antes, Chivomucura, “régulo das terras do Burrum”, dava asilo a “todos os cativos desta feira”.³¹⁵ Em 1782, escravizados estavam ausentes do luane de Felizardo Joaquim Paes de Menezes e Bragança, por conta de um ataque realizado

³⁰⁸ BOCARRO, António, *Década XIII, 1899 [1635]*, p. 317.

³⁰⁹ BARRETO, *op. cit.*, p. 41.

³¹⁰ ANÔNIMO, *Descrição (...) 1955a [1788]*, p. 398.

³¹¹ SILVA, João da. *Petição dos moradores de Sena ao Governador dos Rios (20-10-1755)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, out. 1755. AHU(064), cx. 11, doc. 63. fl. 1.

³¹² MATTOS, Antonio Correa Monteiro de. *Bando do capitão-mor e do feitor de Inhambane (05-02-1761)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, fev. 1761. AHU(064), cx. 19, doc. 34.

³¹³ MATOS, Luis Correia Monteiro de, *Carta do governador de Inhambane (...) 1954 [21/11/1788]*, p. 117.

³¹⁴ PEREIRA, Filipe, *Termo do adjunto (...) 1956b [3/10/1768]*, p. 115; *id.*, *Relação (...) 1956a [28/10/1768]*, pp. 127–128.

³¹⁵ SANTÍSSIMA TRINDADE, Frei Jerónimo Maria da, *Carta (...) 1957 [25/10/1768]*, p. 166.

por Boyrre, escravizado de outro senhor, que atacou o território Inhamunha, anteriormente de sua jurisdição.³¹⁶ Em 1785, acerca do inquérito para averiguação de uma revolta no prazo Tambara, é assegurado pelas testemunhas que o

foreiro atual era vingativo e por esta causa se tinham ausentado muitos cativos que ali existiam vivendo pelos matos porque procedia rigoroso, e para qualquer pequena culpa os prendia em gargalheira atemorizando até os mesmos colonos e por isso que se retiravam dele.³¹⁷

Trataremos de alguns aspectos desta revolta mais adiante. Neste momento é interessante assinalar as fugas pela violência empregada pelo foreiro muzungo, que afetavam não somente aos escravizados, mas também aos “colonos” livres.

Finalmente, em 1797, nas negociações com o Gomo, este enviou através de seus *manamucates* muitos escravizados dos *Muzungos* que se encontravam “refugiados nas suas terras”, assegurando que tinha pedido também aos “grandes do seu distrito para entregar os cativos (...) que se achavam refugiados”, sendo assegurado pelos “enviados que estavam para vir muitos outros”.³¹⁸

O segundo conjunto de refúgios encontravam em comunidades formadas em sua maioria por fugitivos, ao menos em sua formação inicial. Segundo Malyn Newitt, as fortificações de paliçadas, muitas vezes refúgio de escravizados, “eram conhecidas no século XVII como *chuambos*, no XVIII como *mussitos* e no XIX como *aringas*”.³¹⁹ De acordo com o relato de Manuel Barreto (1667), o termo *mussito* designava apenas aos “matos fechados de vasto arvoredado e impenetrável[is]” que circundavam algumas cidades, não sendo imediatamente associado a locais de refúgio.³²⁰ Analisando a documentação que menciona o termo, Eugénia Rodrigues afirma que o mesmo aparece descrito

como construções complexas de estacas e arbustos espinhosos plantados muito rentes, de modo a formarem uma estrutura cerrada e labiríntica, apenas acessível aos conhecedores.³²¹

Acrescenta ainda a historiadora que o termo também se referia ao “nome dos cemitérios dos súditos do mutapa”, não sendo claro, contudo, se “eram construídos propositalmente para sepultar os mortos ou se estes eram enterrados em povoações abandonadas”.³²²

³¹⁶ MENESES BRAGANÇA, Felizardo Joaquim de. *Carta ao governador dos Rios (02-12-1782)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 12 fev. 1782. AHU(O64), cx. 40, doc. 59. fls. 4v e 5.

³¹⁷ VAS, Antonio Caetano, *Autos da inquirição (...) 1785*, AHU(O64), cx. 50, doc. 48, fl. 24.

³¹⁸ ROSÁRIO, Manoel Coelho do. Traslado dos termos dos adjuntos das enviaturas do Rei Gomo e Buruma (06-06-1797). *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 84, p. 87-89, 1955. p. 89.

³¹⁹ NEWITT, 1995, p. 212.

³²⁰ BARRETO, Manuel, *Informação (...) 1885 [1667]*, p. 43.

³²¹ RODRIGUES, 2013, p. 913.

³²² *Ibid.*, p. 913.

É possível que em seu início, algumas pequenas unidades políticas, como as já mencionadas da serra da Morrumbala, fossem constituídas basicamente por fugitivos, tanto de conflitos, como de situações de escravidão. Contudo, com o passar dos anos havia um crescimento populacional local preponderante, que chegava a ultrapassar o crescimento por recepção de foragidos, o que talvez levasse às descrições a caracterizá-las como unidades políticas comuns da região, embora associadas ao refúgio de escravizados.

A única menção explícita a localidades com esta designação que envolvessem escravizados fugitivos, dentre as fontes consultadas para esta dissertação, se dá em uma carta de Inácio de Melo Alvim, em 1770, na qual afirma que não muito distante de Sena,

em uma terra de António José Salema se acha um Mussito chamado Maroa bem fechado de matos, e arvoredos muito grossos, que *serve de praça forte a um grande partido de cafres rebeldes, e de couto aos cafres fugidos dos moradores*, que estes, e aqueles, unidos infestam os caminhos, fazendo insuportáveis roubos, cruéis hostilidades de mortes e represálias aos que transitam os ditos caminhos; e se não arrasar agora o referido Mussito, poderá ao diante fazer-se mais poderoso de forças, e mais prejudicial à Vila de Sena; por que alguns cafres dos moradores, que se julgam culpados no serviço de seus amos, ou se querem também fazer rebeldes, já apelam para o dito Mussito, como para uma potência da sua redenção e vingança.³²³

Pode-se notar nele a possível junção de comunidades livres rebeldes ao foreiro – se tomarmos a expressão “cafres rebeldes” como sua designação, contrariamente a “cafres fugidos” que, nesta interpretação designariam aos escravizados – com os escravizados que fugiam a seus proprietários da região. Contudo, mesmo que “cafres rebeldes” aqui designem apenas a indivíduos inicialmente escravizados, a caracterização da comunidade como uma de resistência não se perde.

No último conjunto encontrava-se a fuga para outros locais dentro da mesma unidade política. A troca de senhorio seria análoga ao refúgio em outras unidades políticas, podendo ocorrer ou não mudança no estatuto de escravidão do fugitivo.

No contexto dos prazos, esta envolvia a fuga para prazos vizinhos, constantemente mencionada na documentação portuguesa. Em 1798, por exemplo, Francisco José de Lacerda e Almeida sugere a criação de uma legislação que ordenasse

q[ue] todo indivíduo, que aceitasse nas suas terras escravatura alheia, mais de um mês, perdesse todo direito q[ue] tinha à dita terra, e que ela caísse em comisso, sendo provado primariam[en]te o d[it]o acolhimento, sem que lhe servisse de pretexto o dizer, que não sabe o lugar onde eles estão; o q[ue] é falso, porque em cada u[m]a das povoações,

³²³ 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. 71-72, 1955d. p. 71 (grifo nosso).

ainda as mais pequenas têm seus feitores, ou capitães q[ue] sabem, e lhes participam quanto nelas acontece.³²⁴

Contudo, durante todo o século XVIII, as medidas da administração portuguesa que tentavam obrigar a devolução de escravizados alheios foram de baixa eficácia, quando não inócuas.³²⁵

Ainda no contexto muzungo, em especial na Ilha de Moçambique, as fugas poderiam se dar para o corpo eclesiástico, muitas vezes envolvendo escravizados em posse de muçulmanos ou de *Baneanes* que fugiam a membros da Igreja, sob o pretexto de se tornarem cristãos. Estes muitas vezes eram entregues a outros senhores de religião cristã. Analisaremos alguns destes casos com maior detalhe na seção 3.3.

As revoltas armadas também ocorriam. Na documentação utilizada por esta dissertação, são relatadas quase que unicamente no contexto português, não aparecendo muitas para as outras unidades políticas. Provavelmente este é um efeito do corpo documental, que muitas vezes designava as revoltas em outras unidades políticas como guerras – algumas vezes como querelas internas no contexto de sucessão do soberano –, com restrita informação acerca de suas causas, e mais preocupada com seus efeitos para o comércio e na segurança para o deslocamento das mercadorias. Não elencaremos aqui, portanto, estas menções, pela dificuldade em definir quais se tratariam de um contexto de resistência, e quais teriam em si outros motivos que nos escapam.

No contexto muzungo, segundo a historiadora Eugénia Rodrigues, durante o século XVII, as revoltas armadas foram frequentes “nas zonas de fronteiras das terras da Coroa a sul do Zambeze”, em especial por parte das comunidades de Tongas, “que visavam reconquistar a autonomia ou alargar as próprias chefaturas”, sendo aparentemente de menor relevância nos prazos mais próximos ao rio.³²⁶ Para o século XVIII, conforme já mencionamos, a fronteira dos prazos foi se deslocando ao sul, sendo as terras tomadas por *munhais*, passando a reconhecer um novo senhorio, mas não necessariamente em situação de revolta com o antigo.³²⁷

Para as comunidades livres inseridas no contexto de outras unidades políticas maiores, se recusar a pagar os tributos envolvia esperar uma incursão militar em breve contra eles. Neste sentido, algumas vezes ocorria a troca de senhores, de forma a garantir elos de proteção contra a possível reação. Em outras vezes, se preparavam para a reação, em muito contando com o pouco poderio que se poderia juntar contra eles, bem como nos elos entre estas comunidades e os indivíduos escravizados que po-

³²⁴ LACERDA E ALMEIDA, Francisco José de, *Carta do governador ao rei (...) 1798b*, AHU(064), cx. 80, doc. 86, fl. 6v.

³²⁵ RODRIGUES, *op. cit.*, p. 908.

³²⁶ *Ibid.*, pp. 896–897.

³²⁷ *Ibid.*, p. 897.

deriam ser utilizados nestas represálias. Uma revolta no prazo Tambara, em 1784, é emblemática neste sentido.³²⁸ Esta revolta era aparentemente decorrente, segundo já mencionamos aqui, da violência empregada pelo foreiro desta terra. Os conflitos propriamente ditos, se iniciaram quando foi preso o **manamambo** Buddu e outros escravizados para serem entregues ao antigo prazeiro, e parentes deste, habitantes livres, ajuntados pelo **mambo** Chombe, o resgataram.³²⁹ Atacaram ao luane da Chirimba logo em seguida, matando os animais e destruindo a casa do senhor.³³⁰ Tendo notícias de que Tambara pudesse voltar às mãos do foreiro anterior, várias **muzindas** deixaram de pagar os tributos. Chombe, em 1785, é preso pelo foreiro, sob a alegação que “tinha furtado o marfim de sua terra”.³³¹ Consentiu então o foreiro a que fosse consultado um *nganga*, que julgou “em favor de Chombe em despique de ser o dito foreiro réu obrigou a que pagasse chilingue ou condenação de nove machiras de gondo as quais satisfiz e foi salvo da dita prisão”.³³² Sendo tentado retirá-lo de seu posto, e em seu lugar colocado outro indivíduo – não é certo se livre ou escravizado do foreiro –, Chombe novamente pega em armas, “não contra o dito foreiro, mas contra o seu competidor”.³³³

Por sua vez, os escravizados, conforme já salientamos, poderiam se revoltar se os que pertencessem à **butaca** fossem vendidos para longe de suas terras. Fr. Fernando de Jesus Maria afirma que, caso isso fosse desrespeitado, “se amotinariam todos”.³³⁴

Vários outros motivos levariam à revolta armada. Em 1780, um conflito por peixes entre duas **muzindas** das terras Sonne e Inhamazi, levam à sublevação dos mesmos.³³⁵ Desta revolta, é condenado Chando, “fumo da Terra Sonne”, sendo açoitado por nove dias.³³⁶

Em 1782, no Zumbo, os escravizados de posse dos dominicanos se revoltam contra o seu então senhor, Frei Vasco do Pilar.³³⁷ O estopim causador da revolta fora a prisão dos filhos de vários dos escravizados pelas “faltas de obediência” de seus pais ao que o Frei julgava deveria ser o comportamento correto.³³⁸ Aos escravizados lhes causava

³²⁸ Em um artigo, e também em sua obra principal, Eugénia Rodrigues analisa esta revolta em detalhes. Desta forma, aqui apenas pontuaremos algumas questões que julgamos necessárias, sem descrevermos a situação em detalhes como fizemos para os conflitos no Zumbo que abriram esta seção. Para maiores detalhes, conferir: RODRIGUES, 2013, pp. 898–900; *id.*, 2001.

³²⁹ VAS, Antonio Caetano, *Autos da inquirição (...) 1785*, AHU(064), cx. 50, doc. 48, fl. 24v.

³³⁰ RODRIGUES, 2013, p. 899.

³³¹ VAS, *op. cit.*, fl. 23v.

³³² *Ibid.*, fl. 23v.

³³³ *Ibid.*, fl. 23.

³³⁴ JESUS MARIA, Fr. Fernando de, *Carta ao secretário de estado (...) 1752*, AHU(064), cx. 6, doc. 41, fl. 1.

³³⁵ CAMPOS, Jozé Braz de, *Carta ao governador (...) 1780*, AHU(064), cx. 34, doc. 72, fl. 1.

³³⁶ CAMPOS, Jozé Braz de. *Carta ao governador de Moçambique (02-12-1782)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 2 dez. 1782. AHU(064), cx. 34, doc. 81, fl. 1.

³³⁷ Esta revolta é analisada por Eugénia Rodrigues em um artigo, desta forma, também não entraremos na descrição detalhada da mesma, apenas pontuando alguns detalhes relevantes à nossa discussão. Para a mesma em detalhes, conferir: RODRIGUES, 2010, em especial, pp. 59–69.

³³⁸ NOSSA SENHORA DO PILAR, Fr. Vasco de. *Carta ao governador dos Rios (20-01-1783)*. Lisboa: Ar-

descontentamento o fato de Vasco não lhes distribuir fazendas, “como fariam os seus predecessores”,³³⁹ nem poderem trabalhar para outros moradores e mercadores da feira.³⁴⁰ Enquanto rebelados, os escravizados dos dominicanos tentam a estratégia de amplificar a revolta, convocando “também os dos mais particulares”, estando para isto, assentados nas terras “do régulo Boruma”.³⁴¹ Por fim, como em outras revoltas, não intentavam subverter a estrutura escravista, mas sim que Frei Vasco fosse embora do Zumbo e os dominicanos designassem outro religioso como seu “amo”.³⁴²

De outras revoltas temos ainda notícia. Em 1769, Domingos Caetano assassinou o “fumo da terra Pongue [ou Pongo]”, a mando da administração portuguesa, por este estar sublevado.³⁴³ Esta ação culminou em outras mortes, e na escravização de outras 47 pessoas.³⁴⁴ Também em 1769, o **mucazambo** da terra Chemba espancou e expulsou o foreiro, sendo, segundo o governador dos Rios de Sena, também por outros crimes, e por já ter conseguido fugir anteriormente do degredo, brutalmente esquartejado e expostos seus “quartos pelos lugares públicos desta Vila [de Sena]”.³⁴⁵ No ano seguinte, em Quelimane, fora preso e enforcado um **mucazambo** que queimara o luane do foreiro de suas terras,³⁴⁶ e também castigado “um régulo no Bororo”, cativo de Inácio de Melo Alvim, que “se tinha feito rebelde”.³⁴⁷ Em 1797, Francisco José de Lacerda e Almeida, referindo-se ao prazo Chiramba, afirma que “os mossenzes desta terra, que moram ao interior dela, estão levantados, vivem na sua liberdade e não pagam ao senhorio o usado tributo”.³⁴⁸ Já em 1800, os “colonos” da terra Chemba se recusam a receber um escravizado designado pelo foreiro por **manamambo**.³⁴⁹

Por fim, poderiam também ocorrer atos isolados de resistência, muitas vezes violentos contra o senhor, como seu sequestro e assassinato, ou contra seus bens.³⁵⁰ Além disto, como resistência de escravizados e comunidades livres dentro da sociedade muzunga, poderiam também ser utilizados dos meios da própria sociedade em questão, como queixas aos juízes ordinários e petições de representantes.³⁵¹

quivo Histórico Ultramarino, jan. 1783. AHU(064), cx. 41, doc. 7. fl. 1v.

³³⁹ GONÇALVES, Manoel José. *Traslado de termos adjuntos (1782)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 1782. AHU(064), cx. 40, doc. 69. fl. 7.

³⁴⁰ NOSSA SENHORA DO PILAR, *op. cit.*, fls. 5v, 6 e 6v.

³⁴¹ GONÇALVES, *op. cit.*, fl. 3v.

³⁴² *Ibid.*, fl. 4v.

³⁴³ NOBRE, Manuel Gomes, *Carta (...) 1957 [9/7/1769]*, p. 213.

³⁴⁴ MELO ALVIM, Inácio de, *Carta (...) 1955a [12/7/1769]*, pp. 136–137.

³⁴⁵ MELO ALVIM, Inácio de. Carta do governador e tenente geral dos Rios de Sena ao governador e capitão-general [16-07-1769]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 81, p. 140–142, 1955b. p. 141.

³⁴⁶ *Id.*, *Carta (...) 1955d [23/1/1770]*, p. 72.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 72.

³⁴⁸ LACERDA E ALMEIDA, Francisco José de, *Diário (...) 1889 [1797]*, p. 25.

³⁴⁹ CARVALHO, João Filipe de. Carta ao capitão-general [09-10-1800]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 89-92, p. 172–174, 1957.

³⁵⁰ RODRIGUES, 2013, p. 900.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 895.

2 As categorias existentes no Sudeste Africano

Neste capítulo analisamos as diversas categorias sociais, políticas e funcionais que aparecem nas fontes durante nosso recorte espaço-temporal. A análise foi, sempre que as mesmas permitiram, sensível a mudanças no tempo e entre sociedades. Todavia, dado o carácter fragmentário com que a maioria destas categorias eram tratadas ou apareciam no corpo documental, frequentemente, tivemos de abarcar informações bastante distante temporal – e às vezes geograficamente. Contudo, não se deve tomar estas idas e vindas na cronologia como uma perspectiva a-histórica das sociedades do sudeste africano, mas sim uma limitação decorrente das fontes utilizadas – o que talvez pudesse ser minimizado com um maior uso de fontes orais e da antropologia, o que não fizemos, conforme já analisamos, por motivos metodológicos e temporais. É preciso ter em mente, portanto, que muito provavelmente as nuances das categorias analisadas se modificassem mais frequentemente do que foi possível aferir pelas fontes portuguesas.

Procuramos, também à medida que as fontes o permitiram, nos basear na proposta metodológica discutida em nossa introdução. Para as categorias mais recorrentes nas fontes, nas quais as relações com os interlocutores [Muzungos](#) foram mais intensas, melhor nossa metodologia se adequou. Todavia, muitas foram pouco relatadas, e ainda assim com informações mínimas, ou apenas com uma simples menção nominal. Para estas, o retrato tornou-se mais obscuro, repleto de lacunas, ocorrendo em casos extremos de sabermos somente de sua existência e sua provável denominação, sem contudo termos sequer certeza de que se tratavam de categorias.

Ademais, distinguir as particularidades de certas categorias tornou-se uma tarefa difícil. Um exemplo se encontra nas diferenças entre [afumo](#), [amambo](#) e *encosses*, pelo uso intercalado que as fontes fazem destes termos, às vezes como sinônimos, havendo demasiadas sobreposições. Isto também é bastante aparente nas categorias que eram associadas a “feiticeiros”, muitas vezes obscurecendo as categorias a que estavam designar sob esta terminologia europeia. Em alguns casos, ainda, pouco conseguimos ir além do já estabelecido pela historiografia.

Temos também ciência que, para várias das categorias que tratamos neste capítulo, a nomenclatura local utilizada, e muito de suas características, talvez dissessem respeito a apenas uma unidade política, mas que fora, pelo maior contato que os [Muzungos](#) tiveram com a mesma – ou por terem por informantes indivíduos de determinadas sociedades – utilizada para designar também categorias que julgaram semelhantes em outras unidades políticas. Desta forma, talvez tenhamos aqui um problema que é particularmente conhecido para a região da Senegâmbia, onde grande

parte do que era relatado e conhecido pelos portugueses que por lá passaram vinha da boca de indivíduos *malinkés*, levando-se a uma dupla alteridade na propagação da informação e, conseqüentemente, a que nomenclaturas e categorias sofressem uma dupla tradução.¹

Por fim, é preciso ter em mente que muitas categorias tiveram sua origem em uma figura que fora relevante para uma dada sociedade em questão, tendo seus descendentes, ou os indivíduos que vieram a ocupar esta posição após a morte do nomeado, a mesma designação. Por exemplo, Pereira era o nome com que os oriundos da Butua denominavam ao capitão do Zumbo, “por tradição do primeiro povoador do Zumbo, que tinha este apelido”.² Desta forma, distintas nomenclaturas de categorias poderiam apresentar diferenças bastante tênues, ou mesmo estas assentarem-se apenas a diferentes localizações.

2.1 Relacionadas à política ou governo

2.1.1 Mazarira, Inhahanda, Nabuiza e outras “mulheres grandes”

Na maioria das sociedades que compunham o sudeste africano, o papel das mulheres era de grande relevância. Do ponto de vista das sociedades ao norte do Zambeze, de descendência matrilinear, ressalta Malyn Newitt que na Macuana estas tinham o controle da terra e das colheitas, enquanto para o Kalonga, Undi e Lundo – e também em alguns grupos Tonga ao sul do rio – exerciam um acentuado papel político, não raro como dirigentes locais.³ É o que ocorre, por exemplo, com Sazora, uma “princesa da nação Marave” que em 1799 tinha tomado para si o prazo da Chicora.⁴ Entre os *Muzungos*, é proeminente o papel que as *donas* de prazo obtiveram, sendo bastante conhecidas por seu poder e influências tanto na esfera portuguesa, quanto de outras unidades políticas da região.⁵

¹ THOMSON, Steven. Revisiting “Mandingization” in Costal Gambia and Casamance (Senegal): Four Approaches to Ethnic Change. *African Studies Review*, v. 54, p. 95–121, 2011.

² MELLO E CASTRO, Francisco de, *Rios de Sena (...) 1856 [1750]*, p. 113.

³ “Among the Makua, women established close control over land and crops; in the Maravi states and among the Tonga of the south bank of the Zambesi, women played crucial political roles, often being installed as chiefs over segments of the population” NEWITT, 1995, pp. 230–231.

⁴ Sazora seria relacionada ao Undi. PEREIRA, Jerónimo. Carta do governador e tenente geral dos Rios de Sena ao governador e capitão-general [10-01-1800]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 82, p. 76, 1955c. p. 76; PEREIRA, Jerónimo. Carta do governador e tenente geral dos Rios de Sena ao governador e capitão-General [10-01-1800]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 82, pp. 79–80, 1955b. p. 80; RODRIGUES, 2017, pp. 26–27.

⁵ Sobre as donas, conferir: *id.*, 2013, pp. 771–780; RODRIGUES, Eugénia. As donas de prazos do Zambeze. Políticas imperiais e estratégias locais. Edição: Magnus R. de MELLO PEREIRA. Aos Quatro Ventos - CEDOPE, Curitiba, p. 15–34, 2006; RODRIGUES, Eugénia. Chiponda, a senhora que tudo pisa com os pés. Estratégias de poder das donas dos prazos do Zambeze no século XVIII. *Anais de História de Além-Mar*, v. 1, p. 101–132, 2000; CAPELA, 1995, pp. 67–101.

Ao sul do Zambeze, as mulheres dos soberanos também possuíam atuação relevante em suas sociedades. S.I.G. Mudenge defende que, na Mocaranga, o **Monomotapa** se casava com filhas dos soberanos das unidades políticas engobladas, como forma de fortalecer suas relações e assegurar uma lealdade também por laços de parentesco.⁶ Por mulheres dos soberanos, contudo, é interessante explicitar que não se tratavam unicamente de relações matrimoniais. Em alguns casos sequer se tratavam de matrimônios, mas de nomenclaturas a relações próximas de poder – que envolviam participação política –, mas não igualitárias.⁷

Neste sentido, podemos entender o **Sachiteve** e o **Monomotapa** chamarem aos capitães portugueses – bem como a alguns outros **Muzungos** de relevância – de suas mulheres. Inúmeras são as referências onde isso acontece. Em 1573 escreve Monclaro que um de seus **mutumes** fora morto a mando do **Monomotapa** pois “não dera a Embaixada a sua mulher grande que era Francisco Barreto”.⁸ Frei João dos Santos (1608), afirma que o **Sachiteve** nomeava de suas mulheres

ao capitão de Moçambique e ao de Sofala e aos mais portugueses que muito estima, significando com o tal nome, que os ama e quer que todos lhe façam cortesia, como a sua mulher, e realmente assim é, que todos os cafres veneram muito os portugueses que têm título de mulheres d’el rei.⁹

Faz-se necessário aqui algumas considerações. As mulheres ao sul do Zambeze, embora com papel relevante, não teriam o mesmo poderio dos soberanos. Mais ainda, é possível que em algumas sociedades fossem vistas de maneira patriarcal, acrescidas de características de fragilidade. Uma situação exemplificaria este tipo de visão, caso não se trate apenas uma transposição da visão europeia ao contexto local, fruto do autor da fonte em questão: em 1769 o **Monomotapa**, após nova negociação de paz com os **Muzungos**, afirmou que

estavam as portas abertas para as passagens, e para comerciar, com tão boa vontade sua, que uma só negra dos vassalos de Sua Majestade Fidelíssima, que quisessem mandar para qualquer parte de seus domínios passaria sem perigo, exceto naqueles lugares que algum seu inimigo ocupasse, e ele não pudesse defender.¹⁰

Esta visão de fragilidade, caso não seja meramente uma recriação eurocêntrica do dito, talvez justificasse colocar aos **Muzungos** – bem como outros aliados do soberano – enquanto suas mulheres. Seria como afirmar lealdade, sem, em última instância,

⁶ MUDENGE, 2011, p. 108.

⁷ PABIOU-DUCHAMP, 2005, pp. 102 e 105.

⁸ MONCLARO, Francisco, *Relação (...) 1885 [1573]*, p. 560.

⁹ SANTOS, Fr. João dos, *Ethiopia Oriental, 1894 [1608]*, p. 114.

¹⁰ PEREIRA, João Moreira. Carta ao tenente-general dos Rios [20-01-1769]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 89-92, p. 175-176, 1957b. p. 175.

aceitá-los enquanto iguais ou em um mesmo patamar. De toda maneira, a relação na criação destes laços “matrimoniais” se insere no que a análise antropológica defende enquanto criação de elos e relações entre linhagens e sociedades, para além do casamento em si, que muitas vezes não seria efetivo – ou consumado – tal qual conhecemos nas unidades políticas europeias.¹¹ Seguramente, o “matrimônio” com os capitães portugueses não era consumado. Conforme defende Florence Pabiou-Duchamp, as denominadas mulheres do soberano se tratavam sobretudo de um título com funções políticas.¹²

Feito este pequeno parêntesis, voltemos nossa análise às categorias propriamente ditas. Segundo Frei João dos Santos, o *Sachiteve* teria “mais de cem mulheres, todas de portas a dentro, entre as quais há uma ou duas, que são suas mulheres grandes, como rainhas”.¹³ O número é provavelmente um exagero do dominicano, se considerarmos que seriam “todas de portas a dentro”. Todavia, se forem consideradas todas e todos os indivíduos que recebiam o título de mulher do *Sachiteve* – inclusive aqui os portugueses – é possível que o número chegasse à centena mencionada. Segundo Santos, os filhos de todas as mulheres de portas a dentro do soberano de Teve seriam seus herdeiros, inclusive os das mulheres que fossem suas parentes – casar com suas parentes seria uma prerrogativa do *Sachiteve*, e uma proibição, sob pena de morte, para os demais de Teve,¹⁴ “ainda que sejam grandes senhores” – embora somente os das suas “mulheres grandes” o poderiam suceder no *quite*.¹⁵ A estas duas principais Santos não nomeia.

Por sua vez, as mulheres do *Monomotapa*, de maneira geral, seriam denominadas – assim como sua unidade política – *mocarangas*. O soberano teria, segundo João dos Santos (1608), “muitas mulheres”, sendo o seu número, de acordo com António Pinto de Miranda (c. 1766), “incerto porque muitas vezes passam de duzentas”.¹⁶ A principal delas, segundo João dos Santos, seria a Mazarira, uma “irmã inteira” do soberano.¹⁷ Miranda dá a mesma informação mais de um século depois, mas afirma que esta é denominada de Neanda.¹⁸ É possível que tenha ocorrido uma mudança de importância entre estas durante os anos, decorrente das várias mudanças e disputas ocorridas

¹¹ Eugénia Rodrigues, baseando-se em Wyatt MacGaffey, defende que “o parentesco era utilizado para traduzir relações de dependência política”, sendo o par marido-mulher “um template para certas relações, independente de gênero”. RODRIGUES, 2017, p. 8.

¹² PABIOU-DUCHAMP, *op. cit.*, p. 102.

¹³ SANTOS, *op. cit.*, p. 53.

¹⁴ Contudo, tal prerrogativa de incesto pode também ser lida apenas sob a ótica da potencialidade, não de sua efetividade. Florenc Pabiou-Duchamp defende ser este apenas simbólico, e se relacionam com os ritos associados à garantia de fecundidade da sociedade. PABIOU-DUCHAMP, *op. cit.*, p. 102.

¹⁵ SANTOS, *op. cit.*, p. 54.

¹⁶ *Id.*, *Ethiopia Oriental*, 1894 [1608], p. 222; MIRANDA, António Pinto de, *Memória (...) 1955 [1766]*, p. 308.

¹⁷ SANTOS, Fr. João dos, *Ethiopia Oriental*, 1894 [1608], p. 222.

¹⁸ MIRANDA, António Pinto de, *Memória (...) 1955 [1766]*, p. 312.

na sucessão da Mocaranga durante este período. Todavia, Miranda não dá maiores informações sobre ela para que seja contraposta comparativamente à Mazarira.

Mazarira representaria a “mãe dos portugueses”, falando por eles e tratando dos seus assuntos no *zimbábue*, devendo os *Muzungos*, sempre que enviassem embaixada ao *Monomotapa*, lhe enviar *saguete*.¹⁹ Receberia também parte do tributo dado pelo capitão-mor português do *zimbábue* no momento de sua entrada no posto.²⁰ Algumas outras unidades políticas também exigiam pagamentos e tributos a serem pagos a suas mulheres. Manuel Galvão da Silva, em sua viagem à Manica em 1788, relata nas proximidades do rio Inharonha que o *mambo* do local recebeu por sua “boa hospitalidade” vestimentas para si e para sua mocaranga.²¹ Por fim, todos *mutumes* enviados pelo *Monomotapa* aos portugueses iriam acompanhados de “um criado da Mazarira”.²²

É provável que os portugueses a considerassem a principal das mulheres do *Monomotapa* justamente pelo fato dela ser sua representante perante o soberano.²³ Como também é possível, conforme salienta Mudenge, que a relevância da mesma tenha aumentado à medida que a influência portuguesa fosse aumentando no *zimbábue* – o que também defende Eugénia Rodrigues –,²⁴ ou mesmo por questões internas à unidade política.²⁵

Outra das mulheres, denominada Inhandanda, falaria “pelos mouros”, sendo descrita por António Bocarro como a segunda das mulheres grandes.²⁶ O viés português em dar maior importância à Mazarira fica ainda mais explícito quando ao descrever o que seria sua terceira companheira, Nabuiza, ser esta denominada como “sua verdadeira mulher, porque só esta mora dentro nos paços com o rei”.²⁷ Nabuiza possuía seu próprio aposento no *zimbábue*, separado do *Monomotapa*, além de ser servida somente por mulheres (*bandázias*).²⁸ Para S.I.G. Mudenge, Inhandanda e Neanda seriam variações na escrita portuguesa para o mesmo título, que se referia à soberana do território de Handa, localizado no Dande.²⁹

Além destas três (ou quatro se considerarmos como distintas Inhandanda e Neanda), haveriam outras, que são apenas mencionadas por Bocarro, sem trazer mai-

¹⁹ BOCARRO, António, *Década XIII, 1899 [1635]*, p. 268.

²⁰ CONCEIÇÃO, Fr. António da, *Tratado (...) 1867 [1696]*, p. 66.

²¹ SILVA, Manuel Galvão da. *Diário das viagens feitas pelas terras de Manica [1788]. Annaes do Conselho Ultramarino, parte não official, 2a série*, p. 46–50, 1856. p. 47.

²² BOCARRO, *op. cit.*, p. 268.

²³ MUDENGE, 2011, p. 105.

²⁴ RODRIGUES, 2017, p. 11.

²⁵ MUDENGE, *op. cit.*, p. 106.

²⁶ BOCARRO, *op. cit.*, p. 268.

²⁷ *Ibid.*, p. 268.

²⁸ *Ibid.*, pp. 267–268.

²⁹ MUDENGE, *op. cit.*, pp. 105 e 108.

ores informações específicas a cada uma delas. Seriam estas Navemba, Nemangore, Nizingoapangi, Nemangoro, Nessianhi e Necharunda. Todas teriam terras sobre seu comando, tendo “casas e estados sobre si, com todos os oficiais que o rei [Monomotapa]” tinha.³⁰ Assim como o soberano, também existiam terras cujo cultivo seria a elas destinado.³¹ Teriam ainda jurisdição sobre as terras que comandavam e suas populações, podendo mandar “os castigar e matar por seus delitos”.³² A prática da justiça estava, portanto, baixo a alçada das mulheres de um soberano nos territórios por ela administrados, assim como ocorria com os casos de outros aliados ou sociedades inseridas no contexto de uma unidade política englobadora. Contudo, é possível que tenha existido entre outros povos da região uma associação entre justiça e as mulheres, decorrente ou não do fato destas possuírem terras às quais teriam jurisdição. O dicionário de Courtois torna possível essa associação, ao trazer como significado para o vocábulo *mpara* “lugar da justiça; audiência; tribunal”, e também “mulher secundária de um chefe”.³³

Contudo S.I.G. Mudenge afirma que, baseando-se na documentação da segunda metade do século XVIII,

à medida que o estado [da Mocaranga] se contraía, as fontes parecem indicar que todas as mulheres reais viviam a maior parte do tempo na corte [zimbábue], e que mesmo Nehanda, então tida como a principal esposa, não tinha autoridade ou poder por si mesma.³⁴

Ademais, esta negação ao poder territorial de Nehanda, além de associada à diminuição da importância da Mocaranga enquanto unidade política, cada vez mais dependente das relações com os Muzungos, seria também decorrente, como salienta Mudenge, de que na segunda metade dos Setecentos o Monomotapa perdera “o controle sobre Dande, onde Handa, a terra de Nehanda, se localizava”.³⁵

Por sua vez, na Butua do século XVIII, as esposas, irmãs e mães do Changamira aparentemente não se tornavam soberanas de territórios, estando esta função restrita a categorias masculinas.³⁶ Contudo, gozavam ainda de prestígio no zimbábue, sendo que as esposas diretas do soberano – denominadas *vahoris* – tinham a tarefa de alimentar os visitantes e seriam consultadas durante a sucessão do Changamira.³⁷

³⁰ BOCARRO, António, *Década XIII, 1899 [1635]*, pp. 268, 273–274.

³¹ “Todas fazem suas searas, e o Rei a manda fazer também pelos seus Cafres a perder de vista” CONCEIÇÃO, *op. cit.*, p. 66.

³² BOCARRO, *op. cit.*, p. 268.

³³ CURTOIS, 1900, p. 45.

³⁴ “However, from the 18th century onwards, as the state contracted, the sources seems to imply that the royal wives lived mostly at court and that even the Nehanda, then regarded as chief wife, had ‘no authority or any power’ of her own.” (tradução nossa) MUDENGE, *op. cit.*, p. 108.

³⁵ “It has to be remembered that in the later half of the 18th century (...) the Mutapa had lost Dande where Handa, the land of Nehanda, was located.” (tradução nossa) *ibid.*, p. 108.

³⁶ *Id.*, 1972, p. 158.

³⁷ *Ibid.*, p. 159.

No Quiteve, na viragem ao século XVII, durante a sucessão de um *Sachiteve*, o herdeiro do *quite* recebia também “a todas as mulheres que ficaram do rei passado”, à exceção de sua própria mãe.³⁸ O mesmo talvez ocorresse com o *Monomotapa*, mas não temos maiores indícios de que quem aconselhou ao *Monomotapa* assassinar ao missionário Gonçalo da Silveira, segundo António Caiado (c. 1561), fora sua mãe.³⁹ Além disto, as mulheres do *Sachiteve* teriam a prerrogativa de aceitar ou não a posse do *quite* por um novo *Sachiteve*. Segundo João dos Santos, ninguém tomaria

posse do reino [de Teve] sem sua vontade, e o que por força entrar, e tomar posse [destas mulheres], [perde] o direito que tem na sucessão do reino, e ninguém poderá contradizer, ao que as mulheres nesta eleição fizerem (...).⁴⁰

Desta forma, concordamos com Pabiou-Duchamp quando conclui que “as mulheres dos reis karanga ocupavam, ao seio da realeza, um lugar central ao lado do rei. Elas seriam soberanas de territórios no entorno da corte e simbolizavam a continuidade da realeza”.⁴¹ Ademais, teriam grande prestígio todas as mulheres do *Monomotapa* e do *Sachiteve*, podendo inclusive se livrar de penalidades comuns a outros indivíduos. Há um caso bastante ilustrativo desta potencial imunidade, dando-se em como Rodrigo Lobo – uma das mulheres do *Sachiteve* – conseguiu se desvencilhar de um provável *milando* por ter morto um leão no Teve, alegando que enquanto estava a

fazer seara para seu marido [*Sachiteve*] o viera acometer aquele leão, alevantado e descortês para a mulher de seu rei, pela qual razão lhe deu com o cabo da enxada na cabeça, por honra de seu marido, e que ali lho mandava morto, para que acabasse de tomar vingança dele e do agravo que fizera a sua mulher [o próprio Pedro Lobo]. O Quiteve recebeu o presente e mandou-lhe dizer que fizera muito bem de matar o leão, pois fora descortês a sua mulher. E desta maneira se acabou esta empofia, que Rodrigo Lobo temia pagar pelo menos com perder a ilha, e se fora cafre com perder a vida e todos seus bens para a coroa, conforme a lei do Quiteve. Mas como Rodrigo Lobo era grande amigo seu e sabia falar ao modo dos cafres, por metáforas, buscou esta invenção para contentar ao Quiteve, como de feito contentou, e declarou que a lei que tinha posta não se entendesse em Rodrigo Lobo, sua mulher muito amada.⁴²

³⁸ SANTOS, Fr. João dos, *Ethiopia Oriental, 1894 [1608]*, pp. 53–54.

³⁹ CAIADO, António. Carta que escreveu de Manamotapa a outro seu amigo que estava em outro lugar da mesma terra [c. 1561]. In: THEAL, George McCall. *Records of South Eastern Africa*. Cape Town: The Government of the Cape Colony, 1899. v. 2, p. 99–101. A historiadora Eugénia Rodrigues dá a hipótese de que Inhacanemba, a detentora do importante território de Mungussy, pudesse corresponder a esta figura de “mãe do Monomotapa”, embora saliente que a mesma não figurasse nas fontes como uma das “mulheres grandes”. [p. 100; RODRIGUES, 2017, p. 12.

⁴⁰ SANTOS, Fr. João dos, *Ethiopia Oriental, 1894 [1608]*, p. 54.

⁴¹ “*les femmes des rois karanga occupent, au sein de la royauté, une place centrale aux côtés du roi. Elles sont les seigneurs des territoires entourant la cour et symbolisent la continuité de la royauté.*” (tradução nossa) PABIOU-DUCHAMP, 2005, p. 104.

⁴² SANTOS, *op. cit.*, p. 107.

Como podemos ler nas entrelinhas do relato do dominicano João dos Santos, Rodrigo Lobo seria mais do que “um grande amigo” do *Sachiteve*, seria “sua mulher muito amada”.

2.1.2 Mutumes e mamamucates

O termo *mutume* aparece principalmente nas fontes anteriores ao século XVIII, quase sempre com o significado de embaixador.⁴³ O único local em que não aparece com este significado é em Manuel Barreto (1667), quando está a descrever o envio rotineiro de *mutumes* pelo Kalonga a Manuel Paes de Pinho, ao que acrescenta que “assim chamam [a]os enviados”.⁴⁴ Nas fontes do século XVIII, a palavra *mutume* raramente é utilizada, sendo mais comum o uso do termo em português *embaixador*. Neste século, também é comum o uso da palavra *enviado*, algumas vezes associada à categoria de *mutumes*, mas mais frequentemente ao termo *manamucate*. A historiadora Eugénia Rodrigues salienta esta modificação nos termos utilizados entre os Setecentos e os Oitocentos,⁴⁵ enquanto S.I.G. Mudenge afirma que estes termos – aos quais acrescenta também *munhais* e *patamares* – eram utilizados de maneira intercambiável, não havendo, aparentemente, nenhum significado para as razões em se utilizar um termo ou outro.⁴⁶

Nesta seção, tentaremos estabelecer as semelhanças e as diferenças nas características das categorias de *mutumes* e *manamucates*, a partir de como estas são descritas e apresentadas na documentação. Em um processo de charneira, parece-nos necessário compreender o que os Ibéricos entendiam pelos termos *embaixador* e *enviado*, para que assim possamos focar no que é especificamente africano nestas representações. Em seu dicionário de 1728, Raphael Bluteau, conjuntamente a uma longa discussão etimológica, traz a seguinte explicação para a palavra *embaixador*, discriminando-a em versões ordinárias e extraordinárias. Os embaixadores ordinários seriam os responsáveis por “cultivar a recíproca amizade de um príncipe por outro”, enquanto os extraordinários seriam os que passam “para a corte de algum príncipe, para tratar de algum negócio particular”.⁴⁷ Para a palavra *enviado*, o significado dado é muito próximo ao de um embaixador extraordinário. Um enviado seria o “mi-

⁴³ Há locais em que esta tradução é explicitamente feita, como em MONCLARO, Francisco, *Relação (...) 1885 [1573]*, p. 549; SANTOS, Fr. João dos, *Ethiopia Oriental, 1894 [1608]*, p. 04; LOBATO, Manuel, *Uma Relação (...) 1995 [1683]*, p. 341.

⁴⁴ BARRETO, Manuel, *Informação (...) 1885 [1667]*, p. 42.

⁴⁵ RODRIGUES, Eugénia. *Negotiating with the Neighbours: Kingship and diplomacy in Munhumutapa*. In: WOODACRE, Elena et al. *The Routledge History of Monarchy*. London: Routledge, 2019. P. 265–281. p. 271.

⁴⁶ “There does not appear to have been any significance as to which particular term was used. They used them interchangeably.” MUDENGE, 2011, pp. 143–144.

⁴⁷ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1728. 8 v. v. 3, p. 41.

nistro político mandado pelo seu príncipe a outro a tratar de algum negócio”.⁴⁸

Como pode-se perceber, há uma sobreposição no significado europeu das funções de embaixadores e enviados. Eugénia Rodrigues, voltando-se às categorias diplomáticas na Europa do período, afirma haver “um certo grau de flexibilidade em suas definições, não sendo possível encontrar categorias fixas”.⁴⁹ Esta sobreposição e flexibilidade certamente se reflete nas representações de *mutumes* e *manamucates* nas fontes dos séculos XVII e XVIII. Ademais, a partir dela encontramos uma possível explicação para Manuel Barreto (1667) denominar enviados como *mutumes*. Acrescentamos que isto também ocorre no dicionário Cafre-Tetense de Courtois (1900), onde a palavra *mutume* é definida como “mensageiro, portador de recado; enviado”,⁵⁰ mas não como um embaixador.

Voltemos às nossas fontes. A função de *manamucate* era frequentemente muito próxima a de um embaixador extraordinário. É o caso, por exemplo, dos *manamucates* Luis e Nhamadô, enviados pelos *Muzungos* estabelecidos na feira do Zumbo ao Chivonucura, no contexto dos conflitos com o Carcomeno, em 1768,⁵¹ e também de Xambo e Chacupereza, enviados recorrentemente ao *Changamira* alguns anos antes pelos mesmos moradores e mercadores do Zumbo, sendo estes “os únicos” que tinham “entrada no seu Zimbábue”.⁵²

Além desta função, o papel de enviados e mensageiros é bastante claro aos *manamucates* do século XVIII. Por exemplo, Manuel Galvão da Silva, em sua passagem pelo Barue e Manica em 1788, descreve que uma légua após cruzar o rio Inharona, lhe apareceram alguns “manamucates, que fizeram com que os meus cafres pusessem as cargas no chão, e esperassem o Mambo daquele lugar que pretendia falar-me”.⁵³ O mesmo uso também ocorre a partir de mando português, quando estes enviam *manamucates* para uma rápida comunicação com *amambo* e *afumo* locais, assim como a algumas unidades políticas. Esta prática também ocorria a mando de *manamambos*.⁵⁴

Aos *mutumes*, enquanto em seu ofício, era assegurado um tratamento próximo –

⁴⁸ BLUTEAU, 1728, v. 3, p. 162.

⁴⁹ RODRIGUES, *op. cit.*, p. 270.

⁵⁰ CURTOIS, 1900, p. 73.

⁵¹ SANTÍSSIMA TRINDADE, Frei Jerónimo Maria da, *Carta (...) 1957 [25/10/1768]*, p. 167.

⁵² SEQUEIRA, António Manuel de. Dois termos do adjunto da recepção e despedida da Embaixada do Régulo Changamira, Vila de Zumbo [13-03-1769]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 84, p. 90-97, 1955. p. 123.

⁵³ SILVA, Manuel Galvão da, *Diário (...) 1856 [1788]*, p. 47.

⁵⁴ “No dia que partimos do Barue me disse o comandante e ao Salema, que tirássemos a nossa gente para irem queimar a povoação de Xetenda ao que logo demos cumprimento e tanto que o manamambo viu que a nossa gente ia mandou o manamucate ao inimigo para queimar a minha casa e do Salema e todas as da nossa gente” CAMPOS, José Coelho de, *Carta (...) 1957 [12/1/1768]*, p. 200; “E sendo presente o cafre Pedro cativo de Joaquim de Moraes Rego Lisboa disse e confessou que vira ir o cafre Agostinho por Manamucate do Manamambo Duddu cativo de Christovão de Azavedo Vasconçellos com duas juhas de fato de boca” VAS, Antonio Caetano, *Autos da inquirição (...) 1785*, AHU(O64), cx. 50, doc. 48, fl. 14v.

quando não análogo – ao de seus governantes. Bocarro, no princípio do século XVII afirma sobre o embaixador do **Monomotapa** que acompanhava Diogo de Simões em passagem pela Chidima, que

“o qual embaixador neste lugar representava a pessoa do Monomotapa, e todos os senhores por onde passam semelhantes embaixadores é costume fazerem-lhe a mesma cortesia que se faz ao Monomotapa, e nenhum deles se assenta diante dele em alcatifa, nem [em] esteira, senão no chão”.⁵⁵

Frei João dos Santos traz informação semelhante, ao falar dos quatro **mutumes** que eram enviados pelo **Sachiteve** a cobrar a **curva** ao capitão de Sofala, dizendo que “um destes representa nesta jornada a pessoa do rei, a quem todos os cafres tem a mesma reverência e respeito neste caminho somente”.⁵⁶ As prerrogativas de tratamento também ocorriam aos **mutumes** de unidades políticas relacionadas à Mocaranga. Sua recíproca ocorria no trato que recebiam quando enviados anualmente ao zimbábue. Segundo António Pinto de Miranda (1766), enquanto o Monomotapa se encontrava “sentado no seu **quite** ou trono debaixo de dois sombreiros”, os **mutumes** assim que chegavam se sentavam ao chão, onde era dada a embaixada, não diretamente ao **Monomotapa**, “mas a um dos [seus] grandes”, que então transmitiam a informação por graduação até que chegasse a ele.⁵⁷ Este tratamento seria equivalente ao dado quando recebiam na Mocaranga o soberano que estes representavam.

Aos **manamucates**, algum tipo de prerrogativa também seria possível. Em 1788, após receber o pagamento pela passagem em suas terras, o **mambo** das proximidades do rio Inharonha designou um **manamucate** para acompanhar Manuel Galvão. De acordo com o português, “acompanhado deste manamucate, fui até o rio Aruan-gua, que divide os Estados do Barue daqueles da Manica, sem impedimento algum”.⁵⁸ Outro indício encontra-se nas figuras de dois manamucates que seriam “cativos da comunidade de São Domingos” no Zumbo, Chacupereza e Xambo, que aparecem em algumas fontes relativas à segunda metade do século XVIII.⁵⁹ Segundo carta de Gil Bernardo de Campos em 1768, estes seriam manamucates dos portugueses para as negociações com o Changamira, e os únicos que teriam entrada no seu *zimbábue*.⁶⁰ Ambos seriam, além de **manamucates**, **mussambazes**. Além disto, fica claro que mais do que nomes próprios Chacupereza e Xambo seriam categorias – ou títulos – associadas a estes manamucates. Segundo Campos, “mortos eles[,] hão-de ser [nomeados]

⁵⁵ BOCARRO, António, *Década XIII, 1899 [1635]*, p. 313.

⁵⁶ SANTOS, Fr. João dos, *Ethiopia Oriental, 1894 [1608]*, p. 105.

⁵⁷ MIRANDA, António Pinto de, *Memória (...) 1955 [1766]*, pp. 306-307.

⁵⁸ SILVA, Manuel Galvão da, *Diário (...) 1856 [1788]*, p. 47.

⁵⁹ SEQUEIRA, António Manuel de, *Dois termos (...) 1955 [13/3/1769]*, p. 90.

⁶⁰ CAMPOS, Gil Bernardo Coelho de. Carta ao capitão-general [10-01-1768]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 88, p. 121-123, 1956a. p. 123.

aqueles que entrarem nas suas **butacas**, de sorte que os nomes de Chacupereza e Xambo sempre ficam vivos”.⁶¹

Ao chegar a alguma localidade, o **mutume** ou o **manamucate** seria recebido de acordo com sua graduação. Falando do Bororo, em 1648, António Gomes nos diz que

se está alguém de fora na sua povoação, e quando algum vem, que é forasteiro, é logo sabedor, o Fumo, e manda-lhe dar de comer conforme a pessoa que é, se é ordinária o primeiro que a encontra, o leva para casa, e ele com toda a confiança, v[ai] e conta donde vem, e para donde vai caminhando. Se é pessoa de respeito tem casas, para isso feitas, e levam-lhe uma galinha, e uma vaca ou carneiro, e as vezes um cachorro, e isto com seus cumprimentos que sua cidade fica honrada, com sua vinda e que lhe perdoe o mal gasalhado, etc.⁶²

António Pinto de Miranda, mais de um século depois, dá informação semelhante com relação aos “embaixadores” enviados pelas unidades políticas relacionadas ao Monomotapa, dizendo que estes eram “hospedados em casa de alguns dos grandes do dito Imperador”.⁶³

Existam múltiplas gradações nos status internos a **mutumes** e **manamucates**, sendo despachados os indivíduos que possuíssem grau mais elevado de acordo com a importância de suas missões.⁶⁴ Contudo, do ponto de vista dos status associados especificamente a cada uma destas categorias, aparentemente temos grandes diferenças entre elas. Nas unidades políticas locais, **mutumes** geralmente tinham sua origem nos altos extratos sociais. O **mutume** que acompanhou Diogo Simões na Chidima no começo do século XVII era, de acordo com Bocarro, um sobrinho do **Monomotapa**.⁶⁵ Os que anualmente iam ao **zimbábue** do **Monomotapa** no século XVIII, mandados pelas unidades políticas relacionadas, eram sobrinhos de seus dirigentes, quando não o próprio dirigente em si, para o caso das unidades com menor prestígio na Mocaranganga.⁶⁶ Também oriundos de categorias elevadas eram os embaixadores enviados pelo Changamira ao Zumbo a fevereiro de 1769, nomeadamente Utavaxa, filho de Muxiva e o filho não nomeado de Mazerane,⁶⁷ bem como um dos que fora pelo Changara ao Zumbo, em 1781, que “era um príncipe”.⁶⁸ Apesar de usualmente serem pessoas jovens, filhos de figuras importantes, há casos de **mutumes** de idade mais avançada, como o relatado por Monclaro a fins do século XVI, em período anterior ao recorte temporal deste estudo.⁶⁹

⁶¹ CAMPOS, Gil Bernardo Coelho de, *Carta (...) 1956a [10/1/1768]*, p. 123.

⁶² GOMES, Pe. Antonio, *Viagem (...) 1959 [1648]*, p. 204.

⁶³ MIRANDA, *op. cit.*, pp. 306–307.

⁶⁴ MUDENGE, 2011, p. 144.

⁶⁵ BOCARRO, *op. cit.*, p. 313.

⁶⁶ MIRANDA, *op. cit.*, pp. 306–307.

⁶⁷ SEQUEIRA, *op. cit.*, p. 90.

⁶⁸ CORREA, Caetano Mello, *Carta ao governador (...) 1781*, AHU(064), cx. 35, doc. 96, fl. 3.

⁶⁹ MONCLARO, Francisco, *Relação (...) 1885 [1573]*, p. 556.

Por sua vez, os **manamucates** a mando dos **Muzungos** normalmente possuíam estatuto de escravizados destes. É o caso dos já citados Luis, Nhamadõ, Xambo e Chacupereza. No momento em que foram enviados ao Chivonucura, Nhamadõ era de posse de Manuel da Costa, enquanto Luis era de Gil Bernardo Coelho de Campos, sendo, pelo seu nome português, provavelmente batizado.⁷⁰ Já Xambo e Chacupereza, eram de posse dos dominicanos na Feira do Zumbo, algo que chegou a chamar atenção da administração portuguesa a tentar comprá-los para uso pelo governo, dada a sua exclusividade de acesso ao **Changamira**.⁷¹

Ainda na esfera de influência portuguesa, mas não de posse de **Muzungos** era o **manamucate** Agostinho, enviado e de posse do **manamambo** Duddu – que por sua vez era “cativo de Christovão de Azevedo Vasconcellos”.⁷²

Contudo, em alguns casos, não eram utilizados escravizados como enviados pelos **Muzungos**. Ao enviar comunicações à Mocaranga, usualmente se utilizavam dos próprios moradores portugueses, e não de **manamucates** a seu serviço.⁷³ É o caso também de Sebastião Silveira Monteiro, soldado da guarnição da vila de Sena, enviado pelo governador dos Rios “à terra Tambara saber dos fumos e mais colonos da mesma os motivos porque não obedeciam e pagavam ao foreiro dela”.⁷⁴ A função de seu envio se adequa a de um embaixador extraordinário, tanto que é dito que três **amambo** que o receberam “responderam à embaixada do dito enviado”, com as suas alegações para a questão.⁷⁵

Há também casos de embaixadores a mando de outras unidades políticas que possuíam status que, caso estivessem associados a foreiros dos prazos da coroa, seriam normalmente tido como escravizados. Entretanto, nestes casos, não temos informações se estes se tratavam de **mutumes** ou se se tratavam de **manamucates**. É o caso, por exemplo, do “embaixador” enviado pelo **Macombe** em 1768. Os moradores de Sena perguntam porque ele havia sido enviado desta vez ao invés do último que viera, questionando sua qualidade, ao que este responde dizendo “ser o bazo da porta” do **Macombe**. Quando perguntado por que o soberano do Barue não enviara um prin-

⁷⁰ SANTÍSSIMA TRINDADE, Frei Jerónimo Maria da, *Carta (...) 1957 [25/10/1768]*, p. 167.

⁷¹ “e bom seria se persuadissem a quem tem domínio, e mando na dita escravatura para que se venda, antes que de todo se mudem para terras adentro, e se rebelem; principalmente com maior empenho se deve conseguir a venda dos dois mossambazes, que estão na Abutua por nomes Chacupereza e Xambo, que são manamucates nossos para as negociações com o Changamira, e os únicos que têm entrada no seu Zimbabuê (...). Esses dois cafres podem, e devem ser cativos do capitão-mor, que comandar esta Feira; o qual acabado o seu tempo deve os passar por venda, a quem lhe suceder na dita comandância, para desta forma nunca se recear suspeita de algumas embrulhadas como proximamente se presumiam no tempo do defunto Frei Manuel José de Santa Ana.” CAMPOS, *op. cit.*, p. 123.

⁷² VAS, Antonio Caetano, *Autos da inquirição (...) 1785*, AHU(064), cx. 50, doc. 48, fl. 14v.

⁷³ RODRIGUES, 2013, p. 798.

⁷⁴ VAS, *op. cit.*, fl. 22.

⁷⁵ *Ibid.*, fl. 22v.

cipe, afirma que “os príncipes não marchavam”, e que o “embaixador” enviado anteriormente “era sachicunda, graduação ínfima à sua que ele gozava, além de ser confiante do seu Rei”.⁷⁶

Temos aqui algumas possibilidades. Uma delas é que, para o Barue, provavelmente em decorrência da maneira como esta unidade política se originou – como um dirigente relacionado à Mocaranga sobre populações Tonga – os *mutumes* não teriam sua origem em unidades políticas associadas ao grupo dirigente, contrariamente à prática em voga no Teve e na própria Mocaranga. Outra seria que simplesmente, no Barue, não existia uma categoria *mutume*, mas somente *manamucates*. É também possível que a interpretação baseada em uma alteridade europeia – onde as categorias de embaixadores e enviados possuíam sobreposições significativas – fez com que os Ibéricos não pudessem compreender completamente as categorias de *mutumes* e *manamucates*, criando em sua interpretação ainda mais sobreposições a elas do que as que originalmente existiam para os povos locais. Mais do que isto, talvez os Portugueses estivessem a procurar realidades da Mocaranga em outras unidades políticas, e é provavelmente por este motivo pelo qual perguntaram ao enviado do *Macombe* por que ele não era um príncipe. Há, contudo, alguns casos em que os *manamucates* viajavam acompanhados de outras figuras de maior relevo, como no caso dos enviados pelo *nevange* do *pondoro* Beza.⁷⁷

Tudo indica que entre *manamucates* e *mutumes* existiam sobreposições nas próprias unidades políticas locais, especialmente quando aparecem associados a outras categorias. No século XVII, António Bocarro descreve “moços fidalgos de que [o Monomotapa] se serve das portas a dentro, (...) de quinze até vinte anos de idade” que seriam chamados *massacoriras*. Quando estes completavam 20 anos, se tornavam servidores fora dos aposentos do Monomotapa e alguns anos depois eram chamados de *chureiros*, “e com este nome *servem de embaixadores*, e nos cargos e ofícios em que o rei os encarrega”.⁷⁸ Infelizmente, não encontramos sinais de que uma categoria de *chureiros* fosse utilizada pelo *Macombe*. Todavia, nos parece que o fato dele ter enviado um dos seus *bazos de porta*, e por esta categoria possuir grandes intersecções com a descrição da progressão a *massacoriras* e *chureiros* aqui dada, torna plausível a existência destas categorias no Barue.

Com relação às funções de *mutumes* e *manamucates*, para além das diplomáticas e de comunicação, há ainda algumas informações. Além da cobrança da *curva* – esta bastante associada à diplomacia entre o Teve e a Mocaranga e os *Muzungos* –, que, segundo Frei João dos Santos, *mutumes* seriam os responsáveis por seu recebimento

⁷⁶ PEREIRA, Filipe, *Termo do adjunto (...)* 1956b [3/10/1768], p. 114.

⁷⁷ MORAES E ALMEIDA, Sebastião de, *Carta ao governador dos Rios (...)* 1788, AHU(064), cx. 56, doc. 62, fls. 3, 3v e 17v.

⁷⁸ BOCARRO, *op. cit.*, p. 267–268 (grifo nosso).

em Sofala para estas unidades políticas,⁷⁹ também seriam, segundo memória anônima de 1683, responsáveis pela cobrança dos tributos logo da abertura de uma mina nas terras da Mocaranga, além de fazerem o chamado por pessoas a minerá-las.⁸⁰

Na cobrança de impostos estariam associados, secundariamente, igualmente os *manamucates*. Na passagem de Manuel Galvão a fins do século XVIII por terras da Manica e do Barue, este foi constantemente interpelado por *manamucates* do Barue e também de outras unidades políticas menores que cobravam panos pela passagem em suas terras.⁸¹

Há, ainda, restrições ao que *manamucates* podiam discutir com seus destinatários e em suas funções. No caso da embaixada do *Macombe* em 1768, o embaixador não poderia discutir sobre uma questão fundiária, sendo necessário o envio de *manamucates* portugueses ao próprio *Macombe* para que este, em conselho com as demais figuras de importância do Barue, pudessem tomar uma decisão.⁸² Por sua vez, os *manamucates* enviados pelo *Changamira*, não poderiam retornar a seu Zimbábue sem antes executar a função que lhes fora designada.⁸³

Por fim, segundo Eugénia Rodrigues, a partir de 1780 há uma inovação na composição das embaixadas vindas da Mocaranga, que passam a contar também com mulheres na figura de *mutumes* e *manamucates*. Esta modificação se deu, ainda de acordo com a historiadora, provavelmente pela combinação de dois motivos: tanto pelo *Monomotapa* se fiar em suas parentes neste momento de grandes conflitos, de forma a garantir a confiabilidade das comunicações, como que para estas mesmas mulheres se tratar de uma maneira de obter itens de luxo – que recebiam como *saguete* –, assim como alcançar um novo papel de protagonismo nesta unidade política.⁸⁴

2.1.3 Fumos, encosses, mambos, manamambos e mucazambos

As grandes unidades políticas do sudeste africano se organizavam de maneira descentralizada.⁸⁵ Cada localidade tinha seu próprio governo, usualmente baixo a figura de *afumo*, *amambo* ou encosses, e estes se relacionariam com as estruturas superiores através do pagamento de tributos e do reconhecimento – usualmente periódico – da autoridade do soberano a que suas comunidades estavam inseridas.

A estrutura política local parece de alguma forma ter sido incorporada pelas unidades políticas maiores durante sua expansão. Em 1573, Monclaro descreve os Ma-

⁷⁹ SANTOS, Fr. João dos, *Ethiopia Oriental*, 1894 [1608], pp. 104–108 e 196–197.

⁸⁰ LOBATO, Manuel, *Uma Relação (...)* 1995 [1683], p. 341.

⁸¹ SILVA, *op. cit.*, p. 47.

⁸² SEQUEIRA, António Manuel de, *Dois termos (...)* 1955 [13/3/1769]; PEREIRA, Filipe, *Termo do adjunto (...)* 1956b [3/10/1768]; *id.*, *Relação (...)* 1956a [28/10/1768].

⁸³ SEQUEIRA, António Manuel de, *Dois termos (...)* 1955 [13/3/1769], pp. 91–92.

⁸⁴ RODRIGUES, 2019, p. 272; *id.*, 2017, pp. 15–16.

⁸⁵ NEWITT, 1995, p. 43.

cuas junto à costa como uma sociedade sem soberanos, “senão uns a que chamam fumos que são como senhores da terra, uns grandes e outros pequenos”.⁸⁶ Já ao falar sobre os habitantes das imediações de Sena, relata que seus *afumo* teriam como “senhor grande” o *Monomotapa*, estando a ele submetidos.⁸⁷ João dos Santos (1608) deixa o histórico desta relação mais clara. Afirma o dominicano que as comunidades nas cercanias de Tete, e também outras,

que habitam ao longo deste rio Zambeze, foram antigamente senhoreados pelo Monomotapa, vindo com guerra sobre eles, os quais depois de conquistados, por estarem muito longe do seu império, repartiu por alguns cafres seus vassallos, e amigos, para os senhorearem e governarem (...).⁸⁸

O mesmo também ocorria em outras unidades políticas, como o relatado em 1769, quando um “fumo marave” se introduzira na terra Panzu “compelindo aos Botongas a reconhecê-lo e prestar-lhes [ao *Kalonga*] obediência”.⁸⁹ Neste caso, a tentativa de reconhecimento não fora por via das armas. É bastante provável que no caso da expansão da Mocaranga, tal reconhecimento em parte dos casos também não se restringisse à conquista militar relatada por João dos Santos. Do ponto de vista local, como já vimos nesta dissertação ao discutirmos sobre os “cafres-livres” (ver seção 1.2.2), a incorporação e/ou conquista por uma unidade política maior trazia consigo suas prerrogativas, tanto de cooperação militar e política, como, na outra ponta, de pagamento de tributos e submissão.

Allen Isaacman, utilizando-se largamente de fontes orais, afirma que “as grandes chefaturas eram governadas por um mambo, que, por sua vez, era auxiliado por um chefe local, conhecido como *mfumu* ou *inhacau*, e por figuras proeminentes da comunidade”.⁹⁰ Os *amambo* tinham jurisdição por várias comunidades. Todavia, suas decisões muitas vezes eram feitas em conselho, além dos *afumo* como mencionado por Isaacman, com outros *amambo*, algo mencionado, por exemplo, em 1785.⁹¹ Os *afumo* governavam apenas a uma localidade, “que consta muitas vezes de 200 pessoas e as vezes menos”.⁹² Um *fumo* seria, portanto, correspondente a um “chefe da povoação”, e estaria subordinado ao *mambo*.⁹³

Com a incorporação de suas sociedades a outras unidades políticas que passaram as engoblar, duas categorias assumem um novo papel, *manamambos* e *mucazambos*,

⁸⁶ MONCLARO, Francisco, *Relação (...)* 1885 [1573], p. 503.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 543.

⁸⁸ SANTOS, Fr. João dos, Ethiopia Oriental, 1894 [1608], p. 228.

⁸⁹ NOBRE, Manuel Gomes, *Carta (...)* 1957 [9/7/1769], p. 213.

⁹⁰ “The larger chiefdoms were governed by a mambo who was assisted by a local chief, known as *mfumu* or *inhacau*, and by village headmen.” (tradução nossa) ISAACMAN, 1972a, p. 25.

⁹¹ VAS, Antonio Caetano, *Autos da inquirição (...)* 1785, AHU(064), cx. 50, doc. 48, fl. 22v.

⁹² MIRANDA, António Pinto de, *Memória (...)* 1955 [1766], p. 268.

⁹³ RODRIGUES, 2013, p. 790.

acima dos [amambo](#), e, em alguns casos, com a extinção destes últimos. Notemos que, no caso do [mucazambo](#), embora este se tratasse de uma categoria no topo da hierarquia dos escravizados, como veremos mais adiante, incorporou funções de controle – muito associadas à cobrança de impostos – também nas comunidades livres dos prazos dos [Muzungos](#). Tanto [manamambos](#), como [mucazambos](#) usualmente não eram escolhidos pelas comunidades, mas designados pelo soberano – ou pela classe dominante – da sociedade englobadora.⁹⁴

Começemos pelos [manamambos](#). João dos Santos relata que o [Monomotapa](#) contemporâneo a ele se chamaria Mambo, e a seus filhos manamambos.⁹⁵ De acordo com S.I.G. Mudenge, o título Mambo teria um significado próximo ao de *senhor* nas línguas *shona*, “implicando a mais alta autoridade política dos territórios”.⁹⁶ Desta forma, seria utilizado pelas diferentes unidades políticas, tanto englobadas, como englobadoras, sendo, por exemplo, o [Monomotapa](#) também conhecido como mambo dos mambo. Assim, seguramente Santos está a confundir a designação do [Monomotapa](#) com o nome próprio deste, o que em alguns momentos do século XVIII também acontecia com o Changamira.⁹⁷

O elo familiar com o dirigente da unidade política exterior seria simbólico, e não sanguíneo. António Pinto de Miranda (c. 1766) afirma que, no contexto dos prazos dos [Muzungos](#),

Manamambos, só verdadeiramente houve um com este nome, que propriamente lhe assentasse porque manamambo vem a dizer filho de Rei, e este só o teve D. Ignez Gracia Cardozo que refugiado nas suas terras por [milandos](#) que tinha feito a seu pai o Rei do Barbeçad.⁹⁸ D. Ignez pacificou com dádivas o Rei de sorte que perdoados os [milandos](#) assentou que seu filho governasse as terras da referida D. Ignez a elas sujeitas com o nome de Manamambo.⁹⁸

Embora neste caso a ligação sanguínea se desse com uma unidade política que não a englobadora, Miranda deixa claro que não conheceu nenhum outro [manamambo](#) que seguisse esse padrão. Mais do que isto, dá a este caso como a origem do termo na unidade política dos [Muzungos](#), dizendo que “à imitação deste”, os jesuítas teriam feito de “alguns cativos seus apotendados em [butacas](#) de escravaturas de suas terras [manamambos](#), e todos os mais moradores pelo conseguinte”.⁹⁹ Todavia, parece-nos que

⁹⁴ Notar que na terminologia soberano aqui utilizada, para o contexto das sociedades do sudeste africano, os senhores e donas de prazos se incluiriam.

⁹⁵ SANTOS, Fr. João dos, *Ethiopia Oriental*, 1894 [1608], p. 223.

⁹⁶ “The title ‘Mambo’ in Shona means ‘Lord’ and implies the highest political authority in the land.” (tradução nossa) MUDENGE, 1972, p. 102; Curtois (1900) dá o seguinte significado para *mambo*: “rei, soberano, monarca, régulo”. CURTOIS, 1900, p. 34.

⁹⁷ MUDENGE, 1972, pp. 101-102; Para genealogia dos Monomotapas, conferir OLIVEIRA MUSCALU, 2015, p. 192.

⁹⁸ MIRANDA, António Pinto de, *Memória (...) 1955 [1766]*, pp. 266-267.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 267.

a utilização do termo como um dirigente designado pela sociedade englobadora antecede aos casos dos prazos portugueses, tendo seu correspondente nas demais unidades políticas do sudeste africano. Além da definição que faz de **manamambos**, João dos Santos nos dá um indício de que estes seriam também designados ao governo de partes da Mocaranga. Afirmo o dominicano que, em anos anteriores à sua passagem pelo sudeste africano, o Quiteve, Dande e Manica faziam parte dos domínios do **Monomotapa**, sendo governados por três de seus filhos.¹⁰⁰ Segundo o dominicano, após a morte deste **Monomotapa**, seus filhos se rebelaram com as respectivas unidades políticas que controlavam, por não reconhecerem ao novo soberano. Embora exista aqui talvez um carácter mitológico na revolta e independência destas sociedades, nos parece que a menção à designação de “filhos” para o governo de unidades englobadas indica ser esta uma prática existente na Mocaranga. Novamente, não necessariamente os laços entre estes e o **Monomotapas** seriam sanguíneos, mas sim essencialmente simbólicos: ao nomear de seus “filhos” os que estariam no governo de determinados territórios, estaria o soberano a reforçar os elos que estes teriam com a Mocaranga, e, de certa forma, a explicitar algum grau de diminuição na soberania destes.

Serem definidos externamente às **muzindas** não significaria, entretanto, que **manamambos** seriam sempre aceitos. Ao contrário, casos em que comunidades se recusam a aceitar um indivíduo designado ocorriam, não raro envolvendo conflitos militares. Na viragem para os Oitocentos, no prazo Chemba, os habitantes livres se recusaram a receber um cativo do recém empossado foreiro como **manamambo**, sendo a **muzinda** principal da terra em seguida castigada a mando do **Muzungo** “com um corpo de quinhentos cafres, e 41 armas de fogo”.¹⁰¹ Em 1785, também há o caso da tentativa de se trocar um **mambo** de uma **muzinda** no prazo Tambara, acarretando em um conflito entre as duas partes, conforme afirmou o primeiro, chamado Chombe, “não contra o dito foreiro, mas contra o seu competidor”.¹⁰² Este último caso é também interessante por ilustrar a manutenção de **amambo** nas estruturas dos prazos, o que ocorria sobretudo nas terras de grandes dimensões.¹⁰³

Os **mucazambos** seriam, segundo António Pinto de Miranda, “quase semelhantes aos manamambos nos domínios das terras de seus senhorios”, entretanto, não descenderiam “de sangue régio”.¹⁰⁴ A semelhança seria tanta que, dois anos depois, Miguel José Pereira Gaio, justificando que seus **mucazambos** não teriam nenhum parentesco com o **Macombe** – algo de que fora acusado durante uma disputa dos **Muzungos** de Sena com o Barue –, dá sua afirmação em torno da história de seu “manamambo ou

¹⁰⁰ SANTOS, Fr. João dos, *Ethiopia Oriental*, 1894 [1608], pp. 198–199.

¹⁰¹ CARVALHO, João Filipe de, *Carta (...)* 1957 [9/10/1800], pp. 172–173.

¹⁰² VAS, Antonio Caetano, *Autos da inquirição (...)* 1785, AHU(064), cx. 50, doc. 48, fl. 23.

¹⁰³ RODRIGUES, 2013, p. 790.

¹⁰⁴ MIRANDA, *op. cit.*, p. 267.

mucazambo grande”.¹⁰⁵ Existia, ao menos em alguns prazos, uma hierarquia entre **manamambo** e **mucazambos**, estando o primeiro de alguma forma acima dos demais.

Os **mucazambos** eram também utilizados pelas outras unidades políticas da região, provavelmente precedendo seu uso nas terras dos **Muzungos**. Por exemplo, em 1762, é relatado que em um dos **bares** no Bororo,

o arraial não é todos os anos no mesmo sítio, porque antes de se assentar, se pede licença ao Régulo, o qual recebido o presente, que se lhe manda oferecer, *ordena, por um seu Mocazambo* o lugar aonde se há de minerar (...).¹⁰⁶

Podemos perceber, além do uso desta categoria pelo Bororo, uma de suas atribuições: a de designar aos **Muzungos** o local em que será permitido a mineração e, conseqüentemente, o controle em não se permitir que seja realizado em outros locais.

Nas fontes mais antigas, em especial às do século XVII, quase não aparecem mencionados **mucazambos** explicitamente com este nome para unidades políticas que não a dos **Muzungos**. Isto se deve, em grande parte, por nestas fontes ainda haver uma tendência em se realizar a transposição de categorias locais ao contexto europeu ao descrever as sociedades do sudeste africano, corriqueiramente sem menção à nomenclatura original, sendo muitas vezes utilizado em seu lugar o termo capitão. É como, por exemplo, Manuel Barreto (1667) caracteriza os **mucazambos** como “capitães cafres” a que os **afumo** das terras de Sisnando Dias Bayão obedeciam.¹⁰⁷ Todavia, o mesmo termo europeu designaria a outras categorias. Bocarro, na primeira metade do século XVII, diz que os *encosses* seriam uma forma de senhorio “sobre os cafres da terra, como capitão deles”,¹⁰⁸ o que torna o trabalho de se extrair as características de cada um bastante nebuloso quando não são explicitamente denominados por sua nomenclatura local – como é o caso destas fontes – e são chamados apenas de “capitães” ou outros termos europeus.

A primeira fonte a que tivemos acesso que menciona o termo **mucazambo** é António Gomes em meados do século XVII. Relatou o padre que naquele tempo diziam “que os mouros têm metido na cabeça do Rei [**Monomotapa**] que em havendo minas, ele há de ser um mucazambo dos Portugueses, vale tanto como caseiro”.¹⁰⁹ Trata-se, obviamente, de uma menção pejorativa, que rebaixava a figura do soberano – e sua autonomia – à uma categoria que deveria obediência e submissão a outrem. É certo que ser um **mucazambo** seria algo pejorativo para um soberano como o **Monomotapa**,

¹⁰⁵ GAIO, Miguel José Pereira. Carta ao capitão general [08-07-1768]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 89-92, p. 227-230, 1957b. p. 228.

¹⁰⁶ ANÔNIMO, *Memórias (...)* 1955b [1762], p. 197.

¹⁰⁷ BARRETO, Manuel, *Informação (...)* 1885 [1667], p. 41.

¹⁰⁸ BOCARRO, António, *Década XIII, 1899* [1635], p. 309.

¹⁰⁹ GOMES, Pe. Antonio, *Viagem (...)* 1959 [1648], p. 186.

mas não necessariamente algo pejorativo para os próprios **mucazambos**. Ao contrário, é de se supor que sua proximidade com a elite das sociedades englobadoras – como às donas e senhores dos prazos –, dava a eles privilégios não alcançáveis a outras categorias e, em especial, às sociedades englobadas.

Militarmente seriam responsáveis pelos exércitos, em praticamente todas unidades políticas a sul do Zambeze, e em especial aos senhores e donas dos prazos. António Gomes (1648), afirma que

todos [os guerreiros] [seriam] tão obedientes, que não se faz mais que o que manda o Capitão Geral [mucazambo], e este se pode ter recurso, manda perguntar aos seus fumos que há de fazer, e estes são aqueles que por velhos não podem tomar armas, e estão assentados debaixo de uma árvore, se é dentro da **muzinda**, e daí ordenam o que se há de fazer. E assim se cumpre.¹¹⁰

É de se supor que a consulta aos **afumo** se daria sobretudo no contexto de batalhas tramadas localmente. Quando se tratava de uma a mando da unidade política englobadora, a consulta provavelmente se daria ou diretamente ao soberano – se presente – ou a alguma de suas categorias diretas, como **bocurumes** e **nevanges**, sendo pouco provável a consulta para questões militares aos **afumo**.

No entanto, esta consulta, para ser feita, dependeria de confiança com a unidade englobadora, e estaria sujeita às particularidades dos que guerreavam, tanto políticas, como religiosas. É o que se pode inferir através de memorial anônimo de 1683, que faz a seguinte narrativa hipotética:

suponho que deu um Português quatro mil negros, e que ele não foi à guerra. Neste caso, manda em seu lugar o Mocazambo (chamam assim ao Governador que cada um faz dos seus negros) quando depois estes quatro mil negros foram para alguma coisa necessários há de o Governador do Exército chamar o tal Mocazambo, e dizer-lhe com cortesia o que é justo se faça. Se lhe parece bem, manda os negros. Enquanto ele os não mandar, não darão um passo, ainda que o Governador lho ordenem.¹¹¹

Não tendo uma relação de confiança com o “governador do exército” – usualmente outro morador dos rios, ou mesmo o capitão de uma vila –, por não ser ele o soberano da unidade política a que se vincula (o prazo), o **mucazambo** simplesmente não lhe daria ouvidos se assim o desejasse. Esta situação hipotética, feita pelo memorialista anônimo para ilustrar seus argumentos, aparece em situações reais ocorridas com os **Muzungos** no sudeste africano, podendo mesmo a quebra na confiança ser, como já mencionamos, por motivos religiosos. É o que relata António da Conceição (1696), que orienta a que nos exércitos se tenha o cuidado para que

¹¹⁰ GOMES, Pe. Antonio, *Viagem (...) 1959 [1648]*, p. 207.

¹¹¹ LOBATO, Manuel, *Uma Relação (...) 1995 [1683]*, p. 337.

nenhum Cafre faça adivinhações, nem use de mafutas, que são certas superstições em que eles creem; e em as impedir faz um grande serviço não só a Deus, mas também a S. Majestade, *porque muitas guerras nossas, se tem perdido, por se não evitar isto até agora, e era tão pouco o nosso poder, que mais íamos nós nos exércitos sujeitos às vontades, e superstições dos Cafres do que os Cafres às nossas ordens, e todas as vezes, que a eles lhes parecia, se desfazia o exército, porque em dizendo os Moczambos (que são os cabos dos Cafres) que as suas mafutas lhe mostravam mal sucesso dali por diante, criam nisto tanto os mais que uns fugiam logo do exército, e aos mais se lhes metia uma tal desconfiança e tão extraordinário medo, que se podia dizer que iam já vencidos em si mesmos antes de verem a cara ao inimigo.*¹¹²

No contexto da Butua, temos ainda referência a uma categoria que estaria logo acima aos **muczambos** durante as batalhas: Juhabeze. Em 1743, sabendo de inquietações e distúrbios que a sucessão ao então **Monomotapa** levava às imediações de Tete, o **Changamira**

expediu um corpo de dois mil cafres com os seus cabos competentes, e ao superior que dão o nome de Juhabeze, que vale o mesmo que General, lhe deu quando o despediu para sua mulher, que é a maior honra que ele costuma fazer aos seus vassallos, uma negrinha, dizendo-lhe que em quanto não tivesse dela uma filha daquele mesmo tamanho, andasse nos serviços dos **Muzungos** (...).¹¹³

Muitas vezes, recebiam os **muczambos** algum valor – usualmente em velório, como era costume no sudeste africano – para irem à guerra. Pedro Barreto Rezende, diz que os “cafres de peleia” seriam “chamados dando-se alguma roupa só aos cabeças que baste para se vestirem e aos capitães e a alguns filhos seus”.¹¹⁴ Apesar de estar a se referir aqui a indivíduos relacionados a mercadores muçulmanos da ilha de Luabo de princípios do século XVII, tal padrão possivelmente também se daria no chamado aos habitantes dos prazos.

Finalizando a análise do âmbito militar das categorias desta seção, os **manamambos** também eram utilizados na guerra de maneira semelhante aos **muczambos**. Em 1768, é dito que o comandante das tropas de um conflito com o Barue, Miguel José Pereira Gaio, “somente [se] aconselhava do seu manamambo Chirima e o cafre Inácio”, estando suas tropas formadas tanto por cativos seus, como por indivíduos a mando de Chirima, provavelmente cativos também.¹¹⁵

Do ponto de vista tributário, os **amambo** recebiam das comunidades o pagamento do **mussoco** e da presa mais pesada dos elefantes caçados.¹¹⁶ Com a incorporação a

¹¹² CONCEIÇÃO, Fr. António da, *Tratado* (...) 1867 [1696], p. 85 (grifo nosso).

¹¹³ MELLO E CASTRO, Francisco de, *Rios de Sena* (...) 1856 [1750], p. 113.

¹¹⁴ REZENDE, Pedro Barreto de, *Da Índia*, 1898 [1634], p. 384.

¹¹⁵ MOTA, José Caetano da, *Carta* (...) 1957b [12/1/1768], p. 194.

¹¹⁶ ISAACMAN, 1972a, p. 29.

outras unidades políticas, a coleta dos tributos continuava a ser feita por eles,¹¹⁷ entretanto ao menos parte destes eram repassados à estrutura superior periodicamente. Em alguns casos, mesmo a totalidade poderia ser repassada. Manuel Barreto (1667), afirma que o “marfim que se caça ou se acha” seria todo do prazeiro, sendo “pago aos cafres o trabalho de o caçar ou locotar”.¹¹⁸ Parece-nos improvável que todo o marfim fosse dos senhores e donas dos prazos. Em 1785 é relatado no momento de uma cobrança a tarefa de se também “recolherem o marfim que na mesma terra tinha caído”.¹¹⁹ O marfim mencionado neste trecho pode ser interpretado como as presas do lado no qual o elefante tombou ao morrer, a ponta da terra como ficou a ser conhecida, usualmente paga aos soberanos. Recolhendo-se ela durante a cobrança, dá a entender que continuava-se a respeitar a tributação de 50% do marfim – sendo o soberano no caso o foreiro da terra –, ficando a outra metade para os caçadores.

Sendo coletados pelos *amambo* – e na inexistência destes, pelos *afumo* –, os mesmos eram então levados aos prazeiros por intermédio dos *mucazambos* ou do *manamambo*. Durante a cobrança mencionada acima, esta esteve a cargo do “capitão e *manamambo* e [de] um sachicunda” do prazo,¹²⁰ enquanto em 1768 é mencionada a cobrança feita pelo *mucazambo* da terra Sungue.¹²¹ Manuel Barreto, mais de um século antes, fala do pagamento pelos *afumo* dos tributos aos *mucazambos* de Sisnando Dias Bayão.¹²²

Estaria ainda a cargo dos *mucazambos* a compra forçada – *inhamucangamiza* – de bens produzidos na terra às comunidades da mesma. Para Allen F. Isaacman, esta prática implicava a venda paga em tecidos dos prazeiros levados pelo *mucazambo* por um valor muito menor pelos produtos do que efetivamente valeriam em outros mercados, situação que aparece denunciada nas fontes,¹²³ sendo muito utilizada quando as donas e senhores dos prazos não obtiam via *mussocos* a quantidade de gêneros que desejassem.¹²⁴ Segundo Eugênia Rodrigues, esta prática era também denominada de *socola* na região de Sena e Quelimane, e envolvia variados bens, indo muito além de cereais e bens alimentícios, tendo se tornado regular nos Oitocentos e provavelmente ocorrendo anteriormente em tempos de escassez.¹²⁵

Além de sua atuação na *inhamucangamiza*, os *mucazambos* poderiam se envolver no tráfico de escravizados, realizando a compra de indivíduos especificamente para

¹¹⁷ RODRIGUES, 2013, p. 808.

¹¹⁸ BARRETO, *op. cit.*, p. 36.

¹¹⁹ VAS, *op. cit.*, fl. 38 (grifo nosso).

¹²⁰ *Ibid.*, fl. 38.

¹²¹ CAMPOS, José Coelho de, *Carta (...) 1957 [12/1/1768]*, p. 200.

¹²² BARRETO, *op. cit.*, p. 41.

¹²³ MELLO E CASTRO, *op. cit.*, p. 109.

¹²⁴ ISAACMAN, *op. cit.*, pp. 33 e 73.

¹²⁵ RODRIGUES, *op. cit.*, pp. 816–818.

este fim a mando dos **Muzungos**.¹²⁶

Por sua vez, nas unidades políticas do sudeste africano, os **afumo** poderiam ser escolhidos através de eleições. As narrativas em torno deste processo, nomeadamente Francisco Monclaro (1573) e António Gomes (1648) – são carregadas de interpretações negativas, tratando o processo como uma espécie de artimanha da comunidade para extrair a riqueza de alguns indivíduos.¹²⁷ A narrativa de Gomes carrega mais na dramaticidade do que a de Monclaro, embora a semelhança de alguns trechos leva a crer que o tenha lido e se baseado ao menos em parte em sua descrição.

Contudo, para Allen F. Isaacman e Eugénia Rodrigues, a atuação dos senhores e donas dos prazos na seleção de um **fumo** era bastante limitada, sendo que, em sua maioria continuariam a ser selecionados pela própria elite das comunidades.¹²⁸ Nas próprias descrições podemos perceber que o ato provavelmente nada tinha de forçado. Gomes afirma, dentre outras coisas, que os **afumo** seriam sempre avisados da chegada de qualquer forasteiro às suas terras, sendo tratado com reverência na comunicação com eles.¹²⁹ Monclaro, por sua vez, afirma que o período em que durava a vigência de um fumo é tanto “quanto tem que gastar, e depois que lhes comem tudo os lançam fora da *dignidade e preeminência*”, sendo estas “a *maior* que entre eles se pode dar”.¹³⁰ É de se supor que o cargo que recebia a *maior dignidade e preeminência* que uma sociedade poderia empregar não seria tão mal quisto. Além disso, embora existissem em algum grau eleições para a escolha de **afumo**, esta não era a regra, e provavelmente onde ocorriam seriam estritamente entre os parentes do **fumo** anterior – que normalmente era substituído apenas após sua morte.¹³¹

Há ainda o interessante caso de uma terra da coroa concedida a um **fumo**, Carreira, “isento de foros [pagos à Fazenda Real], e só com a pensão de a limpar a própria rua e fortaleza, e juntamente dar *patamares* para o serviço real”.¹³² Todavia, trata-se aqui de uma exceção, provavelmente de um caso único, já que usualmente quando não cedidas aos **Muzungos**, as terras eram tidas pela administração portuguesa como vagas ou em revolta, e não concedidas aos habitantes dela.¹³³

Por fim, resta analisar as categorias aqui em questão sob a esfera jurídica, em especial, na resolução de **milandos**. Tratando dos Macuas, João dos Santos (1608) afirma que o **fumo** determinaria verbalmente a solução de conflitos entre os habitantes de

¹²⁶ JESUS MARIA, Fr. Fernando de, *Carta ao secretário de estado (...) 1752*, AHU(064), cx. 6, doc. 41, fl. 1.

¹²⁷ MONCLARO, Francisco, *Relação (...) 1885 [1573]*, p. 542; GOMES, Pe. Antonio, *Viagem (...) 1959 [1648]*, p. 205.

¹²⁸ ISAACMAN, 1972a, pp. 159–160; RODRIGUES, 2013, pp. 801–802.

¹²⁹ GOMES, Pe. Antonio, *Viagem (...) 1959 [1648]*, p. 204.

¹³⁰ MONCLARO, Francisco, *Relação (...) 1885 [1573]*, p. 542.

¹³¹ BEACH, 1980, p. 94.

¹³² MIRANDA, António Pinto de, *Memória (...) 1955 [1766]*, p. 296.

¹³³ RODRIGUES, 2013, p. 897.

sua localidade, “ e quando o fumo não pode julgar, o Bano, senhor das terras, as determina com conselho dos mais fumos, que se ajuntam para isso em um terreiro à porta da casa do mesmo Bano”.¹³⁴ Não encontramos mais referências a um *bano*, mas sendo este o “senhor das terras”, é possível que Santos tenha tomado o nome de um *mambo* enquanto uma categoria local, ou que esta seja uma nomenclatura específica aos Macuas, com atuação semelhante. Falando de maneira genérica a todos povos do sudeste africano, António Gomes, em 1648, relata uma ida – talvez hipotética – de um indivíduo a julgar uma empofia tendo como juiz o seu *fumo*.¹³⁵

Já em Teve, Santos afirma ainda morar em cada povoação “um governador ou capitão posto pela mão do rei [*Sachiteve*], o qual tem jurisdição para julgar as empofias e demandas dos cafres da sua povoação em cousas leves”, ficando as graves a cargo do próprio *Sachiteve* dar o julgamento.¹³⁶ É difícil afirmar a qual categoria este capitão ou governador poderia corresponder. Sendo posto pelo *Sachiteve*, poderia ser tanto um *encosse*, como um análogo a um *mucazambo*. Mas tratando-se apenas de uma localidade, também poderia corresponder a um *fumo*.

António Gomes ainda afirma que, quando da incorporação à unidade política dos *Muzungos*, os foreiros dos prazos teriam “em suas terras aquele mesmo poder e jurisdição que tinham os fumos e cafres a que foram conquistadas”.¹³⁷ João dos Santos, mais de meio século antes dá informação semelhante com relação ao capitão de Tete, dizendo que os habitantes livres das terras nas imediações da vila “a ele vêm com suas demandas e trapassas, as quais ele julga, e sentencia, quando o seu Encosse lhas não pode julgar, ou consertar”,¹³⁸ o mesmo ocorrendo com o capitão da Massapa.¹³⁹ Estes exemplos nos indicam com ainda maior ênfase a inserção dos *Muzungos* na estrutura apelativa judicial local.

Por fim, é provável que, nas terras dos prazos, os *mucazambos* se tornassem uma camada intermediária de apelação, após o julgamento pelo *fumo*, mas antes de se apelar ao prazeiro ou, a partir de meados do século XVIII, aos juizes ordinários.¹⁴⁰

2.1.4 Changamira, Monomotapa, Sachiteve e outros soberanos

No topo da hierarquia social de várias unidades políticas do sudeste africano estavam categorias de soberanos, associadas a títulos relativos às próprias sociedades

¹³⁴ SANTOS, Fr. João dos, *Ethiopia Oriental*, 1894 [1608], p. 254.

¹³⁵ GOMES, *op. cit.*, p. 211.

¹³⁶ SANTOS, *op. cit.*, p. 85.

¹³⁷ BARRETO, Manuel, *Informação (...) 1885* [1667], pp. 36–37.

¹³⁸ SANTOS, *op. cit.*, p. 227.

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 194–196.

¹⁴⁰ Allen Isaacman defende este papel intermediário aos *mucazambos*, embora dê a eles um carácter de jurisdição absoluta, enquanto julgamos que provavelmente estariam baixo a esfera dos senhores e donas dos prazos. ISAACMAN, 1972a, p. 34.

em questão. Como veremos, vários aspectos seriam comuns a muitos destes soberanos, sobretudo os das unidades que tiveram sua origem ou partilharam um passado comum. As diferenças entre estes são também grandes, no entanto, encontrá-las e analisá-las não é um processo simples, em especial através das fontes europeias, que tendem a tratá-los ou em um grande conjunto de alteridade – os cafres – ou a pegar aspectos específicos de algumas unidades políticas – notadamente a Mocaranga e Teve, que foram mais descritos nelas – e torná-los a regra a outras unidades.

Enquanto às demais categorias seria proibido o incesto,¹⁴¹ ao *Monomotapa* este seria uma regra, realizando-se pelo casamento com uma irmã sua, que se tornaria a Mazarira ou Neanda entre suas mulheres. Ao ter o incesto enquanto uma de suas prerrogativas, sendo parte de sua estrutura de relações, estaria o *Monomotapa* a demonstrar o seu estado especial em sua sociedade.

O privilégio de violação das proibições de relações sexuais consanguíneas também ocorria com o *Sachiteve*, que, segundo João dos Santos (1608), teria dentre suas mulheres muitas que seriam “suas próprias irmãs e filhas, das quais todas usa, dizendo que os filhos que destas lhe nascem são os verdadeiros herdeiros do reino”.¹⁴² É possível que este privilégio se estendesse a outros soberanos do sudeste africano, porém não encontramos no corpo documental utilizado nesta dissertação nenhuma menção de que isto ocorria em outras unidades políticas que não a Mocaranga e Teve. Contudo, é provável que na maior parte dos casos o incesto não se efetivasse, sendo apenas uma prerrogativa simbólica, que ademais de garantir uma diferenciação entre o soberano e os demais indivíduos, na Mocaranga se associaria aos ritos de garantia da fecundidade da sociedade.¹⁴³

Estando no topo da hierarquia judicial e sendo responsáveis pelo julgamento dos delitos mais graves e algumas apelações, obtinham os soberanos uma relativa imunidade jurídica. Obviamente, esta seria limitada pela própria sociedade, no limite em que esta considerasse aceitável e não o depusesse do *quite*. Além disto, como já vimos, por muitas vezes as penas mais graves levavam à confiscação de bens e à escravização do infrator e de sua família, o que tornava o julgamento uma importante fonte de renda ao soberano. Antônio da Conceição (1696) afirma, neste sentido, que ao “julgar as demandas todas dos seus cafres que as de maior importância todas vem ali acabar”, obtinha o *Monomotapa* uma renda “considerável”.¹⁴⁴

A diferenciação dos soberanos aos demais membros de suas sociedades também se daria por via visual, de suas vestimentas e adornos, que seriam distintos dos da

¹⁴¹ BEACH, 1980, p. 96.

¹⁴² SANTOS, *op. cit.*, pp. 53–54.

¹⁴³ PABIOU-DUCHAMP, 2005, p. 102.

¹⁴⁴ CONCEIÇÃO, Fr. António da, *Tratado (...) 1867 [1696]*, p. 66.

maior parte da população de suas unidades políticas.¹⁴⁵ Todavia, grande parte desta distinção também seria comum aos membros de suas elites, podendo haver pequenas diferenciações restritas ao indivíduo que ocupava o topo da hierarquia social. Era comum o uso de vestimentas que chegassem até o chão, deixando-se arrastar. O *Sachiteve* e seus grandes, por exemplo, vestiam

um pano fino de algodão ou de seda, cingido da cinta para baixo até os artelhos, e outro muito maior do mesmo algodão que os cafres tecem, a que chamam machiras, ou de seda, lançado pelos ombros ao modo de capa, com que se cobrem e embuçam, deixando sempre a ponta do pano da mão esquerda tão comprida, que lhe vá arrojando pelo chão, e quanto mais lhe arrasta, mais majestade e gravidade é para eles (...).¹⁴⁶

Mudenge afirma que, segundo as fontes do século XVI, o Monomotapa não vestia roupas produzidas com algodão estrangeiro, mas apenas locais. Contudo, ainda segundo este historiador, nos séculos XVII e XVIII, isto não se aplicava, sendo o soberano em vários momentos descrito como utilizando vestimentas de tecidos importados.¹⁴⁷

A elite da Mocaranga utilizava manilhas de cobre, “nas pernas e nos braços, assim homens como mulheres”,¹⁴⁸ além de trazerem na testa um *andoro*, correspondendo este a “um búzio branco, como joia, pendurado dos cabelos”, sendo que o *Monomotapa* trazia ainda, e somente ele, “outro búzio grande sobre o peito”.¹⁴⁹ Estas distinções seriam específicas da Mocaranga, chegando mesmo a ser desprezadas pelos habitantes de Teve, como forma de se diferenciarem da unidade política a que foram submetidos. Ignácio Caetano Xavier (1758) relata, por sua vez, sem especificar a quais unidades políticas estava a falar, que as vestimentas comuns seriam “peles de diversos animais, e também cascas de árvores”, e somente os “distintos” vestiriam panos, “segundo a posse de cada um dando preferência neste e no mais trato às mulheres, que logram sempre respeito”.¹⁵⁰ Todavia, a utilização de peles de animais por sobre o corpo, em especial os que eram tidos de maior nobreza e respeito, como leões e leopardos, também seria uma forma de distinção dos soberanos.¹⁵¹

O acúmulo de bens se daria, onde fosse possível, na criação de grandes rebanhos. Isto ocorria na Mocaranga sobretudo até 1696, antes do *Monomotapa* ter seu *zimbábue* deslocado para o Vale do Zambeze, região que não seria propícia tanto pelas infestações da mosca *tsé-tsé*, como pelas condições mais secas. Monclaro (1573) narra que, durante a expedição de Barreto, alguns indivíduos da Mocaranga, “de muita au-

¹⁴⁵ BEACH, 1980, p. 98.

¹⁴⁶ SANTOS, *op. cit.*, p. 82.

¹⁴⁷ MUDENGE, 2011, p. 185.

¹⁴⁸ SANTOS, *op. cit.*, p. 218.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 225.

¹⁵⁰ XAVIER, Ignácio Caetano, *Notícias (...) 1955 [1758]*, p. 146.

¹⁵¹ BEACH, *op. cit.*, p. 98.

toridade”, trouxeram de *saguete* “cinquenta vacas e outros tantos carneiros”.¹⁵² Tanto era a importância da criação bovina que o *Monomotapa* tinha por responsável de seu rebanho uma categoria específica, conhecida como *Changamira*, que ao final do século XVII se revoltou e tomou o *quite* da Butua para si, tornando-se a partir daí a principal força do sudeste africano por toda a centúria seguinte.¹⁵³ Tudo indica que o gado continuaria a ser a principal forma de acúmulo de capitais também na unidade política do *Changamira*, como o caso do *mussambaz* com cerca de 800 animais parece indicar.¹⁵⁴ A pilhagem de grande quantidade de bovinos por Muzura, no contexto dos conflitos na sucessão do *Monomotapa* Gatsi Lucere, também parece indicar a importância destes para o *Kalonga*.¹⁵⁵

Era comum que os soberanos realizassem algum tipo de restrição no acesso às fontes de mineração e a outros bens que teriam grande fluxo voltado à exportação. No século XVII, era o *Monomotapa* avisado antes de se abrir uma nova mina, o mesmo ocorrendo para outros soberanos locais, recebendo um percentual da primeira leva retirada.¹⁵⁶ Durante o período em que tinha controle sobre as minas da Mocaranga – antes de perder grande parte deste ao *Changamira* – mesmo os Portugueses deveriam fazê-lo. Em 1683, um memorialista anônimo relata que, quando os *Muzungos* encontravam sinais de uma nova mina,

davam aviso ao Capitão dos Portugueses de Dambarare. Este manda[va] carta a El Rei [Monomotapa] dando-lhe parte da Mina. Não se pedia licença. Mas era como pedi-la. Despedia logo El Rey dois ou três *mutumes* (é o mesmo que embaixadores) para assistirem na tal Mina e arrecadar o seu tributo.¹⁵⁷

O *Changamira* no século XVIII realizava controle semelhante na abertura de minas em seu território. Em 1769, por exemplo, temos a notícia deste ter enviado três destacamentos para punir a alguns mineiros por “lhe não haverem dado parte de terem descoberto *bares* novos”.¹⁵⁸ O *Kalonga*, por sua vez, receberia pagamentos dos *Muzungos* para permitir que estes minerassem nas terras ao norte do Zambeze.¹⁵⁹ Como o trabalho nos *bares* nunca se realizava nos mesmos locais a cada ano,¹⁶⁰ tanto ele, como o Undi e Lundo, seriam avisados – pelo recebimento do tributo – da abertura

¹⁵² MONCLARO, Francisco, *Relação (...)* 1885 [1573], p. 554.

¹⁵³ CONCEIÇÃO, Fr. António da, *Tratado (...)* 1867 [1696], p. 105; XAVIER, Ignácio Caetano, *Notícias (...)* 1955 [1758], p. 171; MIRANDA, António Pinto de, *Memória (...)* 1955 [1766], p. 306.

¹⁵⁴ SEQUEIRA, António Manuel de, *Dois termos (...)* 1955 [13/3/1769], pp. 92.

¹⁵⁵ A historiadora Eugénia Rodrigues dá o número de 2000 vacas, afóra carneiros e cabritos RODRIGUES, 2013, p. 374.

¹⁵⁶ GOMES, Pe. Antonio, *Viagem (...)* 1959 [1648], p. 187.

¹⁵⁷ LOBATO, Manuel, *Uma Relação (...)* 1995 [1683], p. 341 (grifos nossos).

¹⁵⁸ SEQUEIRA, *op. cit.*, p. 92.

¹⁵⁹ MELLO E CASTRO, Francisco de, *Rios de Sena (...)* 1856 [1750], p. 114.

¹⁶⁰ “O arraial não é todos os anos no mesmo sítio, porque antes de se assentar, se pede licença ao Régulo (...)” ANÔNIMO, *Memórias (...)* 1955b [1762], p. 197.

de novas minas. Este seria um padrão de quase todas as unidades políticas da região. Segundo Ignácio Caetano Xavier (1758), ao assinalarem um local a ser minerado, era costume dar “alguns panos para a sua abertura” aos indivíduos enviados pelo soberano para mostrar onde a mineração seria permitida, “e presentes ao Régulo que domina aquele lugar, que por aquele interesse dá a sua permissão”.¹⁶¹

Contudo, o caso mais extremo de controle dos bens exportados ocorreria com o [Kalonga](#). A darmos crédito à informação de António da Conceição (1696), aquele se outorgava o monopólio – juntamente com outros “dois ou três grandes” – da venda de marfim aos [Muzungos](#).¹⁶²

A tributação dos bens comerciados se daria normalmente na cobrança de acesso e passagem pelos territórios, não sendo comuns casos de cobrança diretamente sobre a realização comercial. Embora seja possível interpretar o direito à presa que primeiro caía na terra de um elefante abatido como um tributo de 50%, este era pago ao senhor da terra, e não diretamente ao soberano, que provavelmente só recebia uma quantidade menor do marfim extraído, associado ao pagamento de outros tipos de tributos.

A tributação era uma prática recorrente entre os soberanos do sudeste africano. De acordo com o historiador S.I.G. Mudenge, esta, conjuntamente com os presentes e as penas judiciais, provinham aos Monomotapas

os meios materiais que davam suporte às estruturas estatais que, em seu turno, eram mantidas de tal forma a aumentar a apropriação de mais tributos / presentes e taxas dos povos submetidos.¹⁶³

Conforme analisamos na seção anterior, esta se dava de maneira segmentada, ficando a cargo de sua coleta nas [muzindas](#), subindo aos [mambo](#) e por fim tendo parte dos tributos repassadas ao soberano. Os tributos também poderiam incidir a unidades políticas correlatas ou relacionadas a uma unidade política dominante. É o caso da *curva* paga pelos [Muzungos](#) ao [Monomotapa](#) – e durante algum tempo também ao [Sachiteve](#) – quando da investidura de um novo capitão-mor dos Rios de Sena – e de Sofala, no caso de Teve. É também o caso do tributo pago pelo [Chicanga](#) ao [Monomotapa](#) em 1631.¹⁶⁴ A realização de um pagamento semelhante também ocorria quando um novo capitão mor da guarda do [Monomotapa](#), um [Muzungo](#), tomasse posto, dando de vestir ao soberano “e a sua mulher grande, e a alguns mais”.¹⁶⁵

¹⁶¹ XAVIER, Ignácio Caetano, *Notícias (...)* 1955 [1758], p. 165.

¹⁶² CONCEIÇÃO, Fr. António da, *Tratado (...)* 1867 [1696], p. 42.

¹⁶³ “Tribute / taxes / presents and judicial fees provided the Mutapas with the material wherewithal to support their state structures which in turn were maintained to appropriate more tribute / presents and fees from the subject peoples.” (tradução nossa) MUDENGE, 2011, p. 193.

¹⁶⁴ PEREIRA, Nuno Álvares. *Carta ao vice-rei (16-03-1631)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, mar. 1631. AHU(O64), cx. 1, doc. 65. fl. 7.

¹⁶⁵ CONCEIÇÃO, *op. cit.*, p. 66.

Além disto, a tributação poderia ser paga através da realização de trabalhos. Temos, neste caso, melhor documentado os labores no cultivo para o *Monomotapa*, ao qual seriam reservados 7 dias dos 30 possíveis em um mês, quantidade bastante elevada, quando na mesma época 7 também os dias reservados para a celebração dos *muzimos*, só que em um ano.¹⁶⁶ É provável que o pagamento por trabalhos também se realizasse a outros soberanos. Há um indício deste para o *Sachiteve*, quando Rodrigo Lobo afirma em sua justificativa para escapar de um *milando* pela morte de um leão, ter sido atacado enquanto estava a “fazer seara para seu marido [*Sachiteve*]”.¹⁶⁷

O acesso ao governo de territórios também era controlado pelos soberanos. Estes poderiam conceder terras a indivíduos proeminentes de suas unidades políticas, algo que ocorria especialmente em momentos de expansão ou após guerras civis que ocasionassem mudanças no balanceamento das relações de força internas. O *Monomotapa* assim realizava, tendo, por exemplo, dado o governo de Inhabazo a Diogo Simões a princípios do século XVII, por este tê-lo ajudado na guerra civil contra Matuzianhe.¹⁶⁸ O *Macombe* também o fazia, como quando, em 1768, terras que havia concedido a *Muzungos* foram tomadas por indivíduos de Teve, o soberano do Barue, “vendo que as terras estavam nas mãos de outros possuidores os lançou fora e se apossou delas *por serem suas*”, reconcedendo-as a outros grandes de sua unidade política.¹⁶⁹

Aos soberanos também havia algumas restrições de acesso a suas pessoas – pelo menos durante ocasiões específicas –, além de cerimônias realizadas para reforçar o elo entre estes, sua elite e as unidades políticas vinculadas à sua. Estas restrições – que reforçavam a diferenciação entre os soberanos e os demais – seriam tão mais fortes e marcadas quanto mais forte e marcante fosse a efetividade de seu poder. Assim sendo, por exemplo, o *Monomotapa* a partir do século XVIII era bastante mais acessível e menos diferenciado do que os que o precederam.¹⁷⁰

Voltando às fontes, segundo Fr. João dos Santos, ao serem recebidos pelo *Sachiteve*, seus subordinados

se deitam no chão, e deitados entram para dentro da casa arrastando-se até onde o rei está, e dali deitados de ilharga lhe falam sem olharem para ele, e enquanto lhe vão falando, juntamente vão batendo as palmas (que é a principal cortesia de que usam os cafres) e depois de concluído seu negócio a que foram, do mesmo lugar se tornam para

¹⁶⁶ BEACH, 1980, p. 99.

¹⁶⁷ Citamos a narrativa completa ao final da seção 2.1.1 SANTOS, Fr. João dos, Ethiopia Oriental, 1894 [1608], p. 107.

¹⁶⁸ BOCARRO, António, *Década XIII*, 1899 [1635], pp. 266–267; GUERREIRO, P. Fernão. *Relação Anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus, Tomo Terceiro, 1607-1609 [1611]*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1942. p. 5.

¹⁶⁹ PEREIRA, Filipe, *Termo do adjunto (...) 1956b [3/10/1768]*, p. 113.

¹⁷⁰ BEACH, 1980.

fora do modo que entraram, de maneira que nenhum cafre pode entrar em pé a falar ao rei, nem menos olhar para ele quando lhe fala, salvo se são familiares e particulares amigos del-rei, ou quando está em conversação com eles. Os portugueses quando lhe vão falar não entram arrastando-se pelo chão, como fazem os cafres, senão em pé, mas entram descalços, e chegando junto do rei deitam-se no chão, reostados sobre um lado, quase assentados, e desta maneira falam ao rei sem olharem para ele, batendo-lhe também as palmas, de quatro em quatro palavras, como é costume.¹⁷¹

Embora seja possível que João dos Santos (1608) tomasse o relato da recepção em ocasiões especiais como a norma do trato comum ao *Sachiteve*,¹⁷² algumas práticas se repetiam em situações quotidianas. Conforme já bastante salientado pela historiografia,¹⁷³ a cerimônia de recebimento de *mutumes* e *manamucates* por parte do Monomotapa trazia muitos incômodos aos *Muzungos*. No tratado de 1629 entre o *Monomotapa* e os *Muzungos*, estes trataram de assegurar poderem, quando recebidos pelo soberano, entrar calçados, não se sentar em uma esteira, mas em uma cadeira e sem baterem palmas ao falar. Ademais, como salienta Eugénia Rodrigues, no século XVIII, ocorre uma dessacralização da figura do Monomotapa, tornando-se os rituais menos formais e sua figura mais acessível.¹⁷⁴ Esta dessacralização, cujas origens remontam ao século XVII, também seria decorrente da perda de influência da Mocaranga e, ao menos no contato com os portugueses, de sua figura ter se tornado cada vez mais um dentre outros clientes, ao invés de um soberano em relativa igualdade à coroa portuguesa.¹⁷⁵

As cerimônias que reforçavam os elos entre a elite, as unidades políticas subordinadas, e o soberano possivelmente se realizavam – com modificações – em várias das sociedades do sudeste africano. Pelo particular interesse português pela Mocaranga, novamente, neste caso, temos muitas informações de como estas ali se realizavam, mas nenhuma referência, no corpo documental utilizado por esta dissertação, em outras unidades políticas. No século XVI é relatado que, todos os anos mandava o *Monomotapa*

muitos dos principais de sua corte, por todos seus reinos, e senhorios a dar fogo novo, o que se faz da maneira seguinte. Cada homem destes em chegando às casas dos Reis, senhores, cidades, e lugares, manda apagar em nome del Rei todo o fogo q[ue] aí há, e depois de apagado,

¹⁷¹ SANTOS, Fr. João dos, *Ethiopia Oriental*, 1894 [1608], pp. 61–62.

¹⁷² Concordamos aqui com a crítica feita por David Beach, segundo o qual neste período seriam os portugueses recebidos em ocasiões formais, o que deturpou a descrição da relação e dos acessos ao Monomotapa e Sachiteve BEACH, *op. cit.*, pp. 101–102.

¹⁷³ LOBATO, 1989, p. 143; RODRIGUES, Eugénia. *Embaixadas portuguesas à corte dos Mutapa*. In: *D. João III e o Império. Atas do Congresso Internacional Comemorativo de seu nascimento*. Lisboa: CEPCEP e CHAM, 2004. P. 753–779. pp. 768–771; *id.*, 2019, p. 270.

¹⁷⁴ *Id.*, 2004, p. 770; *id.*, 2019, pp. 270–271.

¹⁷⁵ NEWITT, 1995, p. 90.

vê[m] todos tomar dele, em sinal de obediência e quem isto não faz é tido por traidor e rebelde, e por tal o manda el Rei castigar (...).¹⁷⁶

Esta cerimônia de se apagar e reacender os fogos se dava nas festividades anuais de *chivabvu*. Algumas unidades políticas seriam obrigadas a enviarem seus próprios soberanos, enquanto outras, como ocorria, no caso da Mocaranga, como o Changamira ou os *Muzungos*, era permitido que apenas enviassem seus *mutumes*. Concordamos com Eugénia Rodrigues quando afirma que esta diferenciação “correspondia ao reconhecimento do poder que cada um destes chefes tinham no contexto político do Monomotapa, além de simultaneamente afirmar a autoridade do soberano”.¹⁷⁷

Além desta cerimônia, ocorrida no *chivabvu*, havia também, o envio anual por parte das unidades políticas associadas e também da elite da Mocaranga, de seus filhos como *mutumes* ao *zimbábue* do *Monomotapa*, “com presentes de ouro, marfim, escravos, gado grosso, e miúdo”.¹⁷⁸ Provavelmente este envio se dava em uma ocasião específica no ano, ocorrida “pela lua de São João”, durante a celebração conhecida por *mandó*.¹⁷⁹

2.1.5 Bocurume, nevange e outros “senhores grandes”

Em todas as unidades políticas do sudeste africano, é relatada pelas fontes portuguesas a figura de “senhores grandes”. Uma elite associada ao soberano de fato existia, mas é preciso ter em mente que os autores destas fontes apresentavam uma tendência a associar suas categorias a categorias europeias que julgavam análogas, como marqueses e duques. A própria terminologia “senhor grande” seria derivada da realidade das cortes europeias, em estrutura feudal – ou com seus resquícios –, podendo muitas informações serem meras transposições desta alteridade às realidades a que estavam em contato. Não que semelhanças não existissem – ao contrário, algumas, como a posse e governo de terras seriam bem marcantes –, mas esta transposição de alteridades levava muitas vezes ao ocultamento das diferenças e, outras tantas, a que se não desenvolvessem com maiores detalhes as características específicas de cada uma das categorias de “senhores grandes” existentes em cada unidade política da região.

Conforme já mencionamos, muitas destas categorias tinham sua origem em algum indivíduo específico, persistindo, após sua morte, a nomenclatura e grande parte de suas atribuições aos que ocupavam seu posto vago. Todavia, as especificidades de

¹⁷⁶ GOMES, Damião. *Chronica do Felicissimo Rei Dom Emanuel de Gloriosa Memória* [1566]. In: THEAL, George McCall. *Records of South Eastern Africa*. Cape Town: The Government of the Cape Colony, 1899. v. 3, p. 1–66. p. 56.

¹⁷⁷ RODRIGUES, 2019, p. 269.

¹⁷⁸ MIRANDA, António Pinto de, *Memória (...) 1955 [1766]*, p. 306.

¹⁷⁹ CONCEIÇÃO, Fr. António da, *Tratado (...) 1867 [1696]*, p. 67.

cada uma, para além de sua origem, grande parte das vezes não aparecem nas fontes, sequer de passagem, restando para a grande maioria das categorias que mencionaremos nesta seção apenas a menção a sua nomenclatura, sendo que em alguns casos, sequer temos a certeza de se tratarem de categorias ou de nomes próprios. A menção aos mesmos nomes com várias décadas de intervalo, nos dá indícios que se tratavam de categorias, sendo, por este motivo, que mesmo aos nomes aos quais encontramos apenas uma menção localizada, termos optado por mencioná-los aqui de forma a auxiliar futuros trabalhos que por ventura os encontrem em outras fontes que não as utilizadas por esta dissertação.

Começemos por linhas gerais. Fr. João dos Santos (1608) afirma que os “senhores grandes” do *Monomotapa* seriam “como os senhores de título em Portugal, que têm terras e vassalos”.¹⁸⁰ A detenção de terras concedidas parece ter sido um comum à grande maioria destes. Neste sentido, António Bocarro (c. 1635) dá uma longa lista de “senhores grandes” na Mocaranga, associando-os a seus respectivos territórios.¹⁸¹ Fr. António da Conceição, em 1696, por sua vez, afirma fazer o *Monomotapa* “mercê de algumas terras do seu Império” a “cafres grandes”, que lhe pagariam tributo pelas mesmas “conforme os frutos” obtidos.¹⁸²

António Bocarro dá maiores detalhes sobre o ciclo de concessão e a tomada de postos entre estes senhores grandes na Mocaranga. Através dele, podemos perceber que as posições provavelmente não seriam hereditárias, mas concedidas pelo *Monomotapa*, recebendo o título de acordo com o território que lhes fora assinalado. Quando jovens, a partir dos 15 anos de idade, os filhos de cada um dos grandes serviam enquanto *massacoriras* ao soberano, trabalhando a ele “de portas adentro” em seu *zimbábue*. Após completarem 20 anos, recebiam pequenas terras, suficientes para sua subsistência, fora do *zimbábue*, sendo designados como *maveiros*, ao que ficariam por alguns anos, quando são acrescentados aos *chureiros*, servindo como *mutumes* ao soberano. Ficariam neste estado até vagarem “terras e casas grandes de que os faz senhores, ou que foram de seus pais, ou de mercê nova”.¹⁸³

Enquanto “senhores grandes”, participariam dos conselhos que se reuniam pelo soberano. Este privilégio composto de uma obrigação era comum a várias unidades políticas. O *Macombe*, durante meados do século XVIII, é retratado em reuniões deliberativas com “seus grandes” por várias vezes, em especial com os denominados *Mucomovache*, *Manamuchenga* e *Sarunge*, e algumas vezes aparecendo também *Manafobo* e *Satambara*.¹⁸⁴ Destes, *Mucomavache* também aparece como uma espé-

¹⁸⁰ SANTOS, Fr. João dos, *Ethiopia Oriental*, 1894 [1608], p. 219.

¹⁸¹ BOCARRO, António, *Década XIII*, 1899 [1635], pp. 266-267.

¹⁸² CONCEIÇÃO, *op. cit.*, p. 66. Conceição também menciona a concessão de Nhambazoe a “*um de seus grandes*”, p. 108.

¹⁸³ BOCARRO, *op. cit.*, pp. 267-268.

¹⁸⁴ PEREIRA, Filipe, *Termo do adjunto (...) 1956b [3/10/1768]*, p. 115; *id.*, *Traslado do papel (...) 1956c*

cie de elo de comunicação entre os Muzungos e os demais grandes do Barue, além de em uma ocasião ficar explícito que estas categorias não teriam autonomia para deliberar acerca de concessão de terras, sendo necessária para tanto a presença do Macombe.¹⁸⁵

Na Mocaranga, nas fontes analisadas para esta dissertação, a prática é mencionada algumas vezes. Tanto com o Monomotapa, quando este recebe uma embaixada estando “presentes todos os grandes da sua corte”,¹⁸⁶ como pelo pondoro Beza, que em um momento fez “convocar os mais pondoros todos de Dande”, fazendo entre eles “uma conferência”.¹⁸⁷

Os “senhores grandes” que residiam no zimbábue do Monomotapa seriam ainda responsáveis por hospedar aos mutumes que eram recebidos, ou ao menos aos de maior relevância.¹⁸⁸

Em outras unidades políticas, poderiam também receber alguns privilégios e monopólios comerciais, como era o caso de “dois ou três grandes” do Kalonga, únicos a terem permissão de comerciar marfim com os Muzungos para além do soberano a fins do século XVII.¹⁸⁹

Aos “senhores grandes” também era obrigatória a presença a algumas cerimônias, sobretudo às relacionadas aos rituais de fortalecimento e/ou legitimação do soberano. No Teve, eles acompanhariam o Sachiteve durante a realização da cerimônia de contato com os muzimos dos antigos governantes, permanecendo ao lado do soberano e fazendo “grandes cortesias” ao pondoro.¹⁹⁰ Teriam também que comparecer – ou teriam a honra de comparecer, a depender de como encaravam suas relações – na *quebra do arco* de um novo Sachiteve, ocorrida no momento em que este tomava posse de seu quite.¹⁹¹

Na Mocaranga, teriam de comparecer na cerimônia do *chuavo*, ocorrida na “lua nova do mês de maio”,¹⁹² e na cerimônia do *mandó*, ocorrida “pela lua de São João”.¹⁹³ Segundo António da Conceição (1696), nesta última cerimônia, os “senhores grandes” da “casa do Gocha” seriam os únicos que não teriam obrigatoriedade de estar presen-

[18/11/1768], p. 120.

¹⁸⁵ PEREIRA, Filipe, *Relação (...)* 1956a [28/10/1768], p. 128.

¹⁸⁶ PEREIRA, Caetano. Termo da embaixada ao Monomotapa Changara [18-01-1769]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 84, p. 97-99, 1955a. p. 97.

¹⁸⁷ MORAES E ALMEIDA, Sebastião de, *Carta ao governador dos Rios (...)* 1788, AHU(064), cx. 56, doc. 62, fl. 3v.

¹⁸⁸ MIRANDA, António Pinto de, *Memória (...)* 1955 [1766], p. 306.

¹⁸⁹ CONCEIÇÃO, Fr. António da, *Tratado (...)* 1867 [1696], p. 42.

¹⁹⁰ SANTOS, Fr. João dos, *Ethiopia Oriental*, 1894 [1608], p. 66.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 60.

¹⁹² BOCARRO, António, *Década XIII*, 1899 [1635], p. 270.

¹⁹³ CONCEIÇÃO, *op. cit.*, p. 67.

tes, “por sua muita grandeza”.¹⁹⁴

A algumas outras categorias temos informações de suas especificidades. O **Somopango** a fins do século XVI, submetido à Mocaranga, também governaria “por modo de rei e senhores”, tendo nas estruturas internas de sua sociedade organização análoga à da sociedade englobadora.¹⁹⁵ Este tipo de organização seria corriqueiro, tendo várias categorias de “senhores grandes” sua existência em diversos níveis, tanto nas unidades políticas englobadas, como nas englobadoras.

É o caso dos **bocurumes**. Esta é uma categoria que S.I.G. Mudenge considera como uma das mais persistentes do *zimbábue* do **Monomotapa**, sendo descrita nas fontes dos séculos XVI a XVIII sempre como uma posição preeminente.¹⁹⁶ Seriam, segundo António Bocarro (c. 1635), “mão direita” do **Monomotapa**.¹⁹⁷ A maior parte das vezes era uma posição ocupada por um genro do soberano, provavelmente tendo também existido no *zimbábue* do Changamira no século XVIII.¹⁹⁸ António Pinto de Miranda (c. 1766), os caracteriza, conjuntamente com *Nachinanga* e *Muendambere*, como de “gradações de generais”.¹⁹⁹ Um **bocurume** do Bereco também é mencionado nas fontes, tendo grande relevância no conflito decorrente da morte de Ganda, de que tratamos em detalhes na seção 1.4 desta dissertação.²⁰⁰ Na Mocaranga, ao menos a princípios do século XVII, o **bocurume** seria responsável pelas terras da Chiruvia.²⁰¹ Este posto era usualmente ocupado por um genro ou cunhado do soberano, tanto na Mocaranga como na Butua do Changamira, podendo às vezes ser também ocupado por um de seus netos ou sobrinhos.²⁰² Ademais,

era uma posição de alta confiança, e uma lealdade absoluta era esperada de seu detentor. O bocurume poderia ser e era utilizado em praticamente todas as funções. (...) Ele poderia até mesmo ser designado general em uma expedição militar. De fato, algumas das fontes do século XVIII o descrevem como sendo um dos generais chefes dos exércitos.²⁰³

Os *nevanges* seriam em algumas unidades políticas um dos responsáveis por deter as suas tradições e histórias – embora inexista uma categoria única específica para a

¹⁹⁴ CONCEIÇÃO, Fr. António da, *Tratado* (...) 1867 [1696], p. 67.

¹⁹⁵ MONCLARO, Francisco, *Relação* (...) 1885 [1573], p. 543.

¹⁹⁶ MUDENGE, 2011, pp. 94–95.

¹⁹⁷ BOCARRO, *op. cit.*, p. 267.

¹⁹⁸ MUDENGE, 1972, p. 112.

¹⁹⁹ MIRANDA, *op. cit.*, p. 310.

²⁰⁰ MORAES E ALMEIDA, *op. cit.*

²⁰¹ BOCARRO, *op. cit.*, p. 266.

²⁰² MUDENGE, 2011, p. 95.

²⁰³ “It was a position of great confidence, and absolute loyalty was expected from the holder. The mbokurume could be and was used in almost any role. (...) He could even be made general of a military expedition. Indeed, some of the 18th century sources describe him as having been one of the chief generals of the armies.” (tradução nossa) *ibid.*, p. 95.

função.²⁰⁴ Era, como outras categorias de “senhores grandes”, um título a ser atribuído pelo soberano. Por exemplo, o *Monomotapa* que estava no cargo por volta de 1766 havia nomeado por seu *nevange* a um de seus sobrinhos, “chamado Chintingue, filho de Deboé 2°”.²⁰⁵ Ainda na Mocaranga, ao menos neste mesmo período,

provê o Imperador o governo da terra Dande em um dos Príncipes imediato a ele com o título de Nevange grande; a este se segue outro Príncipe com o mesmo título de Nevange pequeno, que o provê no governo das terras Inhamacosoé. Este segundo Nevange também sucede no Império por falta do primeiro.²⁰⁶

O *pondoro* Beza também teria o seu *nevange*, sendo este o designado para a resolução do milando da morte do Ganda, da qual já tratamos.²⁰⁷ Esta atribuição ilustra ser este um cargo de confiança do soberano, o que também pode ser aferido pela citação anterior, onde o *nevange grande* seria imediato ao *Monomotapa*.²⁰⁸ Sobre a distinção entre *nevanjes* grandes e pequenos, esta parece ter existido apenas até a segunda metade do século XVIII, sendo que após apenas um seria existente na Mocaranga.²⁰⁹ Este era um parente do governante, usualmente um de seus irmãos, filhos ou genros, havendo a expectativa de que algum dia viesse a acender ao *quite*, o que, contudo, nem sempre se concretizava durante sua sucessão.²¹⁰

Ningomoxa e *mocomoaxa* são duas prováveis categorias mencionadas por Antônio Bocarro na primeira metade do século XVII. Este seria o “capitão geral” do *Monomotapa*, enquanto aquele o “governador dos reinos” da Mocaranga.²¹¹ Em 1597, o *ningomoxa* era um dos tios do *Monomotapa*,²¹² sendo ao menos até meados do século XVII, responsável pelo território da Daburia. Pedro Barreto de Rezende menciona um “Macomoana”, ao qual designava o *Monomotapa* por “capitão geral (...) nas terras de Botanga, em um lugar chamado Condessacã”.²¹³ Bocarro também dá a Condensaca como território sob controle do *mocomoaxa*.²¹⁴ É provável que *mocomoana* e *mocomoaxa* designem a mesma categoria, sendo a variação de escrita decorrente do entendimento das línguas locais nas fontes que estes cronistas utilizaram para suas descrições. Também como “capitão general”, porém dos exércitos da Mocaranga, é

²⁰⁴ BEACH, 1980, p. 54.

²⁰⁵ MIRANDA, *op. cit.*, p. 305.

²⁰⁶ *Ibid.*, pp. 307–308.

²⁰⁷ MORAES E ALMEIDA, *op. cit.*, fl. 14.

²⁰⁸ MUDENGE, *op. cit.*, p. 88.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 88.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 89.

²¹¹ BOCARRO, *op. cit.*, p. 267.

²¹² *Ibid.*, p. 272.

²¹³ REZENDE, Pedro Barreto de, *Da Índia, 1898 [1634]*, p. 392.

²¹⁴ BOCARRO, *op. cit.*, p. 266.

mencionada a meados do século XVI a figura de *Zono*, não sendo possível afirmar se se tratava de uma categoria ou nome próprio.²¹⁵

Até 1652, as famílias do *nigomoxa* e do *mocomoaxa* seriam as duas mais importantes associadas ao *Monomotapa*.²¹⁶ Com a disputa de Mavhura ao *quite*, a partir de 1629,²¹⁷ e sua ascensão definitiva em 1632, não mais a família dos *mocomoaxa* sucederam ao posto de *Monomotapa*.²¹⁸ A partir de então, aparece a figura do *nevinga*, que toma a posição de *nigomoxa* enquanto família próxima ao soberano, e torna a do *mocomoaxa* menos relevante à Mocaranga – embora ainda representada no *zimbábue*, dada a importância de seu território Hondosaka –²¹⁹, sendo o *nevinga*, cabeça da família, tido como “ministro chefe” do soberano.²²⁰ Esta posição associada ao *nevinga* durará até o século XIX, quando sua posição ao lado do *Monomotapa* será substituída pelo *nechimanga*.²²¹

Macota é uma categoria da Mocaranga que é mencionada mais de uma vez, com mais de um século de distância entre cada menção. Segundo António Bocarro (c. 1635), seria “rei da Chiria”.²²² Já António Pinto de Miranda (c. 1766) afirma ser este um dos “primeiros cabos” dos “vários batalhões ou regimentos de guerra” do *Monomotapa*.²²³

António Pinto de Miranda menciona, ainda, a figura do “tesoureiro”, responsável por receber os *saguates* para o *Monomotapa*, sendo denominado, em meados do século XVIII, por *nenzou*, estando

obrigado a guardar todo o mantimento, fato de presídio, marfim e tudo o mais que pertença ao Imperador das suas rendas, e também pode, e lhe compete disto dispor segundo as ordens do dito Imperador.²²⁴

Ambuya, por sua vez, seria, na primeira metade do século XVII, o “tesoureiro” e “mordomo mor” do *Monomotapa*, sendo responsável pela escolha de uma nova Mazarira como esposa do soberano, além de ser designado como “rei de Choe”.²²⁵ Trata-se de uma categoria de origem Távora, com alguma vinculação com o culto de *Dzi-vaguru*, provavelmente de forma a dar a eles um elo de contato no *zimbábue*.²²⁶ De

²¹⁵ GOMES, Damião, *Chronica (...) 1899 [1566]*, p. 56.

²¹⁶ Os monomotapas Gatsi Rusere (c. 1585–1623) e Kapararidze (c. 1623–1629) seriam oriundos da *mocomoaxa*. MUDENGE, *op. cit.*, p. 89.

²¹⁷ BEACH, *op. cit.*, p. 129.

²¹⁸ MUDENGE, *op. cit.*, p. 89.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 92.

²²⁰ *Ibid.*, pp. 88–89.

²²¹ *Ibid.*, pp. 90 e 93.

²²² BOCARRO, *op. cit.*, p. 266.

²²³ MIRANDA, *op. cit.*, p. 310.

²²⁴ *Ibid.*, p. 307.

²²⁵ BOCARRO, *op. cit.*, pp. 166–167.

²²⁶ MUDENGE, *op. cit.*, pp. 93–94.

acordo com S.I.G. Mudenge, não parece claro se o posto de *nenzou*, no século XVIII, era ainda exercido por algum membro dos *ambuya*.²²⁷

Por fim, convém, para efeito de referência a futuros trabalhos, mencionar as demais prováveis categorias de senhores grandes a que tivemos acesso, mas que aparecem brevemente nas fontes por apenas uma vez.

António Bocarro (c. 1635) menciona *Antavara*, responsável pelas terras de Chicumá, *Antova*, tio do Monomotapa, e responsável pelas de Macurube, *Chicopoaca*, responsável pelo Chungue, *Inhachiroy*, por Boessa, *Inharucao*, por Russini, *Inhamorera*, por Mongas, *Inhamogoma*, pela Chidima, *Inhampunga*, por Boquiza, *Inhangu*, por Chigue, *Inhamacarenga*, por Romba, *Macone*, por Maungo, *Nurucao*, “capitão mor da guerra da dianteira” e *Nehonho*, “porteiro mor”, estes últimos também “senhores de terras e vassallos”.²²⁸ Ao *Nehonho*, estariam sujeitos todos os *bandázios* da casa do [Monomotapa](#), sendo que

por seu título, pode-se inferir que ninguém poderia ver o Monomotapa sem passar por ele e explicar seus intentos. Era, portanto, uma posição de grande poder, que certamente requeria grande tato, firmeza, discricção, conhecimento dos protocolos e, acima de tudo, lealdade ao Monomotapa.²²⁹

António Pinto de Miranda (c. 1766), menciona *matumbus*, “que são duques, marqueses e condes”, parte do conselho usualmente chamado pelo [Monomotapa](#) antes de uma expedição armada, juntamente com *Muquegure*, *Acumbe*, *Dombo*, *Nechivo*, *Musumbo*, *Massora* e *Casumbadeza*. Além disto, afirma serem os “primeiros cabos” dos “batalhões, ou regimentos de gentes de guerra”, além da já mencionada *Macota*, *Papse*, *Machenge*, *Masungue*, *Urigamisse*, *Matemani*, *Marambacuzua*, *Nhuno*, *Macicua*, *Maporizere*, *Macorora*, *Vacica*, *Matemachane*, *Maravasaga*, *Mariaravana* e *Mafuta*, complementando que “todos estes oficiais possuem suas terras e são estes os soldos que têm”.²³⁰

2.2 Relacionadas à esfera religiosa e cultural

2.2.1 Pondoro

Situada na Mocaranga, e a ela relacionada, estava a unidade política cujo soberano era denominado Beza. Em seu território estavam localizados alguns zimbábues

²²⁷ MUDENGE, 2011, p. 94.

²²⁸ BOCARRO, *op. cit.*, pp. 166-167.

²²⁹ “From the title [chief door-keeper] it may be inferred that nobody could see the Mutapa without passing through and explaining his business to the door-keepers. This was a powerful position. It certainly was a post requiring great tact, firmness and discretion, knowledge of protocol and, above all, loyalty to the Mutapa.” (tradução nossa) MUDENGE, *op. cit.*, p. 94.

²³⁰ MIRANDA, *op. cit.*, p. 310.

antigos ou, como Bocarro relata em segunda mão no século XVIII, “uns paços dos Monomotapas antigos, que os cafres tem por cousa suprema, e neles se enterram todos os Monomotapas, e servem-lhe de cemitério”.²³¹

Beza era também conhecido como “pondoro grande”.²³² Provavelmente sua importância no contexto da Mocaranga iniciou-se com o **Monomotapa** Matope (c. 1450–1480) que instalou seu *zimbábue* a sul da confluência dos rios Zambeze e Musengi, provável localização dos “paços antigos” mencionados por Bocarro (ver mapa 3). Nas tradições orais coligidas ao longo dos séculos, Matope é profundamente associado à instituição religiosa de culto ao *mhondoro* dos soberanos da Mocaranga.²³³ Bedza recebia presentes tanto dos **Monomotapas** como de outros soberanos, sendo suas profecias amplamente aceitas.²³⁴

Os **pondoros** (*mhondoros*) seriam indivíduos que teriam acesso aos Monomotapas já falecidos – mais especificamente aos **muzimos** destes. Tinham seu culto fortemente associados a territórios específicos – ou, nos dizeres de Mudenge, “províncias espirituais” –, onde deveriam residir, embora sua influência ultrapassasse, e muito, suas fronteiras.²³⁵ O Beza era um dos mais importantes pondoros na Mocaranga, associado ao *mhondoro* de Matope. Segundo David Beach, o Beza torna-se mais relevante a partir do período de Kapararidze (1623–1629), inclusive sendo provável a edificação de algumas construções de pedra neste período.²³⁶ No século XVIII, à parte de Bedza, que era considerado o mais antigo e o soberano destes, outros **pondoros** seriam importantes, a saber, Saramengu, que vivia ao norte do Zambeze nas terras de Nyapendu, Nyamasoka e Nyamapfeka, ambos residindo em Dande, e Nyamukova, que provavelmente fixava residência em algum ponto da Chicova.²³⁷

O acesso a **muzimos** de indivíduos falecidos não se restringia ao dos antigos soberanos, embora usualmente se relacionavam a figuras importantes do passado. Assim como os demais, estas figuras também se relacionariam a localidades específicas, devendo o **pondoro** residir nestes locais.²³⁸ Estes existiriam em quase todas unidades políticas a sul do Zambeze, além do já citado caso da Mocaranga, também no Barue e no Quiteve. Para este último, João dos Santos (1608) afirma que o **Sachiteve**, nas alturas da serra próxima ao seu *zimbábue* fazia “grandes exequias pelos reis seus antepassados, que todos ali estão sepultados: e para este efeito leva muita gente consigo, assim da sua cidade, como de outras muitas partes do seu reino, que manda chamar”.²³⁹ En-

²³¹ BOCARRO, António, *Década XIII*, 1899 [1635], p. 267.

²³² MORAES E ALMEIDA, *op. cit.*, fl. 12v.

²³³ RODRIGUES, 2013, p. 60.

²³⁴ MUDENGE, *op. cit.*, p. 121.

²³⁵ *Ibid.*, p. 123.

²³⁶ BEACH, *op. cit.*, p. 131.

²³⁷ MUDENGE, *op. cit.*, p. 123.

²³⁸ OLIVEIRA MUSCALU, 2015, pp. 139–140.

²³⁹ SANTOS, *op. cit.*, p. 64.

tre os Tonga, poderiam tanto ser relacionados a **amambo** ancestrais, como também a estrangeiros de prestígio que tenham se introduzido na sociedade em algum momento.²⁴⁰ Em seu *Dicionário Cafre-Tetense*, Courtois (1900) dá o seguinte significado para *mambo mp'ondoro*:

adivinhador, fazedor de chuva segundo a crença dos cafres, homem extravagante que pretende-se animado e inspirado pelas almas dos régulos já falecidos e transmutados em leões.²⁴¹

Quando os **pondoros** estavam incorporados com seus **muzimos**, eles “se tornavam a pessoa morta, falando a partir do ponto de vista e da autoridade destes, sendo respeitados como um membro da hierarquia de ancestrais mortos”.²⁴² Todavia, não seriam consultados quotidianamente, aparentemente tendendo-se a evitar a banalização das incorporações.²⁴³ Conforme defende S.I.G. Mudenge,

seria equivocado assumir que os pondoros fossem consultados em uma frequência diária ou que eles incorporavam todos os dias. Um medium exercia o poder de pondoro quando estava possuído. O próprio papel de pondoro milita contra incorporações regulares. Seu papel sempre foi, primordialmente, o de articular consensos na sociedade. *Antes de que ele possa pronunciar um consenso, este já deveria estar presente.* É possível para um pondoro criar um consenso; mas seria bastante arriscado por ele / ela correr o perigo de ir contrariamente aos desejos da sociedade, ou de seu segmento politicamente relevante, e, portanto, arriscar-se a ser denunciado como um impostor ou uma fraude, ou, no melhor dos casos, ter sido deliberadamente enganado por seu muzimo em decorrência de alguma falha pessoal do medium.²⁴⁴

Embora nesta citação Mudenge dê uma ênfase considerável no carácter político da atuação do **pondoro**, que julgamos, de certa forma, relegar ou negar a própria prática religiosa a uma de suas múltiplas esferas, as prévias influências políticas em suas atuações deveriam existir em algum grau. Ademais, tendo sua atuação voltada às questões

²⁴⁰ NEWITT, 1995, p. 33.

²⁴¹ CURTOIS, 1900, p. 34.

²⁴² “(...) when mediums became possessed by their [i.e. ancestral chiefs] spirits, they became the dead person, speaking with their point of view and authority and being respected as a member of a hierarchy of dead ancestors.” (tradução nossa, grifo do autor) BEACH, 1994, p. 152.

²⁴³ OLIVEIRA MUSCALU, *op. cit.*, p. 140.

²⁴⁴ “It would be wrong to assume that the mhondoro were consulted on a day-to-day basis or that they were possessed every other day. A medium exercises the powers of a mhondoro when he is possessed. The very role of the mhondoro militates against regular possessions. A mhondoro’s role has always been primarily one of articulating consensus in society. Before he can pronounce what that consensus is, it must be there. It is possible for a mhondoro to try to create consensus, but this is rather risky as he/she runs the danger of going contrary to the wishes of the society, or the political relevant segment of society, and thereby risking being denounced as an impostor and a fraud, or at best of having been deliberately misled by the spirit because of some personal failing of the medium.” (tradução e grifo nossos) MUDENGE, *op. cit.*, pp. 125–126.

e assuntos que interessavam à Mocaranga, enquanto uma unidade política,²⁴⁵ estas, por si só, já asseguram seu uso não cotidiano.

Fr. João dos Santos descreve em detalhes o processo de comunicação com um falecido *Sachiteve* durante os festejos anuais – na lua nova de Setembro – no Teve. Segundo o dominicano,

Depois que o rei tem festejado oito dias, então se põe em feição de chorar os defuntos, que ali estão enterrados, no qual pranto juntamente quantos ali estão continuam dois dias ou três, *até que se mete o diabo em um cafre daquele ajuntamento, dizendo que é a alma do rei defunto*, pai do rei vivo que ali está fazendo aquelas exequias, e que vem falar a seu filho. O cafre endemoninhado fica logo tal como quem tem o diabo no corpo, estirado no chão, feio, mal assombrado, e fora de seu juízo, e desta maneira fala o diabo pela sua boca todas as línguas estrangeiras doutras nações de cafres, que muitos dos que estão presentes entendem. E além disso começa logo de escarrar, e *falar como falava o rei defunto que representa, de modo que parece ser o próprio*, assim na voz como nos meneios, pelos quais sinais conhecem os cafres que já é vinda a alma do rei defunto como eles cuidam. Sabido isto pelo rei que ali está fazendo as exequias, *vem logo acompanhado de todos os grandes ao lugar onde está o endemoninhado*, e prostram-se todos diante dele, fazendo-lhe grandes cortesias, e logo se apartam todos para uma banda, e *fica o rei só com o endemoninhado*, falando amigavelmente como quem fala com seu pai, que é defunto, e *ali lhe pergunta se há de ter guerras, e se vencerá nelas seus inimigos, se haverá fomes, ou trabalhos no seu reino, e o mais que dele quer saber*, e o diabo lhe responde a todas estas perguntas, e lhe aconselha o que há de fazer mentindo-lhe ordinariamente, no mais do que lhe diz, como falso, e inimigo que é do gênero humano, e nem isto basta para estes cegos deixarem de lhe dar crédito, *vindo cada ano a consultá-lo da maneira que tenho dito*. Depois desta prática, sai-se o diabo daquele corpo deixando o negro endemoninhado muito cansado, moído, e sempre mal assombrado. Isto concluído vai-se o rei para sua casa com toda a mais gente que ali veio às exequias, e *os cafres louvam grandemente ao seu rei, por ser tão bem aventurado, que lhe vem falar os reis defuntos, que eles tem por bem aventurados, e poderosos no outro mundo, e que podem conceder ao rei vivo quantas cousas lhe pedir*.²⁴⁶

Deste trecho de João dos Santos podemos extrair algumas das particularidades já aqui discutidas. Primeiro, tratava-se de uma cerimônia específica em louvor aos *Sachiteves* mortos, realizada anualmente. O acesso de comunicação com o *muzimo* era restrito ao *Sachiteve* reinante, embora se exibisse enquanto tal a todos os presentes à cerimônia, e recebesse as cortesias das categorias de elite do Teve. A própria comunicação em si versava sobre assuntos relacionados à prática de governo do soberano, servindo o *pondoro / muzimo* enquanto conselheiro do *Sachiteve*. Por fim, o acesso à comunicação com seus venerados antepassados legitimava ao soberano, colocando-o em uma situação especial perante os demais membros da sociedade.

²⁴⁵ MUDENGE, 2011, p. 125.

²⁴⁶ SANTOS, *op. cit.*, pp. 65–66 (grifos nossos).

Incluía ainda a atividade dos **pondoros** de soberanos a tarefa de seleção e legitimação de um herdeiro, quando de sua nova investidura, à exceção do **Macombe** no Barue.²⁴⁷ Na Mocaranga, António Pinto de Miranda (c. 1766) relata que, durante a subida de um novo **Monomotapa** ao **quite**, matam

uma vaca por sacrifício, oferecendo alguns pedaços aos seus vazimos [**muzimos**] que são as almas dos Imperadores defuntos, e o resto dão ao[s] seus sacerdotes, e este mesmo sacrifício fazem também ao vazimo, Chicara, que foi régulo e pretendeu por sublevação ser Imperador [**Monomotapa**], o que não podendo conseguir se afogou em uma lagoa com toda sua geração por se livrar do seu merecido castigo da sua rebelião, e atentado, pelo Imperador que então era, e em memória desta exasperada resolução lhe fazem o referido sacrifício.²⁴⁸

De certa forma, as instituições religiosas relacionadas aos **pondoros** tendiam a reforçar as estruturas políticas, tanto locais, como regionais, uma vez que ligariam em algum grau de comunicação os soberanos e mambos atuais a seus ancestrais, além de estes próprios, após mortos, poderem ter seus **muzimos** associados a um novo **pondoro**.²⁴⁹ Como podemos perceber através da citação anterior, mesmo importantes pretendentes ao **quite** poderiam ser venerados após sua morte. Além disto, o fato de parte do sacrifício ser dado ao **pondoro** relacionado ao **muzimo**, ressalta sua importância nos ritos de sucessão.

Além disto, os **pondoros**, por serem também soberanos em seus territórios, estariam associados às práticas temporais do exercício de poder, muitas vezes sobrepondo-se à atuação dos **Monomotapas**, especialmente em regiões onde os últimos tivessem perdido influência.²⁵⁰

Por fim, por estarem associados a diferentes **muzimos**, dentro de uma mesma unidade política existiam muitos **pondoros**, tanto associados a soberanos, como a antepassados de carácter local. No caso do Beza, temos que este possuía vários outros **pondoros**, sendo quatro destes inclusive enviados ao Zumbo para a cobrança do **milando** relativo à morte de Ganda, já narrado no capítulo anterior desta dissertação.²⁵¹ Nesta ocasião, o **nevange** designado pelo Beza para a resolução da questão afirmou que ele não poderia definir o preço a ser pago pelo **milando** pois “não podia ele dito príncipe determinar o que competia aos **pondoros** que se achavam na mussaça [**mus-**

²⁴⁷ Embora essa exceção talvez seja presente apenas no século XIX. Conferir 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. cujos exemplos decorrentes de sua coleta de tradição oral datam todos dos Oitocentos.

²⁴⁸ MIRANDA, *op. cit.*, p. 309.

²⁴⁹ ISAACMAN, 1972a, p. 8.

²⁵⁰ MUDENGE, *op. cit.*, p. 126.

²⁵¹ MORAES E ALMEIDA, Sebastião de, *Carta ao governador dos Rios (...) 1788*, AHU(064), cx. 56, doc. 62, fl. 9; MUDENGE, 2011, p. 126.

saca]”²⁵² É provável que, ao menos nos casos mais importantes, os *pondoros* fossem consultados quando da resolução de *milandos*, tendo também na esfera jurídica alguma forma de atuação.²⁵³

2.2.2 Moroy e nganga

As esferas religiosas tinham também seus aspectos – e categorias – quotidianos. As práticas de *uroyi* – comumente traduzidas à alteridade europeia pelo termo feitiçaria – envolviam todos os aspectos de malefícios e doenças do indivíduo. Neste sentido, António Gomes (1648) afirma que, nas sociedades da região, “qualquer acontecimento de morte, ou doença, dizem que foram feitiços”.²⁵⁴ De maneira semelhante, Manuel Barreto (1667) diz que não sucederia “a cafre infortúnio que não se persuade ser obra de algum feiticeiro”.²⁵⁵ Neste caso consultariam “com os parentes ou amigos” e armariam *milandos* queixando-se de quem supostamente tivesse originado o malefício. Este teria então de passar por alguma prova ou juramento, usualmente envolvendo o consumo de alguma substância venenosa.

Segundo o historiador David Beach, esperava-se que os acusados confessassem sua culpa antes de tomar o veneno.²⁵⁶ De acordo com Manuel Barreto (1667), caso se recusassem a tomá-lo, ficaria “o réu com mulher e filhos e ainda os mais parentes ao arbítrio do queixoso”, se, ao contrário, tomasse e morresse decidia-se que era realmente culpado, ficando “toda sua família e fazenda” ao acusador.²⁵⁷

A prova mais relatada nas fontes dos séculos XVII e XVIII é a denominada *mani*. Consistia no consumo de “uma casca de árvore mui venenosa”,²⁵⁸ moída em pó e diluída em água quente.²⁵⁹ De acordo com o padre António Gomes (1648), o juramento ocorria ao meio dia, tendo o acusado “de andar, ao sol, passeando, espaço de uma hora”.²⁶⁰ Acrescenta ao já mencionado anteriormente o caso de que, caso o acusado vomitasse, seria inocentado, tendo pena capital o acusador.

Outro juramento que envolveria o consumo de substância tóxica era o *lucasse*, relatado por Fr. João dos Santos (1608). A descrição é muito semelhante ao consumo do *mani*, tratando-se, talvez, da mesma cerimônia.²⁶¹ Provavelmente também com peçonhas seria o *juramento de calão*, composto de “uma panela mui grande cheia

²⁵² MORAES E ALMEIDA, Sebastião de, *Carta ao governador dos Rios (...) 1788*, AHU(064), cx. 56, doc. 62, fl. 14.

²⁵³ MUDENGE, 2011, p. 126.

²⁵⁴ GOMES, Pe. Antonio, *Viagem (...) 1959 [1648]*, p. 205.

²⁵⁵ BARRETO, Manuel, *Informação (...) 1885 [1667]*, p. 51.

²⁵⁶ BEACH, 1980, p. 93.

²⁵⁷ BARRETO, *op. cit.*, p. 51.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 51.

²⁵⁹ GOMES, *op. cit.*, p. 226.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 226.

²⁶¹ SANTOS, Fr. João dos, *Ethiopia Oriental, 1894 [1608]*, pp. 77-78.

de água quente, que leva um almude e (...) amargosa de certas ervas que lhe deitam”, dando ao acusado de beber, “dizendo-lhe que se é inocente da culpa que lhe põe, beberá toda aquela água de um golpe sem descansar e toda lhe caberá na barriga”, regurgitando logo em seguida, mas que se tiver culpa “não poderá beber, nem levar baixo uma só gota, porque se lhe atravessará na garganta e o afogará”.²⁶²

Havia ainda provas que acarretavam a possibilidade de queimaduras. A *xoca* envolveria colocar na boca um pedaço de ferro em brasas. Se acaso o acusado não tivesse culpa, ficaria a salvo “do fogor sem lhe queimar a língua, nem os beiços”, acreditando-se que ocorreriam queimaduras apenas nos culpados.²⁶³ Em fins do século XVI, esta era a prática juramentária mais difundida, abrangendo também suaílis e portugueses, estes últimos a utilizando em seus escravizados.²⁶⁴ O por quê de ter sido relegada a favor da utilização do *mani* nos séculos seguintes, não nos parece claro. Por fim, é mencionada a utilização de se colocar a mão em “azeite fervendo” – provavelmente um dos óleos produzidos localmente –, mas sem menção a como se denominava a cerimônia.²⁶⁵

Para encontrar os culpados das moléstias e de furtos, ou mesmo que “adivinhassem como, e onde achariam as coisas que tinham perdidas”,²⁶⁶ eram consultados *ngangas*. Estes também estariam a cargo do preparo do *mavi*, e de sua administração aos acusados,²⁶⁷ – embora em alguns lugares, em especial na região de Quelimane, o emprego deste estaria a cargo de um *sapenda*.²⁶⁸ Outras cerimônias de adivinhação estariam também na regência de *kumbaisas* e *mulalas*.²⁶⁹ É possível, contudo, que todas estas terminologias se agrupassem sob a terminologia *nganga*.²⁷⁰ Os *ngangas* realizavam tanto práticas de cura, através do uso de ervas e medicinas, como práticas de adivinhação, nas quais consultavam os *muzimos* “através de uma variedade de objetos, em especial quatro fichas planas, ou ‘dados’, denominadas *hakata*”.²⁷¹

Fr. João dos Santos (1608) descreve com riqueza de detalhes a consulta a duas mulheres, nas imediações de Tete, embora não as mencione em uma categoria específica, mas sim como “duas cafras gentias, que fingiam serem feiticeiras”, que residiam “em

²⁶² SANTOS, Fr. João dos, *Ethiopia Oriental*, 1894 [1608], p. 78.

²⁶³ *Id.*, *Ethiopia Oriental*, 1894 [1608], p. 78; GOMES, Pe. Antonio, *Viagem (...) 1959 [1648]*, p. 226.

²⁶⁴ RODRIGUES, 2013, pp. 832–833.

²⁶⁵ GOMES, Pe. Antonio, *Viagem (...) 1959 [1648]*, p. 226.

²⁶⁶ SANTOS, Fr. João dos, *Ethiopia Oriental*, 1894 [1608], vol. II, p. 231.

²⁶⁷ GOMES, *op. cit.*, p. 226.

²⁶⁸ RODRIGUES, 2007, p. 246.

²⁶⁹ *Ibid.*, pp. 247–248.

²⁷⁰ Na citação que Eugénia Rodrigues utiliza para descrição das habilidades do *kumbaisa* – documento a que não tivemos acesso direto nesta dissertação –, este é também chamado de *nganga*. *ibid.*, p. 247.

²⁷¹ “*Nganga meant both a healer who used medicines such as herbs to cure, and a diviner who used a variety of objects, especially four flat tablets or ‘dice’ called hakata, to arrive at the cause of trouble.*” BEACH, 1994, p. 153.

umas serras”, perto da povoação dos **Muzungos**.²⁷² Segundo o dominicano, cada uma delas tinha

um cabaço, em que estavam dentes de homens, de tigres e de bugios, bosta de elefantes, cabelos de homens brancos, e de cafres, retalhos de pano, e caroços de certa fruta, e tudo isto misturado com cinza. Na boca destes cabaços tinham um grande molho de penas de rabo de galo. E quando alguma destas feiticeiras queira consultar o diabo, punha o cabaço sobre uma tripeça, onde lhe falava muitos amores, e palavras brandas, como que fingia chamá-lo, e provocá-lo a que lhe viesse falar dentro do cabaço.²⁷³

Acrescenta ainda que se utilizavam de dois caroços de fruta furados, nas narinas, supostamente para alterar a própria voz, com que ardilosamente o dominicano as teria desmascarado – como é comum em muitos relatos de missionários, voltados a suas congregações e pares. É interessante percebermos nesta descrição de João dos Santos a presença de cabelos também dos “homens brancos”, mostrando algum tipo de inserção dos **Muzungos** nos rituais de consulta a *kumbaisas*, *mulalas* e *ngangas*.

A abrangência destes na sociedade muzunga também pode ser atestada por outras fontes e trechos. O próprio Santos afirma que a *xoca* já fora utilizada por “alguns cristãos”, dando “este juramente a seus escravos sobre furtos que suspeitavam”.²⁷⁴ Embora vários **Muzungos** fizessem consultas diretamente aos *ngangas*,²⁷⁵ a sua inserção se daria também pela aceitação do uso das práticas pelas comunidades livres e escravizadas a eles vinculadas. Mais de um século mais tarde, em 1753, o administrador episcopal de Moçambique, Fr. João de Nossa Senhora, afirma que nas

casas dos Portugueses, principalmente nos Rios de Sena, se observam muitos abusos, ritos, superstições, cerimônias gentílicas, e outros bárbaros costumes dos cafres: assim nos nascimentos dos seus filhos, e parentes, como nos casamentos, enfermidades, e mortes deles: não querendo admitir morte natural em nenhuma idade, ou de nenhuma enfermidade, se não por feitiços;²⁷⁶

A aceitação das práticas de verificação locais para se encontrar potenciais culpados é ainda mais explícita no já citado caso do comandante de Sena que, em 1780, juntamente com um juiz ordinário, ordenou a que os foreiros de Sonne e Inhamazi examinassem “com adivinhação os cabeças” de um conflito ocorrido entre comunidades das duas terras.²⁷⁷

²⁷² SANTOS, Fr. João dos, *Ethiopia Oriental*, 1894 [1608], vol. II, p. 231.

²⁷³ *Ibid.*, vol. II, p. 232.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 78.

²⁷⁵ NEWITT, 1995, p. 128; RODRIGUES, 2007, Em especial pp. 248–249, 251 e 253.

²⁷⁶ NOSSA SENHORA, Fr. João de, *Carta ao rei (...) 1753*, AHU(064), cx. 9, doc. 3, fl. 1v.

²⁷⁷ CAMPOS, Jozé Braz de, *Carta ao governador (...) 1780*, AHU(064), cx. 34, doc. 72, fl. 1.

Este provavelmente não era um caso fora da curva. Dois anos mais tarde, António de Melo e Castro afirma que os juizes ordinários, quando chegavam a julgar *milandos* entre os “cafres” associados à sociedade muzunga, o faziam

não segundo a razão e Leis de S[ua] Mag[estad]le; de quem eles são vasallos, mas segundo os seus mesmos bárbaros costumes, a q[ue] o Juiz inteiramente se sujeita, deferindo-lhes conforme aos abusos, que entre eles há, nascidos da sua ignorância, e cega superstição, sujeitando-se o mesmo Juiz em muitas causas em q[ue] não há prova, *a julgar segundo os efeitos de certa bebida quase venenosa, que uma das partes toma, a que chamam moave*; como se o Juiz fosse tão bárbaro, e supersticioso como eles;²⁷⁸

Todavia, como já salientado por Eugénia Rodrigues, nem sempre a utilização de práticas de adivinhação – ou sua anuência – por parte dos prazeiros implicava uma submissão e crédito por parte destes às práticas.²⁷⁹ Analisando o caso de Sone e Inhamazi, mencionado acima, conclui a historiadora que “a anuência das autoridades portuguesas ao veredicto [obtido pelas práticas de adivinhação locais] traduzia claramente o seu próprio julgamento sobre os acontecimentos, coincidente com o do *nganga*”.²⁸⁰ Ademais, muitas vezes a própria cerimônia poderia ser manipulada por seus praticantes, tanto por questões próprias, como a mando das autoridades locais, no que se inclui os foreiros.

Para fechar o ciclo, é necessário falar dos que causariam os malefícios que levariam aos julgamentos. Estes seriam denominados *moroy*, e atuariam sem a anuência dos soberanos, que, segundo João dos Santos para o Teve, permitiria a existência apenas de “feiticeiros” oficiais.²⁸¹ É difícil inferir exatamente o que era permitido e proibido nas sociedades locais, principalmente pela maior parte das fontes europeias tratarem as práticas, tanto permitidas como proibidas, como “feitiçaria”, e classificarem seus responsáveis enquanto tais. Ainda segundo João dos Santos no Teve, a pena para os *moroy* seria capital, com escravização de seus familiares diretos. Como já vimos, esta pena é aplicada nos casos resolvidos pelos *ngangas* também em outras unidades políticas. Ser acusado de *uroyi* seria extremamente grave, sendo esta a acusação feita contra António Caetano de Souza, no já discutido caso da morte de Ganda.²⁸²

Embora fossem mal vistos, em seu conjunto, nas sociedades, todavia, é de supor que *moroy*s fossem bastante procurados por suas práticas, em especial quando estas fossem voltadas a inimigos, podendo assim ter alguma ascendência, mesmo que mar-

²⁷⁸ MELO E CASTRO, António Manuel de, *Carta do governador dos Rios (...) 1782*, AHU(064), cx. 38, doc. 55, fls. 2v-3 (grifo nosso).

²⁷⁹ RODRIGUES, 2013, p. 833.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 834 (grifo da autora).

²⁸¹ SANTOS, Fr. João dos, *Ethiopia Oriental*, 1894 [1608], pp. 90-91.

²⁸² MORAES E ALMEIDA, Sebastião de, *Carta ao governador dos Rios (...) 1788*, AHU(064), cx. 56, doc. 62, fl. 5v.

ginalmente. Aos *ngangas*, de maneira geral, as esferas de influência seriam mais amplas e consideráveis, sobretudo quando tivessem sua eficácia aceita. Contudo, há ao menos um caso em que *moroy*s fossem bem quistos, e talvez por este motivo fossem aceitos oficialmente em algumas unidades políticas, como no Teve, na Mocaranga e na Butua do *Changamira*: uma boa ou um bom *moroy* poderia ser primordial contra os inimigos dos soberanos. Frei João dos Santos (1608) narra o caso da utilização de “uma cafra velha, que diziam ser grande feiticeira” nos exércitos dos Mongares em conflito com os Portugueses.²⁸³ Não é claro se a senhora em questão se tratava de uma *nganga* ou de uma *moroy*. É possível que se tratasse do primeiro caso, utilizando-se de seus poderes para aumentar o poderio do exército. Contudo, também é possível de que fosse o segundo caso, infligindo suas práticas em malefícios aos inimigos. Da maneira semelhante, quase um século depois, o *Changamira* carregava a fama, aparentemente bem vista, de ser um “feiticeiro finíssimo”.²⁸⁴

Neste sentido, haviam categorias maiores de *ngangas* e *moroy*s associadas aos soberanos. Aqui temos a informação de sua nomenclatura apenas para o caso da Mocaranga, onde Maguende seria o “feiticeiro-mor” do *Monomotapa*,²⁸⁵ e Netambe o “boticário do rei, que guarda seus feitiços e unguentos”, sendo estes também “senhores grandes” desta unidade política.²⁸⁶ Além destes, durante o século XVIII, as três principais figuras religiosas da Mocaranga estariam associadas a Netondo, Bushu (Buxo) e Chikara, os dois primeiros de origem Tavara e, conseqüentemente, associados ao *Dzivaguru*.²⁸⁷ A representatividade dos Tavara ao longo do século XVIII no *zimbábue* da Mocaranga parece ter aumentado em razão dos deslocamentos do *Monomotapa* ao leste, à região da Chidima, levando a uma maior necessidade de que o soberano mantivesse a paz com estes – e evitando o esfacelamento ainda maior da unidade política.²⁸⁸ Por fim, além de seu trabalho nos funerais dos *Monomotapas*, cada vez que um *pondoro* incorporasse pela primeira vez seu *muzimo* era função do Netondo informar ao soberano.²⁸⁹

2.2.3 Músicos e marombes

Algumas categorias vinculadas a atividades musicais existiam durante os séculos XVII e XVIII no sudeste africano. A única destas categorias que é nomeada – ainda assim apenas por João dos Santos (1608) – é a de *marombe*. Segundo S.I.G. Mudenge, o termo designa na língua shona atual aos pedintes, embora na variação da linguagem

²⁸³ SANTOS, Fr. João dos, *Ethiopia Oriental*, 1894 [1608], p. 182.

²⁸⁴ CONCEIÇÃO, Fr. António da, *Tratado (...) 1867* [1696], p. 105.

²⁸⁵ Ou “nganga-chefe” nos dizeres de Mudenge. MUDENGE, 2011, p. 95.

²⁸⁶ BOCARRO, António, *Década XIII*, 1899 [1635], p. 268.

²⁸⁷ MUDENGE, *op. cit.*, p. 95.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 96.

²⁸⁹ *Ibid.*, pp. 95–96.

em Manica, também se refere a uma espécie de pássaro cuco.²⁹⁰ Por sua vez, Santos afirma serem estes “o mesmo que chocarreiros”.²⁹¹ Andariam

gritando ao redor das casas reais, com vozes mui desabridas, dizendo muitas cantigas e prosas em louvor do rei [Sachiteve], entre os quais lhe chamam senhor do sol e da lua, rei da terra e dos rios, vencedor de seus inimigos, em tudo grande, ladrão grande, feiticeiro grande, leão grande e todos os mais nomes de grandeza, que eles podem inventar, ou sejam bons, ou maus todos lhe atribuem. E quando este rei sai fora de casa, vai rodeado e cercado destes marombes, que lhe vão dizendo estes mesmos louvores com grandíssimos gritos, ao som de alguns tambores pequenos, e de ferros e chocalhos, que lhe ajudam a fazer maior estrondo e grita.²⁹²

Relato que muito se assemelha à definição dos bobos-da-corte europeus. É provável que o autor tenha transposto muito de seu conhecimento sobre chocarreros / zombeteiros em sua descrição dos *marombes* do Sachiteve. Contudo, é possível também que de alguma forma se assemelhassem aos *griots* da África Ocidental, em especial na exaltação aos soberanos, embora o pouco detalhamento das informações em nossas fontes não nos permite uma comparação analítica das semelhanças e diferenças entre estas categorias. É possível ainda que, compreendendo de maneira nebulosa as informações que lhes foram dadas, tenha se equivocado também com relação ao próprio nome da categoria, tomando-o de uma prática cultural / religiosa, sobretudo quando não vemos descrições de *marombes* em nenhuma das outras fontes analisadas nesta dissertação. O dicionário cafre-tetense de Courtois (1900) descreve *marombo* como uma

dança das pretas que creem ter alma do outro mundo na cabeça. É dança curiosa e mui frequente entre certas pretas que querem receber presentes dos seus maridos. As donas que têm *marombo*, transmitem aquele espírito importuno a pretas ordinárias que vão dançar em lugar delas.²⁹³

A principal diferença, a nosso ver, é que Courtois está a falar de mulheres, enquanto Santos – provavelmente – de homens. O termo “cafre”, nesta parte da *Ethiopia Oriental*, poderia ter sido utilizado sem definição de gênero, como em algumas vezes ocorre, abarcando tanto homens como mulheres. Contudo, não podemos afirmar isso com segurança. Poderia, por outro lado, ter ocorrido alguma mudança com relação

²⁹⁰ “a term today used in standard Shona to refer to beggars but in Manyika, a Shona dialect closer to Teve, it means cuckoo birds.” MUDENGE, 2011, p. 100.

²⁹¹ Segundo Bluteau, o termo chocarreiro deve ter-se derivado do latim *jocari*, “porque com ele todos zombam, e ele de todos faz zombaria, dizendo graças e provocando o riso”. O espanhol ainda tem em voga este termo, que se aproxima em muito de zombeteiro do atual português brasileiro. BLUTEAU, 1728, v. 2, p. 295.

²⁹² SANTOS, *op. cit.*, p. 73.

²⁹³ CURTOIS, 1900, p. 35.

à prática do *marombo* ou no decorrer dos anos, ou pela distância geográfica entre as duas sociedades retratadas. Todavia, as semelhanças existem e atestam a possibilidade de, extraído o viés do olhar europeu de transpor a seu arcabouço cultural, estar Frei João dos Santos a descrever a mesma prática descrita por Courtois. Há a possibilidade de, transpondo para a alteridade cultural dos *muzimos* no Sachiteve, ao falar sobre seu soberano, estariam não os *marombes* propriamente se manifestando, mas sim as “almas do outro mundo”. Um indício disto, é o fato de ser mencionado um possível totem do então Sachiteve: *chumba*, ou leão grande. Além disto, relata o frei dominicano que ao serem enviados pelo *Sachiteve mutumes* a alguma parte, estes eram acompanhados de *marombes*, que iam “gritando e *bailando* e gabando ao seu rei da maneira que fica dito”,²⁹⁴ o que reforça nossa hipótese de ser uma categoria relacionada à dança.

Além dos *marombes* são também descritos músicos. São denominados genericamente nas fontes consultadas como tangedores, não aparecendo – à exceção de um caso – suas nomenclaturas originais. Há ao menos dois tipos distintos, talvez com alguma sobreposição: os que se especializavam em tocar em momentos de festividade, e os que estariam relacionados ao tocar nos momentos antecedentes às batalhas. Sobre os primeiros, no contexto de Teve, João dos Santos afirma “que não têm outro ofício mais que estarem assentados na primeira sala do rei e à porta da rua e ao redor das suas casas, tangendo muita diferença de instrumentos”.²⁹⁵ Dentre estes instrumentos, descreve o dominicano a *ambira* (*mbira*, ver figura 4), uma espécie de lamelofone feita de “cabaços de abóbora comprida”, mas que também poderia ser feita de ferro, variação que, neste momento, seria utilizada “ordinariamente na casa onde está o rei [Sachiteve], porque é mais brando e faz mui pouco estrondo”.²⁹⁶ Além dos usos no *zimbábue*, Santos descreve a atuação destes músicos nos grupos enviados pelo *Sachiteve* para a cobrança da *curva* na Fortaleza de Sofala.²⁹⁷

Alguns anos mais tarde, falando especificamente da Mocaranga, António Bocarro informa que há um tangedor ao qual estariam sujeitos todos os demais “tangedores do rei [Monomotapa], que são muitos”. Este seria denominado *Inhantovo*, sendo um “grande senhor”.²⁹⁸ Quais prerrogativas estariam associadas a este grande senhor do *Monomotapa*, Bocarro não as dá. Todavia, é provável que se assemelhasse às já discutidas para outras categorias de “senhores grandes” desta dissertação, sobretudo com relação à posse da terra, acesso ao *zimbábue* e consulta na tomada de decisões. Em-

²⁹⁴ SANTOS, Fr. João dos, *Ethiopia Oriental*, 1894 [1608], p. 75 (grifo nosso).

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 73.

²⁹⁶ *Id.*, *Ethiopia Oriental*, 1894 [1608], pp. 73–75; S.I.G. Mudenge afirma que, no século XVIII, o então Monomotapa Debwe Mupunzagutu possuía uma grande predileção em tocar a *mbira*, permanecendo durante horas compondo músicas para este instrumento MUDENGE, 2011, p. 101.

²⁹⁷ SANTOS, Fr. João dos, *Ethiopia Oriental*, 1894 [1608], pp. 106–107.

²⁹⁸ BOCARRO, António, *Década XIII*, 1899 [1635].



Figura 4 – Mbira (Alex Weeks, CC-BY-SA 3.0).

bora as atividades musicais da Mocaranga continuassem a existir na centúria seguinte, o título do “tangedor-mor” não aparece descrito, sendo tanto possível que continuasse associado a Inhantovo, como a outra categoria.²⁹⁹

O segundo tipo de músicos são os presentes nas batalhas. Frei João dos Santos descreve para estes um instrumento de sopro, feito dos chifres “de uns animais bravos que chamam paraparas”, sendo por esta razão denominadas de *parapandas*.³⁰⁰ António Gomes (1648), por sua vez, descreve as mesmas *parapandas*, mas feitas de madeira, sendo que por ela seriam dadas as ordens “para arremeter, e recolher”.³⁰¹ Além destes, seriam utilizados de 8 a 10 atabaques, de grande “estrondo militar”, e um atabaque maior, denominado *funda*, composta em seu meio por um dente de marfim com madeira. Esta, sendo um “instrumento real”, iria apenas uma por “exército”, “para que havendo alguma rota, todos acudam onde se tocar”. Único também seria um “outro modo de atabales, a que chamam enoçassas”, sendo tocados apenas para que se arremeta “por todas as partes”.³⁰²

O uso de músicos não era obviamente restrito à Mocaranga e ao Teve. Francisco José de Lacerda e Almeida os menciona, em 1797, durante sua viagem aos Rios de Sena, dizendo que os *mossenzes* da *Chupanga*, tão logo avistaram a embarcação em que se encontrava, “romperam a sua música, composta de mais de vinte tambores distribuídos em diversas orquestras, tocando-os à maneira de timbales”.³⁰³ Todavia, não traz maiores informações sobre quem os tocava.

²⁹⁹ MUDENGE, 2011, p. 94.

³⁰⁰ Segundo Curtois: “*mpara mpara*: antilope preta; vaca do mato.” CURTOIS, 1900, p. 46; SANTOS, Fr. João dos, *Ethiopia Oriental*, 1894 [1608], pp. 75-76.

³⁰¹ GOMES, Pe. Antonio, *Viagem (...) 1959 [1648]*, p. 206.

³⁰² *Ibid.*, p. 206.

³⁰³ LACERDA E ALMEIDA, Francisco José de, *Diário (...) 1889 [1797]*, p. 13.

2.3 Relacionadas a atividades militares

2.3.1 Munhais

Os **munhais**³⁰⁴ eram um corpo militar especializado existente na Mocaranga.³⁰⁵ Aparecem com frequência nas fontes portuguesas do século XVIII, sobretudo as da segunda metade deste século. Contudo, não é possível afirmar com um grau de certeza considerável que se tratava de uma nova categoria, e não de uma existente nos séculos anteriores e que fora ganhando maior relevância até encontrar preponderância neste momento. De qualquer forma, seu protagonismo durante a segunda metade dos Setecentos não parece ser apenas decorrente da maior especificidade das fontes europeias deste período.

Segundo David Beach, os **munhais** seriam decorrentes do deslocamento da unidade política da Mocaranga para a região do Vale do Zambeze, ocorrida nas primeiras décadas do século XVIII.³⁰⁶ Anteriormente, estabelecidos no planalto, a Mocaranga tinha acesso tanto às minas ali localizadas, como também a suas terras férteis e passíveis da criação de largos rebanhos. Após deixarem a região, e se estabelecerem no vale, tanto não tinham mais as minas sobre seu poderio, como em terras mais áridas – e que sofria com infestações de *tsé-tsé* – tornava-se impraticável a criação de grandes rebanhos e diminuía-se a produção agrícola. Desta forma, necessitava-se um maior empenho no cultivo, o que também favorecia um maior emprego de mão de obra escravizada. Os escravizados, por sua vez, também se inseriam no contexto de acumulação de capitais, já que não seria mais possível a acumulação através de rebanhos, usual anteriormente.

Aliado a estas mudanças em sua esfera de produção e acumulação econômica – e decorrentes alterações em outras esferas da vida quotidiana –, estava o fato de que, mais próximos dos prazos dos **Muzungos**, a população da Mocaranga seria cada vez mais vulnerável e influenciada pela constante violência que o exército dos senhores e donas realizava. Assim, tornou-se cada vez mais efetiva a utilização de um corpo militar especializado e de mobilização constante. Aqui, a explicação de Beach é reativa. Acreditamos que a maior preponderância da estrutura militar dos **munhais** seria, sim, uma reação à maior violência e constância dos conflitos. Todavia, talvez o gatilho inicial tenha-se dado mesmo no planalto, durante as guerras de sucessão ao **quite**, sendo as mudanças decorrentes do estabelecimento no Vale do Zambeze apenas a

³⁰⁴ Vanhai.

³⁰⁵ Embora S. I. G. Mudenge os considere apenas uma categoria de comunicação, associada às embaixadas, concordamos com Eugénia Rodrigues quando refuta esta posição, ancorando-se nas vastas menções dos mesmos nas fontes portuguesas coevas como soldados. Conferir: MUDENGE, 1972, p. 135; *id.*, 2011, p. 143; RODRIGUES, 2013, p. 273.

³⁰⁶ BEACH, 1980, pp. 147, 149-151. A explicação que se segue neste parágrafo e no seguinte é fruto desta análise de Beach.

sequência e o aprofundamento de algo que já vinha a ocorrer.

A primeira vez que o termo aparece nas fontes é em 1696, na obra compilatória do padre Francisco de Souza.³⁰⁷ Tratando-se de uma fonte secundária, é de se supor que a menção viria de documentos anteriores lidos e utilizados como base pelo jesuíta. Este menciona um “vastíssimo Reino de Munhay, patrimônio de Monomotapa, cujas terras pelo sertão se chamam Mocaranga, e junto ao rio Botonga [Zambeze]”.³⁰⁸ É possível, ainda, uma menção em 1573, por Monclaro, quando este afirma que um *mutume* enviado pelo *Monomotapa*

trazia consigo duzentos cafres todos bem dispostos e dez ou doze honrados que vinham em nome dos oficiais do Monomotapa e assim chamavam, um que era major d’El Rei: o outro o *seu moço Moagem* que é o seu general e capitão das Portas do Reino e *sempre estão com gente de guerra no campo* (...).³⁰⁹

Embora Monclaro pudesse estar se remetendo à constante movimentação deste “general e capitão das Portas”,³¹⁰ é possível que o termo *Moagem* diga aqui respeito a uma categoria. É plausível tratar-se de uma visão europeia de uma categoria militar associada à logística de alimentação – portanto, à moagem e armazenamento de algum grão. Contudo, seu uso em maiúsculas sugere a compreensão aportuguesada de um nome próprio. O fato deste estar *sempre* com gente de guerra em campo nos remete facilmente aos *munhais*, para além da mera semelhança fonética. Ser este *Moagem* um “moço”, uma clara afirmação de sua juventude, é ainda outro elemento relevante para esta possibilidade de associação.

Baseando-se tanto em coletas de tradições orais, como na descrição que Livingstone fez em 1856, David Beach afirma serem os *munhais* jovens indivíduos, usualmente filhos de escravizados que herdavam o seu *status* de livres de suas mães. Eram recrutados pelo *makurukota*, que os ensinava técnicas militares.³¹¹ Eram mantidos como um grupo separado somente antes de se casarem, sendo substituídos por outros indivíduos quando isto ocorria.³¹² Beach afirma que embora estes tivessem em potencial muito para estabelecerem suas próprias comunidades, independentes das comunidades originais – como ocorrera com muitos escravizados com atividades militares nos prazos portugueses –, não o fizeram, mantendo grande relação e coesão

³⁰⁷ BEACH, 1980, p. 150; RODRIGUES, 2013, p. 274.

³⁰⁸ SOUSA, P. Francisco de. *Oriente Conquistado a Jesu Christo pelos padres da Companhia de Jesus da Provincia de Goa*. Lisboa: Officina de Valentim da Costa Deslandes, 1710. 2 v. v. I, p. 834. Notar que o manuscrito data de 1696, sendo aprovado pelos religiosos para publicação em 1697.

³⁰⁹ MONCLARO, Francisco, *Relação* (...) 1885 [1573], p. 556 (grifos nossos).

³¹⁰ O dicionário de António de Moraes Silva (1789) dá o seguinte significado para moagem: “o ato de moerem os moinhos, e engenhos de açúcar, opõem-se ao pejar ou estarem parados” MORAES SILVA, António de. *Diccionario da lingua portugueza*. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813. v. 2, p. 306.

³¹¹ BEACH, 1980, p. 150.

³¹² *Ibid.*, p. 151.

com estas.³¹³ Um bom número destes seriam ainda senhores de terras, algo comum nas estruturas de organização e delegação de poderes na Mocaranga. Neste sentido, António Pinto de Miranda (c. 1766) afirma que alguns “munhais grandes” governavam distritos nos arredores do zimbábue do *Monomotapa*.³¹⁴

Caetano Mello Correa menciona, em 1781 ter ouvido dos habitantes da Chicova algumas notícias do “príncipe Munina”, que ia acompanhado “junto com algumas *missocas* de munhais, todos vassallos de Ganiabaz”.³¹⁵ Estaria cada grupo organizado em uma *missoca* – estas são também referidas por António Manuel Sequeira em 1769.³¹⁶ Cada *missoca* teria “100 homens com seus capitães e subalternos”.³¹⁷ Um grupo de *missocas* estaria a cargo de um principal, que por sua vez reportaria diretamente a seu soberano. António Pinto de Miranda dá o nome dos principais de seu tempo, que aqui citaremos integralmente, por referência, pois alguns destes podem se tratar de categorias, mais do que nomes próprios. Seriam estes Macota, Papse, Machenge, Masungue, Urigamisse, Matemani, Marambacunzua, Nhuno, Macicua, Maporizere, Macorora, Vacica, Matemachane, Maravasaga, Mariaravana e Maffuta.³¹⁸ Além disto, afirma Miranda que “todos estes oficiais possuem suas terras”, incluindo aqui os “capitães e subalternos”, além dos “munhais grandes”.³¹⁹ Destes, Macota aparece como “rei” da Chiria mais de um século antes.³²⁰

A mobilização em tempo integral dos *munhais* pode ser aferida pela descrição que Baltasar Pereira do Lago faz dos mesmos em 1768. Segundo ele,

Munhais é um nome de soldado cuja qualidade de gente *ainda é mais ociosa, não vivendo de outra aplicação mais que de furto* e com esta qualidade de tropa é que algum dia se fazia respeitar o Imperador Monomotapa.³²¹

Embora exista um grande exagero em afirmar que sua aplicação principal seria a de furto, há aqui um pouco da realidade. Os *munhais* realizavam saques com frequência, tanto para a aquisição de mercadorias dantes acessíveis pela via comercial à Mocaranga, como para a obtenção de prisioneiros, a serem escravizados. Em 28 de Setembro de 1781, por exemplo, um *munhai* chamado Inhamavrurume, que andava realizando saques pelo Barue,

³¹³ BEACH, 1980, pp. 150–151.

³¹⁴ MIRANDA, António Pinto de, *Memória (...)* 1955 [1766], p. 305.

³¹⁵ CORREA, Caetano Mello, *Carta ao governador (...)* 1781, AHU(064), cx. 35, doc. 96, fl. 1 (grifo nosso).

³¹⁶ SEQUEIRA, António Manuel de, *Dois termos (...)* 1955 [13/3/1769], p. 92.

³¹⁷ MIRANDA, António Pinto de, *Memória (...)* 1955 [1766], p. 310; MUDENGE, 2011, p. 136.

³¹⁸ MIRANDA, António Pinto de, *Memória (...)* 1955 [1766], p. 310.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 310.

³²⁰ BOCARRO, António, *Década XIII*, 1899 [1635], pp. 266.

³²¹ LAGO, Baltasar Manuel Pereira do, *Instrução (...)* 1955b [1768], p. 328 (grifo nosso).

entrara pela meia noite nas terras do Sungue, e depois de arrasar, queimar, e matar dezessete pessoas, além de [ou]tras que fi[ca]ram flechadas, e zagaiadas, levaram prisioneiros, D. Angela, seus filhos, sua Mãe, e algumas negrinhas suas cativas;³²²

A foreira e sua família só foram libertados após o pagamento de fato a Inhama-rurume.³²³ Os saques e razias realizados por *munhais* se tornaram tão frequentes a ponto de se tornar um problema sério aos *Muzungos*, culminando com uma ordem do Tenente General para que todos que fossem capturados serem sumariamente mortos.³²⁴

Mas nem só de saques e de atividades estritamente militares se ocupavam os *munhais*. António Pinto de Miranda (c. 1766), compara sua atividade a de “meirinhos” – oficiais de justiça –, dizendo que o *Monomotapa* tinha 15 *munhais* especificamente para este uso, a saber, “apregoarem os decretos e ordens dos Imperadores, na guerra e na paz, os quais trazem suas chibatas por insígnias”.³²⁵ Como veremos na próxima seção, é um uso que os assemelharia aos denominados *inficis* no Teve de mais de um século antes.

Contudo, militarmente, tudo indica terem certa autonomia com relação ao soberano, raramente sendo punidos por seus atos, mesmo quando estes supostamente fossem contrários ao desejo de seu superior. É o que ocorrera com Changara, *munhai* da Chicova, que em 1768, fizera uma entrada pelo Sungue “sem a aprovação de seu Rei [*Monomotapa*]”.³²⁶

O carácter belicoso e a eficácia militar desta categoria é bastante ressaltado pelas fontes portuguesas. Em 1758, Ignácio Caetano Xavier fala que o “primeiro lugar” em ser “barbaramente belicosos” estaria com os *munhais*, que seriam “como janizaros, soldados do Rei Monomotapa”.³²⁷ Em 1797, Francisco José de Lacerda e Almeida relata estarem vários prazos nos arredores de Tete sob domínio de “*munhais* vassalos do Monomotapa”, não tendo os *Muzungos* conseguido recuperá-los.³²⁸

Por fim, *missocas* de *munhais* são também relatadas na Butua do *Changamira*. Manuel da Costa, em sua defesa de um improvável restabelecimento da feira de Dambarrare, em 1769, afirma terem sido crescentes “os roubos das fazendas panganadas para Abutua”, por dentre outros, “pelo mesmo régulo Changamira, *seus Munhais*, e barei-

³²² CAMPOS, Jozé Braz de. *Carta ao governador de Moçambique (03-10-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 3 out. 1781a. AHU(064), cx. 37, doc. 34, fl. 1.

³²³ RODRIGUES, 2013, p. 845.

³²⁴ NEWITT, 1995, p. 201; RODRIGUES, 2013, p. 500.

³²⁵ MIRANDA, António Pinto de, *Memória (...) 1955 [1766]*, p. 310.

³²⁶ PEREIRA, Filipe, *Termo do adjunto (...) 1956b [3/10/1768]*, p. 114.

³²⁷ XAVIER, Ignácio Caetano, *Notícias (...) 1955 [1758]*, p. 145.

³²⁸ LACERDA E ALMEIDA, Francisco José de, *Diário (...) 1889 [1797]*, p. 20.

ros d'Abutua".³²⁹ Enquanto o já mencionado António Manuel Sequeira, no mesmo ano, fala no envio, pelo *Changamira*, "de três missocas de Munhais para castigar uns bareiros seus por lhe não haverem dado parte de terem descoberto *bares* novos".³³⁰ Se existiam efetivamente *munhais* por lá, ou se se tratavam de outras categorias que os *Muzungos* nomearam por analogia ao que conheciam na Mocaranga, é difícil afirmar com alguma precisão.

2.3.2 Achicunda

O termo *chicunda*³³¹ começa a aparecer nas fontes do século XVIII designando, de maneira geral, o conjunto dos escravizados dos prazos *Muzungos* e, em alguns momentos, os que dentre estes eram utilizados militarmente.³³² Dado os impactos no século XIX de comunidades independentes de *achicunda*, originárias destas terras, o termo tornou-se amplamente utilizado em parte da historiografia como a significar exclusivamente aos escravizados militares dos prazos – e as comunidades que deles se originaram nos Oitocentos.³³³ Trataremos nesta seção acerca dos escravizados com usos militares nas terras portuguesas, tentando encontrar suas particularidades, optando, por clareza e diálogo com a historiografia já estabelecida, pelo uso do termo *chicunda* aqui como um sinônimo destes escravizados.

Assim como aos *munhais*, a especialização militar ocorrida aos *achicunda* no século XVIII seria uma resposta ao estado de conflitos e insegurança no planalto e no Vale do Zambeze.³³⁴ Os escravizados dos *Muzungos*, conforme analisamos à seção 1.3.1, possuíam suas origens tanto nos espólios de guerra e nas práticas judiciais como na prática de "corpo vendido" nos momentos de grande penúria e escassez. Em todos estes casos, os vínculos com suas comunidades originárias poderiam persistir – e na maior parte dos casos, persistia –, estando muitas vezes próximos a elas. É de se esperar que o escravizados utilizados militarmente também possuíssem as mesmas origens, sobretudo nos séculos XVII e XVIII, período anterior à intensificação do tráfico de escravizados no sudeste africano.³³⁵

Para Allen F. Isaacman, os grupos de *achikunda* habitavam comunidades "estrategicamente espalhadas pela vasta expansão do prazo", estando "relativamente isolados"

³²⁹ COSTA, Manuel da. Projecto de restabelecimento da Feira de Dambarare [02-03-1769]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 84, p. 81–87, 1955, p. 82. (grifo nosso).

³³⁰ SEQUEIRA, António Manuel de, *Dois termos (...)* 1955 [13/3/1769], p. 92.

³³¹ Cujo plural é *achicunda*.

³³² RODRIGUES, 2013, p. 885.

³³³ Allen F. Isaacman é quem mais defende esta associação entre os *achicunda* e os escravizados militarmente empregados nos prazos ISAACMAN, 1972a, pp. 40–41; *id.*, 1972b, pp. 443–444; ISAACMAN; PETERSON, 2003, p. 261.

³³⁴ NEWITT, 1995, pp. 200–201; BEACH, 1980, pp. 150–151.

³³⁵ Isaacman, ao contrário, defende que a origem dos escravizados militares seria de terras distantes, e que estes não tinham pouca ou nenhuma ligação com as comunidades livres dos prazos, criando uma identidade especial para si. Conferir, em especial: ISAACMAN, 1972b, pp. 452–454.

das demais populações do prazo, tanto livre como escravizada.³³⁶ Embora o padrão de habitação das comunidades dos prazos fosse de fato disperso, conforme discutimos no capítulo anterior, discordamos deste isolamento defendido pelo historiador estadunidense, e concordamos com a reconstrução histórica inicialmente proposta por Eugénia Rodrigues: a da íntima proximidade entre as comunidades de habitantes livres e escravizados dos prazos – no que se inclui a *achicunda* –, e da ampla gama de ligações, relações e solidariedade entre estas.³³⁷ É provável que Isaacman tenha propagado aos séculos anteriores um padrão existente no século XIX. Sua utilização de fontes deste período, em especial Gamitto, assim como da tradição oral coligida na década de 1960 talvez atestem esta projeção de um padrão existente posteriormente, muito em decorrência do incremento do tráfico de escravizados, das secas e infestações de gafanhotos da viragem do século XVIII ao XIX e das incursões angunes.³³⁸

À parte de suas origens nas sociedades vizinhas, os achicunda poderiam mesmo ser formados por indivíduos da esfera portuguesa. Um bando de 14 de março de 1708, do governador dos Rios Francisco José de Lacerda e Almeida afirma que

a deserção dos Soldados desta Praça é animada do abrigo, que encontra, nos moradores desta Vila [de Tete], os quais não só consentem os ditos soldados nas suas terras, mas ainda passam ao excesso, e à malignidade de os capearem, comprando-lhes (como dizem e julgam) o Corpo p[or] um ténuo preço, e outras vez[es] lhes emprestam porção limitada de fato, p[ar]a com este pretexto os chamarem seus cativos, e impossibilitá-los de serem chamados para o Real Serviço de S. Magestade.³³⁹

É importante notar que este caso, assim como os demais de “corpo vendido”, se davam em situações extremas. No período em que Lacerda e Almeida publicou este bando, tentando coibir a prática com relação aos soldados da praça de Tete, as secas e investações de gafanhotos assolavam a região desde 1792 e persistiram até 1801.³⁴⁰ Contudo, existindo a deserção de soldados portugueses a terras dos foreiros, onde se inseriam enquanto escravizados, muito provavelmente, dado os seus conhecimentos

³³⁶ “Because the Chikunda villages were strategically scattered throughout the vast expanse of the prazo, the slaves remained relatively isolated from both the indigenous population and other butaka.” (tradução nossa) ISAACMAN, 1972b, p. 453.

³³⁷ RODRIGUES, 2013, pp. 880–882, 897–902.

³³⁸ Sobre as fontes consultadas por Isaacman para sua afirmação, conferir: ISAACMAN; PETERSON, 2003, pp. 263–264; ISAACMAN, 1972b, p. 453.

³³⁹ LACERDA E ALMEIDA, Francisco José de. *Bando do governador dos Rios de Sena [14-03-1798]*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 14 mar. 1798a. AHU(064), cx. 80, doc. 59.

³⁴⁰ Hannaford assinala o período de 1795 a 1801, no entanto, o diário de Francisco José de Lacerda e Almeida, escrito em 1797, fala das “fomes que principiaram no ano de 1792 e continuaram até 1796”, acrescentando que “o ano de 1797 já foi melhor”. Conferir: *id.*, *Diário (...) 1889 [1797]*, pp. 23 e 28–29; 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. p. 99.

e práticas militares, seriam provavelmente incorporados na *achicunda* e assim também empregados pelas donas e senhores dos prazos.

A lealdade dos grupos de *achicunda* ao foreiro era variável. Allen Isaacman defende que estes eram mais leais ao *mucazambo* que estava no controle de suas comunidades do que ao detentor das terras.³⁴¹ Sua lealdade ao prazeiro também poderia variar de acordo com as necessidades das comunidades. Não raro, em momentos de necessidades, as comunidades de *achicunda* caíam em situações de banditismo, atacando às comunidades livres dos prazos para obter alimentos, como também aos *mussambazes* em circulação.³⁴² Assim como os outros escravizados, não raro desertavam e procuravam refúgio nas comunidades vizinhas e em outras terras sob o controle de outros senhores.³⁴³

Participavam também ativamente nas caravanas de *mussambazes* de um prazo. Nelas, além de exercerem atividades de defesa e escolta, realizavam incursões de caça – sendo bastante conhecidos pelo seu papel na caça de elefantes, nas quais, obviamente, também obtinham marfim para o comércio.³⁴⁴ Ademais, participar na *achicunda* poderia abrir as possibilidades de um indivíduo obter acesso a produtos importados – roupas e miçangas que recebiam como pagamento, bem como armamentos, incluindo armas de fogo –, que dariam um status a eles, bem como garantiriam possibilidades de coerção na obtenção de privilégios com relações às demais comunidades habitantes no prazo.³⁴⁵

Eram utilizados rotineiramente na punição a comunidades revoltosas em um prazo – e também nos prazos vizinhos, quando a pedido da administração portuguesa.³⁴⁶ E, dada a constante rivalidade entre as diversas famílias de foreiros, frequentemente eram mobilizados e atuavam nos conflitos entre estas.³⁴⁷

Tudo indica que uma divisão de gêneros ocorria de maneira mais acentuada nas comunidades de *achicunda*, demonstrando os homens um desdém pelo trabalho agrícola, de maneira a acentuar sua especialidade nas tarefas militares.³⁴⁸ Por fim, é possível que mesmo no século XVIII fizessem uso de tatuagens faciais – *makaju* – como maneira de afirmar alguma diferenciação e especialidade. Embora para este ponto as fontes sejam unicamente decorrentes da tradição oral, é também provável que esta diferenciação tenha se dado após o esfacelamento do sistema de prazos no

³⁴¹ ISAACMAN, 1972b, pp. 454 e 457.

³⁴² NEWITT, 1995, p. 237.

³⁴³ ISAACMAN, 1972a, p. 41; *id.*, 1972b, p. 457; ISAACMAN; PETERSON, 2003, p. 273.

³⁴⁴ ISAACMAN, 1972b, p. 456; ISAACMAN; PETERSON, 2003, pp. 266–267.

³⁴⁵ ISAACMAN, 1972b, p. 451.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 455.

³⁴⁷ ISAACMAN; PETERSON, 2003, pp. 265–266.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 268.

século XIX.³⁴⁹ Todavia, parece crível que o hábito de se realizar *makuju* seja anterior, mesmo que tenha sofrido uma ressignificação com funções de delimitar uma alteridade em períodos posteriores.

2.3.3 Inficis

Sobre os *inficis* temos pouquíssimas informações. A única fonte que os menciona é a Ethiopia Oriental, de Frei João dos Santos (1608), relatando sua existência no Teve e na Mocaranga. Segundo este dominicano, existiria em Teve “duzentos ou trezentos homens de guarda, a que chamam inficis, que é o mesmo que algozes carneiros”.³⁵⁰ Tratava-se, portanto, de um corpo militar especializado – tal qual ocorrera com os *munhai* do século seguinte, sendo ou precursores destes, ou uma nomenclatura diferente para uma estrutura semelhante.

Santos não informa se sua ocupação era de tempo integral, embora esta seja uma possibilidade algo provável. Os de Teve tinham por característica andarem “cingidos com uma corda grossa pelo pescoço e pela cintura”, armados com uma machadinha de ferro e uma espécie de maça de madeira, enquanto os da Mocaranga faziam uso de azagaias.³⁵¹ Se encarregavam tanto das execuções a mando do soberano – no caso, *Sachiteve* ou *Monomotapa* –, como da escolta dos *mutumes* quando enviados.³⁵²

Não temos informações sobre seus privilégios e de nenhum dever além destes mencionados. Todavia, pelo seu papel militar eram, segundo Santos, bastante temidos – e respeitados – por onde passavam.³⁵³

No decorrer do século XVII, encontramos ainda mais uma menção a este nome, todavia, nesta, António Gomes (1648) afirma serem *inficies*, um tipo de mamífero, “maiores que grandes lobos”, se parecendo com eles “no fucinho, e nas feições”.³⁵⁴ Tal descrição pode sugerir uma origem à designação que, ademais, se referia também aos “guarda-costas” do soberano.³⁵⁵

2.3.4 Nhabazes

Nhabaze é uma categoria para a qual também temos poucas informações. Se tratava de uma categoria que estaria no comando de uma *missoca*, sendo assistido em sua tarefa por alguns subordinados.³⁵⁶ São mencionados na segunda metade do sé-

³⁴⁹ ISAACMAN; PETERSON, 2003, p. 270.

³⁵⁰ SANTOS, Fr. João dos, Ethiopia Oriental, 1894 [1608], p. 72.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 72 e 222.

³⁵² *Ibid.*, pp. 72 e 76.

³⁵³ *Ibid.*, pp. 75-76.

³⁵⁴ GOMES, Pe. Antonio, *Viagem (...) 1959 [1648]*, p. 217.

³⁵⁵ MUDENGE, 2011, p. 100.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 136.

culo XVIII, em fontes oriundas da Feira do Zumbo. Nestas, aparecem como uma categoria de comando militar, embora provavelmente tivesse características que seriam atribuídas a “senhores grandes”. Em 1769, é dito que o “Changamira havia despedido quatro Nhabazes com gente de guerra, dando-lhe uma enxada com ordem para inteiramente excluir, e botar fora de suas terras todos os ditos Mahias e cultivarem nelas e do contrário não voltarem a sua vista”.³⁵⁷ Neste caso, a concessão de terras estava condicionada à vitória na incursão militar, o que também ocorria em algumas concessões e incursões militares de outras unidades políticas.

São também mencionados um ano antes, quando “chegou a apanhar o régulo Mutunda ao Nhabaze do Chivonucura”.³⁵⁸ Neste caso, não há maiores informações para além da menção da nomenclatura, e de que este ia com “o cafre Muanza de Manuel da Costa com um pouco de fato”.³⁵⁹ Estando no contexto de conflitos dos Muzungos da feira com o Carcomeno, e este também com o Burruma, é provável que o *nhabaze* de Chivonucura estivesse também com atribuições militares, tentando conseguir algum apoio de Manuel da Costa e de outros moradores.

Não se tratava de uma categoria de mobilização militar em tempo integral, mas sim mobilizada a cada decisão ou expedição de guerra. No contexto da Mocaranga, de acordo com Mudenge, após a decisão de se mover à guerra, os

chefes de distrito ou seus representantes retornavam a suas comunidades para anunciar a declaração de guerra. Este anúncio era feito pelo toque dos tambores de guerra. Em cada quartel dos senhores das terras existia um tambor especial, tocado de uma maneira específica para anunciar à população que estavam sendo convocados à sua corte. Algumas vezes uma trombeta também era tocada ou o tiro de uma arma era dado para convocar os habitantes.³⁶⁰

Após a mobilização e organização dos grupos de missocas, o *nhabaze*, que geralmente seria a categoria que também detinha o controle das terras localmente, ficava responsável por estas nas batalhas.³⁶¹

Por fim, resta salientar que esta categoria também existia no contexto da Butua do século XVIII.³⁶²

³⁵⁷ SEQUEIRA, António Manuel de, *Dois termos (...)* 1955 [13/3/1769], p. 92.

³⁵⁸ SANTÍSSIMA TRINDADE, Frei Jerónimo Maria da, *Carta (...)* 1957 [25/10/1768], pp. 168–169.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 169.

³⁶⁰ “the district chiefs or their relatives would return to their homes to announce the declaration of war. The announcement of a declaration of war was done by beating the war drums. At every ruler’s headquarters there was a special drum, beaten in a particular way to announce that the people were being summoned to the chief’s court. Sometimes a horn was blown or a gun fired to summon the populace.” (tradução nossa) MUDENGE, *op. cit.*, pp. 135–136.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 136.

³⁶² *Id.*, 1972, pp. 114–115.

2.4 Relacionadas ao trabalho

2.4.1 Mussambazes

Segundo o *Dicionário Cafre Tetense* de Courtois (1900), o termo *musambazi* seria derivado do verbo *kusambadza* – “comerciar, mercantejar” –, significando assim “negociante, comerciante”.³⁶³ Os *mussambazes* (*vashambadzi*) eram os principais agentes comerciais do sudeste africano. O termo sugere, segundo Mudenge, “mercadores itinerantes que moviam de localidade em localidade vendendo suas mercadorias”.³⁶⁴ Eram eles que adentravam aos sertões com os carregamentos de tecidos e roupas – importadas da Índia ou de produção local –, e as negociavam em troca principalmente de ouro e marfim. Com a intensificação do tráfico de escravizados a partir de meados do século XVIII, também se envolveram neste nefando comércio, embora durante o período em análise por esta dissertação, ainda era de importância secundária às outras duas mercadorias para esta categoria.

No contexto das fontes aqui analisadas, o termo *mussambazes* somente aparece a serviço dos *Muzungos*. Contudo, as fontes – e a historiografia – também demonstram ricamente uma ampla dinâmica comercial para além da esfera portuguesa. Dada a preexistência de comércio de larga escala com vistas à exportação, esta categoria é prévia à chegada dos portugueses ao sudeste africano, fazendo igual serviço para as cidades islâmicas da costa. Mesmo no período de nosso estudo, vários são os relatos do comércio realizado pelas cidades suaílis com o interior.³⁶⁵ Ademais, dado que nem só do comércio de exportação ao Índico viviam e se relacionavam as demais sociedades dos sertões, também existiam *mussambazes* a serviço das mesmas, realizando o comércio de outras mercadorias como sal, ferro e cobre onde fossem desprovidos. João dos Santos (1608), por exemplo, relata ser a Mocaranga desprovida de sal, onde valia “muito pela falta que dele há”, devendo este vir de outras partes.³⁶⁶ É sabido que o *Kalonga* comerciava ferro com os *Muzungos* em meados do século XVII.³⁶⁷ Tanto a Mocaranga como o *Kalonga* eram bastante providos de minas de ferro e cobre, e provavelmente o utilizavam no comércio com outros povos do interior.³⁶⁸ O cobre também seria abundante em Ambara, de onde se abastecia o *Changamira*.³⁶⁹ O comércio de tecidos produzidos localmente, tanto no Lundo, como na Macuana, para o interior também era bastante relevante.³⁷⁰ É provável que durante o período aqui

³⁶³ CURTOIS, 1900, pp. 58–59.

³⁶⁴ MUDENGE, *op. cit.*, p. 210.

³⁶⁵ PEARSON, 1998, p. 138.

³⁶⁶ SANTOS, *op. cit.*, p. 186.

³⁶⁷ BARRETO, Manuel, *Informação (...) 1885 [1667]*, p. 44–45.

³⁶⁸ XAVIER, Ignácio Caetano, *Notícias (...) 1955 [1758]*, p. 167; MIRANDA, António Pinto de, *Memória (...) 1955 [1766]*, p. 282; NEWITT, 1995, p. 50.

³⁶⁹ XAVIER, Ignácio Caetano, *Notícias (...) 1955 [1758]*, p. 168.

³⁷⁰ RITA-FERREIRA, 1982, p. 82.

em análise, o comércio interno – ao qual também se inseria o comércio com os **Muzungos** não voltado à exportação – excedia em quantidade o volume do comércio externo.³⁷¹ Todavia, este comércio, quando não diretamente relacionado aos portugueses, só aparece nas fontes enquanto denúncia, quando interferiam ou geravam concorrência com o comércio dos **Muzungos**, por isso especialmente no contexto de muçulmanos também envolvidos na exportação de ouro e marfim. Ao fluxo das demais mercadorias para além da sociedade muzunga, pouco aparecem nas fontes, seja por desinteresse dos **Muzungos** em descrevê-lo, seja por desconhecimento das redes internas entre outras sociedades.

No contexto da esfera relacional portuguesa, o papel dos **mussambazes** era central. Tão cedo como no breve período do século XVI em que a Fortaleza de Sofala era o principal dos portos de comércio português, sua presença já seria primordial.³⁷² Em nosso recorte temporal, Pedro Barreto de Rezende (1634) afirma que eram “por mãos de cafres, ou cativos ou conhecidos” que era realizado todo o comércio com a Mocaranga, sendo entregue aos agentes

grande quantidade de roupas que é o que mais se estima e vai entre eles, as quais levam muitas léguas pela terra adentro, e as trocam por ouro, ou marfim, e tornam a trazer pontualmente o retorno com tanta verdade e fidelidade.³⁷³

Tratavam-se tanto de indivíduos com estatuto de escravizados como de livres, embora Rezende – uma fonte secundária – fale apenas, no caso, de oriundos de sociedades vizinhas.³⁷⁴ Ao longo do século XVII e no século XVIII, existiam também **mussambazes** oriundos das comunidades livres dos prazos, assim como recrutados em sociedades vizinhas. Contudo, no decorrer do século XVIII, muitos dos que estavam a serviço dos portugueses seriam seus cativos.³⁷⁵

Mesmo assim, o uso de indivíduos livres era bastante comum. Em 1788, uma fonte anônima relata que, no Zumbo, “os cafres dos mercadores, e outros forros,³⁷⁶ a quem pagam chamados moçambazes, são os que transportam as fazendas para aquelas minas [da Butual]”.³⁷⁷ Segundo a historiadora Eugénia Rodrigues,

para além de escravos, as caravanas [comerciais] integravam também homens livres sob a mesma designação. Na feira de Manica, na se-

³⁷¹ PEARSON, 1998, p. 114.

³⁷² LOBATO, 1954-1960, V. III, p. 375.

³⁷³ REZENDE, Pedro Barreto de, *Da Índia*, 1898 [1634], p. 394.

³⁷⁴ Allen F. Isaacman fala de mussambazes também sendo recrutados entre os habitantes livres dos prazos. Mudenge, por sua vez, cita como ilustrativo o caso de Sircussi, mussambás de Alexandre da Costa na década de 1780, que seria originário de Pande, unidade sob controle de Samife, no caminho entre Orenje e Mamba. ISAACMAN, 1972a, p. 77; MUDENGE, 1972, pp. 216-217.

³⁷⁵ LOBATO, 1989, p. 200.

³⁷⁶ Como já notamos anteriormente, forro aqui é sinônimo de livre, e não de alforriado.

³⁷⁷ ANÔNIMO, *Descrição (...) 1955a [1788]*, p. 401 (grifo nosso).

gunda metade de Setecentos, a maioria dos *vasambadzi* eram forros e 'maniqueiros', originários do Estado de Manica. (...) Na feira do Zumbo, havia igualmente muitos *vasambadzi* forros.³⁷⁸

Como exemplos de sua afirmação, Rodrigues elenca algumas fontes. Para o escopo de nossa dissertação, convém nos atentarmos diretamente a elas. Em setembro de 1795, o então governador dos Rios de Sena, João de Souza e Brito, ordenou que os mercadores e moradores da Feira de Manica não entregassem seus tecidos para *maniqueiros*. Justifica sua ordem, dizendo que uma das causas da "lastimosa ruína" do comércio da feira seria

a grande quantidade de fato, que os habitantes da feira, e comerciantes, ou *mussambazes*, que desta Vila [de Sena] passam para a mesma feira *fiam*, ou entregam aos Maniqueiros, enchendo a estes de riquezas alheias com que de dia em dia vão prejudicando, e arruinando aos que frequentam o referido comércio.³⁷⁹

Três meses depois, os moradores da Feira fazem uma petição ao mesmo governador, pedindo a revogação do bando, afirmando que

pela maior parte não têm cafres seus cativos que saibam *sambazar* e ainda que os tivessem *lhes não faria[m] conta alguma entregar-lhes as suas Fazendas* estando observando belamente a grande ruína que causa[m] aos moradores de Sena os seus cativos domésticos *que lhes dizem sabem sambazar e vão musambazar*, pois estes não são mercadores legítimos mas sim legítimos atravessadores do comércio que *espalhados pelos sertões nem se sabe o lugar ou povoação em que habitam, quanto mais os pesos pelos que vendem e as pessoas a quem fiam* nem se podem fazer observar quaisquer bandos determinações ou ordem de Vossa Senhoria (...).³⁸⁰

Primeiramente, cremos ser a diferenciação feita entre *sambazar* e *mussambazar* – um neologismo que não aparece em nenhuma outra fonte – apenas fruto da estratégia discursiva dos moradores para justificar a não utilização de escravizados como *mussambazes*. Todavia, a contraposição que fazem à prática dos moradores de Sena é bastante útil para a compreensão da categoria *mussambaz* como um todo, principalmente quando contraposta a outras fontes.

Os *mussambazes* tinham grande liberdade em sua prática comercial. Recebendo os tecidos e outras mercadorias para *sambazar* nos sertões, permaneciam por meses até voltar com os produtos resultantes.³⁸¹ Bocarro (c. 1635), descreve o percurso

³⁷⁸ RODRIGUES, 2013, pp. 885–886.

³⁷⁹ ROIS, Diogo Luiz. *Petição dos habitantes da feira de Manica ao governador dos Rios de Sena e bando do mesmo governador*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 1795. AHU(064), cx. 72, doc. 8. fl. 3.

³⁸⁰ *Ibid.*, fl. 1 (grifo nosso).

³⁸¹ ISAACMAN, 1972a, p. 77.

percorrido de Sena a Manica como de “vinte dias de caminho”.³⁸² Acrescentando-se o tempo que permaneciam negociando, à espera dos produtos de troca – ouro e marfim – e eventuais deslocamentos a outras partes, o tempo excederia em muito os quarenta dias de deslocamento.

Durante o século XVII, como já vimos, os mercadores **Muzungos** frequentavam – e habitavam – várias feiras no planalto, sobretudo na Mocaranga (ver mapa 2). Já no século XVIII, Manica era uma das duas feiras nas quais era permitida a sua presença. A outra feira era a do Zumbo, onde os deslocamentos para os **mussambazes** realizarem suas tarefas no sertão – sobretudo na Butua – eram ainda mais longos. Em meados dos Setecentos, o percurso de Tete até o Zumbo devia demorar em torno de quinze dias, mesclando a carga por terra e pelas partes navegáveis do Zambeze.³⁸³ Uma vez chegadas ao Zumbo, as mercadorias eram em sua maioria enviadas para o sertão, através dos **mussambazes**, ficando uma pequena “parte delas para vender no Zumbo”.³⁸⁴

O período que permaneciam em viagem na Butua era alongado. Francisco de Mello e Castro (1750) afirma que só se via o resultado da venda das fazendas saídas de Sena “a cada dois anos”.³⁸⁵ Dois **mussambazes** que tinham ido como **manamucates** e para *sambazar* na Butua, saídos do Zumbo a princípios de 1767, demoraram mais de dois anos para retornar à feira, em parte por conta da doença de um deles.³⁸⁶ Todavia, em 1768, um ano após a saída deles, são mencionados como estando na Butua, sem qualquer tentativa de reclamação por uma eventual demora, o que leva a crer que dilataram-se por período de um ano por lá seria algo comum ou ao menos aceitável.³⁸⁷

Em média, o período que ficavam ausentes em viagens para comerciar deveria ser de um ano ou mais, tendendo mesmo a formar uma comunidade estrangeira nas regiões pelas quais comerciavam.³⁸⁸ Permanecendo por tão dilatado tempo, é fácil perceber que tinham muita liberdade de negociação, podendo vender a quem lhes melhor parecesse, utilizando dos pesos e medidas que conviessem ou que seus compradores lhes impusessem. Neste sentido, a afirmação dos moradores da Feira de Manica é condizente. Uma vez *sambazando* pelos sertões, não haveria controle por parte do proprietário das fazendas do que e como era feito, tampouco seria possível a muitos que encontravam os **mussambazes** saber sua proveniência original ou, em outras

³⁸² BOCARRO, António, *Década XIII, 1899* [1635], p. 264.

³⁸³ “Desde a Chicova, que é donde se navega novamente as fazendas pelo rio acima até o Zumbo, se dependem oito até dez dias, e de Tete até aquele sítio, que vulgarmente chamam o Emboque, se conduzem por terra as fazendas com a escravatura, gastando nesta condução cinco até seis dias.”
MELLO E CASTRO, Francisco de, *Rios de Sena* (...) 1856 [1750], pp. 112–113.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 113.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. p. 113.

³⁸⁶ SEQUEIRA, António Manuel de, *Dois termos* (...) 1955 [13/3/1769], pp. 90–93.

³⁸⁷ CAMPOS, Gil Bernardo Coelho de, *Carta* (...) 1956a [10/1/1768], p. 123.

³⁸⁸ NEWITT, 1995, p. 52.

palavras, não se saberia “o lugar ou povoação em que habitam”.³⁸⁹ Todavia, essa liberdade não seria plena, devendo ser negociada entre o mercador e o *mussambaz*, refletindo-se sobretudo nos valores a serem recebidos pelo proprietário das fazendas. Isto poderia variar de mercador a mercador, e de *mussambaz* a *mussambaz*, o que parece indicar, por exemplo, a reclamação de João Moreira Pereira, em 1769, contra, dentre outras coisas, a liberdade com que Manuel da Costa daria “aos seus mossambazes para gastar”.³⁹⁰ Allen F. Isaacman ressalta que, do ponto de vista dos *Muzungos*, a dependência destes com relação aos *mussambazes* seria um dos problemas recorrentes de sua inserção na rede comercial, pois

não somente se fiavam no agente para negociar todas os acordos comerciais, mas também não tinham nenhuma alternativa se o *mussambaz* (...) fugia ao interior com toda a caravana. Outros *mussambazes*, que permaneciam leais, alegadamente alteravam os preços que pagaram para certos itens, e adicionavam a diferença às suas próprias mercadorias, que vendiam independentemente.³⁹¹

Os *mussambazes* tinham tratamento diferenciado em algumas das unidades políticas por onde passavam. António da Conceição (1696) fala que costumava o *Macombe* “sustentar aos mercadores, e seus escravos, enquanto estão nas suas terras fazendo contrato”.³⁹² Na Butua, por sua vez, a partir de finais do século XVII, somente os *mussambazes* poderiam adentrar, sendo proibida a entrada dos *Muzungos* por estas terras.³⁹³ Ainda com maior privilégio, duas categorias individuais de *mussambazes*, Xambo e Chacupereza, escravizados dos dominicanos na feira do Zumbo, seriam as únicas vinculadas aos portugueses que teriam acesso ao zimbábue do *Changamira*.³⁹⁴

Aos *mussambazes* que não eram escravizados, é nítido que teriam liberdade de negociar e carregar as mercadorias de quem melhor lhes provesse ou lhes interessasse. Todavia, mesmo no caso dos escravizados, esta liberdade existia. Frei António da Conceição, comenta em 1696, que a antiga Feira de Manica – antes da expulsão dos Portugueses pelo *Changamira* – não contava de habitações disposta em vila, por

³⁸⁹ ROIS, Diogo Luiz, *Petição dos habitantes da feira de Manica (...) 1795*, AHU(O64), cx. 72, doc. 8, fl. 1.

³⁹⁰ PEREIRA, João Moreira, *Carta (...) 1957a [18/4/1769]*, p. 117.

³⁹¹ “Not only did they rely on the agent to negotiate all trade agreements, but also they had no recourse if the *misambadzi* (...) fled to the interior with the entire caravan. Other *misambadzi*, who remained loyal, reputedly altered the prices which they claimed to have paid for certain items and added the remainder to the personal trade goods which they sold independently.” (tradução nossa) ISAACMAN, *op. cit.*, p. 84.

³⁹² CONCEIÇÃO, Fr. António da, *Tratado (...) 1867 [1696]*, pp. 44–45.

³⁹³ S.I.G. Mudenge afirma que esta proibição seria decorrente do temor que o *Changamira* tinha de que a situação das feiras na Mocaranga no século XVII se repetisse, ou seja, que seu poder passasse a ser minado pela presença dos *muzungos* em suas terras. MUDENGE, 1972, p. 214; A proibição aparece nas seguintes fontes: LAGO, Baltasar Manuel Pereira do, *Instrução (...) 1955b [1768]*, p. 334; ANÔNIMO, *Descrição (...) 1955a [1788]*, pp. 401–402.

³⁹⁴ Por serem também *manamucates*, analisamos com maior detalhe o caso destes dois na subseção 2.1.2 CAMPOS, Gil Bernardo Coelho de, *Carta (...) 1956a [10/1/1768]*, p. 123.

conveniência dos moradores em “contratarem às furtadelas uns com os cafres dos outros”.³⁹⁵ O mesmo acontecia com os “foreiros de Gorongosa que cediam os seus cativos a outros mercadores para transportarm as fazendas para a feira de Manica”.³⁹⁶

Os ganhos que um *mussambaz* obtinha podiam ser bastante altos. Em 1769, nas mediações da feira do Zumbo, um *mussambaz*, de nome Nhamuza, fizera queixa ao *Changamira* que no contexto da guerra entre a Butua e os Mahias, tivera cerca de 800 vacas furtadas de seu rancho por um *munhai*.³⁹⁷ Mesmo que estivesse a exagerar – e muito – na quantidade, ainda assim tratava-se de um rebanho considerável.

Por outro lado, os riscos em *sambazar* pelos sertões também seriam elevados. Além dos vários gastos por tributos de passagem aos soberanos e *amambo* das terras por onde passassem, a incidência de roubos e de perda de mercadoria por intempéries e também por degradação era uma constante.

Manuel da Costa, dá exemplo em 1769 dos gastos com tributos nos circuitos relacionados à feira do Zumbo, embora possa ter usado de certo exagero por estar neste momento tentando justificar os benefícios de se tentar com o *Monomotapa* uma reabertura da Feira de Dambarare. Diz Costa que

Chegados a esta Feira [do Zumbo], fazem indispensavelmente despesas com o rei de Dande, e com os príncipes, e massanzas que há no caminho de Abutua, para passar a fazenda livre aos *bares* da dita Abutua, e para ter franco o comércio de marfim nas terras do dito Dande; e também fazem iguais despesas pouco mais ou menos com os régulos circunvizinhos desta Feira.³⁹⁸

Muitos destes gastos seriam obviamente da conta dos proprietários dos tecidos, mas por vezes era necessário passar por outros caminhos nos quais apareceriam gastos não previamente contabilizados com outras unidades políticas e comunidades.

Os roubos são também constantemente retratados, algumas vezes sendo creditados aos próprios *mussambazes*. Nestes casos de roubos por sabotagem do próprio agente que ia comerciar a mercadoria, julgamos que sua incidência não devesse ser tão grande como algumas fontes retratam, uma vez que a relação entre os *mussambazes* e os mercadores proprietários de tecidos teria de ser de confiança entre as partes – ou ao menos de tolerância a pequenos roubos e extravios. Do contrário, é pouco provável que a prática de *mussambazes* no sertão perdurasse por tantos séculos. Para o caso de roubos por terceiros, poderiam ser realizados em decorrência de conflitos – locais ou entre unidades políticas –, por fechamento dos caminhos por parte das unidades políticas por onde passavam, ou mesmo, na segunda metade do século XVIII,

³⁹⁵ CONCEIÇÃO, Fr. António da, *Tratado (...)* 1867 [1696], p. 45.

³⁹⁶ RODRIGUES, 2013, p. 886.

³⁹⁷ SEQUEIRA, António Manuel de, *Dois termos (...)* 1955 [13/3/1769], pp. 92.

³⁹⁸ COSTA, Manuel da, *Projecto (...)* 1955 [2/3/1769], p. 82.

pelos constantes ataques de [munhais](#) e outros corpos militares que gozavam de certa autonomia – e, às vezes, com a anuência de seus soberanos.³⁹⁹

Por fim, convém notar que a categoria de [mussambaz](#) possivelmente era muito além do que uma categoria funcional, relativa ao trabalho de se *sambazar* pelos ser-tões do sudeste africano. Em 1768, dois [manamucates](#) de Miguel José Pereira Gaio, Zimpere e Zongo, são descritos como “Zimpere, *massambás grande*” e “um sachi-cunda por nome Zongo”.⁴⁰⁰ Entretanto, não temos, nas fontes consultadas para esta dissertação, maiores indícios neste sentido para além desta curta menção.

2.4.2 Patamares

Na segunda metade do século XVIII, tornam-se frequentes menções a uma categoria que, em sua função principal, se sobrepõe a de [mussambazes](#) e, em uma de suas funções secundárias, a [manamucates](#). Eram os patamares. De acordo com Pedro Machado, o termo tem aparentemente sua origem em uma ou mais línguas índicas, sendo frequentemente utilizado para descrever mensageiros ou correios nas partes sul e ocidental da Índia.⁴⁰¹ É obscuro quando este passou a ser utilizado no sudeste africano, tendo a sua transposição oceânica, provavelmente, ocorrido tanto pelos mercadores indianos que comerciavam na costa africana, como por indivíduos da administração portuguesa com passagem anterior por esferas de administração na Índia.

Sua função principal era associada ao comércio, sendo utilizados essencialmente pelos habitantes da Ilha de Moçambique, tanto indianos – muçulmanos e [Baneanes](#) – como pelos [Muzungos](#), no que se inclui seu uso pela administração portuguesa.⁴⁰² Sua atuação a serviço dos [Baneanes](#) e muçulmanos da Ilha de Moçambique chegou em vários momentos a causar incômodos nos comerciantes portugueses, refletindo na legislação. Tanto que durante a década de 1760, o governador chegou a proibir que patamares fossem enviados à Macuana em busca das caravanas Ajaua.⁴⁰³ À serviço da administração portuguesa e para os [Muzungos](#) da Ilha de Moçambique, seu envolvimento comercial também era frequente. Em 1768, por exemplo, são citados patamares que levariam o resultado da venda dos tecidos da “remessa da Santa Casa

³⁹⁹ Dentre outros: MELLO E CASTRO, Francisco de, *Rios de Sena (...)* 1856 [1750], p. 113; XAVIER, Ignácio Caetano, *Notícias (...)* 1955 [1758], p. 169; COSTA, Manuel da. Carta ao capitão-general [04-07-1768]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 89-92, p. 209-211, 1957. pp. 209-210; MELO ALVIM, Inácio de, *Carta (...)* 1954b [9/2/1769], pp. 128-129; COSTA, Manuel da, *Projecto (...)* 1955 [2/3/1769], pp. 82-83.

⁴⁰⁰ PEREIRA, Filipe, *Traslado do papel (...)* 1956c [18/11/1768], p. 120.

⁴⁰¹ MACHADO, Pedro. *Ocean of Trade: South Asian Merchants, Africa and the Indian Ocean, c. 1750-1850*. London: Cambridge University Press, 2014. p. 36.

⁴⁰² NEWITT, 1995, p. 184.

⁴⁰³ Não tivemos acesso ao conteúdo deste bando, citado por Alpers em ALPERS, 1975, p. 112.

de Misericórdia”, remetidos para “cambiar moeda” no Zumbo.⁴⁰⁴

Contudo, *patamares* também possuíam uma tarefa secundária de grande importância, servindo para a realização da comunicação com os Rios de Sena no período não chuvoso, independentemente das “monções” de navegação. Esta distinção se extrai das entrelinhas de uma carta de José Caetano da Mota de 1768, onde este diz que tentará realizar um envio ou pela sumada que iria sair “nas últimas águas de Julho, ou por terra pelos patamares”.⁴⁰⁵

As dificuldades de comunicação nos Rios de Sena eram grandes. Além das largas distâncias, os caminhos ofereciam o constante perigo de saques e de cobranças por parte das unidades políticas pelas quais passavam. Por este motivo, parece ter sido recorrente o envio de informações por mais de um meio. Em 1770, Inácio de Melo Alvim, então governador dos Rios de Sena, relata ao governador e capitão general de Moçambique que apesar de ter expedido “patamares com as cartas do ofício” enviara mais uma “que deverá ir no barco da monção”, de tal sorte a tentar manter este último informado “por todas vias o estado em que se acha este país”.⁴⁰⁶ O mesmo faz Luis Correa Monteiro de Matos, governador de Inhambane, que afirma, em 1788, ter enviado “pelo barco de João de Souza Brito, e pelos patamares” a informação dos ataques de Inhamussa.⁴⁰⁷ Neste último caso, é provável o envio ter sido feito por mais de um meio para assegurar sua chegada o mais rápido possível.

Até onde consta na documentação analisada nesta dissertação, no contexto da administração portuguesa, os patamares eram todos associados a estatutos de escravidão.⁴⁰⁸ É o caso dos patamares enviados, em 1785, “com cartas para a Vila de Tete”, que durante sua passagem pelo prazo Tambara, eram acompanhados do *mucazambo* deste. Tratavam-se estes patamares de “dois cafres (...) cativos de Manoel Ribeiro dos Santos”.⁴⁰⁹ Estes teriam sido expedidos por Cristovão de Azevedo Vasconcelos.⁴¹⁰ O uso de escravizados de posse de terceiros era aparentemente comum. Em 1781, o capitão de Sena, após patamares por ele enviados terem feito uma delação – da qual não tivemos acesso ao teor – justifica ter-se utilizado deste “cafres particulares”, de propriedade de Joaquim de Moraes do Rego Lisboa, para o envio de cartas, tendo este último os castigado severamente após ter a notícia da delação através de uma queixa

⁴⁰⁴ MOTA, José Caetano da. Carta ao tenente-general dos Rios [03-07-1768]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 89-92, p. 197-198, 1957a. p. 198.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 198.

⁴⁰⁶ 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, 1955e. pp. 72-73.

⁴⁰⁷ MATOS, Luis Correia Monteiro de, *Carta do governador de Inhambane (...) 1954 [21/11/1788]*, p. 117.

⁴⁰⁸ Mesmo no contexto dos *Baneanos* da Ilha de Moçambique, ao menos parte de seus patamares também seria associada ao estatuto de escravizado. ALPERS, *op. cit.*, p. 93.

⁴⁰⁹ VAS, Antonio Caetano, *Autos da inquirição (...) 1785*, AHU(064), cx. 50, doc. 48, fl. 23.

⁴¹⁰ *Ibid.*, fl. 14v.

do próprio capitão.⁴¹¹

Todavia, não temos elementos nas fontes que atestem se e quanto estes recebiam para o serviço quando realizado a terceiros. Como vimos anteriormente para o caso dos *mussambazes*, é provável que recebessem algum tipo de pagamento.

Assim como *mussambazes* e *manamucates*, os patamares permaneciam durante longos períodos em deslocamento, afastados de suas localidades de moradia. Temos, por exemplo, que patamares expedidos pelo Governador de Moçambique chegaram a Sena em 25 de Novembro de 1782, sendo despachados a Quelimane dois dias depois, com a recomendação que o comandante desta última vila avisasse ao de Sena assim que os recebesse.⁴¹² Para o caso dos escravizados, estes longos períodos de ausência e deslocamento provavelmente levaria a que conquistassem algumas liberdades não comuns a outros serviços e categorias. O acúmulo de posses é uma delas. Retratados como “gentios”⁴¹³, alguns patamares aparecem tendo casas e palmares na terra firme defronte à ilha de Moçambique, possuindo “séquito de escravatura”.⁴¹⁴ Parte deste ganho seria decorrente do transporte de tecidos, e da organização da venda e distribuição dos mesmos através do comércio com os Ajaua,⁴¹⁵ atuando como intermediários entre estes e os comerciantes da ilha. Em 1758, uma testemunha de um auto de justificação do Pai dos Cristãos, relata serem alguns “gentios”

patamares que onde ordinária e continuamente vêm, e vão a esta Ilha [de Moçambique] e muitos destes gentios fazem a maior parte do tempo lá [na Macuana] as suas assistências, povoando os ditos seus palmares (...) [e] sustentando escravos seus cativos que vão comprando com sa-ciedade com os mouros (...).⁴¹⁶

2.4.3 Maporo

O processo de se caçar elefantes era bastante perigoso e exigia um elevado grau de especialização por parte dos caçadores. Dado o avantajado mercado de marfim que existia, com relações profundas em sua exportação para a Índia, muito antes da presença dos *Muzungos*, e o fato de teoricamente uma das presas ficarem com o caçador – a outra era do responsável pela terra –, considerável seria o interesse no abate destes animais. Na Mocaranga, o marfim era uma das formas preferenciais de pagamento dos tributos ao *Monomotapa*.⁴¹⁷ Tamanha era sua importância que, a fins do

⁴¹¹ CAMPOS, Jozé Braz de. *Carta ao governador de Moçambique (31-03-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 31 mar. 1781b. AHU(064), cx. 35, doc. 99. fls. 2 e 2v.

⁴¹² *Id.*, *Carta ao governador (...) 1782*, fl. 1v.

⁴¹³ Neste caso, referindo-se a indianos de religião hindu.

⁴¹⁴ 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. 5.

⁴¹⁵ MACHADO, *op. cit.*, p. 37.

⁴¹⁶ MATTOS, *op. cit.*, p. 6v.

⁴¹⁷ MUDENGE, 2011, p. 177-178.

século XVII, os detentores do cargo de “tesoureiro” desta unidade política eram conhecidos como *nenzou*, termo que significaria *mestre dos elefantes*.⁴¹⁸ Ademais, além do grande volume de carne que sua morte poderia proporcionar à comunidade, os elefantes eram um potencial destruidor de lavouras durante seus deslocamentos, em especial “nas sementeiras do milho e arroz, o qual comem e pisam”.⁴¹⁹ *Maporos* ou *mapuris* eram denominados os caçadores deste mamífero.

António Pinto de Miranda (c. 1766), menciona, para a Mocaranga, uma “companhia ou misoca de cafres cativos separada, com seu Capitão Mapuru que serve de pegar na manchila do Imperador”.⁴²⁰ Não podemos afirmar com certeza que este “capitão”, para além da semelhança de nomes, se tratasse de um *maporo*. Em caso afirmativo, era um dever de grande importância ser responsável pelo transporte do *Monomotapa*.

Os maporos seriam ainda muito relevantes também no contexto das terras controladas por *Muzungos*. A meados do século XVII, António Lobo entrou em conflito com o *Macombe* “por uma descortesia que fez aos mapuris” de seu serviço.⁴²¹

Além destas, infelizmente, não encontramos maiores informações sobre eles senão do método como caçavam. Segundo Frei João dos Santos (1608), existiam algumas maneiras de realizá-la.⁴²² Uma delas, envolvia cavar armadilhas nas quais caíam, não conseguiam sair e eram mortos. Poderiam também atacá-los com azagaias enquanto dormiam, fugindo feridos, sangravam até a morte, onde seriam recolhidos. Eram também mortos – assim como outros animais – no momento das cheias, quando ficavam por vezes ilhados, onde seriam presa fácil.⁴²³ Cerca de 1766 António Pinto de Miranda afirma que em Sena, “e quase todos os seus sertões”, matavam ao elefante com azagaias, enquanto no Barue e Manica o faziam com “mastins já industriados negaças e por detrás lhe cortam os nervos dos pés com machadinhas”; já nas terras firmes de frente à Ilha de Moçambique, eram mortos pelos macuas com o uso de espingarda.⁴²⁴ O acesso maior às armas de fogo mudará também a maneira como se caçavam em outras localidades, provavelmente interferindo na estabilidade dos *maporos* nos séculos seguintes.

As caçadas poderiam ainda, por fim, ser organizadas pelos próprios soberanos – contando muitas vezes com a participação destes –, o que ocorria tanto no Teve como na Mocaranga.⁴²⁵

⁴¹⁸ MUDENGE, 2011, p. 177.

⁴¹⁹ SANTOS, Fr. João dos, *Ethiopia Oriental*, 1894 [1608], p. 306.

⁴²⁰ MIRANDA, António Pinto de, *Memória (...)* 1955 [1766], p. 311.

⁴²¹ BARRETO, Manuel, *Informação (...)* 1885 [1667], p. 49.

⁴²² SANTOS, *op. cit.*, pp. 306-308.

⁴²³ *Ibid.*, p. 116.

⁴²⁴ MIRANDA, *op. cit.*, p. 245.

⁴²⁵ MUDENGE, *op. cit.*, p. 178.

2.4.4 Sachicundas, mucatas e ungadeiras

Conforme já referimos, no período em análise nesta dissertação, o termo *chicunda* não se refere unicamente ao grupo de escravizados utilizados militarmente nos prazos, nem nas comunidades independentes, deles decorrentes, que sob esta nomenclatura tornaram-se bastante conhecidos. No século XVIII, o termo *chicunda*, no contexto muzungo, algumas vezes se refere à escravatura de um prazo como um todo, e não especificamente aos empregados militarmente.⁴²⁶ É assim que o utiliza Antônio Pinto de Miranda (c. 1766).⁴²⁷ Contudo, o termo também aparece neste período associado a uma categoria, a dos *sachicundas*.

De acordo com Fr. Fernando de Jesus Maria, teria cada *butaca* “um supremo, a quem chamam *mucazambo*, e outro segundo [que] se chama *sachicunda*”.⁴²⁸ Seriam estes responsáveis por um grupo de 10 a 12 escravizados, “que quando seu amo os pede para qualquer serviço se acham prontos”.⁴²⁹ Esta categoria ocorria também em outras unidades políticas que não a dos *Muzungos*. Um dos *manamucates* enviados pelo *Macombe* a Sena em 1768, para negociação do término dos conflitos do Barue com os portugueses era um *sachicunda*.⁴³⁰ O uso destes como *manamucates* também ocorria a mando dos portugueses, como foi o caso de Zongo, um *sachicunda* de Miguel José Pereira Gaio enviado ao *Macombe* no mesmo ano.⁴³¹

Analogamente à dupla *mucazambo* / *sachicunda*, estariam as *macodas*⁴³² (*nyacoda* / *nhacoda*) e *mucatas*. Segundo Eugénia Rodrigues,

as trupes de mulheres [escravizadas], que geralmente se ocupavam da agricultura e da mineração, para além das agregadas ao serviço doméstico, eram comandadas pelas *nhakoda*.⁴³³

Por sua vez, as *mucatas* supririam “a falta dos *sachicundas*, e quando estes não estão presentes vão buscar alguns dos cativos que pertençam ao mando do seu *sachicunda*”.⁴³⁴ Já as *macodas*, seriam as que governam as demais escravizadas, tendo também “suas *mucatas* para as ajuntar”.⁴³⁵ Seriam, desta forma, uma posição auxiliar aos *sachicundas*.⁴³⁶

⁴²⁶ RODRIGUES, 2013, p. 789.

⁴²⁷ Afirma Miranda: “*Chicundas são os cativos*.” MIRANDA, *op. cit.*, p. 267.

⁴²⁸ JESUS MARIA, Fr. Fernando de, *Carta ao secretário de estado (...)* 1752, AHU(064), cx. 6, doc. 41, fl. 1.

⁴²⁹ MIRANDA, *op. cit.*, p. 267.

⁴³⁰ PEREIRA, Filipe, *Termo do adjunto (...)* 1956b [3/10/1768], p. 114.

⁴³¹ *Id.*, *Traslado do papel (...)* 1956c [18/11/1768], p. 120.

⁴³² Francisco de Mello e Castro escreve em 1750 *inhacodas*.

⁴³³ RODRIGUES, 2013, p. 796.

⁴³⁴ MIRANDA, *op. cit.*, p. 267.

⁴³⁵ *Ibid.*, pp. 267-268.

⁴³⁶ RODRIGUES, *op. cit.*, p. 796.

O trabalho nos *bares* estaria a cargo das mulheres escravizadas, estando os homens apenas de guarda e a “ir-lhes conduzir mantimento e lenha”.⁴³⁷ Estas mulheres eram genericamente denominadas de *ungadeiras*, termo derivado de *ungá*, “que vale o mesmo que minerar”.⁴³⁸ Elas seriam “todas entregues às macodas e mucatas que as dominam”, que por sua vez obedeceriam aos *mucazambos* que estariam no controle do *bar*.⁴³⁹ A cada macoda estaria “o mando de doze negras, pouco mais ou menos, segundo o número [que] delas têm seu senhor”.⁴⁴⁰

As *ungadeiras* trabalhariam com “uma pequena enxada, e uma gamela”, com que cavavam “ao pé das ribeiras, e riachos, que correm das montanhas”.⁴⁴¹ Algumas vezes, faziam também uso de “alguma alavanca e picareta”.⁴⁴² Teriam de encher, por dia, uma gamela grande, a que denominariam *zamba*.⁴⁴³

Elas teriam de entregar, aos sábados, o resultado da mineração de cada semana, sendo que nestas teriam “dois dias forros para elas com obrigação de lhe comprarem fato com o ouro que neles tirem”.⁴⁴⁴ Todavia, como também tinham de trabalhar na sementeira para o sustento do arraial do bar,⁴⁴⁵ provavelmente estes dois dias não seriam utilizados plenamente na extração mineral. De acordo com Eugénia Rodrigues, “existia um acordo entre os senhores e as escravas que exigia de cada grupo de cinco mulheres (*nsaka*) uma entrega semanal de 14 grãos de ouro, podendo elas guardar o excedente”.⁴⁴⁶

Poderiam, como outros escravizados, também ser requisitadas para outros trabalhos. Por exemplo, no fim da centúria de Setecentos, Francisca Josefa de Moreira e Meneses, reclama de vários escravizados perdidos, e em especial de suas “negras *ungadeiras*” que teriam sido utilizadas como carregadoras na expedição de Francisco José de Lacerda e Almeida, e que foram “represadas na torna volta pelo régulo Mucanda”.⁴⁴⁷

2.4.5 Bandázias, bazos de porta, bandázios e massacoriras

Os termos *bandázia* e *bandázio* derivariam do aportuguesamento do termo *bandazi*.⁴⁴⁸ Este, por sua vez, significaria originalmente “criado, servente”.⁴⁴⁹ Com o passar

⁴³⁷ MELLO E CASTRO, Francisco de, *Rios de Sena (...) 1856 [1750]*, p. 114.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 114.

⁴³⁹ MIRANDA, *op. cit.*, p. 282.

⁴⁴⁰ MELLO E CASTRO, *op. cit.*, p. 114.

⁴⁴¹ ANÔNIMO, *Memórias (...) 1955b [1762]*, pp. 196-197.

⁴⁴² MELLO E CASTRO, *op. cit.*, p. 114.

⁴⁴³ MIRANDA, *op. cit.*, p. 283.

⁴⁴⁴ MELLO E CASTRO, *op. cit.*, p. 114.

⁴⁴⁵ MIRANDA, *op. cit.*, pp. 282-283.

⁴⁴⁶ RODRIGUES, *op. cit.*, p. 888.

⁴⁴⁷ MOREIRA E MENESES, Francisca Josefa de, *Carta (...) 1956 [9/3/1800]*, p. 113.

⁴⁴⁸ RODRIGUES, 2008, p. 88.

⁴⁴⁹ CURTOIS, 1900, p. 3.

dos anos, a versão feminina deste termo passou a designar em especial, no contexto de influência portuguesa, as escravizadas que acompanhavam as senhoras muzungas dentro de casa e em ocasiões sociais.⁴⁵⁰

Segundo António Pinto de Miranda (c. 1766), *bandázios* seriam os “cativos que servem de portas a dentro, de 15 até 20 anos de idade”, enquanto as *bandázias* “cativas, de 10 até 25 anos, que servem as senhoras de dentro, e fora, das casas”.⁴⁵¹ Algumas vezes os primeiros também eram chamados de *bichos* – termo comumente usado para designar escravizados de baixa idade –, bem como aparecem com algum tipo de sobreposição com os denominados *bazos de porta*. As atividades dos *bandázios* incluíam uma vasta gama de afazeres domésticos e também de outros ofícios. De acordo com a especialização que tinham, serviam como cozinheiros, barbeiros, cirurgiões e músicos – muitas vezes como aprendizes destes e de outros ofícios –, mas eram mais comumente empregados como carregadores de manchilas, na defesa do *luane* e como *manamucates*.⁴⁵²

As “negrinhas da porta” também cuidavam dos afazeres domésticos, limpeza da casa, moedura dos cereais e coleta de lenha e água. Inicialmente o termo se confundiria com o de *bandázias*, tomando este com o passar dos anos uma diminuição em seu significado, passando a designar, conforme já mencionamos, basicamente as escravizadas que acompanhavam às senhoras. Neste emprego, segundo a historiadora Eugénia Rodrigues, tomavam a função simbólica de distinção social de suas proprietárias, sendo para tanto adornadas de acordo com o estatuto delas.⁴⁵³ Além de acompanhá-las quando saíam de suas casas – em especial quando estavam nas cidades –, deslocavam-se ao início e ao fim do dia levando cumprimentos às demais senhoras, servindo “um notório papel de mediadoras no relacionamento entre as donas dos Rios”.⁴⁵⁴

Em outras unidades políticas do sudeste africano estas categorias também estavam presentes. Em 1768, um *manamucate* do *Macombe* afirmou ser “o bazo de porta do dito rei”, acrescentando que sua função no Barue seria mais importante que a do anterior enviado, que “era sachicunda, graduação ínfima à sua que ele gozava além de ser confidente do seu rei”.⁴⁵⁵ Não é certo que entre os *Muzungos* alguns *bazos de porta* também tivessem o título de *sachicunda*, embora seja possível. Contudo, a afirmação sugere o quão importante e relevante seria, dentro da sociedade do Barue, o papel destes “confidentes” do *Macombe*.

⁴⁵⁰ RODRIGUES, 2008, pp. 88–89.

⁴⁵¹ MIRANDA, *op. cit.*, p. 267.

⁴⁵² RODRIGUES, *op. cit.*, p. 86.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 89.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 89.

⁴⁵⁵ PEREIRA, Filipe, *Termo do adjunto (...) 1956b [3/10/1768]*, pp. 114–115.

Na Mocaranga também estavam presentes. António Pinto de Miranda (c. 1766) afirma que “seis cafres ou bandázios de porta” faziam o acompanhamento particular do **Monomotapa** em passeios curtos.⁴⁵⁶ Além disto, sua função aparentemente apresentava sobreposições com a dos *massacoriras*, “moços fidalgos” de que se servia o **Monomotapa** “das portas a dentro”, sendo todos “de quinze até vinte anos de idade” e filhos de “senhores grandes” da Mocaranga.⁴⁵⁷ Estes também serviriam como cozinheiros e auxiliares, sendo, quando mais velhos, empregados como **mutumes**, o que já tratamos anteriormente nesta dissertação. Ademais, segundo S.I.G. Mudenge,

o servidor chefe do Monomotapa é tido no século XVI como Mafocarira. Ele em alguns momentos carregava o arco do rei e é quase certo que se tratava do capitão dos servidores, que eram conhecidos como massacorira no século XVII.⁴⁵⁸

Para este autor, os filhos dos **amambo** das sociedades englobadas pela Mocaranga provavelmente tinham o ato de servir ao **Monomotapa** como uma honraria, sendo também úteis aos interesses de seus pais, por possibilitar que o soberano realizasse favores no seu interesse e de suas comunidades.⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ MIRANDA, António Pinto de, *Memória (...)* 1955 [1766], p. 308.

⁴⁵⁷ BOCARRO, António, *Década XIII*, 1899 [1635], p. 267.

⁴⁵⁸ “The chief valet of the Mutapa was given in the 16th century as Mafocarira. He at times carried the king’s bow and was almost certainly the captain of the pages, who were known as massacorira in the 17th century.” (tradução nossa) MUDENGE, *op. cit.*, p. 101.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 104.

3 A legislação portuguesa: adaptações e limites

Neste capítulo analisamos a legislação portuguesa concernente à posse de escravizados nas áreas de sua jurisdição, os limites desta e as adaptações, modificações e esquecimentos que ocorreram decorrentes de confluências de forças locais e de contextos regionais.

3.1 1600–1725: Dados esparsos

Para o século XVII, não há, até onde decorreu o escopo desta pesquisa, legislação específica ao sudeste africano com relação à posse de escravizados. Provavelmente existe legislação referente ao Estado da Índia, mas, por limitações temporais da realização de um mestrado, optou-se por não consultá-la a fundo.¹ Ademais, como ficará claro nas seções seguintes, referentes a períodos posteriores, muito da legislação rapidamente se torna letra morta, seja por dificuldades de aplicação – nas quais as relações de força locais exerciam sua influência – seja por não se ter poder para impô-las para além da esfera de atuação direta ibérica.

Temos, todavia, menção indireta a dois alvarás de um período imediatamente anterior ao tratado, versando sobre a posse de escravizados por [Baneanos](#) e muçulmanos, um do período do vice-rei D. Constantino (1558–61) e outra do vice-rei Mathias de Albuquerque (1591–97).² No entanto, não tivemos acesso às mesmas, sendo provável que abrangessem mais do que ao território do sudeste africano. Ainda assim, o fato destas serem mencionadas em sequência pelo Pai dos Cristãos, em 1758, sendo seguidas apenas de outra do vice-rei João de Saldanha, da década de 1720, nos leva a suspeitar pela inexistência de legislação com este teor nesse ínterim.

A única legislação deste período que tivemos acesso é de 1723, relativa a Inhambane. Esta exigia que “todos os Cristãos, Mouros, e Gentios (...) mandem os seus cativos à Igreja nos domingos, e dias santos” para serem instruídos no catolicismo, bem como que “todos os sobreditos Mouros, e Gentios não possam vender os seus escravos senão aos Cristãos, nem extraídos para parte alguma, senão seja nos Domínios da Coroa de Portugal”.³

¹ Ao menos desde o primeiro concílio eclesiástico de Goa, em 1567, legisla-se no Estado da Índia sobre a questão. Neste, em seu artigo 16 é vedada a posse de escravizados convertidos ao cristianismo a indivíduos não cristãos. 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. 4.

² MATTOS, *op. cit.*, fl. 1.

³ NOBRE, Joze Ferreira. *Bando do governador de capitão mor de Inhambane*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, mar. 1753. AHU(064), cx. 41, doc. 40. fl. 1.

Conforme veremos – e cremos que ficará mais claro – na próxima seção deste capítulo, esta proibição de venda de alguma forma se associa ao contexto de temor da influência omanita nos portos do sudeste africano, sobretudo após a perda de Mombaça (1696), ao temor de aumento do poderio das comunidades de muçulmanos e [Baneanes](#), que também poderia levar a uma aproximação com Omã, conforme ocorrera nesta cidade mais ao norte, e, por fim, à incipiente presença de embarcações de outras unidades políticas europeias – em especial francesas e holandesas – nos portos do sudeste africano, com vistas em especial a suprir a demanda por mão de obra escravizada nas ilhas do Índico.

3.2 1725–1752: Legislação sobre a posse de escravizados por muçulmanos e Baneanes

Nesta seção⁴ pretendemos analisar as estratégias e a dinâmica de influência das comunidades muçulmana e [Baneane](#) em Moçambique através da legislação sobre a posse de escravizados. Para tanto, faremos uso de sete documentos, datados entre 1727 e princípios da década de 1750, todos referentes a limitações na posse por alguma destas comunidades. Os quatro primeiros foram coligidos e publicados por Cunha Rivara em 1875, no *Archivo Portuguez Oriental*: tratam-se de três provisões em forma de lei, de 1727,⁵ 1728,⁶ e 1730,⁷ e da resposta a uma consulta do Conselho Ultramarino ao Vice-Rei do Estado da Índia em 1746, acerca de uma petição dos [Baneanes](#), apresentada em traslado – através deste quarto documento infere-se a existência e o teor de um bando publicado na Ilha de Moçambique em 1744.⁸ Dois outros bandos, um do então governador de Moçambique e Rios de Sena, de 1749, e outro do vice-rei quando em passagem por Moçambique, em 1750, encontram-se no Arquivo Histórico Ultramarino.⁹ Por fim, o último documento analisado é o manuscrito de uma provisão em forma de lei do então Vice-Rei do Estado da Índia, Francisco de Assis de Távora, presente na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, na coleção referente à Inquisição de Goa.¹⁰ Embora não esteja datado, este seguramente é posterior a 4 de agosto de

⁴ Uma versão preliminar desta seção foi aceita para publicação na revista *Afro-Ásia*, em novembro de 2018, sendo publicada no número 59 (2019), pp. 103–129.

⁵ SALDANHA DA GAMA, João de, *Provião (...) 1875a* [16/1/1727].

⁶ *Id.*, *Provião (...) 1875b* [9/1/1728].

⁷ *Id.*, *Provião (...) 1875c* [14/1/1730].

⁸ 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.

⁹ SAÁ, Caetano Correa de. *Bando do governador e capitão general de Moçambique e Rios de Sena*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, abr. 1749. AHU(064), cx. 15, doc. 58; 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.

¹⁰ *Id.*, *Provião em forma de lei (...) 175x*.

1750 – já que faz menção ao bando publicado nesta data –, e provavelmente anterior a 1752, momento em que ocorre a autonomia de Moçambique com relação ao Estado da Índia.

Cabe notar que as três primeiras provisões em forma de lei (1727, 1728 e 1730) analisadas aqui foram expostas anteriormente de maneira bastante breve por Edward Alpers.¹¹ No entanto, seu foco foi fundamentalmente relativo aos resultados finais – às proibições em si –, não entrando em detalhes acerca das dinâmicas e de que os fatores motivadores para as modificações ocorridas em 1728 e 1730 foram as próprias comunidades muçulmanas envolvidas.

Os principais agentes comerciais em Moçambique, sob a ótica transoceânica, eram **Baneanes**: mercadores indianos de religião Hindu oriundos sobretudo de Diu e Cambaia. Embora presentes comercialmente em Moçambique desde antes da chegada dos portugueses à costa,¹² a quantidade de mercadores hindus tornou-se bastante significativa a partir de 1686, após a criação da Companhia de Comércio dos Mazanes de Diu¹³ com a decorrente cessão do monopólio comercial entre o Golfo de Cambaia e a Ilha de Moçambique a esta.

Por vários motivos, dentre os quais Ant3nio Rita-Ferreira destaca uma sedentarizar3o decorrente de r3gidas normas de casta, as embarca33es dos **Baneanes** eram comumente tripuladas por **lascares** – marinheiros – muçulmanos. Muitas vezes estes se fixavam como agentes comerciais em portos secund3rios, como em Inhambane, onde em 1695 h3 men33o 3 chegado e estabelecimento de grande quantidade deles.¹⁴

Al3m destes muçulmanos indianos, tamb3m havia na costa moçambicana cidades e povoados com popula33es africanas de relig3o isl3mica, tendo em sua estrutura pol3tica sultanatos e xecados. Ocupavam n3cleos aut3nomos – semelhantes aos demais localizados ao longo de toda a costa oriental africana e que passaram a ser designados como sua3li a partir do s3culo XIX. Estes n3cleos caracterizavam-se enquanto entrepostos comerciais, fazendo a liga33o entre seus sert3es e o mundo 3ndico. Relacionavam-se em uma complexa rede comercial, que sofreu grandes impactos com a presen3a europeia, sobretudo a partir do s3culo XVI. Por esta raz3o, grande parte de suas cidades e demais estabelecimentos se encontravam em decl3nio no s3culo XVI,¹⁵ embora v3rios destes permaneceram ativos, muitas vezes em escala reduzida ou inscrita enquanto um grupo dentro de outros tipos de poderes. Sob a jurisdi33o te3rica da administra33o muzunga estavam, no per3odo em estudo, o sultanato

¹¹ ALPERS, 1975, pp. 93–94.

¹² NEWITT, 1995, p. 181.

¹³ Edward Alpers afirma ser o termo Mazanes aqui referente a um **mahajan** de toda a cidade de Diu. Um **mahajan** seria o corpo representativo de um grupo de **Baneanes** engajados na mesma atividade comercial. Conferir ALPERS, 1976, p. 28 e p. 37.

¹⁴ RITA-FERREIRA, 1982, pp. 130–131.

¹⁵ KUSIMBA, 1999, p. 39.

de Angoche e os xecados de Quitangonha e Sancul. Inseridos dentro das povoações portuguesas também existiam integrantes originalmente destes núcleos autônomos – ou seus descendentes –, sobretudo naquelas que já existiam antes da chegada dos portugueses, como é o caso da Ilha de Moçambique. Luís Frederico Dias Antunes nota que, à medida que os *Baneanes* foram se estabelecendo em Moçambique, suas relações com os “suaílis” foram se fortalecendo, seguindo-se o padrão de relacionamento entre hindus e muçulmanos de Diu.¹⁶

Como vimos, muçulmanos também podiam ser empregados no sertão como *patamares*. Ademais de seu emprego como agentes comerciais, os escravizados eram utilizados pelos mercadores também para a carga das mercadorias de e para o sertão, para a carga e descarga das fazendas e demais itens das embarcações e também em outras atividades relacionadas ao comércio.

Convém salientar que a posição portuguesa neste período era precária. Na passagem do século XVII para o XVIII, a região de Moçambique encontrava-se em uma situação instável, com as guerras e efetiva influência nas sucessões políticas que o *Changamira*, então estabelecido em Butua, fazia às unidades políticas vizinhas. Apresentando um estado de militarização crescente, a região viu provavelmente surgir, pelo menos a partir da década de 1690, um corpo militar regular sob o domínio dos *Monomotapas*, denominado *munhais*, estudado nesta dissertação à seção 2.3.1.¹⁷ Por sua vez, dentro deste contexto de instabilidade, por volta de 1715¹⁸ ou 1723¹⁹ o então *Monomotapa* migrou seu zimbábue do planalto da Mocaranga para as terras baixas do Vale do Zambeze.

Após a expulsão dos portugueses do planalto em 1693, o comércio do ouro viu-se bastante restrito, até que em 1715 foi fundada a feira do Zumbo,²⁰ com permissão e incentivo do *Changamira*, e em 1719 reaberta a feira de Manica, com aval do *Chicanga* e do próprio *Changamira*.²¹ No entanto, em decorrência do declínio na exploração aurífera, muito provavelmente pelo esgotamento das jazidas exploráveis pela tecnologia de então,²² processo que já se mostrava ao menos desde princípios do século XVII,²³ este comércio, embora ainda bastante significativo, encontrava-se em decadência no período de nossa análise.

Além do ouro, eram o marfim e, em menor escala, escravizados as principais mercadorias utilizadas no comércio transoceânico, em troca de fazendas e missangas. A

¹⁶ ANTUNES, 1992, p. 153.

¹⁷ BEACH, 1994, pp. 116–117; RODRIGUES, 2013, pp. 273–274.

¹⁸ Id., 2013, p. 273.

¹⁹ BEACH, 1994, p. 116.

²⁰ NEWITT, 1995, p. 202.

²¹ RITA-FERREIRA, 1982, p. 142; RODRIGUES, 2013, pp. 284–287.

²² RITA-FERREIRA, 1982, p. 109; BEACH, 1994, p. 112.

²³ RODRIGUES, 2013, p. 185.

maior parte do suprimento de marfim era oriunda do norte do Zambeze – embora a participação desta mercadoria nas trocas a sul do rio seja também de grande importância. Como já ressaltamos anteriormente, o tráfico de escravizados no período era pouco significativo, sobretudo quando comparado com o que viria a se tornar a partir da década de 1780 e especialmente no século XIX, sofrendo apenas alguns picos bem definidos a fins da década de 1730 e início de 1740.²⁴

Do ponto de vista Índico, a norte de Quíloa toda a costa estava sob influência do Sultanato de Omã, com uma breve ruptura entre 1728, quando os portugueses recapturam Mombaça, e 1729, quando perdem novamente a cidade.²⁵ A sul de Quíloa a influência portuguesa era ainda clara, embora o temor de uma invasão omanita ou de outras nações europeias fosse uma constante, assim como o comércio que escapava à administração portuguesa. Este temor parece ter alguma influência nas transformações ocorridas na legislação sobre a posse de escravizados por muçulmanos e indianos aqui analisada.

3.2.1 Da posse por moradores de fé islâmica (1727–1730)

Em janeiro de 1727, o Vice-Rei do Estado da Índia, conformando-se com parecer do Tribunal do Santo Ofício de Goa, fez publicar uma provisão em forma de lei versando sobre a posse de escravizados por moradores islâmicos da Ilha de Moçambique e Rios de Sena, que levaria a uma série de idas e vindas de resoluções até que, em 1730, tomasse uma forma aparentemente estável que satisfizesse as partes envolvidas. Neste primeiro documento ficou vedada a posse de escravizados “cafres” aos “Mouros moradores na fortaleza e Ilha de Moçambique, e seus distritos”.²⁶ Em tese, os muçulmanos só poderiam possuir indivíduos deste tipo por contrato, enquanto os trouxessem do sertão, sendo obrigados a, em no máximo seis meses, vendê-los a algum cristão.

Pode-se notar, primeiramente, ao não proibir o tráfico, a tentativa por parte da administração portuguesa de não causar rupturas no fornecimento de mão de obra cativa, tanto para as terras de sua jurisdição em Moçambique, como para o comércio transoceânico (sobretudo Índico), ao assegurar que possam ainda realizar a compra – ou captura, a depender de seus meios de ação – de indivíduos no interior. Apesar disto, como dependiam de seus escravizados para o comércio no sertão – ao que eram empregados tanto como carregadores, como *patamares* –, para a carga e descarga de fazendas e mercadorias nos portos e outras tarefas relacionadas ao trato comercial, tal proibição, se plena, tenderia a dificultar enormemente sua prática comercial.

²⁴ Sobre o tráfico de escravizados no período, conferir ALPERS, 1970, pp. 80–124; CAPELA; MEDEIROS, 1987; CAPELA, 2016.

²⁵ ALPERS, 1975, p. 75.

²⁶ SALDANHA DA GAMA, João de, *Provião (...) 1875a* [16/1/1727].

Em última instância, através deste primeiro documento, seria possível colocar a hipótese de uma tentativa de incremento do tráfico escravagista, já que uma vez desprovidos da possibilidade da propriedade permanente, os moradores muçulmanos dependentes de escravizados para suas atividades teriam de ciclicamente renovar sua mão de obra. No entanto, há na legislação proposta uma omissão acerca da posse de indivíduos cristãos ou muçulmanos – ou, melhor posto, batizados ou convertidos ao Islã. Será, portanto, a partir desta omissão e suas implicações práticas que surgirão os questionamentos por parte dos envolvidos.

Ao analisar este documento, Edward Alpers afirma que, embora não esteja claro nele se a restrição deveria se estender às comunidades muçulmanas da costa, seria incontestável que estes não seriam o alvo desejado pelo parecer da Mesa do Santo Ofício da Inquisição²⁷, mas sim os muçulmanos indianos que comerciavam em Moçambique.²⁸ Todavia, a provisão em sua justificativa cita como alvo os muçulmanos de todos os “distritos do domínio do Estado”, e afirma claramente que “será esta publicada na dita Fortaleza de Moçambique e seus distritos, e nos Rios de Sena, e *aonde houver Mouros* [grifo nosso]”. Se tomarmos como elementos apenas os presentes na provisão, seriam fortes os indícios de que, ao contrário – e ao menos em teoria, já que na prática, como veremos, a eficácia de aplicação a todo território sob jurisdição portuguesa em Moçambique é discutível –, deveriam sim se aplicar a estas comunidades islâmicas. Voltaremos a este ponto algumas vezes no decorrer desta seção, antes de, para o conjunto da legislação referente ao tema, concluirmos em definitivo sobre ele. No contexto específico de 1727-1730, sob o vice-reinado de João de Saldanha da Gama, Alpers cita uma carta em que aquele deixa claro que o zelo do Santo Ofício com relação aos muçulmanos inseridos na sociedade muzungua não deveria ser estendido aos que se encontravam nas comunidades independentes.²⁹ Portanto, embora a motivação da legislação original devesse abrangê-los, convém concluir que, neste primeiro momento, não fora aplicada a eles.

Na monção seguinte, em 1728, o Vice-Rei, “informado de alguns inconvenientes e dúvidas”, redigiria nova provisão sobre o tema.³⁰ Nesta trata logo de suprir a omissão do documento anterior, declarando que

os ditos Mouros não possam transportar, ou mandar transportar por comércio *escravo algum já batizado*, e que só lhe seja lícito o transportarem, e fazerem transportar *os cafres, que ainda forem gentios*, sem que no tempo do dito transporte os possam perverter de seus ritos gentílicos, e persuadir aos da falsa seita de Mafamede;³¹

²⁷ Convém explicitar aqui que a provisão em forma de lei alega como motivação para a proibição conformar-se “com o parecer da Mesa do Santo Ofício da Inquisição deste Estado”.

²⁸ ALPERS, 1975, p. 93.

²⁹ *Ibid.*, p. 93.

³⁰ SALDANHA DA GAMA, João de, *Provisão (...) 1875b [9/1/1728]*.

³¹ *Ibid.*, p. 302 (grifos nossos).

para logo em seguida, afirmar que,

dados 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 Comisário do Santo Ofício, Padre Pai dos Cristãos, e Párocos 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.³²

Pode-se notar, para além da clarificação de somente poderem transportar “gentios” – o que proíbe, portanto, tanto os batizados como os muçulmanos –, uma primeira cessão por parte do governo português, claramente influenciada pela importância dos muçulmanos em questão. Mesmo sendo uma lei decorrente de um parecer da Inquisição com o intuito oficial primário de minimizar a conversão dos escravizados ao Islã, os interesses e a importância dos agentes muçulmanos para o comércio e, conseqüentemente, para as receitas da Coroa, ficam explícitos: não só o trato de escravizados do sertão aos portos portugueses é a eles garantido desde a primeira provisão, como também ocorre um relaxamento da ordem, que agora torna possível que, dada sua qualidade, moradores muçulmanos possam detê-los por período maior do que os seis meses inicialmente estipulados, incluindo aqui a possibilidade de posse permanente.

Contudo, as reivindicações iriam além. Em 1730, em resposta a pedido de “Mouros Melundicares”, moradores da Ilha de Moçambique, o Vice-Rei fez nova provisão.³³ Estes moradores, queixando-se de um provável excesso do Governador de Moçambique que os obrigava a em três dias venderem seus escravizados “gentios” sob pena de serem confiscados, conseguiram com que lhes fosse permitido ao menos continuar com os indivíduos muçulmanos que possuíam por herança.

Lamentavam ao Vice-Rei terem, por este motivo, vendido os “cafres” que então detinham, mesmo sabendo que não os instruíam ao Islã. Ao contrário, segundo eles, seus antepassados, que há várias gerações os possuíam, “nestas matérias lhes davam toda a liberdade para escolherem e seguirem a lei que lhes parecesse”,³⁴ fazendo cristãos os que assim o desejassem, ao que juntavam certidão para o comprovar. Acrescentavam que, portanto, ao contrário da ordem do governador, eram dignos de possuírem os indivíduos “gentios” tal como exigido pela provisão anterior e que, dado que agora estavam desprovidos de escravizados que não os muçulmanos que o governador os

³² SALDANHA DA GAMA, João de, *Provisão (...) 1875b [9/1/1728]*, p. 302 (grifo nosso).

³³ *Id.*, *Provisão (...) 1875c [14/1/1730]*.

³⁴ *Ibid.*, p. 327.

deixara manter – e que dependiam deles para seus serviços –, pediam ao Vice-Rei que “lhes concedesse licença para poderem ter os ditos escravos com alguma condição”.³⁵

Poderia aqui o Vice-Rei ter tomado outra decisão que não atendesse ao pedido dos “Mouros Melundicares”, desde o drástico que se desfizessem destes escravizados e adquirissem novos nos termos da provisão anterior, até ao mais brando de permitir temporariamente a sua posse. Ao contrário, e deixando claro que remetera o requerimento com os documentos e sentença de justificação à mesa do Santo Ofício, a decisão foi a de atender ao pedido, concedendo que tivessem escravizados muçulmanos, desde que estes fossem “já mouros por pais e avós”, além de poderem possuir indivíduos “gentios”, nos mesmos termos da provisão de 1728. O tráfico de escravizados anteriormente batizados aparentemente continuava proibido.

O fato de terem – o Vice-Rei e o Santo Ofício – cedido ao pedido, ou melhor, ido mesmo além dele, já que a nova provisão garantiria a posse de qualquer escravizado que fosse muçulmano há duas gerações que “herdarem, comprarem ou por outro título legítimo adquirissem”,³⁶ é um forte indício do poder que possuíam estes moradores frente à administração portuguesa. Há outros. O fato de seus antepassados darem liberdade de fé a seus escravizados não quer dizer que faziam de todos eles cristãos, ao contrário, o único fato que a provisão deixa explícito é o de os batizarem no leito de morte, se assim o desejassem. Embora a provisão de 1728 permitisse a posse temporária de “gentios”, não é possível afirmar tratar-se de um abuso do governador realizar o confisco de todos estes escravizados que estivessem em posse dos muçulmanos moradores na Ilha de Moçambique. Sem a análise dos documentos adjuntos à petição, e também desta – que aparentemente não sobreviveram – é difícil fazer alguma conclusão mais incisiva. Além disto, do ponto de vista econômico, está claro que estes moradores detinham posses consideráveis. Além dos escravizados, alvo da petição, muitos dos quais possuídos já há várias gerações, na certidão adjunta, comprovavam que, às suas custas, sepultavam à maneira cristã os escravizados batizados.

Esta terceira provisão sobre o tema traz ainda implícita uma razão para se permitir a venda dos escravizados “gentios” somente a cristãos, ao clarificar que “quando depois os queiram vender, os não poderão fazer senão a cristãos, nem outrossim poderão extrair para *outras quaisquer terras que não sejam do domínio português*”.³⁷ Há aqui claramente o temor de que sejam vendidos a mercadores omanitas – que ao menos a partir da tomada de Mombaça, em 1696, dominavam toda a costa ao norte – e, dada a clarificação de que ficassem em terras portuguesas, provavelmente também

³⁵ SALDANHA DA GAMA, João de, *Provisão (...) 1875c [14/1/1730]*, p. 327.

³⁶ *Ibid.*, p. 327.

³⁷ *Ibid.*, p. 327 (grifo nosso).

o haveria de que outros europeus os traficassem a regiões de sua preferência.³⁸ Dada a delicada situação do Estado da Índia a princípios do século XVIII, é pouco provável que a coroa portuguesa conseguisse alguma efetividade neste controle para além da Ilha de Moçambique e, mesmo nesta, dependeria em demasia dos interesses do Capitão ou Governador em turno, ao que é exemplar o que ocorrera no célebre caso do tráfico de escravizados de meados dos Setecentos para as Ilhas Mascarenhas.³⁹

3.2.2 Da posse por moradores baneanes (1744-1746)

Em 31 de outubro de 1744, o Capitão Geral de Moçambique, atendendo a ordens do Vice-Rei, manda publicar um bando na ilha proibindo “que os Mouros e gentios sujeitos aos domínios desta coroa, especialmente daquela Ilha, comprem e possuam escravos cafres”.⁴⁰ De maneira explícita, a tentativa de proibição ia agora além dos comerciantes muçulmanos, abrangendo os de outras religiões, carregando com isto o potencial de ser questionada também por outros atores da Ilha de Moçambique da época.

A petição em contrário não tardaria, elaborada pelos “Baneanes naturais de Dio, e mais gentios negociantes, que comerciam na Fortaleza e Ilha de Moçambique”.⁴¹

Iniciam tratando de desfazer os argumentos que levariam à proibição, ou seja, de que a posse de escravizados “cafres” tornaria possível que fossem convertidos a alguma outra religião que não a católica. Alegam “que lhes não é lícito por força de Leis invioláveis admitir aos seus ritos os ditos cafres, nem outra alguma pessoa diferente” deles mesmos, sendo-lhes impossível, portanto, que convertam seus escravizados à religião Hindu. Assim como na petição dos muçulmanos comerciantes de 1730, pas-

³⁸ Sobre as preocupações de cunho comercial da Coroa Portuguesa com os omanitas e com outras nações europeias no período, uma síntese encontra-se em LOBATO, 1989, pp. 69-79.

³⁹ O melhor estudo sobre este tráfico encontra-se em ALPERS, 1970, pp. 88-98.

⁴⁰ LAVRE, Manoel Caetano Lopes de, *Doc 173 (...) 1875*, Notar que este documento é composto por uma carta ao Vice-Rei do Estado da Índia feita pelo Conselho Ultramarino através de seus conselheiros Thomé Joaquim da Costa Corte Real e Antonio Freyre de Andrade Henriques, pedindo parecer do Vice-Rei sobre uma petição dos Baneanes da Ilha de Moçambique. Anexa à carta não está a petição em seu original, mas sim um traslado da mesma, feita por outro conselheiro, Manoel Caetano Lopes de Lavre. Por fim, há a resposta do Vice-Rei atestando pela verdade no alegado pelos suplicantes. Desta forma, os termos do bando de “31 de Outubro de 1744”, ao qual a petição dos Baneanes se refere, é obtido por inferência através de seu traslado.

⁴¹ Não há menção à data em que foi redigida a petição. Um fato interessante é que ela aparentemente foi direcionada ao Rei de Portugal, e não ao Vice-Rei. Além de estarmos em um momento de nova nomeação ao governo da Índia, é bem provável que o nomeado em 1744, Conde de Assumar, ainda não estivesse em Goa e que, supondo que a petição fora feita o mais breve possível após a publicação do bando, a informação da nomeação ainda não tivesse chegado a Moçambique. Talvez tenham aproveitado de alguma embarcação com destino a Portugal atracada à Ilha, contando com uma rápida definição no reino, ao invés de esperar a monção seguinte para o envio à Goa, que ainda tardaria. No entanto, se este foi o desejo, o fato de uma resposta do Vice-Rei a um questionamento do Rei sobre o assunto ser datada de 1746, mostra que, na prática, não foi uma estratégia eficiente. Sobre as monções no Oceano Índico, conferir, por exemplo PEARSON, 2003, pp. 19-26.

sam à comprovação de que permitiam a seus escravizados converterem-se ao Cristianismo:

(...) conduzindo dos portos da Índia as suas mercadorias àquela Ilha, em que não há outros gêneros bastantes para a sua satisfação, aceitam alguns pagamentos em escravos, que resgatam, dos quais *se servem o tempo que se dilatam naquela Ilha*, em que não há outras algumas pessoas, que sirvam por estipendio, *não impedem que se batizem*, antes lhe dão permissão para isso, e para *assistirem na Igreja, e ofícios divinos*, do que o Vigário da Vara tem todo o cuidado, e quando se ausentam para as suas pátrias, *os costumam vender aos Cristãos* o que tudo se manifesta das atestações juntas (...).⁴²

A maneira com que expõem torna explícito que tinham conhecimento da legislação referente aos muçulmanos de quinze anos atrás, uma vez que, ponto a ponto, tratam por comprovar que a seguiam. Ademais, assim como aqueles então fizeram, anexam documentação que comprovariam os batismos e cumprimento dos preceitos da fé cristã por parte de seus escravizados.

Na sequência, é explicitada a qualidade dos suplicantes em questão, notando que são dignos da atenção do Rei, “pelo notório zelo com que concorrem com os seus cabedais para o real serviço nas ocasiões de urgência”.⁴³ Tal afirmação ilustra a dependência da administração portuguesa face ao capital destes indianos, algo já salientado por outros autores.⁴⁴ Esta afirmação é cuidadosamente defendida pelos **Baneanes**, pelo que juntam à petição “atestações do dito Governador” da Ilha de Moçambique para comprová-la. O Conselho Ultramarino ao expor tais pontos, salienta o “grande dano à Fazenda Real da rigorosa observância da dita proibição”, ao que acrescenta, em tom de ameaça – talvez vindo mesmo da própria petição original – que os suplicantes “hão de ir a outros portos, aonde não experimentem estes danos”.

Por fim, nota-se que há uma semelhança na estrutura reivindicativa dos suplicantes **Baneanes** e muçulmanos. É bem provável que o sucesso obtido pelos muçulmanos entre 1727-1730 tenha influenciado a então petição dos **Baneanes**. Mesmo que se atribua à exposição do Vice-Rei ou do Conselho Ultramarino parte desta organização – uma vez em que estamos a analisar através das descrições das petições originais, feitas por estes –, não é de se descartar que muito desta estrutura seja decorrente de um mesmo padrão para as reivindicações de ambas as comunidades, havendo influências entre as argumentações de uns e de outros no decorrer dos anos. Como se verá no próximo documento – e como pode ser atestado pela desconstrução da estrutura proibitiva na petição corrente através dos termos definidos para os islâmicos

⁴² LAVRE, Manoel Caetano Lopes de, *Doc 173 (...) 1875*, pp. 467–468 (grifos nossos).

⁴³ *Ibid.*, p. 468.

⁴⁴ A análise dos aspectos econômicos ao longo do século XVII feita por Luís Frederico Dias Antunes é bastante ilustrativa do argumento. Conferir ANTUNES, 1995.

–, não seriam incomuns reivindicações baseadas em direitos já adquiridos por outros dentro do mesmo ambiente. Notemos que, para que tais reivindicações pudessem obter sucesso – ou que mesmo pudessem ter a sua existência possível –, há o pressuposto de que as funções e importâncias dos requerentes, senão equivalentes, sejam ao menos próximas e, de certa forma, compatíveis. A disputa, em 1722, pelo cargo de pagador da praça de Moçambique entre um [Baneane](#) e um indiano muçulmano, um com suporte do Governador, enquanto o outro preferido do adjunto da Junta do Comércio, mencionada por Luís Frederico Dias Antunes,⁴⁵ pode ser em parte ilustrativa desta compatibilidade.⁴⁶ Neste caso, o Rei de Portugal ordenou ao Vice-Rei para que o vencedor, o muçulmano Basire Mocali, fosse retirado do cargo e um cristão posto em seu lugar, o que não ocorreu.⁴⁷ A conclusão para sua manutenção – de que Mocali seria o único com capacidade financeira para o cargo – nos parece estranha dada a disputa inicial, embora, naquele caso, o concorrente não fosse um cristão, mas um hindu. Outros interesses estariam em jogo.

3.2.3 Bandos e provisão em forma de lei na virada para a década de 1750

Em vinte e nove de Abril de 1749, o então governador e capitão general de Moçambique Caetano Correa de Saá publicou um bando na Ilha ordenando que muçulmanos e [Baneanes](#) não comprem “cafres algum, e que aqueles que resgatarem da terra firme, ou de outra qualquer parte o vendam logo aos cristãos, segundo o que a lei põe proibição de quinze de março de 1727”.⁴⁸ A proibição nos moldes da legislação de 1727 – ignorando-se as legislações subseqüentes –, é digna de nota. Os termos do definido pela legislação de 1730 não eram seguidos, uma vez que o novo bando exigia que

dentro de quinze dias se *desfaçam dos escravos que tiverem em suas casas*, tanto de um como de outro sexo, sob pena de lhe serem confiscados para a Fazenda Real; e de serem castigados a meu [do governador] arbítrio remetidos depois à corte de Goa.⁴⁹

Este bando talvez se insira no que os próprios muçulmanos e [Baneanes](#) seguidas vezes denunciavam como abusos dos capitães gerais de Moçambique. Pouco mais de um ano mais tarde, durante a passagem do vice-rei pela Ilha, em quatro de Agosto de 1750, é publicado novo bando, desta vez de autoria do próprio Vice-rei Francisco de Assis de Távora. Justifica a nova legislação por constar

⁴⁵ ANTUNES, 1992, p. 150.

⁴⁶ Luis Frederico Dias Antunes levanta a hipótese de que este indiano muçulmano fosse, no momento de sua chegada a Moçambique, um cativo de um [Baneane](#). Em consequência, convém salientar nossa ilustração somente enquanto possibilidade, já que neste caso a disputa pode ter sido no fundo entre duas casas de Baneanes.

⁴⁷ ALPERS, 1975, pp. 92–93.

⁴⁸ SAÁ, Caetano Correa de, *Bando (...) 1749*, AHU(O64), cx. 15, doc. 58, fl. 1v.

⁴⁹ *Ibid.*, fl. 1v (grifo nosso).

que nesta conquista de Moçambique há vários Mouros assim nacionais, da mesma conquista, como os que vem dos estados da Índia, e mais portos com a incumbência de mercadores e exercício de marinheiros, que uns, e outros têm em suas casas escravos a título de seu serviço com o fundamento falto de dizerem que lhes são concedidos por uma provisão de El Rei meu Senhor, visto não haver nesta terra outra casta de gente para o referido ministério (...);⁵⁰

Como pode-se perceber, provavelmente induzido pelo próprio capitão general, o vice-rei não estava ciente da legislação posterior a 1727 e de suas concessões. Esta nova legislação seguia os moldes da de 1749, afirmando que pelos termos da provisão de João de Saldanha da Gama de 1727 “senão permite aos mouros mais que utilidade que lhes pode resultar do comércio da escravatura”, obrigando o novo bando a que apresentem “os escravos que trouxerem do sertão ou dos portos mencionados dentro de três dias ao governador”, sendo por ele matriculados, sendo que “dentro de três meses serão obrigados a vendê-los aos cristãos”.⁵¹ O fato de ser publicada, em termos semelhantes, pouco menos de um ano após, demonstra que aquela não se efetivou, provavelmente sendo fruto de questionamentos por parte de muçulmanos e [Baneanes](#).

Dado o histórico das últimas décadas, quando da tentativa de execução deste novo bando em 1750, o questionamento por se seguirem inconvenientes já devia ser esperado. Sendo a posse de escravizados “cafres”, em teoria, proibida desde a publicação do bando de 1727, é óbvio concluir que os termos daquela lei não eram devidamente cumpridos. Assim como muito das legislações da Coroa Portuguesa, a mera existência e publicação de uma lei não era garantia de seu cumprimento e efetividade, sempre a depender das relações de força locais e mesmo da efetividade da aplicação do poder oficial português em determinados ambientes. No caso aqui em estudo, seria de se supor que a proibição da posse de escravizados “cafres” por muçulmanos seria muito mais facilmente posta em prática na Ilha de Moçambique do que nos Rios de Sena, por exemplo, dada a dependência da coroa portuguesa do poder dos prazeiros – e conseqüentemente das populações livre e escravizada de seus prazos – para fazer-se efetiva. A publicação na Ilha de novos bandos duas décadas depois nos mesmos termos sugere que nem nela estava-se a aplicar tal qual desejado pelo poder real. Este não cumprimento é ainda mais explícito quando o Vice Rei, Francisco de Assis de Távora e Câmara, na provisão em forma de lei em análise nesta seção, ao seu 22º capítulo, ordena a sua republicação ao princípio de cada mês em Moçambique, “para que se evite que esta lei com o tempo se vá pondo em esquecimento, *como ordinariamente sucede*”.⁵²

⁵⁰ ASSIS DE TÁVORA, Francisco de, *Bando (...) 1750*, AHU(064), cx. 15, doc. 59, fl. 2.

⁵¹ *Ibid.*, fl. 2v.

⁵² A provisão, embora não esteja datada, é obviamente posterior a Agosto de 1750 e, provavelmente, não posterior ao fim de 1752. *id.*, *Provisão em forma de lei (...) 175x*, fl. 635 (grifo nosso).

A petição apresentada pelos muçulmanos ao Vice-Rei segue muito da estrutura argumentativa das petições anteriores, tanto a dos muçulmanos em 1730, como a dos [Baneanes](#) da década seguinte.⁵³ Mais do que isto, como se verá, há na mesma duas menções às leis daqueles momentos, o que sugere não se tratar de mero esquecimento o motivo de não terem sido efetivamente aplicadas.

Semelhantemente ao caso dos [Baneanes](#), há um temor – provavelmente estrategicamente sugerido pela petição – de que, caso os termos da lei não fossem revistos, os mercadores muçulmanos fixassem moradia em outros portos. O argumento reside no fato que, “não havendo naquela terra outra gente de serviço mais que Cafres não podiam os ditos Mouros moradores continuar sua habitação nela”, o comércio tornar-se-ia inviável a eles, o que implicitamente carregaria consigo a diminuição de potenciais ganhos para a Coroa Portuguesa.

Após expor as motivações religiosas que estariam por trás da proibição – a saber, impedir a conversão ao Islã –, o Vice-Rei deixa clara a motivação econômica em rever a determinação original, acrescentando não ser o seu intento “impedir, antes ajudar, facilitar e favorecer o Comércio”.⁵⁴ Assim como nas determinações das décadas anteriores, os motivos oficiais, ao menos em parte de motivação religiosa, teriam de se adequar aos interesses comerciais do Estado. E a comunidade muçulmana, bem como a baneane, sabia de sua importância sobre esta ótica e a ela apelava com sucesso.

De maneira análoga ao ocorrido em 1730 e em 1746, os requerentes juntam documentação eclesiástica, na qual comprovariam que batizavam seus escravizados “gentios” e que os já batizados cumpriam os preceitos da doutrina cristã. Tentam ainda ilustrar seu cumprimento tornando claro o seu conhecimento das permissões anteriores aos [Baneanes](#), ao que alegam que nestas questões religiosas, procedem com seus escravizados da “mesma forma que os conservam os [Baneanes](#) e Guzerates gentios aos quais não se proíbe possuírem Cafres Cristãos e servirem-se deles”.⁵⁵ Como notamos anteriormente, a utilização dos direitos de um grupo para a tentativa de obtenção por outros tem como pressuposto a compatibilidade de valores entre ambos os grupos frente ao alvo do requerimento, no caso, a Coroa Portuguesa.

As idas e vindas das permissões e proibições à posse de determinados tipos de escravizados pelos muçulmanos de Moçambique parece ter esgotado os limites das discussões para a Coroa. O Vice-Rei afirma que esta provisão em forma de lei é a última que será feita referente à matéria. Seu detalhamento em vinte e dois capítulos,

⁵³ É importante deixar claro que neste caso não tivemos acesso nem à petição original, nem tampouco a seu traslado. Os termos da petição são obtidos por inferência, através das justificativas para a criação de exceções e modificações no bando de Agosto de 1750, todas elas expostas na provisão em forma de lei em análise nesta seção.

⁵⁴ ASSIS DE TÁVORA, Francisco de, *Provisão em forma de lei (...) 175x*, Código: 45270, fl. 630.

⁵⁵ *Ibid.*, fl. 630.

de maneira minuciosa, além de ceder e dialogar com as leis anteriores – cessões e diálogos decorrentes dos argumentos da petição –, demonstra ser o real intento.

Doze destes capítulos são referentes a um só tema: a posse de escravizados de religião islâmica. Afirma o Vice-Rei:

E porque por algumas *ordens ou Concessões* deste governo foi permitido desde o ano de 1730 aos ditos Mouros moradores de Moçambique servirem-se de escravos que fossem Mouros por pais e avós e desta Concessão ter resultado terem atualmente os ditos moradores alguns escravos destes de um e outro sexo, e *costumados de tempo com seu serviço sentirão dano grave em se privarem deles*, lhes permito que dos ditos escravos antigos possam conservar um ou dois, e quando muito três de cada sexo, *conforme a qualidade das famílias, trato e cabedal de cada casa*, o qual número lhe será arbitrado pelo Padre Comissário do Santo Ofício.⁵⁶

Podemos notar neste parágrafo, primeiramente, que o Vice-Rei explicita que a permissão foi fruto de uma concessão feita aos muçulmanos em questão. Além disto, o fato de serem mencionados os problemas de se privarem do uso destes escravizados, os quais já estavam acostumados ao serviço que lhes era exigido, sobretudo referente ao comércio – em outro ponto será afirmado, que eram utilizados “assim em sua Casa como no trato do seu comércio na carga e descarga de suas fazendas e mais serviços a ele pertencentes” –,⁵⁷ sendo um forte indício de que se trata de uma referência ao alegado pelos requerentes na petição relativa ao bando publicado em Agosto de 1750. Por fim, assim como nos casos anteriores, é feita menção à qualidade dos requerentes, desta vez associada como condicionante à possibilidade de manter alguns dos escravizados muçulmanos em sua posse.

Do detalhamento do procedimento a esta determinação versarão, como dissemos, os capítulos seguintes. Neles é definido que os moradores de fé islâmica teriam oito dias para cadastrarem todos os seus escravizados, indiferente da fé que estes professassem. Dos muçulmanos, deveriam indicar quais desejariam manter, atendidos os limites impostos pela lei e determinados pela autoridade eclesiástica. Estes seriam então catalogados, inclusive designando “sinais, terra, idade de cada cabeça”, para evitar que fossem substituídos por outros, bem como deveriam andar “sempre no seu traje com alguma divisa, que os distinga dos cristãos e dos gentios para que sejam sempre conhecidos”.⁵⁸ Obriga-se que os filhos destes escravizados permitidos sejam batizados, não sejam circuncidados e sigam a fé cristã. Além disto, determina que ao morrerem, seja comunicada a autoridade para marcar o fato na lista inicialmente realizada, novamente com o intuito de evitar que fossem substituídos por outros, além

⁵⁶ ASSIS DE TÁVORA, Francisco de, *Provisão em forma de lei (...) 175x*, Código: 45270, fl. 630 (grifos nossos).

⁵⁷ *Ibid.*, fl. 630v.

⁵⁸ *Ibid.*, fl. 631.

de, com o tempo, tentar garantir a não existência de escravizados islâmicos na região de alçada portuguesa. Aos demais escravizados muçulmanos não selecionados, os moradores teriam um mês para vendê-los, senão o seriam pela autoridade em questão. Se por estarem velhos ou inválidos não fosse possível a venda, poderiam ser mantidos pelo proprietário. Os futuros indivíduos capturados ou comprados que se quissem o Islã, deveriam ser enviados na monção seguinte a Goa, Damão ou Diu.

Como pode-se notar, é uma determinação bastante detalhista, que tenta deixar pouca – ou nenhuma – brecha para questionamentos posteriores. Mas como ficaria a posse de indivíduos muçulmanos para os proprietários não-islâmicos? Sobre este ponto, provavelmente tanto para evitar novas reivindicações com embasamento comparativo – dando maior ou menor importância para cada uma das comunidades proprietárias – como por “ser muito conveniente que (...) não se consintam escravos já infectos da infame Seita de Mafoma”, a proibição à posse de escravizados de fé muçulmana é estendida também aos “moradores Cristãos e Gentios” que deveriam vendê-los todos na monção seguinte à publicação para Goa, Damão ou Diu, o mesmo valendo para os futuros que adquirissem.⁵⁹ É interessante ressaltar aqui que, ao contrário da posse temporária de algumas peças permitidas aos proprietários islâmicos – permissão decorrente da alegada concessão realizada em 1730 –, não há qualquer exceção aqui feita aos proprietários cristãos e “gentios”.

Esta tentativa de erradicar a presença de escravizados muçulmanos em Moçambique, ao mesmo tempo em que os destinava a Goa, Damão ou Diu, merece melhor aprofundamento. Para além dos fatores religiosos oficialmente alegados, que por si só não justificariam a ação – lembremos que Diu, por exemplo, possuía uma razoável população islâmica –, não acreditamos tratar-se de mera necessidade por demanda de escravizados na região, uma vez que haveria outros meios de obtê-los sem necessitar de tamanha manobra. É mais provável, a nosso ver, tratar ainda do temor da influência omanita em Moçambique, mais precisamente de que a região caísse em seu controle, assim como ocorrera com Mombaça.⁶⁰ Não seria de se descartar a possibilidade de escravizados muçulmanos, em caso de um cerco à ilha, desenvolvessem um papel considerável a favor dos sitiados. A precedência destes indivíduos não seria conhecida *a priori*, tendo-se poucas garantias de sua lealdade. O contrário pode-se dizer dos moradores islâmicos, cuja qualidade – e mais do que ela, através da interdependência com que se relacionavam com a administração portuguesa – os tornavam-se não confiáveis, ao menos muito necessários.

Dois outros capítulos darão indícios para a comprovação desta interdependên-

⁵⁹ ASSIS DE TÁVORA, Francisco de, *Provisão em forma de lei (...) 175x*, Código: 45270, fl. 632.

⁶⁰ Por exemplo, LOBATO, *op. cit.*, p. 70, cita uma carta de 1746 do governador e castelão de Moçambique, Pedro do Rego Barreto, ao ministro de D. João V, Cardeal Mota, onde a influência omanita em Mombaça é tida como um fator de perigo à presença portuguesa em Moçambique.

cia. Tratam eles especificamente dos “Mouros *lascares*, ou marinheiros dos navios”, cuidando com que “não pervertam a simplicidade dos cafres habitantes com a introdução de sua abominável Seita”, proibindo que estes professem em público a sua fé, bem como tentem introduzir o Islã a outrem em público ou em privado, sob pena de açoites e degredo à Casa de Pólvora em Goa.⁶¹ Não havia garantias, perante a administração portuguesa, da confiabilidade destes marinheiros muçulmanos, muitas vezes contratados por *Baneanes* na Índia. Interessante notar que, podendo

suceder que o dito Mouro, ou Mouros culpados neste delito, sejam necessários para o torna viagem do Navio, que voltar do Porto onde o delito se cometer, e por esta causa, ou por outro qualquer motivo seja inconveniente mandarem-se presos, em tal caso não procederá o comandante a prisão, e remeterá com cautela o auto em que venha provada a culpa, para que em Moçambique ou nesta Cidade de Goa se proceda à prisão, e à execução da pena.⁶²

É absolutamente claro como a segurança do torna-viagem – e, conseqüentemente, da empresa comercial em si – fica em plano primário, enquanto o delito religioso decai a secundário, a ser resolvido após assegurada a primeira. Não poderia ser mais nítida a prevalência do comercial perante o religioso da questão. Sobre este ponto, concordamos com Ana Paula Wagner. Esta autora ainda elenca alguns dos vínculos recíprocos entre muçulmanos e portugueses, sobretudo os relacionados à prática náutica, como marinheiros.⁶³ No entanto, os indícios são de que estas práticas e vínculos iriam além do mero auxílio como navegadores, no que é ilustrativo o caso de Basire Mocali mencionado na seção anterior.

Com relação aos locais onde deveria ser aplicada a provisão em forma de lei, por vários pontos o documento é claro em mostrar não se restringir à Ilha de Moçambique. Em sua justificativa para a publicação, o vice-rei afirma que ela deve ser efetiva “assim para Moçambique como para os mais portos daquela costa”.⁶⁴ Ao capítulo 11, ao reivindicar o não consentimento de escravizados de fé islâmica, o faz em “Moçambique e nos seus distritos e *também os mais Portos e terras do domínio Português em toda aquela Conquista*”.⁶⁵ No capítulo seguinte, estende a execução de todos os capítulos anteriores a “todos os mais portos e povoações de todos aqueles domínios”, ao que explicitamente se refere ao “General de Sena, ao Capitão de Sofala, ao Capitão e Feitor de Quelimane, ao Feitor de Inhambane, a Querimba e assim a todos os mais lugares de sua jurisdição [do Governador de Moçambique]”,⁶⁶ ocorrendo menção semelhante

⁶¹ ASSIS DE TÁVORA, Francisco de, *Provisão em forma de lei (...) 175x*, Código: 45270, fl. 633v.

⁶² *Ibid.*, fl. 634.

⁶³ WAGNER, 2009, pp. 127-128 e 131.

⁶⁴ ASSIS DE TÁVORA, *op. cit.*, fl. 630v.

⁶⁵ *Ibid.*, fl. 632 (grifo nosso).

⁶⁶ *Ibid.*, fl. 632v.

– e com o acréscimo de citação a Tete – no capítulo 22, que versa sobre a necessidade de republicação periódica dos termos da lei para evitar o seu esquecimento.⁶⁷

Portanto, para a presente provisão em forma de lei, não há qualquer indício de que não deveria ser aplicada às comunidades islâmicas que estivessem sob jurisdição portuguesa, nem tampouco de que seu alvo seria primeiramente os muçulmanos indianos. Ao contrário, o documento reiteradamente prevê sua aplicabilidade a todo território.

Ilustrando sua vasta aplicação, estão quatro capítulos que versam sobre as comunidades livres que habitavam as terras dos prazos da coroa portuguesa. Declara o Vice-Rei que os foreiros das terras da Coroa não deveriam admitir que os “cafres habitantes nas suas terras” pratiquem a circuncisão ou que instruem ao Islamismo seus filhos, sob pena de serem escravizados e enviados a Goa. Ao “foreiro que assim o não executar provada a ciência da culpa e a omissão perderá para a Fazenda Real o domínio útil da terra, em que o referido suceder”, sendo que a mesma pena se aplicaria ao foreiro que permitisse manifestações – “procissões ou qualquer cerimônia” – de fé islâmica pelos habitantes de seus prazos.⁶⁸

Seria interessante fazer o levantamento para ver se algum prazeiro foi denunciado nestes termos.⁶⁹ Se o foi, é provável que tenha sido mais em decorrência das múltiplas rivalidades entre as famílias de foreiros, do que por algum desejo de cumprimento da lei ou por seu aspecto religioso.⁷⁰ Além disto, com relação aos habitantes livres das terras, também é pouco provável a eficácia generalizada do estabelecido pela provisão em forma de lei. É consenso entre os historiadores dos Rios de Sena no período, conforme já largamente mencionado anteriormente nesta dissertação, que, caso fossem exigidos em demasia, ou mesmo que se tentasse reduzir à escravidão algum desses

⁶⁷ ASSIS DE TÁVORA, Francisco de, *Provisão em forma de lei (...) 175x*, Código: 45270, fl. 635.

⁶⁸ *Ibid.*, fl. 633.

⁶⁹ Infelizmente, estudos específicos sobre as modificações no processo de escravização nos Rios de Sena com a intensificação do tráfico de escravizados de fins do século XVIII e ao longo do XIX são escassos. Mesmo Eugénia Rodrigues, que é autora com amplos estudos nas áreas de jurisdição ou influência portuguesa no período, pouca informação traz para a intensificação da escravização das populações livres habitantes nos prazos. Em linhas gerais, amparada em alguns relatos e “denúncias genéricas”, mostra apenas uma maior incidência da escravização destas populações a fins do século XVIII, embora explicita que estes elementos não são suficientes para “avaliar em que medida correspondiam à extensão destas práticas de uma forma relevante na viragem para o século XIX” (p. 922). Para oitocentos, quando esta prática incipiente no período anterior torna-se generalizada, Eugénia ampara-se em Edward Alpers e José Capela, indo apenas além em demonstrar que, ao contrário de outras regiões africanas, nas quais o tráfico seria controlado por uma elite africana, nos Rios de Sena, “a venda de escravos dos prazos era uma decisão fundamentalmente da elite colonial” (p. 923). Conferir RODRIGUES, 2013, pp. 915–923.

⁷⁰ A acusação de traição de Miguel Pereira Gaio feita em 1768 por outros moradores de Sena, no contexto da guerra com o Macombe no Barue, ilustra esta rivalidade. Conferir os documentos 92, 104 e 169, transcritos e publicados no Inventário do Fundo do Século XVIII, In: Moçambique Documentário Trimestral, n. 79, 81 e 85, respectivamente. Na historiografia, as rivalidades entre famílias de prazeiros aparecem, dentre outros, em NEWITT, 1969, p. 82; ISAACMAN, 1972a, p. 58; RODRIGUES, 2013, pp. 702–703.

indivíduos livres habitantes das terras da coroa, toda a comunidade tenderia a fixar moradia em outras terras, seja de outros prazeiros, seja fora da jurisdição portuguesa, em outras unidades políticas da região.⁷¹ Talvez com o recrudescimento do tráfico a fins do século XVIII e durante o século XIX, esta lei, se ainda vigente, possa ter sido utilizada escravizar estes habitantes. No entanto, embora muitos prazeiros tenham escravizado as comunidades livres de suas terras durante este período, com o intuito de vendê-los para o tráfico transoceânico,⁷² não existem, até onde nos consta, elementos que comprovem a hipótese do uso desta lei para estes casos.

Um último ponto da provisão ainda merece menção, sobretudo quando comparado aos documentos de 1727-1730. Em seu capítulo 18, a provisão em análise declara 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 (...) *com declaração de serem cristãos ou gentios*.⁷³

Ademais do já discutido fator comercial influenciado pela legislação, a liberação aos moradores muçulmanos que adquirissem e traficassem escravizados já batizados é contrária ao definido pela legislação de 1728, e a de que possuíssem indivíduos originalmente “gentios” oposta não somente às definições de 1727 e 1728, como também ao bando publicado em Agosto de 1750 e mencionado ao começo da justificativa desta provisão em forma de lei. Ao contrário do outro momento nesta provisão em que são contraditas as ordens de outras publicações – no caso dos escravizados islamizados –, nas quais a legislação anterior é mencionada e utilizada como justificativa para uma concessão, neste caso não há qualquer menção ao contradito. A nosso entender, o fato do Vice-Rei omitir a definição contraditória é um indício de que ela, ao contrário das definições de 1730 e 1746, não foi mencionada pelos requerentes, tornando-se desnecessário mostrar que agora estaria a contradizê-la. Ao contrapormos a maneira como esta omissão é feita aqui com a preocupação em achar uma solução para o estabelecido em 1730 com relação à posse de indivíduos muçulmanos, torna-se ainda mais clara a agência dos requerentes naquele ponto.

⁷¹ Esta questão é mencionada por CAPELA, 1995, p. 199; ISAACMAN, 1972a, p. 40; LOBATO, 1989, p. 43.

⁷² Dentre outros, além da já mencionada Eugénia Rodrigues, RITA-FERREIRA, 1982, p. 155; ISAACMAN, 1972a, p. 32.

⁷³ ASSIS DE TÁVORA, Francisco de, *Provisão em forma de lei (...) 175x*, Código: 45270, fl. 634 (grifos nossos).

A variação das proibições para a posse de escravizados entre finais da década de 1720 e inícios da de 1750 foi considerável. Se analisarmos apenas os resultados finais de cada momento, ficam evidentes as incongruências e as definições, em aparência, conflitantes. Se em 1727 tentou-se proibir a posse de indivíduos “cafres” aos moradores muçulmanos da área de jurisdição portuguesa de Moçambique e Rios de Sena, passando pela explicitação da proibição de se traficar escravizados já batizados em 1728 e pela liberação da posse de indivíduos convertidos ao Islã há pelo menos duas gerações em 1730, em 1752 foi proibida a posse de muçulmanos a todos os moradores, liberando o tráfico de escravizados já previamente batizados. É deveras interessante notar como em cerca de 25 anos o entendimento da administração portuguesa e do Tribunal do Santo Ofício pôde se modificar ao ponto de se tornar contraditório. Como ficou evidente no decorrer da análise feita nesta seção, estavam em foco muito mais do que as premissas religiosas alegadas oficialmente como motivação, sendo tanto os fatores comerciais e econômicos preponderantes para a revisão do inicialmente desejado, como também fatores políticos associados a estes, dado o temor da influência que os omanitas – que dominavam a costa africana ao norte de Moçambique desde a tomada de Mombaça, em 1696 – poderiam exercer e potencialmente levar ao fim a presença portuguesa ao sul de Quíloa.

Por outro lado, enquanto aos moradores baneanes tentou-se uma primeira proibição na década de 1740 – aparentemente logo descartada – a partir do definido em 1752, suas possibilidades de posse de indivíduos ficaram equiparadas às dos moradores muçulmanos. De fato, a diferença tornou-se aparente meramente nos detalhes. Se aos seguidores do Islã permitiu-se manter a posse de alguns de seus escravizados muçulmanos enquanto estes ainda fossem vivos, aos [Baneanes](#) – e também aos cristãos – não houve qualquer concessão do tipo. Por outro lado, aos moradores muçulmanos foi exigida uma burocracia e um controle maior de seus escravizados, através da criação de listas e da requisição de manterem-se atualizadas.

Há, entre muçulmanos e [Baneanes](#), uma semelhança de estrutura argumentativa que sugere que as petições tenham influenciado umas às outras, sendo o fato de obterem um resultado favorável aos reivindicantes um de seus fatores de posterior atração. Partindo da desconstrução do argumento proibitivo e demonstrando estar conforme as legislações anteriores referentes ao outro grupo – o que por si só já seria suficiente para caracterizar uma compatibilidade de papéis –, as petições apelavam sempre à sua importância comercial e econômica para Moçambique, sugerindo uma potencial ameaça de irem para outros portos se nada fosse modificado. Mesmo que aceitemos que parte desta estrutura argumentativa seja decorrente da justificativa da administração portuguesa para a cessão que fariam, o fato de virem sempre carregadas de detalhes das necessidades particulares por escravizados por cada um dos grupos sugere que faziam parte das próprias reivindicações. No documento de prin-

cípios da década de 1750 – o último aqui analisado – isto fica ainda mais claro através da menção às legislações anteriores quando convinham ao argumento dos muçulmanos, e à omissão à legislação de 1728, provavelmente por não ter sido mencionada na petição, conforme mencionamos.

Com relação à aplicação da legislação a todas comunidades muçulmanas do território sob jurisdição da administração portuguesa, os termos das provisões são bastante claros, em teoria devendo-se aplicar a todas. Apesar disso, para o período de 1727-1730, a declaração do então Vice-Rei de que não deveriam ser aplicáveis às comunidades islâmicas da mesma forma que aos indianos muçulmanos deve ser levada em consideração. Também deve ser ponderado que a aplicação das legislações envolve muito mais do que sua mera existência e publicação nos locais desejados. Sua eficácia dependeria muito das relações locais, assim como dos aspectos econômicos e sociais a elas vinculados. Seria muito mais provável que a legislação aqui em análise se aplicasse de maneira mais fácil a regiões como a Ilha de Moçambique do que, por exemplo, a Quitangonha ou Sancul, que gozavam de relativa independência no período.⁷⁴ No entanto, mesmo na Ilha, dada a reincidência na publicação da proibição de se possuir indivíduos “cafres” durante o recorte temporal aqui analisado, parece não ter existido uma efetiva aplicação dos termos publicados tais como desejados pela Coroa Portuguesa.

Por fim, a análise da legislação feita nesta seção ilustra fundamentalmente a importância comercial e econômica em Moçambique dos *Baneanes* e dos muçulmanos durante o segundo quarto do século XVIII. Se nos atentarmos aos detalhes argumentativos das petições – que pressupõem uma compatibilidade de papéis para serem utilizados de maneira comum por ambas as comunidades –, assim como aos favoráveis resultados obtidos, podemos concluir que, ao menos para a questão da posse dos escravizados e para o período em estudo, havia uma equivalência de posições entre os moradores baneanes e muçulmanos perante a administração portuguesa de Moçambique.

⁷⁴ Aliados dos portugueses até 1753, os xecados de Quitangonha e Sancul gozavam de grande autonomia comercial. Após o assassinato do Xeiue de Sancul, em 1753, a mando do governador de Moçambique, durante a atividade militar a que iam os dois xecados como aliados portugueses, foram se distanciando gradativamente até a ruptura a partir da década de 1770. Em ambos momentos, é improvável uma capacidade de efetivação da legislação portuguesa em suas terras. Quando muito, basta apenas comparar os efetivos militares levantado por estes xecados e pelos portugueses quando da incursão de 1753. Conferir RITA-FERREIRA, 1982, pp. 157-160.

3.3 1752–1800: Amina Cochircar, o Pai dos Cristãos e a Liberação do Comércio

Em 18 de dezembro de 1758, Amina Cochircar, uma muçulmana, alguns dias após fazer uma petição ao governador e capitão general de Moçambique, “para o bem de seus requerimentos” pediu a cópia de uma carta do rei português, na qual este “trata a matéria de os mouros possuírem escravos cristãos”.⁷⁵ Datada de 23 de abril de 1752, esta é provavelmente posterior ao último bando discutido na seção anterior deste capítulo. Nela, o rei, ciente de que “o Vice Rei da Índia tinha mandado publicar uma lei sobre os mouros possuírem escravos cristãos, e outras semelhantes matérias”, afirma que poderiam trazer “graves inconvenientes, necessitando por este motivo de serem consideradas com maior atenção”.⁷⁶ Por este motivo, o governante ordenou que “enquanto não toma sobre este negócio a última resolução”, que “se não cumpra a dita lei”, estando suspensa a sua execução.⁷⁷

O fato desta carta ser requisitada 6 anos depois de escrita, parece-nos um forte indício de que o monarca português ainda não tomara a sua definitiva decisão. Além disto, é ilustrativo do conhecimento e da utilização das idas e vindas legislativas sobre o tema por parte das comunidades de muçulmanos na Ilha de Moçambique, conforme já discutimos na seção anterior.

A petição de Amina Cochircar e a situação que a levou a realizá-la merecem uma análise pormenorizada, tanto por trazerem novos atores, como pelo fato da mesma ser uma prima do Xeque de Sancul que estava de passagem pela Ilha de Moçambique quando da ocorrência desta situação.⁷⁸ Afirma Amina que, vindo à Ilha de Moçambique no mês de agosto de 1758 “para tratar certas dependências”, trouxera uma escravizada em sua companhia que, “por vontade própria, ou por induzida, ausentou e se meteu no Convento de São João de Deus”.⁷⁹ Alegando ter feito “rogos e petições” ao padre prior para ser restituída, não conseguiu, “por dizer o dito Reverendo Padre 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”.⁸⁰ Com relação às ordens reais, seu requerimento já citado demonstra estar ciente que, naquele momento, as mesmas diziam o contrário do alegado pelo Pai dos Cristãos, seja por ela ter tido conhecimento das mesmas em 1752, ou seja por – o que julgamos mais provável – estar bem informada pelos pró-

⁷⁵ COCHIRCAR, Amina. *Petição ao governador dos Rios de Sena*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, dez. 1758. AHU(064), cx. 15, doc. 31. fl. 2.

⁷⁶ *Ibid.*, fl. 2v.

⁷⁷ *Ibid.*, fl. 2v.

⁷⁸ “Diz Amina Cochircar casta moura, prima do xeque de Sancul, e existente naquela povoação (...)” *ibid.*, fls. 1 e 2.

⁷⁹ *Ibid.*, fl. 1.

⁸⁰ *Ibid.*, fl. 1.

prios muçulmanos da Ilha de Moçambique, com os quais tinha relações. Alegando ser uma “mulher pobre”, que “não tem pessoa alguma que a sirva (...) nos ministérios domésticos”, Amina pede ao governador

para que atendendo a sua pobreza rematada, manda por um sargento tirar a dita negrinha da casa aonde está, e que a leve em companhia da suplicante à casa do Capitão da Baía, aonde [a] pretende vender, pois não é justo que a suplicante perca não só a negrinha, mas também o custo dela, nem tal determina Sua Majestade Fidelíssima (...).⁸¹

Embora sua alegação de ser pobre provavelmente se encaixe nas estruturas de requerimento às autoridades portuguesas, eram comuns nas fontes portuguesas a menção à pobreza das comunidades islâmicas da costa de Moçambique. Todavia, tal situação talvez não se aplicasse a Amina, nem tampouco a muitos dos muçulmanos da Ilha de Moçambique e seus pares em Sancul. Como veremos, para o período em questão, eles aparentemente estavam a acumular alguma riqueza, sobretudo fundiária, adquirindo propriedades nas *Terras Firmes* defronte à Ilha.

Ao ser questionado, o prior do Convento de São João de Deus, alegou que o ocorrido fora “há mais de um ano, e não há quatro meses” como argumentado por Amina, sendo no tempo de seu antecessor.⁸² Além disto, disse que a escravizada em questão – infelizmente anônima nas fontes –, não seria de Amina Cochircar, mas de “um lascar por nome Aly”, sendo, após o batismo, entregue ao então Pai dos Cristãos como liberta, devendo-se as circunstâncias serem verificadas com o próprio.⁸³

Criado com o intuito de desenvolver a difusão da fé cristã no Oriente, e oficializado em 1532, o Pai dos Cristãos tinha, segundo Célia Cristina Tavares, muitas e variadas funções, servindo em alguns momentos como árbitro nos dissídios ocorridos entre cristãos.⁸⁴ Não conseguimos informações de quando esta instituição – que não era eclesiástica, mas estatal e laica –⁸⁵ se instaurou em Moçambique. A fonte mais antiga das que tivemos acesso em que ela é mencionada para o sudeste africano é o bando de princípios da década de 1750, analisado na seção anterior. Até onde nos consta, um estudo sobre esta para o contexto das missões na África oriental é ainda pendente e necessário. Na Ilha de Moçambique, era uma função exercida por um religioso, de maneira não exclusiva, mas cumulativa com outras funções eclesiásticas. Os dois Pais dos Cristãos a que vimos menção, foram Fr. Bernardo da Anunciação, e seu sucessor Fr. Pedro dos Mártires, ambos da Ordem dos Pregadores.

⁸¹ COCHIRCAR, Amina, *Petição ao governador (...) 1758*, AHU(064), cx. 15, doc. 31, fl. 1.

⁸² *Ibid.*, fl. 1v.

⁸³ *Ibid.*, fl. 1v.

⁸⁴ SILVA TAVARES, Célia Cristina da. *A cristandade insular: Jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)*. 2002. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense. pp. 248–250.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 249.

⁸⁶ Mapa de autoria de Jan Huygen van Linschoten, “Insulae et arcis Mocambique descriptio ad fines Melinde (...)”, disponível na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

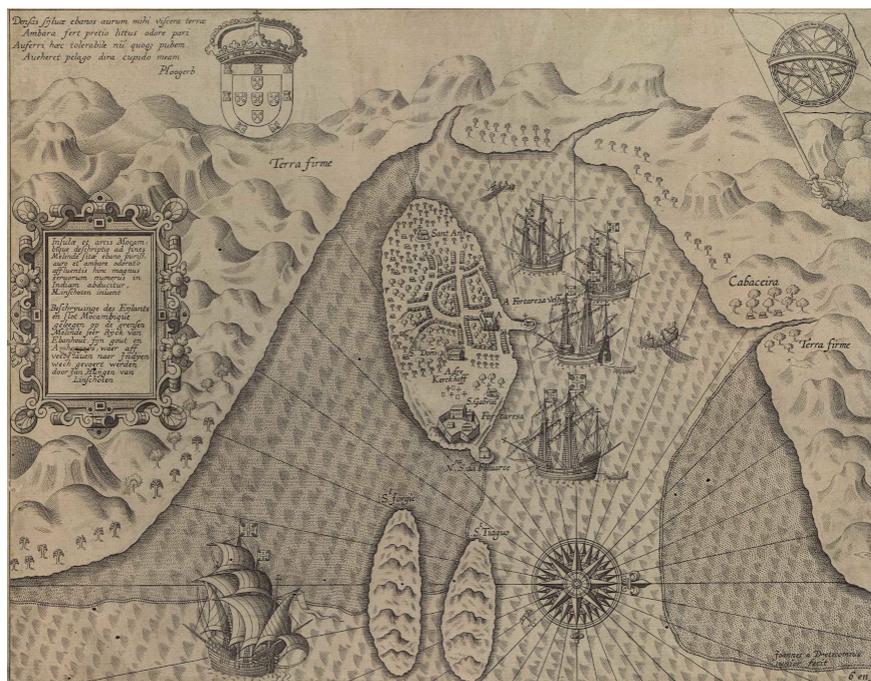


Figura 5 – A Ilha de Moçambique e as Terras Firmes (1599)⁸⁶

Não sabemos quando o Pai dos Cristãos foi notificado. Todavia, em 30 de Dezembro de 1758, Fr. Pedro dos Mártires fez dois requerimentos para traslado de bandos referentes à posse de escravizados por muçulmanos, bem como de um bando que proibia a passagem de muçulmanos da Ilha de Moçambique para as Terras Firmes.⁸⁷ Provavelmente estava a se municiar de argumentos e a amparar em estruturas legais suas justificativas. Além disto, não era somente Amina Cochircar que estava a reclamar de uma escravizada sua amparada pelos eclesiásticos da Ilha: outro muçulmano, Ibramo Bautã, este habitante na Ilha de Moçambique também fizera requerimento em Dezembro de 1758, dando parte da fuga de Miriango, uma escravizada “do seu serviço”, que “se meteu em casa do Reverendo Padre Luis António, Prior da Sé Matriz”.⁸⁸ A alegação seguia o mesmo padrão da de Cochircar. Ibramo dizia que teria pedido “por algumas vezes” ao prior que a entregasse, sendo negado “com vários pretextos”, além de alegar que o mesmo padre a tinha em sua casa, “servindo-se dela”, ao que acrescenta ser a sua uma situação de pobreza.⁸⁹ De maneira semelhante ao caso de Amina, ao ser questionado o Padre Prior alega que Miriango

veio fugida (...), e se refugiou na minha [casa] pedindo [que] queria ser cristã, e como a súplica era que de obrigação católica atendível, a re-

⁸⁷ 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; MARTIRES 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.

⁸⁸ BAUTÃ, Ibrahimo. *Petição ao governador dos Rios de Sena*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, dez. 1758. AHU(064), cx. 15, doc. 33. fl. 1.

⁸⁹ “e como é pobre o suplicante, não tem outro recurso (...)” *ibid.*, fl. 1.

meti logo ao Reverendo Padre Vigário de São Domingo para que como Pai dos Cristãos lhe decidisse; o que este depois de examinar o intento da dita negreta, a enviou para casa de D. Pascoa da Silva, para assim a documentarem nos dogmas da fé de Cristo;⁹⁰

No caso de Cochircar, a escravizada também foi entregue a uma família cristã, segundo a requerente, pelo próprio padre prior Frei Jozé de Santa Catharina, que a deixou com “Manoel Mendes Victorino, o qual deu a servir a uma afilhada sua”.⁹¹ Segundo o sucessor de Frei Jozé, Frei Vicente da Encarnação, a cessão a Victorino teria se dado por ordens do então Pai dos Cristãos.⁹²

Voltando ao caso de Miriango, Bautã alegou que logo após fora ao Pai dos Cristãos requerer que ela fosse chamada “e perguntada se queria ser cristã”. Desta forma, aparentemente ela fora levada da casa de D. Pascoa para ser questionada. Entretanto, ainda segundo Frei Luis António, Ibramo Bautã “não determinou a ir, talvez aconselhado de seu letrado”, resultando que o Pai dos Cristãos mandara Miriango a ele, Frei Luis, para tê-la em casa, “até que D. Pascoa da Silva viesse da Cabaceira pelo discômodo, que lhe fazia o tê-la no convento”.⁹³

Desconhecemos o destino de Miriango após a petição. Para a anônima, escravizada de Amina Cochircar, temos ainda mais algumas informações sobre o decorrer de sua história. O governador ordenou, a 21 de Dezembro – portanto, após o pedido de Cochircar para o traslado da carta real – que aquela fosse entregue a Amina. O Pai dos Cristãos então reclama que Cochircar sabendo “que a dita negra pelas leis estava liberta e que assim se lhe havia de declarar, (...) a vendeu a um Leão Felipe natural de Goa, assistente nesta mesma cidade [de Moçambique]”.⁹⁴ Requereu então que o governador “se digne mandar que a dita negra se ponha em sua liberdade visto o vir fugindo da seita mauritana para abraçar a nossa Santa fé Católica”, e que, nestes casos, havia um alvará régio e dois dos vice-reis e várias outras leis que o asseguravam.⁹⁵

O governador então decide por mandar que um oficial de justiça retirasse a escravizada “do poder do comprador, [e] que pelo ouvidor chanceler (...) se passe sua carta de alforria”, e que fosse remetida após ao Pai dos Cristãos, a quem seria dada a sua guarda.⁹⁶ É difícil argumentar o que viria a ser *ter a sua guarda*, e em quanto isto diferiria, para a alforriada, de aspectos práticos de seu anterior estado de escravizada. Que ela seria entregue a uma família católica é bastante provável – como assim ocorrera anteriormente tanto com ela, como com Miriango.

⁹⁰ BAUTÃ, Ibrahimo, *Petição ao governador (...) 1758*, AHU(064), cx. 15, doc. 33, fls. 1 e 1v.

⁹¹ COCHIRCAR, Amina, *Petição ao governador (...) 1758*, AHU(064), cx. 15, doc. 31, fl. 1.

⁹² *Ibid.*, fl. 1v.

⁹³ BAUTÃ, *op. cit.*, fl. 1v.

⁹⁴ MATTOS, Antonio Correa Monteiro de, *Carta e sentença de justificação (...) 1759*, AHU(064), cx. 15, doc. 60, fl. 1.

⁹⁵ *Ibid.*, fl. 1.

⁹⁶ *Ibid.*, fl. 1.

Testemunha	Máximo permitido	Relata diferença temporal?
Francisco dos Reis	“não sabe a cafraria que lhe é permitida aos ditos gentios pelos Alvarás dos Senhores Reis de Portugal, a que constaria dos mesmos Alvarás” [fl. 4v]	“têm no tempo presente bastantes escravos mais do que há poucos anos a esta parte costumavam ter para serviço preciso de suas casas” [fl. 4v]
Manoel Gomes	“constara dos mesmos alvarás” [fl. 6]	Não.
Antonio da Cunha	“constarão dos próprios alvarás” [fl. 7v]	“quase todos os Gentios assistentes nesta Ilha têm cafraria mais da que a que lhes é preciso para o seu serviço e da que costumavam ter há bem poucos anos a esta parte” [fl. 7v]
Jozé Gomes Henriques	“constariam dos mesmos alvarás” [fl. 9v]	“os Gentios tinham atualmente número maior de escravos do que lhes é concedido para o seu serviço, e dos que há poucos anos a esta parte costumavam ter” [fl. 9]
Jozé Alvares	“constaria dos mesmos alvarás” [fl. 11]	Não.
Francisco Pereira	Não há menção	“não só nesta Praça mas também nas Terras Firmes número grande de escravatura o que há poucos anos não tiveram mais dos que unicamente eram precisos para o seu serviço” [fl. 12]
João Estanislão Martins	“deles [Alvarás de Sua Majestade] constaria” [fl. 13v]	Não.

Tabela 1 – Respostas sobre o número de escravizados em posse de baneanes

Complementariamente, tanto o caso de Miriango como o da alforriada, trazem mais elementos que merecem ser contrapostos. É possível compreender as relações entre a posse de escravizados por muçulmanos – e também [Baneanes](#) – e a figura do Pai dos Cristãos neste período para além do mero papel de intermediador deste último. Isto ficará mais claro ao analisarmos uma sentença de justificação iniciada pelo mesmo em novembro de 1758 – portanto anterior às petições de Amina Cochircar e Ibramo Bautã, mas certamente posterior ao pretense refúgio e realocação de Miriango e da anônima anteriormente em posse de Cochircar – e completa a janeiro de 1759.

A justificação é baseada na inquirição de sete testemunhas acerca de oito perguntas por ele elaboradas. A primeira destas é feita tendo por alicerce algumas das legislações anteriores, ao questionar se os [Baneanes](#) teriam “cafraria em seu poder mais que aquela que lhe está permitida pelos Alvarás do Rei de Portugal”.⁹⁷ As respostas convergem em afirmar que o número de escravizados é maior que o necessário para o “serviço de suas casas”, embora nenhum dos inquiridos se refira com exatidão aos números que eles entendiam serem permitidos (um afirma que não o sabe, cinco que

⁹⁷ MATTOS, Antonio Correa Monteiro de, *Carta e sentença de justificação (...) 1759*, AHU(064), cx. 15, doc. 60, fl. 3v.

constam dos alvarás régios e em um caso não há menção, ver Tabela 1).

Contudo, mais importante que os números em si é a afirmação que quatro testemunhas fazem, de que o número de escravizados em posse dos **Baneanes** aumentou consideravelmente em poucos anos antecedentes. Pelo histórico de legislações prévias, analisadas na seção anterior, podemos discutir esta afirmação. A mais recente destas legislações seria cerca de 6 ou 7 anos anterior a esta sentença de justificação. Portanto, há no máximo 7 anos, estes possuíam considerável escravatura, do contrário, a existência dos bandos anteriores, que tentavam limitá-la ao mínimo necessário, não se justificaria. Além disto, pela outra via, se neste momento a quantidade de escravizados fosse ainda grande – ou mesmo maior que anteriormente, como alegavam as testemunhas –, cremos estar bastante claro que a legislação anterior, que as limitava, não se efetivou.

Há aqui um fator que possivelmente estaria levando às reclamações dos **Muzungos**: a liberação do comércio moçambicano a todos súditos do Estado da Índia, ocorrida em 1755.⁹⁸ Insatisfeitos com o aumento da concorrência, agora assegurada pela Coroa, as reclamações e perseguições aos **Baneanes**, neste caso, à posse de escravizados, se inseriria como uma forma de retaliação e tentativa de reversão do quadro. Tal contexto ficará ainda mais claro nas respostas a outras das questões levantadas pelo Pai dos Cristãos em sua justificação.

Em sua quarta questão, pergunta o Pai dos Cristãos se as testemunhas têm conhecimento de que **Baneanes** e muçulmanos entregam os filhos que têm das escravizadas com que vivem “aos Mouros para os criarem em a dita Seita de Mafoma”, ao que complementa em seu quinto tópico, onde questiona se sabem “que junto com os mouros se amancebam com as parentas destes com o contrato de que os filhos que parirem ficarem [sic] com os mouros na sua seita”.⁹⁹ Concluindo neste ponto com a indagação de se as testemunhas possuíam conhecimento de que **Baneanes** e muçulmanos faziam povoações nas Terras Firmes, “povoando-as, (...) para daquela produção aumentarem a seita dos Mouros, e se fazerem poderosos nesta Praça”, que compõe a sexta pergunta.¹⁰⁰

Ignorando-se os aspectos de incompreensões dos interlocutores portugueses das práticas e realidades das comunidades de **Baneanes** e muçulmanos, as respostas dadas pelas testemunhas deixam sobressair algo que o caso de Amina Cochircar sinalizava: uma rede de relacionamentos bem estabelecida entre estes e os muçulmanos de Sancul. Salientam que alguns **Baneanes** possuíam “palmares, e casas de sua assis-

⁹⁸ 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. p. 3.

⁹⁹ MATTOS, *op. cit.*, fl. 3v.

¹⁰⁰ *Ibid.*, fl. 3v (grifo nosso).

tência, e séquito de escravatura”, estando estabelecidos nestas terras, “muito principalmente em Sancul”, indo continuamente tratar à Ilha de Moçambique.¹⁰¹

A preocupação com estarem estabelecidos nas Terras Firmes seria sobretudo de ordem econômica. Preocupam-se os **Muzungos** com o fato de que, tendo lá acesso, os **Baneanes** e muçulmanos tenham se transformado em “atravessadores do negócio dos Macuas e Mujaos” com a Ilha de Moçambique, de tal forma que “já estavam com interações próprias conduzindo mantimentos, víveres, lenhas, e outras cousas por suas contas e vendendo”,¹⁰² em claro “prejuízo dos moradores portugueses, e naturais cristãos casados e estabelecidos nesta terra”.¹⁰³

De maneira paralela, aparece também uma preocupação de ordem religiosa com o mesmo, em parte provocada pela sétima pergunta elaborada pelo Pai dos Cristãos, de se sabiam as testemunhas que os “mouros naturais da jurisdição desta Praça fazem das cerimônias da sua fanação publicamente a toda a cafraria da Macuana”.¹⁰⁴ Relatam em suas respostas que, na outra banda, “circuncizavam a cafraria assim das nossas [portuguesas] terras, como a dos sertões de Macuana publicamente, por cuja razão eram os ditos mouros da mesma cafraria tratados e venerados com grande acabamento e respeito”,¹⁰⁵ estando portanto, “os ditos mouros (...) publicamente fazendo cerimônias da referida afanação”.¹⁰⁶ Ainda assim, é digno de nota que os aspectos econômicos tenham aparecido por todas as testemunhas sem estarem explícitos nas indagações, enquanto os aspectos religiosos foram induzidos por elas.

Em outras duas perguntas, o aspecto religioso aparece ainda mais como denúncia de que os **Baneanes** e muçulmanos não seguiam as ordens régias, ao serem questionados se estes mandavam seus escravizados para batizar e seguir os ritos católicos nas igrejas da Ilha de Moçambique.

Temos, portanto, que a ação do Pai dos Cristãos – dando abrigo, ou induzindo ao abrigo de escravizados de muçulmanos – e a argumentação das testemunhas se inseriam no contexto de liberação do comércio para os súditos do Estado da Índia, sobretudo de maneira reativa a esta. A questão econômica ser primordial nas reclamações – incluindo as eclesiásticas – é algo tratado em carta de 1760 por Pedro de Saldanha de Albuquerque, afirmando, com certa dramaticidade, que

tanto o Prelado, como os Ministros Eclesiásticos não tratam mais, que de ajuntar cabedais, e se pugnam algum dia na matéria da Religião, é

¹⁰¹ MATTOS, Antonio Correa Monteiro de, *Carta e sentença de justificação (...) 1759*, AHU(064), cx. 15, doc. 60, fl. 9v.

¹⁰² *Ibid.*, fl. 10v.

¹⁰³ *Ibid.*, fl. 7.

¹⁰⁴ *Ibid.*, fl. 3v.

¹⁰⁵ *Ibid.*, fl. 11v.

¹⁰⁶ *Ibid.*, fl. 5v.

porque os Gentios, e Mouros lhes não emprestam o dinheiro, que querem, e porque lhes não largam o mantimento, e viveres, pelos preços que eles taxam em sua casa (...).¹⁰⁷

Todo o clero se envolvia no comércio, possuindo *mussambazes* e escravizados. Para Alexandre Lobato, isto seria decorrente do fato de receberem seus vencimentos em tecidos, o que os levava a “sambazar as fazendas para obter o ouro e o marfim que comutavam por gêneros de consumo e artigos de uso”.¹⁰⁸ É provável que a obtenção de grandes lucros levasse a que parte dos eclesiásticos se envolvessem com ainda mais fervor nesta atividade.

A mistura dos interesses particulares do clero com as denúncias e pedidos de maior rigor administrativo com relação aos muçulmanos e *Baneanes* é ressaltada por Saldanha de Albuquerque. Este relata que, em julho de 1760, o Administrador Episcopal reclamara da compra de palmares por muçulmanos nas Terras Firmes, exigindo que não se permitisse, com o intuito de se tirar “um chão a um Mouro novamente cultivado (...), para que fique com ele um seu afilhado”.¹⁰⁹ A terra em questão, “nas Espaldas de Mussuriri”, teria sido mercê do antecessor de Saldanha de Albuquerque a este muçulmano “por servir a Sua Majestade, e ser fiel a Sua assistência”.¹¹⁰

De toda maneira, com a nova liberação do comércio dos portos do sudeste africano, desta vez para todos os súditos da coroa portuguesa, em 1761 – e efetiva em 1763 – se intensifica a denúncia do papel de muçulmanos e *Baneanes* e a criação de legislações que tentavam limitar o seu poderio e alcance. Parte desta legislação é analisada por Ana Paula Wagner em sua tese de doutorado, com a qual convergimos em grande parte em nossa análise.¹¹¹ É interessante, contudo, fazer uma pequena diferenciação com relação aos contextos tratados nesta seção e o contexto da legislação tratada na seção anterior.

Primeiramente, parte da legislação analisada por Wagner se refere à Inhambane nas décadas de 1780 e 1790. Esta versava, especialmente, sobre o tráfico de escravizados, tentando proibir que fosse realizado pelos muçulmanos moradores da vila. No quarto final do século XVIII este tráfico se intensificou, sobretudo em portos secundários da costa de Moçambique, como é o caso de Inhambane. Já na primeira metade do século XVIII, era ainda de pouca significância quando comparado a outras mercadorias como o marfim e o ouro. Não é demais ressaltar que o comércio de Inhambane possuía tão pouca importância no princípio da centúria, que em 1709 seu monopólio oficial, juntamente com o de Angoche, foi cedido a um comerciante indiano da Ilha

¹⁰⁷ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de. *Carta do governador e capitão general de Moçambique (14-08-1760)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, ago. 1760b. AHU(064), cx. 18, doc. 60. fl. 4v.

¹⁰⁸ LOBATO, 1989, p. 104.

¹⁰⁹ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, *op. cit.*, fl. 5.

¹¹⁰ *Ibid.*, fl. 5.

¹¹¹ WAGNER, 2009, pp. 126-147.

de Moçambique.¹¹² Além disto, a legislação que analisamos na seção anterior antecede à autonomia de Moçambique, em 1752, estando ainda a legislação fortemente relacionada ao contexto do Vice-reino da Índia.

Concordamos em parte com a alegação dada por Wagner de que a legislação referente aos muçulmanos e *Baneanes* teria sido decorrente da pressão dos moradores cristãos, com o intuito de os privilegiar em detrimento dos demais, além de redirecionar o tráfico de escravizados para sua esfera.¹¹³ Todavia, tendemos a considerar que tratou-se sobretudo de uma atitude reativa, e em muito decorrente da liberação do comércio dos portos do sudeste africano de 1757 e 1761, gerando uma mudança de atitude dos mercadores cristãos com relação aos seus pares muçulmanos e *Baneanes*. Neste sentido há uma diferença fundamental de motivação com relação à legislação analisada na seção anterior. Sob a esfera portuguesa, *Baneanes*, pelo seu grande capital, passaram a ser fortes concorrentes para o comércio com a Ilha de Moçambique e demais portos com o sertão, justificando uma motivação para rotineiramente serem acusados de causadores da penúria em que se encontrava o comércio português.¹¹⁴

Por fim, voltemos à legislação do período desta seção. Em agosto de 1760, Pedro de Saldanha de Albuquerque, por requerimento – e sobre forte pressão – do administrador episcopal e do padre comissário do Santo Ofício, publicou um bando para que muçulmanos e *Baneanes* apresentassem seus escravizados cristãos ao prior da Sé Matriz da Ilha de Moçambique, para serem arrolados “e assistir todos os mais atos dela, para serem examinados, e instruídos na doutrina cristã”.¹¹⁵ A pena aos transgressores seria, da primeira vez, dez cruzados, “aplicados para as obras da Sé Matriz”, e da segunda seis meses de prisão.¹¹⁶

É interessante notar neste bando duas questões. A primeira delas é a repetição da tentativa de apresentação dos escravizados cristãos em posse de *Baneanes* e muçulmanos para serem arrolados, vinda desde a década anterior, o que demonstra a não aplicação da legislação, em especial a de Francisco de Assis de Távora, corroborando com os motivos e o poderio destas comunidades que já discutimos anteriormente. A segunda, é que o próprio Saldanha de Albuquerque utiliza da publicação deste bando em sua justificativa na denúncia dos desvios e interesses comerciais do prelado da Ilha de Moçambique, afirmando que o administrador episcopal propositalmente se

¹¹² NEWITT, 1972, p. 404; RITA-FERREIRA, 1982, p. 156.

¹¹³ WAGNER, 2009, pp. 105 e 130.

¹¹⁴ *Id.*, 2009, pp. 139–41, dá alguns exemplos de acusações infligidas aos *Baneanes* como causadores dos males comerciais portugueses nos Rios de Sena. Além destas, várias memórias da década de 1760 apresentam este tipo de discurso acusatório, não só a *Baneanes*, mas também a *canarins* (indianos cristãos). Conferir, por exemplo, ANÔNIMO, *Memórias (...) 1955b [1762]*, em especial, pp. 195–196; MIRANDA, António Pinto de, *Memória (...) 1955 [1766]*, sobretudo pp. 251–253.

¹¹⁵ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de. *Bando do governador e capitão general de Moçambique*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, ago. 1760a. AHU(O64), cx. 18, doc. 60. fl. 3.

¹¹⁶ *Ibid.*, fl. 3v.

esquecia do publicado por Saldanha na reclamação que fazia dos procedimentos do governador, não se lembrando “[d]estas justas providências, senão quando debaixo de seus pretextos se rebuçam particulares interesses”, o que sinaliza a pressão que era exercida para a criação de legislação semelhante no período e também a provável anuência e apoio – e, conforme vimos, provavelmente dependência – do governador às comunidades de [Baneanos](#) e muçulmanos.¹¹⁷

Quase sete anos mais tarde, em maio de 1767, o então governador e capitão de Moçambique e Rios de Sena, Balthazar Pereyra do Lago publica nova legislação, desta vez relativa a todos os habitantes, para que marcassem na alfândega “com o sinal da santa cruz sobre o peito direito todas as suas cafrerias” que possuíssem para os quais constassem serem cristãos, sendo registrados conjuntamente com informações básicas, “entrando nesta conta todos os que tiverem debaixo da sua criação, e serviço ainda que não sejam cativos”.¹¹⁸

O intuito alegado desta legislação é de cunho religioso, de tal sorte a tentar assegurar que estes sigam os preceitos e ritos cristãos. A abrangência total de seu escopo, parece indicar que este seria realmente o intento. Tentou-se ainda evitar que fossem vendidos escravizados sem se batizar, proibindo que a venda de qualquer indivíduo “para fora destes domínios, sem que se lhe divise a cruz firmada sobre o lado direito por donde conste que é cristão batizado”.¹¹⁹ Como de costume, e para tristeza dos historiadores, aparentemente a lei não se tornou efetiva, inexistindo grande volume de tais listas. De qualquer forma, a publicação desta legislação se insere no contexto de intensificação do tráfico de escravizados através dos portos do sudeste africano, tudo indicando ser reativa a ele.

Na mesma linha da anterior, temos o bando do governador e capitão mor de Inhambane, João da Costa Xavier, de 1769, que ordena que os escravizados embarcados de Inhambane para a Ilha de Moçambique fossem antes batizados, sendo constante por “bilhete do Reverendo Padre Vigário”, em cuja ausência seriam tidos como “desobrigados e livres os ditos escravos”.¹²⁰

Em 1781, o governador eclesiástico de Moçambique, Frei Amaro Jozé de São Thomás escreveu uma carta ao governador, reclamando de legislação acerca da posse de escravizados por [Baneanos](#). Alega, por ouvir dizer, “que antigamente houveram leis dos senhores reis de Portugal, nas quais se proibía a esta gente possuírem escravo algum”, mas que, em seguida, “esta leis se moderaram permitindo-se que tenham os

¹¹⁷ SALDANHA DE ALBUQUERQUE, Pedro de, *Carta do governador (...) 1760b*, AHU(064), cx. 18, doc. 60, fls. 4v–5.

¹¹⁸ LAGO, Balthazar Manoel Pereyra do. *Cópia do bando do governador e capitão geral de Moçambique*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, mai. 1767. AHU(064), cx. 27, doc. 56. fl. 1.

¹¹⁹ *Ibid.*, fl. 1.

¹²⁰ COSTA XAVIER, João da. *Bando do capitão geral de Inhambane*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, mai. 1769. AHU(064), cx. 27, doc. 7. fl. 1.

necessários para o seu serviço”, e que ele observa que no momento de sua carta, que estes “têm debaixo do seu domínio avultado número de escravos e escravas (...) até fazendo anualmente negócio nesta escravatura”.¹²¹ Para além do exagero em se afirmar que a proibição inicial seria a de possuírem escravizados, esta carta é interessante por ilustrar mais uma vez a não aplicação da legislação a que se refere.

Por fim, também em 1781, em Sena, há a menção de que *Baneanes* e muçulmanos da Ilha de Moçambique teriam de possuir passaporte datado do mesmo ano para frequentarem os Rios. Em carta ao governador de Moçambique, Jozé Braz de Campos afirma ter sido por ele instruído a verificar tais passaportes e aos indivíduos que não o tivessem, fossem remetidos à Ilha, ao que todos apresentaram o referido passaporte, “exceto o mouro Sale Mammed, que o não tinha”, e que por isso fora embarcado.¹²²

Como podemos perceber, a criação de legislação referente à posse de escravizados era influenciada pelos diversos grupos que se inseriam na dinâmica do sudeste africano, em especial da Ilha de Moçambique. Interesses particulares e de grupos poderiam se sobrepor a funções e cargos públicos. Assim como poderio comercial e capacidade de influência poderiam fazer com que legislações não se tornassem efetivas, bem como caíssem no esquecimento, ou ficassem durante longa data em análise real, sem que se obtivesse uma resposta definitiva, não sendo assim válida.

Também podemos perceber o impacto da liberação do comércio do sudeste africano aos súditos e “vassalos” do Estado da Índia, em 1757, e a todos súditos de Portugal, em 1761, nesta legislação e nas denúncias e tentativas de perseguição a *Baneanes* e muçulmanos. De igual maneira, o incremento do tráfico de escravizados ocorrido na segunda metade do século XVIII também levou à criação de novas legislações – grande parte das vezes inefetiva – e à alteração da dinâmica interna entre os diversos grupos sociais e econômicos que se inseriam baixo à alçada da coroa portuguesa.

¹²¹ SÃO 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. 1781. AHU(064), cx. 37, doc. 28. fl. 1 (grifo nosso).

¹²² CAMPOS, Jozé Braz de, *Carta ao governador (...) 1781b*, AHU(064), cx. 35, doc. 99, fl. 2.

Considerações Finais

A compreensão histórica das relações de posse, controle, direitos e potencial incorporação ou isolamento de diferentes categorias em diferentes sociedades do sudeste africano nos séculos XVII e XVIII, como pôde ser percebido ao longo desta dissertação, é uma tarefa não trivial, além de profundamente lacunar.

O corpo documental utilizado, por sua vez, trouxe consigo limitações e acabou por forçar o recorte geográfico em um contexto em geral mais restrito do que a amplitude almejada inicialmente. Grande parte das informações que estas fontes trazem dizem respeito à sociedade dos próprios [Muzungos](#) e, quando muito, às sociedades imediatamente em contato com os mesmos. Para as segundas, as informações emergiam de acordo com o interesse em foco, seja por questões comerciais e econômicas, seja por questões militares ou políticas. Desta forma, para estas sociedades, usualmente maiores eram as informações quanto maior o interesse dos autores nelas. Assim, a quantidade de dados úteis no desenvolver deste trabalho acabou por concentrar-se em determinadas regiões e sociedades, enquanto outras tiveram apenas menções esparsas.

Para trabalhos futuros, estas limitações poderiam ser suprimidas por um diálogo maior com estudos antropológicos, e mesmo com a documentação mais vasta relativa ao século XIX. Contudo, enquanto um primeiro passo, esta dissertação, tanto por motivos metodológicos – em decorrência do acirramento do tráfico de escravizados a finais dos Setecentos – como também por motivos de limitação temporal na realização de um mestrado, optou por não se aprofundar nestas esferas. Desta forma, estudos futuros de como estas relações e categorias se modificaram ou persistiram nos séculos seguintes podem trazer novas informações a elementos ou sociedades que ficaram aqui algo vagos. Todavia, para que este tipo de trabalho pudesse ocorrer, necessário era que um estudo que não envolvessem os contextos já “contaminados” pelo incremento do nefando tráfico existisse, ao que esperamos que esta dissertação tenha dado conta, apesar de suas lacunas.

A análise dos contextos de liberdade e escravidão, enquanto uma dicotomia no sudeste africano é limitada. Os diversos pontos de interseção, proximidades de comunidades, bem como sobreposições de relações, tornam este tipo de análise restritas. Acreditamos que, ao longo do primeiro capítulo desta dissertação, as limitações de uma análise dicotômica tenham ficado evidentes, salientando-se as particularidades de cada caso, bem como do contexto social de todo nosso recorte como um todo.

Parece-nos evidente, ainda, como os meios de escravização, aliados a um baixo

índice de exportação de indivíduos, ajudaram a criar estas características, além de se propagarem em todas as relações entre os dois contextos – livre e escravizado –, sejam estas cotidianas – de trabalho – ou esporádicas – de resistência e opressão. Acreditamos que nossa discussão acerca do processo de escravização, ao relativizar a ênfase nas práticas de “corpo vendido” como restritas a fontes escritas em momentos de grandes secas e infestações de gafanhotos, decorrendo grandes fomes e uma situação de penúria generalizada, acrescenta uma complexidade às análises e conclusões em voga na maior parte da historiografia do sudeste africano que, baseando-se nestas fontes, repetem o seu discurso quando o mesmo deveria ser, ao menos, confrontado com os registros que existem sobre períodos de seca no continente, para a partir destes concluir ou não por sua generalização e ampla aplicação. Temos ainda a impressão – que foge ao recorte temporal desta dissertação – que as grandes secas do século XIX, aliada a relatos deste período, contribuem significativamente para acentuar a importância desta prática na historiografia. É preciso salientar, novamente, que ao diminuir a importância das práticas de “corpo vendido”, restringindo-as aos momentos de penúria, e dando maior significação aos demais meios de escravização existentes, não criamos um paradoxo com relação à ampla proximidade entre as comunidades de livres e escravizados na região. Ao contrário, parece-nos que em todos estes meios de se “tornar escravizado” no Sudeste Africano, para um período em que o tráfico transoceânico era de relativamente pouca importância, a proximidade e a pouca dispersão dos escravizados pelo território, com relação a suas comunidades de origem, reforçava esses laços, para além de somente nas práticas de “corpo vendido”.

Com relação à metodologia aplicada principalmente na análise das categorias que é feita ao longo do segundo capítulo, algumas considerações merecem ser feitas. Muito em decorrência do corpo documental utilizado, esta foi melhor aplicada nas categorias nas quais a quantidade de informações eram maiores e mais detalhadas, em especial às que, conforme já mencionamos, mais se relacionavam ou interessavam aos **Muzungos**. Além disto, o risco de termos, para algumas categorias, uma situação de “*malinkinização*” é real. É possível que, para estes casos, várias categorias estivessem a ser determinadas por um mesmo termo, fruto de uma sociedade a que tinham os autores das fontes maior contato, ocultando nele nuances e particularidades relevantes que, sem o cruzamento com outras fontes – em especial a tradição oral –, talvez sejam impossíveis de se recuperar.

Todavia, acreditamos que a utilização da mesma ao longo da análise realizada, mesmo com estas limitações, pôde ser proveitosa e acrescentar ao conhecimento histórico destas categorias. É o que ocorre, por exemplo, em nossa análise dos **mutumes** e **manamucate**, onde acreditamos ter conseguido fazer uma distinção entre estas duas categorias, com suas particularidades – onde a primeira parece-nos mais associada aos altos extratos sociais do que as segundas –, ao invés de tratá-las todas sob a mesma

ótica indistintiva de serem sinônimos intercambiáveis. Para algumas outras, como aos *bocurumes* e *nevanges*, a limitação de seu aparecimento nas fontes de origem portuguesa fez com que pouco acrescentássmos ao já dito, talvez ficando a importância de nosso trabalho aqui mais voltada em tratar das mesmas em língua portuguesa, tornando sua compreensão mais acessível, tanto a novos estudos, como ao público em geral.

Por fim, concernente à legislação da administração portuguesa, podemos perceber o quanto o surgimento – muitas vezes influenciado por elementos externos, como foram as demandas iniciais do Tribunal do Santo Ofício – e a aplicação desta se moldava às diversas relações de poder internas ao sudeste africano, sofrendo constante pressões tanto de criação, como de adaptação, com decorrentes limites em sua aplicabilidade que muitas vezes tendiam ao esquecimento e inocuidade. A posição portuguesa no sudeste africano ao longo dos séculos XVII e XVIII era delicada, estando muito aquém de seus *delírios imperiais*.

Referências

Referências Documentais Manuscritas

- 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.
- _____. *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. Código: 45270. Disponível em: <http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.asp?codigo_sophia=33969>. Acesso em: 19 mar. 2019.
- BAUTÃ, Ibrahimo. *Petição ao governador dos Rios de Sena*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, dez. 1758. AHU(064), cx. 15, doc. 33.
- CAMPOS, Jozé Braz de. *Carta ao governador de Moçambique (19-10-1780)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 19 out. 1780. AHU(064), cx. 34, doc. 72.
- _____. *Carta ao governador de Moçambique (03-10-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 3 out. 1781a. AHU(064), cx. 37, doc. 34.
- _____. *Carta ao governador de Moçambique (31-03-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 31 mar. 1781b. AHU(064), cx. 35, doc. 99.
- _____. *Carta ao governador de Moçambique (02-12-1782)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 2 dez. 1782. AHU(064), cx. 34, doc. 81.
- COCHIRCAR, Amina. *Petição ao governador dos Rios de Sena*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, dez. 1758. AHU(064), cx. 15, doc. 31.
- CORREA, Caetano Mello. *Carta ao governador dos Rios (28-03-1781)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 28 mar. 1781. AHU(064), cx. 35, doc. 96.
- COSTA XAVIER, João da. *Bando do capitão geral de Inhambane*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, mai. 1769. AHU(064), cx. 27, doc. 7.
- GONÇALVES, Manoel José. *Traslado de termos adjuntos (1782)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 1782. AHU(064), cx. 40, doc. 69.
- JESUS MARIA, Fr. Fernando de. *Carta ao secretário de estado (13-04-1752)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, abr. 1752. AHU(064), cx. 6, doc. 41.
- LACERDA E ALMEIDA, Francisco José de. *Bando do governador dos Rios de Sena [14-03-1798]*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 14 mar. 1798a. AHU(064), cx. 80, doc. 59.

- LACERDA E ALMEIDA, Francisco José de. *Carta do governador dos Rios ao rei [22-03-1798]*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 22 mar. 1798b. AHU(064), cx. 80, doc. 86.
- LAGO, Balthazar Manoel Pereyra do. *Cópia do bando do governador e capitão geral de Moçambique*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, mai. 1767. AHU(064), cx. 27, doc. 56.
- 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.
- 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.
- _____. *Bando do capitão-mor e do feitor de Inhambane (05-02-1761)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, fev. 1761. AHU(064), cx. 19, doc. 34.
- MELO E CASTRO, António Manuel de. *Carta do governador dos Rios para o secretário de Estado (05-06-1782)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 5 jun. 1782. AHU(064), cx. 38, doc. 55.
- MENESES BRAGANÇA, Felizardo Joaquim de. *Carta ao governador dos Rios (02-12-1782)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 12 fev. 1782. AHU(064), cx. 40, doc. 59.
- MORAES E ALMEIDA, Sebastião de. *Carta ao governador dos Rios e traslado de adjuntos (15-08-1788)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 15 set. 1788. AHU(064), cx. 56, doc. 62.
- NOBRE, Joze Ferreira. *Bando do governador de capitão mor de Inhambane*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, mar. 1753. AHU(064), cx. 41, doc. 40.
- 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.
- NOSSA SENHORA DO PILAR, Fr. Vasco de. *Carta ao governador dos Rios (20-01-1783)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, jan. 1783. AHU(064), cx. 41, doc. 7.
- PEREIRA, Nuno Álvares. *Carta ao vice-rei (16-03-1631)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, mar. 1631. AHU(064), cx. 1, doc. 65.
- ROIS, Diogo Luiz. *Petição dos habitantes da feira de Manica ao governador dos Rios de Sena e bando do mesmo governador*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 1795. AHU(064), cx. 72, doc. 8.

- SAÁ, Caetano Correa de. *Bando do governador e capitão general de Moçambique e Rios de Sena*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, abr. 1749. AHU(064), cx. 15, doc. 58.
- 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 (14-08-1760)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, ago. 1760b. AHU(064), cx. 18, doc. 60.
- SÃO 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. 1781. AHU(064), cx. 37, doc. 28.
- SILVA, João da. *Petição dos moradores de Sena ao Governador dos Rios (20-10-1755)*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, out. 1755. AHU(064), cx. 11, doc. 63.
- SOUZA, António Caetano de. *Auto de justificação mandado tirar pelo juiz ordinário [30-01-1783]*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 1783. AHU(064), cx. 44, doc. 51.
- VAS, Antonio Caetano. *Autos da inquirição por requerimento de Joaquim de Moraes Rego Lisboa*. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 1785. AHU(064), cx. 50, doc. 48.

Referências Documentais Publicadas

- ALMEIDA, Manuel António de. Memorial sobre a terra do Luabo [1764]. In: ANDRADE, António Alberto. *Relações de Moçambique Setecentista*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca, 1955. P. 225–229.
- 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.
- _____. 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.
- BARRETO, Francisco; MONCLARO, Francisco; CARNEIRO, António. Inquérito em Moçambique no ano de 1573. *Stvdia*, Lisboa, n. 6, p. 12–18, jul. 1960.
- 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.

- BARROS, João de. Da Ásia. In: THEAL, George McCall. *Records of South Eastern Africa*. Cape Town: The Government of the Cape Colony, 1900. P. 1-147.
- BOCARRO, António. Década XIII. In: THEAL, George McCall. *Records of South Eastern Africa*. Cape Town: The Government of the Cape Colony, 1899. v. 3, p. 254-342.
- BRUM, Francisco de. Carta ao capitão-general [17-02-1770]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 88, p. 119-120, 1956.
- CAIADO, António. Carta que escreveu de Manamotapa a outro seu amigo que estava em outro lugar da mesma terra [c. 1561]. In: THEAL, George McCall. *Records of South Eastern Africa*. Cape Town: The Government of the Cape Colony, 1899. v. 2, p. 99-101.
- CAMPOS, Gil Bernardo Coelho de. Carta ao capitão-general [10-01-1768]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 88, p. 121-123, 1956a.
- _____. Carta ao capitão-general [15-01-1768]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 88, p. 124-126, 1956b.
- CAMPOS, José Coelho de. Carta ao tenente-general dos Rios [12-01-1768]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 89-92, p. 200-201, 1957.
- CARVALHO, João Filipe de. Carta ao capitão-general [09-10-1800]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 89-92, p. 172-174, 1957.
- CONCEIÇÃO, Fr. António 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, 1867.
- COSTA, Manuel da. Projecto de restabelecimento da Feira de Dambarare [02-03-1769]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 84, p. 81-87, 1955.
- _____. Carta ao capitão-general [04-07-1768]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 89-92, p. 209-211, 1957.
- CRUZ, Evaristo José Pereira da. Carta ao capitão-general [15-07-1768]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 87, p. 124-125, 1956.
- GAIÓ, Miguel José Pereira. Carta ao capitão general [08-02-1768]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 89-92, p. 219-221, 1957a.
- _____. Carta ao capitão general [08-07-1768]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 89-92, p. 227-230, 1957b.
- _____. Carta ao capitão general [16-07-1768]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 89-92, p. 230-231, 1957c.
- GOMES, Damião. Chronica do Felicissimo Rei Dom Emanuel de Gloriosa Memória [1566]. In: THEAL, George McCall. *Records of South Eastern Africa*. Cape Town: The Government of the Cape Colony, 1899. v. 3, p. 1-66.

- GOMES, Pe. Antonio. Viagem que fez o Padre Antonio Gomes da Companhia de Jesus ao Imperio de Manomotapa; e assistencia que fez nas ditas terras desde alg'us annos [1648]. *Stvdia*, Lisboa, n. 3, p. 155–242, 1959.
- GUERREIRO, P. Fernão. *Relação Anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jeus, Tomo Terceiro, 1607-1609 [1611]*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1942.
- LACERDA E ALMEIDA, Francisco José de. *Diário da Viagem de Moçambique para os Rios de Senna [1797]*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1889.
- LAGO, Baltasar Manuel Pereira do. Carta [12-08-1766]. In: ANDRADE, António Alberto. *Relações de Moçambique Setecentista*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca, 1955a. P. 313–315.
- _____. Instrução que o governador e capitão general deu a quem lhe suceder neste governo [1768]. In: ANDRADE, António Alberto. *Relações de Moçambique Setecentista*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca, 1955b. P. 317–338.
- 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.
- LOBATO, Manuel. Uma Relação Seiscentista sobre o Monomotapa. In: 1995. "ACTAS do Colóquio 'Construção e Ensino de História da África'". Lisboa: Linopazes. P. 317–353.
- MATOS, Luis Correia Monteiro de. Carta do governador de Inhambane ao governador e capitão-general [21-11-1788]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 78, p. 117–122, 1954.
- 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.
- MELO ALVIM, Inácio de. Carta do governador e tenente geral dos Rios de Sena ao governador e capitão-general [03-02-1769]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 80, p. 123–125, 1954a.
- _____. Carta do governador e tenente geral dos Rios de Sena ao governador e capitão-general [09-02-1769]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 80, p. 128–131, 1954b.
- _____. Carta do governador e tenente geral dos Rios de Sena ao governador e capitão-general [12-07-1769]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 81, p. 135–137, 1955a.
- _____. Carta do governador e tenente geral dos Rios de Sena ao governador e capitão-general [16-07-1769]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 81, p. 140–142, 1955b.

- MELO ALVIM, Inácio de. Carta do governador e tenente geral dos Rios de Sena ao governador e capitão-general [18-07-1769]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 81, p. 145-147, 1955c.
- _____. Carta do governador e tenente geral dos Rios de Sena ao governador e capitão-general [23-01-1770]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 82, p. 71-72, 1955d.
- _____. _____. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 82, p. 72-73, 1955e.
- 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.
- MONCLARO, Francisco. Relação da viagem que fizeram os padres da Companhia de Jesus com Francisco Barreto na conquista e Monomotapa no anno de 1569 [c. 1573]. *Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa*, Lisboa, 4ª série, n. 1, p. 492-508, 542-563, 1885.
- 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.
- MORAIS E VASCONCELOS, Alexandre Botelho 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, 1953.
- MOREIRA E MENESES, Francisca Josefa de. Carta ao capitão-general [09-03-1800]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 88, p. 112-116, 1956.
- MOTA, José Caetano da. Carta ao tenente-general dos Rios [03-07-1768]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 89-92, p. 197-198, 1957a.
- _____. Carta ao tenente-general dos Rios [12-01-1768]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 89-92, p. 193-194, 1957b.
- NOBRE, Manuel Gomes. Carta ao capitão-general [09-07-1769]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 89-92, p. 213-214, 1957.
- OLIVEIRA, José Francisco de. Clareza dos escravos apreçados ao Régulo Bive [c. 1770]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 84, p. 87-88, 1955.
- _____. Leilão dos sobreditos escravos [29-01-1769]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 85, p. 111-112, 1956.
- PEREIRA, Caetano. Termo da embaixada ao Monomotapa Changara [18-01-1769]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 84, p. 97-99, 1955a.

- PEREIRA, Filipe. Relação das perguntas que fazia o enviado Agostinho Viegas Brito ao rei Macombe, e as respostas que o dito rei dava [28-10-1768]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 85, p. 126–128, 1956a.
- _____. Termo do adjunto dos enviados do Macombe [03-10-1768]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 85, p. 112–115, 1956b.
- _____. Traslado do papel que vem feito do Barue sobre as falsidades que levantaram os manamucates de Miguel José Pereira Gaio [18-11-1768]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 85, p. 119–125, 1956c.
- PEREIRA, Jerónimo. Carta do governador e tenente geral dos Rios de Sena ao governador e capitão-General [10-01-1800]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 82, pp. 79–80, 1955b.
- _____. Carta do governador e tenente geral dos Rios de Sena ao governador e capitão-general [10-01-1800]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 82, p. 76, 1955c.
- PEREIRA, João Moreira. Carta ao tenente-general dos Rios [18-04-1769]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 89–92, p. 177–178, 1957a.
- _____. Carta ao tenente-general dos Rios [20-01-1769]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 89–92, p. 175–176, 1957b.
- _____. Carta ao tenente-general dos Rios [20-02-1770]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 89–92, p. 178–181, 1957c.
- REZENDE, Pedro Barreto de. Da India. In: THEAL, George McCall. *Records of South Eastern Africa*. Cape Town: The Government of the Cape Colony, 1898. v. 2, p. 378–401.
- ROSÁRIO, Manoel Coelho do. Traslado dos termos dos adjuntos das enviaturas do Rei Gomo e Buruma (06-06-1797). *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 84, p. 87–89, 1955.
- SÁ, Artur Basílio de. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954–1958. 4 v.
- 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.
- _____. 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.

- 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.
- SANTOS, Fr. João dos. *Ethiopia Oriental*. Lisboa: Mello D’Azevedo Editor, 1894. 2 v.
- SEQUEIRA, António Manuel de. Dois termos do adjunto da recepção e despedida da Embaixada do Régulo Changamira, Vila de Zumbo [13-03-1769]. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 84, p. 90-97, 1955.
- SILVA, Manuel Galvão da. Diário das viagens feitas pelas terras de Manica [1788]. *Anaes do Conselho Ultramarino, parte não oficial*, 2a série, p. 46-50, 1856.
- SOUSA, P. Francisco de. *Oriente Conquistado a Jesu Christo pelos padres da Companhia de Jesus da Provincia de Goa*. Lisboa: Officina de Valentim da Costa Deslandes, 1710. 2 v.
- THEAL, George McCall. *Records of South Eastern Africa*. Cape Town: The Government of the Cape Colony, 1898-1903. 10 v.
- 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

- 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.
- _____. *The Indian Ocean in World History*. New York: Oxford University Press, 2013.
- 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.
- AMSELLE, Jean-Loup. Etnias e espaços: por uma antropologia topológica. In: AMSELLE, Jean-Loup; M’BOKOLO, Elikia. *No Centro da Etnia: Etnias, Tribalismo e Estado na África*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

- 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.
- 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: ICT - 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.
- BHILA, H. H. K. A região ao Sul do Zambeze. In: NIANE, Djibril Tamsi. *História Geral da África, Volume IV: África do século XII ao XVI*. Brasília: UNESCO, Secad-MEC, UFSCar, 2010. P. 755-806.
- BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1728. 8 v.
- CAPELA, José. *Donas, Senhores e Escravos*. Porto: Edições Afrontamento, 1995.
- _____. *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.
- COOPER, Frederick. The Problem of Slavery in African studies. *Journal of African History*, v. 20, n. 1, p. 103-125, 1979.
- CURTOIS, Victor José. *Diccionario Cafre-Tetense-Portuguez*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1900.
- DONLEY-REID, Linda Wiley. *The Social Uses of Swahili Space and Objects*. 1984. Tese (Doutorado) - University of Cambridge.

- FERNANDES, Antonio Carlos Sequeira; XIMENES, Celso Lira; ANTUNES, Miguel Telles. Na Ribeira do Acaraú: João Baptista de Azevedo Coutinho Montaury e a descoberta documentada de megafauna no Ceará em 1784. *Filosofia e História da Biologia*, v. 8, n. 1, p. 21–37, 2013.
- FINLEY, Moses. Between Slavery and Freedom. *Comparative Studies in Society and History*, v. 6, n. 3, p. 233–249, 1964.
- GINZBURG, Carlo. *Relações de Força: História, Retórica, Prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- 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.
- ISAACMAN, Allen F. *Mozambique: The Africanization of a European Institution: The Zambesi Prazos, 1750–1902*. Madison: University of Wisconsin Press, 1972a.
- _____. The Origin, Formation and Early History of the Chikunda of South Central Africa. *Journal of African History*, v. 13, n. 3, p. 443–461, 1972b.
- _____. 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.
- ISAACMAN, Allen F.; ISAACMAN, Barbara. The Prazeros as Transfrontiersmen: A Study in Social and Cultural Change. *International Journal of African Historical Studies*, v. 8, n. 1, p. 1–39, 1975.
- ISAACMAN, Allen F.; PETERSON, Derek. Making the Chikunda: Military Slavery and Ethnicity in Southern Africa, 1750–1900. *International Journal of African Historical Studies*, v. 36, n. 2, p. 257–281, 2003.
- JONES, Siân. *The archaeology of ethnicity: constructing identities in the past and present*. London: Routledge, 1997.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KOPYTOFF, Igor. Slavery. *Annual Review of Anthropology*, v. 11, p. 207–230, 1982.
- KOPYTOFF, Igor; MIERS, Suzanne. African ‘Slavery’ as an Institution of Marginality. In: MIERS, Suzanne; KOPYTOFF, Igor. *Slavery in Africa*. Madison: Wisconsin University Press, 1977. P. 3–81.
- KUSIMBA, Chapurukha M. *The Rise and Fall of Swahili States*. London: Altamira Press, 1999.
- LOBATO, Alexandre. *Evolução Administrativa e Económica de Moçambique (1752–1763)*. Lisboa: Publicações Alfa, 1989.

- 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.
- LOPES, Carlos. *Kaabunké. Espaço, Território e Poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance Pré-Coloniais*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1999.
- MACHADO, Pedro. *Ocean of Trade: South Asian Merchants, Africa and the Indian Ocean, c. 1750-1850*. London: Cambridge University Press, 2014.
- MBWILIZA, Joseph Frederick. *A history of commodity production in Makuani, 1600-1900*. Dar es Salaam: Dar es Salaam University Press, 1991.
- MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia Da Escravidão: O Ventre De Ferro E Dinheiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- MILLER, Joseph C. Requiem for the "Jaga". *Cahiers d'Études Africaines*, v. 13, n. 49, p. 121-149, 1973.
- MORAES SILVA, António de. *Diccionario da lingua portugueza*. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813.
- 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.
- NEWITT, Malyn. The Portuguese on the Zambezi: An historical interpretation of the prazo system. *Journal of African History*, v. 10, n. 1, p. 67-85, 1969.
- _____. The Early History of the Sultanate of Angoche. *Journal of African History*, v. 13, n. 3, p. 397-406, 1972.
- _____. The Early History of the Maravi. *Journal of African History*, v. 23, n. 2, p. 145-162, 1982.
- _____. *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.
- NWOKEJI, G. Ugo. *The Slave Trade and Culture in the Bight of Biafra*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- OLIVEIRA MUSCALU, Ivana Pansera de. *"Donde o ouro vem". Uma história política do reino do Monomotapa a partir das fontes portuguesas (século XVI)*. São Paulo: Intermeios, 2015.

- OLIVEIRA MUSCALU, Ivana Pansera de. “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.
- PABIOU-DUCHAMP, Florence. Être femme de rois Karanga à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle. *Revue Lusotopie*, v. XII, n. 1–2, p. 93–107, 2005.
- 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.
- PHIRI, K. M.; KALINGA, O. J.; BHILA, H. H. K. A Zambézia do Norte: a região do Lago Malau. In: NIANE, Djibril Tamsi. *História Geral da África, Volume IV: África do século XII ao XVI*. Brasília: UNESCO, Secad-MEC, UFSCar, 2010. P. 718–754.
- REIS, João José. Notas sobre a escravidão na África Pré Colonial. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 14, p. 5–21, 1987.
- 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. Chiponda, a senhora que tudo pisa com os pés. Estratégias de poder das donas dos prazos do Zambeze no século XVIII. *Anais de História de Além-Mar*, v. 1, p. 101–132, 2000.
- _____. 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.
- _____. Embaixadas portuguesas à corte dos Mutapa. In: *D. João III e o Império. Atas do Congresso Internacional Comemorativo de seu nascimento*. Lisboa: CEPCEP e CHAM, 2004. P. 753–779.
- _____. As donas de prazos do Zambeze. Políticas imperiais e estratégias locais. Edição: Magnus R. de MELLO PEREIRA. Aos Quatro Ventos - CEDOPE, Curitiba, p. 15–34, 2006.
- _____. “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, 2007.
- _____. Escravatura Feminina, Economia Doméstica e Estatuto Social nos Prazos do Zambeze no Século XVIII. In: SARMENTO, Clara. *Condição Feminina no Império Colonial Português*. Porto: Politema, 2008. P. 77–98.
- _____. “E viesse outro amo que lhes soubesse criar melhor”. Negociar o trabalho escravo em Moçambique no século XVIII. *Africana Studia*, n. 14, p. 53–71, 2010.

- 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.
- _____. Rainhas, princesas e donas: formas de poder político das mulheres na África Oriental nos séculos XVI a XVIII. *Cadernos Pagu*, n. 49, 2017.
- _____. Negotiating with the Neighbours: Kingship and diplomacy in Munhumutapa. In: WOODACRE, Elena et al. *The Routledge History of Monarchy*. London: Routledge, 2019. P. 265–281.
- SANTOS BALTASAR, Alexandre dos. *Rumo ao hinterland: a evolução social dos prazos do vale do Zambeze (séculos XVII e XVIII)*. 2016. Diss. (Mestrado) – Universidade Nova de Lisboa.
- SHOFFELEERS, Matthew. Ideological Confrontation and the Manipulation of Oral History: A Zambesian Case. *History in Africa*, v. 14, p. 257–273, 1987a.
- _____. 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, 1987b.
- _____. 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.
- SILVA HORTA, José da. Entre história europeia e história africana, um objeto de carneira: as representações. In: 1995. ACTAS do colóquio Construção e Ensino de História da África. Lisboa: Linopazes.
- SILVA TAVARES, Célia Cristina da. *A cristandade insular: Jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)*. 2002. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense.
- THOMSON, Steven. Revisiting “Mandingization” in Costal Gambia and Casamance (Senegal): Four Approaches to Ethnic Change. *African Studies Review*, v. 54, p. 95–121, 2011.
- VANSINA, Jan. *Paths in the Rainforests. Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1990.
- 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.
- WARE, Rudolph T. Slavery in Islamic Africa, 1400–1800. In: ELTIS, David; ENGERMAN, Stanley L. *The Cambridge World History of Slavery, Volume 3, AD 1420–AD 1804*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. P. 47–80.