

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

PRISCILA ANGÉLICA AGUIAR MARRA

**“A questão do rapé”: política colonial e religiosidade na revolta de Vilanculos
(Moçambique, 1914-1918)**

Belo Horizonte
2021

PRISCILA ANGÉLICA AGUIAR MARRA

**“A questão do rapé”: política colonial e religiosidade na revolta de Vilanculos
(Moçambique, 1914-1918)**

Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais, na Linha de Pesquisa em História Social da Cultura, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História, sob a orientação de Alexandre Almeida Marcussi.

Belo Horizonte
2021

967.9 Marra, Priscila Angélica Aguiar.
M358q “A questão do rapê” [manuscrito]: política colonial e
2021 religiosidade na revolta de Vilanculos (Moçambique, 1914-
1918) / Priscila Angélica Aguiar Marra. - 2021.
198 f.
Orientador: Alexandre Almeida Marcussi.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1.História – Teses. 2. Moçambique – Vilanculos –
História – Teses 3.Espiritualidade - Teses. 4.Colônias -
Teses. I.Marcussi, Alexandre Almeida . II. Universidade
Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas. III.Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS



FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

"A questão do rapé: política colonial e religiosidade na revolta de Vilanculos (Moçambique, 1914-1918)"

Priscila Angélica Aguiar Marra

Dissertação aprovada pela banca examinadora constituída pelos Professores:

Prof. Dr. Alexandre Almeida Marcussi - Orientador
UFMG

Profa. Dra. Leila Maria Gonçalves Leite Hernandez
USP

Prof. Dr. Matheus Serva Pereira
ICS-ULisboa

Belo Horizonte, 03 de dezembro de 2021.



Documento assinado eletronicamente por **Matheus Serva Pereira, Usuário Externo**, em 09/12/2021, às 07:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alexandre Almeida Marcussi, Professor do Magistério Superior**, em 09/12/2021, às 21:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Leila Maria Gonçalves Leite Hernandez, Usuário Externo**, em 13/12/2021, às 14:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



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

AGRADECIMENTOS

Em setembro de 2014 iniciaria uma das experiências mais ricas da minha trajetória acadêmica a partir da obtenção de uma bolsa disponibilizada pela CAPES, sob a orientação da professora Vanicleia Silva Santos – docente da UFMG. Mas, paralelamente à vivência acadêmica, passei a desfrutar de uma experiência pessoal maravilhosa. Eu não sabia quantas coisas me ocorreriam pela primeira vez. A começar pelo primeiro vôo, pela primeira viagem internacional, pela primeira vez em que moraria longe dos meus familiares. Era tudo novo e reinvenções da versão que tinha para quem era “eu” foram necessárias. Desde então, despertei para a vontade de contribuir, de alguma forma, para a produção acadêmica. Esta pesquisa é uma tentativa de reciprocidade para tudo o que experienciei, mas também é uma linda maneira de reviver um país que se tornou tão querido e especial em meu coração: Moçambique. Há quem chame de sorte ou destino, mas gosto de pensar numa contribuição de Deus para que esse encontro acontecesse, ao qual sou profundamente grata.

Agradeço ao meu orientador Alexandre Almeida Marcussi, por ter sido um docente brilhante, em todos os aspectos, tendo me acompanhado de perto ao longo de todo o mestrado. Com o seu conhecimento, experiência e, por que não dizer, paciência, me ajudou a percorrer essa trajetória de uma forma mais leve e me conduziu a caminhos necessários. Meu profundo e sincero agradecimento, professor Alexandre. Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais, por possibilitar que desenvolvesse o meu trabalho na Linha de Pesquisa em História Social da Cultura e por reter professores de tamanha competência, com os quais tive a oportunidade de aprender durante o mestrado.

Expresso os meus agradecimentos aos professores componentes da banca de qualificação e da defesa final do mestrado: Leila Leite Hernandez e Matheus Serva Pereira. À professora Leila, cujo trabalho admiro desde a época da graduação e que tem uma produção acadêmica de solidez, tão necessária aos estudos sobre o continente africano. Agradeço pelo olhar apurado com a minha escrita. Ao professor Matheus, por ter sido um dos grandes responsáveis por me encorajar nessa trajetória quando ainda partilhávamos refeições e textos com amigos em Maputo. Agradeço pela indicação do processo no Arquivo Histórico de Moçambique, fonte de maior destaque nessa pesquisa, bem como as demais fontes e textos compartilhados. Sou profundamente grata pelas contribuições de ambos na banca de qualificação, que teve a duração de algumas horas mas valeram por muito mais tempo, me proporcionando um direcionamento ao alcance de meus objetivos com a pesquisa.

Agradeço à professora Vanicleia Silva Santos, professora da Universidade Federal de Minas Gerais. Agradeço pela orientação no período da graduação e pela oportunidade concedida em fazer parte do Programa Pró-Mobilidade Internacional na Universidade Eduardo Mondlane (UEM). Obrigada pelos direcionamentos acadêmicos, por todas as conversas nos cafés e restaurantes, por ter me recebido na sua casa em Maputo, pela confiança depositada para que pudesse esmiuçar o Arquivo Histórico. Espero que esse trabalho seja útil para a disseminação do conhecimento sobre a História da África.

Agradeço, também, aos professores que fizeram parte do meu percurso acadêmico. Em especial, ao professor Luiz Duarte Haele Arnaut. Não me esqueço de um dia em que se reuniu comigo para me ajudar a desvendar algumas partes do processo que estavam muito difíceis de ler, devido à letra do escrivão. Também gostaria de agradecer ao professor Eduardo França Paiva, cuja disciplina do mestrado foi extremamente proveitosa e por ter me provocado reflexões tão relevantes. Agradeço, ainda, ao professor Joel das Neves Tembe, pela recepção calorosa na UEM. Gratidão pelo apoio e incentivo de vocês.

Ao meu marido, Arthur, o meu agradecimento mais profundo e necessário. Pela maneira carinhosa e paciente com que lidou com todo o processo que o mestrado implica, sinto que essa conquista é, na verdade, nossa. Obrigada por demonstrar afeto, apoio, companheirismo diariamente, por ter exercitado tantas vezes a sua escuta atenta para as minhas demandas em relação à pesquisa, por ter sido um ponto de equilíbrio e dose de amor nos meus dias.

À minha mãe, Angela, pelo amor inexplicável, pela paixão que me ensinou a ter pelos estudos e por ter me apoiado com o seu jeito alegre, incessantemente. Obrigada pelo coração generoso que partilha conosco. Ao meu pai, Getúlio, a quem só posso me referir olhando para o céu, mas que esteve ao meu lado até o ingresso na graduação, me conduzindo de forma amorosa para a melhor direção e apoiando todas as minhas vitórias como se dele fossem. A vocês, o meu amor infinito.

À família Aguiar, pequena em tamanho, mas gigante em amor. A eles agradeço pelos exemplos, pelas lições de vida, pelo afeto. Agradeço pela torcida vibrante e pelo carinho de sempre das queridas tia Lúcia e tia Heloísa, tio Antônio, meus primos que são como irmãos Marconi, Marquinhos, Déborah e Rodolfo. Agradeço também pelo apoio dos familiares do Arthur que, certamente, se tornaram parte muito importante da minha vida. Gratidão em especial à Gabi e ao Geninho pela alegria que é ter o Ben como afilhado.

Não poderia esquecer de expressar o meu carinho e a minha gratidão aos companheiros de viagem e demais colegas do intercâmbio para Moçambique. Em especial, Thiago Mota,

amigo querido que tornou-se professor e de quem sinto muito orgulho, e Jorge Martins, amigo que nos divertia e a quem admiro pelo coração bondoso.

Aos meus amigos, de forma geral, expresso os meus agradecimentos por terem sido um refúgio nos momentos de cansaço e desânimo, tendo sido um enxerto de alegria e incentivo diários. Alguns acompanharam esse processo mais de perto e outros contribuíram com uma amizade verdadeira mesmo à distância. Saibam que o incentivo e o carinho de vocês foram muito necessários.

Inicio agradecendo à Camila, amiga que considero como uma irmã, por ter me auxiliado na escrita do projeto de pesquisa para participar da seleção, pelas leituras atentas da minha pesquisa, pelo incentivo e pelo olhar afetuoso que tem por mim. Gratidão pela nossa pequena “Ohana”, ao Fernando, cujos encontros felizes amenizaram a ansiedade do processo.

Ao André Luís, vindo diretamente das telas maranhenses para Belo Horizonte, um grande incentivador e apoiador, muito dedicado. Obrigada pelas leituras atentas da minha pesquisa, pelas intervenções acadêmicas e pelas conversas sensatas mas, sobretudo, obrigada pela amizade genuína. Agradeço ainda por ter trazido a querida Juli para as nossas vidas. De fato, “viver é melhor que sonhar”.

Sou grata às minhas amigas Bella, Ciça, Elisa e Lari, pelos encontros virtuais semanais que renovam a fé, o ânimo, a força necessária para seguir adiante com os desafios que se impõem no caminho. Vocês são meu exemplo de caridade e perseverança. Obrigada pela amizade, pelo carinho, pelas orações, pelos encontros presenciais repletos de alegria e afeto.

Agradeço às minhas amigas de infância que me acompanharam durante a adolescência e não deixaram de ser presentes, queridas e necessárias nessa fase do mestrado. Em especial, à querida e sempre doce Fernandinha, pela amizade que já dura uma vida inteira. Muito obrigada Mari Ribeiro, Livinha, Mari Reis, Pri, Laura, Babi, Milena, Lu Lucchesi pelo incentivo e pelos momentos inesquecíveis.

Expresso a minha gratidão aos amigos que me acompanham desde o período escolar, a quem admiro pela trajetória e pelo senso de humanidade. Sentir a amizade de vocês, mesmo os que se encontram distantes fisicamente, é um alento. Muito obrigada Badaró, Felipe, Johnn, Lucas, Mateus e Vini. Vocês são especiais demais.

Um sincero sentimento de gratidão aos amigos queridos: Nayara, Pedro, Ítalo e Luiza. Através do Arthur, vocês entraram na minha vida e trouxeram ainda mais alegria e leveza.

A graduação e o mestrado na UFMG me proporcionaram, além dos ganhos acadêmicos, amizades duradouras e sinceras. Obrigada aos meus queridos amigos por partilharem os sabores e os percalços da pesquisa acadêmica, bem como pelo auxílio que se deu em diversos

momentos: Vitória, Jéssica, Rafael, Douglas, Gisele, Lorena, Pimenta, Nathália, João, Gabriel, Ludmila, Luisa Zanon, Mateus Silva.

Agradeço pela partilha e trocas diárias com os professores e coordenadores do Colégio Loyola e do Colégio Magnum. Em diversos momentos, o processo do mestrado foi atravessado pelas questões escolares e vocês me auxiliaram a conduzir com maior destreza e com a leveza que era possível. Obrigada pelo incentivo e apoio constantes.

Por último, mas não menos importante, agradeço a cada aluno que iluminou os meus dias. Em momentos de cansaço, vocês eram a minha pílula de ânimo. Agradeço imensamente pelo carinho e por me ensinarem tanto.

RESUMO

O objeto de análise desta dissertação é uma revolta dos habitantes de Vilanculos que ocorreu no ano de 1914 e teve desdobramentos apontados em processo judicial até o ano de 1916. Vilanculos era uma circunscrição da província de Inhambane, situada em Moçambique. Os agentes que protagonizaram o levante foram dezessete homens, habitantes de Vilanculos e imediações, enquadrados como “indígenas” pelas autoridades portuguesas. Após as inquirições realizadas pela Secretaria dos Negócios Indígenas, eles seriam deportados para a Ilha de Moçambique. Os participantes da revolta exploraram o uso ritual de um rapé que afirmavam ser milagroso, capaz de realizar diversas proezas. Em troca da substância, os habitantes deveriam ofertar peles, pulseiras, dinheiro aos régulos responsáveis pela sua distribuição. Rapidamente, as autoridades envolvidas associaram tal quadro a uma prática de feitiçaria, procurando responsabilizar e punir os habitantes de Vilanculos que desafiavam a autoridade colonial. Essas autoridades recebiam, ainda, o retorno da dinastia do Reino de Gaza, como se entrevê em diversas passagens do processo jurídico que cita um certo temor à “gente de Gungunhana”. As autoridades portuguesas cobravam o imposto de palhota dos nativos, uma taxa referente a um tipo de habitação característica em Moçambique, nomeada palhota. Uma das principais motivações para a revolta de Vilanculos era a insatisfação com a cobrança desse imposto, cujo valor tinha sido alargado nos anos anteriores à 1914. Além da dificuldade em realizar o referido pagamento, os nativos eram compelidos ao trabalho forçado, outro mecanismo empregado pelo colonialismo português. De acordo com a administração colonial, o recolhimento do imposto cabia aos régulos, autoridades locais que possuíam outras atribuições importantes. Entretanto, alguns deles foram responsabilizados pela venda do rapé aos nativos, contrariando a postura esperada pelos portugueses. Os temas a serem analisados serão a relação da revolta com a legislação colonial, a atuação das Companhias Concessionárias e o envolvimento dos médicos-sacerdotes, os *tinyanga*, que assumiram variadas formas de resistência juntamente aos habitantes de Vilanculos. Os nativos compartilhavam a crença de que os *tinyanga* seriam capazes de livrá-los da presença estrangeira. Os portugueses eram interpretados como feiticeiros que causavam graves infortúnios à população nativa, por isso era necessário expulsá-los. Os *tinyanga* deveriam, portanto, realizar práticas antibruxaria, para restaurarem o bem-estar nas regiões mobilizadas. O pretense rapé milagroso era uma das substâncias utilizadas com potencial de combate aos malfeitores. A distribuição do referido rapé foi proibida e os dezessete homens que foram apontados nos autos como os régulos responsáveis por tal dispersão foram deportados para cumprir exílio num período que duraria dez anos – que foi revogado em 1918, à exceção de Boquiço. A revogação da pena estaria relacionada a opiniões controversas entre as autoridades portuguesas, tendo em vista que algumas consideraram o movimento em Vilanculos como uma revolta grave, uma grande ameaça ao colonialismo português, ao passo que outras a consideraram um fato que revelava a “superstição” e, portanto, a inferioridade dos nativos. Finalmente, serão investigadas as razões pelas quais algumas autoridades denunciaram que havia inconsistências em relação à condução dos autos do processo.

Palavras-chave: rapé; *tinyanga*; imposto de palhota; Vilanculos; política colonial;

ABSTRACT

The object of analysis of the present dissertation is an uprising in Vilanculos during the year 1914, unfolding up to the year 1916 according to its legal persecution. Vilanculos was a circumscription of the province of Inhambane, in Mozambique. Seventeen men, local and surrounding inhabitants, led this upheaval and they were portrayed as *indigenous* by the Portuguese authorities. After the examinations by the Secretaria dos Negócios Indígenas (Indigenous Businesses Bureau), they were deported to Mozambique Island. The uprising participants explored the ritual use of snuff which they affirmed to be miraculous, capable of accomplishing various prowess. To access the substance, the inhabitants should offer pelts, bracelets, and money to the chiefs who would distribute it. The authorities quickly associated the scenario with witchcraft, seeking to blame and punish the inhabitants of Vilanculos that defied the colonial command. Such authorities were also afraid of the return of the Gaza Empire, as it can be observed from several excerpts of the legal process that cites a certain fear of “people from Gungunhana”. The Portuguese authorities collected the *palhota* tax from the natives, a tax related to a type of housing characteristic of Mozambique called *palhota*. One of the main motivations for the uprising in Vilanculos was the dissatisfaction towards the collection of this tax, whose value had been increased in the years prior to 1914. Besides the difficulty in making the referred payment, the natives were compelled to forced labor, another mechanism applied by Portuguese colonialism. According to the colonial ruling, the collection of the tax was the responsibility of the chiefs, local authorities who had other important social attributions. However, some of them were accounted to have sold snuff to the natives, going against the attitude expected by the Portuguese. The topics to be analyzed will be the relationship between the uprising and the colonial legislation, the role of the Concessionaire Companies, and the involvement of priest doctors, the *tinyanga*, who engaged in different forms of resistance along with Vilanculos’s inhabitants. The native people shared the belief that the *tinyanga* would be able to free them from the foreign presence. The Portuguese were interpreted as wizards who would cause great misfortune to the native population, therefore their expelling would be imperative. The *tinyanga* should then perform anti-witchcraft procedures so as to restore the well-being in the mobilized regions. The alleged miraculous snuff was one of the substances which were used with the potential to fight against the evil-doers. Distribution of the said snuff was prohibited, and the seventeen men pointed out in the records as the chiefs responsible for such dispersion were deported to serve a ten-year exile period — which was revoked in 1918, with exception of Boquiço. The sentence repeal would be associated with controversial opinions among Portuguese authorities, since some of them considered the movement in Vilanculos a major uprising, a great threat to the Portuguese colonialism, while others saw the fact that revealed some “superstition” and therefore the inferiority of the natives. Finally, it will be investigated the reasons why some of the authorities denounced that there were inconsistencies regarding the due process in the records.

Key-words: snuff; *tinyanga*; *palhota* tax; Vilanculos; colonial politics

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO 1: Impostos, trabalho forçado e a legislação colonial – um “prato cheio” para compor uma revolta	38
1.1 O descumprimento do pagamento do imposto de palhota é sinal de revolta?.....	38
1.2 Legislação colonial e trabalho forçado	49
1.3 Classificação daqueles que não “estimavam” os portugueses.....	60
1.4 Boquiço: o milando do “indígena que mais se salientou”	70
CAPÍTULO 2: Espiritualidade e medicina tradicional.....	80
2.1 Desvendando a charada: o que é “feitiçaria”?	80
2.2 O “rapé milagroso” opera prodígios e... uma revolta	119
2.3 Capulanas e peles a pedido do “feiticeiro”	135
CAPÍTULO 3: Ação e reação do colonialismo português	156
3.1 O colonialismo português avança ou a “gente de Gungunhana” retorna?	156
3.2 A reação ou inação das autoridades portuguesas à revolta de Vilanculos.....	167
CONSIDERAÇÕES FINAIS	192
ANEXOS	195
FONTES	198
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	199

INTRODUÇÃO

*O nariz sem rapé é alma sem amor*¹.
Machado de Assis

O objeto de análise desta dissertação é uma revolta dos habitantes de Vilanculos que ocorreu no ano de 1914 e teve os principais desdobramentos apontados em processo judicial² até o ano de 1916³. Vilanculos, à época, era uma circunscrição⁴ da província de Inhambane que, por sua vez, era uma região próxima a Lourenço Marques⁵. A última foi transformada em capital de Moçambique, na década de 1890⁶. É relevante, ainda, destacar a proximidade geográfica de Vilanculos com o Reino de Gaza⁷, além do fato de que a província

¹ ASSIS, Machado de. *O Bote de Rapé – Comédia em sete colunas*. In.: Obra completa de Machado de Assis, vol. II, Nova Aguilar, Rio de Janeiro, 1994.

² Fonte primária utilizada nesta dissertação, consultada e copiada no Arquivo Histórico de Moçambique. ARQUIVO HISTÓRICO DE MOÇAMBIQUE, Fundo Secretaria dos Negócios Indígenas, Pasta s/n., Processo nº 91 (Insubordinação dos Indígenas da Circunscrição de Villanculos).

³ À exceção das primeiras folhas do processo que se referem a um pedido de autorização do regresso dos deportados, exceto o nativo Boquiço, expedida em 18 de maio de 1918. Processo, fl. 2, 18 de maio de 1918.

⁴ “A circunscrição passou a ser a unidade administrativa, a partir de 1895, a sul do Limpopo, com base territorial nas antigas “terras da coroa” e nas subdivisões administrativas, em Maputo”. De acordo com Carlos Serra essa divisão fez parte da reorganização administrativa de 1907 e subordinou as circunscrições à capital Lourenço Marques. SERRA, Carlos. *História de Moçambique – Parte I: Primeiras Sociedades Sedentárias e Impacto dos Mercadores (200/300 – 1885) e Parte II: Agressão Imperialista (1886-1930)*. Volume 1. Direção: Carlos Serra. Livraria Universitária – Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2000, p.385. De acordo com Fernanda Thomáz, a estrutura administrativa da colônia observava a seguinte lógica: o governo-geral, que era a instância máxima, cujo poder englobava toda a colônia; o governo dos distritos, que eram várias instâncias regionais; os concelhos e as circunscrições que estavam subordinadas a instância anterior, contando que os concelhos funcionavam nas áreas urbanizadas enquanto as circunscrições nas regiões mais rurais; por último, ficava os postos administrativos, cujo controle era mais próximo das povoações africanas, estando sob a obediência hierarquizada dos demais poderes. THOMAZ, Fernanda do Nascimento. *Casaco que se despe pelas costas: a formação da justiça colonial e a (re)ação dos africanos no norte de Moçambique, 1894 – c.1940*. Tese (doutoramento) apresentada ao programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012. p. 42-43.

⁵ Ver o mapa no anexo I, na página 185 desta dissertação.

⁶ PEREIRA, Matheus Serva. “Grandiosos batuques”: *tensões, arranjos e experiências coloniais em Moçambique (1890-1940)*. Imprensa de História Contemporânea, Lisboa, 1ª ed., 2020, p. 31.

⁷ Segundo Jean-Loup Amselle, “por mais distante que se remonte na história da África, encontramos Estados, reinos e impérios que podiam reagrupar vários milhares ou dezenas de milhares de aldeias e que estendiam às vezes sobre superfícies consideráveis”. AMSELLE, Jean-Loup; M’BOKOLO, Elikia (Orgs.). *No centro da etnia. Etnias, tribalismo e Estado na África*. Editora Vozes, Rio de Janeiro, 2017, p. 48. É válido esclarecer, ainda, que o termo “reino” talvez não seja plenamente satisfatório, pois entendemos que o conceito pode ser empregado de forma simplista e menos ampla do que aquilo a que pretende designar. Além disso, pode fazer referência a uma expressão marcadamente conhecida para se referir a unidades políticas como as monarquias europeias, dando a falsa impressão de equivalência entre estruturas de autoridade política europeias e africanas. Dito isso, não é nossa intenção que o uso do termo “reino” remeta aos reinos da Europa ou a explicações limitantes. Mas foi necessário realizar a escolha de utilizar, entre as opções dadas pela historiografia, o termo considerado de menor prejuízo para o entendimento do leitor.

à qual pertencia – Inhambane – compôs o território ocupado por Ngungunyane⁸ até 1885⁹. Nesse ano foi firmado o Tratado de Vassalagem entre Ngungunyane e Portugal, o que fez com que Inhambane fosse “avassalada” aos territórios portugueses e retirada da jurisdição do reino africano¹⁰.

Os agentes que protagonizaram o levante, de acordo com as autoridades portuguesas responsáveis, foram dezessete homens, habitantes de Vilanculos e imediações, cujos nomes foram arrolados no processo e tratados como os líderes da revolta. Contudo, notaremos que uma parcela da população de Inhambane teve relevante participação no movimento.

No dia 10 de setembro de 1914 eram iniciados os autos que culminaram na inquirição das testemunhas convocadas pela Secretaria dos Negócios Indígenas. Formulada na reorganização administrativa de 1907, a Secretaria era responsável por controlar os chamados “indígenas”¹¹ e tratar de assuntos relativos aos nativos, já que houve um crescimento da procura por esse tipo de mão de obra nas minas da África do Sul¹². A administração colonial explorava os recursos humanos decretando como “indígenas” “todos aqueles que, nascidos no Ultramar de pai e mãe “indígenas”, “não se distinguem pela sua instrução e costumes do comum da sua raça”¹³ e, por isso, abusava da mão de obra africana forçadamente. Inexiste um marco preciso que possamos utilizar para mensurar o começo do movimento em Vilanculos, mas podemos assegurar que foi um processo posto em prática no ano de 1914 quando, finalmente, foi feita a denúncia apresentada ao Governador do Distrito de Inhambane e as averiguações foram iniciadas no mês de setembro.

A “questão do rapé”, designação dada pelo secretário dos Negócios Indígenas, foi caracterizada por alguns “distúrbios nas terras”, em que alguns régulos¹⁴ de Vilanculos e região

⁸ O último governante oficial deste Reino foi Ngungunyane (Ngungunhana ou Gungunhana), que foi preso em 1895 devido às operações militares portuguesas que estavam sendo comandadas por António Enes e Mousinho de Albuquerque, as quais levaram à desestruturação de Gaza. ZAMPARONI, Valdemir. *De escravo a cozinheiro. Colonialismo e racismo em Moçambique*. 1ª ed., Salvador: EDUFBA/CEAO, 2012, p. 59.

⁹ Ver anexo II retirado de SANTANA, Jacimara Souza. *Médicas-sacerdotisas: religiosidades ancestrais e contestação ao sul de Moçambique (c.1927-1988)*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018, p. 19.

¹⁰ Ver detalhes do Tratado de Vassalagem firmado em 12 de outubro de 1885 em SANTOS, Gabriela Aparecida dos. *Reino de Gaza: o desafio português na ocupação do sul de Moçambique (1821-1897)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2007.

¹¹ PEREIRA, op. cit., 2020, p. 37.

¹² SOUTO, Amélia Neves de. *Guia bibliográfico para o estudante de História de Moçambique 200/300 – 1926/30*. Dissertação apresentada na Universidade Eduardo Mondlane, Licenciatura em História, Maputo, 1994, p. 157-158.

¹³ SERRA, op. cit, p. 203.

¹⁴ O régulo era um “chefe tradicional africano”, figura fundamental para a integração das instituições pré-coloniais ao colonialismo português no sul de Moçambique. Segundo Carlos Serra, com a reorganização administrativa de

teriam explorado a crença de que havia um rapé milagroso e, que uma vez utilizado sobre as plantações (machambas¹⁵), traria “copiosas chuvas, colheitas abundantes, imortalidade, fuga de brancos e desaparecimento do imposto de palhota”¹⁶ para as povoações locais. Assim, os régulos e cabos¹⁷ mencionados anteriormente foram chamados a prestar os seus depoimentos para elucidar tal questão, na qual o uso do rapé que se acreditava ser milagroso foi prontamente enquadrado pelas autoridades portuguesas como prática de “feitiçaria”.

Além da promessa de extirpar a presença dos brancos do solo moçambicano, de acordo com as autoridades portuguesas os revoltosos incitavam a população nativa a não efetuar o pagamento do imposto de palhota, uma tarifação cara ao governo colonial, bem como, em algumas regiões, os habitantes de Vilanculos se recusavam a comercializar os produtos agrícolas produzidos por eles. Ademais, as autoridades portuguesas temiam que os revoltosos estivessem tramando o retorno da dinastia do Reino de Gaza, a “gente de Gungunhana”¹⁸, do seu exílio na região do Transvaal-Rodésia e que, uma vez restabelecidos, retomassem o domínio político e promovessem um levante dos residentes contra os portugueses.

De fato, houve a confissão por parte de alguns depoentes de que estava ocorrendo a distribuição do rapé, cuja eficácia miraculosa somente seria observada caso os habitantes de Vilanculos não pagassem a tarifa colonial mencionada e não vendessem os gêneros alimentícios aos europeus¹⁹. O rapé seria proveniente da Circunscrição de Guijá, localizada em Gaza²⁰. Este local era parte do território outrora governado por Ngungunyane, o que aumentava as suspeitas portuguesas sobre os envolvidos no episódio. Uma das confissões veio do Boquiço, que afirmou ter ido até Guijá para buscar o tal rapé e fazer a sua distribuição. Em troca, a população deveria fornecer peles, pulseiras, dinheiro aos régulos responsáveis pela dispersão da substância

1907, os portugueses criaram regulados nas circunscrições dependentes de Lourenço Marques, cujo objetivo era assegurar a política colonial. “As obrigações do régulo, tais como eram determinadas pelas leis coloniais, em 1908, incluíam: (1) a indicação, dentre os seus subordinados, de trabalhadores, carregadores e recrutas para o exército, para satisfazer as requisições do Governador; (2) a responsabilidade na coleta do imposto de palhota; (3) o controle dos estrangeiros que entrassem no regulado sem um passe válido; (4) o impedimento do comércio de bebidas alcoólicas, com exceção dos vinhos portugueses. Pelo desempenho destas funções, o régulo não era pago pelo regime colonial, mas era autorizado a cobrar uma taxa de meia libra (10 xelins) ou de 2\$50 por cada mineiro que regressava das minas. Recebia, também uma quantia idêntica por cada *milando* a que presidisse. Desta maneira, o régulo podia, por um lado, obter benefícios consideráveis pela sua aquiescência ao trabalho imigrante e, por outro, pela manutenção da lei consuetudinária; nestas condições, era um aliado essencial da aceitação dos mecanismos da exploração colonial. A função do régulo era, em parte, ideológica: nela estava inerente a sanção da tradição e da autoridade à nova ordem colonial”. SERRA, op. cit, 2000, p. 384-385.

¹⁵ “*Machambas (roças) (...)*”. SANTANA, op. cit, 2018. p.76.

¹⁶ Processo, fl. 1, 18 de maio de 1918.

¹⁷ Os cabos atuavam como policiais locais, formando parte da autoridade judicial nativa. THOMAZ, op. cit, 2012, p. 99.

¹⁸ Processo, fl. 33, 20 de setembro de 1914.

¹⁹ Processo, fl. 13, 10 de setembro de 1914.

²⁰ Processo, fl. 32, 20 de setembro de 1914.

advinda do tabaco. Novamente, buscaremos compreender como as peles – enquanto elemento simbólico de poderosos guerreiros, inclusive nos tempos de governo do Ngungunyane – atemorizaram as autoridades portuguesas que enxergavam a demanda por tais objetos como uma promessa concreta de “futuras tentativas de rebelião”²¹.

Os portugueses proibiram tal distribuição do rapé e os dezessete homens acabaram por ser deportados para a ilha de Moçambique²², para cumprir a pena de dez anos de desterro²³ – posteriormente revogada, como veremos. Em momentos oportunos à administração portuguesa, o personagem Boquiço, a quem atribuíram a maior parte da responsabilidade do movimento, era reduzido de sua condição de régulo à condição jurídica de “indígena”. Será oportuno discutirmos o termo “indígena” mas, por hora, cabe dizer que Boquiço foi o único, dentre os deportados, a quem não foi dada a possibilidade de reduzir o período de exílio²⁴. A documentação não informa, entretanto, se houve o cumprimento dos dez anos previstos como pena imputada a ele.

O problema da pesquisa principiou-se com o título do processo em análise, intitulado no assunto como “*Insubordinação dos Indígenas da Circunscrição de Vilanculos*”, de acordo com a Secretaria dos Negócios Indígenas em Moçambique. Entre 1914 e 1916 as autoridades portuguesas responsáveis por compor a Secretaria dos Negócios Indígenas elaboraram o processo que se apresenta nesta dissertação como a principal fonte primária. Indagamos, a partir desta, o que essas autoridades estavam nomeando como “insubordinação”, quem eram os chamados “indígenas”, onde se localizava a “Circunscrição de Vilanculos”. Algumas destas questões já apontavam para a necessidade de compreender e analisar alguns conceitos e categorias importantes como o de “indígenas” e o de “insubordinação”.

A partir daí, outras questões surgiram, como por exemplo: o que os “indígenas” teriam feito na referida “insubordinação” a partir das informações colhidas nos depoimentos registrados pela Secretaria. Importava, ainda, analisar se havia um movimento na região de Vilanculos por parte dos ditos “indígenas” e como eles o enxergavam – se era compatível com a ideia de “insubordinação” dada pelas autoridades europeias. Quais seriam os fatores ligados a essa situação? Como estavam conectados à lógica colonial e em que medida poderiam indicar uma tentativa de oposição a ela?

²¹ Processo, fl. 53, 23 de setembro de 1914.

²² “A Ilha de Moçambique situa-se no norte de Moçambique, abaixo de Cabo Delgado”. THOMAZ, op. cit, 2012, p. 33.

²³ Processo, fl. 63, 31 de outubro de 1914.

²⁴ Processo, fl. 2, 18 de maio de 1918.

A análise do contexto seria desmembrada em muito mais perguntas à medida em que avançamos na leitura do documento, vontade despertada pelo título intrigante. A interpretação da fonte nos fez deparar com um rapé que era distribuído por régulos coloniais mediante a alegação de que, uma vez consumido, deveria servir para fertilizar as plantações e ocasionar benefícios de cunho milagroso aos habitantes de Vilanculos e redondezas. Daí se desmembravam questões acerca de como e quem produzia o rapé, quem o distribuía, com qual objetivo isso era feito. Nos deparamos com a figura do “feiticeiro Cocuana”, mencionado pelas autoridades portuguesas como o responsável pela disseminação entre os régulos do produto do tabaco que identificavam como prática da “feitiçaria”. Restou-nos perguntar o que os portugueses entendiam por “feitiçaria”, “feiticeiro”, mas também o que as populações nativas entendiam a esse respeito.

A fonte nos levou a inquirir sobre aspectos envolvendo a espiritualidade, a ancestralidade, a cultura dos habitantes de Vilanculos e como esses homens poderiam estar expressando tais pontos na crença de que o uso do rapé era milagroso e no movimento por trás disso. Era necessário visualizar a função de outros elementos, além do rapé, mobilizados pelos envolvidos como as capulanas e as peles de animais.

Ademais, o tratamento conferido aos nativos que foram acusados pelos portugueses como responsáveis e punidos com a deportação revelava uma postura das autoridades lusas. A fonte nos exigiu diligência para compreender que entre tais autoridades havia divergências, expressas pelos distintos modos de se referirem ao movimento. O contexto demandou cuidados, tendo em vista o momento de consolidação colonial que deveria eliminar possíveis levantes que ameaçassem a solidez do controle de Portugal em Moçambique. Precisamos ampliar o olhar sobre a legislação colonial, a atuação das Companhias Concessionárias no tocante à mão de obra empregada e o trabalho forçado que estava sendo demandado em Moçambique, na tentativa de averiguar as suas prováveis ligações com o movimento. Por fim, analisaremos como tudo isso está permeado pelas agências e resistências nativas. Afinal, a pergunta que serviu como um fio condutor para este trabalho: como a política colonial e a religiosidade dos africanos estavam relacionadas à revolta de Vilanculos?

O recorte temporal foi baseado no período de ocorrência da revolta, cuja duração encontra-se referenciada no processo judicial, entre os anos 1914 e 1916. Consideramos, ainda, o ano de 1918, por constar no processo um pedido, realizado em maio, de autorização da comutação da pena para os exilados – exceto Boquiço. Essa definição temporal não nos impossibilitou de abordar dados e fatos anteriores e posteriores à revolta. Entretanto, por se tratar de um trabalho direcionado para a microhistória, priorizamos o que estivesse estreitamente

ligado ao movimento. O recorte espacial incorpora a região de Vilanculos e imediações próximas, em Inhambane, de acordo com a referência feita nos autos aos régulos e aos cabos dessas regiões.

Ressaltamos, ainda, que foram analisadas outras fontes de caráter secundário, que pudessem alargar a compreensão da revolta em Vilanculos. Acrescida à análise do processo está a fonte primária produzida por Henri Junod, cujo texto original é em francês, mas recorreremos à versão em inglês – *The life of a South African Tribe*, de 1913. A fonte do missionário suíço Junod foi de extrema importância para a análise da concepção que existia acerca das práticas de feitiçaria e antifeitiçaria. Investigamos também os *Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colônia de Moçambique [Raças, Usos e Costumes Indígenas]*, cuja autoria é de José dos Santos Rufino.

Avaliamos a obra produzida em 1925 pelo então secretário dos Negócios Indígenas, Antônio Augusto Pereira Cabral, cujo título é *Raças, usos e costumes dos indígenas*. Trata-se de uma obra importante para o entendimento do olhar que algumas autoridades administrativas lançaram à colônia e aos seus habitantes. Outra obra que investigamos pela sua contribuição do entendimento do direito e da legislação coloniais é *O trabalho indígena – estudo de direito colonial*, produzida pelo professor universitário português Joaquim Moreira da Silva Cunha, em 1949. Exploramos também a obra de José Capela, investigador do Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, intitulada *O imposto de palhota e a introdução do modo de produção capitalistas nas colônias. As ideias coloniais de Marcelo Caetano. Legislação do trabalho nas colônias nos anos 60*. A produção de Capela é relevante para a compreensão do imposto de palhota de forma bem mais detalhada.

A fins de contextualização, ao nos referirmos a Vilanculos cabe lembrarmos que a sua localização se dava na província de Inhambane que, por sua vez, foi parte do Reino de Gaza. Assim, este Reino foi fundado em “cerca de 1820 em consequência das migrações dos povos *vanguni* da África do Sul, cujo território se estendeu da região central de Moçambique até parte do território de Zimbábue e da África do Sul”²⁵. Quando as operações militares portuguesas foram iniciadas, Ngungunyane foi preso e representou o último governante oficial deste Reino. Mesmo assim, a vitória portuguesa se deu apenas quando conseguiram combater os regimentos de Maguiguana, que liderou as tropas de Gaza após a prisão de Ngungunyane, até 1897 quando foi derrotado²⁶.

²⁵ SANTANA, op. cit, 2018, p.23.

²⁶ SANTOS, op. cit., 2007, p. 19.

Considero válido fazermos uma inflexão para elucidarmos o uso do termo “indígena”, recorrente em todo o processo localizado, e um termo complementar muito utilizado, o de “assimilado”. Ambos estão relacionados ao fato de que na segunda metade do século XIX foi abolida a escravatura nos territórios portugueses na África²⁷, enfatizado pela proibição final do tráfico de escravos pela Conferência de Berlim²⁸, conduzindo à criação de um mecanismo de trabalho que institucionalmente não era mais o escravo, porém, mantinha características análogas a este.

A fim de colocar a mão de obra barata à disposição do governo e dos capitalistas europeus, as potências coloniais implantaram o trabalho forçado, que veio se somar a uma tributação sufocante. [...] Os camponeses que ficavam em suas terras não estavam livres de coações. Entre a população rural eram muitos aqueles que a lei constrangia a trabalhar várias semanas sem remuneração nos canteiros de obras públicas, sob pena de prisão imediata. Também se viam submetidos às exigências e aos caprichos das autoridades locais, e frequentemente compelidos a vender seus produtos abaixo da cotação.²⁹

Dessa forma, a solução encontrada pelos portugueses na fase de expansão colonial foi o trabalho forçado, criando um extenso corpo de normas visando aproveitar a mão de obra africana para o desenvolvimento das colônias³⁰. A execução de regras passou a se inserir no “Direito colonial”, que pode ser compreendido como “todo o direito que se aplica às colônias”, mas também como o “conjunto de normas que refletem as características específicas do fenômeno colonial”³¹.

De acordo com Joaquim M. da Silva Cunha, o “Direito colonial” subdivide-se na sua aplicação aos “civilizados” e aos “indígenas”, sendo que os últimos são submetidos a “particularidades específicas, resultantes da diferença de nível de civilização entre quem fornece a força de trabalho e quem a utiliza, da necessidade de proteção dos trabalhos e da sua educação”³² a partir da missão civilizadora. Teremos a oportunidade de elucidar adiante a noção de “civilização” mencionada.

²⁷ CUNHA, Joaquim Moreira da Silva. *O trabalho indígena – estudo de direito colonial*. Agência geral das colônias, Divisão de publicações e biblioteca, Lisboa, 1949, p.3.

²⁸ *Ibid*, p. 46.

²⁹ ISAACMAN, Allen & VANSINA, Jan. *Iniciativas e resistências africanas na África central, 1880-1914*. In: BOAHEN, Albert Adu (editor). *História Geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935*. 2ª ed. rev. Brasília, UNESCO, 2010.p. 203-204.

³⁰ CUNHA, op. cit., p. 4.

³¹ *Ibid*, p. 8.

³² *Ibid*., p. 11.

Após alguns regulamentos emitidos por Portugal³³ que extinguiram o tráfico de escravos e deliberaram sobre a condição dos “libertos”, o comissário régio e administrador colonial português António Enes³⁴, em 1893, teria escrito em seu relatório sobre Moçambique, conforme Silva Cunha:

Abolidos os crimes e horrores da escravidão [...] os interesses econômicos recomendavam ao legislador que diligenciasse aproveitar e conservar os hábitos de trabalho que ela impunha aos negros, embora proibisse, para os conservar e aproveitar, o emprego dos meios por que tais hábitos haviam sido impostos. Converter um escravo em homem livre era um benefício para ele e para a sociedade, mas deixar transformar um trabalhador em vadio depreciava esse benefício.³⁵

A condição de escravo abolida não vinha acompanhada do gozo da plena liberdade desses indivíduos. Os “negros”, como afirmava António Enes, deveriam conservar os hábitos impostos de trabalho para não se tornarem “vadios”, mas os portugueses não permitiram que estes decidissem livremente pela manutenção de tais hábitos. Com a intenção de “ensinarem ao negro que tinha a liberdade de continuar a viver no estado selvagem”, mas deixando claro que a selvageria era a principal “consequência da liberdade de não trabalhar”, pretendiam introduzir o africano no “grêmio da civilização” a partir do trabalho forçado³⁶.

No ano de 1884, numa resposta do governador geral da província ao governador de Inhambane, já constava que não se devia depreciar “os incessantes esforços empenhados por Portugal no justo propósito de civilizar os povos que na África lhe são avassalados”³⁷. Tal mentalidade justifica por que Portugal voltou atrás na decisão de permitir que os nativos escolhessem viver na “liberdade de não trabalhar”, como mencionamos, e passou a controlar o trabalho nas colônias portuguesas através do Regulamento decretado em 1899³⁸, cujo artigo 1º definia:

todos os indígenas das províncias ultramarinas portuguesas são sujeitos à obrigação, moral e legal, de procurar adquirir pelo trabalho os meios que lhes faltem, de subsistir e de melhorar a própria condição social. Têm plena liberdade para escolher o modo

³³ Ver CUNHA, op. cit. capítulo 2.

³⁴ “Nomeado comissário-régio de Moçambique em 1895, António Enes deu origem ao que certos autores intitularam a “escola de António Enes” ou, dito de forma mais clara, a escola do estado colonial.” SERRA, op. cit., 2000, p. 206.

³⁵ Ibid, p. 148.

³⁶ Ibid, p. 149.

³⁷ PEREIRA, Rui Mateus. A “Missão etnográfica de Moçambique”. A codificação dos “usos e costumes indígenas” no direito colonial português. Notas de Investigação. *Cadernos de Estudos Africanos* [Online], 1, 2001, posto online no dia 22 agosto 2014, consultado 12 maio 2020. URL: <http://journals.openedition.org/cea/1628>; DOI : 10.4000/cea.1628, p. 4.

³⁸ Ver CUNHA, op. cit., capítulo 3.

de cumprir essa obrigação, mas, se a não cumprem de modo algum, a autoridade pública pode impor-lhe o seu cumprimento.³⁹

Permitia-se, portanto, coagir os nativos ao trabalho forçado, ainda que tal situação fosse anterior à elaboração do Regulamento de 1899. Portugal sustentava que um dos grandes objetivos da ação colonial era “libertar os indígenas da barbárie, transformá-los em seres mais evoluídos ao ensinar-lhes os tempos da modernidade, preenchendo-lhes o seu mundo ‘vazio’ com os saberes da civilização”, uma vez que os portugueses, por serem europeus, se enxergavam como “cânone do progresso e da civilização”⁴⁰.

Tal discurso foi realizado “para os nativos dos territórios portugueses na África durante quase todo o século XIX”, sendo que a condição desses nativos era a de quem “estava em “transição” para a cidadania, a qual só se completaria quando a sua “diferença civilizacional” fosse superada”⁴¹. A maneira encontrada para manter esse “indígena” à margem da cidadania era a insistência em sua inferioridade. Não faltaram teóricos da época para embasar esse tipo de argumento, como Joaquim Oliveira Martins que afirmou que “documentos nos mostram no negro um typo anthropologicamente inferior, não raro próximo do antropeide, e bem pouco do digno do nome de homem”⁴².

Assim, havia uma tendência da administração colonial em apoiar uma inferioridade do “indígena”, inata, o que ajudava a justificar a necessidade da dominação colonial⁴³. A obtenção de mão de obra no sul de Moçambique através do trabalho forçado sistematizou-se através do *chibalo*, forma de exploração abusiva do campesinato⁴⁴. De acordo com a legislação colonial, os nativos foram constrangidos a realizar o trabalho para pagar taxaões como o imposto de palhota e evitar a prisão – a pena por vadiagem podia ser até quatro vezes mais longa do que em Portugal⁴⁵. Os direitos do trabalhador eram negligenciados, por exemplo, quando o pagamento dos salários não era feito por períodos longos, variando ao gosto dos patrões. Além disso, passavam por uma série de abusos como a violência física e sexual,

³⁹ CUNHA, op. cit, p. 151.

⁴⁰ MENESES, Maria Paula. O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais. *Cadernos de Estudos Africanos* [online], 7, 2010. Acesso em 12 maio 2020. URL: <http://eces.revues.org/403>; DOI: 10.4000/eces.403, p. 73

⁴¹ SILVA, Cristina Nogueira da. *Conceitos oitocentistas de cidadania: liberalismo e igualdade. Análise Social*, volume 44 (192), Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2009, p. 557.

⁴² Apud ZAMPARONI, op. cit, p. 51.

⁴³ Ibid, p. 52.

⁴⁴ Ibid, p. 384-386.

⁴⁵ Ibid., p. 49.

carência de transporte, escassez de alimentos e de condições de trabalho que permitissem o descanso e a boa saúde dos trabalhadores⁴⁶.

Essa legislação coercitiva buscava, por isso, categorizar os africanos em sua maioria como “indígenas”⁴⁷ e o restante em “assimilados”. Os assimilados eram aqueles que, incentivados pelas autoridades coloniais deveriam adotar os “hábitos e costumes portugueses”, fator que lhes conferia melhores condições de vida se comparados aos “indígenas”⁴⁸. A assimilação, de acordo com o Alvará do Assimilado de 1917, seguia determinações legais e era obtida somente pelos africanos que “tivessem abandonado inteiramente os usos e costumes daquela raça, adotando hábitos do chamado mundo civilizado, isto é, do mundo burguês europeu cidadão”⁴⁹.

De acordo com Joel das Neves Tembe, em entrevista concedida em 2011, a diferença do assimilado e do indígena fez parte de sua vivência, retomada na seguinte fala:

[...] No sistema colonial português, a partir do momento em que se montou a administração, com a reforma de 1907, desenhou-se uma estratégia de administração que dividia as áreas em áreas de indígenas, que é a população de modo geral, e as áreas que seriam habitadas por famílias portuguesas, algumas famílias mestiçadas, alguma pequena burguesia comercial, que já existia lá. E depois se abriu espaço para que os indígenas, gradualmente, pudessem ascender à categoria de assimilado, perante determinados requisitos. O primeiro requisito era concluir a quarta classe, o ensino primário. Então, a partir do momento que concluía-se o ensino primário, podia requerer junto da administração o estatuto de assimilado. Portanto, tinha que apresentar uma certidão, apresentar um certificado de habilitações, ter um padrinho, e depois fazer a manifestação, por escrito, de abandono dos usos e costumes tradicionais e a assunção de valores portugueses.⁵⁰

Joel Tembe afirmou, ainda, que entre os requisitos era necessário “vestir-se a rigor, portanto calçar sapatos, saber comer à mesa [...] e adquirir até o nome português”⁵¹. Sabemos, assim, que para tornar-se um assimilado era preciso muito mais do que cumprir as determinações legais referenciadas pelo autor. Era necessário, sobretudo, realizar o abandono da assistência endógena de saúde⁵², ou seja, abdicar da convicção em um sistema que envolvia

⁴⁶ SERRA, op. cit., p. 386.

⁴⁷ ZAMPARONI, op. cit., p. 19.

⁴⁸ SANTANA, op. cit., 2018, p. 24.

⁴⁹ PEREIRA, op. cit., 2020, p. 21.

⁵⁰ TEMBE, Joel das Neves. *Joel das Neves Tembe (depoimento, 2011)*. Rio de Janeiro, CPDOC/FGV; LAU/IFCS/UFRJ; ISCTE/IUL; IIAM, 2012, p.9.

⁵¹ *Ibid*, p. 9-10.

⁵² SANTANA, op. cit., 2018, p. 24.

saúde e crença, sobretudo nos médicos-sacerdotes. A condição de “assimilação” somente foi oficializada com a publicação das leis coloniais de 1926 a 1929⁵³.

Ao assumir tais tipos de classificação para as populações nativas em África, os portugueses construíram um “modelo ideal de cultura a ser seguido” e impediram a observação das variáveis socioculturais que estes rótulos escondiam, dificultando “interpretações a respeito das experiências dos grupos africanos abarcados pelos guarda-chuva estanque, homogêneo e binominal de assimilados ou indígenas”⁵⁴. Um dos impactos foi a homogeneização⁵⁵ e a ocultação de grupos etnoculturais⁵⁶ sob o véu simplificador do termo “indígena”.

Os agentes principais do processo judicial elaborado em Moçambique estão devidamente apresentados ao leitor. Iremos empregar a categoria de “indígena” aos nativos de Moçambique menos para enquadrá-los como tal – que não nos cabe e nem é o nosso objetivo –, mas para fazer o uso do termo empregado no documento e à época. Apesar de estarmos cientes de que o termo “indígena” não é o mais apropriado e desejando não reforçar o rótulo, por saber que ele oculta as povoações de Inhambane, como os tsongas, bitongas e chopes⁵⁷, por ora, não temos como precisar exatamente a qual população o termo “indígena” se referia no presente documento⁵⁸.

A língua pode ser um dos meios de mapear as populações de Moçambique, mas existem dificuldades envolvidas nesse procedimento, inclusive porque muitos autores ignoram o multilinguismo, comum a diversas sociedades em África. De acordo com a linguista Ezra A. Chambal Nhampoca, o changana é um idioma falado em regiões mencionadas anteriormente e que se interligam, a saber as províncias de Maputo, Gaza e Inhambane, entre outras. Sendo a segunda língua bantu mais falada em Moçambique, o changana apresenta variedades de acordo com os distritos, sabendo que o país é “multilíngue”, mas que a “maioria da população pertence aos povos bantu”⁵⁹.

Ezra Nhampoca utiliza o dicionário de Changana-Português de Bento Siteo para afirmar que “devido a grandes e frequentes movimentações das populações, torna-se cada vez mais difícil a localização precisa destas variedades”⁶⁰. Ademais, pode-se imaginar que essas

⁵³ SANTANA, op. cit., 2018, p. 33.

⁵⁴ PEREIRA, op. cit., 2020, p. 21.

⁵⁵ Ibid, p. 33.

⁵⁶ SANTOS, op. cit., 2007, p.117.

⁵⁷ Ver anexo III retirado de SANTOS, op. cit, 2007, p. 40.

⁵⁸ Ibid, p.117-118.

⁵⁹ NHAMPOCA, Ezra Alberto Chambal. *Identidade categorial e função dos ideofones do changana*. Tese doutorado apresentada na Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós Graduação em Linguística, Florianópolis, 2018, p. 40.

⁶⁰ NHAMPOCA, op. cit, p. 45.

variações da língua acompanharam, ao longo dos anos, o trânsito das populações locais, o que dificulta precisarmos com exatidão quais os povos – falantes do changana – estão envolvidos no processo analisado.

Autores como Henri Alexandre Junod, António Rita-Ferreira, Amélia Neves de Souto, Gabriela Aparecida dos Santos, Jacimara Souza Santana, - para citar apenas alguns – discorrem sobre os povos habitantes de Inhambane em fins do século XIX e início do XX. De acordo com Henri Junod, os Tongas seriam os ocupantes de Inhambane⁶¹ ao diferenciá-los dos Tsongas. A mesma abordagem foi feita por Amélia Neves de Souto ao afirmar que “os povos do grupo Tonga estavam confinados à região de Inhambane, vivendo dentro da área que se estendia do Limpopo a sul até cerca de 50 milhas a norte de Inhambane”⁶².

Já para Gabriela Aparecida dos Santos, ao fazer o uso do mapa etnográfico de António Rita-Ferreira⁶³, as populações ao sul de Moçambique podem ser caracterizadas de forma mais ampla como “banto sul-oriental”, que abrangiam a “diferenciação cultural e linguística entre tsongas, chopes e bitongas”⁶⁴. Ao longo do século XIX teriam ocorrido os deslocamentos dessas populações, fazendo os bitongas se concentrarem no entorno de Inhambane⁶⁵. Porém, para Jacimara Souza Santana, os povos de origem Chope também estariam “espalhados entre as províncias de Gaza e de Inhambane, falantes das línguas *Changana e Chope*”⁶⁶. Existia a tendência de a administração colonial classificar rigidamente essas populações, com uma certa artificialidade, quando, na realidade, as fronteiras entre elas mostravam maiores entrelaçamentos e sobreposições.

No processo dos povos do sul moçambicano, em especial de Inhambane, aparecem sob a nomenclatura limitada de “indígenas” e, quando muito, alguns personagens foram reconhecidos pelas autoridades coloniais responsáveis como “régulos” e “cabos”/ “cabos de terras”. Tratava-se das chefaturas africanas que compunham a organização administrativa colonial para a gestão das circunscrições, onde vivia a população local⁶⁷.

As circunscrições eram chefiadas por um administrador. Estas eram unidades administrativas rurais fundamentais e impostas em áreas predominantemente africanas. Eram divididas em postos, sob o controle de um chefe de posto, o

⁶¹ JUNOD, Henri A. *Usos e costumes dos Bantu*. Tomo I. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, 1996, p. 33-34.

⁶² SOUTO, op. cit., p. 49.

⁶³ Ver anexo III na página 187.

⁶⁴ SANTOS, op. cit., 2007, p. 40-41.

⁶⁵ Ibid, p.41.

⁶⁶ SANTANA, Jacimara Souza. *A experiência dos tinyanga, médicos-sacerdotes, ao sul de Moçambique: identidades, culturas e relações de poder (c. 1937-1988)*. Tese (doutorado) apresentada na Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2014, p. 10.

⁶⁷ SOUTO, op. cit., p. 157-158.

funcionário administrativo mais próximo da população rural. Este chefe de posto trabalhava através de chefes africanos – os régulos – que se encarregavam sobretudo da coleta de impostos, o recrutamento para o trabalho forçado nas plantações, etc.⁶⁸

Trataremos mais detidamente sobre as atribuições dos régulos nos capítulos dessa dissertação, destacando a importância de seus papéis naquilo que o processo intitulou como “*Insubordinação dos Indígenas da Circunscrição de Vilanculos*”. Na realidade, veremos que as autoridades portuguesas se referem aos nativos envolvidos ora como régulos, ora como cabos e, em certos momentos, apenas como “indígenas”. O domínio colonial dependeu da colaboração de chefaturas locais, como os régulos. Conforme Terence Ranger, “tal colaboração era, no fundo, um caso bastante prático de troca de benefícios”⁶⁹.

“O arquivo é uma brecha no tecido dos dias, a visão retraída de um fato inesperado”⁷⁰. Mas nem sempre podemos desfrutar por completo do sabor dos arquivos, como sugeriu Arlette Farge. No estudo do nosso “fato inesperado”, o passado nos permitiu, felizmente, conhecer no presente os nomes dos dezessete personagens principais envolvidos nessa trama que tentaremos desvendar: Mucotso (régulo de Vilanculos), Faniça (régulo de Manhiça), Macachul o Matupo (régulo de Muabsa), Boquiço (régulo de Mazibe), Machaniça (cabo de Vilanculos), Palau (cabo de Vilanculos), Betissane (cabo de Vilanculos), Machunguel (cabo de Vilanculos), Péluca (cabo de Vilanculos), Chipanela (cabo de Vilanculos), Bélane (cabo de Vilanculos), Mahilene (cabo de Mapinhane), Combo (cabo de Muabsa), Mahilene (cabo de Manhiça), Daiane o Chitata (cabo de Manhiça), Gomane (cabo de Mazibe) e Selemane (cabo de Manhiça)⁷¹. A subsequente caracterização que acompanha o nome de cada um deles, revela a hierarquia entre as suas posições e a possibilidade de ter um régulo por localidade, o qual exercia sua autoridade sobre os cabos a ele subordinados.

Não foi possível ler mais do que os seus nomes, categorias ou os seus testemunhos, sujeitos a alterações dos coletores dos depoimentos, já que os depoentes não assinaram “por o não saber fazer”⁷². Mas tentaremos, na medida do possível, integrar a voz daqueles que foram silenciados pela relação assimétrica estabelecida pelos europeus. Não há documento que faça “emergir sentido dele mesmo”, sendo necessário que o historiador se empenhe em decifrá-lo. Nesse processo de tratamento da fonte, realizado a partir do nosso sistema de valores e normas que pode não se aplicar ao processo analisado, tentaremos evocar lapsos da realidade vivenciada

⁶⁸ SOUTO, op. cit, p. 158.

⁶⁹ RANGER, Terence. *A invenção da tradição na África colonial*. In: HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (Org.). *A invenção das tradições*. 10ª ed. Trad. Celina Cardim Cavalcante. São Paulo: Paz e Terra, 2015, p. 291.

⁷⁰ FARGE, Arlette. *O Sabor do Arquivo*. 1ª ed., São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2007, p. 14.

⁷¹ Processo, fl. 63, 31 de outubro 1914.

⁷² Processo, fl. 20, 10 de setembro 1914.

por esses personagens⁷³. Afinal, “talvez o arquivo não diga a verdade, mas ele diz *da* verdade”⁷⁴.

Conforme José Costa Barros, as “fontes dialógicas” são “aquelas que envolvem, ou circunscrevem dentro de si, vozes sociais diversas”⁷⁵ como, por exemplo, processos criminais que envolvem depoimentos, testemunhas e acusadores. Essas são eficazes como objetos de investigação das relações interindividuais, das visões de mundo e dos conflitos envolvendo os atores sociais. Se é verdadeira a afirmativa de que “o arquivo é permanentemente uma falta”, ao fazer o uso desse arquivo estamos tentando “traduzir essa falta em questão”⁷⁶, preenchendo suas ausências com a nossa interpretação.

Lembro-me que ao ler o nome “rapé” nessa fonte dialógica, e partindo das minhas memórias como brasileira, pensei automaticamente no pó de tabaco que, em raros momentos, presenciei sendo inalado por pessoas que o utilizavam para espirrar de forma instantânea. Ouvi a minha mãe comentar, certa vez, que meu avô paterno, que não cheguei a conhecer, fazia a inalação do rapé com frequência.

Não é raro ouvir falar, nos últimos anos, no uso do rapé como tratamento medicinal “alternativo” aos tratamentos ditos convencionais. Pelo menos em algumas regiões brasileiras, o rapé – que havia caído no ostracismo – retornou ao cenário com a dispersão de informações sobre o seu uso por algumas etnias indígenas brasileiras e por não-indígenas que os procuram para fazer a inalação de rapé em rituais que garantem, dentre outras coisas, o “fortalecimento do espírito, limpeza mental, concentração e foco”⁷⁷.

Antropólogos e pesquisadores como Guilherme Pinho Meneses, Laura Pérez-Gil e Aline Ferreira Oliveira têm se dedicado ao estudo das formas medicinais em algumas culturas indígenas em que o rapé é considerado parte do sistema medicinal⁷⁸, como entre os Yawanawa e os Huni Kuin. Segundo Aline Oliveira, as cosmologias e práticas ameríndias têm sido apropriadas “por segmentos das classes médias urbanas, construindo um imaginário sobre os

⁷³ FARGE, op. cit., p. 92-93.

⁷⁴ Ibid, p. 35.

⁷⁵ BARROS, José Costa. O tratamento historiográfico de fontes dialógicas. *Revista Expedições: Teorias da História e Historiografia*. Goiânia, ano 3, nº 4, jul 2012, p. 10.

⁷⁶ FARGE, op. cit., p.58.

⁷⁷ DUAILIBI, Julia. De volta ao pó – A ressurreição do rapé. *Revista Piauí*, 2017. Disponível em <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/de-volta-ao-po/>. Acesso em 20 abr 2020.

⁷⁸ OLIVEIRA, Aline Ferreira. *Os outros da festa: um sobrevoos por festivais yawanawa e huni kuin*. Horiz. Antropol., Porto Alegre, ano 24, nº51, 2018, p. 169.

“conhecimentos ancestrais” e criando modelos novos de espiritualidade, terapia, consumo e sociabilidade, em que a “tradição” torna-se um recurso simbólico e retórico fundamental.”⁷⁹

Destarte, uma nova clientela caracterizada pela busca por “práticas terapêuticas alternativas”⁸⁰ tem aumentado o consumo do rapé por considerar que o seu poder “é de muita força”⁸¹. Entre os Yawanawa o “rapé de tabaco” é utilizado, como substância alucinógena, para curar ou provocar doenças⁸².

O conhecimento de propriedades terapêuticas de ervas e a sua mistura ao pó do tabaco para formar o rapé no Brasil se aproxima da funcionalidade que este apresenta em determinadas regiões africanas. Pode haver alguma interseção entre as religiões afro-brasileiras⁸³ que ajudem a explicar a semelhança nos usos do rapé.

No território moçambicano, o rapé foi comumente associado à prática de feitiçaria e aparece na inquirição das testemunhas envolvidas na revolta como um pó milagroso⁸⁴, maravilhoso⁸⁵. Teremos a oportunidade de percorrer um breve curso do tabaco e, posteriormente, do rapé em Moçambique, o que nos dará mais elementos para compreendermos a sua importância no processo em análise.

Em diversos momentos do documento, o rapé é mencionado tanto por autoridades coloniais quanto pelos habitantes de Vilanculos – através dos escravos – como portador de verdadeiras dádivas⁸⁶, a saber: provocar chuvas encerrando a crise de fome a partir de colheitas abundantes; capaz, ainda, de provocar a evasão dos brancos do território moçambicano e, com esta, ocasionar o fim da cobrança do imposto de palhota. A distribuição do “rapé milagroso” despertou nos portugueses até mesmo o receio de restabelecer a “gente de Gungunhana”, último governante do Reino de Gaza⁸⁷.

O rapé era atribuído pelos observadores europeus à prática da “feitiçaria”, categorizada como componente de uma suposta “tradição” em África cujos contornos vão sendo progressivamente delineados – ou mesmo inventados – por europeus durante o período colonial. De acordo com Eric Hobsbawm:

⁷⁹ OLIVEIRA, Aline Ferreira. *Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades*. Dissertação (mestrado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012, p. 32.

⁸⁰ Ibid, p. 32.

⁸¹ OLIVEIRA, op. cit, 2012, p. 52.

⁸² PÉREZ-GIL, Laura. O sistema médico Yawanáwa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica. *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 17(2), 2001, p. 336.

⁸³ OLIVEIRA, 2018, op. cit., p.183-184.

⁸⁴ Processo, fl. 87 e 88, 9 de outubro de 1914.

⁸⁵ Processo, fl. 108, 25 de fevereiro de 1915.

⁸⁶ Processo, fl. 116, 26 de fevereiro de 1915.

⁸⁷ Processo, fl. 33, 20 de setembro de 1914.

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado.
88

Como parte de uma “tradição africana”⁸⁹, inventada durante o período colonial, vários aspectos socioculturais africanos foram enquadrados como “tradicionais” para fazer oposição ao mundo moderno e “civilizado” que caracterizava o continente europeu. Sob a ótica portuguesa, o uso do rapé fazia parte de um ritual que foi identificado como “feitiçaria” e isso comunga com autores que enquadravam essas práticas e sociedades como “primitivas”, no sentido de “subdesenvolvidas”, “não civilizadas”.

Pretendemos discutir como os conceitos antropológicos de “fetiche” e “fetichismo”, revisitados por Rogério Brittes Pires, fizeram um longo percurso até chegarem numa noção de “feitiçaria” empregada e difundida pelos portugueses no período colonial em África. Trataremos de um conceito amplamente discutido por Evans-Pritchard na obra *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*, apesar da distância espacial e cultural observada entre o povo estudado pelo autor e os nativos de Moçambique. Outra obra que analisaremos mais detidamente no capítulo dois dessa dissertação é *Kupilikula. O Poder e o Invisível em Mueda, Moçambique*. Nessa produção, Harry West investiga como os habitantes de Mueda concebem o poder a partir da linguagem da feitiçaria (*uwavi*). West esclarece como a posse de substâncias mágicas, chamadas de *mitela*, eram utilizadas para aceder a um reino invisível. Nele, seria possível agir para alterar o mundo, refletindo no mundo visível e refazendo-o. Percebemos o quanto as contribuições de West dialogam com as de Henri A. Junod ao escrever sobre o que denominou como a vida social das “tribos sul-africanas de origem bantu”. Na fonte analisada, Junod tentou definir tão claramente quanto fosse possível as distinções entre “Religião”, “Magia” e Ciência⁹⁰. Ao tratar sobre a magia, fez uma divisão entre o que seria a “magia branca” e a “magia negra” para os Thonga. A linguagem da feitiçaria (*buloyi*) seria expressa por ritos e práticas cujo objetivo seria lidar com as forças da natureza. Feiticeiros, possessões

⁸⁸ HOBBSAWN, Eric. J. *Introdução: A invenção das tradições*. In: HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (Org.). *A invenção das tradições*. 10ª ed. Trad. Celina Cardim Cavalcante. São Paulo: Paz e Terra, 2015, p. 8.

⁸⁹ RANGER, op. cit, 2015.

⁹⁰ Ver capítulo III de JUNOD, Henri A. *The life of a South African Tribe – II. The Psychic Life*. Neuchatel (Switzerland), Cornell University Library, 1913.

de espíritos e rituais com finalidade mágica são descritas pelo autor. Além disso, é notório um paralelo com as substâncias mágicas, nomeadas de *miri* ou *muri* pelos Thonga.

Evans-Pritchard, na obra supracitada, incorporou as suas conclusões após conviver com os Azande e descreveu a “bruxaria” de acordo com as crenças deles. Segundo o antropólogo, os Azande, localizados na África Central⁹¹ fazem uma distinção entre os bruxos e os feiticeiros bastante clara. Podem usar “adivinhos, oráculos e drogas mágicas” para combater ambos, mas afirma que ao consultarem os oráculos a maior preocupação dos Azande são os bruxos⁹². A bruxaria é considerada uma substância encontrada no corpo humano, “descrita como uma pequena bolsa ou inchação enegrecida e oval” que está localizada – imprecisamente – na barriga, talvez no intestino delgado (como acredita Pritchard)⁹³. A substância-bruxaria, portanto, não permite que o bruxo aparente sintomas externos, já que se oculta no ventre e somente pode ser averiguada, no sentido físico, por uma autópsia pós-morte.

Na crença descrita por Junod, não havia uma substância-bruxaria, mas os feiticeiros (*baloyi*) são aqueles que possuem o “olho do mal”, herdando o seu poder de forma hereditária pela transmissão do leite materno. Neste caso, o feiticeiro cumpria entre os Thonga um papel similar ao desempenhado pelo bruxo Azande. O poder precisava ser reforçado por medicamentos especiais ministrados pela mãe, a pessoa que sabia que ela própria e os filhos eram feiticeiros⁹⁴. A partir de sua ação psíquica, é descrito como essa força espiritual podia ser causadora de graves infortúnios e até mesmo da morte às suas vítimas. Trataremos mais detalhadamente sobre os *baloyi* e as suas práticas no segundo capítulo.

Além do rapé, o imposto de palhota estrelou o processo usado nessa dissertação sendo um dos principais componentes para a revolta ocorrer. Nessa passagem mencionada por Zamparoni, o editorial do jornal *O Africano* registrou em 1914 que

o imposto de palhota parece que foi aumentado de 5 a 6\$000 réis em vista do câmbio da libra [...] há pouco tempo as autoridades andavam bastante atrapalhadas por causa de um tal Dumapanze que andava a dar rapé aos pretos e segundo se dizia os andava a incitar à revolta. Ora o que este ‘Dumapanze’ dizia era que era necessário diminuir o imposto de palhota e acabar com o ‘*chibalo*’.⁹⁵

⁹¹ Na introdução desta edição, escrita por Eva Gillies, consta que: “A pátria tradicional dos Azande está atualmente cortada pelas fronteiras de três Estados africanos modernos: a República do Sudão, o Zaire [atual República Democrática do Congo] e a República Centro Africana.” GILLIES, Eva. In.: EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Ed. resumida, tradução Eduardo Viveiros de Castro, Zahar, Rio de Janeiro, 2005, p.9.

⁹² EVANS-PRITCHARD, op. cit., p.33.

⁹³ Ibid, p.34.

⁹⁴ JUNOD, op. cit, 1913, p. 461-462.

⁹⁵ ZAMPARONI, op cit, p.77.

O rapé era, nas palavras do editorial, distribuído pelo espírito Dumapanze “aos pretos” para incitá-los à revolta. Segundo Fernanda Thomaz, “*preto*, como sinônimo de *indígena*, era o indivíduo ligado às culturas locais, *não educado e instruído* pelos europeus”⁹⁶. Esse exemplo auxilia a explicar por que o rapé era coibido pelas autoridades coloniais no princípio do século XX e irá nos ajudar a analisar a sua importância dentro da movimentação que os portugueses enxergaram como *insubordinação* a partir da “questão do rapé”, observada no processo considerado para a presente pesquisa.

O *chibalo*, trabalho forçado exigido dos nativos, e a cobrança do imposto de palhota poderiam, realmente, ser catalisadores de uma reação violenta das populações locais, como observou o editorial⁹⁷, causando temor aos “brancos”. Oportunamente, no primeiro capítulo, faremos a discussão da relação entre o trabalho forçado, o imposto de palhota, o tratamento dado pelos portugueses às terras de Inhambane – que os últimos julgavam ter o direito de realizar a expropriação⁹⁸ –, e a resposta às medidas coloniais que aparecem no processo, por exemplo, na recusa dos habitantes de Vilanculos em vender os mantimentos produzidos nas machambas aos europeus ou aos asiáticos⁹⁹.

Entre as estruturas socioculturais e instituições de Moçambique que resistiram à “missão civilizatória” portuguesa, embora não sem luta, desponta a associação de médicos e médicas tradicionais, que é o resultado do esforço desses profissionais em “proteger os saberes e as maneiras de cura africanas das tentativas europeias de deslegitimar, marginalizar e até destruir tais conhecimentos”¹⁰⁰.

Concordamos com o argumento de Jacimara Souza Santana de que a continuidade dos *tinyanga*, como são chamados os médicos-sacerdotes e as médicas-sacerdotisas, deve-se a ações cotidianas desenvolvidas no passado e no presente, no âmbito individual ou coletivo, desempenhadas apesar das imposições verticais durante o período colonial¹⁰¹ e mesmo depois do seu encerramento. Recentemente, em 1992, foi fundada e reconhecida a Associação de Médicos Tradicionais de Moçambique (Ametramo)¹⁰², resultante da política de saúde inclusiva impulsionada pela Conferência de Alma-Ata, em 1978¹⁰³, da ação governamental pós

⁹⁶ THOMAZ, Fernanda do Nascimento. *Os “Filhos da Terra”: discurso e resistência nas relações coloniais no sul de Moçambique (1890-1930)*. Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, 2008, p.91.

⁹⁷ “O pior é que realmente há um certo perigo de que os indígenas aborrecidos com tudo isto acabem por se zangar e fazer alguma...asneira”. Ibid, p.77.

⁹⁸ ZAMPARONI, op. cit., p.79.

⁹⁹ Processo, fl. 16, 10 de setembro de 1914.

¹⁰⁰ SANTANA, 2018, op. cit., p. 300.

¹⁰¹ Ibid, p. 302.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Ibid, p. 295.

independências e, principalmente, do compartilhamento de saberes entre grupos desses profissionais de diferentes regiões africanas realizado a partir das migrações entre Moçambique, Zimbábue, Suazilândia e África do Sul¹⁰⁴.

O movimento em favor da fundação da Ametramo está relacionado, entre outros aspectos, à proibição da atuação dos *tinyanga*¹⁰⁵ pela FRELIMO¹⁰⁶ em 1975. Apesar de conhecer o passado dos povos moçambicanos e de saber a importância dos *tinyanga*, a implementação de um modelo de integração do país à aspirada modernidade conduziu a Frente de Libertação de Moçambique a estereotipar os princípios religiosos de seus ancestrais e a proibir as “práticas e saberes de cura exercidos por *nyangas*, rotuladas na revista [Tempo, publicação moçambicana de 1975-1985] por “curandeirismo”, além dos ritos de iniciação, rituais de chuva e averiguação de acusações de “feitiçaria”¹⁰⁷.

Abordaremos de forma mais aprofundada no segundo capítulo os papéis desempenhados pelos *tinyanga*, pois longe de querermos reduzi-los, ansiamos por ressaltar a sua complexidade e multiplicidade. Podemos, por ora, nos contentar em dizer que os *tinyanga* atuavam de acordo com a “intervenção dos antepassados na vida dos vivos”¹⁰⁸. Promoviam rituais que ocasionavam um estado de equilíbrio e bem-estar aos seus descendentes que, por sua vez, iam desde o “acesso à produção e reprodução farta, saúde, chuvas na medida necessária, emprego, respeito por seus vizinhos e familiares”¹⁰⁹, passando pela capacidade de conhecerem a causa de uma doença ou morte de alguém, até chegar na proteção de males e à

¹⁰⁴ SANTANA, 2018, op. cit, p. 302-303.

¹⁰⁵ *Tinyanga* é a forma plural de *nyanga*.

¹⁰⁶ FRELIMO é a sigla para Frente Única de Libertação. Segundo os autores moçambicanos Dionísio Calisto Recama e Rui Amadeu Bonde: “Os primeiros movimentos nacionalistas moçambicanos formaram-se no exterior dada a natureza e o caráter do regime colonial português. [...] O Núcleo dos Estudantes Secundários de Moçambique (NESAM), fundado em 1949, o Gringo Africano e o Instituto Negrófilo de Manica e Sofala, fundados entre 1934 e 1956, respectivamente foram algumas das organizações nacionalistas que antecederam os três primeiros movimentos (a União Democrática de Moçambique – UDENAMO, MANU e UNAMI) que deram origem à Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), em 25 de junho de 1962. [...] Verificando-se que a luta anticolonial exigia a união de todos os moçambicanos, em 1962 foi decidida a criação de uma única frente, que poderia conduzir com sucesso à luta de libertação nacional. Consequentemente, os três movimentos que se haviam formado antes (UDENAMO, MANU e UMANI) juntaram-se, dando origem à FRELIMO, em junho de 1962, na Tanzânia.” Na sequência, os autores esclarecem que com o Acordo de Lusaca o poder foi entregue “à FRELIMO quase incondicionalmente”, passando Moçambique a ser uma nação independente de Portugal em 25 de junho de 1975 e o presidente da FRELIMO (Samora Moisés Machel) se tornaria o presidente de Moçambique. Atualmente, a FRELIMO é um partido político bastante influente no cenário moçambicano. RECAMA, Dionísio Calisto & BONDE, Rui Amadeu. O movimento de libertação nacional. In.: História 10ª classe. Plural Editores, Maputo, 2010, p. 167-169.

¹⁰⁷ SANTANA, Jacimara Souza. Nyangas e “feitiçarias” de Moçambique na revista tempo (1975-1985). 7º Congresso Ibérico de Estudos Africanos, Políticas de salud y sus implicaciones hacia África, Lisboa, 2010, p. 6-7.

¹⁰⁸ SANTANA, 2018, op. cit, p.162.

¹⁰⁹ Ibid.

resolução de conflitos¹¹⁰. Ainda assim, não teremos todas as possibilidades esgotadas para a atuação dos *tinyanga* em solo moçambicano.

O argumento central de Alcinda Honwana e de Jacimara Santana versa sobre a afirmação identitária que os *tinyanga* vêm construindo – com suas proibições e permissões, censurados ou valorizados – e como essa identidade sofreu variações com o processo da colonização e no pós-independência. A discussão entre “tradição” e “modernidade” se faz presente, mais uma vez, e Alcinda Honwana elucida que

[...] a possessão pelos espíritos não é algo que pertence a uma dimensão obscura ou a uma tradição distante e passada. Pelo contrário, constitui uma realidade visível e contemporânea, que permite a indivíduos e grupos darem novas formas às suas identidades através da gestão da doença. Contudo, o lugar da possessão pelos espíritos nas práticas e teorias do ser vai para além daquilo que convencionalmente se denominaria por resolução de problemas médicos e afins, e compreende um entendimento mais vasto do bem-estar humano e social que gera identidades sociais estáveis. [...] é precisamente a sua capacidade de possibilitar mudanças individuais e coletivas de identidade que explica grande parte da sua força e persistência ontológicas. Sendo mais forte do que nunca na atual cena social e política, a posse pelos espíritos constitui parte integrante da modernidade.¹¹¹

Trataremos esses indivíduos como “sujeitos históricos múltiplos, sem deixarem de ser aquilo pelo qual se identificam”¹¹². Discutiremos como essas identidades múltiplas foram resultado e, simultaneamente, causadoras da atuação resistente dos envolvidos na revolta considerando, como afirmou Elikia M’Bokolo, a pluralidade e a complexidade das resistências à colonização¹¹³. De acordo com o autor, essas formas de resistência combinaram alguns efeitos¹¹⁴, algo que acreditamos ter ocorrido no levante detalhado no processo por apresentar em seu conjunto objetivos como a expulsão dos brancos através do uso do rapé manipulado pelo *nyanga*, cujas causas estavam relacionadas à imposição do trabalho forçado e à cobrança do imposto de palhota.

A “recusa do sistema” pela passividade ou a fuga, que foi a primeira forma de resistência, permitiu a muitos africanos não se submeterem à “lei dos brancos” e afrontá-los sem ser nos campos de batalha, onde tinham sido frequentemente vencidos. Essa resistência tomou geralmente a forma de uma simples recusa (recusa de pagar o imposto, recusa de trabalhar como carregador ou de produzir as culturas obrigatórias), que se exprimia sob diversos aspectos, desde a recusa firme (o

¹¹⁰ SANTANA, 2018, op. cit., p. 163.

¹¹¹ HONWANA, Alcinda Manuel. *Espíritos vivos, tradições modernas. Possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. Lisboa: Ela por ela, 2002, p. 16.

¹¹² PEREIRA, op. cit., 2020, p. 14.

¹¹³ M’BOKOLO, Elikia. *África negra: História e Civilizações. Tomo II (Do século XIX aos nossos dias)*. EDUFBA, Casa das Áfricas, São Paulo, 2001, p. 381.

¹¹⁴ Ibid, p. 382.

camponês que se nega a pagar o imposto) até à indiferença (a aldeia que finge ignorar -a presença dos brancos) [...] etc.¹¹⁵

As possibilidades para resistir são múltiplas. A “resistência camponesa”¹¹⁶, como uma delas, configurou-se em resposta ao “constrangimento salvador perante populações “atavicamente preguiçosas”¹¹⁷, modo como eram vistas pelos portugueses, e dos abusos em geral revelados pelo trabalho forçado, pesada taxação, bem como a atuação das autoridades administrativas coloniais e das companhias concessionárias. Em diversas passagens do processo fica nítida a dificuldade de algumas autoridades portuguesas em fazer o acompanhamento das populações subjugadas, da qual as últimas souberam tirar proveito.

Conforme M’Bokolo, a chegada dos europeus reavivou as práticas religiosas dos africanos e provocou uma emergência de profetas: “sociedades secretas, feiticeiros, sacerdotisas, fazedores de chuva, conheceram uma nova época de glória”¹¹⁸. O movimento envolvendo a ação do *nyanga* responsável pela distribuição do rapé em Inhambane pode ser lido como uma prática ritual motivada pela presença estrangeira, e como um ato político, na medida em que extrapola suas funções religiosa ou de cura e alcança um papel de “profundo impacto nas relações sociais e de poder”¹¹⁹, dada a sua dinamicidade¹²⁰.

Sabe-se que os *tinyanga* exercem um poder político através dos serviços que prestam à população¹²¹ pois a possessão espiritual lhes permite acessar um “conhecimento esotérico que, por seu turno, lhes confere poder”¹²². Ainda que não seja o intuito ou não seja de forma consciente, a atuação dos *tinyanga* não pode ser pensada separadamente das relações de poder e da resistência que apresentaram em forma de interdições, contestações ou simplesmente com a sua permanência e continuidade a despeito de todas as interferências vivenciadas por eles¹²³.

Entendemos que certas resistências eram cotidianas¹²⁴, como afirmaram Allen Isaacman e Jan Vansina pois, recorrentemente, os nativos se colocavam contra os abusos cometidos pelas autoridades estrangeiras. Ao mesmo tempo, é preciso destacar que a resistência podia assumir um caráter paradoxal com o colonialismo, na medida em que havia contraposição

¹¹⁵ M’BOKOLO, op. cit., p. 525.

¹¹⁶ Ibid, p. 383.

¹¹⁷ Ibid. p. 393.

¹¹⁸ Ibid, p. 530.

¹¹⁹ SANTANA, 2018, op. cit., p. 39.

¹²⁰ HONWANA, op. cit., p. 25.

¹²¹ SANTANA, 2018, op. cit., p. 56.

¹²² HONWANA, op. cit., p. 34.

¹²³ SANTANA, 2018, op. cit., p. 59.

¹²⁴ ISAACMAN, op. cit., p. 204.

a alguns aspectos coloniais e em relação a outros não. A variação e polissemia das resistências africanas deve, portanto, ser tratada de forma contextualizada.

A intensificação da discussão acerca do conceito de resistência está relacionada a uma corrente historiográfica nacionalista, em vigor entre os anos 1960 a 1980. Houve o esforço de um conjunto de historiadores que passaram a se interessar pelas tipologias de resistências anticoloniais¹²⁵. Seguindo a linha de raciocínio de autores como Basil Davidson, a resistência seria de “longa data” e constituiria-se em “tradições”¹²⁶.

Essa mensagem de resistência acompanhou diversos líderes políticos e a FRELIMO que, em sua mensagem oficial pelo 25º aniversário da Independência Nacional emitiu:

A trajetória da nossa luta não iniciou em 1962. Somos herdeiros dos valores de resistência multifacética que estão na memória genética dos moçambicanos, desde os tempos em que a violência da dominação se institucionalizou no nosso solo pátrio. Com a independência cumprimos também o sonho daqueles que se rebelaram contra a dominação estrangeira (FRELIMO, 23.06.2000).¹²⁷

Afirmava-se, assim, que a resistência estava na herança dos moçambicanos, justificando a sua independência com base em uma aspiração bastante antiga. Autores como Henry Mwanzi, conforme Felipe Paiva, observaram e avaliaram tal perspectiva de maneira que “os envolvidos nas lutas e movimentações políticas nacionalistas do pós-segunda guerra tendiam a considerar-se herdeiros de uma longa tradição de combate, que remontava aos começos do século atual, se não a antes”¹²⁸.

Sob a ótica historiográfica nacionalista a resistência seria, praticamente, um sinônimo de nacionalismo anticolonial, como se desde os primeiros momentos do colonialismo as populações africanas estivessem programadas para combatê-lo e buscar a sua libertação dos europeus. É como se esse tipo de movimento se voltasse para o futuro¹²⁹, como afirmou Terence Ranger – já num momento de revisionismo de alguns aspectos de sua própria postura acadêmica¹³⁰ - e todas as manifestações de resistência tivessem como único fim a obtenção da

¹²⁵ PAIVA, Felipe. O conceito de resistência na África colonial: reconstruindo um paradigma. *Anos 90*, Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, v. 26, 2019, p. 2.

¹²⁶ *Ibid*, p. 2.

¹²⁷ FEIJÓ, João. *Do passado colonial à independência. Discursos do semanário Savana nas celebrações das datas históricas de Moçambique (1998-2003)*. Maputo, Alcance Editores, 2010, p. 106.

¹²⁸ PAIVA, op. cit., 2019, p.5.

¹²⁹ RANGER, Terence O. Iniciativas e resistências africanas em face da partilha e da conquista. In: BOAHEN, Albert Adu (Ed.). *A África sob dominação colonial, 1880-1935*. Trad. MEC/Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de São Carlos. 3ª ed. São Paulo/Brasília: Cortez, UNESCO, 2011, (História Geral da África, v. 7), p.65.

¹³⁰ Neste artigo, Felipe Paiva analisa a postura acadêmica de Terence Ranger na década de 1960, em que o último fazia um vínculo entre as “resistências primárias” e as “resistências secundárias”, ambas anticoloniais. Segundo

independência do colonialismo. Essa forma de proceder compunha uma concepção teleológica¹³¹ da resistência, que buscava antecedentes das independências africanas em um suposto “nacionalismo” que remetia a fins do século XIX ou mesmo antes.

Ao analisar autores como Ali Mazrui, Felipe Paiva nos alerta para a categorização dos tipos de tradição estabelecidos pela resistência. Inclusive, destaca a oposição que ganhou maior destaque acadêmico: tradição e modernidade. Tal oposição, binária, passou a ser amplamente mobilizada pela historiografia nacionalista. O binarismo reuniu forças opondo, de um lado, os europeus e detentores do “poder” e, do outro lado, os africanos em sua performance de “resistência”. De acordo com Ranger, haveria pelo menos algo de positivo na historiografia nacionalista: o fato de que, antes dela, “os movimentos de resistência eram tidos simplesmente como impasses que a nada levaram”¹³².

Entretanto, devemos ser cautelosos, como nos alertou Frederick Cooper, para não seguirmos uma lógica binária e limitadora que opõe “dominação” *versus* “resistência”, compreendendo que a realidade nunca foi tão reduzida¹³³. Cooper acredita que os binarismos podem ser úteis no estudo de “questões de poder, mas acabam limitando a pesquisa sobre a forma exata pela qual o poder é difundido e as formas como esse poder é engajado, contestado, desviado e apropriado”¹³⁴. Edward Steinhart, contemporâneo de Cooper, elaborou uma crítica contundente ao que denominou como “historiografia nacionalista africana”¹³⁵. Estabelece que “nem tudo seria nacionalismo”, apontando ainda que os historiadores nacionalistas não davam a devida importância ao “fenômeno da colaboração”¹³⁶. Segundo Steinhart,

Em vez de examinar a resistência ao colonialismo pelo prisma deformante da mitologia nacionalista, devemos criar um ‘mito’ melhor, que explique melhor a realidade da oposição africana [...] O ‘mito’ da insurreição revolucionária pode nos proporcionar um conhecimento mais vasto e mais profundo dos movimentos de oposição e de libertação do século XX do que o depauperante ‘mito do nacionalismo’.

137

Paiva: “As primeiras diziam respeito àquelas iniciativas e reações desenvolvidas durante a expansão colonial. De outro lado, o “moderno nacionalismo de massas” – ou “resistência secundária” – corresponderia às reações desenvolvidas principalmente no pós-segunda guerra. [...] “A “resistência primária” semeou projetos que seriam desenvolvidos futuramente, servindo de inspiração para o “moderno nacionalismo de massas”. PAIVA, op.cit, 2019, p.3.

¹³¹ Ibid, p.4.

¹³² RANGER, op. cit, 2011, p.65.

¹³³ COOPER, Frederick. Conflito e conexão: repensando a História Colonial da África. *Anos 90*, Porto Alegre, v.15, nº 27, 2008, p. 23.

¹³⁴ Ibid, p.23.

¹³⁵ PAIVA, op.cit., p.6.

¹³⁶ Ibid, p.6.

¹³⁷ RANGER, op. cit, 2011, p.66.

Um dos exemplos mobilizados tanto por Steinhart quanto por Ranger é o de que havia movimentos proféticos em África, no século XIX, que não emergiram por preocupação em resistir aos brancos, pois não eram essencialmente anticoloniais¹³⁸. Com isso, pretendia-se demonstrar que havia uma complexidade envolvida nas resistências maiores do que quaisquer binarismos e que não se podia restringir os movimentos de resistência à lógica nacionalista.

É necessário lembrar que não se trata de exaltar a mudança de uma corrente de pensamento a outra, pura e simplesmente. Frederick Cooper já nos alertava ao criticar que “historiadores, fora do continente africano, têm passado de um paradigma para o outro com muita facilidade, sendo que o pós-marxismo e o pós-estruturalismo têm incorporado essa tendência em suas próprias classificações”¹³⁹. Dessa maneira, Cooper adverte que “muitos acadêmicos americanos e europeus” têm insistido com veemência que a “África teve uma história, independentemente do que era dito a respeito”¹⁴⁰. Introduce, ainda, a perspectiva de que devemos “observar o quanto as colônias estavam profundamente entrelaçadas com o que era considerado europeu, e o quanto era ilusório e difícil policiar a fronteira entre os colonizadores e os colonizados”¹⁴¹. Desde então, historiadores com trabalhos mais recentes tem feito esforços para mostrar a importância de se falar desta complexidade, sobretudo destacando que ora se colaborava com o Estado colonial, ora se resistia¹⁴².

Avanços historiográficos consideráveis têm se concretizado nas últimas décadas. Felipe Paiva afirma que não devemos tratar o curso dos acontecimentos históricos como progresso ou regresso¹⁴³. Por essa razão, também, a visão teleológica-evolutiva, para pôr nos termos usados por Felipe Paiva, é tão problemática e pode trazer riscos, nos levando a concluir que “a resistência deve ser vista, portanto, enquanto processo”¹⁴⁴.

A inexistência de uma progressão nas resistências nos inviabiliza, portanto, de tratar uma determinada resistência como “tradicional” e outra como “moderna”¹⁴⁵, como se a última fosse resultado de um melhoramento da primeira. É fundamental compreendermos que a noção de resistência deve se afastar de qualquer valor moral que os historiadores o queiram atribuir, sem heroicizar os envolvidos em um movimento ou descartar aqueles que consideraram a

¹³⁸ RANGER, op. cit, 2011, p.63-65.

¹³⁹ COOPER, op.cit, p.32.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Mesmo assim, o autor destaca também a importância de não interpretarmos tal argumento como uma “colonialidade generalizada”. Ibid, p. 34-35.

¹⁴² PAIVA, op. cit., p.11.

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ Ibid, p.12.

¹⁴⁵ Ibid.

palavra no seu sentido mais literal: o de conservação. Além disso, devemos sempre considerar as especificidades, cada vez que empregarmos o conceito de resistência:

Afinal, a “resistência” é sempre um conceito construído no embate político, social e cultural concreto, e o seu significado, variável no tempo e no espaço, desvela seu caráter político particular e sua especificidade histórica, ainda que subsistam características comuns a vários territórios do continente africano, como as diversas formas de recrutamento do trabalho forçado vigentes desde o final do século XIX até as independências dos Estados-nação africanos. Dessa forma, múltiplas práticas locais de enfrentamento político desenvolviam suas especificidades em articulação com (e em reação a) estruturas mais amplas, continentais e intercontinentais.¹⁴⁶

Por isso, na análise feita na dissertação, optamos pela abordagem de uma resistência que precisa, sim, contemplar a heterogeneidade e a complexidade – características dos movimentos resistentes –, mas também a ambiguidade presente em insurgências que rejeitavam alguns aspectos coloniais ao mesmo tempo que adotavam ou não se opunham a outros tantos.

As múltiplas razões que conduzem a uma revolta, contribuindo para a sua complexidade histórica, podem ser observadas nos movimentos que eclodiram em África. Entre os anos de 1881 e 1904 rebentaram mobilizações de sudaneses, egípcios e somalis contra as tropas coloniais da Grã-Bretanha, motivados por uma mescla que somava um sentimento patriótico e a defesa de seus territórios a uma tentativa de preservar a fé islâmica diante de uma potência declaradamente cristã¹⁴⁷.

A historiografia aponta para a necessidade de evitar um discurso linear sobre as resistências. A articulação entre diversos elementos constitutivos desses movimentos nos permite afirmar que havia uma série de razões imbricadas, o que dificulta a definição de sua origem como sendo política, econômica, cultural ou mesmo uma mescla entre tais motivações. A religião teve papel de protagonismo em diversas mobilizações que organizaram os rebeldes em torno de crenças para, assim, fazerem oposição aos países europeus. São exemplos a rebelião de Mamadou Lamine no Alto Senegal (1898-1901) e a rebelião Ashanti na atual Gana (1890-1900)¹⁴⁸.

Outro expressivo caso foi a revolta dos majis-majis, na atual Tanzânia (1905-1907), sob a liderança de Kinjikitile Ngwale que mobilizou os revoltosos sob a crença de que a guerra

¹⁴⁶ HERNANDEZ, Leila Leite; MARCUSSI, Alexandre Almeida. Introdução: A história africana a partir dos trânsitos e itinerâncias... In: HERNANDEZ, Leila Leite (Org.); MARCUSSI, Alexandre Almeida (Org.). Ideias e práticas em trânsito: poderes e resistência em África (séculos XIX e XX). São Paulo: Intermeios, 2020, p. 27-28.

¹⁴⁷ HERNANDEZ, op. cit, 2008, p.112.

¹⁴⁸ Ibid, p. 113.

contra os alemães era parte de um “desígnio divino”¹⁴⁹. O Maji era uma água poderosa, supostamente capaz de tornar quem a bebesse inatingível pela artilharia alemã. Preparado pelo líder em um altar construído, o Maji transformava em água as balas do inimigo¹⁵⁰ e era ministrado para encorajar no combate que extrapolava os meios políticos. Fazendo valer dessa aplicação mágica, os revoltosos poderiam se opor ao trabalho forçado na cultura obrigatória do algodão em áreas de cultivo que, anteriormente à introdução alemã, eram utilizadas pelos majis-majis. A cobrança de taxas abusivas, o emprego de maus tratos, afora a cessão das posses de terras e lares configuraram o mosaico que acabou forçando reformas na estrutura colonial da região meridional e da região sul da África Oriental Alemã¹⁵¹.

Tal complexidade desponta, a título de exemplo, no comportamento dos próprios sujeitos envolvidos nos autos dessa pesquisa. É o caso da postura dúbia do nativo Shelene, que foi chamado pela Secretaria dos Negócios Indígenas para depor em dois momentos. Inicialmente, não falou livremente sobre a revolta, hesitando em realizar qualquer revelação. Entretanto, ainda no primeiro depoimento, ao ser inquirido sobre a distribuição do rapé adotou outra postura. Não apenas confirmou, como disse que o rapé seria trocado por peles, pulseiras e dinheiro, sabendo também que o rapé era para livrá-los do imposto de palhota e de ter que vender seus produtos aos estrangeiros. Adiante, no segundo dia em que foi convocado a depor e depois de ouvir um dos acusados pela revolta, Macassul o Metupo, negar que os efeitos do rapé eram os supracitados, Shelene voltou-se contra Macassul e acusou o conterrâneo de levantar falso testemunho, dando maiores detalhes sobre o uso das capulanas e das peles pelos nativos. Estaria Shelene dividido entre colaborar com a justiça promovida pelo aparelho burocrático colonial, mas ansioso para ver a presença indesejada dos portugueses ser extirpada?

De toda forma, a revolta que ocorreu em Vilanculos tinha variadas motivações que não podem ser descartadas e teremos a oportunidade de experienciar a narrativa de uma resistência que só foi possível porque posta em prática¹⁵².

A abordagem deste trabalho enfoca as dinâmicas culturais na revolta de Vilanculos, em Moçambique, e os três capítulos da pesquisa foram concebidos da seguinte forma: o primeiro capítulo versa sobre a legislação colonial do período contemplado no processo – 1914 a 1916 – no tocante ao tratamento dado aos dezessete habitantes de Vilanculos, réus do processo que foram deportados para a Ilha de Moçambique sob a acusação de terem participado da

¹⁴⁹ HERNANDEZ, op. cit, 2008, p.117.

¹⁵⁰ M'BOKOLO, op. cit, p. 390.

¹⁵¹ HERNANDEZ, op. cit, 2008, p. 115-118.

¹⁵² “não é a “tradição” que faz a resistência. É a prática, ela mesma, que se define.” PAIVA, op. cit., p.14.

revolta. Analisaremos a imposição do pagamento do imposto de palhota e como isso estava relacionado ao trabalho forçado, à expansão colonial e à possível expropriação das terras da comunidade moçambicana pelas autoridades coloniais, à pretensão de “civilizar” os africanos envolvidos. Pretendemos analisar os motivos que conduziram à recusa em venderem os seus mantimentos aos brancos, a ligação com os indivíduos que deixaram de efetuar o pagamento do imposto e a conexão estabelecida entre aqueles que distribuíram o rapé na crença de que fosse uma substância milagrosa.

O segundo capítulo consiste em abordar sobre a espiritualidade e alguns aspectos da cultura envoltas na crença da medicina tradicional¹⁵³ e do rapé distribuído entre as povoações de Vilanculos, na província de Inhambane, e região. A revolta de Vilanculos configurou-se como um movimento mais amplo, que abrangeu outras porções do território de Moçambique. A partir da característica de operar milagres como fazer chuva, expulsar a presença dos europeus da província de Moçambique, propiciar colheitas abundantes e suscitar o desaparecimento do imposto de palhota, entre outros, discutiremos a relação desse rapé com a espiritualidade dos *tinyanga*. Por diversas vezes, as práticas dos *tinyanga* foram confundidas pelas autoridades administrativas como “feitiçaria”, conceito sobre o qual nos debruçaremos. Mobilizaremos símbolos como a capulana e peles de animais, utilizados pelos envolvidos no processo, como elemento de poder.

O terceiro capítulo refere-se às interações entre as distintas autoridades coloniais e como estas reagiram e avaliaram o episódio. Buscaremos compreender como os administradores portugueses se articularam e lidaram com a revolta em Vilanculos. Ao passo que algumas autoridades portuguesas consideravam que o movimento dos nativos era uma *insubordinação*, outras discordavam e faziam uma interpretação diferente do episódio. Houve, ainda, a especulação de que os autos do processo tenham sido realizados de maneira irregular. Algumas autoridades administrativas expunham que deveria ter tido um inquérito de maior rigor e imparcialidade. Esse capítulo contempla, ainda, o temor de alguns desses administradores frente à “gente de Gungunhana”, ou o que dela restou, explorando a sua reação frente ao movimento que evidenciou o receio de observar um retorno da dinastia real de Gaza do Transvaal-Rodésia para Moçambique.

É válido esclarecer ao nosso leitor que, sempre que possível, fizemos a transposição da escrita da fonte para a nossa grafia atual do português. O intuito foi o de facilitar a leitura e o entendimento das passagens que foram reproduzidas na pesquisa.

¹⁵³ Medicina tradicional, de acordo com Jacimara Santana, é o termo empregado pelo Ministério da Saúde, mas também aceito pelos *tinyanga* e pela população. SANTANA, op. cit, 2018, p. 31-32.

CAPÍTULO 1: Impostos, trabalho forçado e a legislação colonial – um “prato cheio” para compor uma revolta

Nesse capítulo partiremos da explicação inicial do *mussoco*, tarifa cobrada anteriormente ao colonialismo europeu no território moçambicano, e investigaremos como deu lugar ao pagamento do imposto de palhota, exigido dos nativos pelas autoridades portuguesas em conformidade com a legislação prevista pelo Código Penal de 1886. A insatisfação com a imposição do imposto de palhota figurou entre os principais motivos da revolta de Vilanculos. A justificativa para a imposição da taxa passava pela caracterização pejorativa dos nativos e pela afirmação de que precisavam ser civilizados. Assim, os nativos foram enquadrados como vadios e, portanto, forçados a trabalhar para conseguirem cumprir com as suas obrigações perante a administração portuguesa.

Trataremos das disposições legais a respeito dos régulos, investigando a sua ligação com o pagamento do imposto de palhota, tendo em vista que constituíam a autoridade judicial nativa e deveriam ser os responsáveis pelo recolhimento do valor de cada palhota.

Por fim, analisaremos mais detidamente a situação de um dos réus deportados, cujo nome era Boquiço. Tendo sido considerado o nativo que mais sobressaiu como envolvido na revolta, Boquiço também esteve relacionado a uma disputa política à chefia em sua região. Será igualmente importante relacionar esse episódio ao pagamento do imposto, bem como ao comportamento das autoridades portuguesas diante dele.

1.1 O descumprimento do pagamento do imposto de palhota é sinal de revolta?

“Consta-se a esta administração que aos indígenas foi por algumas autoridades cafreais distribuído rapé sendo defeso a quem o tomasse pagar o imposto de palhota e vender produtos das suas machambas, quer a europeus quer a asiáticos [...]”¹⁵⁴ Segundo as instruções descritas pelos régulos depoentes, acusados de serem os líderes da revolta de Vilanculos e denominados no excerto anterior por “autoridades cafreais”¹⁵⁵, o uso do rapé – dito milagroso – “não permitia

¹⁵⁴ Processo, fl. 6, 10 de setembro de 1914.

¹⁵⁵ Segundo Gabriela Aparecida dos Santos, no contexto do Reino de Gaza que exerceu influência nas proximidades de Inhambane: “A palavra Cafre desapareceu temporariamente, mas voltará a ser usada mais tarde,

a quem o cheirasse pagar o imposto de palhota e que sim os brancos se iriam embora”¹⁵⁶. O não pagamento da tarifa pode mesmo ser apontado como sinal de revolta dos nativos?

O imposto incidia sobre a palhota, tipo de habitação característica de Moçambique¹⁵⁷, e embora os recenseamentos fossem complexos, há dados que apontam para uma média de habitantes nos distritos do sul de 2,7 indivíduos por palhota¹⁵⁸. Analisaremos a fonte do secretário dos Negócios Indígenas, Antônio Augusto Pereira Cabral, intitulada *Raças, usos e costumes dos indígenas da Província de Moçambique*¹⁵⁹. Será de grande relevância, pois nos autos das testemunhas inquiridas como suspeitas de participarem da revolta em Vilanculos, observa-se que os depoimentos eram coletados “segundo os usos e costumes cafreais”¹⁶⁰.

Na obra de Antônio Cabral, que foi iniciada em 1916 e publicada em 1925 pela Imprensa Nacional em Lourenço Marques (atual Maputo), avaliaremos diversos elementos importantes para estudarmos esse período.

Apesar da publicação tardia, a tentativa de sistematizar os “usos e costumes dos indígenas” era anterior ao período da revolta de Vilanculos e não pode ter a sua primeira atribuição dada a Antônio Cabral. De acordo com o próprio autor, “a primeira disposição legal sobre a codificação dos usos e costumes dos indígenas da Província de Moçambique data de 1878”¹⁶¹, passando por tentativas oficiais como a do comissário régio Mousinho de

por volta do século XVIII, com a extensão das fronteiras da Colônia em direção ao norte e ao leste, especialmente, quando os colonos encontram outras culturas. Desta vez, os africanos corresponderão melhor à imagem do negro atlético e guerreiro que começa a surgir no Ocidente. Eles falam uma língua diferente daquela dos Hottentots (...). Assim, nasce, aos olhos dos colonos, dois mundos africanos, separados por um fosso que a história só fará aumentar: à esquerda, os Hottentots, de tez clara, falando os idiomas khoisan [com ‘cliques’], rapidamente enfraquecidos e destruídos pela colonização. À direita os Cafres, agricultores negros e orgulhosos, falando línguas bantu, vivendo em sociedades compactas e sedentárias, e capazes de oferecer feroz resistência à colonização.” FAUVELLE, AYMAR. op. cit. P. 15-16 tradução livre por SANTOS, Gabriela Aparecida dos. “*Lança presa ao chão*”: *guerreiros, redes de poder e a construção de Gaza (travessias entre a África do Sul, Moçambique, Suazilândia e Zimbábue, século XIX)*. Tese de Doutorado pela Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2017, p. 58.

Adiante, a autora menciona o uso da palavra “cafre” quando a intenção é a de se referir ao “trabalhador nativo”, “chamado de cafre em geral” na região “ao sul do rio Zambeze”. Ibid, p. 208. Compreendemos ser esse um uso mais próximo do observado na fonte em análise. Além de utilizar a palavra “cafre” para se referir aos nativos, como em “autoridades cafreais”, nota-se o seu emprego para referir a outras possibilidades nativas como em “bebidas cafreais”, “usos e costumes cafreais”. Usada também para afirmar que a testemunha era “casada cafrealmente”, o que pode indicar que era considerada casada entre os nativos, mas não necessariamente havia o reconhecimento das autoridades portuguesas.

¹⁵⁶ Processo, fl. 30, 20 de setembro de 1914.

¹⁵⁷ THOMAZ, op. cit, 2012. p. 109.

¹⁵⁸ CABRAL, Antônio Augusto Pereira. *Raças, usos e costumes dos indígenas da Província de Moçambique*. Imprensa Nacional, Lourenço Marques, 1925, p. 29.

¹⁵⁹ Fonte digitalizada, gentilmente cedida pelo historiador Matheus Serva Pereira, membro componente da banca examinadora do exame de qualificação desta pesquisa.

¹⁶⁰ Exemplo no processo, fl. 27, 20 de setembro de 1914.

¹⁶¹ CABRAL, op. cit, p. 5.

Albuquerque e as não oficiais como a de Henri A. Junod, missionário suíço responsável pelos dois volumes da produção *Usos e costumes dos bantu*. Entretanto, foi somente no final da década de 1920 que a referência aos “usos e costumes” foi empregada pelo “discurso colonial português sobre as ações criminais de Moçambique”¹⁶².

Na obra *O imposto de palhota e a introdução do modo de produção capitalista nas colônias*, José Capela forneceu importantes contribuições acerca do referido imposto. No processo em análise nessa pesquisa, observa-se que a proposição do não-pagamento do imposto de palhota foi um dos fatores arrolados pelos rebeldes em 1914. São exemplares de palhotas:



Figura 1 – Palhotas na região de Gaza – Intitulado pelo autor José Rufino de “Uma povoação na Barra do Limpopo”¹⁶³

¹⁶² THOMAZ, op. cit, 2012, p. 62.

¹⁶³ RUFINO, José dos Santos. *Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colônia de Moçambique [Raças, Usos e Costumes Indígenas]*. 10, 1929, disponível em http://memoria-africa.ua.pt/Library/ShowImage.aspx?q=/AFDCM/BNU_M_LM-10&p=5. Acesso em 24 de julho de 2021. p. 17. Segundo Leandro Antônio Guirro, são dez álbuns fotográficos sobre Lourenço Marques e distritos como Gaza e Inhambane: “Intitulado Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colônia de Moçambique, o conjunto de fotografias

Fonte – Álbuns fotográficos e descritivos da colônia de Moçambique [Raças, usos e costumes indígenas].



Figura 2 – Palhotas na região de Gaza – Intitulado pelo autor José Rufino de “As primitivas habitações do pessoal da propriedade”¹⁶⁴

Fonte – Álbuns fotográficos e descritivos da colônia de Moçambique [Raças, usos e costumes indígenas].

A construção das palhotas era de responsabilidade masculina e as mulheres contribuía apenas rebocando as paredes internas com barro. As paredes eram “feitas de caniço, bambu ou de pequenas varas delgadas, conhecidas por *laca-laca*, entrelaçadas, ou mesmo de folhas de palmeira”, aproveitando esses materiais para os tetos, “cobertos de palha ou folhas de palmeira”¹⁶⁵. Com paredes que mediam entre 1,3m e 1,5m de altura¹⁶⁶, as janelas eram pouco comuns e a cúpula, em algumas regiões, era feita de forma que a entrada para a palhota fosse muito pequena, “o que obriga os seus moradores a entrarem de joelhos”¹⁶⁷. Assim, acreditava-se que estariam evitando a entrada de mosquitos. Em algumas era possível encontrar porta,

refletiu o olhar colonizador de seu editor, José dos Santos Rufino, e de seus colaboradores, tenente Mário Costa (autor dos textos introdutórios) e padre Vicente do Sacramento, sobre o caminho que os indígenas deveriam percorrer até alcançarem a cidadania. Criado para o Banco Nacional Ultramarino, através da Broschek & Co., o projeto de montagem dos álbuns retomou a tradição de publicações de atlas geográficos, comuns no século XIX.” GUIRRO, Leandro Antonio. O “mato” e a cidade: racismo e demarcação de espaços nos Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colônia de Moçambique (1929). *Faces da História*, Assis, v.4, nº1, 2017, p. 207-208.

¹⁶⁴ RUFINO, op. cit, p. 32.

¹⁶⁵ CABRAL, op. cit, p. 39.

¹⁶⁶ CAPELA, José. *O imposto de palhota e a introdução do modo de produção capitalistas nas colônias. As ideias coloniais de Marcelo Caetano. Legislação do trabalho nas colônias nos anos 60*. 3ª edição. Afrontamento, Porto, 1977. p. 152.

¹⁶⁷ CABRAL, op. cit, p. 39.

lareira, cercados ou quintais¹⁶⁸, em outras havia revestimento interno e externo e podiam ser “caiadadas e cobertas de desenhos extravagantes de animais”¹⁶⁹. Na figura 1, as paredes externas parecem atender à descrição anterior sendo caiadas.

O imposto de palhota era a principal entre as taxações pagas pelos nativos e remetia à prática de cobranças anteriores ao colonialismo europeu, relacionado à cobrança do *mussoco*¹⁷⁰ nos *Prazos*¹⁷¹ zambezianos. O *mussoco* era “pago em gêneros alimentícios, cera ou marfim”¹⁷² às chefaturas locais e, aos poucos, foi monetarizado. Um decreto em 1892 estabeleceu a obrigatoriedade do seu pagamento nas áreas administradas pela Companhia de Moçambique e, a partir de 1894, a sua cobrança pelas autoridades coloniais portuguesas passou a ser realizada, pelo menos em teoria, exclusivamente em dinheiro¹⁷³. Apesar de não serem aceitos os produtos agrícolas, como anteriormente¹⁷⁴, na prática, o emprego da força do trabalhador nativo podia ser uma maneira de complementar o valor a ser pago, como veremos adiante.

José Capela atribui a criação do imposto de palhota a um conjunto de medidas legais decretadas por Sá da Bandeira, em 3 de novembro de 1856, como parte de uma fase final da implementação do colonialismo português. De acordo com o autor, o legislador teria expressado que

fora para combater a repugnância do indígena pelo trabalho de agricultura ou carreto que se promulgou o decreto de 3 de novembro a ordenar o aumento do imposto sobre as habitações, impropriamente chamado de dízimo.¹⁷⁵

A legislação passou por avanços e recuos. Conforme Capela, essa era a tentativa do aparelho burocrático de tentar arrecadar com o imposto de palhota o que já não podia obter com o tráfico de escravos¹⁷⁶. Posteriormente, a Companhia de Moçambique – habilitada a cobrar o imposto nas áreas sob sua administração – teria negociado com Ngungunyane “que se propôs

¹⁶⁸ CABRAL, op. cit, p. 39.

¹⁶⁹ CAPELA, op. cit, p.152.

¹⁷⁰ *Mussoco*: “nome por que, até ao fim da era colonial, era conhecido, na Zambézia, o imposto de palhota, ou de capitação”. Ibid, p.37.

¹⁷¹ Os *Prazos* eram, conforme Zamparoni, “constituídos por doações ou aforamentos régios de grandes propriedades de terras, exclusivamente a mulheres portuguesas brancas, por um período de três gerações. A detentora estava legalmente obrigada a casar-se com português nascido na metrópole. A sucessão dava-se pela linha feminina e, somente no caso da ausência de filhas, podiam os filhos homens herdar por uma geração.” ZAMPARONI, op. cit, p. 66.

¹⁷² Ibid, p. 67.

¹⁷³ De acordo com Fernanda Thomaz, foi apenas em 1920 que “passou-se a não aceitar o pagamento em trabalho, somente em gênero ou dinheiro, o que propiciou a migração de muitas pessoas para a área colonial inglesa com o intuito de adquirir librar para pagar o imposto”. THOMAZ, op.cit, 2012, p. 110.

¹⁷⁴ ZAMPARONI op. cit, p. 65-69.

¹⁷⁵ CAPELA, op. cit, p.47.

¹⁷⁶ Ibid, p. 48.

colaborar na aplicação sistemática e regular da cobrança”¹⁷⁷. Mas teria sido poucos dias antes da prisão de Ngungunyane que o comissário régio António Enes faria a determinação de estarem todos os “indígenas” de Gaza “sujeitos ao imposto de palhota”¹⁷⁸. Daí em diante, o imposto obteve maior prestígio:

Já nos primeiros anos fiscais após a conquista (anos fiscais de 1896/97), este imposto estava entre as principais fontes de receita da Colônia e, passados dez anos, nos anos fiscais de 1907/09, já se tornara na principal fonte de arrecadação, superando as rendas provenientes do mais dinâmico setor capitalista da economia colonial: os Caminhos de Ferro de Lourenço Marques (CFLM) [...]. [...] enquanto a receita deste crescera 422%, a obtida com a cobrança do imposto de palhota crescera 532%. Era, sem dúvida, um bom negócio que deveria merecer a mais atenta dedicação das autoridades coloniais, como de fato passou a ocorrer.¹⁷⁹

Assim, as autoridades passaram a ficar mais atentas e rigorosas à cobrança de uma das maiores receitas obtidas em Moçambique. E foi em meio a esse contexto que uma circular de caráter confidencial foi emitida no dia 27 de outubro de 1914, em que o escrivão do “Snr. Governador do distrito de Inhambane” propunha o desterro dos nativos revoltosos de Vilanculos para a ilha de Moçambique. Isso devia-se a “fatos praticados pelos aludidos indígenas altamente prejudiciais para os interesses do Estado, por terem impedido o pagamento do imposto de palhota, para o que usavam do prestígio que têm nas terras a que pertencem.”¹⁸⁰

A “permanência de indivíduos altamente prejudiciais e perturbadores de ordem pública num meio onde eles possam atuar”¹⁸¹ foi a motivação para o exílio dos “criminosos” mencionados no processo por um período de dez anos. A referência aos que “usavam do prestígio que têm na terra” é uma alusão aos régulos envolvidos na revolta de Vilanculos. De acordo com Antônio Cabral, “o régulo é o detentor da terra e a este pertence a sua distribuição”¹⁸². A terra concedida pelo régulo era transmitida pela herança e se conservaria

na posse da mesma família e seus descendentes durante muitos anos, não lhe é todavia dada a sua posse definitiva, não podendo o indígena vender ou alugar o terreno que aproveita. [...] Quando um indígena se pretende fixar numa determinada região, dirige-se ao régulo a pedir que lhe seja concedida a ocupação duma certa área de terreno que esteja desocupada. Mediante um pequeno presente é facilmente concedido o terreno que o indígena pretende.¹⁸³

¹⁷⁷ CAPELA, op. cit, p.60.

¹⁷⁸ ZAMPARONI, op. cit, p.69.

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ Processo, fl. 72, 27 de agosto de 1914.

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² CABRAL, op. cit, p. 50.

¹⁸³ Ibid.

Portanto, o direito de uso da terra era atribuído à família do régulo que, apenas concedia a fixação dos indivíduos nela, havendo uma socialização dos terrenos. Assim, o que ocorria em uma dada região era de responsabilidade dos habitantes, mas, por extensão, do régulo também. Possivelmente, essa é uma das razões pelas quais as autoridades portuguesas da colônia identificaram os régulos de Vilanculos como os “criminosos” e responsáveis pela revolta ocorrida em 1914, posto que eram os chefes dos “indígenas”. Analisaremos no item 1.2 as atribuições dos régulos.

A expulsão dos nativos findou sendo concretizada, embora a pena tenha sido reduzida posteriormente, à exceção de um deles. Mas, por quais razões seria tão grave a atuação desses nativos ao propor que o pagamento do imposto de palhota fosse burlado por indivíduos de Vilanculos? Aos olhares das autoridades portuguesas quais seriam os impactos imediatos diante desse cenário?

José Capela menciona uma carta aberta de 1909, destinada ao secretário dos Negócios Indígenas e publicada no jornal *O Africano*, em que o imposto de palhota foi descrito da seguinte maneira:

Imposto de palhota: 4\$500 réis por cada uma. São alguns coloniais de opinião que é pouco, que eles pagam mais, que nós não trabalhamos, etc. Sabe V. Ex.^a quanto custa uma palhota depois de pronta? Custa 4\$500 réis! Isto é, nós pagamos todos os anos de imposto uma quantia igual ao custo da propriedade! [...] Trabalho aqui para os agricultores que me pagam generosamente – 80 réis por dia e comida...de urso (e às vezes também da outra, diga-se em abono da verdade) e como sou previdente trabalhei 84 dias durante os quais não gastei um vintém e pude enfim conseguir arranjar o dinheiro preciso para pagar o imposto do Rei e os 200 réis da Câmara...¹⁸⁴

O desabafo em tom de indignação estava justificado pela pesada taxaço a ser paga por cada palhota, na quantia de quatro mil e quinhentos réis. A julgar pelo autor da carta aberta, oitenta e quatro dias de trabalho foram necessários para arcar com a tarifação da metrópole portuguesa e o valor equivalia ao custo de produção da palhota. Ao se perguntar sobre quanto custaria a um nativo o pagamento do imposto e a que percentagem de seu salário correspondia, José Capela concluiu pela impossibilidade de obter tal dado já que as estatísticas não eram confiáveis:

Ou não há estatísticas ou, mesmo que as houvesse, não mereceriam qualquer confiança, dado que tudo se processava em tais termos que ninguém se atreveria a pôr as verdades, nomeadamente a dos números, no papel. O trabalho era, por norma, forçado, as mais das vezes não remunerado. Tabelas salariais que existissem não eram

¹⁸⁴ CAPELA, op. cit, p. 92-93.

cumpridas, ou eram-no irregularmente. A própria prestação de trabalho não era nem regular, nem contínua. Qualquer cálculo que se fizesse seria, necessariamente, aleatório.¹⁸⁵

Se de fato o salário diário em Inhambane correspondia a 200 réis¹⁸⁶, os habitantes de Vilanculos precisariam da soma de muitos dias de trabalho apenas para pagar o imposto – isso sem considerar os demais gastos. Tratava-se de um salário baixo, insuficiente para os nativos cobrirem as despesas e ainda pagarem o imposto. Não devemos pressupor que todos eles tivessem trabalho remunerado, sendo ainda mais difícil, nesse caso, que conseguissem reunir dinheiro suficiente a partir de um trabalho de subsistência em terras próprias. Dessa maneira, os nativos seriam compelidos ao trabalho assalariado como meio de sustento capaz de arcar com os custos a eles sujeitos. Era necessário forçar o nativo a trabalhar para que pudesse abandonar o estado de “indolência”, a ele atribuído e facilitar a vida dos europeus nos territórios em África:

Uma das comissões criadas em 1911 pela Sociedade de Geografia de Lisboa, para estudar os problemas coloniais, propôs que se deveria obrigar os “indígenas” a trabalhar, para poderem pagar o imposto “criando-lhes quanto possível necessidades que só pelo trabalho assíduo possam satisfazer”, o que também iria “facilitar e baratear” ao máximo a vida dos europeus nas colônias.¹⁸⁷

Sabe-se, no entanto, que a elevada carga tributária vinha seguida de exigências abusivas e condições agrícolas nem sempre favoráveis para os nativos. Desses, alguns obtiveram concessões de territórios, mas podiam ter as suas culturas de cana sacarina ou de palmeiras apropriadas pelos concessionários, dentre outros excessos:

Dum concessionário sei eu que exigia, por cada palhota, uma lata de sementes de mafurreira, que os indígenas ainda eram obrigados a transportar gratuitamente. Um outro, tendo encontrado na sua concessão um buraco com água, único ponto onde a havia naquela região, quis exigir aos indígenas o pagamento da água que consumiam, o que lhe não foi permitido pelas autoridades.¹⁸⁸

Ou ainda, como mencionado, os nativos eram prejudicados ao receber porções do território cujo solo era pobre e com uma demanda das culturas que era exaustiva. Conforme

¹⁸⁵ CAPELA, op. cit, p. 62.

¹⁸⁶ Ibid, p. 64.

¹⁸⁷ ZAMPARONI, op. cit, p. 71.

¹⁸⁸ CABRAL, op. cit, p. 51.

Antônio Cabral, “dois terços do distrito de Inhambane, e uma parte importante do distrito de Lourenço Marques, foram concedidos sem que até hoje se tenha visto quais as explorações agrícolas que nas concessões se fizeram.”¹⁸⁹ Disso, subtrai-se os territórios improdutivos “por falta de água”, por apresentarem em sua constituição “mais de 95 por cento de areia pura”, as terras deixadas em pousio, lagoas, rios e pântanos¹⁹⁰.

É notório que o aparelho burocrático na colônia não mediu esforços, através de diversos mecanismos, para realizar a sua ocupação territorial de forma definitiva, tendo ao seu dispor uma mão de obra disciplinada e barata. Valdemir Zamparoni concluiu:

Paralelamente à ocupação e, principalmente, após a sua consecução, variados foram os mecanismos implantados para concretizar tal fim: espoliação das melhores áreas produtivas, relegando as populações rurais aos piores terrenos; adaptação e ampliação de impostos diversos, sendo o principal deles, o de palhota, além da obrigação do trabalho e do cultivo obrigatório; tudo isto contribuiu decisivamente para o surgimento de uma força de trabalho negra subproletarizada e sub-remunerada, para cuja existência era necessária a manutenção de formas de produção preexistentes à própria ocupação.¹⁹¹

Diante de tais condições adversas, os nativos podem ter encontrado a motivação necessária para se revoltarem e talvez não seja tão “estranho”, nas palavras do secretário dos Negócios Indígenas, em nota ao despacho do governador-geral Álvaro de Castro¹⁹², “que populações há tanto tempo submissas estejam manifestando movimentos de revolta”¹⁹³.

Tanto Antônio Cabral quanto José Capela apresentaram dados que se opõem à percepção de que as “populações” fossem “submissas”. Conforme Cabral, “só em 1916-1917 a Zambézia volta a dar que falar de si, revoltando-se os indígenas desde o Zumbo até os limites de Sena e Gorongosa, na margem direita do Zambeze, à exceção dos prazos mais perto de Tete”¹⁹⁴. Ambas as regiões mencionadas ficavam localizadas ao norte de Inhambane. Já para José Capela, “revoltas abertas” contra o pagamento do imposto foram recorrentes, envolvendo “os próprios chefes indígenas”¹⁹⁵.

¹⁸⁹ CABRAL, op. cit, p. 51.

¹⁹⁰ Ibid.

¹⁹¹ ZAMPARONI, op. cit, p. 64.

¹⁹² Álvaro de Castro foi governador-geral de Moçambique entre 31-10-1915 a 17-12-1917, parte considerável do período da revolta (1914-1916). CAPELA, op.cit, p. 43.

¹⁹³ Processo, fl. 3, 31 de julho de 1916.

¹⁹⁴ CABRAL, op. cit, p. 12.

¹⁹⁵ CAPELA, op. cit, p. 46.

A percepção de um cenário pouco amistoso também foi documentada por um secretário dos Negócios Indígenas (sem assinatura no processo), ao expressar a sua concordância com a deportação dos régulos de Vilanculos, se colocando, em resposta à nota da Secretaria, de maneira favorável “ao castigo que este Governo propôs”¹⁹⁶. Embora afirmando que não nomearia a ação dos nativos como “ato ostensivo de rebelião”,

reconhece-se à evidência a tendência para a desobediência e resistência, muito embora passiva, às próprias autoridades, devendo acentuar [...] que foi única e simplesmente nesta Circunscrição onde os sintomas de desrespeito a par d’alguma insolência atingiram um caráter de certa gravidade.¹⁹⁷

O secretário possivelmente não desejava causar grande alarde para o movimento em questão, enfatizando a sua ocorrência somente na Circunscrição de Vilanculos, mas sem ser capaz de negar uma “certa gravidade”. Contudo, como afirmado anteriormente, é inegável que com o aumento das receitas do imposto as autoridades portuguesas ficaram mais alertas. Tal cenário é complementado pelo fato de que o imposto de palhota vinha sofrendo sucessivas alterações e nos últimos anos antecedentes à revolta gestada em Vilanculos, passava por aumentos. Como esses ingredientes teriam sido combinados na revolta em Vilanculos?

Segundo Fernanda do Nascimento Thomaz, na busca por alcançar interesses do colonialismo como diminuição das despesas, aumento da mão de obra, produção agrícola, entre outros, as autoridades coloniais se apoiaram em três vertentes: “a reforma no sistema judiciário, o recurso ao trabalho forçado e a criação de impostos pessoais”¹⁹⁸ – dos quais especifica o imposto de palhota como o maior beneficiário do governo colonial.

Com um decreto emitido em 1913, o pagamento anual do imposto tornou-se obrigatório e somente em última instância os “indígenas” poderiam recorrer ao seu pagamento em forma de trabalho, forçando-os a uma inserção nas atividades econômicas da colônia e a venderem a sua mão de obra. Ainda de acordo com a autora, “o valor do imposto chegou a aumentar cerca de 70% entre os anos de 1901 e 1928” e “quem não pagasse o imposto da palhota estava sujeito a 3 meses de trabalho forçado”¹⁹⁹.

¹⁹⁶ Processo, fl. 122, 14 de junho de 1915.

¹⁹⁷ Ibid.

¹⁹⁸ THOMAZ, op. cit, 2012, p. 109.

¹⁹⁹ Ibid, p. 110.

De acordo com Antônio Cabral, o fenômeno da emigração fazia com que muitos nativos saíssem de Inhambane, Gaza e Lourenço Marques, em busca de salários maiores nas minas de ouro do Transvaal²⁰⁰, entre outras regiões. A emigração para o Transvaal se intensificava “nas proximidades da cobrança do imposto de palhota”²⁰¹, o que pode demonstrar uma evasão dos nativos para não ter que se comprometer ao pagamento da tarifa, podendo ser interpretada como parte de suas táticas de resistência. No processo sobre a revolta de Vilanculos a emigração para o Transvaal é listada em primeiro lugar pelo administrador Pinto Arocha como uma das formas pelas quais “os povos da região que constituem esta circunscrição adquirem os seus dinheiros”²⁰².

Em relação ao aumento do imposto, temos a concordância de José Capela, ao expor que a emigração de habitantes de Moçambique para o Transvaal ocasionava uma carência de mão de obra na colônia que, por sua vez, conduziu à proposição em elevar a tarifa:

O *Lourenço Marques Guardian* propunha que se compelissem o indígena ao trabalho agrícola de modo a que estivesse garantida a mão de obra nos distritos de Lourenço Marques e no de Gaza, o que não acontecia por causa da emigração. Para obviar a tal problema, propunha exatamente que se aumentasse o imposto de palhota ou que se criasse outro imposto, de forma a fazer com que o indígena sentisse a necessidade de “sair da indolência, mas neste caso haveria a necessidade de regular a emigração”.²⁰³

Entretanto, José Capela apresentou um ponto divergente do abordado por Fernanda Thomaz, quando a autora afirmou que o imposto poderia ser pago com o trabalho forçado dos nativos apenas em última instância. De acordo com o autor, os arrendatários dos *prazos* que remontavam ao antigo *mussoco*, eram obrigados

a receber do indígena metade do imposto em moeda corrente ou em gêneros de exportação segundo um valor periodicamente fixado, e outra metade em trabalho. Na prática, cada um fazia como mais lhe convinha. Mas uma das cláusulas era a de o arrendatário poder exigir do colono que trabalhasse nas suas plantações, com salários mínimos fixados, mas sem limite de tempo. Era a porta do trabalho forçado, copiosamente utilizado.²⁰⁴

²⁰⁰ Região compreendida na atual África do Sul, tendo sido anexada no período colonial pela Inglaterra, em 1877. Os bôers reconquistaram sua independência em 1881 e o território só foi definitivamente anexado pelos britânicos em 1900. BARROS, Antonio Evaldo Almeida. *Entre o kraal e a terra iluminada: as Áfricas do jovem John Dube*. In.: *Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos*. Brasília, ABA Publicações, 2012. p. 164.

²⁰¹ CABRAL, op. cit, p. 53.

²⁰² Processo, fl. 50, 25 de setembro de 1914.

²⁰³ CAPELA, op. cit, p. 87-88.

²⁰⁴ *Ibid*, p.87.

Se esse arranjo da exploração dos nativos sem limite de tempo também era válido para Moçambique, não se tratava de sujeitá-los a “3 meses de trabalho forçado” apenas, podendo ocorrer variações de acordo com as exigências dos arrendatários. Conforme Valdemir Zamparoni, utilizando dados de José Capela, quando o imposto não era pago de forma adequada “sujeitava o devedor a trabalho forçado até atingir o seu valor, acrescido de 50% de multa”²⁰⁵.

Além da sua importância econômica, Mousinho de Albuquerque ressaltava a relevância política do imposto, pois entendia a sua cobrança “como título de soberania e ocupação efetiva, o mais irrecusável e indiscutível mesmo, de entre todos”²⁰⁶. O mesmo argumento apareceu em um dos relatórios da Sociedade de Geografia em Lisboa, por volta de 1912, que assim registrou: “não deve, porém, esse imposto ser apreciado unicamente sob o aspecto *fiscal*, mas muito principalmente sob o seu aspecto *político*, como indicador seguro do estado de submissão dos indígenas”²⁰⁷. Ademais, também seria símbolo de um domínio colonial efetivo o controle dos processos de cobrança do imposto.

O sucessor de António Enes, Alfredo Augusto Freire de Andrade, registrou que “todos os indígenas a leste do Limpopo, onde o nosso domínio era mais eficaz, pagaram sem dificuldade, no ano de 1906-1907, o aumento de 100% do imposto”²⁰⁸. Mas na realidade os “sucessivos aumentos do imposto” e o fato de ter equiparado o seu pagamento com a libra-ouro a partir de 1906, fez com que a arrecadação ficasse “cada vez mais escorchante e motivo para a prática de incontáveis e crescentes atos de violência”²⁰⁹.

Incitar a população ao descumprimento do pagamento do lucrativo imposto de palhota era, portanto, ir contra a soberania de Portugal e a ocupação efetiva de Moçambique sob a lógica colonial. As autoridades portuguesas tinham, então, um bom motivo para a revolta ser abafada com o degredo dos régulos envolvidos. Mas como a legislação colonial amparava tal exílio?

1.2 Legislação colonial e trabalho forçado

A felicidade do branco é plena
A felicidade do preto é quase

²⁰⁵ ZAMPARONI, op. cit, p.68.

²⁰⁶ CAPELA, op. cit, p. 67.

²⁰⁷ Ibid, p. 85.

²⁰⁸ Ibid, p. 78.

²⁰⁹ ZAMPARONI, op. cit, p. 75.

Emicida²¹⁰

A coerção dos nativos através da imposição do pagamento do imposto de palhota foi, como vimos, acompanhada de estratégias que conduzissem ao trabalho forçado. Poucos anos antes de rebentar a revolta de 1914, em Vilanculos, Alfredo Augusto Freire de Andrade alertava o Governador Geral sobre o aumento do valor cobrado no imposto, solicitando cautela para

evitar qualquer comoção grave na sua marcha administrativa, uma rebelião, ainda que parcial, dos indígenas, seria inconvenientíssima; em Gaza ainda restavam alguns fermentos de revolta e na Zululândia não era segredo para ninguém que a população indígena estava desassossegada e propensa à rebelião, que podia alastrar para o nosso território.²¹¹

Porém, o Código Penal de 1886 já previa que fosse “indispensável que o governo colonizador tenha na sua mão todos os meios eficazes de reprimir a desordem, os roubos, os atentados contra a vida humana e as agitações políticas”²¹² para garantia da ordem e da missão civilizadora, além de evitar o prejuízo dos interesses econômicos de Portugal. Era dever moral dos colonizadores assegurar a organização da justiça e a segurança pública, reprimindo “desde o princípio, todos os crimes, com a maior rapidez e severidade, evitando por todos os modos ao seu alcance que campeie infrene a impunidade”²¹³, imaginando também que isso pudesse ser interpretado pelos nativos como sinal de fraqueza dos portugueses.

Na visão de Antônio Cabral, citando a obra *Política Indígena* de Sampaio e Melo, aproveitar as leis penais da metrópole em Moçambique poderia ocasionar resultados “prejudicialíssimos”²¹⁴. Dessa maneira, considerando a realidade da colônia, bem como as especificidades das “raças” e a “índole das nações”²¹⁵, argumentava ser a “pena de prisão por dívidas como único meio de obrigar o devedor a pagar o credor o que lhe deve”²¹⁶. Por isso, a prisão dos nativos “justificava-se quando estes recusavam o trabalho forçado, ou quando deixaram de realizar o pagamento de impostos”²¹⁷.

²¹⁰ EMICIDA, *Ismália*. Álbum AmarElo. Laboratório Fantasma, Sony Music, 2019.

²¹¹ CAPELA, op. cit, p. 77.

²¹² CABRAL, op. cit, p. 7.

²¹³ Ibid.

²¹⁴ Ibid, p. 8.

²¹⁵ Ibid, p.7.

²¹⁶ Ibid, p. 9.

²¹⁷ THOMAZ, op. cit, 2012, p. 276.

E com a “competência repressiva”²¹⁸ que as autoridades administrativas deveriam atuar, a deportação dos dezessete homens de Vilanculos serviria, também, para mostrar a força das autoridades e, por extensão, da metrópole. Ademais, havia o ideal de que “os atos criminosos eram semelhantes entre diferentes sociedades no processo da “evolução” da humanidade”²¹⁹, o que afirmaria a superioridade portuguesa e a inferioridade dos habitantes da colônia. Conforme Fernanda Thomaz, essa iniciativa fazia parte da tentativa de criar um “outro”

que fosse considerado, legalmente, diferente dos colonizadores. A obrigatoriedade do trabalho, o imposto de palhota, as penalidades ligadas aos trabalhos públicos e correccionais passavam a ser justificáveis quando eram usados sobre os indivíduos considerados “inferiores”, enquanto a “civilização” isentava os demais.²²⁰

A partir dessa postura, os portugueses vinham tentando codificar as culturas locais, refletindo o interesse da metrópole de firmar o seu domínio colonial. Nesse sentido, foram produzidos documentos como o Código Cafreal do Distrito de Inhambane (1852)²²¹, o estabelecimento do Código Civil na Metrópole (1869), o Código dos *Milandos* Inhambenses (Litígios e Pleitos - 1889)²²², entre outros. Em especial o primeiro e o último demonstram um interesse particular por Inhambane, local de ocorrência da revolta em análise, o que pode significar uma tentativa portuguesa de intensificar a sua ocupação na região.

Paralelamente, vigorava um discurso colonialista em que “os africanos eram vistos como “crianças grandes” que necessitavam ter uma legislação específica de acordo com seu “estágio de evolução”²²³. Em conformidade com Alexandre Almeida Marcussi e Leila Leite Hernandez, por serem vistos como crianças, os africanos eram tratados como aqueles que “deveriam ainda amadurecer (sob tutela e direção dos “adultos” europeus, evidentemente) antes de se tornarem sujeitos adultos de sua história consciente”²²⁴.

Antônio Cabral, ao caracterizar os “indígenas”, afirmou que “alguém lhe chamou uma *criança grande*, e melhor designação não podia ter sido escolhida”²²⁵. Tal visão resultou na fala de Antônio Cabral de que entre os “indígenas” existiam “vícios e crimes” pouco comuns entre

²¹⁸ CABRAL, op. cit, p. 8.

²¹⁹ THOMAZ, op. cit, 2012, p. 62.

²²⁰ Ibid, p. 118.

²²¹ Ibid, p. 63.

²²² CABRAL, op. cit, p. 6.

²²³ THOMAZ, op. cit, 2012, p.65.

²²⁴ HERNANDEZ, Leila Leite & MARCUSSI, Alexandre Almeida, op. cit, p. 11.

²²⁵ CABRAL, op. cit, p. 26.

os colonos e que se deveria considerar a existência de “faltas bem desculpáveis à boçalidade indígena”, atribuídos a uma baixa noção de moralidade e de civilização – ambas superiores entre os europeus²²⁶. Entre os defensores dessa linha de pensamento estavam o comissário régio António Enes, que justificava o tratamento desigual assentado em “leis diferentes para povos distintos”²²⁷.

A despeito dos esforços de António Enes, que era contrário à aplicação das mesmas penalidades aos “indígenas” proposta no Código Penal de 1886, este vigorou até fins da década de 1920²²⁸ e, baseado nele, decisões penais bastante assimétricas constituíram o tratamento legal conferido aos nativos. Isso ocorreu até a criação de um projeto de código penal “indígena” que só viria a se concretizar na década de 1940²²⁹. Inclusive, foi sob tal perspectiva dicotômica, opondo civilizados europeus e selvagens africanos, que se firmou o termo “indígena”²³⁰.

Ao enquadrar os nativos na categoria inferiorizante e limitada de “indígenas” o que se pretendia, além de distingui-los, era “saber a quem seria aplicada a pena de trabalhos públicos”²³¹. Tanto assim que a definição de “indígena” foi decretada em 1894, instituindo a pena de trabalhos públicos às “pessoas nascidas nas colônias, com pai e mãe indígena, que não se distinguissem pela sua ilustração e costumes do comum de sua raça”²³².

Conforme Fernanda Thomaz, a justiça penal nas colônias portuguesas serviu-se do Código de 1886 “mesmo com a criação de tribunais específicos para “indígenas” e com as políticas de codificação dos costumes dos povos colonizados”²³³. Como dito anteriormente, até a década de 1920, as sentenças criminais em Moçambique estavam baseadas no Código, que condenava os “acusados a trabalhos públicos, trabalho correccional, prisão correccional, degredo e multa, quando não eram absolvidos”²³⁴. O Código Penal estabelecia que

A diferença de penas de trabalho correccional e de trabalho público era que a primeira não poderia ser inferior a três dias e superior a dois anos, cumprida na própria circunscrição do tribunal que julgou o crime, ou em qualquer outra conforme a “política indígena”; enquanto a segunda seria para crimes que necessitassem de penas mais graves, sendo cumprida em região diferente daquela onde foi realizado o crime,

²²⁶ CABRAL, op. cit, p. 7.

²²⁷ THOMAZ, op. cit, 2012, p. 65.

²²⁸ Ibid, p. 55.

²²⁹ Ibid, p. 118.

²³⁰ Ver discussão sobre o termo “indígena” apresentada na introdução desta dissertação.

²³¹ THOMAZ, op. cit, 2012, p. 107.

²³² Ibid.

²³³ Ibid, p. 118.

²³⁴ Ibid, p. 55.

podendo ser na colônia ou fora dela. O artigo 55º do Código Penal Português de 1886 determinava que as penas maiores deveriam ser cumpridas entre 10 e 28 anos de prisão em cela e degredo. [...] Os acusados “africanos” considerados perigosos eram internados no Depósito de Sentenciados na Ilha de Moçambique.²³⁵

A julgar pela definição do Código Penal, a pena aplicada aos dezessete nativos “desterrados para a Ilha de Moçambique, por 10 anos”²³⁶ seria para crimes mais graves, neste caso também sendo cumprida fora do local da revolta. A mesma informação é dada por Valdemir Zamparoni, acrescentando ainda que os deportados para a Ilha de Moçambique eram “aprisionados no Depósito Geral de Sentenciados, que funcionava na Fortaleza de São Sebastião”²³⁷. Os acusados mais perigosos estavam destinados a cumprir a sentença na Ilha de Moçambique e assim eram vistos os nativos de Vilanculos pelo intendente dos Negócios Índigenas (sem assinatura) que escreveu ao Governador Geral nos seguintes termos:

A permanência destes indígenas que, como V. Exa. vê, são, é exceção de um, todos autoridades cafreais, na aludida circunscrição, é altamente prejudicial para o Estado, por serem eles os principais cabeças do movimento que tentou pôr em prática para impedir o pagamento do imposto, podendo, além disso, muito bem vir a suceder que a ordem pública seja alterada, caso os referidos indígenas não saiam daquela circunscrição, pois que, como V. Exa. muito bem compreende, é grande a influência que eles exercem sobre os indígenas daquela região em virtude da autoridade de que estavam revestidos.²³⁸

Adiante, emenda que os nativos já estavam presos e apenas aguardavam a resolução do Governador Geral acerca do seu direcionamento para a Ilha de Moçambique na “primeira oportunidade”, urgência justificada pelo “certo caráter de gravidade” de “uns certos pruridos de rebeldia”²³⁹. O excerto do processo é uma amostra da preocupação com a ordem pública que não podia ser perturbada e com a influência que os envolvidos na revolta podiam exercer sobre os demais nativos. Argumentava-se, dessa maneira, em favor do cumprimento da pena fora de Inhambane para que cesse tal influência e a ordem seja mantida, ao mesmo tempo em que é transferida a responsabilidade sobre os deportados para a Ilha de Moçambique²⁴⁰.

Outra possibilidade para explicar a pena atribuída em caráter de gravidade para os dezessete deportados reside no fato de serem régulos, cujas atribuições eram de autoridade,

²³⁵ THOMAZ, op. cit, 2012, p. 122.

²³⁶ Processo, fl. 69, 27 de outubro de 1914.

²³⁷ ZAMPARONI, op. cit, 2012, p. 119.

²³⁸ Processo, fl. 69-70, 27 de outubro de 1914.

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ THOMAZ, op. cit, 2012, p. 123.

enquadrados como chefaturas “africanas” e mantenedores da “tradição”. Possivelmente, as autoridades administrativas coloniais imaginavam que os régulos tivessem a obrigação de serem o exemplo para os demais habitantes de Vilanculos, inclusive com relação ao pagamento do imposto. Uma sentença proferida muitos anos depois por um juiz-administrador que julgava a produção de uma aguardente em situação ilegal pode ajudar a ilustrar o pensamento das autoridades coloniais em relação aos régulos:

A ré Alima, em seis meses de trabalho correcional por ser uma velha doente e o réu Anlaue Tagire em vinte e quatro meses de trabalho correcional, o máximo da pena por ser régulo e portanto ter a obrigação de dar bons exemplos [...].²⁴¹

É notório que a pena sentenciada era maior ao réu que ocupava a condição de régulo, a quem foi atribuído a parte maior da responsabilidade pelo fabrico ilegal de bebida. Conforme Antônio Cabral, apesar de ter observado a diminuição da ação dos régulos após a ocupação portuguesa, “a função principal do régulo, presentemente, consiste em transmitir aos indígenas do seu regulado as ordens e instruções que recebe da autoridade”²⁴². Entre os deveres dos régulos “expressos por uma disposição legal” estavam definidos:

- a) Manter a ordem nas suas terras;
- b) Velar pela boa conduta, em geral, da sua gente;
- c) Fornecimento rápido, quando lhes for ordenado, de homens, tanto para a defesa do território e debelação de desordens ou rebeliões como para outras necessidades;
- d) Participar imediatamente quaisquer ocorrências extraordinárias, tais como: crimes ou tentativas de crimes, comuns ou políticos; falecimentos ou desaparecimentos suspeitos; qualquer doença com caráter epidêmico ou suspeito, quer seja entre gente dos seus regulados, quer entre o gado existente nas terras; auxiliar a abertura de novos estabelecimentos comerciais ou industriais de que venham a ter conhecimento; os contratos de casamento, segundo os usos da região, que estejam próximos a realizar-se; os nascimentos e óbitos, e tudo mais que julgarem digno de menção;
- e) Não permitir, entre a gente dos seus regulados, o comércio de bebidas tóxicas ou inebriantes;
- f) Proibir o comércio de venenos, bem como a prática de bruxarias e adivinhações;
- g) Conhecer e vigiar os indígenas estranhos à gente de seus regulados, apresentando-os à autoridade quando sejam de fora da circunscrição e não estejam munidos de passe ou salvo-conduto;

²⁴¹ THOMAZ, op. cit, 2012, p. 249.

²⁴² CABRAL, op. cit, p. 33.

- h) Apresentar à autoridade todos os indivíduos que desejem vir estabelecer residência nos seus regulados;
 - i) Comunicar a permanência nas terras de qualquer europeu que não tenha nelas residência;
 - j) Cumprir todas as ordens que lhes forem dadas ou mandadas dar pela autoridade;
 - k) Fiscalizar entre os indígenas o cumprimento de preceitos estabelecidos nos regulamentos de caça ou quaisquer outros de que se lhes dê conhecimento;
 - l) Apreender e isolar todo o gado que apareça nas terras vindo de proveniência suspeita ou proibida, participando imediatamente o fato à autoridade, para esta providenciar;
 - m) Tomar conhecimentos da existência de criminosos nas terras para os entregar à autoridade;
 - n) Auxiliar por todos os meios ao seu alcance a captura de criminosos de qualquer espécie;
 - o) Julgar todas as questões civis (*milandos*) entre indígenas do seu regulado, com exceção das de divórcio, havendo o direito de recurso para a autoridade;
- § único. Quando a questão é entre indígenas de circunscrições diferentes, pertence a resolução à autoridade administrativa da circunscrição em que viva o indígena contra quem se fez a queixa.
- p) Atender, sem perda de tempo, todas as questões que lhes sejam apresentadas, providenciando para que se faça justiça sem demora;
 - q) Não impor a pena de multa ou a de prisão a nenhuma das partes que lhes sujeite algum *milando*, devendo, no caso de falta de respeito ou de desobediência às suas ordens, apresentar os delinquentes à autoridade, para esta os julgar e punir.
 - r) Ordenar a prisão de qualquer indígena desordeiro, ou que altere com frequência o sossego do povo, mandando-o apresentar à autoridade para esta o julgar e punir;
 - s) Reunir os indígenas das suas terras que sejam necessários para limpar e abrir estradas e fazer reconstruir as suas povoações, bem como abrir poços ou executar quaisquer trabalhos de interesse comum, serviços estes que serão equitativamente distribuídos pelos indígenas válidos do regulado sem que nenhum deles se possa recusar.²⁴³

Entretanto, a percepção da administração colonial era a de que os régulos exilados não cumpriram bem as suas funções. Apesar de não ver com gravidade os acontecimentos de Vilanculos, o secretário geral do Governo do Território da Companhia de Moçambique na Beira apoiava a deportação dos régulos de Vilanculos por acreditar que não estavam desempenhando seus papéis de forma adequada:

fácil é ver as relações que existem entre régulos e indígenas de Vilanculos e do Govuro. Ali, como aqui, os últimos anos têm sido maus, e a cobrança do imposto de palhota não se tem completado. Cobram durante todo o ano económico o imposto de palhota relativo ao ano anterior e chegado o fim deste ciclo dão a cobrança por concluída, não mais incomodando o indígena que ficou em dívida do imposto,

²⁴³ CABRAL, op. cit, p. 34.

resultando assim, nunca ir além de 50% a 60% o imposto cobrado em relação ao arrolamento fato este que nos causa sérios embaraços para conclusão da cobrança, visto estarem muito ao pé da porta.²⁴⁴

A cobrança do imposto de palhota, como uma das principais atribuições dos régulos estava insuficiente e, provavelmente, essa era a razão pela qual o secretário geral estava insatisfeito com a atuação deles, negligenciando as demais atribuições que possuíam. Em seguida, após relatar a falta de chuvas e colheitas nulas ou quase nulas nos anos de 1912 e 1913, discorre sobre a atuação dos revoltosos e afirma que com a deportação acabaria a supremacia dos régulos de Vilanculos sobre os indivíduos do território da Beira²⁴⁵.

O tratamento dado aos régulos dependia da forma como eles se relacionavam com as autoridades administrativas na colônia²⁴⁶. O comportamento esperado pelos dirigentes portugueses estava pautado nos códigos e regulamentos elaborados, bem como na concepção sobre os “usos e costumes dos indígenas”, como acreditavam que estes se caracterizavam. Por mais que muitos indivíduos servindo ao Estado português vissem os nativos com inferioridade, também adotavam a postura de tentar mapear as suas diferenças para lograrem êxito em formular uma legislação específica para os povos colonizados²⁴⁷ e, conseqüentemente, ampliarem o domínio colonial.

O processo de construção de uma legislação específica para a população indígena passou por várias etapas e Antônio Cabral encabeça uma posição compartilhada por outras autoridades administrativas da colônia ao afirmar que a ocupação efetiva se deu “através de mil dificuldades”²⁴⁸. Quando a expansão colonial se alargou no século XIX, para sanar a dificuldade de obtenção de força de trabalho, fez emergir a necessidade de impor uma conduta aos nativos sob a égide do Direito Colonial. O que existia, até então, era um corpo de normas no tocante ao tratamento que deveria ser dado aos “indígenas” das colônias, justamente para melhor aproveitá-los como mão de obra²⁴⁹. Ao escrever *O Trabalho Indígena*, Joaquim Moreira da Silva Cunha, assim definiu o Direito colonial como “todo o direito que se aplica às colônias; e as que o concebem como conjunto de normas que refletem as características específicas do fenômeno colonial”²⁵⁰.

²⁴⁴ Processo, fl. 111, 25 de fevereiro de 1915.

²⁴⁵ Processo, fl. 111-114, 25 de fevereiro de 1915.

²⁴⁶ THOMAZ, op. cit, 2012, p. 207.

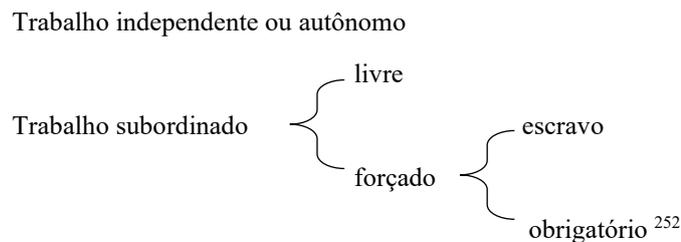
²⁴⁷ Ibid, p. 125.

²⁴⁸ CABRAL, op. cit, p. 21.

²⁴⁹ CUNHA, op. cit, p. 4.

²⁵⁰ Ibid, p. 8.

Segundo Joaquim Moreira da Silva Cunha, o Direito colonial do trabalho seria constituído por regras endereçadas ao “trabalho prestado por civilizados” e outras ao “trabalho prestado por indígenas”²⁵¹. Novamente aparece a visão dicotômica que opunha os “civilizados” dos “índigenas”. Essas relações de trabalho eram pautadas, por sua vez, na seguinte estrutura:



O trabalho forçado seria aquele em que a “subordinação do sujeito passivo ao ativo” foi imposta, involuntária, porém, não anularia, como ocorre no trabalho escravo, a personalidade jurídica do trabalhador²⁵³. O autor realizou uma longa abordagem sobre o histórico que possibilitou a transição do trabalho escravo para o trabalho livre a partir do posicionamento de Portugal em 1810, quando assumiu “a primeira obrigação internacional para restrição do tráfico de escravos”²⁵⁴. Retomou, ainda, a proposta de lei de Sá da Bandeira para a “abolição do tráfico nos domínios portugueses”²⁵⁵, a qual “em Moçambique a resistência à execução do decreto”²⁵⁶ foi mais forte, ainda”²⁵⁷.

Após destacar as medidas e leis que foram sendo formuladas para finalizar a transição para um tipo de trabalho livre, Silva Cunha destacou as dificuldades geradas para substituir o trabalho dos escravos sem que paralisassem as atividades produtivas nas colônias portuguesas²⁵⁸. Como os libertos não teriam atendido às expectativas dos colonizadores de trabalharem “voluntariamente e até com mais rendimento do que no estado servil”²⁵⁹, foram lançadas leis e regulamentos para ordenar a base do trabalho livre. Daí vieram a lei de 29 de

²⁵¹ CUNHA, op. cit, p. 11.

²⁵² Ibid, p. 19.

²⁵³ Ibid.

²⁵⁴ Ibid, p.129.

²⁵⁵ Ibid, p. 131.

²⁵⁶ Decreto de 10 de dezembro de 1836 que abolia o tráfico de escravos nos domínios portugueses. Ibid, p. 130-131.

²⁵⁷ Ibid, p. 135.

²⁵⁸ Ibid, p. 141.

²⁵⁹ Ibid, p. 142.

abril de 1875, que extinguiu a condição de “liberto”²⁶⁰, e os regulamentos de 1878, 1899, 1911, 1914, 1926 e 1928.

Já no Regulamento de 1878, constava que “os vadios assim classificados poderiam ser sujeitos a trabalho obrigatório”²⁶¹ posto que, de acordo com a lógica da metrópole, expressa por António Enes, “deixar transformar um trabalhador em vadio”²⁶² poderia depreciá-lo e somente através do trabalho se poderia adentrar “no grêmio da civilização”²⁶³.

Em 9 de novembro de 1899 um novo regulamento era aprovado, que consagraria o “princípio da coercibilidade ao trabalho”²⁶⁴ estabelecendo logo no artigo 1º

que todos os indígenas das províncias ultramarinas portuguesas estariam sujeitos à obrigação moral e legal de substituir e melhorar a própria condição social, tendo plena liberdade de escolherem o modo de cumprir essa obrigação, o que, se não fosse feito, poderia ser-lhes imposto pelas autoridades.²⁶⁵

Estariam desobrigados dessas considerações os “indígenas” com rendimentos para a sua subsistência, os que trabalhassem com a agricultura por conta própria e capazes de produzir gêneros para exportação, os trabalhadores que tivessem um salário por um número de meses fixado pelos regulamentos e estariam isentos: “as mulheres; os homens com mais de 60 anos e menos de 14 anos de idade; os doentes e inválidos; os cipaio²⁶⁶; os indivíduos alistados nos corpos de polícia e os chefes e grandes indígenas, reconhecidos como tais pelas autoridades”²⁶⁷.

Na tentativa de obrigar os nativos a um trabalho visto como regular, as autoridades definiram ainda que “os indígenas que se furtassem ao trabalho compelido poderiam ser condenados a trabalho correcional”²⁶⁸. Como abordamos anteriormente, o trabalho correcional

²⁶⁰ CUNHA, op. cit, p. 145.

²⁶¹ Ibid, p. 147.

²⁶² Ibid, p. 148.

²⁶³ Ibid, p. 149.

²⁶⁴ Ibid, p. 152.

²⁶⁵ ZAMPARONI, op. cit, p. 63.

²⁶⁶ Cipai, cipae, ou cipaio era “um soldado colonial “africano”. THOMAZ, 2012, op. cit, p. 89. De acordo com Maria Eugênia Rodrigues, o termo vinha do persa *sipahi*, mas as grafias mais comuns eram “cipaio” e “sipaio”. Tratava-se de “soldado indígena disciplinado e fardado quase à europeia, na Índia e África Portuguesa; fãmulos fardados, que acompanha ou faz recados”. RODRIGUES, Maria Eugênia. *Cipaio da Índia ou soldados da terra? Dilemas da naturalização do exército português em Moçambique no século XVIII*. In: História: Questões & Debates, Curitiba, n. 45, Editora UFPR, 2006, p. 64.

²⁶⁷ CUNHA, op. cit, p. 153.

²⁶⁸ Ibid, p. 154.

estabelecido pelo Código Penal de 1886 não poderia ser inferior a três dias e nem ultrapassar os dois anos, sendo executado na própria circunscrição em que o nativo fosse julgado.

Silva Cunha fez menção a um documento conhecido como Relatório de Comissão, que afirmava: “Precisamos do trabalho dos indígenas, até para melhorar a condição desses trabalhadores; precisamos dele para a economia da Europa e para o progresso da África. A nossa África tropical não se cultiva senão com africanos”²⁶⁹. Através do discurso da missão civilizadora e de proporcionar o progresso, o trabalho obrigatório foi usado como “meio prático e diretamente eficiente de conseguir mão de obra”²⁷⁰. Entretanto, Silva Cunha não deixou de reconhecer que se cometeram abusos em relação a essa legislação.

O substituto dessa legislação foi o Regulamento de 1911 que, segundo Silva Cunha, “constava de 66 artigos, quase todos com a mesma redação dos correspondentes no Regulamento de 1899”²⁷¹. Quando o Regulamento de 1911 foi substituído pelo Regulamento de 4 de outubro de 1914 a revolta já havia eclodido em Vilanculos. Porém, verifica-se que foi constituído por 264 artigos que revogavam “toda a legislação anterior sobre o trabalho indígena”²⁷². Nesse regulamento, o “sistema-base” do Regulamento de 1899 foi mantido, mas acrescido de alguns artigos que sofreriam uma alteração considerável somente com a criação do Código do Trabalho Indígena de 1928 – fora do escopo dessa pesquisa. Reafirmava-se, no artigo 1º:

Todo o indígena válido das colônias portuguesas fica sujeito, por esta lei, à obrigação moral e legal de, por meio do trabalho, prover ao seu sustento e de melhorar sucessivamente a sua condição social. Nos termos do art.º 94, o indígena que não cumprisse voluntariamente a obrigação de trabalho que, dizia-se, todo o português tem, sob pena de ser considerado vadio, deveria ser levado a fazê-lo pelas autoridades, que empregariam os meios necessários, educando-os e civilizando-os.²⁷³

No processo em análise, há algumas passagens que mencionam o emprego do trabalho forçado entre os nativos. No regulado de Mazive, o secretário dos Negócios Indígenas em Lourenço Marques relatou o caso de “dois indígenas presos com piques, obrigados a trabalhos forçados, sendo por fim condenados ao pagamento de uma determinada quantia em ouro”²⁷⁴. A

²⁶⁹ CUNHA, op. cit, p. 158.

²⁷⁰ Ibid, p. 164.

²⁷¹ Ibid, p. 199.

²⁷² Ibid.

²⁷³ Ibid, p. 200.

²⁷⁴ Processo, fl. 125, 14 de junho de 1915.

ideia de que o trabalho forçado conduziria os nativos ao grau de “civilizados”, educando-os, também aparece no processo na fala do inspetor das Circunscrições. Segundo A. J. Morfius, a crença dos nativos em um rapé milagroso era “supersticiosa” e seria fruto de uma “demasiada credulidade e ignorância por parte deles”. Declarou ainda:

Por isso, julgo que devemos educar e civilizar o indígena para o que é necessário a ação conjunta da escola, religião, trabalho regulamento e outras espécies. Na escola, a instrução não se deve limitar à leitura e escrita, mas deve ministrar-se a profissional, de maneira que ele seja útil a si e a colônia, de modo que quando se eduque o indígena, não basta só ilustrá-lo, mas sobretudo levá-lo subordinação, ou melhor discipliná-lo.
275

Na visão utilitarista que se pode atribuir ao inspetor, a educação do nativo deveria torná-lo apto para o trabalho, sendo essa a sua função na colônia. O secretário da Circunscrição de Manica em Macequece desaconselhava o Governador Geral a ficar consternado com essa circunscrição, mas advertia:

Certo que o indígena não nos olha como benfeitores da sua raça, porém respeita-nos muito mercê da maneira branda e persuasiva que com eles se usa, e, se algumas relutâncias às vezes aparecem na questão do trabalho obrigatório, importância alguma têm, pois são filiadas em boatos de tratamento, na sua maioria, sem razão, e, com os quais a tranquilidade pública nada tem a recear.²⁷⁶

A “relutância ao trabalho” por parte dos nativos era senso comum entre as autoridades administrativas, manifestando que a “correção dos indígenas” seria através do trabalho obrigatório. O domínio colonial necessariamente passava pelo controle dos nativos. Por isso a sua classificação era tão relevante para a metrópole, entretanto, extremamente difícil. De que maneira essa classificação era realizada?

1.3 Classificação daqueles que não “estimavam” os portugueses

²⁷⁵ Processo, fl. 89, 9 de outubro de 1914.

²⁷⁶ Processo, fl. 106, 25 de fevereiro de 1915.

De acordo com Antônio Cabral “todas as raças que hoje povoam a Província de Moçambique pertencem à grande família *bantu*”, ressaltando as “ligeiras diferenças de linguagem” entre as “raças” apesar das características físicas serem “tão diferentes”²⁷⁷. Adiante, o mesmo autor afirma que “a separação e classificação dos indígenas da Província de Moçambique, em relação aos grupos e tribos a que pertencem, constituem a parte mais difícil deste trabalho, que está longe, à semelhança doutros que o precederam, de se apresentar sem grandes erros”²⁷⁸.

Na sequência, Antônio Cabral segue com diversos exemplos dessa classificação, subdividindo-os em “*grupos* ou *sub-raças*, os povos que se acham distanciados por caracteres únicos bastante acentuados” e em “*tribos*, as populações separadas apenas por convulsões políticas, mantendo todavia, estreitas afinidades nos dialetos por elas falados”²⁷⁹. Portanto, haveria mais diferenças entre os indivíduos pertencentes a *grupos* ou *sub-raças* distintos do que entre os indivíduos componentes de uma *tribo*. Dessa maneira, o que o autor denominou como “raça bantu” estaria dividida conforme o esquema:

RAÇA BANTU

Grupos ou sub-raças	Distritos
Ba-Rongas	Lourenço Marques, Gaza e Inhambane.
Ba-Tongas	
Ba-Shopes	
Ba-Sengas	Companhia de Moçambique, Quelimane e Tete.
Ba-Angonis	Tete.
Macuas	Quelimane, Moçambique e Companhia do Niassa.
Ua-Yaos ou Ajauas	Companhia do Niassa.

TRIBOS

Ba-Tongas ou Landins:

Tembes

Kossas

Shenganes

Machênguas

²⁷⁷ CABRAL, op. cit, p. 11.

²⁷⁸ Ibid, p. 23.

²⁷⁹ Ibid.

Makuakuas

Tsuas

Ba-Tongas: Batongas

Ba-Shopes: Bashopes

Ba-Sengas:

Tauaras (conhecidos também por marangos ou alongas)

Makangas

Manikos

Massingires

Borores

Maganjas

Macuas:

Maraves

Lomués

Makondos

Mavias

Macuas (Moçambique)

Ua-Yaos ou Ajauas: Ajauas.²⁸⁰

Tal classificação é seguida por explicações pormenorizadas, com informações que variam, podendo ser sobre a localização que cada uma delas ocupa, o nome do chefe da região, a explicação de onde o termo deriva, etc. Observemos o significado atribuído aos *mandaus* - para mencionar apenas um exemplo – que poderá nos interessar por se tratar da classificação dada a uma povoação de uma região (Gaza) bastante mencionada no processo em função do antigo Reino de Gaza, ao fazer referência ao líder Ngungunyane:

Mandaus – É sabido que os *bátuas* ou *zulos* se faziam acompanhar nas suas incursões por gente pertencente às populações avassaladas. Quando o Gungunhana se internou em terras de Gaza trouxe consigo muitos *mandaus*. Os *mandaus* (pl. de *ndau*),

²⁸⁰ CABRAL, op. cit, p. 24.

pertencem a uma tribo existente na Rodésia do Sul e que se estende ainda pelo nosso território, ocupando os afluentes tributários do Búzi. Encontram-se ainda alguns elementos dispersos no antigo distrito de Gaza.²⁸¹

Após passar por esse detalhamento das classificações, inclusive mencionando algumas que não foram contempladas no esquema sobre a “raça bantu”, o autor passa a fazer uma caracterização dos “indígenas da Província de Moçambique”. Entre as características destacadas, Antônio Cabral menciona que a cor predominante entre eles é a “pardo escura”, embora “o negro carregado ou o preto claro” fosse “menos vulgar”. Apesar disso, destacava que a “forma do crânio é geralmente normal”²⁸². Segue detalhando “fronte estreita, lábios muito grossos, ventas achatadas e abertas”, “boas dentaduras”, “*macuas* que além de serem os mais feios são também os de menor estatura”²⁸³. A única amostra de “superioridade sobre o branco” seria as “grandes distâncias a pé”²⁸⁴ percorridas pelos nativos.

A “indole naturalmente dócil do indígena” dava lugar para a “desconfiança”, que de acordo com Cabral era “uma feição profundamente característica no indígena de Moçambique”, juntamente com o fato de ser “naturalmente mentiroso”, afirmando ainda que “a indolência no indígena é uma característica congênita de raça”²⁸⁵. Enfim, em seu registro, nota-se uma sequência de impropérios desferidos contra os nativos.

Os europeus precisaram criar o “outro”, perfil que cabia ao “indígena”, necessitando identificá-lo, sobretudo para ressaltar as suas pretensas diferenças físicas, intelectuais, morais. E, a partir dessas distinções, comprovar a superioridade que acreditavam ter em relação aos nativos, além de legitimar uma política de compulsão ao trabalho forçado. O racismo estava presente no discurso e nas ações coloniais, sendo mobilizado pelas autoridades administrativas como instrumento para enquadrar o “indígena” nesse estatuto.

Essa extensa tentativa, aqui ilustrada de forma rápida, de encaixar os nativos em uma classificação, passava também pela noção de ter o controle sobre eles. A elaboração dos “usos e costumes” dos nativos está diretamente condicionada ao fato de que se fossem bem conhecidas e tipificadas as suas características, hábitos e culturas, seria minimizado o trabalho de conversão das leis da metrópole para a colônia. Isso porque a percepção era a de que cada uma das povoações requeria um tratamento adequado aos seus “usos e costumes”, visão

²⁸¹ CABRAL, op. cit, p. 24.

²⁸² Ibid, p. 25.

²⁸³ Ibid.

²⁸⁴ Ibid, p. 26.

²⁸⁵ Ibid.

expressa por Antônio Cabral em sua obra²⁸⁶. Além disso, a definição de quem eram os “indígenas” classificava aqueles que estavam destinados aos trabalhos públicos que, como vimos, constituía um dos maiores interesses manifestos pela metrópole.

A classificação dos nativos pelas autoridades administrativas também está presente no processo. O já mencionado secretário da Circunscrição de Manica em Macequece afirmava ao Governador Geral que havia “tranquilidade pública” em sua circunscrição, mas em sua opinião

as tribos indígenas que habitam ao Sul, isto é, as que já estão fora da administração da Companhia de Moçambique, são raças bem diferentes e que com essa toda cautela é pouca.²⁸⁷

A separação dos habitantes de Moçambique em “tribos” e “raças” também pode ter sido uma forma simplista que algumas autoridades administrativas utilizavam entre si para identificar mais facilmente quais eram as povoações em que, historicamente, tinham sido mais ou menos aceitas pelos nativos. A partir da identificação e territorialização das populações, definindo-as por “categorias comuns”, seria possível ter um controle melhor sobre elas²⁸⁸. É o que se nota, pelo menos, no relatório do secretário Geral do Governo do Território da Companhia de Moçambique (assinatura L. Lanne), em seu seguinte registro: “os indígenas d’esta região de raça Vátua, não nos estimam e detestam o mais possível a nossa administração, têm de nós um medo salutar”²⁸⁹.

O entusiasmo, a preocupação e o empenho em classificar os nativos acompanharia as autoridades administrativas por muito mais tempo. Apesar de algumas dessas ações estarem fora do espectro analisado nesta pesquisa, consideramos válido destacar a continuidade dos esforços portugueses e da mentalidade que os conduziu a elaborar tal especificação. Em 1929 seria criado o Regulamento dos Tribunais Privativos dos Indígenas²⁹⁰ e, quando as autoridades julgaram o regulamento insuficiente, o jurista português José Gonçalves Cota tentou substituí-lo por um trabalho etnográfico que seria reprovado em 1950²⁹¹.

Gonçalves Cota compreendia que era necessário realizar um estudo “analítico das principais instituições jurídicas e sociais, religiões e mentalidade de cada grupo étnico

²⁸⁶ CABRAL, op. cit, p. 5-7.

²⁸⁷ Processo, fl. 107, 25 de fevereiro de 1915.

²⁸⁸ AMSELLE, op. cit, p. 62.

²⁸⁹ Processo, fl. 109, 25 de fevereiro de 1915.

²⁹⁰ “Os Tribunais Privativos dos Indígenas foram criados em 1929 (1º de junho), apoiados no discurso da necessidade de codificar os “usos e costumes dos africanos”.” THOMAZ, op. cit, 2012, p. 54.

²⁹¹ Ibid, p. 129.

definido e diferenciado”. O trabalho etnográfico, de buscar conhecer as sociedades africanas, se constituiu em um método para elaborar códigos jurídicos específicos para os povos colonizados. Em concordância com o imaginário europeu em relação aos “africanos”, Gonçalves Cota os considerava como primitivos, bárbaros e incivilizados. Acreditava também que viviam incrustados em uma imobilidade ou em um lento movimento evolutivo, devendo ser gratos à postura humanitária dos portugueses por se preocuparem em conhecer seus hábitos e costumes. Esse processo de codificação possibilitava definir povos e configurar culturas, traduzindo relações dinâmicas e conflituosas em ideias homogeneizantes e imóveis, como se fossem provenientes de um “costume antigo” e intacto.²⁹²

Assim, as dinâmicas culturais referentes aos indivíduos de Moçambique eram moldadas e engessadas pelos interesses portugueses, revelando a sua crença em povoações que imaginavam estáticas. Apesar de ter o projeto reprovado, o esforço de Gonçalves Cota releva que ainda na década de 1940 predominavam ideias racistas e homogeneizantes sobre os nativos, além de demonstrar em seu discurso que se mantinha a ideia de salvá-los através do contato com a “missão civilizadora” portuguesa. A codificação dos costumes equivalia a um passo lento rumo à evolução e conseqüente salvação dos “africanos”²⁹³.

Gonçalves Cota definiu vários “grupos étnicos” “como agregados humanos com unidade política ou com uma organização política específica, falantes da mesma língua”, diferenciando-os em grupos “patrilineares” e grupos “matrilineares”²⁹⁴. Entre os primeiros estariam “tonga, vátsua, nguno, nhúngués, chicundas, sena, tchuabo, boror, maganja e máindo” e entre os últimos estariam “macuas, lómuès, achirimas, alolo, muanis, tacuanes, ayauas, nianjas e macondes”²⁹⁵. Percebe-se que alguns destes grupos foram também mencionados em 1925 por Antônio Cabral na fonte analisada e outros são nomeações inexistentes nos registros de sua obra.

Geralmente, a etnia é tratada como a forma pela qual se caracteriza uma determinada sociedade africana. Dessa forma, ao pensar no continente africano, é comum pensar em etnia e o estudo da África associa-se à ideia de estudos antropológicos. Na tentativa de mostrar que

²⁹² THOMAZ, op. cit, 2012, p. 127.

²⁹³ Ibid, p. 126.

²⁹⁴ Segundo Fernanda Thomaz, as sociedades patrifocais ou patrilineares foram definidas por Gonçalves Cota como mais “avançadas” do que as matrifocais ou matrilineares. “Patrifocal seria o que é chamado de patrilinear, cuja linhagem mais importante era a do pai, sendo a presença masculina definidora da sucessão e reprodução familiar, segundo a qual o filho herdava os bens do pai. Enquanto no grupo matrilinear, que o autor chamou de matrifocal, o ramo familiar mais importante partia da linhagem feminina, com sucessão partindo do tio para o sobrinho, apresentados pelo autor como os povos que se encontravam no estágio mais primitivo da colônia.” Ibid, p. 128.

²⁹⁵ Ibid.

“não se pode atribuir um único sentido a um determinado etnônimo”²⁹⁶ e que as etnias atuais são categorias históricas, consta o trabalho de Jean-Loup Amselle.

Jean-Loup Amselle critica a ideia de etnia para tratar a África pois, tal noção pressupõe um tipo de sociedade fechada em si, com uma historicidade reduzida e com uma organização política menos sistemática e organizada. Por isso, reafirma que “os atores sociais africanos não estão engessados em seu estatuto”²⁹⁷, tentando demonstrar que, na verdade, o que se pretendeu definir como identidades étnicas eram flexíveis.

O conceito de etnia, bem como noções de “tribo, raça, nação, povo”²⁹⁸, como visto nas fontes produzidas pelas autoridades portuguesas, invadem maciçamente o campo de estudo sobre a África. Mais do que nos preocuparmos em desconstruir tais noções, concordamos com Reinhart Koselleck sobre a importância de compreendermos a historicidade desses conceitos.

Ao explicar que todo conceito é “portador de muitas camadas temporais”²⁹⁹, com diferentes durações, a proposta do autor pode ser útil para pensar conceitos como o de etnia. Segundo ele, a “história dos conceitos é, em primeiro lugar, um método especializado da crítica de fontes que atenta para o emprego de termos relevantes do ponto de vista social e político e que analisa com particular empenho expressões fundamentais de conteúdo social e político”³⁰⁰. É escusado lembrar que o uso de um conceito envolve escolhas, intenções, mas também disputas. Posto dessa maneira, lembramos que o conceito de etnia não é neutro, mas atrelado a concepções e características habilmente selecionadas por aqueles que o empregaram.

A interrogação sistemática da noção de etnia³⁰¹ coube a Amselle, portanto, para uma melhor análise de sua historicidade. Ao realizar uma revisão das distintas acepções que podem ser atribuídas à etnia, o autor concluiu que muitas vezes os antropólogos não conseguiram indicar de maneira precisa o que o vocábulo significava. Além disso, alguns critérios comuns eram relacionados ao conceito de etnia, tais como a “língua, os costumes, um nome, uma mesma descendência e a consciência que os atores sociais têm de pertencer a um mesmo grupo”³⁰². Experimentamos, anteriormente, a possibilidade de conhecer os aspectos elencados para a classificação dos “usos e costumes dos indígenas” realizada por Antônio Cabral. Em coerência

²⁹⁶ AMSELLE, op. cit, p. 12.

²⁹⁷ Ibid, p. 18.

²⁹⁸ Ibid, p. 23.

²⁹⁹ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006. p. 10.

³⁰⁰ Ibid, p. 103.

³⁰¹ AMSELLE, op. cit, p. 26.

³⁰² Ibid, p. 38.

com a definição dada por Amselle, Cabral se valeu de informações como o nome do chefe da região, a localização, a língua, entre outros. É válido destacar a seguinte consideração de Jean-Loup Amselle:

Além da proximidade da noção de uma etnia com a de “raça”, vemos o quanto a definição desse termo está repleta de etnocentrismo e o quanto é tributária da concepção do Estado-nação, assim como elaborada na Europa. Sem forçar muito as coisas, poder-se-ia dizer que o denominador comum de todas essas definições da etnia corresponde em definitivo a um Estado-nação de caráter territorial medíocre. Distinguir rebaixando era exatamente a preocupação do pensamento colonial, e assim como era necessário “encontrar o chefe”, também era necessário encontrar, no seio do magma de populações residindo nos países conquistados, entidades específicas.³⁰³

As autoridades administrativas na colônia, movidas por jogos de poder e de interesses diversos, criaram o conceito de etnia, inexistente durante o período pré-colonial – mas tributário do antigo conceito de “nação” que era usado para designar pequenos grupos de origens específicas dentro de uma unidade política mais ampla. Ainda em conformidade com Amselle, o conceito de “etnia” provém “apenas da ação do colonizador que, em sua vontade de territorializar o continente africano, recortou entidades étnicas que acabaram sendo reapropriadas pelas populações”³⁰⁴. Na prática, as sociedades locais não eram “fechadas sobre si mesmas”³⁰⁵ mas integradas e articuladas de maneira bem distinta à simplicidade ou “primitivismo” informados pelo discurso colonial. O “que sempre prevaleceu”, portanto, foram “unidades sociais desiguais e heterogêneas quanto à sua composição”³⁰⁶ com atores sociais em constante movimento.

As autoridades administrativas na colônia, como abordamos, tentavam inferiorizar os nativos, mas não dispunham de um projeto acabado para implementar a sua pretensa “superioridade” com o colonialismo. Esbarravam, assim, na diversidade entre os habitantes de Moçambique e isso as desconcertava e as forçava ao improviso³⁰⁷. A língua, critério amplamente mobilizado para sustentar a noção de etnia³⁰⁸, atuou, em diversas situações, como uma barreira para o desempenho dos europeus, que precisavam do auxílio dos nativos para aplicarem o que ordenava a metrópole. Também por esse motivo, os régulos tinham uma

³⁰³ AMSELLE, op. cit, p. 38.

³⁰⁴ Ibid, p. 43.

³⁰⁵ Ibid, p. 44.

³⁰⁶ Ibid, p. 60.

³⁰⁷ THOMAZ, op. cit, 2012, p. 12-13.

³⁰⁸ AMSELLE, op. cit, p. 53.

relevância tão grande, pois diversas de suas atribuições diziam respeito ao repasse de informações da metrópole e da administração colonial para as populações “indígenas” e vice-versa. Não somente no sentido da comunicação, mas até mesmo no recrutamento da mão de obra, no recolhimento do imposto de palhota, na observância das proibições de bebidas ilegais e de “bruxarias” na colônia, atuando sobre “criminosos”, entre tantas outras tarefas, porém, deveriam estar sempre prontos a atender “todas as questões que lhes sejam apresentadas”³⁰⁹.

Em diversos momentos, segundo Fernanda Thomaz, os nativos usaram tais situações em seu favor, remodelando a justiça colonial como um “espaço para negociação, conflitos e disputas sociais”³¹⁰. Ainda de acordo com a autora, os régulos e os cabos da terra “constituíam a autoridade judicial indígena, que deveria prestar informações e fazer as diligências acerca do delito ocorrido”³¹¹. Constava, por isso, entre as atribuições dos régulos a de “julgar todas as questões civis (*milandos*) entre indígenas do seu regulado”, exceto em relação a divórcios. Destarte, podemos concluir que diversas “informações que chegavam aos administradores coloniais poderiam ser ocultadas ou alteradas”³¹² pelos régulos exemplificando, mais uma vez, a fluidez dos papéis desempenhados por esses atores sociais.

Ao mencionar o Projeto de Regulamento para o Julgamento de Milandos³¹³, publicado em 1907 pela Imprensa Nacional de Lourenço Marques, Fernanda Thomaz nos aclara que o termo *milando* existia no período pré-colonial, tendo sido usado em Inhambane³¹⁴. A continuidade do termo foi observada entre 1900 e 1940 especialmente para registros que se referem ao sul do rio Save, incluindo Inhambane, Gaza e Lourenço Marques³¹⁵. A presença portuguesa era mais intensa no sul de Moçambique, o que pode explicar porque a maioria dos registros ali se encontram. Os milandos eram resolvidos na oralidade, outro fator que pode ter interferido no registro desse tipo de tribunal³¹⁶ que funcionava

com a presença do chefe local, que decidia todos os conflitos relacionados às pessoas que pertenciam à sua povoação. Geralmente, o queixoso informava o fato ocorrido a uma espécie de secretário da autoridade local, que era responsável por convocar o acusado, os defensores e as testemunhas para uma sessão pública em que todos eram

³⁰⁹ CABRAL, op. cit, p. 34.

³¹⁰ Ibid, p. 13.

³¹¹ THOMAZ, op. cit, 2012, p. 99.

³¹² Ibid, p. 101.

³¹³ Escrito por Albano de Magalhães, “era uma versão mais completa do código de milandos de 1889”. Ibid, p. 68.

³¹⁴ Ibid, p. 61.

³¹⁵ Ibid, p. 73.

³¹⁶ Ibid.

ouvidos na audiência. Havia uma discussão pública sobre a causa, com atenção maior ao posicionamento dos chefes locais. Quando os depoimentos não eram satisfatórios, por falta de testemunhas ou por relatos contraditórios, buscava-se a intervenção de um “mágico-feiticeiro” para descobrir como o fato ocorreu. O chefe local presidia toda a discussão, proferindo a sentença após as declarações das demais autoridades locais, que tinham o papel de conselheiros nas decisões judiciais.³¹⁷

A saída mais inteligente para dar continuidade à resolução de questões civis ocorridas entre os nativos parecia ser, portanto, a que os portugueses encontraram. Continuava-se, assim, a recorrer aos régulos para solucionarem problemas relativos a “pequenos furtos, ou danos, contratos diversos, adultério ou rapto, divórcios”³¹⁸, inclusive recorrendo a auxílios divinatórios e ao aconselhamento de autoridades locais. “Homicídio, envenenamento e as demais ações consideradas como crime pelos portugueses não estavam incluídos”³¹⁹ devendo estes serem – pelo menos em teoria – devidamente conduzidos conforme o direito penal português estabelecia.

Com o Projeto de Regulamento para Julgamento de Milandos (1907), nota-se que havia uma preocupação colonial de adaptar os processos envolvendo milandos³²⁰, cuja administração ficaria centralizada nos administradores coloniais, auxiliados pelos régulos. Assim, exercitando o conhecimento sobre os “usos e costumes cafreais” o juiz territorial e o “tribunal colonial” ampliariam seus “tentáculos do colonialismo sobre as populações africanas”³²¹. A maneira com que os milandos passaram a ser gerenciados “partiram da semioficialidade na região de Inhambane para as demais regiões de Moçambique, representando uma europeização de determinadas instituições “africanas””³²². Contudo, a dificuldade em codificar os “usos e costumes” dos nativos, por sua vez, impactou na uniformização do sistema jurídico colonial.

Uma vez compreendido que os tribunais não tinham uma conduta unificada, passamos a nos questionar se haveria uma padronização nas decisões das autoridades que os compunham, imaginando a sua negativa. Essa poderia ser a razão, como veremos no terceiro capítulo desta dissertação, pela qual as autoridades administrativas tinham posturas diferentes em relação à revolta de Vilanculos e à pena que nativos receberiam, que iam desde a negação da resistência,

³¹⁷ THOMAZ, op. cit, 2012, p. 61.

³¹⁸ Ibid, p. 62.

³¹⁹ Ibid.

³²⁰ Ibid, p. 68.

³²¹ Ibid, p. 69.

³²² Ibid, p. 77.

até a sua aceitação, mas variando em relação ao que atribuíam como nível de “gravidade” da revolta. De acordo com Thomaz, até fins da década de 1920

havia tribunais coloniais diferentes para administrar conflitos civis e criminais entre os “africanos”. Os crimes eram julgados em uma instância jurídica com caráter universal, devendo tratar todas as pessoas na colônia da mesma maneira. Já as questões civis deveriam ser gerenciadas de forma privativa, através de uma organização judiciária específica, criada para administrar os conflitos entre os “indígenas”. Tais questões estavam impossibilitadas de serem analisadas juridicamente sem considerar os costumes locais. A divisão entre criminal e civil do direito português passava a ser transplantada para a colônia.³²³

A “falta de familiaridade dos administradores coloniais com os poderes e os valores dos povos colonizados serviu como brecha para os litigantes apresentarem as informações de acordo com os seus interesses nos tribunais coloniais”³²⁴. Por mais que lançassem mão das classificações dos indivíduos de Moçambique, na prática as autoridades administrativas enfrentavam dificuldades para lidar com situações na colônia. As medidas adotadas nos casos criminais tentavam seguir os procedimentos judiciais portugueses.

1.4 Boquiço: o milando do “indígena que mais se salientou”

No processo produzido pela Secretaria dos Negócios Indígenas da Província de Moçambique constam referências a alguns milandos. Um deles é referente a um episódio envolvendo Boquiço, um dos líderes da revolta de Vilanculos, descrito por um dos administradores, o senhor Joaquim José Pinto Arocha, em caráter confidencial para o Governador do Distrito de Inhambane. Segundo o administrador, Boquiço era um “perturbador da ordem” que em fevereiro de 1913, “acompanhado de vários indígenas” “procedeu a vários roubos e violências pelo que foi condenado à prisão” e que “não era a primeira vez”³²⁵ que praticava tais atos. Tal episódio teria ocorrido juntamente com o não pagamento por Boquiço de “10 cabeças de gado”, que era a “herança dos régulos”, para o régulo Chepane. Tudo isso, creditado pelo administrador, porque Boquiço era filho do antigo régulo N’zilo ou Schiele, que

³²³ THOMAZ, op. cit, 2012, p. 79.

³²⁴ Ibid, p. 13.

³²⁵ Processo, fl. 46, 25 de setembro de 1914.

havia “falecido em fins do ano passado”³²⁶ (1913), e relutava em entregar o gado que validaria a posse do novo régulo:

Tinha-se dele apoderado logo após a morte do pai e esquivando-se a entrega por todas as formas obstante assim que o Chepane pudesse também tomar conta da viúva do régulo (mãe do Boquiço) e, assim continuava ele Boquiço a ser, para os indígenas, o régulo, a receber deles os presentes, a resolver milandos etc. ao mesmo tempo levantava conflitos com parte da família que tinha direito ao regulado. Era o caminho a seguir para a realização desideratum – reinar –.³²⁷

Aparentemente, Boquiço não somente continuava a resolver os milandos – originando um milando para as autoridades administrativas resolverem – mas também desrespeitou a cessão do gado ao novo régulo, “perturbando a ordem”. Na visão de Joaquim Pinto Arocha, a aspiração do Boquiço era “reinar”. Apesar da exagerada opinião do administrador, a julgar pela sua fala, os indígenas presenteavam o Boquiço e o procuravam para a resolução das questões civis, o que pode apontar para o seu reconhecimento como uma autoridade para os indivíduos daquele regulado. Basta, para tanto, nos recordarmos da afirmação de Fernanda Thomaz, anteriormente mencionada, de que régulos e cabos da terra atuavam como “autoridades judiciais indígenas”³²⁸. Ademais, a autora também destaca que “havia casos de chefe de grupo de povoação ter prestígio local superior ao régulo”³²⁹, o que poderia ser o caso de Boquiço, tratado como régulo por alguns mesmo sem ser notado pelos portugueses dessa forma.

O gado era símbolo de riqueza e autoridade para as povoações locais. É plausível ponderarmos, portanto, que uma vez que o gado não tenha sido transferido, também a autoridade política não foi transferida para Chepane. Assim, Boquiço sendo o herdeiro direto de N’zilo, o antigo régulo, era de fato o líder político daquela sociedade. Chepane ilustra o aspecto destacado por Fernanda Thomaz, por ter instrumentalizado os tribunais e a administração coloniais para fazer valer a sua pretensão à chefia de sua comunidade, contra as aspirações de Boquiço, que se considerava, e era considerado por uma parcela significativa dos habitantes, como chefe legítimo.

³²⁶ Processo, fl. 46, 25 de setembro de 1914.

³²⁷ Ibid.

³²⁸ THOMAZ, op. cit, 2012, p. 99.

³²⁹ Ibid, p. 207.

O desfecho de tal acontecimento, informado em seguida pelo próprio administrador Pinto Arocha, foi assinalar que aguardava “comunicação do chefe de Mavume de que está terminada a cerimônia da posse efetiva do regulado”, estando a “questão sanada” pelas providências que adotou³³⁰. Não sabemos, entretanto, se a resolução ocorreu exatamente como esperava o administrador porque não há mais nenhum relato a respeito disso. Aliás, diversas das abordagens encaminhadas pelos autores do processo em análise não podem ser verificadas, já que aparecem mencionadas vez ou outra e não há nenhum retorno sobre determinados aspectos por eles mencionados.

Uma das problematizações possíveis é exatamente acerca da coleta dos depoimentos nos autos, pois eram registrados pelos administradores, secretários – às vezes interinos – e seus escrivães. É preciso lembrar da fluidez com que as relações entre os administradores e os autuados, ou entre autoridades portuguesas e nativos se estabeleceram, podendo haver espaço para arranjos, negociações. Havia espaço para que os régulos da revolta de Vilanculos tentassem contornar as perguntas, optassem por respostas menos comprometedoras ou mesmo escolhessem silenciar. Ou ainda, como não supor a possibilidade de que os régulos dissessem algo e, por razões diversas, tais falas não constem registradas nos autos? Ou ainda, como parece ser o caso envolvendo Boquiço e Chepane, o que garantia que algumas das testemunhas não estivessem se valendo das denúncias às autoridades portuguesas para se livrarem de seus opositores e desafetos políticos? Quando os tribunais privativos passaram a existir em 1929, como abordamos, era observável que os “chefes africanos poderiam driblar os procedimentos judiciais dos tribunais privativos sem que os administradores coloniais percebessem ou mesmo com a concordância deles”³³¹.

Em diversas passagens dos autos, após realizar o juramento com os depoentes intimados pela Secretaria da Circunscrição de Vilanculos, consta o seguinte registro: “aos costumes disse nada”³³². A frase é uma alteração da expressão: “Prestou o juramento legal e aos costumes disse nada”. Essa expressão é usada em tribunais após as testemunhas terem prestado o seu juramento para informar aos membros componentes do tribunal quando não possuem “algum grau de parentesco ou afinidade especial com alguma das partes envolvidas no processo”³³³, ou se

³³⁰ Processo, fl. 46, 25 de setembro de 1914.

³³¹ THOMAZ, op. cit, 2012, p. 101.

³³² Exemplo no processo, fl. 12, 10 de setembro de 1914.

³³³ Disponível em <https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/consultorio/perguntas/o-significado-da-expressao-e-aos-costumes-disse-nada/22090#>. Acesso em 28 de junho de 2020.

possuem qualquer tipo de litígio em relação a uma das partes. Via de regra, a coleta dos testemunhos seguia o seguinte padrão:

As testemunhas deveriam ser perguntadas pelos seus nomes, sobrenomes, alcunhas, estado civil, idade, profissão, morada, se eram criados, domésticos, parentes de alguma das partes e se lhes tinham amizade ou ódio, tendo que ser registradas todas essas informações. [...] Em todos os processos, as perguntas mais recorrentes eram nome, estado civil, profissão, origem, morada e idade.³³⁴

Apesar de essa abordagem ter sido feita por Thomaz para se referir ao período em que os tribunais privativos estavam em vigor e numa região distinta da que estamos analisando, são as mesmas informações que aparecem no processo a respeito dos depoentes. Faremos a análise do exemplo do já mencionado Boquiço.

Como visto, Boquiço era filho do régulo de “N’zilo” ou “Schiele” mas também é referenciado na fonte como filho de “Mazibe” ou “Maziba”³³⁵. É possível ver que Mazibe era o nome do regulado, mas em algumas passagens o nome do régulo é usado como sinônimo para se referir ao regulado, região sob a sua jurisdição. A inquirição de Boquiço ocorreu em 20 de setembro de 1914, em Vilanculos, na “Secretaria da primeira circunscrição Civil do Distrito de Inhambane”. Estavam presentes o administrador Joaquim José Pinto Arocha, o “amanuense interino servindo de secretário” cujo nome era Paulino Vaz, o “intérprete ajuramentado Abdul Aly” e as testemunhas que “compareceram em virtude do despacho”³³⁶.

A ocorrência de distintos tribunais coloniais que conseguissem administrar questões civis e criminais fez com que os crimes fossem “julgados em uma instância jurídica com caráter universal devendo tratar todas as pessoas na colônia da mesma maneira” e os milandos seriam “gerenciados de forma privativa, através de uma organização judiciária específica, criada para administrar os conflitos entre os indígenas”³³⁷. O fato de as testemunhas – entre elas Boquiço – terem sido inquiridas na “Secretaria da primeira circunscrição Civil do Distrito de Inhambane” é um demonstrativo de que a suspeita e a acusação dos rebeldes estavam sendo julgadas, desde o início, como um “crime” e não como um “milando”. Além disso, sabemos que os “indígenas”

³³⁴ THOMAZ, op. cit, 2012, p. 102.

³³⁵ As duas grafias aparecem no processo.

³³⁶ Processo, fl. 27, 20 de setembro de 1914.

³³⁷ THOMAZ, op. cit, 2012, p. 79.

eram de responsabilidade dos chefes dos postos administrativos, estando a estrutura administrativa colonial assim organizada:

o governador-geral, os governadores do distrito e os administradores de concelho (ou circunscrição) administravam todos os habitantes das suas áreas de responsabilidade. Por sua vez, os chefes dos postos administrativos eram responsáveis pelos chamados “indígenas”, enquanto as freguesias zelavam pelos “não indígenas”. Essas instâncias administrativas estruturavam o gerenciamento político de toda a colônia.³³⁸

E o posto administrativo, subordinado à circunscrição, era a “unidade administrativa colonial mais próxima dos “africanos” e “os chefes dos postos deveriam se responsabilizar por receber as queixas, fazer o auto da notícia, inquirir e intimar as testemunhas”³³⁹.

Desse modo, o despacho para o comparecimento de Boquiço foi feito pelo administrador Joaquim José Pinto Arocha e os autos registrados pelo escrivão Paulino Vaz, apontando o nativo como sendo “Boquiço, filho do falecido régulo Maziba, casado cafrealmente, de trinta e oito anos de idade aproximados”³⁴⁰. Portanto, apesar de incompleta, estava de acordo com a sequência identificada por Fernanda Thomaz para se referir às testemunhas: nome, estado civil, idade.

A idade de Boquiço era de trinta e oito anos aproximados. Nos valendo de uma informação da autora, as idades informadas pelos escrivães eram uma estimativa feita “a partir da aparência etária dos acusados, ofendidos e testemunhas”³⁴¹, prática comum no registro de quase todos os réus, independentemente de sua origem, dada a carência de registro civil documentado dos nascimentos. Ao analisar processos criminais de Cabo Delgado, Thomaz constatou ainda que “nomes e sobrenomes dos acusados, ofendidos e testemunhas foram registrados de acordo com a posição social de cada pessoa”³⁴². Boquiço não foi apresentado com um sobrenome ou alcunha, mas, neste caso, acreditamos que a informação de ser filho do régulo Maziba era tão importante para identificá-lo quanto o nome.

³³⁸ THOMAZ, op. cit, 2012, p. 164.

³³⁹ Ibid, p. 102.

³⁴⁰ Processo, fl. 27, 20 de setembro de 1914.

³⁴¹ THOMAZ, op. cit, 2012, p. 158.

³⁴² Ibid, p. 176.

O nome de Boquiço foi um dos mais mencionados ao longo do processo, tanto por outras testemunhas quanto pelas autoridades administrativas. Um dos aspectos que se destacou foi o fato de que algumas autoridades a ele se referiam como “indígena”. Outras, no entanto, o enquadraram como parte dos “cabos e régulos que se recusaram a pagar o imposto de palhota”³⁴³. Provavelmente, essa discordância em como caracterizá-lo estava atrelada ao fato de que a sua posição era contestada internamente por Chepane e externamente pela administração colonial. Boquiço era considerado “perturbador da ordem”, por razões anteriores à revolta de Vilanculos, como tivemos a oportunidade de abordar. Vimos também que o desígnio de um indivíduo como “indígena” pelas autoridades administrativas tornava-o apto ao trabalho forçado. Não por coincidência, a única pena de desterro que não foi revogada em 1916 pelo Governador Geral foi a do Boquiço, que “deve continuar no desterro a que foi condenado”³⁴⁴ sem regressar a Vilanculos. Outro parecer, bastante semelhante, posiciona-se sobre Boquiço:

Com respeito um dos culpados, o indígena Boquiço estamos todos de acordo sendo eu próprio de opinião que não faz mal nenhum que continue no desterro, mas enquanto os pobres velhos que nunca pensaram em se revoltar e quando muito podem ser acusados de estupidez e superstição sou de opinião que devem regressar às terras e a pena de desterro que o Snr. Governador de Inhambane agora propõe que seja de três anos seja reduzido ao tempo já sofrido quase dois anos decorridos.³⁴⁵

Será que o único motivo para que Boquiço permanecesse em exílio seria o seu enquadramento anterior como “indígena”? Seriam os demais rebeldes apenas “pobres velhos que nunca pensaram em se revoltar”, influenciados pela má companhia de Boquiço? Por que era interessante que Boquiço continuasse em seu desterro? Precisamos conhecer melhor a narrativa em torno dessa figura para elucidar essas questões.

Na primeira folha do processo, imediatamente somos apresentados à deportação dos dezessete nativos devido à “questão de rapé”, na qual as autoridades verificaram a participação de “alguns régulos de Vilanculos e em especial um de nome Boguiço”³⁴⁶. Adiante, a Secretaria dos Negócios Indígenas dá como expiada a pena de desterro, com “exclusão do Boquiço”,

³⁴³ Processo, fl. 24, 20 de setembro de 1914.

³⁴⁴ Processo, fl. 133, 4 de julho de [1916?].

³⁴⁵ Processo, fl. 132, 21 de junho de 1916.

³⁴⁶ As grafias “Boguiço” e “Boquiço” estão presentes nos autos. Processo, fl. 1, 18 de maio de 1918.

“indígena que mais se salientou na propaganda dos milagrosos efeitos do Murrime”³⁴⁷ (rapé). Por essa descrição, componente da parte final do processo, mas organizada como a primeira folha arquivada pela Secretaria dos Negócios Indígenas, o leitor pode acreditar que o único motivo para a manutenção da pena para Boquiço seja, de fato, a sua participação na revolta. Trataremos a “questão do rapé” com mais detalhes no segundo capítulo.

Boquiço foi elencado por diversas testemunhas como o responsável por transmitir as instruções de como os nativos deveriam utilizar o rapé sobre as machambas se quisessem alcançar os objetivos milagrosos a que se propunha. “Segundo as instruções transmitidas pelo indígena Boquiço, filho do régulo Mazibe e pelo régulo Muabsa, não permitia a quem o tomasse pagar o imposto de palhota e vender produtos das suas machambas a europeus ou asiáticos”³⁴⁸ dizia o nativo Shelene. Declarou às autoridades, que o régulo Muabsa e Boquiço “foram os iniciadores do movimento tendo com a sua insistência facilmente aliciado os restantes régulos”³⁴⁹. Shelene afirmou também que o régulo Muabsa e Boquiço apresentarem-se como “simples intermediários entre as autoridades indígenas desta administração e um afamado feiticeiro cujos conselhos uma vez desprezados lhes poderiam trazer como consequências desagradáveis surpresas”³⁵⁰.

Boquiço seria apontado não apenas por Shelene, mas por outras testemunhas, como sendo um dos responsáveis pela distribuição do rapé milagroso aos régulos e, em especial, no regulado de Mazibe. O rapé poderia ser adquirido pelos nativos mediante o pagamento de “dinheiro, peles e pulseiras que os cabos juntavam a fim de ir levar aos respectivos régulos”, produtos que seriam entregues a Muabsa e a Boquiço, fazendo-os chegar ao “mesmo local onde estão os filhos de Gungunhana”³⁵¹.

Em 20 de setembro de 1914 foram depor Boquiço e outras testemunhas em conjunto. Quem começou a falar após o esclarecimento dos autos pelo intérprete foi o nativo Mungaze. Em sua fala registrada, Mungaze acusou Boquiço de ter convidado o régulo Manhiço para buscar o rapé e que este era “vendido em terras estranhas a esta circunscrição por um feiticeiro a quem denominou Cocuane”³⁵². Apontou ainda que um emissário do régulo Manhiço foi enviado ao Boquiço “levando peles de simba, fungué e de macaco regressando esse emissário

³⁴⁷ Processo, fl. 2, 18 de maio de 1918.

³⁴⁸ Processo, fl. 13, 10 de setembro de 1914.

³⁴⁹ Processo, fl. 14, 10 de setembro de 1914.

³⁵⁰ Processo, fl. 14, 10 de setembro de 1914.

³⁵¹ Processo, fl. 19, 10 de setembro de 1914.

³⁵² Processo, fl. 29, 20 de setembro de 1914.

mais tarde com uma porção de tabaco dizendo ao régulo que distribuísse pela gente das suas terras mediante a retribuição por pessoa, de manilhas, galinhas, dinheiro, peles, etc”³⁵³. Mungaze expôs que Boquiço seria responsável “em pessoa” por colocar o rapé como “remédio” sobre os gêneros.

No momento em que Boquiço começou a testemunhar, admitiu ter sido procurado pelo régulo Muabsa para irem buscar por “um grande feiticeiro” que possuía o rapé com a propriedade de “fazer chover abundantemente” e “germinar as sementes deitadas ao sol”³⁵⁴. Desse encontro, Boquiço saiu responsável em contactar alguns régulos e evitou chamar alguns cabos do regulado Mazibe (da qual era parte) porque, como consta em seu depoimento, não acreditariam no feiticeiro. Além da possibilidade de divergência de crença – no poder ou não do feiticeiro – podemos pensar que houvesse alguma desajuste entre Boquiço e os outros cabos do regulado de Mazibe, sendo viável que os últimos tivessem uma postura mais alinhada aos portugueses e, por esse motivo, não fossem compactuar com a distribuição do rapé. Haveria diferentes pretendentes à chefia de Mazibe, além de Chepane, e isso estaria ocasionando conflitos e tensões entre eles, envolvendo partidários de cada um? Pode ser que a revolta tenha exposto algumas tensões internas entre os nativos de Mazibe, canalizando contendas anteriores na figura de Boquiço.

Boquiço relatou ainda que foi adquirir o rapé nas “terras da circunscrição de Guijá”, “acompanhado de representantes dos régulos Vilanculos, Mapinhane e Muabsa”³⁵⁵. Existe, portanto, um forte indicativo de que a revolta já havia se espreado para outras regiões. Dessa última confissão, pode-se perceber que as autoridades o responsabilizaram pelo movimento, mas, apesar do seu papel de protagonismo e liderança, Boquiço não agiu sozinho – como algumas autoridades deram a entender ao retirar a culpa dos régulos partícipes. Prosseguindo, Boquiço afirmou ter regressado com o rapé e assim

chamou todos os cabos das terras do seu falecido pai e lhes fez a distribuição do fole³⁵⁶ instruindo-os sobre a maneira de o usar. Perguntado sobre se o rapé tinha também a propriedade de isentar os que tomasse do pagamento do imposto de palhota e não

³⁵³ Processo, fl. 28-29, 20 de setembro de 1914.

³⁵⁴ Processo, fl. 31, 20 de setembro de 1914.

³⁵⁵ Processo, fl. 32, 20 de setembro de 1914.

³⁵⁶ Sinônimo para o rapé feito das folhas de tabaco. Na fonte produzida por Junod: “*Tobacco* (fole, dji-ma) is also wide-spread and seems to have been cultivated for a long time.” JUNOD, op. cit, 1913, p. 14-15.

permitia que os indígenas vendessem a europeus e monhés³⁵⁷ os produtos das suas machambas, disse que sim que lhes era proibido vender; ficando calado quanto a primeira parte da pergunta.³⁵⁸

Ao afirmar que convocou os “cabos das terras do seu falecido pai”, demonstra a sua atuação política para garantir a lealdade daqueles que, possivelmente, eram fiéis ao seu pai e apoiariam Boquiço em sua pretensão à chefia. Distribuiu o fole de caráter miraculoso e se fez representar como um chefe dadivoso que poderia prover o bem-estar – com o encerramento da obrigação no pagamento do imposto de palhota – e a fartura de seus subordinados.

Apesar de não ter confessado que o uso do rapé isentaria os nativos do pagamento do imposto de palhota, Boquiço confessou que os produtos das machambas, uma vez aspergidos pelo rapé “depois de aspirado e expelido pelas narinas dos indígenas”³⁵⁹ não poderiam ser repassados aos europeus e “monhés” – pelo contexto, é uma referência aos indianos, bastante presentes na região de Inhambane e em outras partes de Moçambique. Como apontado por Antônio Pereira Cabral há muito que “a ilha de Moçambique e Sofala frequentadas por navegadores árabes, com certeza, e, provavelmente, por indianos”³⁶⁰. Adiante, o autor afirma que Lourenço Marques “parece ter sido o único ponto da costa que não foi visitado pelos árabes ou indianos antes da descoberta dos portugueses. Outro tanto não sucedeu com Inhambane, donde saíam pelos seus portos muitos escravos e marfim”³⁶¹. Assim, “monhé”, termo associado a “muenhe, proprietário, patrão, senhor” era uma designação dada a

vários grupos culturais de origem indiana, exceto os goeses cristãos que procuravam se comportar como europeus. O termo englobava tanto *baneanas*, hinduístas, originários majoritariamente do Guzarate, quanto os *mouros*, seguidores do islã, quer fossem eles omanitas ou originários da Índia sob domínio britânico. Na documentação da administração portuguesa o termo *monhé* não é corrente e, por vezes, é feita a distinção, mas, em geral, todos os indianos são classificados como *asiáticos*, fazendo com que, hoje, nem sempre possamos distinguir com o desejado rigor, tais categorias socio-raciais.³⁶²

³⁵⁷ “Monhé é o termo depreciativo com o que se designa as comunidades de origem indiana com exceção da indo-portuguesa. Incluíam desde os baneanas, hinduas da região do Guzarate, até os mouros, muçulmanos omanitas e/ou oriundos das possessões inglesas.” THOMAZ, op. cit, 2012, p. 141.

³⁵⁸ Processo, fl. 32, 20 de setembro de 1914.

³⁵⁹ Processo, fl. 31, 20 de setembro de 1914.

³⁶⁰ CABRAL, op. cit, p. 12.

³⁶¹ Ibid, p. 14.

³⁶² ZAMPARONI, Valdemir. *Monhés, Baneanas, Chinas e Afro-maometanos. Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940*. Lusotopie, 2000, p. 192-193.

De fato, em várias passagens, as autoridades portuguesas redigiram o termo “asiáticos”, mais comum no processo do que o termo “monhé”, embora entendamos se tratar de forma geral desses indivíduos de origem indiana ou que eram fruto de miscigenação com indianos³⁶³.

Retornando ao processo, não consta o que ocorreu com Boquiço após a comutação da pena para os desterrados. Sabemos que os pedidos das autoridades administrativas – que divergiam sobre outros aspectos da revolta – convergiam para a opinião de que a pena de Boquiço não deveria sofrer “redução alguma”, já que ele e Muabsa foram apontados como aliciadores e causadores “de tudo quanto passou”³⁶⁴. Também é possível supor que a manutenção do exílio de Boquiço pudesse ser uma estratégia para evitar o retorno de um pretendente à chefia que era poderoso e tinha partidários locais capazes de perturbar o régulo Chepane, aparentemente a chefia pela qual os portugueses expressavam ter maior simpatia.

Embora Boquiço não tenha confessado, o “desaparecimento do imposto de palhota” foi atribuído como um dos objetivos da revolta por vários dos depoentes. Vimos que a cobrança desse imposto estaria ocasionando resistência por parte dos nativos, já que vários deles se recusavam a realizar o seu pagamento. Essa recusa, por sua vez, serviu como indicador para as autoridades administrativas de que havia irregularidades, especialmente no que tange ao cumprimento das obrigações dos indivíduos da colônia para com a metrópole. Isso num contexto em que era urgente assegurar o domínio colonial, ampliá-lo e torná-lo eficaz. Enquanto algumas autoridades não duvidavam da revolta, outras interpretavam o episódio como um alerta de baixa gravidade. Mas os régulos de Vilanculos seguiram mobilizando os seus regulados a se levantarem contra os portugueses, no intuito de fazer “com que os brancos fossem embora e voltasse a gente do Gungunhana”³⁶⁵. O que o uso do rapé como arma nessa disputa empreendida pelos nativos nos diz? Por que os nativos estariam reivindicando o retorno de pessoas ligadas ao antigo rei de Gaza? Quais seriam, afinal, os outros componentes que deram vazão à revolta de Vilanculos?

³⁶³ Ver THOMAZ, 2012, op. cit, p.166-167.

³⁶⁴ Processo, fl. 129, 18 de setembro de 1915.

³⁶⁵ Processo, fl. 33, 20 de setembro de 1914.

CAPÍTULO 2: Espiritualidade e medicina tradicional

Neste capítulo analisaremos a perspectiva dos revoltosos de Vilanculos, a partir de uma comparação da concepção de feitiçaria entre os Thonga, descritos por Henri Junod, os habitantes do Planalto de Mueda, analisados por Harry West, e os Azande observados por Evans-Pritchard. Os Azande, para exemplificar, consideram que as doenças podem, entre outras causas, resultar de “bruxaria”. Assim, “quanto mais séria a doença, menos cuidado se dedica à aplicação de remédios, mais se consultam os oráculos e se faz contramagia”, pois somente “quando as coisas ficam realmente sérias é que inicia as manobras antibruxaria”³⁶⁶.

Seriam os portugueses a personificação da “bruxaria” para os líderes da revolta? Analisaremos como poderiam ser identificados como a causa de todos os males sofridos pelos nativos, fosse com relação ao trabalho forçado, a imposição do pagamento abusivo de impostos ou mesmo com relação às más colheitas. Por analogia, seriam os portugueses os responsáveis por adoecer a região moçambicana, causando tantos malefícios às comunidades locais de Inhambane. Assim, os cuidados deveriam ser redobrados, conduzindo os nativos a invocarem o auxílio emergencial dos *tinyanga*. O rapé seria, portanto, a substância “antibruxaria” ideal para combater de forma eficaz todos os portugueses de uma só vez.

De acordo com Henri Junod, algumas outras substâncias podiam ser mobilizadas no combate aos infortúnios produzidos pela feitiçaria. Além disso, abordaremos o uso da palmeira de tipo *milala*, das capulanas e das peles de alguns animais como o leão, itens considerados essenciais no combate à presença estrangeira em Vilanculos.

2.1 Desvendando a charada: o que é “feitiçaria”?

Uma situação inesperada no processo em exame foi a descoberta de que havia discordância entre algumas autoridades coloniais sobre a postura dos habitantes de Vilanculos deportados ser considerada como uma *insubordinação* ou não, variando os entendimentos sobre a gravidade da situação em análise. O administrador da Circunscrição de Vilanculos em 1914 era Joaquim José Pinto Arocha e o seu secretário/escrivão era Paulino Vaz, quem fez a maior parte dos registros constantes no processo. Arocha assinou um relatório - escrito por Paulino Vaz - que detalhava, em muitas páginas, porque, depois de colhidos os autos nas inquirições, considerava o movimento dos envolvidos como um episódio grave, tendo sido o responsável

³⁶⁶ EVANS-PRITCHARD, op. cit., p. 213.

por sugerir, entre outras coisas, a deportação de dezessete homens que foram apontados como os líderes da revolta de Vilanculos³⁶⁷, cujo destino do exílio seria a ilha de Moçambique³⁶⁸.

Após remeter o relatório ao Governador do Distrito de Inhambane, o senhor Arocha sofreu retaliação de algumas autoridades coloniais das circunscrições vizinhas à que estava sob sua administração. Uma dessas autoridades o culpou pela deportação dos habitantes de Vilanculos ter sido realizada sem maiores intervenções, sem mesmo poder contar com o suporte do inspetor das Circunscrições³⁶⁹. Em sua acusação direta à atuação de Arocha consta:

Só o Snr. Administrador Arocha parece ignorar, que há quatro anos seguidos, o regime das chuvas, ao sul desta província, tem sido irregularíssimo e que a fome entre os indígenas se tem feito sentir bastante sobretudo ne região de em Vilanculos já de si pobríssima em relação ao seu sistema hidrográfico.³⁷⁰

Assim, contrapunha-se o argumento de Arocha de que havia uma “resistência passiva”³⁷¹ contra os portugueses fixados em Moçambique com a argumentação de que os nativos estavam passando por momentos delicados causados pela seca e, conseqüentemente, gerando um quadro generalizado de fome. Esta autoridade reconhecia o cenário vivenciado pelos habitantes de Vilanculos e, por isso, compreendia o motivo para que tenham recorrido ao rapé para ocasionar chuvas que iriam impactar positivamente nas colheitas. O parecer referenciado acima é dado por uma pessoa cuja rubrica é ilegível, mas que anuncia o seu incômodo em relação à postura do senhor Arocha, afirmando sua arbitrariedade:

Em 1911 declarava eu numa sessão da Câmara dos Deputados que 90% das revoltas indígenas nas nossas províncias ultramarinas tinham origem na excessiva fraqueza ou nas violências absolutamente desnecessárias e ausência total do mais rudimentar bom senso por parte das autoridades administrativas encarregadas de dirigir a política indígena. Este caso de Vilanculos vem mais uma vez confirmar o que então disse, onde se não tratou como à primeira vista parece de sufocar uma revolta nascente mas de provocar uma rebelião se isso fosse possível e outras causas a isso não obstassem. É o que se conclui do exame do processo preparado à vontade do autor, sem intervenção de estranhos; do relatório do inspetor das Circunscrições deste Distrito e dos conhecimentos que eu próprio tenho sobre o assunto. No processo instaurado preparado e julgado apenas pelo administrador, não vejo provas, que de alguma forma me levem a acreditar n’uma tentativa de insubordinação contra a nossa soberania.³⁷²

³⁶⁷ Processo, fl. 53, 25 de setembro de 1914.

³⁶⁸ Processo, fl. 72, 26 de outubro de 1914.

³⁶⁹ Processo, fl. 96, 19 de janeiro de 1915.

³⁷⁰ Processo, fl. 95, 19 de janeiro de 1915.

³⁷¹ Processo, fl. 52, 25 de setembro de 1914.

³⁷² Processo, fl. 94, 19 de janeiro de 1915.

A fala da autoridade em questão nos capacita a perceber também que a discussão sobre revoltas dos nativos nos territórios de possessão ultramar dos portugueses era parte de suas preocupações antes mesmo da ocorrência em Vilanculos. Essa disputa de narrativa a respeito do controle do movimento, ou a perda desse controle, será discutida com maior profundidade no último capítulo da pesquisa. Entretanto, essa pequena amostra serve para mostrar que em diversos quesitos as autoridades coloniais encontravam discordância, chegando ao ponto de estarem colocadas de forma oposta. Mas havia um ponto em comum compartilhado nos registros feitos por esses administradores a serviço de Portugal. Considerada como uma insubordinação ou não, sentenciaram: os nativos estavam envolvidos com a “feitiçaria”. Nas palavras da autoridade que criticou o administrador Joaquim Arocha:

Houve é certo uma larga propaganda em benefício de um feiticeiro que habilmente aproveitou a tendência natural dos indígenas africanos para a superstição, fazendo-lhes crer que por meios e práticas de certas cerimônias de feitiçaria as condições agrícolas da região mudariam por completo para melhor.³⁷³

Adiante, em 26 de fevereiro de 1915, o secretário geral do Governo do Território da Companhia de Moçambique, na Beira, advertia a ligação entre a prática da “feitiçaria” com o uso do rapé. De acordo com a sua afirmação, a ocorrência do rapé de caráter milagroso teria circulado em Beira e no Govuro, região ao norte de Moçambique. Isso confirma o espalhamento da revolta para outras regiões além de Vilanculos, embora as informações nestes outros territórios sejam restritas ao que consta no processo. O secretário disse que procedeu a interrogatórios rigorosos com os “régulos e indígenas daqui” – referência à Beira.

Parece porém, que outro tanto não sucedeu na Circunscrição de Vilanculos, donde acabam de ser desterrados para Moçambique, por 10 anos, todos os régulos com exceção do Chibamos, que fugiu, e mais uns 13 cabos de terras, a que damos aqui o nome de maganganas.³⁷⁴

Dessa forma, percebemos que a deportação dos nativos de Vilanculos já havia ocorrido, mas o assunto do rapé ainda estava em vigor. De acordo com o secretário, “os nossos régulos do Muabsa – Cometela, Chiamel e Rubassasse – parece não terem assistido à reunião do Muabsa de Vilanculos, e foi um filho deste que às suas terras lhe veio trazer o fole”³⁷⁵. E remonta a um período anterior, em que uma

³⁷³ Processo, fl. 94, 19 de janeiro de 1915.

³⁷⁴ Processo, fl. 112, 26 de fevereiro de 1915.

³⁷⁵ Ibid.

importante reunião teve há tempo lugar no Bilene, Circunscrição de Guijá, no distrito de Lourenço Marques, aonde foram os régulos Muabsa, Mazibe, o indígena Vuca representando seu pai o régulo Chibamo de Vilanculos e um filho do Gungunhana. Que nessa reunião teria ficado assente unirem os seus esforços para um movimento subversivo, que pela força os livrasse da tutela dos brancos e que um vátua que eles designavam com o nome de Mubode, passaria a ser o senhor absoluto, ficando todos os indígenas obrigados ao tributo de um escudo anual: Que foi dessa reunião que partiu a ideia do tal fole (rapé), que seria distribuído por toda a gente que quisesse associar-se ao movimento e que tinha também notável qualidade de fazer chover e tornar abundantes as colheitas, sendo, porém, indispensável que do mantimento assim colhido não fosse cedida porção alguma aos europeus e asiáticos, porque o contrário trazia como consequência a morte. Cabe aqui notar que o rapé não foi distribuído, mas sim vendido ou impingido, é o termo, ao indígena sempre pronto a acreditar estes feitiços.³⁷⁶

Destacamos a presença do filho de Ngungunyane, a quem parte dos habitantes de Vilanculos possivelmente gostariam de conferir maior poder político do que as autoridades portuguesas permitiriam. Tal “movimento subversivo” livraria os nativos da tutela dos brancos e passaria o vátua Mubode a ser “senhor absoluto”, desejo manifesto em realizar a troca do poder político. Entretanto, só seria possível associar-se ao movimento a partir do fole, cujos efeitos seriam milagrosos mas, em caso de ser utilizado de forma inadequada – vendendo os produtos das colheitas aos europeus e asiático –, poderia trazer como “consequência a morte”.

Avalio, portanto, ser adequado nos atermos à noção de “feitiçaria” mencionada por esses portugueses antes de prosseguirmos com o rapé e os seus efeitos – medicinais e sociais. Tal desdobramento nos leva ao questionamento: em que contexto estavam inseridos os termos “feitiçaria”, “feiticeiro” e “feitiço”? Para tanto, precisamos retomar a oposição entre o que era considerado “civilizado” e o que era visto como “tradicional”, no sentido empregado pelos portugueses de modo pejorativo.

Em outubro de 1914, dias antes de a deportação ocorrer, o inspetor das Circunscrições, assinando como A. J. Morfius da Silva, afirmava a necessidade de “educar e civilizar o indígena” dada a sua “demasiada credulidade e ignorância”³⁷⁷ demonstradas a partir da crença “supersticiosa” no feiticeiro envolvido no caso de Inhambane. A rachadura entre “tradição”, ligada à atraso, ao primitivismo, ao desconhecimento de um lado, e “modernidade”, característica atribuída aos “civilizados”, à racionalidade, estava presente no discurso do inspetor e marcou época.

De acordo com Alcinda Honwana, o “termo tradicional foi utilizado como um eufemismo para não civilizado, primitivo, pré-letrado, tribal ou não ocidental”³⁷⁸. Já a

³⁷⁶ Processo, fl. 112-113, 26 de fevereiro de 1915.

³⁷⁷ Processo, fl. 89, 9 de outubro de 1914.

³⁷⁸ HONWANA, op. cit., p. 23.

“modernidade” é apresentada como racional, científica, ocidental.³⁷⁹ Autores como Frederick Cooper exploraram os riscos desse tipo de binarismo, que além de reducionista pode ser facilmente desmantelado pelos arranjos, negociações que os documentos revelam ao olhar do historiador disposto a dissipar a névoa que encobre tantas possibilidades³⁸⁰.

Essa mentalidade foi compartilhada exaustivamente no decorrer do século XX, encontrando espaço entre autores diversos – dos que ficaram menos conhecidos aos de vendagem considerável. O racismo colonial elencava as “raças” europeias como superiores, consideradas mais evoluídas e, por isso, mais avançadas na civilização³⁸¹. Europeus partícipes dessa postura acreditavam ser o modelo ideal de ciência e técnica, devendo subjugar as sociedades africanas para que estas pudessem progredir a partir do processo civilizatório³⁸².

No ano de 1929 eram publicados *os Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colônia de Moçambique*, mencionados no primeiro capítulo, cujo autor era José dos Santos Rufino, um comerciante português estabelecido em Lourenço Marques - já transformada em capital moçambicana - que havia firmado parceria com os irmãos Albasini, fundadores do jornal *O Africano*³⁸³. Além das fotografias, Rufino registrava suas impressões sobre o que denominou como “*Raças, Usos e Costumes Indígenas*”, tendo escrito:

Usam os homens, geralmente, amuletos enfiados num cordão suspenso do pescoço, tais como, ossos (para artes de adivinhação), unhas de animais selvagens, de tigre, de leopardo, de leão (dêste último para dar fôrça) e outras bugigangas próprias da sua incultura – quiçá atrazo mental – se nós, civilizados, nos pudermos esquecer dos pequenos nada que usamos e a que <<civilizadamente>> chamamos <<Mascotes>>. ³⁸⁴

A incultura, a incivilidade, o atraso mental, despontavam como argumentos para sustentar a pretensa superioridade europeia. A polarização entre “primitivos” e “civilizados” instaurou-se³⁸⁵. Foi utilizada em tantas e variadas formas que até para falar de coisas intangíveis como os sonhos Carl Jung dividia os “homens primitivos” e os “homens civilizados”³⁸⁶. Os estereótipos foram criados e disseminados a partir da imagem distorcida que os europeus tinham dos africanos. Segundo Peter Burke:

³⁷⁹ HONWANA, op. cit., p. 23.

³⁸⁰ COOPER, op. cit., p.23

³⁸¹ GUIRRO, op. cit, p. 209.

³⁸² Ibid.

³⁸³ PEREIRA, op. cit., 2020, p. 71.

³⁸⁴ RUFINO, op. cit. Disponível em http://memoria-africa.ua.pt/Library/ShowImage.aspx?q=/AFDCM/BNU_M_LM-10&p=5. Acesso em 10 de abril de 2020.

³⁸⁵ GUIRRO, op. cit., p.215.

³⁸⁶ JUNG, op. cit., p.60-61.

[...] quando ocorrem encontros entre culturas, é provável que a imagem que cada cultura possui da outra seja estereotipada. A palavra “estereótipo” (originalmente uma placa da qual uma imagem podia ser impressa), como a palavra clichê (originalmente o termo francês para a mesma placa), é um sinal claro da ligação entre imagens visuais e mentais. O estereótipo pode não ser completamente falso, mas frequentemente exagera alguns traços da realidade e omite outros. O estereótipo pode ser mais ou menos tosco, mais ou menos violento.³⁸⁷

Um exemplo de estereótipo, dentre outros possíveis, foi a noção de que os europeus eram portadores de uma “supercivilização” que acabou desmerecendo as formas de viver, as manifestações culturais e a religiosidade africanas³⁸⁸. De acordo com o administrador Arocha, “em todas as sociedades, ainda nas supercivilizadas é difícil nas grandes massas unificar uma ideia de caráter grave”³⁸⁹, para se referir à leitura que fazia dos nativos como irresponsáveis ao se recusarem a efetuar o pagamento do imposto de palhota.

A violência com que esses estereótipos foram construídos requer desconstruções, mesmo atualmente. Criou-se uma rejeição às imagens calcadas por tais estereótipos. Concordamos com a posição de Dipesh Chakrabarty sobre a importância de elaborarmos estratégias para a composição de histórias multivocais, histórias silenciadas, que expressem as vozes subalternas³⁹⁰ a fim de alcançarmos um mundo mais plural³⁹¹. Uma definição explorada pelo autor versa sobre a construção do conceito de “passados subalternos”, ou seja, os passados que resistem à historicização.

Chakrabarty nos coloca a urgência de nos questionarmos sobre os limites das construções de historicidade e sobre os modos de visão já consagrados na disciplina da História³⁹². A partir dos seus métodos de verificação e de elaboração da História, o historiador deve buscar representar os grupos que foram marginalizados das narrativas dominantes. Essa postura converge com o propósito dessa pesquisa à medida em que nos propomos a incluir os objetivos dos nativos de Vilanculos ao iniciarem a revolta. Para tanto, se faz necessário, amparados nas fontes e procedimentos metodológicos adequados, reformular visões pré-definidas desses nativos, promovendo um alargamento do escopo das narrativas históricas, como previa Chakrabarty. Ao ampliarmos essas narrativas, as histórias de minorias podem se encaixar e compartilhar o conjunto de métodos que a História mobiliza.

³⁸⁷ BURKE, Peter. *Testemunha ocular – história e imagem*. Bauru, EDUSC, 2004, p. 155-156.

³⁸⁸ GUIRRO, op. cit., p.223.

³⁸⁹ Processo, fl. 53, 25 de setembro de 1914.

³⁹⁰ CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton University Press, 2000, p. 105.

³⁹¹ JÚNIOR, Antônio Manoel Elíbio & LIMA, Marcos Costa & ALMEIDA, Carolina Soccio di Manno. Provincializar a Europa: a proposta epistemológica de Dipesh Chakrabarty. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais – RBHCS*, vol.7, n.13, 2015. DOI: <http://dx.doi.org/10.14295/rbhcs.v7i13.303>, p.77.

³⁹² CHAKRABARTY, op. cit, 2000, p. 106.

Há um desafio que permeia essa construção: o historiador precisa elucidar a lógica da consciência de indivíduos que não existem mais. Isso pode fazer com que, sejam pensadas agencialidades não reconhecidas pelo racionalismo da argumentação historiográfica – como a atuação de “espíritos”, por exemplo. É uma premissa que os grupos sociais subalternos tenham representatividade política e, portanto, se tornem agentes políticos na sociedade contemporânea, o que por vezes se choca com percepção desses próprios grupos de uma agência de entidades “sobrenaturais”. Eis o nosso desafio ao analisarmos a revolta de Vilanculos. Pode ser que os nativos não se percebessem como agentes políticos, mas é preciso que nós os enxerguemos assim.

A busca pelo “moderno” assombra o discurso da história. Conforme a antropóloga Maria Paula Meneses, “com a emergência do moderno sistema colonial, a feitiçaria transformou-se no símbolo do mundo selvagem, numa prática a ser abolida com a introdução de uma racionalidade moderna”³⁹³. A estereotipagem das culturas africanas gerou o seu enquadramento na noção de tradição, normatizando-a como algo estático. Europeus interagiram com pessoas de outras regiões do mundo através do cânone estabelecido, tendo construído uma identidade “superior”, o que levou a uma compreensão do mundo através do prisma monocultural da ciência moderna³⁹⁴. A “feitiçaria”, a possessão de espíritos, passaram a compor, portanto, o quadro tradicional das populações em África. O outro lado dessa tradição forjada era a modernidade, encabeçada por um conhecimento científico que conheceu uma ascensão no século XX nunca observada anteriormente³⁹⁵.

Um dos motivos que confere importância para tratar sobre as “tradições inventadas”, segundo Eric Hobsbawn, é que elas são “sintomas importantes e, portanto, indicadores de problemas que de outra forma poderiam não ser detectados nem localizados no tempo”³⁹⁶. Foi com base nas tradições inventadas na Europa, que geraram confiança e autoridade nos brancos³⁹⁷, que os colonizadores pensaram obter “modelos de subserviência”³⁹⁸ para os habitantes do continente africano. Essas tradições europeias eram caracterizadas por uma rigidez, por isso os europeus atribuíam, naturalmente, essa ideia de conservação às

³⁹³ MENESES, Maria Paula. *Corpos de violência, linguagens de resistência: as complexas teias de conhecimento no Moçambique contemporâneo*. *Revista Crítica de Ciências Sociais* [on-line], 2008, p. 161.

³⁹⁴ *Ibid*, p. 164-165.

³⁹⁵ HOBBSAWN, Eric. *Era dos Extremos – O breve século XX (1914-1991)*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p. 504.

³⁹⁶ HOBBSAWN, op. cit, 2015, p. 20.

³⁹⁷ RANGER, op. cit, 2015, p. 282.

³⁹⁸ *Ibid*, p. 271.

sociedades africanas. Entretanto, o que de fato encontraram em África foi uma grande flexibilidade, como atesta Ranger ao problematizar tal visão:

O problema desta abordagem era que interpretava de modo completamente errado as realidades da África pré-colonial. Estas sociedades sem dúvida valorizavam as tradições e sua conservação, mas seus costumes eram mal definidos e infinitamente flexíveis. Os costumes ajudavam a manter um sentido de identidade, mas permitiam também uma adaptação tão espontânea e natural que passava muitas vezes despercebida. Além do mais, raramente existiu de fato o sistema consensual corporativo e fechado que era considerado “característico” da África “tradicional”. Quase todos os estudos recentes sobre a África pré-colonial do século XIX frisaram que, longe de existir uma identidade “tribal” única, a maioria dos africanos assumia ou rejeitava identidades múltiplas, definindo-se em certos momentos como súditos de um chefe, em outros como membros de certa seita, em outros, ainda, como membros de um clã, e em outros momentos como iniciantes numa categoria profissional.³⁹⁹

Assim, o movimento e a fluidez eram muito mais característicos das pessoas que habitavam o continente africano. Estereótipos e “identidades tribais” foram criados para servir aos interesses europeus. Um dos exemplos ilustrados por Ranger é o da criação do “direito territorial consuetudinário”, que foi “inteiramente inventado pela codificação colonial”⁴⁰⁰. Também assim ocorreu com o conceito de “Religião Tradicional Africana”, que não faz jus à “variedade e vitalidade das formas religiosas africanas pré-coloniais”⁴⁰¹.

Para possibilitar as tradições inventadas os nativos em África precisaram contribuir. De acordo com Ranger, “as populações nativas recorriam à “tradição” para assegurar que os migrantes que se estabeleciam na área não viessem a obter nenhum direito econômico ou político”⁴⁰², por exemplo. O envolvimento dos “africanos” nessas tradições e a consequente adaptação que elas sofriam com as intervenções locais, revelam a dinamicidade presente no território.

Concordamos, portanto, com os argumentos de Terence Ranger e também com os de Alcinda Honwana de que a tradição é dinâmica, pois é moldada pelas mudanças políticas, econômicas e socioculturais⁴⁰³. Assim, a tradição se reinventa, moldando e remoldando as identidades dos atores sociais que envolve⁴⁰⁴. Além disso, reafirmamos a ideia de Maria Paula Meneses sobre o conhecimento científico europeu ter sido utilizado como instrumento para afirmar a pretensa superioridade portuguesa que acabou por transformar os saberes do “outro”

³⁹⁹ RANGER, op. cit, 2015, p. 312.

⁴⁰⁰ Ibid, p. 314.

⁴⁰¹ Ibid, p. 317.

⁴⁰² Ibid, p. 320.

⁴⁰³ HONWANA, op. cit., p.25.

⁴⁰⁴ Ibid, p. 26.

– entre estas as práticas de feitiçaria e o saber dos *tinyanga*, por exemplo – “em formas inferiores e locais de interpretar o mundo”⁴⁰⁵. Longe disso, como demonstrado pela autora, há uma grande flexibilidade das crenças locais⁴⁰⁶ e os “conceitos supostamente tradicionais sobrevivem porque encontram uma nova dimensão e uma nova aplicação em situações contemporâneas”⁴⁰⁷.

A noção que trata a África de forma cristalizada, linear e binária, tem sido amplamente combatida. Reconhecida a existência desse discurso binário, seria desejável superar a rigidez que opõe tempos e espaços em:

nós/eles, mesmo/outro, sujeito/objeto, aqui/lá, agora/então. Essas inversões desdobram-se ainda em uma série de outros binômios, como modernidade/tradição, racionalidade/emotividade, desenvolvimento/atraso, civilização/barbárie, ciência/superstição etc.⁴⁰⁸

É necessário compreender tais concepções binárias como “produto de relações políticas e epistemológicas desiguais”⁴⁰⁹, evitando encará-las como “pressuposto epistemológico inquestionável”. Ao discorrer sobre o tema dos trânsitos e das itinerâncias, os autores Alexandre Marcussi e Leila Hernandez afirmam não ter a pretensão ingênua de celebrar uma igualdade inexistente, mas antes “evidenciar como agentes sociais europeus e africanos criaram, sustentaram, negociaram e questionaram (ou não questionaram)”⁴¹⁰ as fronteiras desse discurso binário.

O binarismo e o dualismo historiográficos criados pelo euroimperialismo devem ser repensados, implicando, para isso, que haja uma “revisão das categorias fundamentais de tempo e espaço”⁴¹¹ aplicadas ao continente africano pela historiografia clássica. Um exemplo menos comum de que esse dualismo é insuficiente para explicar tempos e espaços distintos, consiste numa abordagem conferida por Edward Said. Ao contrário do que tal lógica impõe, a “dominação colonial se reproduzia ou se estendia por meio de agentes não europeus”⁴¹². Said também propôs uma “teoria itinerante” para tentar explicar como a transposição de ideias europeias para os contextos das colônias acabou enfatizando as suas contradições internas⁴¹³.

⁴⁰⁵ MENESES, op. cit., 2008, p.165.

⁴⁰⁶ Ibid, p.183.

⁴⁰⁷ Ibid, p.163.

⁴⁰⁸ HERNANDEZ, Leila Leite & MARCUSSI, Alexandre Almeida, op. cit, p. 12.

⁴⁰⁹ Ibid.

⁴¹⁰ Ibid, p. 13.

⁴¹¹ Ibid, p. 25.

⁴¹² Ibid, p. 27.

⁴¹³ Ibid, p. 30.

Um outro ponto de atenção refere-se à noção de que a tradição é um conceito dinâmico que foi se refazendo, podendo ser encontrado na modernidade e vice-versa, além de “observar como essas fronteiras binárias são estabelecidas e como são deslocadas incessantemente, sem que deixem de existir por conta disso”⁴¹⁴. Entre o real e o ideal, sabemos que a espiritualidade dos indivíduos nativos de Moçambique não escapou à lógica civilizadora, depreciando suas práticas e ritos como “feitiçaria”. Ao discorrer sobre os conceitos de “fetiche” e “fetichismo”⁴¹⁵, Rogério Brittes Pires elucidou que eles caíram em desuso no início do século XX por serem etnocêntricos e muito amplos, tendo em vista que eram usados para se referir a qualquer fenômeno sobrenatural na África ocidental⁴¹⁶. A emergência dos termos remonta ao século XV, na região da Guiné, área estratégica e lucrativa para o comércio que os portugueses desejavam explorar. Na diferenciação entre “ídolos”⁴¹⁷ e “feitiços”⁴¹⁸, o autor nos explicou que, de acordo com a teologia cristã, os africanos não tinham ídolos, mas feitiços:

[...] os negros da África não teriam a adoração de falsos deuses, heróis ou astros, como centrais em sua crença: de fato alguns grupos pareciam totalmente desprovidos de ídolos. Não se curvavam diante de estátuas para prestar homenagem a um ou vários deuses por elas representados e quase não rezavam. Suas principais atividades religiosas pareciam girar em torno de pequenas figuras que talhavam, de amuletos que carregavam, de sacos ou chifres entupidos com diversos e aparentemente banais ingredientes, ou objetos naturais, como animais, árvores, montanhas ou corpos d’água extraordinários, os quais acreditavam ter força sobre a natureza e as pessoas, ser capazes de curar doenças, prever o futuro, trazer bons augúrios, fulminar inimigos, fazer prosperar os negócios, dentre outros fins mundanos. [...] Os europeus tinham dificuldades em classificar as religiões africanas, que estariam em algum lugar incerto entre idolatria, superstição e politeísmo. Pela primeira vez, então, descreveu-se a ‘religião de um povo como “feitiçaria.”⁴¹⁹

Além de nomearem a espiritualidade dos nativos da África Ocidental como “feitiçaria”, os europeus tinham dificuldade em compreender as suas crenças. A falta de conhecimento e de reconhecimento agravou-se com o desenrolar da Reforma Protestante na Europa, cujos adeptos rejeitavam objetos materiais na crença religiosa que consideravam ser a única verdadeira. Assim, “o fetiche vai se tornando sinônimo de religião rudimentar, pois pouco

⁴¹⁴ HERNANDEZ, Leila Leite & MARCUSSI, Alexandre Almeida, op. cit, p. 13.

⁴¹⁵ “Fetichismo é a doutrina ou culto mais geral baseada em um suposto modo de pensamento daqueles que usam fetiches”. PIRES, Rogério Brittes. *O Conceito Antropológico de Fetiche: Objetos Africanos, Olhares Europeus*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009. p. 62.

⁴¹⁶ PIRES, op. cit, 2009, p. 62.

⁴¹⁷ “Objetos de culto que representam uma entidade espiritual, um falso deus na visão cristã”. Ibid, p. 63.

⁴¹⁸ “Objetos normalmente usados no corpo na busca de poder para atingir fins terrenos concretos por meio da combinação ritual de materiais”. Ibid.

⁴¹⁹ Ibid.

espiritualizada”⁴²⁰, próprias das “sociedades primitivas”, como afirmaram os teóricos da psiquiatria Carl Jung e Joseph Henderson no século XX.

O vocábulo “fetiche” passou a ser empregado desde o contato colonial na costa do golfo da Guiné, paralelamente à palavra “feitiço” que fazia referência “a amuletos religiosos portados por europeus”, mas sofreu alterações passando a se referir a “objetos centrais nos complexos mágico-religiosos africanos, como pedras, estátuas e compostos heteróclitos de ingredientes que não se encaixavam nas categorias usuais europeias para se pensar objetos religiosos”⁴²¹.

Entre os trabalhos que ganharam notoriedade no século XX está o de Evans-Pritchard, ao tentar demonstrar a diferença antropológica entre os termos: magia, feitiçaria, bruxaria, oráculos, adivinhos, entre outros, na sociedade dos Azande, localizada na África Central⁴²². Pritchard sofreu acusações por ter fomentado as discussões acerca das crenças africanas, talvez, sob o ponto de vista do exótico, demarcando uma oposição clara entre “eles” e “nós”, “tradição” e “modernidade”⁴²³. Entretanto, o seu trabalho foi de extrema importância para a compreensão do conceito de bruxaria entre os Azande, questionando noções há muito pré-fixadas e que ainda são comumente disseminadas.

Uma ideia errônea é a de que a bruxaria seja igual em qualquer parte do mundo quando, na verdade, “existem grandes e profundas diferenças entre a bruxaria das diversas culturas”⁴²⁴. Outro erro seria pensar a bruxaria praticada apenas por mulheres, “bruxas”, de idade mais avançada. Em diversas culturas, a bruxaria poderia ser praticada por crianças⁴²⁵ e muitos homens, inclusive como levantado entre os Azande, podiam ser bruxos. Além disso, a bruxaria europeia é um fenômeno que apresenta enorme diferença em relação à das outras culturas⁴²⁶.

Um dos conceitos que também requerem esclarecimento é o de “superstição”. Sob a perspectiva de certos europeus do século XVIII, o “africano” estaria “refém de sua própria superstição”⁴²⁷. Neste caso, a “superstição” seria a identificação por parte do europeu de que o “africano” possuía uma “crença ou uma prática falsa ou irracional”⁴²⁸.

⁴²⁰ PIRES, op. cit, 2009, p. 65.

⁴²¹ Ibid, p.3.

⁴²² EVANS-PRITCHARD, op.cit, 2005.

⁴²³ GIUMBELLI, Emerson. Os Azande e nós: experimento de antropologia simétrica. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 12, nº 26, 2006, p. 262-263.

⁴²⁴ RUSSELL, Jeffrey B. *História da bruxaria*. 2ª ed., Brooks Alexander, São Paulo, 2019. p. 13.

⁴²⁵ Ibid.

⁴²⁶ Ibid.

⁴²⁷ PIRES, op. cit, 2009, p. 66.

⁴²⁸ RUSSELL, op. cit, p. 18.

Grande parte da responsabilidade de chamar as práticas das sociedades africanas de “feitiço” pode ser atribuída aos holandeses protestantes, que desejavam condenar as materialidades religiosas dos católicos e dessas sociedades que consideravam pagãs. Mas tanto os católicos portugueses quanto os holandeses reformados tratavam sem distinção os objetos “mágico-religiosos” utilizados pelos diversos grupos existentes na Guiné. A importância de tais objetos “na vida dos negros da costa fez com que “fetiche” desse nome a tudo que envolvia religião ou magia africana, e também se tornasse meio de explicar a bizarria das práticas e organizações daqueles grupos”⁴²⁹. Daí para a sua disseminação e aplicabilidade a várias nações – também de forma invariável – seria apenas uma questão de tempo.

Charles De Brosses, em 1760, publicaria a obra *Du Culte des Dieux Fétiches*, empregando o termo “fetiche” e apresentando exemplos do que nomeou como “fetichismos” em outras regiões e épocas⁴³⁰, disseminando o uso dessa noção que “aos poucos deixa de se referir exclusivamente aos objetos tão centrais na vida religiosa dos negros que ali habitavam e passa a ser usada para falar de quaisquer práticas mágico-religiosas da região”⁴³¹, generalizando-a. Defendia, ainda, que “todos os fetiches possuiriam uma mesma origem”⁴³², sustentando um “pensamento primitivo fetichista universal”⁴³³.

Segundo Abdou Sylla, passou a vigorar um “princípio da religiosidade dos povos africanos”, considerando-os “essencialmente mágico-religiosos”⁴³⁴. Dessa maneira, no imaginário dos não-africanos, todas as suas “produções culturais não seriam outra coisa que meios, instrumentos de técnicas religiosas”⁴³⁵. Justificava-se, assim, que a magia teria sido desenvolvida por tais povos para compensar o seu suposto atraso técnico e científico: “Isso teria tornado os africanos povos profundamente religiosos, submetidos aos deuses, aos espíritos e às forças, instrumento dos adivinhos, feiticeiros e mágicos”⁴³⁶.

O viajante e explorador inglês Richard Francis Burton atestava, no século XIX, a existência de “religiões fetichistas” e a variedade de “homens santos profissionais” em que o

⁴²⁹ PIRES, op. cit, 2009, p. 22.

⁴³⁰ Ibid, p. 67-68.

⁴³¹ Ibid, p. 68.

⁴³² Ibid.

⁴³³ Ibid, p. 30.

⁴³⁴ SYLLA, Abdou. *Criação e imitação na arte africana tradicional*. In.: África e Africanias de José de Guimarães – Espíritos e Universos Cruzados. Curadoria de Emanuel Araújo. Museu Afrobrasíl, São Paulo: Ipsis, jun-set 2006, p. 29.

⁴³⁵ Ibid.

⁴³⁶ Ibid.

mfumo é um “vidente ou adivinho” ou o *mganga*, sinônimos na África Oriental, atuava como médico e era o “senhor da chuva”⁴³⁷. Em uma de suas obras escreveu

O ofício do *mganga* inclui muitas obrigações. O mesmo indivíduo é um médico que utiliza tantos meios naturais como sobrenaturais, um mistagogo ou sacerdote-feiticeiro, um detector de feitiçaria, por meio do *judicium dei* ou ordália, um conjurador, um áugure e um profeta.⁴³⁸

É notável que os conceitos de feitiçaria, fetiche, feitiço, entre outros correlacionados, estavam já disseminados. O médico britânico Richard Austin Freeman, servindo na Costa do Ouro, também publicou no fim do século XIX um livro onde narrava sobre a dança do “grande fetiche Sakrobudi”⁴³⁹ realizada em cerimônia em Axante, que envolvia o uso de máscaras em formato de antílope. Afirmando que o sacerdote “se recolhia numa casa de fetiches que havia ao lado, a fim de cumprir alguma parte oculta da cerimônia”⁴⁴⁰, percebe-se que não apenas o termo “fetiche” estava pulverizado, mas também utilizado de forma ampla e inespecífica, conforme afirmou Rogério Pires.

Considerando a argumentação de Jacimara Souza Santana, os termos “feitiçaria” e “feiticeiro” podiam assumir uma conotação ambígua para os portugueses. Ora compreendiam que esses termos se referiam a práticas que promoviam a cura e o bem-estar individual “com o uso de ervas, consulta ao oráculo até o transe”⁴⁴¹, ora entendiam que esses termos designavam “ações reconhecidas como agressoras e antissociais”, capazes de “manipular forças da natureza e sobrenaturais”⁴⁴² em favor dos clientes.

De acordo com Julie Parle, o modo de pensar do Ocidente afetou de forma profunda até mesmo o entendimento sobre a saúde mental. O pensamento ocidental gerou uma divisão entre “mente, corpo e espírito – e, portanto, da medicina, magia e religião”⁴⁴³. Aborda-se “bruxaria, possessão espiritual e, no contexto da África, o cristianismo sincrético, como sendo fenômenos distintos”⁴⁴⁴, desconsiderando que o dualismo mente-corpo não era usual para essas culturas, contribuindo, assim, para a sua desconfiguração.

⁴³⁷ SILVA, Alberto da Costa e. *Imagens da África: da Antiguidade ao Século XIX*. Organização e notas de Alberto da Costa e Silva, 1 ed., São Paulo: Penguin, 2012, p.402-403.

⁴³⁸ Ibid, p. 405.

⁴³⁹ Ibid, p. 472-475.

⁴⁴⁰ Ibid, p. 478.

⁴⁴¹ SANTANA, 2018, op. cit., p. 157.

⁴⁴² Ibid, p. 157.

⁴⁴³ PARLE, Julie. *States of Mind: Mental illness and the quest for mental health in Natal and Zululand 1868-1918*. Dissertação em História na Universidade de KwaZulu-Natal, 2004, p. 82.

⁴⁴⁴ Ibid.

Desde Evans-Pritchard, diversos antropólogos e historiadores têm se lançado à busca de esclarecer a história social da feitiçaria. Destaca-se que a geografia e a política religiosa locais exercem influência sobre a expressão da feitiçaria e da bruxaria. Numa compreensão genérica, o termo “feitiçaria” foi usado para designar quaisquer práticas religiosas ou terapêuticas. Entretanto, há um entendimento mais específico para a palavra “feitiçaria”, quando ela é atribuída à ocorrência de infortúnios através de ações ou pensamentos maliciosos de terceiros. Xamãs, curandeiros, adivinhos podem ser mobilizados pelos que acreditam no combate de efeitos maléficos causados por magia.

Conforme Jeffrey Russell, nas pequenas comunidades da África Central há uma propensão

a alimentar crenças feiticeiras, porque se sentem cercadas e ameaçadas. Seus temores aumentam sempre que as relações internas são confusas ou quando a sociedade se encontra sob fortíssima pressão externa. É por isso que em algumas sociedades as acusações de feitiçaria recrudesceram, pelo menos temporariamente, durante o período do colonialismo europeu.⁴⁴⁵

Recordemos de que a distribuição do rapé milagroso era realizada pelo feiticeiro, cuja atuação seria, em conjunto com o aspergir do rapé sobre as machambas, capaz de operar a expulsão dos brancos de Vilanculos. Estava presente a noção de realizar a justiça recorrendo à magia num momento em que os habitantes de Vilanculos poderiam estar se sentindo desprotegidos e ameaçados pelo avanço do colonialismo português. Seria uma forma de reequilibrar a situação, buscando melhorias para a população local através da “cura” proporcionada pelo rapé, simbolizada pela expulsão dos portugueses? Como os habitantes de Vilanculos estariam interpretando as práticas desse feiticeiro?

Não se trata de uma visão teleológica, na qual a ação dos habitantes de Vilanculos possa ser lida apenas como uma reação ao estresse causado pelo colonialismo. Mas, antes disso, trata-se de compreender que o uso da contrafeitiçaria pelos nativos era uma maneira de lidar com qualquer tipo de ameaça, assim como ocorria no período anterior ao colonial.

Os infortúnios supostamente cessariam com o uso da contrafeitiçaria para “fins extraordinários” – nesse caso, a possibilidade de findar a cobrança do imposto de palhota e a presença estrangeira em solo moçambicano –, o que estaria em conformidade com o que o antropólogo Harry West destaca. Ao analisar a importância do discurso da *uwavi* (feitiçaria) no planalto de Mueda, no norte de Moçambique, o autor afirma ser uma das “linguagens de

⁴⁴⁵ RUSSELL, op. cit, p. 36.

poder”⁴⁴⁶ empregada entre os habitantes da região. Para West, o poder é “a capacidade excepcional de transcender o mundo que a maioria das pessoas conhece, com o objetivo de obter influência sobre ele para fins extraordinários”⁴⁴⁷. De forma análoga, podemos propor que a contrafeitiçaria seria utilizada pelos habitantes de Vilanculos como um instrumento e discurso poderosos que, através das práticas do feiticeiro, o detentor desse poder, operaria para atingir os seus objetivos.

As noções de “feitiçaria” e “contrafeitiçaria” para os nativos, portanto, não eram compatíveis com as definições ocidentais, algo que também está presente no estudo de Jacimara Santana ao analisar os termos utilizados ao sul de Moçambique, mencionando as variações de acordo com as línguas. “O ato de feitiçaria é conhecido pelo termo *wuloyi* e a pessoa feiticeira por *noyi* (no singular) e *valoyi* (no plural)” e, além de possuírem significados diferentes dos que são atribuídos na língua portuguesa – inclusive ao termo “feiticeiro” -, podem acolher várias “formas de entendimento e de manifestação”⁴⁴⁸. A autora esclarece, ainda, que o termo “curandeiro-feiticeiro” pode ter se originado da ambiguidade de significados para “indicar aquele que não somente trata as doenças com ervas, ou seja, é ervanário, mas também atua contra os malefícios gerados por *wuloyi* (feitiçaria), o que se poderia entender como ações de antifeytiçaria ou contrafeitiçaria”⁴⁴⁹. Portanto, era preciso contar com a intermediação de um *nyanga*, capaz de diagnosticar e, se necessário fosse neutralizar os efeitos causados pela *wuloyi*.

A explicação de Jacimara Santana dialoga com a fonte produzida pelo missionário suíço Henri Junod. Ao iniciar a sua descrição sobre a crença na feitiçaria entre os Thonga ao sul de Moçambique e na África do Sul, Junod, primeiramente, distingue entre a “*Magia Negra*” e a “*Magia Branca*”⁴⁵⁰. Esclarecendo que os termos “negra” e “branca” não eram atribuídos pelos nativos, afirmou que certamente havia uma distinção feita por eles. Assim, a *Buloyi* seria a magia negra, caracterizada por práticas mágicas criminosas e por feiticeiros que enfeitiçam pessoas inocentes. Já a *Bungoma* seria a magia branca, indicando as operações mágicas daqueles que lutavam contra as más influências e usavam o seu poder para o benefício das pessoas, não para arruiná-las. O *mungoma* seria uma espécie de mágico, responsável por combater o *noyi*, o lançador de feitiços⁴⁵¹. O plural de *noyi* é *baloyi*. Percebe-se que a grafia na tradução de Junod difere da realizada por Santana apenas em relação à letra inicial do *baloyi*

⁴⁴⁶ WEST, Harry G. *Kupilikula. O poder e o invisível em Mueda, Moçambique*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2009, p. 39.

⁴⁴⁷ Ibid, p. 44.

⁴⁴⁸ SANTANA, 2018, op. cit, p. 157.

⁴⁴⁹ Ibid, p. 159.

⁴⁵⁰ Tradução para “*Black Magic*” e “*White Magic*”. JUNOD, op. cit, 1913, p. 460.

⁴⁵¹ Ibid.

(*valoyi*) e na forma de escrever *buloyi* ao invés de *wuloyi*. Adotaremos a grafia de Junod, que ao tratar dos termos esclareceu:

O *mungoma* (mágico) é conseqüentemente o maior inimigo do *noyi* (lançador de feitiços). Pode ser que o poder de ambos seja essencialmente de mesma natureza. Mas o uso que fazem disso é exatamente o reverso, um o fazendo em interesse da Sociedade, o outro contrário a ela.⁴⁵²

Os *baloyi* foram descritos como pessoas que têm o “olho do mal”, tendo um poder hereditário que seria transmitido pela mãe. O poder terrível do *noyi* seria passado através do leite materno à criança, mas precisava ser reforçado por medicamentos especiais para tornar o seu poder eficiente⁴⁵³. A mãe poderia escolher um filho para não administrar os medicamentos a ele, de tal maneira que ele ficaria livre de ser um *noyi*. Assim, se chegasse um momento em que um dos filhos dessa mãe fosse acusado de matar com feitiçaria, de ser *noyi*, ela poderia enviar o filho que havia ficado imune da feitiçaria no lugar do filho *noyi*. Seria realizado um ordálio a partir de um medicamento tóxico (*mondjo*)⁴⁵⁴, mas o filho que não era *noyi* sairia imune e o verdadeiro *noyi* poderia escapar⁴⁵⁵.

Atuando de forma a restabelecer o equilíbrio a partir da contrafeitiçaria estariam, para Junod, diversas categorias de “mágicos”⁴⁵⁶, entre os quais estaria o *ñanga*, ou *nyanga*, conforme a grafia moçambicana. Esclareçamos, portanto, qual o sentido de tratarmos desses profissionais de saúde e qual a sua ligação com a “feitiçaria” sob o olhar eurocêntrico. Os *tinyanga* foram marginalizados após o desmantelamento do Reino de Gaza e tiveram seu prestígio posto à prova perante os povos de Moçambique. Como já dissemos, havia uma preocupação da parte de diversos segmentos sociais em desacreditar o conhecimento de cura “estigmatizando-o como primitivo, supersticioso, “feiticeiro”, diabólico e charlatão”⁴⁵⁷. Com os *tinyanga* não foi diferente, tendo passado por esse doloroso processo enfrentando obstáculos como os missionários cristãos e a política colonial.

Os *tinyanga*, plural de *nyanga*, é um termo da língua changana falado ao sul de Moçambique⁴⁵⁸ e possui equivalentes em outras regiões africanas, podendo ser equivalente a

⁴⁵² Tradução livre para “The *mungoma* (magician) is consequently the great enemy of the *noyi* (caster of spells). It may be that the power of both is essentially of the same nature. But the use they make of it is exactly the reverse, the one exerting it in the interest of Society, the other against it.” JUNOD, op. cit, 1913, p. 460-461.

⁴⁵³ Ibid, p. 461-462.

⁴⁵⁴ O *mondjo* refere-se a uma planta da família *Solaneae* que tem propriedades tóxicas. Era usada pelo mágico para preparar uma bebida que deveria agir como meio de revelar o *noyi*. Ibid, p. 483.

⁴⁵⁵ Ibid, p. 462.

⁴⁵⁶ Tradução para “magicians”. Ibid, p. 472.

⁴⁵⁷ SANTANA, 2018, op. cit, p. 24.

⁴⁵⁸ Ibid, p. 27.

*ianga, n'anga, ñanga, nganga, ngana, mganga, ngaka, ngoma*⁴⁵⁹. Tivemos a oportunidade de abordar anteriormente a conceituação de *mganga* de acordo com o inglês Richard Burton⁴⁶⁰. Esses termos são utilizados entre diferentes povos falantes de línguas do tronco bantu “para designar uma ou várias especialidades de médicos-sacerdotes e médicas-sacerdotisas”⁴⁶¹, além de outras possibilidades.

De acordo com Harry West, apesar de não tratar da porção sul do território de Moçambique, o termo utilizado pelos habitantes do planalto de Mueda para se referirem aos adivinhos era *waing'anga* (s. *ing'anga*), semelhante aos termos utilizados ao sul do rio Zambeze “para denominar os seus próprios curandeiros e/ou curandeiros-magos”⁴⁶².

Ao sul de Moçambique, durante o período pré-colonial o termo *nyanga* era empregado para se referir às “pessoas que curavam doenças através das ervas”⁴⁶³. Dialogando com Henri Junod, o *ñanga* é o médico⁴⁶⁴ nativo, cujo conhecimento é majoritariamente hereditário, sendo a transmissão feita para o filho ou o sobrinho do *ñanga*⁴⁶⁵. O *ñanga* pode combinar, também, o fato de ser um adivinho, um lançador de ossos, um fazedor-de-chuva, entre outras possibilidades⁴⁶⁶. O *ñanga* é responsável por renovar as “drogas” que protegeriam e dariam força aos habitantes, livrando-os de infortúnios. O *ñanga* Mankhelu relatou a Junod, por exemplo, que era capaz de curar certos tipos de feridas através da aplicação do pó moído da casca de uma árvore cuja seiva fosse branca⁴⁶⁷. Além disso, descreveu diferentes tipos de remédios manipulados pelo *ñanga* para o tratamento de diversos sintomas e dores, como dor de dente, cólica, bem como de doenças como a gonorreia e a varíola. A ocorrência de discursos tão similares pode revelar que práticas como as observadas em Mueda, Gaza e as descritas para as populações avaliadas por Junod pertencem a um complexo ritualístico mais alargado.

Mesmo entre os Thonga, segundo Henri Junod, havia diferentes entendimentos sobre os mágicos e os seus poderes. Alguns se especializavam em uma das áreas do imenso domínio da magia, outros pretendiam atuar com as diversas artes mágicas⁴⁶⁸. Segundo o autor,

⁴⁵⁹ SANTANA, 2018, op. cit, p. 27-30.

⁴⁶⁰ SILVA, 2012, op. cit., p. 405.

⁴⁶¹ SANTANA, 2018, op. cit., p. 30.

⁴⁶² WEST, op. cit, p. 99.

⁴⁶³ SANTANA, 2018, op. cit, p. 31.

⁴⁶⁴ O termo *ñanga* é atribuído ao “*medicine-man*”, e adiante o autor esclarece que se trata do nome técnico dado aos médicos nativos. JUNOD, op. cit, 1913, p. 413-414.

⁴⁶⁵ Ibid, p. 414.

⁴⁶⁶ “So Mankhelu became a regular *ñanga*, over and above being a diviner, master in the art of throwing bones, a rain-maker, a counsellor, and general of the army”. Ibid, p. 415.

⁴⁶⁷ Ibid, p. 418.

⁴⁶⁸ Ibid, p. 473.

foram notados, pelo menos, cinco categorias de mágicos: o *ñanga*, o *gobela*, o *mungoma*, o *shinusa*, e o *ba-bula*.

O *ba-bula* seria o lançador de ossos⁴⁶⁹. O *shinusa* seria o que consegue farejar⁴⁷⁰ o *noyi*, detectando-o. O *mungoma* seria o mágico propriamente dito, capaz de adivinhar feitiços, lutar contra os *baloyi*, fazer a chuva cair, etc. O *gobela* teria passado por um exorcismo e, por isso, se tornou exorcista. E, finalmente, o *ñanga*, já descrito anteriormente, capaz de lidar com a arte médica, seria o indivíduo com menor característica mágica dentre os tipos⁴⁷¹. Contudo, todos se diferenciariam dos *baloyi*, por alguns motivos. A atividade dos mágicos não seria secreta e nem noturna. Pelo contrário, através de seu vestuário, cabelos trançados e amuletos não passariam despercebidos. Passariam por uma preparação ou iniciação, de acordo com o tipo de magia que praticassem. Outro motivo seria que teriam herdado dos deuses-ancestrais os atributos de seus remédios, cujos poderes eram especiais. Além disso, os mágicos eram auxiliares da ordem social e não compactuavam com os criminosos feiticeiros que tentavam destruí-la.

Ainda conforme a fonte produzida por Junod, os mágicos, entre eles podendo constar o *ñanga*, tinham que ter sofrido possessões espirituais (*psikwembu*) para tornarem-se mágicos reconhecidos, clamando possuir poderes sobrenaturais⁴⁷². Acatamos que os *tinyanga* acreditam ser “porta-vozes dos espíritos, traduzindo e decodificando o discurso espiritual para os vivos”⁴⁷³, concepção de Alcinda Honwana, e partilhamos da aceção do termo *nyanga* proposto por Jacimara Santana:

[...]o termo *nyanga* é usado como referência para designar pessoas com capacidade de: curar doenças, que têm amplo conhecimento das propriedades terapêuticas das folhas e que podem consultar fatos da vida passada, presente ou futura através do oráculo; proteger as pessoas contra agressões de espíritos ou forças sobrenaturais nocivas; gerir um estado de bem-estar social individual e coletivo; intermediar a relação entre os vivos e os antepassados, podendo, ainda, entrar em transe.⁴⁷⁴

Embora com ações medicinais e sacerdotais, veremos que a atuação dos *tinyanga* no processo em questão conflui para a ideia da autora de que também realizavam “intervenções de ordem política, jurídica, econômica e social”⁴⁷⁵. Adotavam a língua *nguni* e tinham

⁴⁶⁹ Tradução para “bone-throwers”. JUNOD, op. cit, 1913, p. 473.

⁴⁷⁰ Tradução para “smellers-out”. Ibid.

⁴⁷¹ Ibid.

⁴⁷² Ibid, p. 436.

⁴⁷³ HONWANA, op. cit, p. 15.

⁴⁷⁴ Ibid, p. 33.

⁴⁷⁵ Ibid.

intérpretes para traduzir o que os espíritos quisessem comunicar aos seus clientes, além de fazerem o uso do rapé⁴⁷⁶. De acordo com Henri Junod, o rapé podia ser depositado em uma caixa, sendo um dos ornamentos mais estimados e podia ser decorado com contas. Os Thonga não tinham o hábito de fumar o tabaco, mas exclusivamente o utilizavam na forma de rapé⁴⁷⁷.

Segundo o autor, a primeira coisa a ser dita por um homem quando encontrasse um amigo seria: “Fole? Tabaco?”⁴⁷⁸. Também era um ato de cortesia essencial antes de começar qualquer discussão. Faziam uma confraternização com o rapé, em que um deles pegava uma pitada de rapé e a oferecia ao outro e vice-versa: “Corações não estão longe de um acordo...quando os narizes já tenham confraternizado!”⁴⁷⁹. O rapé podia ser utilizado como moeda de troca: “Um monte de tabaco é mantido dentro de casa e frequentemente usado para escambo.”⁴⁸⁰ Poderiam, ainda, utilizar o rapé para ofertar aos seus “deuses-ancestrais”⁴⁸¹, como na seguinte descrição:

Oferendas regulares são trazidas para o altar pelo líder. Quando ele termina de preparar o seu tabaco para o uso, ele cuidadosamente separa algumas folhas do tabaco e as coloca dentro do pote. Depois de moer o tabaco para fazer o rapé ele coloca duas colheres cheias no pote, um para os deuses paternos, a outra para as deusas maternas, dizendo ao mesmo tempo: Fole hi ledji! Tlanganan mi djaha, mi nga ndji hobilise loko ndji djaha fole, mi ku ndji mi tjona. Aqui está um pouco de tabaco! Venham todos e peguem uma pitada, e não fiquem com raiva de mim quando eu cheiro, nem digam que eu privei vocês da sua parte.⁴⁸²

Outro uso seria um método para a pesca: “o pescador joga um punhado de tabaco no local onde o seu anzol caiu, não como oferenda para os deuses, mas para ajudar o seu anzol a ver (hanyanyisa), para acordá-lo e “dar olhos para capturar”⁴⁸³.

Aos que experienciaram o uso do rapé os seus efeitos eram reais e acreditavam, verdadeiramente, que podia operar benefícios na comunidade moçambicana. Já para as autoridades portuguesas, o rapé era visto como um agente mobilizador das insatisfações dos

⁴⁷⁶ SANTANA, 2018, op. cit, p. 204.

⁴⁷⁷ JUNOD, op. cit, 1913, p. 101.

⁴⁷⁸ Ibid, p. 87.

⁴⁷⁹ Tradução livre para “Hearts are not far from concord...when noses have already fraternised!” Ibid.

⁴⁸⁰ Tradução livre para “The bunch of tobacco is kept inside the house and often used for barter.” Ibid, p. 15.

⁴⁸¹ Ibid, p. 363.

⁴⁸² Tradução livre para “*Regular offerings* are brought to the altar by the headman. When he has finished preparing his *tobacco* for use, he carefully puts aside some leaves of it, and places them near the pot. When he has ground the tobacco for snuff he puts two little spoonfuls into the pot, one for the paternal, the other for the maternal gods, saying at the same time: Fole hi ledji! Tlanganan mi djaha, mi nga ndji hobilise loko ndji djaha fole, mi ku ndji mi tjona. Here is some tobacco! Come all of you and take a pinch, and do not be angry with me when I snuff, nor say that I deprive you of your share.” Ibid, p. 363-364.

⁴⁸³ Ibid, p. 68.

nativos, motivo pelo qual era considerado poderoso. Compreendamos a sua definição, de acordo com Jacimara Souza Santana, para pensarmos na sua proibição:

O rapé milagroso ou *mourrime* era uma espécie de pó feito com as folhas secas do tabaco, segundo o *nyanga* Muyanga, apesar de ser estimulante, rapé não é considerado similar ao *cerume* (*cannabis sativa*). Informantes narraram que, uma pessoa sob o efeito do rapé tinha força para semear campos de grande distância, cujo trabalho não causava cansaço. Seu uso segue até os dias atuais, inclusive em algumas cerimônias.⁴⁸⁴

Apesar das proibições que giravam em torno dos seus efeitos, o rapé não deixou de ser consumido. Entre eles, garantia o médico tradicional Chaly Olesa, quando da sua prisão em 1917, estava o de “evitar que as pessoas morressem de “feitico”, deter ou castigar as pessoas consideradas “feiticeiras”, proteger contra todos os males, dar saúde e disposição para produzir, fazer chover e poder para fugir de prisões”⁴⁸⁵.

Essa multiplicidade de usos para o rapé é uma amostra do dinamismo das características culturais dos *tinyanga*, mas havia a conservação de certos hábitos que contribuíam para uma reconstrução identitária:

Essas expressões identitárias notáveis da estética *nyanga*, incluindo suas formas de vestir, em especial quando em transe, o respeito a algumas interdições alimentares, suas danças, cantos, línguas, instrumentos de trabalho, entre outras características, evidenciam um constante processo de reconstrução daquela identidade guerreira do antigo Império de Gaza e alguns dos seus costumes.⁴⁸⁶

Os *tinyanga* perpetuavam a medicina tradicional e, igualmente, a cultura do Reino de Gaza que se caracterizava pela presença dos médicos-sacerdotes e dos guerreiros que podiam invocar, com seus hábitos e seus aparatos⁴⁸⁷.

É como médico-sacerdote que se verifica a presença de um *nyanga* na documentação de Inhambane utilizada nesta pesquisa. Outros documentos apontam para um volume considerável de prisões de *tinyanga* durante o período colonial e no processo em análise estamos diante de uma preocupação das autoridades coloniais em acusar o “feiticeiro” como responsável pela distribuição do rapé, que incitava os moradores de Vilanculos a não realizarem o pagamento do imposto de palhota e os incentivava com a possibilidade de verem os “brancos” longe de suas habitações – atos que ilustram a condição política que um *nyanga* podia ter.

⁴⁸⁴ SANTANA, op. cit., 2018, p.132.

⁴⁸⁵ Ibid, p. 155.

⁴⁸⁶ Ibid, p. 204.

⁴⁸⁷ Ibid.

Os espíritos escolhem as pessoas que desejarem para trabalharem através destas, podendo ser homens ou mulheres⁴⁸⁸. Na perspectiva apontada por Alcinda Honwana, a partir da “possessão dos espíritos os indivíduos possuídos podem assumir múltiplas identidades pelo fato de serem hospedeiros de vários agentes espirituais”⁴⁸⁹, moldando-se à personalidade dos espíritos e estes aos indivíduos. É comum que haja o “aparecimento de espíritos “estrangeiros” nos ritos de possessão”⁴⁹⁰.

De acordo com Paulo Granjo, o *nyanga* pode ser possuído por espíritos de três diferentes origens – *vaNguni*, *Tinguluve* (antepassados) ou *vaNdau* – o que pode alterar as suas capacidades em relação à adivinhação, à cura ou ao exorcismo⁴⁹¹. E conforme Henri Junod, as primeiras possessões ocorridas entre os Thonga teriam sido de espíritos “Zulu e Ngoni” (nguni), mas também de espíritos da “tribo Ba-Ndjao”⁴⁹². De qualquer modo, nota-se que o *nyanga* podia ser possuído por um espírito estrangeiro. Apesar de não sabermos em qual deles poderia se enquadrar a possessão do “feiticeiro” do processo examinado, quando as autoridades portuguesas se referiram ao espírito Dumapanse, mencionaram um feiticeiro “ndjau”, o que poderia ser uma variação na grafia para se referir aos Ba-Ndjao ou *vaNdau*. Jacimara Santana, ao referenciar o próprio Junod, menciona a possessão de “espíritos estrangeiros dos zulus e *ndau* (*vandau*)”⁴⁹³.

O termo “*ndjau*” poderia ser, também, uma grafia diferente para “*ndau*”, forma singular de se referir ao conjunto de “*mandaus*”. Conforme Antônio Cabral, em passagem destacada no primeiro capítulo desta dissertação, os *mandaus* teriam se fixado na região de Gaza, à época de Ngungunyane, podendo ser encontrados dispersos pelo território⁴⁹⁴. Essa seria uma afirmação bastante coerente com o que se encontra no processo, em que se depreende: “nas terras de Mussapa, território da Companhia de Moçambique, região que é ocupada pela tribo ndjau, pululam os feiticeiros afamados”⁴⁹⁵. E o inspetor das circunscrições A. J. Morfius da Silva segue, complementando que

Parece que em princípio o tal feiticeiro ndjau forneceu o seu invento milagroso com toda a reserva, mas apesar disso tornou-se fato conhecido d’alguma gente da região,

⁴⁸⁸ GRANJO, Paulo. O que é que a adivinhação adivinha? *Caderno de Estudos Africanos*, nº22, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa, 2011, p. 72.

⁴⁸⁹ HONWANA, op. cit., p. 28.

⁴⁹⁰ WEST, op. cit, p. 329.

⁴⁹¹ GRANJO, op. cit, p. 74.

⁴⁹² JUNOD, op. cit, 1913, p. 436.

⁴⁹³ SANTANA, 2018, op. cit, p. 94.

⁴⁹⁴ CABRAL, op. cit, p. 24.

⁴⁹⁵ Processo, fl. 86, 9 de outubro de 1914.

e por tal motivo, o seu fornecimento teve que obedecer a determinadas praxes, sendo uma d'elas a invisibilidade do seu autor e fabricante, que tinha a particularidade de ser ventríloquo.⁴⁹⁶

O feiticeiro ser ndjau e a “tribo” também, explicariam a localização mencionada ser exatamente a de Gaza. Conforme Santana:

A princípio, o Império de Gaza se estabeleceu em Musapa, ao norte do rio Save, atual Manica, centro de Moçambique, onde habitavam os povos *vandau*. Posteriormente, aquele centro de governo foi transferido para a região sul, em Manjacaze, lugar habitado pelos povos *machope*. Ambos os povos foram submetidos ao Império *Nguni*, apesar das constantes resistências, ao contrário de outros povos do grupo *tsonga* – que, por sua significativa receptividade à cultura *vanguni*, tornaram-se não somente membros de seu exército, mas também de sua aristocracia e de suas famílias, por meio de casamentos e da proteção de seus espíritos, passando a se autodenominarem *mabuindhela* – aqueles que abrem caminho –, depois identificados como *machangana*, cuja identidade também passou a ser assumida por outros súditos.⁴⁹⁷

Seguramente as autoridades portuguesas atribuíam a condição de “feiticeiro” ao *nyanga* de Musapa – onde foi estabelecido o Reino de Gaza – mencionado no processo. Ao fazer menção ao “feiticeiro” envolvido no processo, as autoridades coloniais conectavam com outros relatos vivenciados em distritos de Moçambique. Dessa forma, a Secretaria da Circunscrição de Manica em Macequece escrevia, em janeiro de 1915, ao Chefe de Circunscrição de Manica alertando-o de um “indígena vindo do território inglês” que “por toda a parte onde passava se dizia com poderes sobrenaturais para provocar a vinda das chuvas mediante o que lhe quisessem ofertar.”⁴⁹⁸

Informava, ainda, que havia mandado executar uma busca para a apreensão do dito “feiticeiro”, chamado de “intrujão”, mas que achava que ele tinha ido em outras direções porque não chegou a Mussapa⁴⁹⁹ - o que pode ser um indicativo de fuga para resistir à ação colonial. Emendou, tentando convencer as autoridades que lhe eram superiores, de que o caso “aqui não teve importância absolutamente nenhuma” e que pretendia “desfazer a lenda exposta” de que “as terras do Mussapa são viveiro dos grandes feiticeiros, o que por certo foi erro de informação, acreditada de boa fé” já que ali “não há feiticeiros a mais nem a menos do que em quaisquer outras regiões”⁵⁰⁰. Concluiu afirmando que nenhum dano fora causado e que

⁴⁹⁶ Processo, fl. 86, 9 de outubro de 1914.

⁴⁹⁷ SANTANA, 2018, op. cit, p. 95-95.

⁴⁹⁸ Processo, fl. 105, 25 de fevereiro de 1915.

⁴⁹⁹ Ibid.

⁵⁰⁰ Processo, fl. 106, 25 de fevereiro de 1915.

Sempre que um indígena tem a resolver um milando de certa importância vai procurar longe de sua região um NHANGA, e, assim, os d'aqui vão frequentemente praticar essas cerimônias a Mossurize, Sofala ou Buzi, e para os destas regiões acontece o mesmo – também aqui veem ou vão a outras regiões distantes satisfazer a sua credulidade.⁵⁰¹

Não dispomos de nenhuma afirmação por parte dos habitantes de Inhambane que testemunharam às autoridades coloniais que eles se referiam a esses pretensos “feiticeiros” como *nyanga*, provavelmente qualquer menção das testemunhas ao termo *nyanga* deve ter sido automaticamente traduzido como “feiticeiro”. Essa é a única passagem do processo que deixa claro que os portugueses alocados em cargos a serviço da administração colonial tinham conhecimento do termo – escrito como “nhanga” e em caixa alta – e o utilizaram como um sinônimo para a palavra “feiticeiro”, sendo essa bem mais recorrente no processo. Como destacado anteriormente, a palavra “feiticeiro” também possui acepção distinta para os portugueses daquela que os habitantes de Vilanculos atribuíam a ela.

Entretanto, por todas as características apontadas e confirmadas pelas testemunhas nos autos de inquirição, acreditamos que o termo “feiticeiro” seria, sim, usado para se referir aos mesmos indivíduos que localmente eram reconhecidos como *nyanga*. Entre as potencialidades já mencionadas de um *nyanga* estava a de ter conhecimento das propriedades terapêuticas das folhas e de consultar os oráculos para saber de fatos futuros, ambos apresentados no processo em exame como a capacidade do “feiticeiro” de fazer o uso do rapé para vir chuva, expulsar e/ou prever a fuga dos europeus do solo africano e o desaparecimento do imposto de palhota quando tal situação se concretizasse.

Ademais, os *tinyanga* conceituam, ainda hoje, o poder – entre outras coisas – pela sua capacidade de “gerar bem-estar social ao lidar com toda sorte de sofrimento que atinge os indivíduos”⁵⁰². Esse poder, que podemos nomear como político, está associado ao bem-estar que seria gestado através da promessa de extirpar a cobrança do imposto de palhota e o fim da obrigatoriedade de venda dos produtos das machambas aos portugueses. Além disso, se o “indígena” recorria ao *nhanga* para “resolver um milando”, isso revela o seu poder como autoridade judicial ou o reconhecimento dos nativos de tal poderio. Reconheciam que o *nhanga* era capaz, de maneira privilegiada, de acessar, controlar e até alterar a realidade⁵⁰³. Nesse sentido, talvez o rapé distribuído pelos *tinyanga* precisasse ser, de fato, “milagroso”⁵⁰⁴, para

⁵⁰¹ Processo, fl. 106, 25 de fevereiro de 1915.

⁵⁰² SANTANA, 2018, op. cit., p. 56.

⁵⁰³ WEST, op. cit., p. 43.

⁵⁰⁴ Processo, fl. 99, sem datação.

livrá-los de seus sofrimentos. Os elementos utilizados para promover tais mudanças como o uso das capulanas e das peles de animais portentosos completariam o objetivo.

Ao analisar a recorrência e o desenvolvimento de movimentos religiosos no Zaire⁵⁰⁵, Willy de Craemer, Jan Vansina e Renée Fox explicam que, a partir do que nomearam “características essenciais dos movimentos religiosos da África Central”⁵⁰⁶, ocorrem transformações e existe um “senso de renovação” à medida que estes se propagam e se desenvolvem em diferentes locais. Essas características consistem, basicamente, num conjunto de símbolos, crenças, valores e rituais padrões que são centrais para a religião da região – que defendem se originarem em uma cultura centro-africana comum⁵⁰⁷.

Uma dessas características seria a crença de que ancestrais e espíritos naturais podem desempenhar papéis similares no que diz respeito às experiências fortuitas e aos infortúnios⁵⁰⁸. Fatores sociais concorreriam para essa formação de uma cultura comum, tais como a realização de casamentos interétnicos, a dispersão de elementos culturais pelos comerciantes e através das migrações, bem como a guerra – proporcionando contato entre prisioneiros e escravos⁵⁰⁹. A dimensão da guerra mágica conduzia à confrontação de feitiços e contrafeitiços, mas que podiam vir emprestados de outras comunidades, possibilitando novamente a troca.

O argumento dos autores é o de que esses movimentos, muitas vezes desenvolvidos ao longo de vários anos, já existiam e se transformavam antes de passarem pelo período colonial⁵¹⁰, o que contraria uma visão teleológica. Ao explicarem o início de um movimento, os autores mencionam que quando uma comunidade aceita a mensagem de um novo líder, a partir de suas visões, espera-se que os rituais por ele propostos tragam fortuna e acabem com a aflição e a bruxaria⁵¹¹.

Apesar de estarmos nos referindo a Vilanculos na análise da fonte extraída em Moçambique, percebemos que em outras regiões – como a África Central – a noção de aflição está ligada à bruxaria e a de bem-estar está conectada à ausência da bruxaria. O próprio Harry West tange a temática ao discorrer sobre a atuação em Mueda dos feiticeiros e dos contra

⁵⁰⁵ Atual República Democrática do Congo.

⁵⁰⁶ CRAEMER, Willy de & VANSINA, Jan & FOX, Renee C. *Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study. Comparative Studies in Society and History*, v. 18, n.4, Cambridge University Press, 1976, p.462.

⁵⁰⁷ Ibid, p. 463.

⁵⁰⁸ “Yet both ancestors and nature spirits play similar roles with respect to the overall fortune-misfortune complex.” Ibid.

⁵⁰⁹ Ibid, p. 464.

⁵¹⁰ Ibid, p.465.

⁵¹¹ Ibid.

feiticeiros que invertiam ou anulavam a *uwavi* numa manobra conhecida como *kupilikula*⁵¹². Um exemplo de maior proximidade a Vilanculos é o oferecido por Henri Junod e anteriormente apontado, quando descreveu que a *Buloyi*, a “magia negra”, é um crime para os Thonga. Essa feitiçaria criminosa era combatida pela *Bungoma*, a “magia branca”, cuja operação servia para tentar afastar ou eliminar as más influências. Ao que parece, uma religiosidade mais ampla contemplava a noção de que a contrafeitiçaria traria o bem-estar retirado pela feitiçaria.

Segundo Craemer, Fox e Vansina, um novo movimento religioso precisa, ainda, convencer uma primeira comunidade e depois comunidades vizinhas, que podem ver neste uma oferta melhor de proteção do que a anterior e, assim, desejarem realizar a sua iniciação. Em sua visão o infortúnio sempre os atinge⁵¹³. Além disso, os feitiços são centrais para a cultura⁵¹⁴. Eduardo Ferraz, ao analisar processos criminais do período colonial no Distrito do Niassa, no norte de Moçambique, constatou que entre os ajáuas⁵¹⁵ a feitiçaria “não está separada do contexto cotidiano, perpassando por todas as dimensões da vida”, constituindo um “perigo real”⁵¹⁶. Tal perspectiva dialoga, ainda, com o que Evans-Pritchard observou entre os Azande, para os quais a bruxaria é ordinária porque é onipresente. O infortúnio é a própria expressão da bruxaria, pois “o zande atribui todos esses infortúnios à bruxaria”⁵¹⁷.

Quando um novo movimento religioso se desenvolve, como propõem Fox, Craemer e Vansina, as pessoas passam por uma purificação e os líderes locais aprendem as especialidades. Isso proporciona paz e harmonia, ao mesmo tempo em que elimina os bruxos⁵¹⁸. Alguns dos objetivos específicos listados pelos autores como componentes destes movimentos seriam a colheita abundante, a expulsão dos europeus e a proteção contra o mal ou a bruxaria⁵¹⁹.

Separamos estes pontos pois, apesar do distinto recorte temporal-espacial, ambos aparecem na revolta de Vilanculos como objetivos a serem alcançados com o uso do rapé. Notamos, inclusive, que a colheita abundante nas machambas seria uma forma de restabelecer algo que para os habitantes de Vilanculos era sinônimo de bem-estar: a garantia alimentícia. Ao compreendermos as secas como fenômenos naturais podemos pensar que nada tinham de

⁵¹² WEST, op. cit, p.60.

⁵¹³ CRAEMER, op.cit, p.466.

⁵¹⁴ Ibid, p.474.

⁵¹⁵ De acordo com o autor, os “ajáuas são um grande grupo étnico que se dividiu em “clãs” espalhando-se por toda região norte ao longo das margens do lago Niassa chegando a regiões da atual Tanzânia e Malawi onde são conhecidos como povo Yao.” FERRAZ, Eduardo Augusto Vieira. *Crimes e acusações de feitiçaria: olhares sobre processos criminais coloniais em Moçambique (c. 1923 – c. 1933)*. In.: THOMAZ, Fernanda (org.). *Afrikas: histórias, culturas e educação*. Juiz de Fora, UFJF, 2019, p. 89.

⁵¹⁶ Ibid, p. 90.

⁵¹⁷ EVANS-PRITCHARD, op. cit., p.44.

⁵¹⁸ CRAEMER, op. cit., p.466.

⁵¹⁹ Ibid, p. 467-468.

relação com os portugueses. Entretanto, não podemos esperar que os habitantes de Vilanculos assim as enxergassem. Na realidade, talvez vissem as secas como resultado da presença portuguesa em seu território. O fato de que o rapé servia para provocar chuvas e, simultaneamente, cessaria o fornecimento de alimentos aos portugueses pode sugerir que as duas coisas estivessem associadas. Assim, faltariam alimentos porque não estava chovendo, mas também porque os portugueses tomavam a produção agrícola.

A recusa em vender estes alimentos aos brancos poderia contribuir para a chegada de um período mais auspicioso aos nativos. A expulsão dos europeus, por sua vez, pode estar relacionada ao fato de que esses habitantes os consideravam a encarnação do próprio mal. Especula-se que possam ter atribuído a presença dos europeus no território moçambicano e as medidas coloniais – como a cobrança do imposto de palhota – à bruxaria. Por isso, provavelmente, recorreram ao *nyanga* para que ele pudesse prever a fuga ou mesmo expulsar os portugueses, realizando uma antibruxaria poderosa a partir do rapé.

Não há surpresa quando vemos que autoridades portuguesas reconheciam práticas de feitiçaria entre nativos, régulos e *tinyanga*, reduzindo-as a conceitos irregulares. Mas os portugueses também podiam ser vistos como “feiticeiros”, devendo ser combatidos com práticas de contrafeitiço. Em Litembo, região moçambicana pesquisada e visitada por Harry West, acredita-se que os portugueses “não eram, eles próprios, feiticeiros poderosos, mas sim o produto da imaginação de um malévolo feiticeiro maconde”⁵²⁰. Partindo da ideia de que “estas pessoas só existem porque alguém as imaginou”⁵²¹, os portugueses teriam sido confeccionados por um feiticeiro malévolo, o que ampliava o perigo representado pelos europeus. Movidos pela crença de que os feiticeiros podem fabricar coisas, animais, pessoas, muitos habitantes de Mueda acreditavam que os portugueses e suas tropas eram “produto da feitiçaria local”⁵²². Em diversas regiões, não somente em Mueda, a feitiçaria era – e permanece sendo na atualidade – um ato psíquico extremamente poderoso. Assim, o europeu poderia ser subjulgado se essa fosse a vontade do feiticeiro.

Na descrição realizada por Evans-Pritchard sobre os Azande, o ato de bruxaria é psíquico, não sendo necessário recorrer a ritos ou “drogas mágicas”⁵²³. A substância-bruxaria localizada no corpo, à beira do fígado, confere a condição física da bruxaria que pode permanecer “fria”⁵²⁴, ou seja, inutilizada pelo bruxo. Para os Azande, os feiticeiros combatem

⁵²⁰ WEST, op. cit, p. 159.

⁵²¹ Ibid.

⁵²² Ibid, p. 235.

⁵²³ EVANS-PRITCHARD, op. cit, p. 32-33.

⁵²⁴ Ibid, p. 35.

a bruxaria, podendo “fazê-los adoecer por meio da execução de ritos mágicos que envolvem drogas maléficas”⁵²⁵. Já para os habitantes do planalto de Mueda, analisados por Harry West, há uma “linguagem de poder”⁵²⁶ da feitiçaria, o “discurso da *uwavi*”⁵²⁷. Reconhece que a tradução de *uwavi* para feitiçaria não está isenta de problemas, mas é a que mais se aproxima de uma prática que nem sempre é perversa, mas sempre é “potencialmente ameaçadora”⁵²⁸. Há uma correspondência também com o termo *wuloyi* e *baloyi*, apontados por Jacimara Santa e Henri Junod, respectivamente. Existem variações locais e linguísticas de uma crença que era mais geral e disseminada.

A visão mais interessante com a qual nos deparamos sobre o quão familiar e cotidiana é a presença da feitiçaria na vida de muitas pessoas foi expressa pelos antropólogos Byron Good e Needham Smith. Além destes, outros antropólogos têm defendido não tratarmos a feitiçaria como “crença”, mas como “conhecimento”. Dessa maneira, sairíamos de uma opinião arrogante sustentada pela ciência ocidental “ao supor que “nós” (pensadores científicos) *sabemos*, ao passo que “eles” (pensadores não científicos) apenas *acreditam*”⁵²⁹.

Good alega que as pessoas que entendem o seu mundo em termos de feiticeiros e de espíritos não “acreditam” nestas entidades mas, em vez disso, “sabem” que elas são reais e verdadeiras. Em determinados contextos etnográficos, “qualquer pessoa sensata acredita na sua existência, essa questão nem sequer se coloca.”⁵³⁰

Por isso, essa forma de conhecimento não requer justificação, fazendo parte da vida cotidiana de diversas pessoas na África contemporânea. Além disso, como destacado de maneira assertiva por Jacimara Santana acerca dos estudos realizados por Harry West, não devemos restringir a compreensão da feitiçaria a algo que produz apenas malefícios, pois isso enfraquece a “dimensão múltipla e ambígua de suas manifestações”⁵³¹. Conforme o autor, o discurso da *uwavi* em Mueda opera em dois níveis de poder, sendo um no reino visível e outro no reino invisível⁵³², como veremos adiante. Seria possível reverter a *uwavi* com *kuplikula*, manobra de contrafeitiço, a partir de práticas diversas. Adotava-se, por exemplo, a *ntela*⁵³³, que

⁵²⁵ EVANS-PRITCHARD, op. cit, p. 32.

⁵²⁶ WEST, op. cit, p. 39.

⁵²⁷ Ibid, p. 59.

⁵²⁸ Ibid, p. 41.

⁵²⁹ Ibid, p. 338.

⁵³⁰ Ibid.

⁵³¹ SANTANA, 2018, op. cit, p. 158.

⁵³² WEST, op. cit, p. 59.

⁵³³ *Ntela*, conforme West, é o singular para um “termo genérico para qualquer substância mágica”. Ibid, p.79. O plural de *ntela* é *mitela*. Ibid, p.86.

consistia na utilização de substâncias consideradas mágicas pelos habitantes de Mueda contra os estrangeiros⁵³⁴. Tal estratégia, lembrou-nos do uso do rapé como substância poderosa contra a presença estrangeira.

O funcionamento da *ntela*, conforme West, podia ocorrer através do *humu*, alguém que não pertencia a nenhuma povoação específica, mas era respeitado pelas “matrilinhagens macondes”. Em seu ritual de investidura, o *humu* fazia a “deglutição de substâncias mágicas desconhecidas”, interiorizando “poderes superiores aos de qualquer membro individual”⁵³⁵ da matrilinhagem. Os habitantes do planalto de Mueda acreditavam que a passagem entre o reino visível “dos assuntos terrenos” para o reino invisível “dos fenômenos fantásticos e aterradores” eram as *mitela* (s. *ntela*)⁵³⁶.

O uso das *mitela* permitia acessar e atuar no reino invisível, existindo substâncias específicas para diversos fins. Apesar das categorias de *mitela* terem se expandido no período pós-colonial, geralmente tinham origem na flora e fauna da região, sendo as mais conhecidas as que eram “obtidas a partir de raízes, cascas e folhas de árvores e arbustos que crescem espontaneamente no meio do mato”⁵³⁷. Novamente, a produção dessas substâncias mágicas nos remete ao rapé que circulou em Vilanculos, que provavelmente era produzido a partir das folhas torradas do tabaco e cuja finalidade seria “milagrosa”. As *mitela*, na região de Mueda, podiam ser usadas

para prolongar a vida, aumentar a força física, garantir boas colheitas, caçadas e viagens e proteger as pessoas da doença e da desgraça. Por outro lado, as *mitela* podiam ser usadas para outros fins, mais sinistros – por exemplo para roubar vizinhos e parentes, ou fazer mal a outras pessoas causando-lhes infortúnios, designadamente mandando a doença ou a morte visitá-las a elas ou a familiares.⁵³⁸

Por poderem ser utilizadas para finalidades de proteção e cura, outras vezes para atacar e causar doenças e até mesmo matar, as *mitela* são bastante poderosas. Mais uma vez, recordamos o uso de substâncias com finalidades diversas pelos *tinyanga*. O tipo mais poderoso de *mitela*, em Mueda, é conhecido como *shikupi*, que permite que os seus possuidores se tornem invisíveis, possibilitando “que uma pessoa faça coisas sem que ninguém a veja, sem que ninguém se aperceba”⁵³⁹. Além disso, podem “ver coisas extraordinárias” que as pessoas

⁵³⁴ WEST, op. cit, p. 70.

⁵³⁵ Ibid, p. 78.

⁵³⁶ Ibid, p. 86.

⁵³⁷ Ibid, p. 87.

⁵³⁸ Ibid.

⁵³⁹ Ibid.

comuns não enxergam no reino visível. Viam, ainda, os outros utilizadores de *shikupi*, reconhecendo-os.

Henri Junod, ao analisar os Thonga, aponta para o uso das *miri* ou *muri*⁵⁴⁰ pelos mágicos e de *tingati* pelos *baloyi*. Os *baloyi* usam *tingati*, poções, sangue, ao passo que os mágicos utilizam objetos ou ervas medicinais que os fazem possuir poderes especiais⁵⁴¹. Junod especificou, como abordado anteriormente, as cinco categorias de mágicos⁵⁴². Mas afirmou, baseado nos relatos Thonga, que quanto mais forte era a *miri*, mais forte era considerado o mágico. Assim, em adição às *miri*, os mágicos seriam ungidos com um poder pessoal, atribuído aos espíritos de quem acreditam ter herdado essas substâncias.

Tais substâncias mágicas seriam utilizadas com dois objetivos: “proteção e cura, a cura consistindo principalmente em revelar o feiticeiro”⁵⁴³. E para proteger a povoação da atuação dos feiticeiros era necessário recorrer aos medicamentos *antibaloyi*⁵⁴⁴. Assim, Junod descreveu que quando a povoação era construída, a cerca, a entrada principal e a soleira da cabana do chefe Thonga eram magicamente tratadas. Mas os mágicos “reviviam” o poder desses medicamentos quando julgavam necessário, queimando um pó numa pequena fogueira na estrada que levava à entrada da povoação. A fumaça manteria os feiticeiros afastados, mas também pedras sujas de pó eram colocadas em todas as direções para fechar as entradas⁵⁴⁵.

A ingestão de substâncias que agiam como medicamentos protetores, o uso de pós extraídos de raízes medicinais e armazenados em cabaças para cumprir diversas finalidades mágicas, o emprego de “amuletos protetores” e “amuletos religiosos”, estavam entre os recursos utilizados pelos Thonga para afastar os efeitos nocivos da feitiçaria. Ademais, serviam para finalidades médicas como curar a tosse ou mesmo proteger o plantio de milho, com práticas do que Henri Junod apontou como sendo parte de uma “arte médica dos primitivos”⁵⁴⁶.

Mordidas de cobra, por exemplo, eram tratadas pelos mágicos que usavam um pó feito das cinzas de uma cobra, acrescida de alguns ingredientes misturados a ele. Eram feitas incisões em várias partes do corpo, onde o pó era inoculado⁵⁴⁷. De acordo com Junod, pelo menos 40 a 50 tipos diferentes de medicamentos foram prescritos pelos médicos nativos para

⁵⁴⁰ “*Muri*, which means originally tree, plant, medicinal herb, is at the same time any means of producing any effect, natural or supernatural, on any influence, hostile or favourable, personal or impersonal”. JUNOD, op. cit, 1913, p. 418.

⁵⁴¹ Ibid.

⁵⁴² Ibid, p. 473.

⁵⁴³ Ibid, p. 476.

⁵⁴⁴ Tradução para “*anitbaloyi drugs*”. Ibid, p. 478.

⁵⁴⁵ Ibid.

⁵⁴⁶ Ibid, p. 418.

⁵⁴⁷ Ibid, p. 419.

serem utilizados de formas variadas: inalação, infusão, inoculação, pulverização dos medicamentos, entre outras⁵⁴⁸.

Em sua descrição de um “mágico” Thonga, Henri Junod destacou, em combinação a alguns amuletos, o uso de um turbante ao qual um cartucho de latão foi preso, tratando-se de uma lata de rapé fixada ao seu chapéu de piaçava. Ao derramar um pouco de pó medicinal na palma de sua mão, o mágico teria afirmado que assoprando em direção à nuvem era capaz de fazer cair um pássaro-relâmpago. Na sequência, tocaria uma flauta feita dos ossos desse pássaro e com o pó dos demais ossos esmagados teria a capacidade de conjurar raios quando uma tempestade caísse⁵⁴⁹. Novamente, observamos a menção a um poder do mágico relacionado à chuva, neste caso conjurando raios. Seja como amuleto ou como um remédio, observamos o potencial dessas poderosas substâncias e objetos.

Em Lourenço Marques, a *nyanga* Virgínia afirmava “ter um remédio que dava às pessoas o poder de se tornarem invisíveis, podendo até matar sem lhes acontecer nada”⁵⁵⁰. E o inspetor das circunscrições, A. J. Morfius, destacava que uma das características do “feiticeiro” fabricante do rapé era a invisibilidade⁵⁵¹. Destacamos, portanto, que os *tinyanga* possuem a crença na invisibilidade como algo que permite atuar, combater, através do uso de “remédios” que, por sua vez, podem ser uma referência a substâncias consideradas poderosas. É bastante provável que essa crença também circulasse na região de Vilanculos à época da revolta, tendo o rapé funcionado como uma substância que agiria, tal como o *nyanga*, de maneira silenciosa e invisível no combate à presença estrangeira. O rapé era visto como tal “remédio”, que deveria ser aplicado sobre as machambas, substituindo os “remédios antigos”, como demonstrado na seguinte passagem dos autos:

Que das machambas deviam ser retiradas os remédios (Chicuembo) antigos e que depois das colheitas os gêneros obtidos nas machambas onde fosse deitado o fole deviam o régulo e os cabos fazerem cobrança de mantimentos a gente das suas terras e esses mantimentos todos arrecadados na povoação do régulo que então deveria mandar chamar o indígena Boquiço para este em pessoa deitar novo remédio sobre os gêneros.⁵⁵²

⁵⁴⁸ JUNOD, op. cit, 1913, p. 425.

⁵⁴⁹ Ibid, p. 474.

⁵⁵⁰ SANTANA, 2018, op. cit, p. 325.

⁵⁵¹ Processo, fl. 86, 9 de outubro de 1914.

⁵⁵² Processo, fl. 29, 20 de setembro de 1914.

Esse foi o depoimento dado por Mungaze⁵⁵³, afirmando que Boquiço estava vendendo o “tabaco (fole)” produzido pelo “feiticeiro Cocuane”⁵⁵⁴. Aconselhado por um emissário enviado por Boquiço, o rapé deveria ser distribuído mediante “a retribuição por pessoa de manilhas, galinhas, dinheiro, peles, etc. que deviam depois ser entregues ao Boquiço”⁵⁵⁵. Após a distribuição, o régulo e os cabos “deviam recomendar aos indígenas que nenhum mantimento podia ser vendido a brancos nem a monhés e que mesmo eles indígenas os deviam gastar com parcimônia aproveitando até os próprios farelos”⁵⁵⁶.

Abrimos um parêntese para explicar que na transcrição feita pelo escrivão o termo “Chicuembo” aparece à frente da palavra “remédios”, como se fossem termos equivalentes. Entretanto, de acordo com a produção de Henri Junod e de Jacimara Santana, é provável que tenha havido algum equívoco quando o depoimento foi registrado. Ao detalhar sobre as possessões de espíritos, Junod descreveu um “curioso fenômeno psíquico”: *bubabyi bya psikwembu*. Segundo o autor, *psikwembu* trata-se de uma doença, a “loucura dos deuses”. Aos espíritos de pessoas mortas, causadores da *psikwembu*, deveriam ser feitas adorações, cultos⁵⁵⁷. Como tratado anteriormente, as possessões eram causadas por espíritos Ndjao e Zulu, sendo as possessões de Ndjao dolorosas e piores do que as possessões por espíritos Zulu⁵⁵⁸. O tratamento para *psikwembu* era mágico, sendo mais apropriado que um mágico do tipo *gobela* o realizasse.

Ao final do processo, novamente o “remédio” é mencionado, desta vez pelo correspondente da Secretaria da Circunscrição de Manica em Macequece. José Luiz Ferreira afirmava que ouvira falar de um “indígena vindo do território inglês” que “por toda parte onde passava se dizia com poderes sobrenaturais para provocar a vinda das chuvas mediante o que lhe quisessem ofertar”⁵⁵⁹. Também disse que tinha conhecimento de que

o dito feiticeiro fizera saber por toda a Mandada que no Dombe dava consultas da sua ciência, e quem quisesse chuvas nas suas terras o poderia procurar, pois o remédio fornecido não só para isso servia como também tinha a virtude de fazer desaparecer os brancos e também os cipaes⁵⁶⁰ autores presumidos das secas dos anos anteriores.⁵⁶¹

⁵⁵³ Mencionado no processo como “Mungaze, induna grande do regulado Manhiça, casado cafrealmente, de quarenta anos de idade aproximados.” Processo, fl. 27, 20 de setembro de 1914.

⁵⁵⁴ Processo, fl. 28, 20 de setembro de 1914.

⁵⁵⁵ Processo, fl. 29, 20 de setembro de 1914.

⁵⁵⁶ Ibid.

⁵⁵⁷ JUNOD, op. cit, 1913, p. 435.

⁵⁵⁸ Ibid, p. 437.

⁵⁵⁹ Processo, fl. 105, 24 de dezembro de 1914.

⁵⁶⁰ Cipaies.

⁵⁶¹ Processo, fl. 105, 24 de dezembro de 1914.

Novamente, o “remédio” fornecido pelo “feiticeiro” faria a presença de brancos e dos cipaios ser extinta. Como mencionado anteriormente, as secas eram, na visão local, atribuídas à presença estrangeira. Nesse caso, os cipaios atuavam como uma espécie de militares, auxiliando a administração portuguesa na colônia. Em um dos relatórios enviados ao Governador Geral, o secretário dos Negócios Índigenas em Lourenço Marques, defendia que não deveria ser comutada a pena dos deportados antes de três anos completos. Escreveu que “alguns chefes e indígenas categorizados, intimados a comparecer perante a autoridade administrativa, não obedeceram, respondendo aos cipaios que não compareciam na sede porque aquelas terras já não eram dos brancos”⁵⁶².

A resistência em comparecer à sede administrativa porque as terras não pertenciam aos brancos, manifestou-se através da recusa comunicada aos cipaios. É provável que por não considerarem os brancos como proprietários das terras, os nativos, por extensão, manifestaram uma recusa pela autoridade dos cipaios. Há menção da animosidade em relação aos cipaios em outras passagens dos autos, como em uma delas que destaca “resistência e agressão a cipaes, de que resultou a morte d’um destes, quando procuravam recrutar indígenas para trabalho; proporcionarem a fuga a presos, ferindo e roubando um dos cipaes que os acompanhavam;”⁵⁶³. Além disso, através desse excerto, enfatizamos que os cipaios eram responsáveis por recrutarem os nativos para o trabalho forçado, motivo pelo qual os nativos desejavam a extinção dos primeiros. Recrutavam, porém não podiam ser recrutados para o trabalho forçado, conforme estipulado pelo regulamento de 9 de novembro de 1899. Não reconheciam, portanto, apesar da origem “africana”, os cipaios como iguais, porque estes contribuíam com a administração portuguesa.

Conforme Valdemir Zamparoni, os “*sipaies negros*” aplicavam uma “variada gama de punições” aos nativos e “os submetiam a torturas e maus tratos físicos, além de chantagens monetárias ou sexuais, envolvendo parentes ou as mulheres dos presos”⁵⁶⁴. Some-se a esse fator, o fato de que os cipaios entravam em ação quando havia resistência às ordens dadas pelas “autoridades gentílicas”, como os régulos. A posição dos chefes do regulado era delicada, posto que deveriam exercer a autoridade sobre os chamados “indígenas”, mesmo sabendo que antes do período colonial essas povoações desfrutavam de autonomia. Assim, essas figuras eram atribuídas a abusos diversos, à cobrança do imposto de palhota e ao recrutamento para o

⁵⁶² Processo, fl. 125, 14 de junho de 1915.

⁵⁶³ Processo, fl. 68, 18 de julho de 1916.

⁵⁶⁴ ZAMPARONI, op. cit, 2012, p. 120.

trabalho forçado. A atuação dos cipaios, bem como a dos régulos, podia ser interpretada pelos nativos como sendo ora de colaboração, ora de embate.

Comparativamente, como já mencionamos, o *nyanga* responsável pela distribuição do rapé que circulou em Vilanculos estava utilizando uma substância mágica para atingir os estrangeiros e, principalmente, os portugueses. Por acreditar que o domínio dos portugueses em Vilanculos tinha má finalidade, possivelmente foram enquadrados como bruxos pelos nativos ou pelo próprio *nyanga*. Assim, tornava-se necessário que o *nyanga* contra-atacasse, realizando uma espécie de antibruxaria para combatê-los. Isso ajudaria a explicar por que os habitantes de Vilanculos estavam recorrendo ao rapé distribuído – parte do ritual de antibruxaria – e produzido pelo *nyanga* de Gaza. Talvez os portugueses estivessem sendo combatidos nessa espécie de “reino invisível”, onde o *nyanga* poderia atuar com a sua invisibilidade, de forma livre, para atingir a fuga/expulsão dos portugueses e de todos os que fossem presença indesejada pelos nativos.

A atuação secreta no reino invisível para os habitantes do planalto da Mueda nos recorda a dos bruxos Azande durante a noite, que poderiam atuar de forma lenta, atacando as vítimas por vários dias, retirando delas a força, drenando a sua energia vital, provocando cansaço e fraqueza, como explicou Evans-Pritchard⁵⁶⁵. Se quisessem, os bruxos podiam se tornar invisíveis esfregando um unguento especial na pele. De acordo com Harry West essa situação de tornar-se invisível foi descrita em muitos outros “contextos etnográficos”⁵⁶⁶.

No contexto da África do Sul, entre os Thonga, Henri Junod descreveu a atuação da “sociedade secreta” dos *baloyi*:

[Os] *baloyi* conhecem uns aos outros. Eles formam um tipo de *sociedade secreta* dentre a tribo, e eles se reúnem – com os seus corpos espirituais – durante a noite para comer carne humana no deserto. Lá eles formam uma verdadeira “hubo”, ou seja, uma assembleia de debates.⁵⁶⁷

Um *noyi*, portanto, sabe quem são os outros *noyi* e formam uma sociedade secreta para discutir e lançar os seus feitiços contra a população Thonga, injuriando as propriedades ou destruindo vidas. Por exemplo, se um deles não consegue convencer aos demais de que num determinado ano não teriam espigas de milho, os *baloyi* condenam esse *noyi* a pagar uma multa que consistia num corpo humano que ele teria matado através da feitiçaria. Isso revela que havia

⁵⁶⁵ EVANS-PRITCHARD, op. cit.

⁵⁶⁶ WEST, op. cit, p. 94.

⁵⁶⁷ Tradução livre para “Those *baloyi* know each other. They form a kind of *secret society* amongst the tribe, and they assemble – with their spiritual bodies – during the night to eat human flesh in the desert. There they form a true “hubo”, that is, a debating assembly.” JUNOD, op. cit, 1913, p. 462.

competição e hierarquia entre os *baloyi*, ao tentarem mostrar quem era mais ou menos poderoso, além de revelar quem era mais eficiente em seus feitiços⁵⁶⁸.

Os *baloyi* eram considerados, segundo Junod, como integrantes da povoação mais inteligentes do que os membros que não eram feiticeiros. Eram tidos como os sábios, superiores e, por isso, os menos espertos mereciam ser devorados pelos *baloyi*. Assim, “são chamados por essa razão “bahanyi” – “aqueles que vivem”, sem dúvidas porque eles possuem um tipo de vida superior”⁵⁶⁹. Por isso, os *baloyi* eram extremamente temidos pelos demais e a acusação “você é *noyi*” consistia num dos maiores insultos que um homem poderia fazer para outro⁵⁷⁰.

A atuação dos *baloyi* era praticamente noturna, por isso eram chamados de “ba busiku”, o que equivale a “homens da noite”. Poderiam sair de seus corpos à noite e voar, pois, tinham asas largas e, assim, saíam de suas cabanas pela palhiçada no topo ou pela porta fechada. Os fogos-fátuos eram uma das formas com que se apresentavam⁵⁷¹. Conforme o autor, os Thonga acreditavam que o *noyi* era uma parte da personalidade, dessa maneira, quando ele voava pela cabana afora, permanecia ali no seu dormitório a sua sombra e não o seu corpo: “na realidade o que permanece é uma *besta selvagem*, uma que o *noyi* tenha escolhido para identificar a si mesmo”⁵⁷².

Há, portanto, a noção de que os *baloyi* apresentam uma dupla personalidade, que é capaz de se desmembrar, sendo observável quando eles saem para executar o seu “trabalho horrível” durante a noite. Isso conduziu ao questionamento se os *baloyi*, durante o dia, sabiam ou não o que estavam fazendo durante a noite, ou seja, se tinham consciência de sua dupla existência. Junod afirmou que essa pergunta era difícil de responder por parecer não ser uma ideia tão clara na mente dos nativos. A concepção antiga era a de que o *noyi* atuava de maneira inconsciente, pois sequer sabia que era um feiticeiro, a não ser que tivesse sido revelado pelo adivinho⁵⁷³. Nesse caso, a revelação da parte *noyi* de um indivíduo, partindo de sua dupla personalidade/existência, pode lhe causar uma grande surpresa. Mas, de acordo com a crença dos Thonga descrita por Junod, os *baloyi* que praticavam seus truques horríveis há mais tempo, ficavam até mesmo orgulhosos de seus feitos. E outros iam além, renunciando aos seus feitos

⁵⁶⁸ JUNOD, op. cit, 1913, p. 462.

⁵⁶⁹ Tradução livre para “They are so called for that reason “bahanyi” – “those who live”, no doubt because they possess a kind of superior life”. Ibid.

⁵⁷⁰ Ibid, p. 463.

⁵⁷¹ “[...] the will-o’-the-wisps are considered as being one of the forms under which they go” e adiante “[...] the will-o’-the-wisps are the *baloyi*.” Ibid.

⁵⁷² Tradução livre para “In reality what remains is a *wild beast*, the one with which the *noyi* has chosen to identify himself”. Ibid.

⁵⁷³ Ibid, p. 464-465.

maléficos e se tornando mágicos, usando o seu conhecimento para confundir os feitiços dos outros *baloyi*⁵⁷⁴.

Os *baloyi* eram tidos como ladrões, roubavam espigas de milhos ou outros produtos dos campos. Contudo, eram como assassinos que os *baloyi* obtinham o seu maior destaque. Podiam ser motivados, principalmente, por ódio ou por inveja, vingando-se de seus inimigos com a morte deles⁵⁷⁵. Em sua atuação noturna, o *noyi* escaparia de sua cabana e voaria em direção à habitação do homem que odiasse. A moradia, por sua vez, estaria protegida por uma cerca espiritual feita de feitiços e medicamentos variados que iriam impossibilitar a atuação do feiticeiro. Mas o *noyi* faria um acordo com outro *noyi* residente na povoação, o qual forjaria uma abertura na cerca espiritual e possibilitaria que o *noyi* entrasse na habitação do inimigo, enquanto ele dormisse. O *noyi* enfeitiçaria o inimigo, condenando-o a morrer: “Eles também dizem o “*nthumbu*”, apenas o seu cadáver foi deixado, o seu verdadeiro eu foi roubado e devorado”⁵⁷⁶. Na manhã seguinte o homem acordaria, mas apenas a sua sombra teria restado, até que fosse morta alguns dias depois. O *noyi* teria comido o homem, matando-o. Novamente, Junod enfatiza a ideia da dualidade da personalidade humana desenvolvida pelos nativos. As entranhas do inimigo, a sua estrutura interna, eram devoradas pelo *noyi*, restando somente a estrutura externa – que iria morrer em breve⁵⁷⁷.

Seriam, portanto, cinco os principais meios que os *noyi* tinham à sua disposição, entre os quais: colocar um animal no lugar que o inimigo vai passar para que seja atacado, podendo ser um leão, um crocodilo, uma cobra; dar ao inimigo algo envenenado que fosse de comer ou de beber contendo certas drogas, o que poderia sufocar, adoecer ou até matar a pessoa; derramar sangue sobre a pessoa durante a noite até que o chão ficasse encharcado; realizar o “feitiço da vontade”, inspirando no inimigo a vontade de abandonar o país e fazer com que se tornasse a presa de outro *noyi* no local aonde fosse, sendo morto; poder para abrir qualquer tipo de coisa (*mpfulu*), sendo o maior deles o poder de abrir um homem. Nesse último caso, o feitiço “*mpfulu*” podia ser resultado do desejo do *noyi* de escravizar a sua vítima, fazendo-a trabalhar para ele ao arar o solo, cortar madeira e assim por diante⁵⁷⁸.

A concepção de feitiçaria entre os Thonga, ao nos basearmos nos relatos escritos por Junod, revelam diversos matizes da crença na *buloyi*. Existiam “*bons baloyi*”⁵⁷⁹ que usavam

⁵⁷⁴ JUNOD, op. cit, 1913, p. 465.

⁵⁷⁵ Ibid, p. 466.

⁵⁷⁶ Tradução livre para “They also say the “*nthumbu*”, the corpse only has been left, his true self has been stolen and eaten”. Ibid, p. 467.

⁵⁷⁷ Ibid.

⁵⁷⁸ Ibid, 467-470.

⁵⁷⁹ Tradução para “*good baloyi*”. Ibid, p. 471.

o seu poder para abençoar quando enviados por espíritos ancestrais para melhorar a produção dos campos. Havia também a crença de que se alguém agisse de maneira gentil com um *noyi*, este poderia colocar a pessoa sob a sua proteção, prevenindo os outros *noyi* de não causarem danos ao seu amigo. Essas ocorrências eram raras, sendo a ideia predominante entre os Thonga aquela em que os *baloyi* eram tidos como criminosos⁵⁸⁰.

Segundo Harry West, entre os habitantes de Mueda, a feitiçaria não apresentava categorias tão perceptíveis, sendo às vezes até confusas:

Ao contrário do mundo de Evans-Pritchard, com categorias distintas de “magia negra” e “magia branca”, o mundo da feitiçaria de Mueda foi preenchido com diversas tonalidades de cinzento, cujas texturas e contrastes resultam – como Bakhtin concluiria – da justaposição das vozes, perspectivas e opiniões de inúmeros habitantes.⁵⁸¹

Vimos que a noção de “magia branca” e “magia negra” – ainda que com os termos *bungoma* e *baloyi*, respectivamente – foram atribuídas ao cotidiano dos Thonga. Mas, ainda de acordo com Harry West, esse “mundo da feitiçaria de Mueda” concebia que autoridades como os régulos “não só continuavam a supervisionar as relações sociais no reino visível – validando transações de terras, combinando casamentos, resolvendo litígios, etc. –, como também continuavam a supervisionar as relações no reino invisível”⁵⁸². Os régulos exerceriam, portanto, papel fundamental na regulamentação dos reinos visível e invisível.

No tocante à participação dos régulos, na condição de chefes da localidade, podemos pensar que enxergaram como seu dever livrar e proteger as pessoas da povoação de Vilanculos da bruxaria, como sugerido por Eduardo Ferraz ao descrever o que deveria ocorrer entre os ajáuas⁵⁸³. A proteção da população local se daria através da expulsão dos portugueses que estavam a realizar a bruxaria contra os nativos, assim como cessaria os males causados identificados, como principal exemplo, o pagamento do imposto de palhota. Esse seria um motivo bastante plausível para justificar o empenho dos régulos em realizar a distribuição do rapé e em instruir os usuários sobre o seu funcionamento nas machambas.

Conforme Harry West, as pessoas de Mueda contavam também com adivinhos e curandeiros⁵⁸⁴ para combater os feitiços destrutivos. Podiam acessar o reino invisível e atuar

⁵⁸⁰ JUNOD, op. cit, 1913, p. 471.

⁵⁸¹ WEST, op. cit, p. 132.

⁵⁸² Ibid, p.163.

⁵⁸³ FERRAZ, op. cit, p. 94.

⁵⁸⁴ Mas havia curandeiros que eram feitiçeiros e curandeiros que não eram feitiçeiros, de acordo com testemunha inquirida pro Harry West. WEST, op. cit, p. 120.

“anulando o feitiço” – *kupilikula* –, “(re)modelando o mundo de acordo com as suas visões de cura”⁵⁸⁵. Uma das formas de defesa contra o feitiço utilizadas pelos curandeiros era a blindagem de “corpos humanos, bens materiais, gado, casas, campos e aldeias com *mitela*”⁵⁸⁶, protegendo os moradores de Mueda dos feiticeiros predadores. Embora não possamos afirmar que os régulos de Vilanculos fossem curandeiros, podemos destacar o seu papel como protetores da população local dos males encarnados na figura estrangeira, contribuindo, ao menos, para a disseminação da cura ao distribuírem o rapé. Parafraseando West, ao discorrer sobre a percepção de Mircea Eliade em relação ao xamanismo, afirma que ouviu de seu companheiro de viagem Marcos: “Não sou curandeiro, mas às vezes sei curar”⁵⁸⁷. Pode ser que os régulos de Vilanculos se sentissem como contribuintes dessa cura.

A abordagem de West sobre as “intervenções anti-feitiçaria por parte dos chefes de povoação”⁵⁸⁸ em Mueda é bastante consistente. De acordo com o autor:

Com tanta coisa em jogo, os chefes de povoação não se podiam dar ao luxo de ficar preguiçosamente sentados enquanto outros faziam guerra no reino invisível da feitiçaria. Para evitar as crises, os anciãos intervinham pessoalmente nesse reino, de várias maneiras. Embora contassem frequentemente com o auxílio dos *vamitela*⁵⁸⁹ de confiança que viviam em suas povoações, os chefes de povoação eram os máximos responsáveis pela defesa destas (*kushilidya ikaja*), minando os caminhos de acesso com dispositivos anti-feitiço e espalhando *imale*⁵⁹⁰ pela povoação, a fim de a tornar invisível aos olhos de eventuais atacantes [...].⁵⁹¹

Os chefes de povoação do planalto de Mueda teriam uma ação de importância com medidas preventivas contra a feitiçaria, mas também em momentos de crise como a ocorrência de doenças ou mortes na povoação. Os chefes advertiam os feiticeiros gritando: “Estou a ver-te! Sei quem tu és!”⁵⁹². Assim, acreditavam estar aconselhando os feiticeiros a desistirem de seus atos destrutivos e “avisava-os das terríveis consequências que teriam de enfrentar se continuassem”⁵⁹³. As pessoas supunham, por esses atos, que os chefes de povoação também eram feiticeiros, capazes de suprimir no reino invisível os atos “que pudessem ser

⁵⁸⁵ WEST, op. cit, p. 107.

⁵⁸⁶ Ibid, p. 105.

⁵⁸⁷ Ibid, p. 98.

⁵⁸⁸ Ibid, p. 129.

⁵⁸⁹ *Vamitela* eram os curandeiros. Ibid, p. 99.

⁵⁹⁰ *Imale* era uma “substância que se espalhava por toda a sua área com o intuito de a tornar invisível aos olhos de eventuais inimigos”. Ibid, p. 101.

⁵⁹¹ Ibid, p. 129.

⁵⁹² Ibid, p. 130.

⁵⁹³ WEST, op. cit, p. 130.

classificados como “feios”, “sujos”, “maus”, “perigosos” ou “ruinosos”⁵⁹⁴. Dessa forma, os chefes de povoação eram capazes de *kupilikula*, embora negassem ser feiticeiros.

Algo bastante similar ocorria entre os Thonga. Conforme Junod, havia uma assembleia específica para revelar os feiticeiros: *rera nyiwa* ou *ba hungwe*. Quando um chefe da povoação se encontrava doente ou alguma epidemia a assolava, o chefe ou subchefe anunciava perante toda a população:

“Hungwe!” (essa palavra é parecida com “Tome cuidado!”). “Os ossos declararam: é tal fulano: uma mulher com dois, três ou quatro filhos... ou casada duas vezes... ou uma viúva... ou uma garota... ou um homem... ou um médico-sacerdote Cesse os seus feitiços e faça o paciente viver! Nós sabemos quem é você! Não traga sobre ele más influências durante a noite! Se você não restaurar a saúde dele, nós vamos matar você!”⁵⁹⁵

Dessa forma, uma advertência solene era feita a todos os *baloyi*. Assim, acreditavam ser possível prolongar a vida do paciente atingido. A partir do que foi exposto, observamos a importância que os chefes de povoação tinham no combate a práticas destrutivas de feitiçaria entre os habitantes de Mueda e os Thonga no sul de Moçambique. Mesmo que com uma atuação diferente em Moçambique, tivemos a oportunidade de discutir sobre a relevância dos líderes da revolta em Vilanculos. Ao recusarem o recolhimento do imposto de palhota e apostarem na disseminação do rapé, acreditamos que os régulos envolvidos estavam, ainda que indiretamente, combatendo o que a presença portuguesa representava em terras moçambicanas: bruxaria. Tanto assim, que estavam auxiliando o *nyanga* ao buscarem o rapé em Gaza e o distribuírem em Vilanculos. Mas também não podemos perder de vista que algumas lideranças locais possivelmente não estavam engajadas na lógica de que era preciso promover uma ação “antibruxaria” contra os portugueses, revelando uma postura distinta.

A ação dos deportados para a Ilha de Moçambique revela o que Jacimara Santana observou:

as autoridades africanas e demais chefes não atuavam como simples marionetes do poder colonial local e que um chefe africano poderia tomar atitudes independentes de seu superior, podendo ser que nem tudo fosse comunicado até mesmo entre chefes africanos de uma povoação e o responsável pela regedoria.⁵⁹⁶

⁵⁹⁴ WEST, op. cit, p. 130.

⁵⁹⁵ Tradução livre para “Hungwe!” (this word is a kind of: “Take care!”). “The bones have declared it: It is so and so: a woman having two, three or four children... or married twice... or a widow... or a girl... or a man... or a medicine-man... Cease your enchantments and make the patient live! We know you! Do not bring upon him bad influences during the night! If you do not restore him to health, we shall kill you!”. JUNOD, op. cit, 1913, p. 480.

⁵⁹⁶ SANTANA, 2018, op. cit, p. 166.

Como já havíamos abordado, essa autonomia gerou a não cobrança do imposto e, conseqüentemente, o incômodo nas autoridades que acabou transparecendo nos autos analisados.

Precisamos avaliar também uma fala bastante interessante de Harry West, que nos faz cogitar a possibilidade de as autoridades portuguesas terem interpretado os régulos revoltosos de Vilanculos como praticantes da feitiçaria, não sendo apenas meros distribuidores do rapé elaborado em Gaza. Em um período próximo ao da revolta, West observou:

A administração colonial de Moçambique aconselhou, efetivamente, os administradores a restringirem a influência dos curandeiros e aprovou leis que limitavam a prática legal da medicina a profissionais licenciados, além de ordenar às autoridades gentílicas que se opusessem “à prática de bruxarias e adivinhações e muito especialmente das que representem violência contra as pessoas”. Há notícias de que, nas décadas de 1920 e 1930, os administradores de algumas zonas de Moçambique puniam os praticantes de feitiçaria e/ou curandeirismo com trabalho forçado, prisão, ou mesmo com deportação para as ilhas de São Tomé e Príncipe, na África Ocidental, mas essas medidas não foram amplamente adotadas.⁵⁹⁷

Os régulos não se opuseram ao que as autoridades portuguesas identificaram como a “prática de bruxaria” e foram penalizados com a deportação para a Ilha de Moçambique, embora note-se que essa não era uma medida corriqueira. Apesar de incomum, a pena pode ter sido empregada justamente por terem considerado e enquadrado os líderes da revolta como “praticantes de feitiçaria e/ou curandeirismo”.

É inegável que algumas autoridades não souberam lidar com a situação da revolta, ao ponto de negar a sua existência para não precisar enfrentá-la. Concorre para essa acepção, o ponto de vista de Jacimara Santana ao afirmar que havia dificuldade para os administradores enfrentarem “processos de investigação envolvendo *nyanga*”⁵⁹⁸. Eram muitos os elementos mobilizados pelos nativos e pelos régulos, além da recusa em efetuar o pagamento do imposto. Elementos que as autoridades portuguesas não sabiam, não podiam ou não queriam tratar.

Além do rapé, sobre o qual nos debruçaremos no próximo item deste capítulo, outros símbolos foram mobilizados para concretizar os objetivos dos revoltosos. De acordo com Fox, Craemer e Vansina, entre os adereços fundamentais para a execução de rituais em um movimento religioso estão alguns símbolos. E em alguns momentos os símbolos podem ser substituídos por outros, desde que seja uma “tradução apropriada”⁵⁹⁹. Por exemplo, o leopardo

⁵⁹⁷ WEST, op. cit, p. 163.

⁵⁹⁸ SANTANA, 2018, op. cit, p. 171.

⁵⁹⁹ CRAEMER, op. cit, p.473-474.

é o rei dos animais e a sua pele é um símbolo primário da realeza⁶⁰⁰, mas se houver um lugar em que os leões prevalecem, os últimos podem assumir o lugar dos leopardos⁶⁰¹. Assim, supomos que as capulanas e as peles de animais requeridas pelo *nyanga*, como apontaram as autoridades portuguesas, eram, na verdade, elementos componentes de um rito de cura, um contrafeitiço, que pudesse operar as mudanças tão almejadas pelos habitantes de Vilanculos. Essa abordagem será aprofundada no item 2.3 desse capítulo.

2.2 O “rapé milagroso” opera prodígios e... uma revolta

Eu sou carvão!
Tenho que arder, sim
E queimar tudo com a força da minha combustão.
*João Craveirinha*⁶⁰²

Em 18 de maio de 1918, diretamente de Lourenço Marques, o responsável pela Secretaria dos Negócios Indígenas comunicava a partir de um informe na Imprensa Nacional de Moçambique o fim da pena imputada a alguns régulos e cabos, transcorridos três anos e oito meses de sua deportação da região de Vilanculos para a Ilha de Moçambique. A Secretaria dos Negócios Indígenas assim registrou:

[...] Pela leitura atenta de processo referente ao assunto indicado e que mais conhecido ficou pela designação de: “questão de rapé”, verifica-se que alguns régulos de Vilanculos e em especial um de nome Boguiço, cometeram certos distúrbios nas terras, explorando para isso a superstição que por esse tempo propagou, da eficácia d’um certo rapé (Murrime), ao qual se atribuíam diversas maravilhas. Copiosas chuvas, colheitas abundantes, imortalidade, fuga de brancos e desaparecimento do imposto de palhota. [...].⁶⁰³

Dessa maneira, ficava autorizado “o regresso dos régulos e cabos às suas terras, deixando por mais algum tempo o Boguiço, no desterro”⁶⁰⁴. A exceção do informe era destinada ao régulo nomeado Boguiço (ou Boquiço) que, foi identificado como o maior responsável pela distribuição e propaganda do rapé e, por isso, poderia estar sendo usado para atestar uma punição exemplar.

⁶⁰⁰ CRAEMER, op. cit, p.471.

⁶⁰¹ Ibid, p. 474.

⁶⁰² CHAVES, Rita. José Craveirinha, da Mafalala, de Moçambique, do mundo. *Via atlântica*, n.3, 1999, Universidade de São Paulo, p.155.

⁶⁰³ Processo, fl. 1, 18 de maio de 1918.

⁶⁰⁴ Processo, fl. 2, 18 de maio de 1918.

Fizemos a discussão acerca da serventia do rapé, mas faz-se necessária uma pequena digressão para compreendermos a presença do tabaco e, conseqüentemente, do rapé no continente africano.

Leila Leite Hernandez nos fornece um apontamento interessante sobre a costa africana. Conforme a pesquisadora, regiões como Moçambique atuaram, desde o século X como entrepostos comerciais para mercadores árabes e indianos que “em troca do ouro e do ferro, levavam algodão, porcelanas, seda, miçangas, perfumes e drogas medicinais”⁶⁰⁵. Embora a autora não identifique nessa passagem o que nomeou como drogas medicinais, atesta-se que, já nesse período, havia um tratamento especial aos elementos naturais que tinham substâncias consideradas medicinais ou curativas.

A presença árabe formando entrepostos comerciais na costa de Moçambique aparece também na narrativa histórica de pesquisadores moçambicanos como Carlos Serra, David Hedges, Gerhard Liesegang e Paulo Soares⁶⁰⁶. Adiante, Leila Hernandez explica que, gradativamente, os árabes foram dando lugar aos portugueses que passaram a explorar também o interior do território moçambicano⁶⁰⁷, principalmente para adquirir ouro do “Império” Monomotapa (1325-1700)⁶⁰⁸ ou Muenemutapa de acordo com a grafia moçambicana⁶⁰⁹ mais recorrente. O ouro angariado em Moçambique permitia aos portugueses obterem as especiarias asiáticas, transformando a região numa “espécie de reserva de meios de pagamento das especiarias e essa foi a razão por que os portugueses se fixaram no País, primeiro como mercadores”⁶¹⁰ e só posteriormente efetivando a colonização.

De acordo com Alberto da Costa e Silva, de maneira geral, durante o século XVI, os europeus comercializavam com os africanos da forma que aprouvesse aos nativos, por terem pouco a oferecer à África que esta já não produzisse. O que conduzia os africanos a comerciar com os europeus era exatamente o que os últimos ofereciam de exótico. Assim, figurou o tabaco que, num pequeno intervalo de tempo, tornou-se um produto habitual entre os africanos⁶¹¹. O tabaco era obtido, entre outras mercadorias, como moeda de troca trazida pelos europeus que vinham buscar escravos no continente africano. Assim, o tabaco passou de artigo de luxo a

⁶⁰⁵ HERNANDEZ, op. cit., 2008, p. 582.

⁶⁰⁶ SERRA, op. cit., p. 26.

⁶⁰⁷ HERNANDEZ, op. cit., 2008, p. 583.

⁶⁰⁸ Ibid, p.582.

⁶⁰⁹ SERRA, op. cit., p.34.

⁶¹⁰ Ibid, p. 55.

⁶¹¹ SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo – A África e a escravidão, de 1500 a 1700*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. p. 314.

produto indispensável no cotidiano⁶¹² e esteve diretamente relacionado à exploração da escravidão de indivíduos da África.

E a partir da metade do Quinhentos, mas sobretudo no século XVII, foram-se ampliando os recursos agrícolas da África Índica, graças à difusão das plantas trazidas do Brasil pelos portugueses, como o milho, a mandioca, a batata doce, o ananás, o cajueiro, o abacateiro, a goiabeira, a mamona, o amendoim e o tabaco.⁶¹³

O tabaco produzido no Brasil alimentava o reino português e era um dos principais produtos comercializados:

Entre as plantações produzidas na América Portuguesa nenhuma se difundiu como o tabaco. Não tardou para que, após ter sido levado para o Velho Mundo por seus viajantes, a erva santa passasse a ser largamente consumida pelos europeus de todas as camadas sociais, seja na forma de rapé, de mascar ou como fumo. A América Portuguesa foi um dos maiores produtores deste gênero tropical desde o século XVII, tendo sido sua exportação uma das principais fontes de renda do Estado português e uma peça importante na reprodução da sociedade escravista.⁶¹⁴

Dessa maneira, foi introduzida a produção do tabaco na África Índica, cuja inserção foi realizada por portugueses, mas usufruída também por outros povos europeus que negociavam no local, em que se destacam os ingleses⁶¹⁵. Tal lógica, fazia parte da composição de mercados mundializados que contribuíram para uma “integração planetária, tanto na dimensão econômica quanto na cultural, na política e na demográfica”⁶¹⁶, segundo Eduardo França Paiva ao tratar do mundo do trabalho na Ibero-América. O fato de vários produtos terem sido transplantados do Brasil para a África, conforme indicado por Costa e Silva, dialoga com o argumento de França Paiva sobre o processo de americanização do mundo, onde a produção realizada nas Américas tinha impacto direto e efetivo no “cotidiano de milhões de pessoas na Europa e na África, bem como em partes do Oriente e nas várias regiões da própria Ibero-América”⁶¹⁷, já que tudo estava interligado na Idade Moderna.

⁶¹² SILVA, op. cit, 2011, p. 374.

⁶¹³ Ibid, p. 507.

⁶¹⁴ BARROS, Rafael dos Santos. *Da letra da lei às práticas coloniais: arranjos e conflitos na sesmaria dos jesuítas, 1700-1750*. Dissertação de Mestrado pela Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2015, p.49.

⁶¹⁵ Ibid, p.509.

⁶¹⁶ PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo – uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)*. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2015. p.74.

⁶¹⁷ Ibid, p. 31.

No início do século XX, o cubano Fernando Ortiz, ao descrever as trocas comerciais feitas para a obtenção de escravos africanos e os produtos utilizados nessas transações evidenciou o quanto o tabaco era um produto estimado⁶¹⁸ na região da Gâmbia. O autor também utilizou o relato de um viajante que passava pela costa da África, mais precisamente no Senegal, deixando registrada uma tabela de valores para diversos produtos em 1764⁶¹⁹, dos quais já despontava a presença do “tabaco rapé” e do “tabaco sem torcer em corda”⁶²⁰, o que mostra a circulação da mercadoria no continente africano no século XVIII.

No tocante a Moçambique, o tabaco desponta como produto comercializado com os portugueses no século XVIII em pequenos armazéns, além de marfim e azagaias⁶²¹. Se, num primeiro momento, como apontado por Alberto da Costa e Silva, o tabaco foi trazido à África Índica e ali plantado para dinamizar a agricultura, ao que tudo indica, em determinado momento, o tabaco passou a ser vendido pelos nativos de Moçambique a europeus e árabes, tendo os portugueses como intermediários⁶²² nessas transações.

Em concordância com Valdemir Zamparoni, a principal atividade econômica de Moçambique era o tráfico de escravos nos anos de 1770 a 1850. Havia a venda de “marfim, âmbar, urzela, tabaco, pontas de rinoceronte, dentes de hipopótamo, mel, cera, cobre e ouro”⁶²³, fornecidos aos intermediários em troca de “aguardente do Brasil, panos da Índia, ferro, vidrilhos, espelhos, missangas, pólvora e armas”⁶²⁴.

O desenvolvimento comercial gerado pelo comércio de escravos levou à formação de uma rede de influência política, especialmente em regiões moçambicanas como Lourenço Marques – atual capital Maputo – e Inhambane. O aumento do controle se deu também através da fixação de funcionários e militares que representavam o governo português nessas regiões⁶²⁵.

É importante lembrarmos que a penetração mercantil portuguesa esteve ligada simultaneamente, pelo menos desde o século XVI, aos *Prazos*, porções de terra utilizadas para escoamento de mercadorias que era otimizado pela presença do rio Zambeze⁶²⁶. Os *Prazos* foram divididos entre portugueses e missionários, que passaram a denominá-los como “pacificados” ou “não pacificados”⁶²⁷. Na Zambézia, região central moçambicana, os *Prazos*

⁶¹⁸ ORTIZ, Fernando. *Los negros esclavos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1987, p. 131.

⁶¹⁹ Ibid, p. 133.

⁶²⁰ “*tabaco sin torcer en cuerda*”. Ibid, p. 135.

⁶²¹ SERRA, op. cit., p. 67.

⁶²² ZAMPARONI, op. cit., 2012, p. 27.

⁶²³ Ibid, p. 27-28.

⁶²⁴ Ibid, p. 27.

⁶²⁵ HERNANDEZ, op. cit., 2008, p. 589.

⁶²⁶ SERRA, op. cit., p.58-59.

⁶²⁷ HERNANDEZ, op. cit., 2008, p. 589.

eram “constituídos por doações ou aforamentos régios de grandes propriedades de terras, exclusivamente a mulheres portuguesas brancas, por um período de três gerações”⁶²⁸.

O encerramento da escravidão em Moçambique e o desenvolvimento da mineração de ouro e diamantes nos territórios britânicos e bôers da África Austral trouxe, entre outras consequências, a mudança do eixo econômico para o sul, ao invés do norte do território. A ilha de Moçambique deixou de ser a capital no fim do século XIX, sendo substituída por Lourenço Marques⁶²⁹. Ainda no último quartel desse século, ocorreu a Conferência de Berlim.

Apesar de os europeus exercerem influência sobre territórios africanos mesmo antes de 1885, a partir da Conferência “se estabeleceu o princípio do domínio efetivo como garantia para a posse das colônias”⁶³⁰, resultado da ambição capitalista e expansionista europeia. Parafraseando Zamparoni, ao citar o colonizador britânico Cecil Rhodes, para obter o controle e a expansão máxima sobre os territórios africanos que lhe couberam pelos acordos, Portugal “se pudesse anexaria as estrelas”⁶³¹. Entretanto, a economia lusa somente pôde ampliar o seu domínio e concentrar os seus recursos em Angola.

Portugal renunciou a amplos poderes em nome das Companhias Concessionárias. Concomitantemente a esse processo, temos a ocorrência de tratados estabelecidos a partir da ótica imperialista pois, embora aceitos pelos africanos como acordos de cooperação, o jogo diplomático realizado pelos europeus acabou revelando o caráter impositivo desses tratados. De acordo com os autores moçambicanos Telésfero Nhampulo e Graça Cumbe, muitas vezes os tratados foram fontes de conflitos entre as chefaturas africanas, impulsionando a “intervenção política europeia nos assuntos africanos”⁶³².

O aumento da intervenção política da metrópole em Moçambique se refletiu de diversas maneiras, inclusive no comércio e, retomando nossa linha de raciocínio, no tabaco, que é a matéria prima para a feitura do rapé. Anteriormente, tratado como produto de comércio, como vimos, houve uma mudança e o entendimento dos portugueses sobre o uso do rapé foi alterado para um produto a ser combatido. O alargamento da influência lusa sobre os moçambicanos exprimia-se, também, pelo controle do rapé “cujo uso passou a ser

⁶²⁸ ZAMPARONI, op. cit., 2012, p. 66.

⁶²⁹ Ibid, p. 592.

⁶³⁰ Ibid, p.40.

⁶³¹ Ibid.

⁶³² Ver capítulo 2 de NHAPULO, Telésfero & CUMBE, Graça. *Invasão, partilha e ocupação efectiva de África*. In.: História 11ª classe. Plural Editores, Maputo, 2010, p. 64.

extremamente rejeitado por autoridades coloniais”⁶³³. Desde então, o rapé passou a figurar como um produto clandestino⁶³⁴. O que teria conduzido a este processo?

O rapé era uma substância bastante empregada e conhecida pelos nativos de Moçambique, passando a ser atribuída pelos portugueses, em diversas situações, à prática de “feitiçaria”. Poderia ser “a venda e a administração do rapé milagroso, atuar como *nyanga* (médico tradicional) na cura por meio de ervas, consulta do oráculo ou transe, ministrar rituais para fazer chover”⁶³⁵, entre outros, conforme abordado anteriormente.

Um dos motivos para a perseguição de nativos e dos *tinyanga* pode residir no fato de que os portugueses não compreendiam as práticas de feitiçaria como “parte de um sistema espiritual complexo”⁶³⁶ que, historicamente, se apresenta no continente africano. Por não fazer parte da comunidade moçambicana, por enxergar o nativo como “indígena”, como o “outro” de forma inferiorizada, as autoridades coloniais tratavam de diminuir o feiticeiro a termos como “supersticioso” e “intrusão”⁶³⁷.

Além desse fator, a imprevisibilidade dos resultados de tais práticas constituía um desafio à autoridade colonial dos portugueses e, simultaneamente, ameaçava a sua missão civilizatória. Não obstante, na ótica portuguesa os feiticeiros ocupavam um lugar de poder que era interpretado como mau e desarmonioso para as relações da sociedade moçambicana, representando um verdadeiro risco, vistos como “destruidores da solidariedade social”⁶³⁸. No registro do inspetor das Circunscrições, A. J. Morfius, lê-se:

Se é certo que os indígenas não nos estimam, mas simplesmente nos temem, creio que presentemente nem sequer pensam num levantamento que pudesse abranger algumas circunscrições, pois a isso se opõe não só a diversidade de tribos que habitam o distrito, algumas das quais nunca viram com bons olhos a dominação dos Bangone, como também a certeza de que seriam castigados caso faltassem aos seus deveres de obediência, pois há muito reconhecem e ainda não se esqueceram, apesar do seu número, que o Governo dispõe dos meios suficientes para fazer respeitar os seus direitos de soberania.⁶³⁹

Talvez, nem todos os régulos estivessem dispostos a se revoltar, levando Morfius a afirmar que os nativos nem pensavam em se levantar contra os portugueses. Reconhece que estão em maior número, mesmo que isso não fosse sinônimo de vantagem por não possuírem,

⁶³³ SANTANA, op. cit., 2018, p. 154.

⁶³⁴ Ibid, p.155.

⁶³⁵ Ibid, p. 73.

⁶³⁶ MENESES, op. cit., 2008, p.166.

⁶³⁷ Processo, fl. 89, 9 de outubro de 1914.

⁶³⁸ MENESES, op. cit., 2008, p. 167.

⁶³⁹ Processo, fl. 90, 9 de outubro de 1914.

assim como os colonizadores, os “meios suficientes” para impor o respeito. O inspetor quer convencer que os habitantes de Inhambane e o “feiticeiro” não sinalizavam ameaça “se bem que o tal feiticeiro tivesse atribuído a nós portugueses todos os males que têm caído sobre a população indígena nestes últimos tempos”⁶⁴⁰.

A julgar por tal registro, parece haver um incômodo de A. J. Morfius, ainda que menor do que o do defensor de que o episódio fosse visto como uma *insubordinação*, Joaquim José Pinto Arocha, pois ambos perceberam o poder de influenciar os habitantes de Vilanculos e o potencial em desestabilizar a situação colonial – aparentemente sob controle – que o “feiticeiro” possuía. Esse feiticeiro era, como vimos no item anterior desse capítulo, um *nyanga*.

Jonas Alberto Mahumane, antropólogo, ao pesquisar sobre a possessão espiritual e as práticas de “feitiçaria”, no sul de Moçambique, interessou-se por mostrar que existe um conjunto de saberes especializados envolvidos nas práticas dos vivos em relação aos mortos, bem como um “processo de criação de sociabilidades e de agenciamentos que permitem o surgimento das experiências coletivas e individuais”⁶⁴¹. E uma das experiências por ele relatadas diz respeito a Mwendane, uma mulher de Queme, no sul de Moçambique, viúva, com cerca de 30 anos. Ao descobrir por intermédio de um *nyanga* que estava passando por um processo de possessão por um espírito, Mwendane precisou passar por um ritual de purificação. Nesse rito, lhe foi recomendado, entre outras coisas, que enterrasse uma garrafa preta cujo interior deveria conter uma mistura de rapé, raízes e sangue de cabrito⁶⁴².

De acordo com Jonas Mahumane, o procedimento de limpeza referenciado por Mwendane consiste em aprisionar o espírito “numa garrafa preta, juntamente com remédios à base de plantas e rapé”⁶⁴³ e fechá-la, não sem antes ter negociado com o espírito. Esse ritual é seguido de outros passos para a limpeza da mulher e a sua camuflagem para que o espírito não possa encontrá-la, pelos quais Mwendane passou e afirmou ao pesquisador estar se recuperando⁶⁴⁴. Substâncias poderosas devem ter sido usadas como “remédios” para a cura de Mwendane.

⁶⁴⁰ Processo, fl. 90, 9 de outubro de 1914.

⁶⁴¹ MAHUMANE, Jonas Alberto. “*Marido Espiritual*” – *Possessão e Violência Simbólica no Sul de Moçambique*. Tese de doutoramento pelo Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa, 2015, Resumo.

⁶⁴² Ibid, p. 156.

⁶⁴³ Ibid, p. 120.

⁵⁹⁸ De acordo com o autor, Mwendane ficou viúva quando tinha cerca de trinta anos de idade. O marido de Mwendane tornou-se alcóolatra, em algum momento do casamento. A irmã mais velha dessa mulher morreu e, na sequência, ela passou a sofrer com crises que a levaram a rejeitar o marido e a sonhar com um homem com quem se relacionava nos sonhos de forma sexual. A situação com o marido agravava-se, quando uma tia de Mwendane a levou para se consultar com um médico tradicional (*Nyanga*). O diagnóstico dela apontava para uma negociação

Em outra situação, Valdemir Zamparoni, em sua obra *De escravo a cozinheiro*, fez o uso de um excerto do jornal *O Africano*⁶⁴⁵, datado de 23 de setembro de 1914, para ilustrar o descontentamento gerado pelo aumento da cobrança de taxações como o imposto de palhota que os portugueses impunham em Moçambique. O ponto comum entre as passagens já mencionadas do médico tradicional Chaly Olesa, da moçambicana Mwenane e do espírito Dumapanze que, aparentemente, rondava Moçambique assegurando a necessidade de reduzir o pagamento do imposto e incitando ao fim do trabalho forçado, é o uso do rapé para a resolução dos problemas específicos que estavam sendo vivenciados no sul moçambicano. Entretanto, há passagens no processo, como o relato do secretário geral do Governo do Território da Companhia de Moçambique, na Beira⁶⁴⁶, que mostram possíveis adesões em territórios como Beira, ao centro de Moçambique, mas também no Govuro, ao norte. A disseminação da crença nesses espíritos e as possessões espirituais, como já referenciado, estava presente em regiões ainda mais alargadas, se tomarmos como referência os Thonga ao sul de Moçambique. É provável que a revolta em Vilanculos pudesse ser um dos pontos mais relevantes de condensação de uma crença no Dumapanze, que talvez fosse mais disseminada em 1914 para outras regiões. Isso ajudaria a entender a preocupação de algumas autoridades com a escala dos eventos.

O referido rapé foi apontado por autoridades coloniais como um dos catalisadores da origem da revolta de Vilanculos. Os autos de inquirição às testemunhas nativas foram realizados em setembro de 1914 por Paulino Vaz que servia de “amanuense” na “ausência do administrador, o respectivo Secretário Eduardo Anibal das Neves Larches”⁶⁴⁷.

Ao registrar o que os acusados da revolta tinham a dizer sobre a “questão do rapé” perante as testemunhas presentes e com um “intérprete ajuramentado”⁶⁴⁸, Paulino Vaz registrou

feita pelo seu pai com um espírito, a quem ele teria prometido a filha mais velha em troca de proteção e de ter o respeito dos mineiros no seu trabalho na África do Sul. O espírito, não podendo se apoderar da filha mais velha – que havia morrido, estaria “reivindicando então o seu reconhecimento como esposo de Mwendane”. Para livrar-se do espírito, Mwendane passou por um rito de purificação, em que uma das etapas era a de enterrar “uma garrafa preta fechada contendo remédios (rapé, raízes) e parte do sangue do cabrito que foi usado no seu banho”. MAHUMANE, op. cit, p. 155-156.

⁶⁴⁵ *O Africano* foi um jornal dirigido e escrito pelos irmãos João Albasini e José Albasini, entre os anos de 1909 e 1920. Este jornal tinha uma seção redigida em língua ronga, sendo a primeira vez que um jornal em Moçambique era impresso em língua local. Para maiores informações, ver ROCHA, Ilídio. *A imprensa de Moçambique – História e Catálogo (1854-1975)*. Coleção Mundo Ibérico, Lisboa, 2000, p. 90-94.

⁶⁴⁶ Ver no item 2.1 desta dissertação.

⁶⁴⁷ Processo, fl. 6, 10 de setembro de 1914.

⁶⁴⁸ “*Abdul Aly*”. Processo, fl. 6, 10 de setembro de 1914.

o testemunho dos nativos Sando e Mazizane⁶⁴⁹, Shelene⁶⁵⁰, Chungane⁶⁵¹, Bande⁶⁵², nesta respectiva ordem. Em seguida, é publicado um despacho em 20 de setembro de 1914⁶⁵³, que conduz no mesmo dia à uma inquirição realizada em conjunto de vários depoentes: Faniça⁶⁵⁴, Mungaze⁶⁵⁵, Boquiço⁶⁵⁶, Mailene⁶⁵⁷, Machaniça ô Chomane⁶⁵⁸ e o Palau⁶⁵⁹. Uma segunda leva de inquirições conjuntas foi realizada no dia seguinte, 21 de setembro de 1914, desta vez com os depoentes: Mucotso⁶⁶⁰, Macassula o Mutupo⁶⁶¹, Betissane⁶⁶², Machunguel⁶⁶³, Peluca⁶⁶⁴, Daiane⁶⁶⁵, Bocota ou Ducuza⁶⁶⁶, Gomane⁶⁶⁷, Selemane⁶⁶⁸, Combo⁶⁶⁹, Chipanela⁶⁷⁰ e também Shelene (Shilene)⁶⁷¹, o primeiro habitante de Vilanculos a ter testemunhado individualmente num momento anterior.

Ao inquirir Sando e Mazizane o rapé não foi mencionado, mas as testemunhas afirmaram que “não havia um único indígena que possuísse dinheiro para pagar o imposto”⁶⁷² de palhota, mencionado em passagem anterior. Entretanto, após a inquirição, na mesma data, Paulino Vaz concluiu: “[...] Consta-se a esta administração que aos indígenas foi por algumas

⁶⁴⁹ “*casados, maiores, sipais ao serviço da Administração*”. Processo, fl. 6, 10 de setembro de 1914.

⁶⁵⁰ “*de trinta e dois anos de idade aproximadamente, casado, chefe de terras do regulado Vilanculos...*”. Processo, fl. 12, 10 de setembro de 1914.

⁶⁵¹ “*de quarenta e cinco anos aproximadamente, casado, chefe de terras do regulado Vilanculos...*”. Processo, fl. 15, 10 de setembro de 1914.

⁶⁵² “*de dezenove anos d’idade aproximadamente, casado, residente na povoação do regulado Vilanculos...*”. Processo, fl. 18, 10 de setembro de 1914.

⁶⁵³ Processo, fl. 25, 20 de setembro 1914.

⁶⁵⁴ “*regulo Manhiça, casado cafrealmente, de idade aproximada sessenta anos*”. Processo, fl. 27, 20 de setembro de 1914.

⁶⁵⁵ “*induna grande do regulado Manhiça, casado cafrealmente, de quarenta anos de idade aproximados*”. Ibid.

⁶⁵⁶ “*filho do falecido regulo Maziba, casado cafrealmente, de trinta e oito anos, de trinta e oito anos de idade aproximados*”. Ibid.

⁶⁵⁷ “*cabo Chicomo, casado cafrealmente, de quarenta anos de idade aproximados*”. Ibid.

⁶⁵⁸ “*cabo Machaniça, casado cafrealmente de cinquenta anos de idade aproximados*”. Ibid.

⁶⁵⁹ “*cabo Palau, casado cafrealmente, de quarenta anos de idade aproximados*”. Processo, fl. 27-28, 20 de setembro de 1914.

⁶⁶⁰ “*regulo Vilanculos, de setenta anos de idade aproximados, casado cafrealmente*”. Processo, fl. 36, 21 de setembro de 1914.

⁶⁶¹ “*regulo Muabsa, de cinquenta anos de idade aproximados, casado cafrealmente*”. Ibid.

⁶⁶² “*cabo Murrine, de trinta e cinco anos de idade aproximados, casado cafrealmente*”. Processo, fl. 36-37, 21 de setembro de 1914.

⁶⁶³ “*cabo Machunguel de quarenta anos de idade aproximados, casado cafrealmente*”. Processo, fl. 37, 21 de setembro de 1914.

⁶⁶⁴ “*cabo Magul, de quarenta e cinco anos de idade aproximados, casado cafrealmente*”. Ibid.

⁶⁶⁵ “*de Chitata, cabo Bulanhande de trinta e oito anos de idade aproximados casado cafrealmente*”. Ibid.

⁶⁶⁶ “*cabo Benzane, de quarenta e cinco anos de idade, casado cafrealmente*”. Ibid.

⁶⁶⁷ “*cabo Gomane, de quarenta anos de idade aproximados, casado cafrealmente*”. Ibid.

⁶⁶⁸ “*do cabo Bulanhande, de vinte e oito anos de idade, aproximados, casado cafrealmente*”. Ibid.

⁶⁶⁹ “*cabo Combo, de quarenta e quatro anos de idade, aproximados, casado cafrealmente*”. Ibid.

⁶⁷⁰ “*cabo Chicassa*”. Ibid.

⁶⁷¹ “*de trinta e dois anos de idade aproximadamente, casado, chefe de terras do regulado Vilanculos...*”. Processo, fl. 12, 10 de setembro de 1914.

⁶⁷² Processo, fl. 6, 10 de setembro de 1914.

autoridades cafreais distribuído rapé sendo defeso a quem o tomasse pagar o imposto de palhota e vender produtos das suas machambas quer a europeus quer a asiáticos[...].”⁶⁷³

Nesta conclusão, escrita após a primeira inquirição constante nos autos, Paulino Vaz afirmou que o rapé era distribuído por “autoridades cafreais” e que vinha sendo divulgado aos habitantes de Vilanculos que quem dele fizesse uso ficaria liberado de pagar o imposto de palhota e de vender seus produtos agrícolas – provenientes das machambas– para europeus e asiáticos.

Ressaltamos que a presença incômoda dos “asiáticos” fazia referência aos comerciantes indianos estabelecidos na região devido às rentáveis trocas marítimas. Em um dos relatórios (sem assinatura e sem data) consta que os nativos anunciavam o extermínio dos brancos, mas “os indianos, esses escapavam à medonha hecatombe, unicamente porque o seu convívio presenteava alguma vantagem para os indígenas”⁶⁷⁴. Mas em outras passagens os “asiáticos” aparecem também como alvo dos líderes. Sabe-se que em algumas regiões, embora não mencionado no processo de Vilanculos, os nativos precisavam se submeter a trabalho doméstico para asiáticos islamizados sob uma baixa remuneração, como destacado por José Capela: “Outros indígenas, trabalhando em casa de mouros asiáticos, sob o pretexto de estes os iniciarem e instruírem na religião maometana, se sujeitam ao serviço doméstico pela alimentação, vestuário e 400 a 800 réis mensais de salário”⁶⁷⁵.

Ao interrogar o “chefe de terras do regulado Vilanculos”⁶⁷⁶ chamado Shelene, que “aos costumes nada disse”, Paulino Vaz questionou se ele tinha conhecimento “de que fosse distribuído por algumas autoridades indígenas rapé (fole)” e obteve como resposta que

[...] quando acompanhava o administrador nas operações do arrolamento ouviu falar com insistência num certo rapé que tendo vindo dos lados d'onde estão os filhos do Gungunhana estava sendo profusamente distribuído pelas terras mediante peles, pulseiras e dinheiro, rapé que segundo as instruções transmitidas pelo indígena Boquiço filho do régulo Mazibe e pelo régulo Muabsa, não permitia a quem o tomasse pagar o imposto de palhota e vender produtos das suas machambas a europeus ou asiáticos. Foi o régulo Muabsa quem distribuiu o rapé pelos outros régulos da circunscrição insistindo muito particularmente pelo cumprimento das instruções referidas. Que os régulos se apressaram a distribuí-lo pelos cabos e este finalmente pelos outros indígenas. [...].⁶⁷⁷

⁶⁷³ Processo, fl. 8, 10 de setembro de 1914.

⁶⁷⁴ Processo, fl. 98, sem data aparente.

⁶⁷⁵ CAPELA, op. cit, p. 173.

⁶⁷⁶ Processo, fl. 12, 10 de setembro de 1914.

⁶⁷⁷ Processo, fl. 13, 10 de setembro de 1914.

Shelene confirmou aquilo que Paulino Vaz havia concluído após a primeira inquirição. Ao falar sobre a troca do rapé por produtos como peles e pulseiras e também por dinheiro, reafirmou ainda que o produto estava sendo comercializado para livrar as populações locais do pagamento do imposto de palhota e de ter que vender os produtos das suas plantações (machambas) a europeus ou asiáticos. Ao dizer que o rapé vinha “d’onde estão os filhos do Gungunhana”, a testemunha se referia à origem do rapé como sendo a região que compunha o Reino de Gaza anteriormente. Sabe-se que o último local ocupado oficialmente por Ngungunyane foi Bilene⁶⁷⁸, região localizada entre Lourenço Marques e Inhambane⁶⁷⁹. Além disso, foi mencionado no processo que quatro filhos de Ngungunyane estavam vivendo em exílio: Muzuazua, Magudulo, Ambefuzo e Boma⁶⁸⁰.

Ainda nos autos, a testemunha Shelene confessou ao copista que “ouviu dizer que uma vez livres dos brancos, viria um preto das terras do “Cocuana”⁶⁸¹ tomar conta da administração devendo cada nativo pagar-lhe um escudo anualmente a título de submissão”⁶⁸². Embora o termo “Cocuana” possa fazer alusão a uma pessoa mais velha, a palavra foi empregada com outro propósito neste contexto.

A primeira inquirição coletiva começou com o relato do nativo Mungaze⁶⁸³, momento em que se revelou um outro uso do termo “Cocuana” ou “Cocuane”. Ao explicar a situação, Mungaze afirmou que o responsável por ter mandado buscar o fole tinha sido Boquiço, antes mesmo de janeiro de 1914, e que o produto era comercializado em territórios fora da Circunscrição do Distrito de Inhambane “por um feiticeiro a quem denominou “Cocuane” e que tem a propriedade de fazer chover”⁶⁸⁴. A eficácia deste “feiticeiro” poderia ser acentuada pelo seu caráter estrangeiro, já que as autoridades portuguesas temiam um maior poder de influência dos *tinyanga* de regiões mais distantes. Como já mencionado, era comum que em ritos de possessão aparecessem espíritos “estrangeiros”. Estariam estas autoridades consternadas com o nome, a origem, os feitos ou com o conjunto de elementos misteriosos que o “feiticeiro” apresentava e elas desconheciam?

⁶⁷⁸ A região do Bilene (no caminho entre as vilas de Inhambane e Lourenço Marques), para onde se transferiu Ngungunyane no ano de 1889, partindo de Mossurize. SANTOS, op. cit., 2017. p. 245.

⁶⁷⁹ “No final de 1893, poucos anos depois de Gungunhana ter se transferido do Mossurize para o Bilene, muitos outros começaram a chegar”. Ibid, p. 260.

⁶⁸⁰ Processo, fl. 116-117, 26 de fevereiro de 1915.

⁶⁸¹ Segundo Neide Sampaio, *Cocuana significa avô ou avó. [...] Segundo Cavacas, termo de respeito para com pessoas mais velhas (do rongá kokwana, com mesmo sentido*. SAMPAIO, op. cit., p. 258.

⁶⁸² Processo, fl. 14, 10 de setembro de 1914.

⁶⁸³ Processo, fl. 28, 20 de setembro de 1914.

⁶⁸⁴ Ibid.

Poucos dias depois, Paulino Vaz realizou uma nova inquirição conjunta de diversos nativos, onde reapareceu este uso do termo “Cocuana”. Uma testemunha, o cabo Benzane, “tomou a palavra” e disse ter ouvido

[...] dizer a alguns indígenas cujos nomes não pôde citar que o fole os isentaria do pagamento do imposto de palhota e faria com que os brancos fugissem das terras ficando os indígenas sob tutela dos filhos do Gungunhana a quem pagariam apenas um escudo como tributo [...] Em seguida começou falando o indígena Macassúl ô Metupo que disse ter sido ele com o Gomane e o indígena Boquiço quem convidara e aliciara todos os régulos da circunscrição de Vilanculos sem exceção, para por intermédio dos seus cabos de terras angariarem pelos de Simba, Fungué e macaco, manilhas, etc. a fim de poderem mandar como mandaram emissários ao grande feiticeiro de nome Cocuana para dele haverem o fole e assim conseguirem que nas terras houvesse chuva. [...] ⁶⁸⁵

O “Cocuana” poderia estar agindo como emissário de um poder político alternativo aos portugueses. Os resistentes de Vilanculos esperavam que houvesse uma troca da vassalagem a Portugal para o retorno à vassalagem ao Reino de Gaza ou à sua subordinação tributária. A mando dos régulos, os cabos estariam encarregados de recolher as peles dos referidos animais e enviarem para o “Cocuana” em troca do rapé.

Menos de duas semanas depois de colher o depoimento de Shelene e somente dois dias após a inquirição deste último depoimento dado em conjunto pelos depoentes, Paulino Vaz escreveu ao responsável pelo Distrito de Inhambane. Advertia-o que tinha conversado com um comerciante “maometano”, de nome Alegi Selemanegi⁶⁸⁶, aparentemente influente e respeitado pelas autoridades portuguesas por possuir “vários estabelecimentos nesta circunscrição” e perguntou ao muçulmano se ele sabia de alguma informação desconhecida de Paulino Vaz. O comerciante alegou que sabia “o mesmo que nós”, mas tinha

[...] informações vagas de que o “Cocuana” – pretense feiticeiro – estava para os lados de Gaza o que o levou a formular então a seguinte pergunta: - Será esse feiticeiro algum dos filhos de Gungunhana e em lugar de ser como dizem uma cerimônia “para chuva” tratar-se-á de coisa mais séria? [...] ⁶⁸⁷.

O depoimento de Shelene, Mungaze, Benzane e Macassúl ô Metupo confluem para a ideia de que o termo “Cocuana” foi empregado neste contexto para aludir ao feiticeiro responsável pela distribuição do rapé, cuja localização convergia para a região de Gaza – local onde acreditavam viver os filhos de Ngungunyane, de acordo com o comerciante. O “Cocuana”

⁶⁸⁵ Processo, fl. 38 e 39, 21 de setembro de 1914.

⁶⁸⁶ Processo, fl. 43, 23 de setembro de 1914.

⁶⁸⁷ Processo, fl. 44, 23 de setembro de 1914.

estaria, portanto, ordenando a distribuição do rapé aliciando todos os régulos da circunscrição de Vilanculos a fazê-lo e, com isso, poderia pôr em prática a troca da vassalagem portuguesa pela de algum líder político na região de Gaza.

De acordo com a fala anterior de Shelene, as instruções eram transmitidas por Boquiço, filho do régulo Mazibe, e pelo régulo Muabsa⁶⁸⁸. Boquiço, admitiu ter ido pessoalmente “adquirir o fole em terras da Circunscrição de Guijá”⁶⁸⁹, localizada em Gaza⁶⁹⁰. Isso ajuda a explicar por que em 1918, quando os deportados foram liberados de suas penas, o único que se manteve em exílio foi Boquiço.

A partir dessas referências é notória uma conexão entre o rapé e a distribuição promovida pelos régulos e cabos que relataram os motivos para os seus usos. Mas, sobretudo, pode revelar o anseio e a expectativa que parte desses indivíduos tinham de que o governo dos portugueses fosse substituído, ou ainda, que a administração do território voltasse às mãos dos seus antepassados, personificados nos filhos de Ngungunyane. E, para tal, recorriam ao que era proporcionado pelo feiticeiro Cocuana.

Além disso, o “milagroso rapé” estava atrelado à ideia de que os habitantes de Vilanculos ficariam liberados da custódia dos brancos e, ao invés de pagarem o imposto de palhota para os portugueses, pagariam um valor menor - de um escudo anual - aos filhos de Ngungunyane, a quem ficariam tutelados. Essa referência também apareceu na fala do nativo Chungane⁶⁹¹, que reafirmou o que as outras testemunhas haviam declarado.

Aparentemente, as instruções para o uso do rapé eram reservadas a uma parcela dos habitantes de Inhambane. A terceira testemunha convocada por Paulino Vaz, o nativo Bande, declarou que observou vários chefes de terras adquirirem o rapé “ignorando, no entanto as instruções que lhes foram dadas visto que tendo o caráter de reservadas não era permitido aos rapazes assistir a essas reuniões.”⁶⁹². Bande, cuja idade aproximada era de dezenove anos, foi vetado de participar da reunião⁶⁹³, mesmo sendo sobrinho do régulo de Vilanculos. Ademais, alegou ao escrevente que as instruções do rapé como, por exemplo, a obrigatoriedade de espirrar sobre as machambas após fazer o seu uso, “corriam entre eles sob reserva e só a elas se referiam quando estavam embriagados”⁶⁹⁴. Isso denota o caráter sigiloso que as instruções para o uso do

⁶⁸⁸ Processo, fl. 13, 10 de setembro de 1914.

⁶⁸⁹ Processo, fl. 32, 20 de setembro de 1914.

⁶⁹⁰ Mapa atual da Província de Gaza. SANTANA, op. cit., 2018. p. 20.

⁶⁹¹ Processo, fl. 15 a 18, 10 de setembro de 1914.

⁶⁹² Processo, fl. 18, 10 de setembro de 1914.

⁶⁹³ Na fl. 116 do processo consta que havia reuniões dos régulos e em outras passagens são mencionadas reuniões em que se distribui o rapé, embora na passagem supracitada não esteja escrito que se trate do mesmo formato de reunião.

⁶⁹⁴ Processo, fl. 19, 10 de setembro de 1914.

rapé deveriam ter em momentos anteriores às declarações das testemunhas registradas pela Secretaria dos Negócios Indígenas, como também parecem sinalizar o desejo de ocultar estas instruções dos “brancos” ou dos régulos e cabos que não fossem favoráveis à revolta. Há a possibilidade, ainda, de que por motivos simbólicos o uso ritual do rapé fosse vetado a algumas categorias sociais.

Conforme discussão realizada no primeiro capítulo, a ocupação do território moçambicano pelos portugueses envolveu um conjunto de aspectos como a criação e disciplinarização da mão de obra, dominação militar, implantação de uma legislação coercitiva, pagamento de taxas abusivas como o imposto de palhota, obrigatoriedade do trabalho e do cultivo⁶⁹⁵, entre outros. Discutimos a existência dos *Prazos* e a atuação das Companhias Concessionárias.

Entretanto, a cobrança do imposto de palhota, o trabalho forçado e a expropriação das terras causaram efeitos mais profundos que, neste processo, podem guardar alguma relação com o “feiticeiro Cocuana”. Para aqueles cuja fuga não era uma alternativa, ficar no território para tentar resistir ao jugo colonial exigia apelar para estratégias diversas, como por exemplo a intervenção do feiticeiro através do rapé. Se a feitiçaria é uma “forma de violência contra os inimigos políticos”⁶⁹⁶, o feiticeiro estava promovendo um ataque espiritual, cultural, político e social às autoridades coloniais. Visto como “traíçoeiro”⁶⁹⁷ pelos portugueses, na ótica dos resistentes o feiticeiro poderia ser enxergado como a pessoa que traria a cura, as soluções, dado que se mantinha fiel à comunidade, reclamando o direito à terra.

A presença dos brancos expulsou a população rural dos terrenos mais férteis, sem deixar de garantir que os nativos tivessem acesso às machambas, contudo, restringindo-as a áreas de menor produtividade⁶⁹⁸. O processo de expropriação das terras dos nativos foi agravado pela “crescente demanda de produtos alimentícios para abastecer Lourenço Marques e de matéria prima para a exportação”⁶⁹⁹, além da promulgação de um “decreto pelo qual se autorizava o governo a fazer arrendamentos, pelo prazo que julgasse adequado, de terrenos necessários para construções de qualquer natureza”⁷⁰⁰ que pudessem interessar ao Estado.

⁶⁹⁵ ZAMPARONI, op. cit., 2012, p. 64.

⁶⁹⁶ MENESES, op. cit., 2008, p.180.

⁶⁹⁷ Ibid, p.167.

⁶⁹⁸ ZAMPARONI, op. cit., 2012, p.79.

⁶⁹⁹ Ibid, p.82.

⁷⁰⁰ Ibid.

O estigma do indigenato acompanhava uma população que não só foi despossuída e afastada de suas terras, as melhores e mais produtivas áreas, como também a colocou legalmente alijada dos direitos de propriedade:

Para regulamentar essas práticas, em 1909, o Ministério dos Negócios da Marinha e Ultramar fez publicar um *Decreto aprovando o Regimen Provisório para a Concessão de Terrenos do Estado na Província de Moçambique* [...]. Estabeleceu que seriam de domínio do Estado todos os terrenos que não pertenciam a “pessoa colectiva ou singular”, ou seja, sociedades ou indivíduos, reconhecidos pelas leis portuguesas, o que excluía os “indígenas”. Abria a possibilidade da criação de reservas de terras nas quais poderiam cultivar livremente sem, contudo, adquirirem jamais direitos de propriedade. Fora das reservas, os “indígenas” só poderiam ocupar áreas de terrenos devolutos, incultos e não demarcados desde que obtivessem um título de ocupação, confirmado pelo secretário dos Negócios Indígenas, no qual devia constar “com o possível rigor”, o nome, idade, estado, filiação, naturalidade, residência e “quaesquer signaes característicos do indígena, seu desenvolvimento intellectual e moral”, os nomes, idades e graus de parentesco das pessoas da família, bem como a situação e descrição do terreno, com seus limites e área, pelo menos, aproximada.⁷⁰¹

Tais imposições eram acompanhadas de diversas estratégias de restrição ao nativo que variavam conforme o formato do terreno, os prazos de requerimento pelo morador, a configuração familiar, entre outros. Uma vez proprietários, não havia posse segura, já que o Estado poderia conceder suas terras por aforamento, garantido por decreto, ou um branco poderia pagar pela demarcação da terra dos nativos e receber o título como se a propriedade fosse terra vazia. Isso quando o habitante não era forçado a cultivar essas terras como assalariado ou rendeiro, prática recorrentemente empregada pelos novos proprietários⁷⁰².

Dessa maneira, começamos a compreender como a limitação das áreas produtivas, a procura por produtos alimentícios, a intervenção estatal, a exclusão dos nativos ao direito de ter propriedades, ocasionaram de forma aguda uma reação dos nativos que, mediante tamanhas restrições, atuaram para modificar o contexto vivenciado.

A produção agrícola consubstanciava a subordinação da produção de alimentos ao comércio colonial e ao pagamento de impostos. A recusa em pagar o imposto pode sugerir uma recusa da comercialização, que era outra forma de passar os alimentos destinados aos indígenas para os portugueses, agravando a fome.

A distribuição e as instruções de uso do rapé eram passadas pelos chefes da terra, régulos e cabos, o que denota a conexão que estabeleciam com a posse de terras. Segundo Carlos Serra, agentes sociais conhecidos como “chefes de linhagem” sobreviveram, durante um

⁷⁰¹ ZAMPARONI, op. cit, 2012, p. 84.

⁷⁰² Ibid, p. 85-90.

certo tempo, “ocultados e protegidos pelos seus súditos”⁷⁰³. Uma reação que chama a atenção nos depoimentos dados às autoridades coloniais é que ao serem inquiridos os depoentes não diziam nada livremente. Era preciso que o inquiridor perguntasse a cada um deles, já direcionando a sua fala sobre a suspeita da distribuição e dos efeitos do rapé para a confirmação ou para a negação do nativo que, somente assim, refutava ou endossava o que fosse exposto na inquirição.

De acordo com Maria Paula Meneses, diante do risco de perderem as suas terras estes grupos podem acionar “mecanismos de defesa assentes em simultâneo no reforço da confiança do grupo e na produção de acusações às forças externas”⁷⁰⁴. A tentativa de preservação dos cabos e chefes da terra por parte dos nativos pode ser pensada como um mecanismo de defesa e demonstra, ao mesmo tempo, uma cooperação mútua entre os envolvidos na situação.

O uso do rapé para operar “milagres” nos fornece informações valiosas sobre como a comunidade de Inhambane funcionava e resistia enquanto movimento popular⁷⁰⁵. Era uma resistência campesina⁷⁰⁶ e que, como em outros momentos, fizeram o uso de práticas religiosas como escudo, mas, também, como arma de ataque aos inimigos personificados pelos brancos. Tratava-se da artilharia mais pesada para, finalmente, conseguirem expulsar portugueses, indianos e quem mais pudesse ser responsabilizado pela situação sensível em que se encontravam os nativos.

Um exemplo de que nem todas as autoridades coloniais interpretaram a “questão do rapé” como uma insubordinação é o caso de uma autoridade mencionada no início deste capítulo, cuja rubrica encontra-se ilegível no processo, que constatou em janeiro do ano de 1915: “No processo instaurado preparado e julgado apenas pelo administrador, não vejo provas, que de alguma forma me levem a acreditar n’uma tentativa de insubordinação contra a nossa soberania.”⁷⁰⁷ Não reconhecendo a “resistência passiva” atribuída aos habitantes de Vilanculos pelo senhor Arocha, afirmou que estes possuíam “índole pacífica” e que o administrador se equivocara ao “ignorar que há quatro anos seguidos, o regime das chuvas, ao sul desta província, tem sido irregularíssimo e que a fome entre os indígenas se tem feito sentir bastante sobretudo na região de em Vilanculos”⁷⁰⁸.

⁷⁰³ SERRA, op. cit., 2000, p. 216.

⁷⁰⁴ MENESES, op. cit., 2008, p. 179.

⁷⁰⁵ Ibid, p.180.

⁷⁰⁶ SERRA, op. cit., 2000, p.149.

⁷⁰⁷ Processo, fl. 94, 19 de janeiro de 1915.

⁷⁰⁸ Processo, fl. 95, 19 de janeiro de 1915.

A codificação dos chamados “usos e costumes dos indígenas” vinha sendo elaborada por diversos esforços desde o século XIX. Entretanto, essa autoridade culpabilizou o administrador Arocha responsabilizando-o pelo “abusivo procedimento” por uma “profunda ignorância de usos e costumes dos indígenas aliás inadmissível numa autoridade desta categoria”⁷⁰⁹. Seguiu afirmando

Neste processo não interveio ao menos o inspetor das circunscrições de Inhambane nem outra qualquer pessoa estranha à circunscrição e bastou o pedido do snr. Arocha para serem deportados para Moçambique as autoridades indígenas mais importantes de Vilanculos na sua maioria velhos decrépitos de quem nunca tivemos agravos antes estiveram sempre a nosso lado quando das nossas questões com Musila, Gongunhana e Maguiguana. Dos resultados de tal procedimento já me estão chegando informações particulares. Milhares de indígenas fugiram para outras circunscrições e o que é pior, para os territórios da Companhia de Moçambique.⁷¹⁰

Ao afirmar que os sujeitos envolvidos eram “velhos decrépitos” que estiveram ao lado das autoridades portuguesas durante o domínio dos governantes de Gaza, tal autoridade pode ter compreendido que tais sujeitos não constituíam uma ameaça considerável. Ou ainda que o movimento em Vilanculos fosse menos lesivo à dominação colonial portuguesa se comparado à fuga dos “milhares de indígenas” para os territórios da Companhia de Moçambique.

O não pagamento de algum imposto e a fuga foram apenas algumas entre as formas de resistência largamente empregadas por muitos africanos que souberam aproveitar a existência de grandes zonas fora do alcance da administração colonial⁷¹¹. Ao afirmar que “milhares de indígenas” fugiam para outras circunscrições, a autoridade mencionada desconsiderou o que, numa leitura mais marxista é evidenciado: “a fuga era a manifestação plena da luta de classes”⁷¹².

2.3 Capulanas e peles a pedido do “feiticeiro”

Após ter dominado o território sul de Moçambique, Portugal procurou dismantelar organizações e grupos sociais que exerciam influência no antigo Reino de Gaza,

⁷⁰⁹ Processo, fl. 95-96, 19 de janeiro de 1915.

⁷¹⁰ Processo, fl. 96, 19 de janeiro de 1915.

⁷¹¹ Ver página 21 desta dissertação. M'BOKOLO, op. cit., p. 525.

⁷¹² SERRA, op. cit., 2000, p. 148.

como por exemplo os *tinyanga*, passando a marginalizá-los socialmente e buscando desprestigiar-los devido à posição que ocupavam no extinto Reino. Para tanto, desqualificava, a partir da sua visão etnocêntrica, o saber ministrado por sacerdotes e sacerdotisas de espiritualidades ancestrais, taxando-o como “primitivo, supersticioso, “feiticeiro”, diabólico e charlatão”⁷¹³. A despeito das proibições sofridas no período colonial, os *tinyanga* seguiram atuando política, jurídica, social e economicamente⁷¹⁴ e desempenhando as suas capacidades.

Os *tinyanga* não escolhem se tornar médicos ou médicas-sacerdotisas, mas antes, como nos informa Paulo Granjo, são “escolhidos para essa tarefa por espíritos que “querem trabalhar”⁷¹⁵ através deles, por meio da possessão de espíritos. Tendo em vista tais habilidades, há de se compreender os dados levantados por Santana que apontam para um aumento do número de prisões e deportações de *tinyanga* entre os anos de 1916 e 1918. A ameaça que estes sacerdotes poderiam representar ao colonialismo conduziu a diversas prisões, cujo cumprimento para residentes da região sul era em Moçambique (ilha ou distrito) ou em outra colônia portuguesa⁷¹⁶.

Os motivos para a prisão e desterro identificados em processos referiam-se a práticas nomeadas pelos portugueses de “feitiçaria”, tais como “a venda e administração do rapé milagroso (*mourrime*), atuar como *nyanga* na cura por meio das ervas, consulta do oráculo ou transe; ministrar rituais para fazer chover (...)”⁷¹⁷, entre outras. Dentre as práticas elencadas pode-se ter uma noção de como se configurou a deportação dos régulos e cabos envolvidos na revolta de Vilanculos: estes foram acusados de ministrar a distribuição do “tabaco moído (fole) que servia para vir chuva e haver mantimentos”, além de isentar os nativos resistentes do pagamento do imposto de palhota.

O direito de invocar chuva não era desconhecido dos portugueses devido à divulgação realizada por cronistas em séculos anteriores sobre os *Mambos*, por exemplo. Conforme Harry West, *mambo* é um termo utilizado para designar “chefe” “nas línguas shona faladas nas regiões centrais de Moçambique”⁷¹⁸. Os *Mambos* ou proprietários do “saber”, de acordo com Carlos Serra, eram os soberanos que intermediavam as necessidades dos nativos e os espíritos ancestrais régios, invocando a chuva quando lhes faltava⁷¹⁹.

⁷¹³ SANTANA, op. cit., 2018, p.24.

⁷¹⁴ Ibid, p.33.

⁷¹⁵ GRANJO, op. cit., p. 72.

⁷¹⁶ Ibid, p.73.

⁷¹⁷ Ibid.

⁷¹⁸ WEST, op. cit, p. 298.

⁷¹⁹ SERRA, op. cit., 2000, p.42.

A alimentação e os alimentos são, portanto, sagrados, divinos, e não podem ser dissociados de fenômenos que podem ser ritualizados como a chuva. Os *Mambo* agiam como intermédio junto aos ancestrais para concretizar a chuva – fundamental para a produção alimentícia –, assim como os *tinyanga* eram acionados para ministrar rituais para fazer chover. Dessa forma, se demonstra que os portadores de mediunidade na sociedade moçambicana tenderam a não dissociar o poder político do espiritual, assegurando maior fecundidade à terra e, portanto, aumento da produtividade agrícola⁷²⁰.

Não obstante, a sacralidade em torno do alimento pode ajudar a explicar a negação veemente das populações locais em vender os produtos de suas machambas aos brancos e estrangeiros que fossem identificados como seus inimigos, pois estavam comprometidos com a distribuição do rapé e a eficácia de seu uso no rito de cura da presença estrangeira em Vilanculos. De acordo com Henri Junod, o uso de determinadas drogas após a manipulação do *ñanga* atuaria contra os infortúnios provocados pela feitiçaria. Assim, acabavam servindo como medicamentos protetores, utilizados no combate aos feitiços. Tanto os *ñanga* quanto os *mungoma* seriam capazes, conforme a descrição do autor, de operar para chover. O *ñanga* Mankhelu usava a mistura de remédios tirados do mar para fazer a chuva cair.⁷²¹ O rapé cumpria, no contexto de Vilanculos, o objetivo de fazer vir a chuva, mas também estava sendo empregado como um medicamento protetor contra os infortúnios causados pelos portugueses. Por isso despontou na documentação, como já tratado, a referência ao rapé como um “remédio”.

A revolta de Vilanculos estava articulada a outras regiões, configurando-se um fenômeno mais amplo. Os deportados do processo analisado cumpriam os pré-requisitos para a prisão ocorrer e simbolizavam um enfrentamento de caráter político, ao propor que a população de Inhambane estava liberada da taxaço em questão. Conforme dito no processo sobre a revolta de Vilanculos, os deportados foram encaminhados para as “Ilhas Moçambique por dez anos”⁷²² “no vapor Luabo”⁷²³, cuja pena foi “imposta por Sua Exa., o Governador Geral da Província”⁷²⁴.

Um dos arquivos levantados por Santana em sua pesquisa, que datava de 24 de agosto de 1914⁷²⁵, referia-se a um funcionário da imigração que estava

[...] bastante incomodado com comentários feitos por trabalhadores das minas da África do Sul sobre o aparecimento de “profetas invisíveis” nas povoações do interior em zonas rurais, pregando às populações africanas o fim do pagamento dos impostos

⁷²⁰ SERRA, op. cit., 2000, p. 42-45.

⁷²¹ JUNOD, op. cit., 1913, p. 417 e 473.

⁷²² Processo, fl. 62, 28 de outubro de 1914.

⁷²³ Processo, fl. 63, 31 de outubro de 1914.

⁷²⁴ Ibid.

⁷²⁵ SANTANA, op. cit., 2018, p. 195.

e do trabalho forçado, assim como o retorno “para as terras de Manicusse”. Por constatar a veracidade dos fatos com alguns trabalhadores e saber que as populações escutavam esses espíritos, buscando inclusive a intermediação de *tinyanga* para lidar com o fato, e também por temer a ameaça política que isso poderia constituir em meio a uma iminente guerra mundial, aquele funcionário solicitou ao administrador de Bilene que mantivesse extrema vigilância sobre as populações da circunscrição.⁷²⁶

Desse trecho do documento confidencial pode-se depreender que a crença no fim da obrigatoriedade do pagamento de impostos e na liquidação do trabalho forçado era compartilhada por trabalhadores das minas da África do Sul – que realizavam processos migratórios e que, por isso, poderiam ser originários ou estar circulando pela região sul de Moçambique – e que de alguma maneira era motivo de preocupação das autoridades locais. No tocante ao “retorno para as terras de Manicusse” é viável deduzirmos o receio dos colonizadores em assistirem a uma fuga coletiva – já que estas eram recorrentes⁷²⁷ – dos nativos trabalhadores para a região do reino fundado no início do século XIX por Manicusse, avô de Ngungunyane. Notável, ainda, o depoimento do funcionário apontar para o aparecimento de “profetas invisíveis”, demonstrando que a atuação do “feiticeiro Cocuana” não se tratava de um fenômeno isolado.

O pedido do funcionário do excerto mencionado deve ter alarmado não somente o administrador de Bilene, a última região que abrigou Ngungunyane antes de seu exílio e posteriormente supervisionada e mantida pelas autoridades ligadas a Portugal, como também pode ter atemorizado os responsáveis por outras circunscrições. Coincidência ou não, tendo sido alertado ou sem aviso prévio, somente duas semanas depois, em 10 de setembro de 1914, o amanuense da Secretaria dos Negócios Indígenas denunciava nos “autos de inquirição das testemunhas” a “questão do rapé” apresentada anteriormente ao Governador do Distrito de Inhambane.

Em um número considerável dos depoimentos, alguns já mencionados, Ngungunyane e seus familiares foram mencionados – ora livremente pelos depoentes, ora pelo secretário que os inquiria. Já na primeira testemunha oficial dos autos, Shelene, ao ser questionado sobre ter “conhecimento de que fosse distribuído por algumas autoridades indígenas rapé (fole) que tendo vindo dos lados de Gaza se destinava a todos os que o tomassem ter uma colheita abundante⁷²⁸”, o depoente respondeu que estava ciente de “certo rapé que tendo

⁷²⁶ SANTANA, op. cit., 2018. p. 195.

⁷²⁷ “(...) os trabalhadores investiam em constantes fugas coletivas por conhecerem a dificuldade de serem presos, uma vez que não havia alimentação suficiente para os detentos, apesar de seu governo combater severamente a vadiagem e a preguiça.” Ibid.

⁷²⁸ Processo, fl. 12-13, 10 de setembro de 1914.

vindo dos lados d'onde estão os filhos de Gungunhana estava sendo profusamente distribuído pelas terras mediante peles, pulseiras e dinheiro”⁷²⁹. Adiante, o nativo Chungane afirmou ao prestar seu depoimento que o rapé tinha sido obtido “d’um afamado feiticeiro que vivia nas terras do “Cocuara”⁷³⁰ onde estavam os filhos do Gungunhana”⁷³¹.

Entretanto, o nativo Chungane apontou que o lugar onde estava o “feiticeiro Cocuara” (Cocuana) responsável pelo rapé era o mesmo em que se encontravam os descendentes de Ngungunyane. Tal ligação era motivo para algumas autoridades portuguesas se convencerem da ameaça que Ngungunyane – ou sua família – ainda sinalizava e, por isso, ficarem alertas e desconfiados da situação em questão.

À medida que avançava na coleta dos depoimentos, o secretário Paulino Vaz convencia-se ainda mais da gravidade do cenário. Entre os depoentes inquiridos coletivamente – junto ao Boquiço, principal suspeito – no dia 20 de setembro de 1914, estava o cabo Machaniça que declarou saber da isenção dos impostos a quem fizesse o uso do fole “fazendo com que os brancos fossem embora e voltasse a gente do Gungunhana a quem depois os pretos apenas pagariam um escudo anual como tributo”⁷³², embora tenha arrematado que não acreditava nisso. Nessa passagem, a “gente do Gungunhana” ficaria responsável por tutelar os nativos não civilizados (pretos) expulsando os portugueses e diminuindo a taxaço – qualquer que fosse o valor pago pelas palhotas. Em algumas dessas passagens está presente a ideia de despender uma quantia menor sob a vassalagem dos descendentes do Reino de Gaza, o que nos faz refletir sobre uma postura em que os nativos estavam questionando o valor do imposto, não a sua legitimidade.

Uma fala semelhante foi registrada no dia seguinte – 21 de setembro – em nova inquirição coletiva, desta vez com o cabo Benzane declarando ao secretário Paulino Vaz que o rapé seria o responsável pela isenção do “pagamento do imposto de palhota e faria com que os brancos fugissem das terras ficando os indígenas sob tutela dos filhos do Gungunhana a quem pagariam apenas um escudo como tributo”⁷³³. A essa fala, Macassúl ô Metupo emendou negando que o rapé “servisse para isentar imposto de palhota e fazer guerra aos brancos”⁷³⁴, pelo que foi contestado por Shelene que o acusou de levantar falso testemunho. Ainda de acordo

⁷²⁹ Processo, fl. 13, 10 de setembro de 1914.

⁷³⁰ Variável para “Cocuana”, o feiticeiro responsável pela distribuição do rapé.

⁷³¹ Processo, fl. 16, 10 de setembro de 1914.

⁷³² Processo, fl. 33, 20 de setembro de 1914.

⁷³³ Processo, fl. 38, 21 de setembro de 1914.

⁷³⁴ Processo, fl. 39, 21 de setembro de 1914.

com Shelene, Macassúl ô Metupo, régulo de Muabsa, foi “aliciar os regulos Vilanculos e Mapinhane”, recomendando

(...) com muita insistência que não vendessem nem os indígenas das suas terras, mantimentos alguns, que todos passassem a usar o "M'baes úa Milala" que deixaram de usar depois de guerra de Gungunhana que todos usassem mesmo por cima das capulanas peles de simba, fungué e macaco pela forma que eles sabem. Que não ignora ele Muabsa nem outros régulos que para vir a chuva não é preciso usar peles. (...) ⁷³⁵

Apesar de não ter encontrado a referência exata do que foi chamado por Shelene de “*M'baes úa Milala*”, depreende-se que era um objeto fabricado a partir de uma espécie de palmeira durante o período de Ngungunyane, cuja proposição era retomar o uso. Segundo Antônio Cabral, ao descrever trabalhos em palha, a *milala* é uma espécie de palmeira brava anã da qual as folhas são utilizadas para produzir sacos, esteiras, “cestos destinados à condução e arrecadação de gêneros”⁷³⁶. O saco poderia ter a função de carregar os objetos requeridos pelo *nyanga* produtor do rapé. Conforme o autor: “Os sacos, pouco usados no norte, servem em geral para os seus presságios e adivinhações. São também feitos de folhas da *milala*, que são postas a secar e depois cortadas à faca em pequenas tiras”⁷³⁷. No depoimento colhido no dia anterior ao de Shelene, o cabo Machaniça disse que houve uma banja (reunião) em que ficou resolvido “que os indígenas usassem peles mesmo por cima das capulanas” e “tornassem a fazer uso do “M'bay” de palmeira”⁷³⁸.

A interpretação de Cabral é a de que esse tipo de saco, cesto, era utilizado para “presságios e adivinhações”, pois, como já tratamos, os portugueses reduziam o conhecimento dos *tinyanga* a isso. Ao discorrer sobre a cura para as possessões de espíritos entre os Thonga, Henri Junod destacou que “em tempos antigos, o único remédio era agitar uma folha de palmeira (*milala*) na frente do paciente. Isso era considerado suficiente para “dispersar os espíritos”⁷³⁹. É possível que Antônio Cabral tenha afirmado que o uso do objeto feito com a *milala* fosse para presságios e adivinhações porque tenha considerado alguma fala dos nativos.

Provavelmente, tal objeto confeccionado com a palmeira *milala* servia tanto aos nativos que não fossem médicos-sacerdotes, quanto aos últimos. Para os nativos, esses sacos ou cestos deviam servir como “amuletos protetores”, como denominou Junod, para protegê-los

⁷³⁵ Processo, fl. 40, 21 de setembro de 1914.

⁷³⁶ CABRAL, op. cit, p. 63.

⁷³⁷ Ibid.

⁷³⁸ Processo, fl. 34, 20 de setembro de 1914.

⁷³⁹ Tradução livre para “In former times, the only remedy was waving a large palm-leaf (*milala*) in front of the patient. This was deemed suficiente to “scatter the spirits”. JUNOD, op. cit, 1913, p. 439.

dos feitiços, mas também da atuação de espíritos sobre eles. Já para os *tinyanga*, se Cabral estiver correto, o saco poderia ser divinatório, capaz de os auxiliar a desvendar os feiticeiros que estavam tramando contra a população de Vilanculos. Isso porque a milala foi apontada por Junod como remédio para a cura da possessão, ou seja, a folha dessa palmeira era uma *miri*, uma substância mágica. Como vimos, o objetivo de tais substâncias mágicas consistia em utilizá-las para a proteção e para a cura. Mas, a cura equivalia a desvendar o feiticeiro, por isso a insistência no uso desse medicamento. “M’baes úa Milala” seria, em outras palavras, um medicamento *antibaloyi*.

Entretanto, o uso mais surpreendente da milala talvez seja o que conduz ao entrelace da linhagem de Ngungunyane com os *tinyanga*. A orientação descrita no testemunho de Shelene era a de que os nativos usassem o “M’baes úa Milala”, que haviam deixado de usar depois da guerra de Ngungunyane, ou seja, recomendava o resgate de um medicamento poderoso durante o período do Reino de Gaza. Arrolamos a hipótese de que esse objeto serviria, também, para a invocação dos espíritos *nguni*, associados à Ngungunyane. Junod menciona uma mulher, chamada Nhlalalene, que usava miçangas brancas em seu cabelo, adereço utilizado por pessoas que podiam invocar espíritos dos Ba-Ndjao⁷⁴⁰. Um dos produtos requeridos pelos líderes da revolta de Vilanculos, que deviam ser entregues em troca do rapé, eram miçangas. Poderia ter alguma ligação com essa invocação.

Segundo Junod, as primeiras possessões de espíritos que causavam a *psikwembu* eram devidas a espíritos Zulu e Ndjao, coincidindo com a invasão dos guerreiros de Manicusse e com a ocorrência dos processos migratórios. Os espíritos “Ba-Ndjao são algumas vezes chamados *amandiki*, e é dito que eles acompanharam os Thonga e os soldados Ngoni de Gungunyane”⁷⁴¹ que se estabeleceram na região de Musapa. Adiante, Junod descreveu a *gongondjela*, “a performance de tambor”⁷⁴² para realizar o exorcismo de algum espírito. Em dado momento dessa solenidade, os nativos imploravam ao espírito que declarasse o seu nome e, algumas vezes, o nome de Manicusse, o de Muzila ou mesmo o de Ngungunyane – até quando ainda estava vivo – eram bradados⁷⁴³. E rezavam: “Nos ajudem, vocês espíritos Ngoni (ou deuses, psikwembu). Recebi esse medicamento das suas mãos, então “eles” devem sair imediatamente do meu paciente”⁷⁴⁴. Advertiam, dessa forma, que os espíritos tinham que

⁷⁴⁰ JUNOD, op. cit, 1913, p. 437.

⁷⁴¹ Tradução livre para “the Ba-Ndjao spirits are sometimes called *amandiki*, and are said to have followed the Thonga and the Ngoni soldiers of Gungunyane”. Ibid, p. 436.

⁷⁴² Tradução livre para “the drum performance”. Ibid, p. 439.

⁷⁴³ Ibid, p. 443.

⁷⁴⁴ Tradução livre para “Help us, you Ngoni spirits (or gods, psikwembu). I received this from your hands; so “they” must come out at once from my patient”. Ibid.

abandonar a pessoa possuída, que devia ter engolido uma cobra ou um sapo e que esses animais tinham que ir embora para bem longe. Clamavam para que uma saída para os espíritos fosse providenciada⁷⁴⁵.

Assim, conforme Jacimara Santana, experiências de transe eram conhecidas pelo “nome de possessão ou “doença do Shicuembo”⁷⁴⁶. O transe de espíritos teria um impacto no bem-estar humano à medida em que o transe era fundamental para surgirem novos *tinyanga*, que serviriam “à comunidade em seus sofrimentos, além de curar suas doenças, restabelecendo, dessa forma, um elo entre a comunidade dos vivos e a dos mortos”⁷⁴⁷.

Os *tinyanga* adotavam diversos utensílios para desempenhar o seu trabalho e, pelo conhecimento sobre a sua indumentária, os *tinyanga* aderiam às peles de animais: “Os *Nganga* (herbanários) que se intitulavam doutores apresentavam-se de saias, camisas e vestidos vermelhos berrantes, enquanto outros ostentavam as tradicionais peles de animais-guarnecidos de contas, ossos, chifres, machadinhas e pulseiras [...]”⁷⁴⁸, como informa Jacimara Souza Santana.

Como já tratamos, o *nyanga* responsável pela produção do rapé distribuído em Vilanculos foi identificado como sendo um “feiticeiro” pelas autoridades portuguesas. Entre elas, consta a figura de Antônio Cabral, que caracterizou os feiticeiros como indivíduos que têm

em toda a Província o mesmo aspecto e facilmente se distingue de todos os outros indígenas. A maior parte deles usam como distintivo a carapinha comprida, algumas vezes untada com barro encarnado, cintos de peles e muitos amuletos ao pescoço, além do indispensável saquinho contendo várias raízes, sementes, etc. ⁷⁴⁹

O uso de peles, entretanto, aparece documentado pelo mesmo autor ao afirmar que “no interior encontram-se em larga quantidade indígenas com peles em volta da cinta”⁷⁵⁰. Isso converge com o depoimento de Shelene, ao acusar o régulo Macassúl ô Metupo de ter instruído “que todos usassem mesmo por cima das capulanas peles de simba, fungué e macaco”. Devido à acusação de Shelene a Macassúl não ter sido refutada no depoimento, conclui-se que este último estava evocando os nativos a utilizarem peles por cima das capulanas, mesmo sabendo

⁷⁴⁵ JUNOD, op. cit, 1913, p. 443.

⁷⁴⁶ SANTANA, 2018, op. cit, p. 93.

⁷⁴⁷ Ibid, p. 94.

⁷⁴⁸ SANTANA, 2014, op. cit, p. 274-275.

⁷⁴⁹ CABRAL, op. cit, p. 45.

⁷⁵⁰ Ibid, p. 28.

que isso não era necessário para fazer “vir a chuva”. Então por que o régulo Macassúl ô Metupo estaria dando tais instruções?

De acordo com Matheus Serva Pereira, ao analisar o contexto de Lourenço Marques e o sul de Moçambique nas primeiras décadas do século XX, a capulana “era uma palavra utilizada para descrever qualquer tipo de tecido usado pelas populações nativas enrolado ao redor da cintura e que formava uma espécie de saia”⁷⁵¹. No mesmo ano em que ocorria a revolta em Vilanculos, “159 indivíduos foram presos pelo “uso de capulanas”, revelando uma

atuação maciça da polícia para coibir um determinado padrão de vestimenta que não havia sido vista até então. Ao mesmo tempo, apresentam a ação, por parte daqueles que desejavam usar capulanas, que pouco se importava com a relação entre decência, vestuário específico e regulamentação do espaço urbano, acabando por afrontar as tentativas de imposição de uma determinada forma de ser dentro de Lourenço Marques.⁷⁵²

O uso das indumentárias europeias pelos nativos era visto pelos portugueses como “um sinal de evolução, um símbolo capaz de demonstrar a capacidade do indígena de atingir estágios elevados de civilização”⁷⁵³. A escolha em fazer o uso da capulana ao invés de roupas consideradas apropriadas para os moldes europeus – que exprimiam o seu grau de “civilidade” – configurou um sinal de afronta e ressignificação dos habitantes autóctones de Lourenço Marques aos costumes portugueses. Quando o régulo Macassúl ô Metupo instruiu os conterrâneos a usarem as peles, nas palavras de Shelene, ele o fez sem esquecer de mencionar, talvez propositalmente, que “todos usassem mesmo por cima das capulanas”. Mesmo que nas áreas rurais não fosse esperado o mesmo tipo de “civilidade” e “decência” atribuídas às vestimentas europeias, por que a ordem e a ênfase em manter as capulanas por baixo das peles?

Segundo Jonas Mahumane, antropólogo, as capulanas podem ser requeridas para a realização de rituais de limpeza e de exorcismo de espíritos. Um uso recorrente dado à capulana é ofertá-la, juntamente a outros artigos como o rapé, para realizar um ritual denominado *mhamba*. Neste ritual, as pessoas recorrem aos antepassados para alcançar bem-estar e proteção, concedidos em troca de um sinal de lealdade:

[...] o ritual *mhamba* é um ritual de conciliação que todas as famílias realizam em honra dos espíritos antepassados. A família constitui uma estrutura nuclear na organização dos habitantes de Queme⁷⁵⁴. Os avôs, quer por linha paterna, quer materna, são muito respeitados e consultados em situações especiais. Durante o ritual

⁷⁵¹ PEREIRA, 2020, op. cit, p. 201.

⁷⁵² Ibid.

⁷⁵³ Ibid.

⁷⁵⁴ Região próxima a Inhambane, Moçambique.

(*mhamba*) os descendentes oferecem vários bens e artigos (desde o sacrifício de animais domésticos, normalmente cabritos, carneiros, bois e galinhas), bebidas caseiras (cerveja e vinho), rapé e capulanas diversas e fazem pedidos sobre aspectos que querem ver materializados nas suas vidas.⁷⁵⁵

Dessa maneira, o rapé e a capulana aparecem como artigos entregues pelos descendentes aos ancestrais, uma forma também de honrá-los. Conforme Jacimara Santana, as capulanas podem, através de suas cores, fazer a distinção entre “as variedades dos espíritos”⁷⁵⁶ que habitam os *tinyanga* em transe, momento em que se entrelaçam os vivos e os antepassados⁷⁵⁷. De acordo com a autora, embasada nos trabalhos do missionário Henri Junod e nos depoimentos por ela colhidos, existem outros elementos que podem ser utilizados para a cura e a defesa na medicina tradicional dos *tinyanga* até o presente momento.

As pulseiras⁷⁵⁸ também eram elementos componentes dos médicos-sacerdotes e aparecem no processo da revolta de Vilanculos com o nome de “manilha”, revelando-se objetos valiosos na troca pelo fole. Em algumas passagens em que são mencionados os produtos cobrados dos nativos para obtenção do rapé, consta “dinheiro, manilhas, cera, borracha, galinhas, cabritos, etc.”⁷⁵⁹ Mas se as manilhas eram parte do pagamento entregue pelos nativos, é de se supor que eles também as utilizassem como adorno, afirmação comprovada pela caracterização dada por Antônio Cabral:

O uso de anilhas de metal branco ou amarelo, de pulseiras de missanga nas pernas e nos pulsos, e colares de missanga ao pescoço é comum a todos os indígenas da Província. Ao sul, os homens também usam pulseiras de sedas de rabo de elefante, cavalo ou de antílope nos pulsos e nos tornozelos.⁷⁶⁰

Além das pulseiras, o outro elemento já mencionado que fazia parte da indumentária *tinyanga* e que incomodava aos portugueses, eram as peles trajadas como vestimentas. As peles de animais deviam ser usadas por guerreiros que, além de guerrear, também praticavam a caça e, por isso, suas roupas eram confeccionadas com “elementos de origem animal”⁷⁶¹.

O traje das peles é atestado por Jacimara Souza Santana a partir de entrevistas realizadas com os *tinyanga*, que relataram que as peles serviam, para além da estética, como

⁷⁵⁵ MAHUMANE, op. cit., p.80-81.

⁷⁵⁶ SANTANA, op. cit., 2018, p. 202.

⁷⁵⁷ SANTANA, op. cit., 2014. p. 5.

⁷⁵⁸ Ibid, p. 274-275.

⁷⁵⁹ Processo, fl. 49, 25 de setembro de 1914.

⁷⁶⁰ CABRAL, op. cit, p. 28.

⁷⁶¹ SANTANA, op. cit, 2018, p. 199.

um recurso em que os animais se relacionam com os tipos de espíritos que podem ser evocados pelos *tinyanga*. Talvez, por isso, Shelene recomendava que os nativos usassem as peles por cima das suas capulanas. Ambas atuavam para selecionar o espírito que seria acionado através do *nyanga*.

Em uma das imagens escolhidas por Santana, é possível visualizar um “*nyanga* com seus instrumentos de trabalho”⁷⁶², em 1980, e entre os seus adereços constava uma pele de animal utilizada como saia. Estes elementos também foram descritos por Henri Alexandre Junod, em 1912, em que a presença de peles ou caudas de pequenos animais compunham o visual de guerreiros em Lourenço Marques. Além das peles, missangas e penas de aves eram usadas para compor o chapéu utilizado por um dos guerreiros fotografados por Junod⁷⁶³.

Conforme relatos do missionário e padre Manoel dos Anjos Martins (1962-2012) sobre a cultura *nyungwe*, localizada na região central de Moçambique, “animais são associados a espíritos que podem habitar uma pessoa atuando como seu protetor, *Mambo*, como por exemplo o leão, a cobra jiboia, o leopardo e o macaco”⁷⁶⁴. O leão já era apontado por Junod como uma figura que estava intrinsecamente relacionada à religiosidade da porção central de Moçambique⁷⁶⁵, o que reaparece nos relatos colhidos por Manoel dos Anjos Martins.

Ao realizarmos a junção das informações, é plausível pensarmos que a pele como componente do visual do guerreiro, por exemplo, poderia contribuir para invocar o lado espiritual de força, coragem, bravura e belicosidade de seus ancestrais. Simultaneamente, o uso da pele lhes conferia a característica e identidade necessárias, bem como os protegeria.

A pele utilizada pelo *nyanga*, usada como ferramenta do seu trabalho, pode ser pensada tanto como um item essencial para o simbolismo de sua ocupação como médico-tradicional, quanto para a sua transformação a partir da posse de algum espírito que reviveria através do corpo vivo do *nyanga*.

Há uma contribuição para o debate dada por Carlos Serra ao discorrer sobre o poder real exercido pelos *nguni* durante o Reino de Gaza. De acordo com o autor, o rei liderava rituais religiosos ligados ao ciclo da agricultura, em que havia uma correlação com os *Mambo* da região. Assim, havia duas fases relacionadas ao aparecimento dos frutos em fevereiro. Primeiro, vigorava uma simbologia em que o povo fosse saqueado, levando o soberano a ser rejeitado. Mas, em determinado momento, “o rei passava a ser o Touro, o Leão, etc”⁷⁶⁶. Iniciava-se a

⁷⁶² SANTANA, op. cit., 2018, p. 200.

⁷⁶³ Ibid, p. 201.

⁷⁶⁴ Ibid, p.199.

⁷⁶⁵ Ibid, p.203.

⁷⁶⁶ SERRA, op. cit., 2000, p. 99.

segunda fase, em que o rei consumia os primeiros frutos e o poder era restabelecido, bem como a sua identidade mediante a população local⁷⁶⁷.

O aporte de António Rita-Ferreira faz-se fundamental, também, para compreendermos melhor essas questões. Segundo o autor,

Uma investigação específica sobre a exportação de caudas dos simbas, feita de Inhambane para Porto Natal, entre 1850 e 1875, conseguiu apurar que as mesmas se destinavam à confecção do saiote dos guerreiros zulos. Existe uma informação oficial, escrita no Mossurize em junho de 1886, da qual consta que os caçadores de Manuel António de Sousa receberam ordens para abater simbas porque as suas peles tinham sido reclamadas, como tributo, pelo próprio Ngungunhane. Não admira que esse belo felino tenha acabado por se extinguir.⁷⁶⁸

A afirmação de Rita-Ferreira é bastante elucidativa para diversos aspectos que foram apontados. Verificamos que as peles de simbas eram exportadas de Inhambane, no período de Gaza, para Porto Natal (atual Durban) na África do Sul⁷⁶⁹. Com o objetivo de fazer parte da indumentária dos guerreiros “zulos”⁷⁷⁰, cujo saiote seria confeccionado com as peles, revela-se, novamente, a importância que tinham para invocar a bravura dos guerreiros e compor a sua configuração identitária.

Observamos, ainda, que as peles foram requeridas como parte dos tributos a serem pagos para Ngungunyane. Certamente, o rei as demandava para que, juntamente a ele, os guerreiros *nguni* as utilizassem. O *nyanga* do processo em análise requereu, igualmente, peles de simba. Os portugueses podem ter associado tal procedimento com a volta dos descendentes de Ngungunyane a reclamarem suas posições políticas em solo moçambicano ou até mesmo a uma reorganização de forças contrárias aos colonizadores.

Rita-Ferreira conclui que, não por acaso, a caça aos simbas tenha desembocado em sua extinção. Percebe-se, portanto, que o *nyanga* estava solicitando um item de extrema importância para os seus ancestrais ligados ao governo de Gaza, aos guerreiros do território, fortalecendo a imagem de enfrentamento diante do olhar português. O *nyanga* estaria organizando e invocando não somente os descendentes de Ngungunyane, mas também

⁷⁶⁷ SERRA, op. cit., 2000, p. 99.

⁷⁶⁸ RITA-FERREIRA, António. *Coletânea de documentos, notas soltas e ensaios inéditos para a História de Moçambique*, 2011, p.269. Disponível em <http://www.antoniorita-ferreira.com/pt/component/content/article/67>. Acesso em 09 de maio de 2020.

⁷⁶⁹ SANTOS, op. cit., 2017, p. 123.

⁷⁷⁰ “Como se sabe, os Angunes (Nguni) – mais tarde designados por Zulos – foram-se radicando e multiplicando a sul do Alto Pongola, nas extensas e onduladas encostas de cordilheiras batidas por húmidos ventos oceânicos.” RITA-FERREIRA, op. cit, p. 268.

conclamando os nativos a se insurgirem contra os portugueses como o fizeram, outrora, os guerreiros de Ngungunyane?

Segundo a crença *nyungwe*, “chefes ou *tinyanga* que possuíam o espírito do rei leão, *Mambo Myphondolo*, tinham o poder de ressuscitar”⁷⁷¹, como concluiu o padre Manoel Martins. Para tanto, era necessário que o espírito se manifestasse através de um *nyanga* médium, na figura de um homem normalmente “iniciado especificamente para intermediar a relação daquele espírito com a família do morto e demais moradores da comunidade, trabalhando na cura de doenças, na realização de rituais para uma farta colheita – inclusive com a providência de chuvas (...)”⁷⁷², que são papéis nos quais se enquadraria o “feiticeiro Cocuana”. Poderia ser o proclamador da chuva ou o invocador dos espíritos dos “filhos do Gungunhana”, quiçá do próprio Ngungunyane. As informações arroladas confluem para a ideia de que o “feiticeiro Cocuana” era um *nyanga* médium bastante poderoso aos olhos das autoridades portuguesas – é escusado dizer que para os resistentes envolvidos também.

Macaco, simba e fungué⁷⁷³ são os animais cujas peles estavam sendo requisitadas pelos régulos da resistência em Inhambane, em troca da distribuição do rapé. Alguns tentaram convencer nos depoimentos prestados à Secretaria dos Negócios Indígenas que as peles deveriam ser usadas para “fazer vir chuva”, argumento apontado por Shelene como inválido, contrariando os demais depoentes, como vimos. Ainda de acordo com Shelene, o rapé seria entregue mediante a troca por peles e dinheiro em “banjas⁷⁷⁴”, provavelmente usado no processo com a acepção de reunião⁷⁷⁵, às quais compareceram os cabos dependentes das terras do regulado Mazibe⁷⁷⁶.

⁷⁷¹ SANTANA, op. cit., 2018, p.152.

⁷⁷² Ibid, p.152.

⁷⁷³ Processo, fl. 33, 20 de setembro de 1914.

⁷⁷⁴ O termo *banja*, de acordo com pesquisa de Jacimara Souza Santana sobre o assunto: “É preciso maiores investigações sobre o assunto, contudo, parece que algumas palavras de origem bantu no contato com a língua do colonizador foram alteradas em sua grafia e sentido. Isto não significa dizer que elas deixaram de pertencer à língua Bantu. Não se sabe ao certo como isto se aplica ao termo *Banja*. No dicionário da língua *Changana* escrito por Bento Siteo, encontra-se a palavra *B’andlá* (“1. Pátio, 2. Praça, 3 corte, 4. assembleia de anciãos, 5. tropa; batalhão, 6. formação política; partido político”). Na documentação colonial *banja* aparece com o sentido de assembleia onde autoridades locais resolviam assuntos pertinentes à vida social, política, econômica e religiosa do regulado. O termo *banja* também é encontrado em um dicionário da língua *Nyungwe* escrito por Manoel dos Anjos Martins, com o significado de casamento, lar, família, reunião familiar e reunião. Esta última língua, segundo o autor, é falada ao longo do rio Zambeze, região atingida pelo processo de expansão dos povos *Vanguni* (*A. do Sul- Mfecane*), que também propiciou uma interação cultural entre os povos locais. (...)”. SANTANA, op. cit., 2014, p. 107-108.

⁷⁷⁵ “foi chamar, por mandado de ser pai, todos os cabos das terras para uma reunião (*banja*) (...)”. Processo, fl. 16, 10 de setembro 1914.

⁷⁷⁶ Processo, fl. 14, 10 de setembro de 1914.

O fungué (figura 3), cuja pele era requerida para obter a porção do tabaco em questão, é um mamífero carnívoro, da família *Viverridae*⁷⁷⁷, habitante das savanas e de pequeno porte⁷⁷⁸. Também pode ser chamado de “simba”⁷⁷⁹, talvez pela semelhança que a sua pele apresenta com a dos grandes felinos. Mas, neste caso, há distinção nas peles destes animais, por isso diziam para “reunir peles de simba, fungué e de macacos”⁷⁸⁰.



Figura 3 - Fungué - da família *Viverridae*.

Fonte: Encyclopædia Britannica, disponível em <https://www.britannica.com/animal/viverrid>. Acesso em 15 abr 2020.

O termo “simba”, na nomenclatura moçambicana, pode referir-se a algumas espécies de vertebrados carnívoros⁷⁸¹. A definição que poderá nos atender neste contexto será a de “leão” ou “serval”, animal designado pelo termo “simba”⁷⁸². Resgatando como o termo aparece no processo, na informação fornecida pelo secretário Paulino Vaz ao Governador do Distrito de Inhambane:

⁷⁷⁷ SCHNEIDER, Michael F., BURAMUGE, Victorino A., ALIASSE, Luís & SERFONTEIN, Filipa. “Checklist” de Vertebrados de Moçambique. Universidade Eduardo Mondlane, Faculdade de Agronomia e Engenharia Florestal, Maputo, Moçambique, 2005. p. 19.

⁷⁷⁸ Disponível em <https://www.britannica.com/animal/viverrid>. Acesso em 15 abr 2020.

⁷⁷⁹ SCHNEIDER, op. cit., p. 19.

⁷⁸⁰ Processo, fl. 33, 20 de setembro de 1914.

⁷⁸¹ De acordo com os autores deste “checklist” de vertebrados, são 7 possibilidades de espécies ao todo, além das variações de nomenclatura. SCHNEIDER, op. cit.

⁷⁸² Ibid, p.22.

(...) Que todos os régulos reuniram os seus cabos de terras a quem distribuíram o rapé para estes por seu turno, o distribuírem aos indígenas das terras a quem cobraram dinheiro, gêneros, animais domésticos, manilhas e peles de diversos animais mormente de simba (o distintivo dos grandes de terras em tempos idos principalmente nas guerras) de fungué e de macaco. (...) ⁷⁸³

A descrição de Paulino Vaz, embasada no que ouviu e registrou dos depoimentos, não deixa dúvidas de que a pele de simba era de um tipo, enquanto as peles de fungué e de macaco eram de outras variedades. Também a afirmativa de que peles, especialmente a do simba, eram o “distintivo dos grandes de terras” denota uma insígnia de poder àqueles que a utilizavam. O próprio Ngungunyane era chamado por autoridades portuguesas de “leão de Gaza”⁷⁸⁴, um distintivo relacionado à sua importância. De acordo com a cultura *nyungwe* o macaco e o leão são animais relacionados a espíritos protetores, o que explica estarem correlatas, podendo servir na proteção dos nativos contra a tutela dos brancos.

Além disso, Paulino Vaz elucidou que, dentre as variedades de peles trocadas para a obtenção do rapé, privilegiava-se a de simba como um “distintivo dos grandes de terras em tempos idos principalmente nas guerras”, o que pode ser subentendido como uma inferência aos antigos guerreiros do Reino de Gaza. Isso reforça o temor de parte das autoridades portuguesas em solo moçambicano ou ainda o receio de que os habitantes de Vilanculos legitimassem como real o retorno destes espíritos e destes “tempos”, recomeçando as guerras contra os brancos numa rebelião. Assim, Paulino Vaz encaminha neste documento supracitado o que ele chamou de propostas “necessárias e urgentes para dar um exemplo aos indígenas, castigar os rebeldes, prevenir futuras tentativas de rebelião e facilitar a ação da autoridade administrativa”⁷⁸⁵.

Caracterizado como um leão, o *nyanga* poderia adquirir maior força. Segundo Antônio Cabral: “É comum a todos os indígenas a superstição de que a carne de leão, e mesmo do leopardo, dá coragem e valentia a quem a come, assim como o uso das unhas destes carnívoros em torno do pescoço”⁷⁸⁶. Por extensão, podemos pensar que assim também seria com o uso das peles. Consideramos válido explorar essa menção à ingestão da carne de leão. Ela aparece presente também no planalto de Mueda, juntamente à ideia de que os feiticeiros podiam, eles próprios, fabricar leões. A simbologia relativa ao leão revela-se extremamente rica.

⁷⁸³ Processo, fl. 52, 23 de setembro de 1914.

⁷⁸⁴ SANTANA, op. cit, 2018, p. 23.

⁷⁸⁵ Processo, fl. 53, 23 de setembro de 1914.

⁷⁸⁶ CABRAL, op. cit, p. 33.

Um ancião de Mueda, apelidado de Kalamatatu, explicou a Harry West que havia pessoas que comiam carne de leão, o que é bastante raro, posto que isso demonstra um apetite insaciável que pode ser considerado um defeito⁷⁸⁷. Advertindo o autor de que é imprudente comer carne de outros animais todos os dias pois isso acabaria com o gado, o ancião Kalamatatu também afirmou que havia alimentado os habitantes de sua povoação quando era mais jovem, tento ele mesmo matado vários leões que lhe garantiram fama em todo o planalto. Dessa forma, como destacou Harry West, muitos dos habitantes do planalto expressavam uma “ambivalência face ao poder na linguagem de consumo”⁷⁸⁸. Para o autor:

A linguagem de consumo através da qual as pessoas avaliavam a legitimidade do poder referia-se não só à distribuição social da carne e de outros bens materiais, mas também a um mundo de predação paralelo – o domínio da feitiçaria. Aqueles que se *alimentavam* das pessoas, em vez de as *alimentar*, aqueles que apenas se alimentavam a si próprios, aqueles que “comiam sozinhos”, eram, na verdade, suspeitos de possuírem poderes extraordinários, terríveis.⁷⁸⁹

Aqueles que se alimentavam muito bem estavam suscetíveis a serem acusados de feiticeiros por sustentarem-se da “diminuição da prosperidade daqueles que atacavam”, podendo inclusive disfarçar as suas ações “transformando-se em animais, ou fazendo animais que cumpram as suas ordens”⁷⁹⁰. Seriam feiticeiros malévolos, acusados de “feitiço de perigo”, “feitiço mau”. Podiam se transformar em leões que “matavam e às vezes comiam as suas vítimas”⁷⁹¹. A explicação mais comum para que os feiticeiros agissem com motivações tão cruéis seria a inveja. Essa visão de que feiticeiros devoram as suas vítimas é parte da realidade azande, ajáua e Thonga, conforme abordado anteriormente, entre outras localidades. A vítima ajáua que é “devorada” tem suas forças drenadas, desenvolvendo quadro de doenças ou tendo como causa final a morte⁷⁹².

Segundo Harry West, os habitantes de Mueda consideravam os feiticeiros mais mortíferos aqueles que estavam “associados aos leões, quer construindo essas feras, quer transformando-se nelas”⁷⁹³. Havia “leões vulgares” e “leões-gente” (*vantumi va vanu*)⁷⁹⁴. Conforme analisado no item 2.1, os chefes de povoação tinham um papel fundamental para

⁷⁸⁷ WEST, op. cit, p. 79.

⁷⁸⁸ Ibid, p. 80.

⁷⁸⁹ Ibid, p. 81.

⁷⁹⁰ Ibid, p. 88.

⁷⁹¹ Ibid, p. 89.

⁷⁹² FERRAZ, op. cit, p. 90.

⁷⁹³ WEST, op. cit, p. 131.

⁷⁹⁴ Ibid, p. 80.

atuar na advertência desses feiticeiros, podendo fazer o uso de substâncias mágicas para proteger as suas povoações. Entre as substâncias que era possível utilizar estava a *lukalongo*, que era a carne da garganta de um leão morto. Depois de a comer, o *humu* (homem de grande respeito nas matrinhagens), podia falar com a voz do leão e atuar no reino invisível em que agiam os feiticeiros⁷⁹⁵. Se fazer passar por um leão, utilizando o que era conhecido como *mitela*, fazia com que esses homens despistassem os feiticeiros no seu próprio terreno⁷⁹⁶.

Destarte, a “garganta de leão, para garantir ser escutado e temido”, a “saliva de leão, para garantir força e longa vida” e a “língua de leão, para garantir que ordens seriam escutadas e obedecidas” eram “substâncias que inicialmente estavam, todas elas, associadas a anciãos macondes poderosos, como os *vahumu*, que eram reconhecidos como feiticeiros competentes por direito próprio”⁷⁹⁷. O uso dessas substâncias mágicas operava a favor da população e contra os feitiços de perigo.

Há ainda a menção de que por toda a África figuras de autoridade têm sido identificadas com os leões e os leopardos. Chefes *ndembus* “se sentavam sobre peles de leopardo e de leão”, reis *swazis* “faziam o papel de “monstros” transformando-se em leões no meio do seu povo”, chefes *nsos* “se transformavam em leões (e os seus conselheiros em leopardos) de forma a patrulharem os seus territórios e protegerem os habitantes dos feiticeiros maus” ou, ainda, no Dande os “espíritos dos antepassados reais passavam a residir no corpo dos leões”⁷⁹⁸.

Revestidos pela bravura dos guerreiros ao usarem as peles de leão, simba, leopardo, os *tinyanga* poderiam estar não somente invocando a possessão de seus espíritos ancestrais ou de Ngungunyane, mas transfigurando-se em leões que protegeriam a população nativa de Vilanculos. Reafirmamos a provável correlação entre a crença dos habitantes de Vilanculos e a cultura *nyungwe*, em que o leão é o animal relacionado a um espírito protetor, ao mesmo tempo em que os primeiros são conectados aos exemplos em África mencionados acima. Ao *nyanga*

⁷⁹⁵ WEST, op. cit, p. 131.

⁷⁹⁶ Ibid, p. 134.

⁷⁹⁷ Ibid, p. 237.

⁷⁹⁸ Nota de rodapé produzida por West: “De Heusch (1985: 32-33) diz que os chefes de linhagem tetela (Zaire, atual Congo) – que se vestiam como leopardos nas danças rituais – se abstinham de comer carne de leopardo porque “leopardo não come leopardo”. As figuras de autoridade de toda a África têm sido identificadas com os leões e os leopardos. Por exemplo, Turner ([1957] 1996: 11) conta que os chefes *ndembus* se sentavam sobre peles de leopardo e de leão. De Heusch (1985: 104) relata que os reis *swazis* faziam o papel de “monstros sagrados” transformando-se em leões no meio do seu povo. Lan (1985: 32-34) descreve as crenças existentes na região de Dande (no Zimbábue) de que os espíritos dos antepassados reais passavam a residir nos corpos dos leões. Goheen (1996) fala de chefes *nsos*, dos Camarões, que se transformavam em leões (e os seus conselheiros em leopardos) de forma a patrulharem os seus territórios e protegerem os habitantes dos feiticeiros maus.” Ibid, p. 134.

caberia, portanto, proteger a população nativa da presença estrangeira com coragem e força, como se fosse um leão.

Havia, portanto, associações ambíguas à figura do leão. Ora servindo aos feiticeiros, ora sendo usados pelos chefes de povoação para combatê-los no reino invisível. Em Mueda compreendiam que existia, ainda, a possibilidade de o feiticeiro recorrer a um “feitiço de fabricação” e, dessa maneira, produzir um leão. Para fugir desses feitiços, os habitantes de Mueda recorriam também a “curandeiros”, a quem encaravam com ambivalência⁷⁹⁹. Assim, os curandeiros podiam tanto realizar *kupilikula*, anulando os feitiços, quanto tratar-se de “assassinos experientes”, pois, para saber combater a feitiçaria, os curandeiros deviam conhecê-la – tornando-se assim suspeitos de serem feiticeiros também. Mas, como afirma West, “as pessoas comuns achavam que não tinham outra alternativa senão contratar curandeiros que os apoiassem nas lutas de vida e de morte que configuravam o seu mundo”⁸⁰⁰. Por analogia, podemos comparar a procura dos habitantes de Mueda pelos curandeiros, na tentativa de restabelecer o mundo que viviam, com a procura dos habitantes de Vilanculos pelos médicos-sacerdotes. Em síntese, sabemos que o papel dos *tinyanga* em suas povoações era de grande importância:

Com sua assistência garantiam a ordem e a segurança das populações e eram os maiores responsáveis pela condução da vida das pessoas, atuando como intermediários entre elas e os antepassados, socorrendo-as nas horas de sofrimento, protegendo-as das agressões dos “feiticeiros” e acompanhando-as em todos os momentos da vida, do nascimento à morte, razão pela qual eram respeitados até mesmo por africanos instruídos.⁸⁰¹

Apesar de o administrador José Branquinho de Melo ter empregado a expressão inadequada de “africanos instruídos”, resumiu bem o socorro prestado pelos *tinyanga*. Acredita-se que os *tinyanga* são capazes de proteger a população dos infortúnios causados pelos feiticeiros. Isso era algo recorrente, com o qual os *tinyanga* precisaram lidar antes, durante e após a colonização.

Não há dúvidas de que, se na atualidade a feitiçaria é considerada cotidiana, igualmente ocorria à época dos autos arrolados. Se retomarmos uma passagem anterior do cabo Benzane em que ele afirmou a Paulino Vaz ter sido informado de que o rapé “faria com que os brancos fugissem das terras ficando os indígenas sob tutela dos filhos do Gungunhana”⁸⁰² não

⁷⁹⁹ WEST, op. cit, p. 120.

⁸⁰⁰ Ibid, p. 121.

⁸⁰¹ SANTANA, op. cit, 2018, p. 181.

⁸⁰² Processo, fl. 38, 21 de setembro de 1914.

devemos hesitar em perceber a crença de que haveria um retorno dos filhos do Ngungunyane, fosse por intermédio dos vivos – seus descendentes – ou dos mortos – através dos espíritos guerreiros. E não podemos esquecer a fala de Manoel Martins quando afirmou que os *tinyanga* que possuíam o espírito do rei leão podiam ressuscitar⁸⁰³, referindo-se possivelmente aos *nyanga* com alto grau de mediunidade. Lembramos ainda da fala da *nyanga* Irene Muchanga, ao ressaltar que os *tinyanga* deram continuidade ao trabalho de Ngungunyane através dos espíritos dos guerreiros que, para aqueles que creem, continuam a atuar. O discurso da feitiçaria, como abordamos anteriormente, segue sendo algo extremamente poderoso para diversas pessoas.

Conforme Eduardo Ferraz, o “discurso de feitiçaria também poderia estar relacionado com o sucesso e enriquecimento pessoal”⁸⁰⁴. Apesar disso, a atuação de um feiticeiro pode ser limitada pela distância, já que é uma capacidade físico-psíquica, como apontado por Paulo Granjo e Eduardo Ferraz. Essa noção também era válida entre os Azande descritos por Evans-Pritchard⁸⁰⁵. Por isso, quanto mais perto da vítima, maior é o poder de alcance do feiticeiro⁸⁰⁶. Podemos pensar ainda que o sucesso e o enriquecimento têm origem nesse poder. É uma forma de trapacear, conseguindo “benefícios, riquezas e vantagens, devido à ação de seus poderes sobrenaturais”⁸⁰⁷.

O combate à presença dos portugueses pelos revoltosos poderia se justificar, dentre todas as outras razões já elencadas, pelo fato de que, estando em território moçambicano, os portugueses podiam ser identificados como “bruxos” ou “feiticeiros” malévolos pelos habitantes de Vilanculos. As autoridades portuguesas atendiam ao pré-requisito de ostentar “sucesso e enriquecimento pessoal”, seja pelos trajes, pelas moradias, por estarem obtendo lucros e vantagens às custas dos nativos, pelo empreendimento colonial em si. Ou mesmo os indianos, como alvo menor dos líderes, podiam ser indesejáveis pelo enriquecimento que o comércio lhes proporcionara. Os portugueses estariam alcançando os nativos com os seus piores “feitiços”: a imposição do imposto de palhota e do trabalho forçado. O imposto de palhota era possivelmente o feitiço considerado mais abrangente – e grave – pois, diferente do trabalho forçado, a exigência de seu pagamento era válida para todos os nativos.

Conseguir expulsá-los seria a possibilidade de se tornarem isentos ao poder dos portugueses, pois não poderiam mais atingir os nativos se voltassem para o continente europeu.

⁸⁰³ SANTANA, op. cit., 2018. p.152.

⁸⁰⁴ FERRAZ, op. cit, p. 99.

⁸⁰⁵ EVANS-PRITCHARD, op. cit.

⁸⁰⁶ FERRAZ, op. cit, p. 95.

⁸⁰⁷ Ibid, p. 99.

Ao mesmo tempo, os nativos poderiam exercer um certo senso de “justiça”⁸⁰⁸, bastante desejado por sociedades em que os feiticeiros eram perseguidos ou até mesmo linchados. Régulos e chefes de povoação tinham “o dever de livrar e proteger a sua povoação de feitiçaria”⁸⁰⁹.

Havia a possibilidade de que os líderes portugueses das Circunscrições temessem um retorno efetivo dos descendentes de Ngungunyane, que se achavam sob a jurisdição inglesa. E muito possivelmente os régulos acreditavam nessa possibilidade, pois no processo consta que alguns estavam vivos em 1914. As autoridades portuguesas possivelmente se amedrontaram com o que o resultado da incorporação dos espíritos guerreiros pelos *tinyanga* poderia suscitar na população de Vilanculos. Como um possível embate aos portugueses, já mencionado, cuja gravidade fosse ainda maior do que a revolta em Vilanculos.

O *nyanga* Armando Madala, de Chibuto, afirmou em entrevista há poucos anos a Santana que “um *nyanga* podia ser facilmente associado à figura de Ngungunyane por autoridades portuguesas”⁸¹⁰. Retomemos uma passagem anterior em que o comerciante Alegi Selemanegi verbalizou a Paulino Vaz: “Será esse feiticeiro algum dos filhos de Gungunhana e em lugar de ser como dizem uma cerimônia “para chuva” tratar-se-á de coisa mais séria?”⁸¹¹. Tal fala nos conduz ao raciocínio de que Alegi Selemanegi partilhava com Paulino Vaz, o senhor Joaquim José Pinto Arocha e outras autoridades portuguesas o temor ao retorno dos filhos de Ngungunyane. O retorno dos membros exilados do extinto Reino de Gaza e seu restabelecimento político na região de Inhambane poderia ser uma situação crítica para os portugueses, temerosos dos levantes que poderiam ser suscitados entre as populações locais em decorrência de tal regresso.

A distribuição e o uso do rapé o tornaram o protagonista cultural articulador da revolta de Vilanculos. Esteve articulado com outros elementos culturais como a indumentária dos *tinyanga* para as suas práticas, as capulanas, pulseiras, peles de animais. Segundo Clifford Geertz:

[...] o conceito de cultura ao qual eu me ateno não possui referentes múltiplos nem qualquer ambiguidade fora do comum, segundo me parece: ele denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida.⁸¹²

⁸⁰⁸ FERRAZ, op. cit, p. 93.

⁸⁰⁹ Ibid, p. 94.

⁸¹⁰ SANTANA, op. cit, 2018, p.198.

⁸¹¹ Processo, fl. 44, 23 de setembro de 1914.

⁸¹² GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, LTC, 2008, p. 66.

Os nativos se valeram de símbolos antigos compartilhados entre eles, os mobilizando com novas conotações em torno daquilo que desejavam comunicar para, sobretudo, resultar em mudanças. As palavras de Jacimara inspiram a reconhecer que em certa medida houve uma manutenção identitária de determinados aspectos, inclusive alinhada ao Reino de Gaza, “por parte dos *tinyanga*, ao mesmo tempo que mantinha o legado daquela presença estatal, justificava e legitimava a existência social de membros daquele grupo religioso”⁸¹³. A preservação de aspectos que lhes eram característicos foi primordial para reconstruírem a sua identidade, apresentando-se como agentes de sua própria história. Simultaneamente, uma “reinvenção identitária” de outros aspectos é razoável para o contexto após o Reino de Gaza, cujas transformações foram suscitadas, também, pelos novos conflitos vivenciados no período colonial.

⁸¹³ SANTANA, op. cit, 2018, p. 205.

CAPÍTULO 3: Ação e reação do colonialismo português

Nesse capítulo, analisaremos as reações dos administradores portugueses frente à revolta de Vilanculos. Algumas autoridades se manifestaram a favor e algumas foram contrárias à deportação dos régulos de Vilanculos para a Ilha de Moçambique. A realização dos autos do processo foi apontada como irregular por autoridades que questionavam o rigor da aplicação judicial. Através dessas brechas, a atuação dos nativos é evidenciada, comprovando a agência e a resistência africanas. Além disso, através das alegações das autoridades administrativas coloniais, é perceptível que havia desdobramentos da revolta de Vilanculos para outras partes da colônia.

Um dos desdobramentos avaliados é a narrativa sobre os intermediários de Dumapanse, um espírito invocado para aliviar os nativos da presença estrangeira. Também buscaremos compreender o temor ao retorno dos descendentes de Ngungunyane que, na ótica dos nativos, poderiam substituir as autoridades portuguesas. De toda forma, os nativos souberam expressar o seu descontentamento, algo que se fez sentir entre os administradores que passaram a temer um desprestígio de sua autoridade local. Por outro lado, a repressão administrativa poderia ocasionar crescentes insatisfações e revoltas, impondo um verdadeiro dilema ao aparato colonial.

3.1 O colonialismo português avança ou a “gente de Gungunhana” retorna?

O conflito evidenciado pela “questão do rapé” era um sinal da consolidação do colonialismo português ao sul de Moçambique e os seus impactos na população regional. Em 1914, o jornal *O Africano* mostrava que o valor dos impostos como o de palhota estava crescendo e, como destacado no primeiro capítulo, a importância a ser paga para as autoridades portuguesas incomodava aos nativos. A troca da vassalagem para as mãos dos descendentes de Gaza ou “a quem viesse tomar conta das terras” após a liberação da “tutela dos brancos” reduziria o pagamento a “um escudo anualmente”⁸¹⁴. Tal tarifa vinha causando transtorno às autoridades coloniais, bastante “atrapalhadas por causa de um tal Dumapanze que andava a dar rapé aos pretos e segundo se dizia os andava a incitar à revolta”⁸¹⁵.

⁸¹⁴ Processo, fl. 17, 10 de setembro de 1914.

⁸¹⁵ZAMPARONI, op. cit., 2012, p.77.

O espírito “Dumapanze” figurou no processo sobre a revolta com a única alteração da grafia de “z” para “s”. Alguns dias após o “Dumapanse”⁸¹⁶ - ou “Dumapanze” – ser mencionado no jornal *O Africano*, no dia 9 de outubro de 1914 o Inspetor das Circunscrições, assinando como A. J. Morfius da Silva, escreveu um comunicado substancial para o Governador Geral de Moçambique. Começou dizendo que visitou diversos distritos moçambicanos como o Chibuto, Bilene, Kossine, entre outros, e que nada encontrou “que pudesse justificar o receio de qualquer excitação entre a população dos pontos percorridos”⁸¹⁷.

Seguiu acrescentando que locais como a Circunscrição do Guijá, onde outrora foram “baluarte da política Ngoni”⁸¹⁸ e localidades afamadas pelos guerreiros de Ngungunyane, não apresentavam o risco de tentarem reconquistar o território em nome dos descendentes de Mawewe, Muzila e Ngungunyane⁸¹⁹:

Tendo sido especialmente o Bilene um baluarte da política Ngoni, é aí ou nas suas proximidades, onde poderá haver mais probabilidades de surgir em qualquer ocasião algum movimento contra a soberania portuguesa, com o intuito de tentar restaurar o Império Vátua⁸²⁰, o que, de resto, julgo muito pouco provável, mas no caso que ele se desse, facilmente seria sufocado, porque sabe-se com algum fundamento que muitos indígenas não acompanhariam os rebeldes, como os Ba-Chope, Ba-cambane, Ba-Lengue e outros que constituem a população das Circunscrições de Chonguene, M’Chopes e parte do Chibuto, as mais populosas de todas.⁸²¹

De acordo com o seu ponto de vista, a razão para afirmar isso ao Governador Geral residia no fato de que o território havia sido desmembrado por completo, os laços entre as “tribos” desfeitos e os “chefes de maior prestígio” tinham sido afastados⁸²². Subentende-se, nesse contexto, que esses chefes de maior prestígio eram os descendentes do Reino de Gaza, provavelmente, ao qual a testemunha se referiu.

Ao falar da política “Ngoni” o inspetor referia-se ao governo do Reino de Gaza, ao qual muitos tratavam por “Império *Nguni*”, desmantelado em 1897 pela ação militar portuguesa. De acordo com Hector Guerra Hernandez, antropólogo, os *nguni* eram um “grupo

⁸¹⁶ Dumapanse é a grafia adotada no processo, fl. 87-88.

⁸¹⁷ Processo, fl. 82, 9 de outubro de 1914.

⁸¹⁸ No processo a grafia utilizada é “Ngoni”, mas na bibliografia é mais recorrente a grafia “nguni”.

⁸¹⁹ Mawewe e Muzila eram irmãos e disputaram o controle do Reino de Gaza após a morte de seu pai, Manicusse (que havia estado no poder entre 1821 e 1858, quando morreu). Ngungunyane é filho de Muzila e governou o Reino de Gaza entre 1884 e 1895, ano em que foi preso pelas tropas portuguesas. Ver SANTOS, op. cit., 2007.

⁸²⁰ “[...] esta expressão será aporuguesada tornando-se Vátua, e servirá para definir todas as populações que foram submetidas à vassalagem pelos Nguni. HERNANDEZ, Hector Guerra. Invasões estrangeiras e formação do estado ao sul de Moçambique. *XXVII Simpósio Nacional de História*, Conhecimento histórico e diálogo social. Natal, 2013, p. 17.

⁸²¹ Processo, fl. 82-83, 9 de outubro de 1914.

⁸²² Processo, fl. 85, 9 de outubro de 1914.

sociopolítico nativo da região leste da atual África do Sul”⁸²³ que ocuparam a “região que será conhecida durante quase a totalidade do século XIX como “Reino de Gaza”⁸²⁴. Os *nguni* teriam se apossado de toda a região sul moçambicana até o momento de sua subordinação aos portugueses. “*Nguni*”, conforme Gabriela Aparecida dos Santos, é um termo polissêmico. *Nguni* poderia ser uma referência aos guerreiros do reino de Gaza⁸²⁵ ou a certos grupos populacionais da linhagem zulu de Shaka⁸²⁶, mas alerta que “nenhum grupo era “*nguni*” no sentido de uma “essência” previamente estabelecida”⁸²⁷ e sim “a partir dos contatos e das diversas identidades que eram capazes de manipular ao longo do tempo”⁸²⁸.

Ao afirmar que não havia a possibilidade do retorno do “império Ngoni”⁸²⁹, argumentou que os laços entre os indivíduos eram rudimentares e que não se observava a organização social deles, o que explicaria, na visão do inspetor, a vitória dos conquistadores sobre essas chefaturas. Reconheceu que, mesmo vitoriosos, havia nativos contrários à administração portuguesa, afirmando que, estes, por ignorância, atribuíam aos brancos as crises de fome pelas quais passavam⁸³⁰.

A. J. Morfius da Silva contou ao Governador Geral que ouviu circular entre os nativos sobre um “tal feiticeiro ndjau”⁸³¹ e o espírito “Dumapanse”. *Ndjaus* ou *mandaus* eram povoações que se fixaram em Gaza, como mencionado no item 2.1. O *nyanga*, tratado por “feiticeiro”, preparou uma substância misturada com o rapé e prometeu a um cliente que, espirrado sobre as machambas, produziria chuva por quinze dias consecutivos e que

[...] a quantidade d’água seria tanta que numa noite em que deveria haver uma eclipse da lua e de todos os satélites do Júpiter morreriam todos os europeus, sem exceção de nacionalidade, mas escapavam os asiáticos os quais segundo feiticeiro dizia, se salvariam porque faziam falta, visto presentemente os indígenas não poderem dispensar certos artigos do seu comércio e serem os negociantes que melhor os tratavam.⁸³²

Neste caso, a consequência mortal seria aplicada somente aos europeus, livrando os indianos, devido às suas participações comerciais serem consideradas relevantes para as

⁸²³ HERNANDEZ, Hector Guerra. Formas de resistências cotidianas durante o colonialismo tardio no sul de Moçambique. Resistências Africanas: novos problemas e debates. *Revista do Programa de Pós-Graduação em História*, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019. p. 21.

⁸²⁴ Ibid.

⁸²⁵ SANTOS, op. cit, 2017, p. 19.

⁸²⁶ Ibid, p. 59.

⁸²⁷ Ibid, p. 60.

⁸²⁸ Ibid.

⁸²⁹ Processo, fl. 84, 9 de outubro de 1914.

⁸³⁰ Processo, fl. 85, 9 de outubro de 1914.

⁸³¹ Processo, fl. 86, 9 de outubro de 1914.

⁸³² Ibid.

populações locais. Adiante, apresenta os nativos que “se diziam intermediários do Dumapanse”⁸³³, o espírito que invocavam para obter o “tal pó milagroso”⁸³⁴, ou rapé, em troca de dinheiro, animais ou mantimentos. Não está claro no processo se eram *tinyanga* diferentes ou até mesmo concorrentes trabalhando com a distribuição do rapé. Poderiam estar atuando paralelamente na invocação do espírito Dumapanse. De toda maneira, ao referenciar os “intermediários do Dumapanse” no plural, é reforçada a impressão de que o episódio de Vilanculos era parte de um movimento religioso maior. Nessa ocasião, propagava-se entre os nativos que após a aparição de Dumapanse

haveria uma grande convulsão terrestre e social, em resultado da qual não só as terras de Gaza ficariam livres de brancos, mas também de muitos pretos, e em especial, de todos os que em épocas remotas prestaram o seu auxílio às tropas portuguesas, ou se mostraram menos agressivos para conosco, como os Ba-Chope e Ba-Oambane e ainda os que atualmente estavam em mais contato com os brancos, dizendo-se também que tal feitiço aparecia poucas vezes, e que d’uma delas, em 1858 prognosticara a memorável guerra entre os irmãos Muzila e Mauheua.⁸³⁵

A guerra entre os irmãos Muzila e Mawewe (Mauheua) refere-se ao fato de que “com a morte de Manicusse, soberano *nguni* entre 1821 e 1858, abriu-se uma disputa pelo poder entre dois de seus filhos, Muzila e Mawewe”⁸³⁶. Mawewe governou até 1862, quando Muzila, tendo conquistado o apoio português, conseguiu suceder o irmão⁸³⁷. Dessa maneira, o espírito Dumapanse, pelo que se observa na fala anterior, aparecia em ocasiões de grande importância, não sendo diferente nessa situação em que seria responsável por livrar os nativos da presença de “brancos”, europeus, e também de “pretos” que reconheciam como inimigos por terem se mostrado favoráveis aos brancos.

Alguns nativos prepararam suas palhotas para receber o espírito e providenciaram o rapé como “oferta ao Dumapanse”⁸³⁸. O desfecho dessa narrativa foi o de que chefes locais que ajudaram na propagação dessas informações, “boatos”⁸³⁹, foram castigados. O Inspetor concluiu com o que seria, na opinião dele, a forma mais adequada de barrar a “superstição” do “refinado intrujão” que se passava pelo espírito. Segundo ele, a melhor solução seria a civilização do nativo, “de maneira que ele seja útil a si e a colônia, de modo que quando se

⁸³³ Processo, fl. 88, 9 de outubro de 1914.

⁸³⁴ Processo, fl. 87, 9 de outubro de 1914.

⁸³⁵ Processo, fl. 88, 9 de outubro de 1914.

⁸³⁶ SANTOS, 2007, op. cit., p. 16.

⁸³⁷ Ibid.

⁸³⁸ Processo, fl. 88, 9 de outubro de 1914.

⁸³⁹ Ibid.

eduque o indígena, não basta só ilustrá-lo, mas sobretudo levá-lo à subordinação, ou melhor discipliná-lo”⁸⁴⁰. Novamente, o “sentido humanitário do colonialismo” se aplica ao tratamento conferido a esses habitantes de Inhambane que deveriam passar pelo processo civilizatório para serem disciplinados, tendo moldadas as suas crenças para abandonarem uma “estagnação natural”⁸⁴¹. Ressaltamos que a perspectiva do Inspetor sobre a revolta atribuía menor gravidade e menos implicações para a política colonial, sem destacar a possibilidade de ascensão de poderes políticos africanos paralelos herdeiros do antigo Reino de Gaza.

De acordo com Gabriela Aparecida dos Santos, após a morte de Muzila e a ascensão de seu filho Ngungunyane em Gaza, o governo português tentou garantir a assinatura de tratados de vassalagens para comprovar o domínio dos governantes de Gaza e prosseguir com a formalização da divisão dos territórios africanos definida na Conferência de Berlim (1884-1885)⁸⁴². Dentre as condições do ato de vassalagem proposto em 12 de outubro de 1885 a Ngungunyane estava registrado que, juntamente a ele, haveria um “residente-chefe” português para o aconselhar na administração da região. Também afirmava que “nas povoações principais do território” comandadas pelo “régulo” Ngungunyane “e principalmente n’aquelas que confinam com os distritos de Lourenço Marques, Inhambane e Sófala, haverá residentes subordinados ao residente-chefe, para exercerem sobre as autoridades locais, dependentes do referido régulo, a tutela”⁸⁴³.

Com a ampliação da presença administrativa colonial em Vilanculos e a definição das atribuições dos régulos, analisadas mais detidamente no item 1.2, sabemos que os régulos deveriam compactuar e demonstrar a sua submissão à hierarquia colonial portuguesa. A começar pela responsabilidade na coleta do imposto de palhota, vimos que os régulos envolvidos na “questão do rapé” tiveram uma atuação considerada insuficiente e inadequada pelos portugueses, o que ajuda a explicar a sua deportação – mesmo ela tendo sido repensada após alguns anos. Ou ainda, podemos conjecturar se o retorno dos régulos e cabos em 1918, à exceção do Boquiço, era resultante de alguma dificuldade encontrada pelos administradores portugueses em gerir Vilanculos sem a presença deles. Dentre os acusados de cometerem “certos distúrbios nas terras”⁸⁴⁴ estavam régulos de Vilanculos, no que foi nomeado no processo como uma “resistência passiva”⁸⁴⁵. Concordamos em não sustentar na atualidade o conceito do

⁸⁴⁰ Processo, fl. 89, 9 de outubro 1914.

⁸⁴¹ THOMAZ, op. cit., 2012, p. 126.

⁸⁴² Ibid, p. 250.

⁸⁴³ Ibid, p. 251.

⁸⁴⁴ Processo, fl. 1, 18 de maio de 1918.

⁸⁴⁵ Ibid.

processo, por entendermos que a atuação dos resistentes foi bastante ativa e repleta de motivações que foram explicitadas a todo momento.

Conforme os anos passaram, a restrição dos poderes locais aumentou devido à fiscalização realizada por funcionários contratados pelos lusos⁸⁴⁶, como atesta Jacimara Souza Santana. Essa ação limitante e controladora das autoridades estendeu-se às companhias estrangeiras que atuavam no território moçambicano, “o que possibilitou a Portugal, gradativamente, expandir seu domínio às regiões centro e norte da colônia”⁸⁴⁷.

Ao passo que recrudescia o seu poder político colonial, Portugal via-se mais dependente dos lucros extraídos em Moçambique. No pós-Primeira Guerra Mundial, o sul provocaria uma crise nos lucros portugueses devido à redução da mão de obra mineira e, conseqüentemente, uma baixa na arrecadação dos impostos⁸⁴⁸. Carlos Serra nos informa, a partir de estatísticas coloniais portuguesas – um tanto imprecisas, é verdade – que a população em Inhambane “passou de 415 mil para 198 mil habitantes no período de 1908 a 1923”⁸⁴⁹.

Conforme Antônio Cabral, em sua obra de 1925, os números que “se referem ao recenseamento da população indígena da Província de Moçambique, estão ainda longe de representar a rigorosa expressão da verdade”⁸⁵⁰. De acordo com Antônio Cabral, que considerava o “indígena” como “naturalmente mentiroso”⁸⁵¹, um dos motivos pelos quais o recenseamento era falho devia ser o “natural receio que o indígena tem de dizer a verdade, por supor que ela lhe pode trazer um agravamento de impostos”, mas também “a falsa compreensão que o indígena possui sobre determinados assuntos concorre para aumentar a pouca confiança que nos merecem as suas informações”⁸⁵².

Criticou os cálculos obtidos por palhota, afirmando que na maioria das vezes a “autoridade encarregada de tal serviço assenta arraiais numa povoação, e ali se apresentam os indígenas duma região inteira, de centenas de quilômetros quadrados, para o fim de declararem o número de palhotas que possuem”⁸⁵³. Cabral considera um coeficiente de 2,7 habitantes por palhota nos distritos do sul⁸⁵⁴. Ainda que sejam números inexatos, há uma clara diminuição da população em Vilanculos. O processo aponta para população ainda menor:

⁸⁴⁶ SANTANA, op. cit., 2018. p.75.

⁸⁴⁷ Ibid, p.75.

⁸⁴⁸ Ibid, p.75.

⁸⁴⁹ SERRA, op. cit., 2000, p. 388.

⁸⁵⁰ CABRAL, op. cit, p. 29.

⁸⁵¹ Ibid, p. 26.

⁸⁵² Ibid, p. 29.

⁸⁵³ Ibid.

⁸⁵⁴ Ibid.

A Circunscrição de Vilanculos que pela sua área ocupa quase uma terça parte do Distrito tem apenas uma população aproximadamente de trinta mil habitantes (incluindo homens mulheres e crianças) [...]. O número d'homens válidos por conseguinte é muito limitado e a emigração ainda veio reduzir mais este número.”⁸⁵⁵

O dado de trinta mil habitantes fornecido no processo se aproxima mais ao que consta no *Relatório acerca da Administração do Distrito de Inhambane*, realizado por José Botelho de Carvalho Araújo – governador do distrito no ano de 1917 – e reproduzido na obra de José Capela. Neste, a “população indígena” na Circunscrição de Vilanculos seria de 25348 habitantes⁸⁵⁶. Se a circunscrição ocupava quase uma terça parte do distrito de Inhambane, isso demonstra que a abrangência do território era maior no passado do que o atual município de Vilanculos.

Antônio Cabral destacou também que o número de mulheres seria muito maior do que o dos homens por toda a Província, fato acentuado nos distritos de Lourenço Marques e Inhambane “onde a emigração se faz em muito maior escala, e que concorre com uma percentagem elevada para a mortalidade nos indígenas do sexo masculino”⁸⁵⁷. Calculou entre cem mil e cento e cinquenta mil a população da Província, em sua totalidade. Em Vilanculos, região que mais nos interessa devido à ocorrência da revolta, seriam pouco mais de seis mil homens, quase dez mil mulheres e mais nove mil crianças, totalizando 24.317 habitantes em 1925⁸⁵⁸. Esse dado está bastante próximo do que foi apontado no relatório de José Botelho de 1917 e do que consta no processo analisado. Adiante, Cabral considerou duas categorias que levavam à instabilidade da população em qualquer distrito da Província, sendo elas:

a primeira, a que provém da emigração para o Transvaal e Rodésia, quase na sua totalidade composta de indígenas do sexo masculino, ausentes temporariamente, e a segunda a que provém da deslocação da população para territórios estrangeiros ou de circunscrição para circunscrição.⁸⁵⁹

A administração portuguesa estava incomodada com a carência de homens, considerando que a atuação dos régulos deveria ser mais eficaz. Nota-se que os régulos de Vilanculos não estavam recolhendo e pagando adequadamente o imposto de palhota. Aliás, estes régulos passavam aos olhos da administração colonial como aliciadores ao não pagamento do imposto. Retomemos uma fala já destacada, anteriormente, de Paulino Vaz:

⁸⁵⁵ Processo, fl. 94-95, 19 de janeiro de 1915.

⁸⁵⁶ CAPELA, op. cit, p. 157.

⁸⁵⁷ CABRAL, op. cit, p. 29.

⁸⁵⁸ Ibid, p. 30.

⁸⁵⁹ Ibid.

[...] Do que fica exposto podemos sem dificuldade concluir que se um número elevado de palhotas deixariam de ser cobradas, grande número delas o estariam já se não fora a influência exercida sobre os indígenas pelos seus chefes de terras com a superstição do rapé se admitíssemos é claro que apenas houvesse essa superstição que não há do que fica dito e do que tenho averiguado chego às seguintes CONCLUSÕES FINAIS:

[...] 4.-Que com essa distribuição de rapé foi, pelos cabos dado o *mot d'ordre* para a recusa ao pagamento do imposto de palhota animando-os a uma resistência passiva que a falta de dinheiro com que lutam alimenta. O pagamento efetuado denuncia nuns não um regresso à passividade habitual, mas antes os que temem as consequências desse procedimento, noutros não um desejo d' ordem, mas a intenção de libertarem os seus chefes presos, de quem temem futuras represálias. Isto longe de extraordinário, constitui a exceção que confirma a regra. Em todas as sociedades, ainda nas supercivilizadas é difícil nas grandes massas unificar uma ideia de caráter grave se bem que tenham a noção nítida de que a enorme responsabilidade que sobre eles pode pesar é diminuta para tantos, há os menos corajosos, há os amigos da ordem, os que tem horror a tudo quanto seja desviarem-se dos princípios impostos pelos deveres cívicos, *Mutatis, mutandis* é o caso. [...] ⁸⁶⁰

O motivo arrolado pelo secretário Paulino Vaz para que os chefes de terras – régulos e cabos - estivessem convencendo os habitantes de Vilanculos a não pagarem o imposto de palhota seria a “superstição do rapé”. E aponta em segundo plano a ideia de que são irresponsáveis por “desviarem-se dos princípios impostos pelos deveres cívicos”, fazendo alusão às obrigações dos régulos já mencionadas anteriormente. Tal desvio de suas funções demonstraria que os régulos não estariam cumprindo os seus papéis “cívicos”, ou seja, ainda estariam num processo de negação da civilidade ofertada pelos portugueses, já que as suas obrigações foram definidas pelos últimos. A postura adequada deveria ser a de “autênticos representantes dos indígenas, em decorrência de sua “origem” local – africana”⁸⁶¹.

Adiante, Paulino Vaz afirma, ainda, ao Governador do Distrito de Inhambane que “já por ocasião da cobrança do ano pretérito houve uma assembleia de régulos e cabos em que foi discutida a resistência ao pagamento respectivo a qual se acentua neste ano”⁸⁶². Dias antes, ao inquirir Boquiço – acusado de ser o principal envolvido na “questão do rapé” – perguntou a ele sobre a propriedade do rapé isentar “os que tomassem do pagamento do imposto de palhota” e se não poderiam vender seus produtos agrícolas aos europeus e asiáticos, e obteve como resposta: “disse que sim que lhes era proibido vender; ficando calado quanto a primeira parte da pergunta”⁸⁶³.

Entretanto, a conclusão à qual chegou Paulino Vaz era decorrente do que ele colheu como depoimento dos nativos Shelene, Chungane, Bande, Mungaze, Machaniça e Benzane.

⁸⁶⁰ Processo, fl. 52, 25 de setembro de 1914.

⁸⁶¹ THOMAZ, op. cit., 2008, p. 91.

⁸⁶² Processo, fl. 55, 25 de setembro de 1914.

⁸⁶³ Processo, fl. 32, 20 de setembro de 1914.

Isso o levou a concluir que, de fato, esses indivíduos compreendiam que estavam isentos de efetuar o pagamento do imposto de palhota, caso fizessem o uso do rapé. O quadro a seguir acompanha os autos produzidos pelos secretários Paulino Vaz e Eduardo Anibal das Neves Larches e foi assinado pelo último:

Tabela: “Relação dos cabos e régulos que se recusaram a pagar o imposto de palhota

Nº de ordem	Nomes	Cabo	Régulo	Observações
1.	Mucótso	Vilanculos	Vilanculos	É o próprio régulo
2.	Faniça	Manhiça	Manhiça	É o próprio régulo
3.	Macachul ô Motupo	Muabsa	Muabsa	É o próprio régulo
4.	Boquiço	Mazibe	Mazibe	-
5.	Machaniça	Machaniça	Vilanculos	É o próprio cabo
6.	Palau	Palau	Vilanculos	É o próprio cabo
7	Bétissane	Murrure	Vilanculos	É o próprio cabo
8	Machunguel	Machungué	Vilanculos	É o próprio cabo
9	Péluca	Magul	Vilanculos	É o próprio cabo
10	Chipanéla	Chicassa	Vilanculos	É o próprio cabo
11	Belane	Belane	Vilanculos	É o próprio cabo
12	Mahilene	Mangarréle	Mapinhane	É o próprio cabo
13	Combo	Combo	Muabsa	É o próprio cabo
14	Máhilene	Chicomo	Manhiça	É o próprio cabo

Fonte: Secretaria da Administração da 1. Circunscrição do Distrito de Inhambane em Vilanculos, 20 de setembro de 1914.⁸⁶⁴

A tabela acima pode trazer dados importantes para a análise. Na primeira coluna temos a numeração dada pelas autoridades para cada um dos acusados, cujo nome aparece na segunda coluna. A terceira coluna se refere ao nome do cabo ao qual cada acusado estava subordinado e na quarta o regulado ao qual o cabo estava submetido. Isso demonstra uma

⁸⁶⁴ Processo, fl. 24, 20 de setembro de 1914.

hierarquia entre os participantes da revolta. É possível que houvesse “subcabos” subordinados a cabos maiores. Um modelo dessa subdivisão é o que nos sugere Bétissane, Péluca, Chipanéla, Mahilene e Máhilene. Nos comentários consta que são os próprios cabos, mas estavam submetidos aos cabos da terceira coluna.

É interessante notar que os secretários Paulino Vaz e Eduardo Anibal das Neves Larches não reconheciam Boquiço como régulo, pois sobre ele não consta nada na coluna de informações, diferente dos demais envolvidos. Embora Boquiço não fosse considerado pelas autoridades como o régulo de Mazibe, aparentemente era dessa forma que os correligionários da revolta o percebiam. Também não foram listados os dezessete deportados, mas quatorze participantes. Já que a tabela se refere à recusa ao pagamento do imposto de palhota, podemos pensar que os régulos que não foram listados contribuíram para a revolta de outra maneira, talvez somente com a distribuição do rapé, por exemplo. Além disso, é bastante provável que algumas lideranças não tenham aderido à revolta, já que há poucos cabos entre os réus de origem em Manhiça, Muabsa ou Mazibe – se considerarmos que Boquiço não era tido como régulo.

Além do desconforto com relação à atuação dos régulos e demais integrantes das povoações locais, que não demonstravam sua total submissão à administração portuguesa, fosse pelo não pagamento do imposto de palhota ou fosse pela recusa em vender mantimentos aos europeus, uma parcela dos portugueses temia a “gente de Gungunhana”⁸⁶⁵ e que, de alguma forma, essas pessoas pudessem retomar o seu poder em Vilanculos. Mas por que havia esse temor e qual era a sua origem?

Primeiramente, vimos que a administração portuguesa se reorganizou e aparentemente ampliou os seus domínios, mas estava longe de cercar todas as situações vivenciadas na colônia moçambicana. O descontrole do pagamento do imposto de palhota, da mão de obra nativa e da atuação dos régulos, a dificuldade de encontrar mantimentos em determinadas localidades, entre outros fatores, contribuíam para a insegurança e situação de instabilidade que experimentavam as autoridades lusas.

Em segundo lugar, conforme abordado no item 2.2, os portugueses não compreendiam o complexo sistema espiritual existente em Moçambique e temiam pela imprevisibilidade da atuação dos *tinyanga*, a quem chamavam de feiticeiros, notando que ambos podiam ameaçar a ação colonizadora, civilizatória. A possessão de espíritos pelos *tinyanga*, gerava um encorajamento dos que nela acreditavam e dos médiuns, ocasionando a possibilidade de transformação social. Os espíritos transmitiam mensagens em que poriam fim

⁸⁶⁵ Processo, fl. 33, 21 de setembro de 1914.

a sofrimentos como a exploração dos nativos através do trabalho forçado e do pagamento de impostos⁸⁶⁶, ameaças concretas para o governo colonial.

A *nyanga* Irene Muchanga, entrevistada em Maputo por Jacimara Santana “sugeriu que os *tinyanga* deram continuidade à obra de Ngungunyane e seus antecessores reais por meio de espíritos dos antigos guerreiros”⁸⁶⁷. Segundo o seu relato, os guerreiros que “morreram no tempo da guerra de *Gungunyane*”⁸⁶⁸ se uniram aos espíritos que morreram na época da guerra que Muzila, pai de Ngungunyane, promoveu contra os brancos. Assim, “os espíritos todos estão até hoje a trabalhar”, o que certamente promovia temores nos lusos.

Paulo Granjo sugere, dando seguimento a essa linha de raciocínio, que a imagem de superioridade expressa pelos nguni durante o Reino de Gaza era vista por eles como resultado de uma “determinação e resiliência” que “só poderiam ser explicadas pela posse de um forte poder espiritual”⁸⁶⁹. A encarnação das sombras de um poder político rival ao colonial com a atuação dos *tinyanga* e a ameaça do retorno dos descendentes de Ngungunyane, além da mobilização dos nativos em prol disso, eram motivos mais que suficientes para intimidar e apavorar os administradores da colônia. De acordo com o Secretário Geral do Governo do Território da Companhia de Moçambique, na Beira, em fevereiro de 1915:

Em referência a afeiçoados do Gungunhana, exilados no Transvaal, não se puderam deslocar facilmente sem serem pressentidos, deve notar-se que foram centenas dos mais afamados guerreiros do potentado vátua Gungunhana que, após o glorioso feito de Chaimite, conseguiram alcançar a fronteira e acolher-se à proteção de Sua Majestade Britânica. Entre eles foram 4 filhos do Gungunhana, Muzuazua, Magudulo, Ambefuzo e Boma; dois dos seus mais intrépidos chefes, Mafeti e Mussamene; um filho de Mani Kusse, Impissane, três filhos de Muzila, Impucaniço, Muvembeia e Gungo, etc. Que a permanência destes indígenas era considerada um perigo, já o disse o iminente colonial snr. Freire de Andrade, segundo consta, quando Governador Geral da Província, insistindo junto do Governo Central para que se fizesse uma *démarche*⁸⁷⁰ junto do Governo inglês a fim de se obter a extradição ou internato desses indígenas. Baldados foram os esforços.⁸⁷¹

Depreende-se, portanto, que o retorno da “gente de Gungunhana” despontava como uma possibilidade – pelo menos para os mandantes portugueses. Com a proteção dos filhos dos governantes Ngungunyane, Muzila e Manicusse pelo governo inglês, bem como de chefes que operavam em serviço de Ngungunyane, e o mal-sucedido empenho português em obter a

⁸⁶⁶ SANTANA, op. cit., 2018, p.196.

⁸⁶⁷ Ibid, p.197.

⁸⁶⁸ Ibid.

⁸⁶⁹ GRANJO, op. cit., p. 75.

⁸⁷⁰ Termo utilizado para se referir a uma providência que precisava ser tomada.

⁸⁷¹ Processo, fl. 116-117, 26 de fevereiro de 1915.

extradição destes, a realidade de ver um retorno do poder político dos descendentes de Gaza assombrava o território moçambicano.

Tendo sido acolhidos “à proteção de Sua Majestade Britânica”, encontravam-se fora da jurisdição portuguesa e, portanto, alijados da área de atuação lusa. O secretário estabelecido em Beira sabia com detalhes os nomes dos descendentes de Ngungunyane e os principais chefes partícipes de seu governo, além de mencionar que a extradição ou o internato desses indivíduos já havia sido cotada. Sem dúvidas, essas informações circulavam pelo território de Moçambique, tendo chegado às circunscrições e concelhos como um alerta, ou mesmo já com recomendações, às autoridades portuguesas. Inclusive, é de se supor que, devido a esse estado de alerta, elas deveriam estar prontas para reportar qualquer tipo de movimentação que fosse considerada atípica, suspeita. Mesmo com a circulação dessas notícias, as autoridades portuguesas tiveram diferentes posturas em relação à *insubordinação*, ora interpretada como revolta, ora ignorada. Mas será mesmo que estavam todas afinadas com relação aos procedimentos adequados no caso de uma movimentação dos nativos? Como a reação dessas autoridades pode ser lida dentro do contexto de pretensa expansão do colonialismo? É o que trataremos a seguir.

3.2 A reação ou inação das autoridades portuguesas à revolta de Vilanculos

Diferentes interpretações tiveram as autoridades portuguesas acerca do movimento ocorrido em 1914 em Vilanculos. Discordavam se era ou não revolta, se havia motivo para preocuparem-se ou não. Não obstante, em distintas passagens do processo é possível ler ataques individuais e endereçados a alguma das autoridades. Cada um dos administradores em suas circunscrições queria provar que a sua lógica era a mais coerente, ao mesmo tempo que poderiam estar em busca do reconhecimento dos seus superiores, como os governadores de cada distrito e o Governador Geral. Apesar de estarem embasados nos códigos e regulamentos elaborados, os portugueses que exerciam posições governamentais pareciam vacilar quanto à sua execução. Deveriam respeitar os “usos e costumes dos indígenas”, sem deixar de cumprir as expectativas do empreendimento colonial. O Código Penal de 1886 aplicado à colônia era a régua, mas nem todos estavam seguindo as suas medidas.

O argumento de que não havia movimentos e levantes em Inhambane, pintando-a idealizadamente como região pacífica, do qual lançaram mão algumas das autoridades portuguesas para negar perturbações, talvez seja bastante exagerado. Antônio Cabral, secretário dos Negócios Indígenas – e, portanto, uma dessas autoridades –, reconheceu que mesmo antes da ocupação colonial se tornar efetiva, ocorreram situações de enfrentamento por parte dos nativos. De acordo com o autor, em Inhambane:

Este ano (1850) parece ter sido fértil em acontecimentos. A população amotina-se, prende o governador e outros funcionários por arbitrariedades cometidas; são embarcados à força num brigue e enviados para Moçambique para o Governo Geral. A anarquia era completa. Os indígenas chegavam a desarmar a guarda do forte. À chegada do novo governador, a população e os soldados, com receio de represálias, abandonam a vila e fogem para Cobane. É necessário parlamentar, e o novo governador garantir que tudo será esquecido, para os habitantes voltarem para as suas casas.⁸⁷²

Somos informados pela mesma autoria de que em 1852, novamente, “as coisas parecem não ter melhorado”, impedindo o governador de realizar as banjas “devido ao estado de rebelião dos indígenas”⁸⁷³, tendo sido interceptada a comunicação por terra com Lourenço Marques. Logo em seguida, registra que a morte de Manicusse causou “imediatamente muitas desordens no interior”⁸⁷⁴ e que houve conflitos relacionados a Mawewe e o governador, bem como entre Mawewe e Muzila.

No mesmo ano (1862), o governador, J. Eduardo Ribeiro, dizia para o Governo Geral que nestas questões entre o Muzila e o Mauéua, quem pagava as diferenças eram os povos de Inhambane, e que procurava ter relações amigáveis com o Muzila, senhor de fato de todos os sertões, ao qual mandara uma embaixada, que trouxera a seguinte resposta: que desejava manter boas relações com os portugueses, permitindo-lhes o negócio no mato e poderem caçar elefantes, mas, em troca, exigia que lhe entregassem dois chefes antigos do Mauéua e umas mulheres *zulos* que estavam em poder da gente de Inhambane. A esta exigência respondeu o governador: que os homens não os entregava por se acharem ao abrigo da bandeira portuguesa e as mulheres não sabia onde se encontravam.⁸⁷⁵

O jogo que oscilava entre colaboração e resistência dos nativos estava presente há muito no território de Moçambique, como demonstrado. Cabral relata ainda conflitos entre

⁸⁷² CABRAL, op. cit, p. 16.

⁸⁷³ Ibid.

⁸⁷⁴ Ibid.

⁸⁷⁵ Ibid, p. 17.

“mouros e cristãos”, além de *milandos* gerados por caçadores de elefantes nas terras de Inhambane. Os exemplos se multiplicam com régulos e povoações, que não acatavam a “autoridade” portuguesa e suas exigências de tributos⁸⁷⁶, mas também entre as povoações avassaladas por Ngungunyane⁸⁷⁷. E encerra a abordagem sobre Inhambane com a afirmação de que de 1894 em diante “dão-se apenas insignificantes insubordinações, facilmente dominadas”⁸⁷⁸. Destacamos que essa última frase não se aplica, embora sirva para mostrar que o autor estava considerando que antes da derrota de Ngungunyane já havia insubordinações. A ocupação efetiva do território é atribuída por ele ao ano de 1905, mesmo que “através de mil dificuldades”⁸⁷⁹.

Após o reconhecimento de tais empecilhos, Antônio Cabral apresenta uma postura ambígua, afirmando que quando os nativos eram vítimas de violências recorriam unicamente à fuga e que:

Com exceção dos territórios sob a administração direta das companhias privilegiadas, e nestas ainda por falta de meios de comunicação, pode hoje qualquer europeu percorrer toda a Província, em todas as direções, sem receio de ser molestado pelos indígenas. Tampouco há que recear qualquer sublevação de alguma importância. Nem chefes de prestígio, nem armas, nem espírito de resistência.⁸⁸⁰

O texto foi publicado em 1925 e, por isso, é posterior à revolta de Vilanculos. Apesar disso, a tentativa de convencer que a “Província” havia sido pacificada já circulava à época da revolta de Vilanculos. Combinava-se com o argumento de que os nativos possuíam uma “índole pacífica”:

Ressalta pois à primeira vista que Vilanculos é seguramente a circunscrição que menos probabilidade oferece d’uma revolta pela situação especial em que se encontra. Pela sua índole pacífica e pelas circunstâncias apontadas nunca os indígenas desta região deram que fazer ao governo, nem antes nem depois do pedido de vassalagem prestado em 1887 pelos régulos Mosive e Vilanculos.⁸⁸¹

⁸⁷⁶ CABRAL, op. cit, p. 18.

⁸⁷⁷ Ibid, p. 19.

⁸⁷⁸ Ibid, p. 20.

⁸⁷⁹ Ibid, p. 21.

⁸⁸⁰ Ibid, p. 22.

⁸⁸¹ Processo, fl. 95, 19 de janeiro de 1915.

Essa era a visão de um secretário dos Negócios Indígenas, embora não possamos identificá-lo melhor. É nesse momento que critica a atitude de Joaquim Pinto Arocha ao ter defendido que o movimento em Vilanculos configurava-se como *insubordinação* e sustentado que os régulos responsáveis deveriam ser deportados. O secretário era contrário à deportação e seguramente compactuava com Antônio Cabral a respeito da circunscrição de Vilanculos ser pacífica, tal qual os seus habitantes. Segue inconformado pois, em sua opinião, “bastou o pedido do snr. Arocha”⁸⁸² para a deportação dos régulos ter ocorrido, sem que tivesse sido realizada uma análise mais criteriosa. Essa última fala nos fornece uma pista interessante sobre o funcionamento da justiça colonial. Vejamos o que Antônio Cabral nos informa ao transcrever um trecho da obra *Política Indígena*, do sr. Sampaio e Melo:

A aplicação das leis penais da metrópole aos indígenas das colônias tem dado sempre resultados disparatados e por vezes prejudicialíssimos. Muitas vezes a culpabilidade do acusado é moral e quase materialmente evidente, mas, não se estabelecendo a prova jurídica, as nossas leis impõem que seja imediatamente posto em liberdade. Ora isto, sob o ponto de vista da prática colonial, apresenta os mais sérios inconvenientes. Concordamos plenamente com a opinião de Girault, expressa pelas seguintes palavras: Quando o juiz tem a certeza moral da culpa do acusado, malfeitor de profissão, deve poder condenar, ainda quando as provas materiais não sejam perfeitamente decisivas. É, em suma, uma ocasião, que se não poder perder, de expurgar a colônia. É conveniente colocarmo-nos sob o ponto de vista subjetivo de preferência a considerar a questão sob o ponto de vista objetivo.⁸⁸³

A julgar pelo registro anterior do secretário, assim que a opinião de Arocha foi emitida, o Governador Geral consentiu a deportação sugerida. Por mais absurda que se afigure essa ideia, se considerarmos o trecho de Sampaio e Melo como válido, parece-nos plausível interpretar que era possível condenar alguém na colônia mesmo sem prova jurídica, apenas com a decisão de um juiz. Não consta no processo se a decisão da deportação dos régulos de Vilanculos foi encaminhada e passou pelas mãos de um juiz, mas, de toda forma, denota a fragilidade da justiça aplicada na colônia – posto que podia ser subjetiva.

De acordo com Fernanda Thomaz, “a fragilidade política e judiciária da ação colonial no norte de Moçambique criou brechas para as múltiplas ações desses “africanos”⁸⁸⁴, situação que acreditamos poder ser estendida para Vilanculos, dado as dificuldades apresentadas anteriormente em aplicar efetivamente o colonialismo. Ainda conforme o

⁸⁸² Processo, fl. 96, 19 de janeiro de 1915.

⁸⁸³ CABRAL, op. cit, p. 8.

⁸⁸⁴ THOMAZ, op. cit, 2012, p. 104.

secretário dos Negócios Indígenas, contradizendo a si mesmo em sua fala anterior sobre a “índole pacífica” dos nativos:

Em 1911, declarava eu numa sessão da Câmara dos Deputados que 90% das revoltas indígenas nas nossas províncias ultramarinas tem origem na excessiva fraqueza ou nas violências absolutamente desnecessárias e ausência total do mais rudimentar bom senso por parte das autoridades administrativas encarregadas de dirigir a política interna.⁸⁸⁵

Se havia “revoltas indígenas” na sua declaração de 1911, o que havia mudado para que em janeiro de 1915, data de seu relatório, não existissem mais? O secretário destacou que não se tratava de uma revolta nascente em Vilanculos, mas de “provocar uma rebelião se isso fosse possível”⁸⁸⁶. Argumentou que o exame do processo foi preparado de acordo com a vontade de Joaquim Arocha “sem intervenção alguma de estranhos” e que não via provas “no processo instaurado, preparado e julgado apenas pelo administrador” para acreditar “numa tentativa de insubordinação contra a nossa soberania”⁸⁸⁷.

Reconhecia a atuação de “um feiticeiro que habilmente aproveitou a tendência natural dos indígenas africanos para a superstição”, além de mencionar que tinha conhecimento sobre alguns “haveres dos indígenas” e de Boquiço⁸⁸⁸. Mas, de acordo com o secretário, “o Snr. Administrador de Vilanculos, procurou talvez intencionalmente derivar a questão para um campo que pessoalmente o interessava”⁸⁸⁹. Adiante, o secretário dá a entender que os interesses pessoais de Arocha tinham sido feridos porque os nativos relutavam em fornecer “víveres a numerosos cipaios e carregadores do Snr. Administrador”⁸⁹⁰. A “relutância na venda de mantimentos e dificuldade no pagamento do imposto de palhota”⁸⁹¹ se justificava, para ele, pelos regime de chuvas irregular e sistema hidrográfico pobre da região. Em suas palavras:

Também parece que o Snr. Administrador ignora que a fonte principal onde o indígena ia buscar dinheiro em Vilanculos era a venda de borracha mas pela mesma causa, falta de chuvas, a produção da borracha se tem ressentido bastante, além da baixa que este produto há meses a esta parte vem sofrendo devido a causas diversas. Da cerimônia do rapé, que segundo uns, serve para vir chuva e haver abundância de gêneros

⁸⁸⁵ Processo, fl. 94, 19 de janeiro de 1915.

⁸⁸⁶ Ibid.

⁸⁸⁷ Ibid.

⁸⁸⁸ Ibid.

⁸⁸⁹ Ibid.

⁸⁹⁰ Processo, fl. 95, 19 de janeiro de 1915.

⁸⁹¹ Ibid.

alimentícios e segundo outras, serve para emancipar os indígenas da tutela dos brancos, (são as próprias palavras do administrador Arocha), da relutância, para mim justificada da cedência de gêneros alimentícios e da dificuldade, para mim também justificadíssima, dos indígenas arranjam dinheiro para pagamento do imposto de palhota, concluiu o mesmo administrador que uma perigosa revolta estava prestes a rebentar.⁸⁹²

Notamos que o secretário conhecia, com detalhes, o que havia sido dito por Joaquim Arocha. Ao citar os usos do rapé, defendeu a recusa dos nativos em cederem os gêneros alimentícios como justificada, diante do cenário descrito, mas não se manifestou a respeito da emancipação que teriam da tutela dos brancos. Estaria o secretário amparando-se na “índole pacífica” dos nativos? Ao dizer que Joaquim Arocha estava defendendo os seus interesses pessoais quando sugeriu a deportação, a pergunta que nos fazemos é: quais eram os interesses do secretário dos Negócios Indígenas em questão para ser tão incisivo em suas acusações contra o administrador? Vejamos a parte redigida em seu relatório que demonstra uma postura bastante hostil:

Quem não conhece antecedentes deste mesmo administrador, lendo atentamente o relatório imparcial do Inspector das circunscrições deste distrito, que sobre este mesmo assunto, foi investigar nas circunscrições limítrofes de Vilanculos, ainda pode explicar o abusivo procedimento daquela autoridade, por uma profunda ignorância de usos e costumes dos indígenas aliás inadmissível numa autoridade desta categoria, mas em que tenho conhecimento de fatos superiores, sigo outro caminho. Este Snr. Arocha da então circunscrição de Chicomo num arrolamento a que ali procedeu (1911-1912) para a cobrança do imposto de palhota, tais violências praticou, [arrolando?] e cobrando palhotas a mais que, [sic] aquela circunscrição se despovoou, tende-se posto em fuga milhares de indígenas. Ao dito administrador foi lhe instaurado um processo por ordem de governador Jose Cabral, que segundo me consta, tencionava aplicar-lhe um rigoroso castigo. Foi porém este Governador substituído por outro que mandou aprovar o processo, tendo-o porém advertido antes que tais factos se não deveriam repetir. O resultado desta benevolência está-se agora vendo, pois que eu não hesito em afirmar que o Snr. administrador levado por uma ganância sem limites se aproveitou do ensejo que lhe ofereceu para se impor pelo terror aos indígenas e obrigá-los a pagarem rapidamente e por completo a cobrança, assegurando assim a percentagem que lhe pertence.⁸⁹³

Não negamos que tais ocorrências acerca de Joaquim Arocha sejam verdadeiras. De fato, desconhecemos a versão do administrador a respeito dessas acusações. Mas desconfiamos que o secretário dos Negócios Indígenas também possuía “interesses pessoais”, ao dissertar em tais termos sobre Arocha para o Governador Geral. Uma possibilidade seria a eliminação de um desafeto e/ou oponente político, ou mesmo, podia estar tentando manchar a

⁸⁹² Processo, fl. 95, 19 de janeiro de 1915.

⁸⁹³ Processo, fl. 95-96, 19 de janeiro de 1915.

imagem de Arocha para conseguir o seu afastamento e, na sequência, indicar alguém de seu interesse para ocupar o cargo. Essa é a opinião que o secretário considerava estar emitindo “imparcialmente e como é meu dever”⁸⁹⁴ ao Governador Geral. Acusava Joaquim Arocha de ser abusivo, ignorante dos “usos e costumes dos indígenas”, desonesto por cobrar palhotas a mais, tendo ainda provocado a “fuga de milhares de indígenas”.

A necessidade de se impor aos nativos e a ganância para obter a sua percentagem do pagamento do imposto de palhota teriam conduzido Arocha a colocar a questão do rapé diante do Governador Geral. Percebe-se que o não pagamento do imposto de palhota para Arocha era uma expressão da insubordinação dos indígenas, ao passo que para o secretário mencionado a recusa pelo pagamento era “justificadíssima” pelo contexto. Por isso apontamos que, no mínimo, o secretário dos Negócios Indígenas queria apresentar um discurso que convencesse o Governador da tranquilidade aparente no território de Vilanculos, além de desejar causar uma boa impressão ao seu superior. Afinal, o que dizia o próprio administrador tão gravemente acusado?

No extenso relatório de Joaquim Pinto Arocha, datando de 25 de setembro de 1914, o administrador mencionou que tomou posse em 15 de janeiro e já no dia 19 tinha se reunido com o régulo Mapinhane para apurar a questão do uso das peles. Redigiu com detalhes a troca de produtos requeridos pelo “feiticeiro” pelo rapé. Destacou ainda as povoações que percorreu e o seu regresso a Vilanculos “para essa vila onde fui chamado em serviço durante todo o tempo em que permaneci no interior nenhuma coisa anormal presenciei”⁸⁹⁵. Disse que foi somente quando chegou ao posto do Mavume que sentiu a “grande relutância da parte dos indígenas em vender mantimentos” a ele e as pessoas que o acompanhavam, só tendo conseguido depois de prender o cabo Mapanzene⁸⁹⁶. Diante da dificuldade em adquirir produtos partiu para a prisão do cabo, o que demonstra que Arocha era um administrador rigoroso.

O administrador relatou que a cobrança do imposto do ano findo no posto do Mavume “deixou imenso a desejar”, razão pela qual resolveu seguir para a área e “aproveitando o ensejo para fazer o pagamento aos indígenas que tinham ido prestar serviço no caminho de ferro”⁸⁹⁷. Nada há de estranho em suas alegações que nos faça pensar conforme o secretário dos Negócios Indígenas acusou, de que Arocha Pinto estaria interessado apenas em obter a sua

⁸⁹⁴ Processo, fl. 96, 19 de janeiro de 1915.

⁸⁹⁵ Processo, fl. 44-45, 25 de setembro de 1914.

⁸⁹⁶ Processo, fl. 46, 25 de setembro de 1914.

⁸⁹⁷ Processo, fl. 45, 25 de setembro de 1914.

percentagem do imposto. Apesar disso, a sua afirmação de que somente quatro dias após ser empossado foi o suficiente para buscar esclarecimentos com o régulo Mapinhane pode, sim, demonstrar uma tentativa de comprovar a sua eficiência no posto administrativo que passou a ocupar.

Pinto Arocha destacou, ainda, a atuação criminosa de Boquiço e das convocações que efetuou para receber os nativos que até compareciam, mas alegavam não possuir dinheiro para pagar o imposto de palhota. Reconhecia que ocorreram dificuldades em 1914 que dificultavam o pagamento do imposto, tais como a falta de cera, e a baixa no preço do amendoim e da borracha, produtos que os nativos vendiam. Segundo Arocha, na sub-circunscrição do Mucoque da Companhia de Moçambique estava ocorrendo “caso idêntico ao nosso quanto ao pagamento do imposto mas tenho notado que as autoridades dali pouca ou nenhuma importância têm dado ao assunto e não avaliam ainda da gravidade da situação”⁸⁹⁸. Depois de aprovada a deportação, Arocha voltou a escrever ao Governador do distrito para afirmar que foi “forte, talvez, demais, o cautério mas eficazes os seus resultados”⁸⁹⁹. Mas, será mesmo que outras autoridades se negavam a reconhecer a revolta?

Assim como havia autoridades para criticar e denunciar a postura de Arocha, havia quem o apoiasse. É o caso de um intendente interino em Lourenço Marques que, em 26 de outubro de 1914, apoiando

o desterro para a ilha de Moçambique, pelo período de dez anos, dos indígenas Muabsa, Vilanculos, Manhiça e Mapimbane, régulos; indígena Boquiço, filho do régulo Mazibe, e cabos Manhansse, Palau, Chicomo, Murrele, Machanguele, Magul, Chicassa, Belane, Mungarrele e Combo, todos naturais da circunscrição de Vilanculos daquele distrito.⁹⁰⁰

Considerando adequada a proposta do Snr. Governador do distrito de Inhambane, “por o desterro dos indígenas em questão representar uma medida que se justifica por ser inconveniente a permanência de indivíduos altamente prejudiciais e perturbadores de ordem pública num meio onde eles possam atuar”, o intendente deixou explícito que o pedido de deportação seria do governador de Inhambane. Como Joaquim Pinto Arocha escreveu em caráter confidencial ao governador de Inhambane, supomos que este tenha sido convencido a

⁸⁹⁸ Processo, fl. 56, 25 de setembro de 1914.

⁸⁹⁹ Processo, fl. 66, 5 de dezembro de 1914.

⁹⁰⁰ Processo, fl. 72, 26 de outubro de 1914.

pedir a deportação para o Governador Geral. O próprio governador do distrito de Inhambane solicitou ao intendente dos Negócios Indígenas e de Emigração, em 27 de outubro de 1914, que mais dois cabos, Bulanhane e Gomane, fossem presos e desterrados pois “a permanência, na supracitada circunscrição, dos mencionados indígenas, é altamente prejudicial, e só com a sua expulsão é que se conseguirá obter uma perfeita tranquilidade”⁹⁰¹.

Ainda em outubro de 1914, o Inspetor das Circunscrições, assinando como A. J. Morfius, posicionou-se contrário à deportação dos nativos. Em seu relatório, iniciou fazendo menção a um telegrama enviado em 15 de setembro, reafirmando que “durante a minha viagem até as terras do Chibuto nada encontrei que pudesse justificar o receio de qualquer excitação entre a população dos pontos percorridos”⁹⁰² e nem no Bilene, onde estava localizado.

Como já foi abordado nos capítulos anteriores, o inspetor acreditava que se houvesse algum movimento contra a “soberania portuguesa”, este seria na região do “império Vátua”⁹⁰³, para se referir ao Reino de Gaza, na tentativa de restaurá-lo. Mesmo assim, afirmava que isso seria muito difícil e facilmente sufocado. Relembrou o período de Maguiguana, afirmando que o “império Ngoni” tinha sido formado por “tribos dispersas”⁹⁰⁴ e, por tal razão, a sua destruição foi facilitada, além de ter tido pouco tempo de existência.

Não obstante, o inspetor disse que havia descontentamento dos nativos em regiões como a Basutolândia, Zululândia e no Transvaal, “contra a forma porque são tratados pela nação dominadora” e que por causa disso poderiam vir para as terras sob administração portuguesa com essa má impressão da administração lusa e “assim pelo contato com os seus conterrâneos”⁹⁰⁵ poderia alastrar o descontentamento. Para ele, que parecia ignorar os indícios de ligação do Cocuana com a “gente do Gungunhana”, as informações do movimento em Vilanculos não passavam de boatos,

certamente deturpados, nada há que dê indícios de serem provenientes de qualquer conluio com os parciais do Gungunhana, que ainda os há, nem tão pouco de quaisquer intrigas promovidos pelos missionários estrangeiros; tiveram a sua origem nas terríveis crises de fome por que o indígena tem passados nestes últimos anos, crise que alguns deles devido à sua ignorância e demasiada credulidade queriam atribuir aos brancos.⁹⁰⁶

⁹⁰¹ Processo, fl. 74, 27 de outubro de 1914.

⁹⁰² Processo, fl. 82, 9 de outubro de 1914.

⁹⁰³ Ibid.

⁹⁰⁴ Processo, fl. 84, 9 de outubro de 1914.

⁹⁰⁵ Processo, fl. 85, 9 de outubro de 1914.

⁹⁰⁶ Ibid.

A menção ao quadro de fome provocado por uma crise reaparece nas palavras do inspetor. Seria uma linha de raciocínio bastante similar à do secretário dos Negócios Indígenas que enfatizou o problema da fome relativo à escassez de chuvas nos anos anteriores a 1914. O inspetor tinha conhecimento da crença dos nativos em relação ao preparo do rapé pelo “feiticeiro”, pois escreveu que a substância

tinha o poder sobrenatural de ativar e facilitar a segregação do monco do nariz, e lançado esta à terra não só fertilizava uma área bastante respeitável, como os insetos e pássaros se encarregariam de espalhar até os atmosferas de tal substância por todas as machambas do seu possuidor; além disso, também tinha o poder de produzir chuva durante quinze dias consecutivos sem que houvesse a menor interrupção.⁹⁰⁷

Depois disso, sabia que os nativos acreditavam que os europeus morreriam todos, sem exceção. O inspetor Morfius relatou, também, sobre a crença dos nativos no espírito Dumapanse, conforme tratado anteriormente. Tudo isso era resultado, para ele, da “demasiada credulidade e ignorância”⁹⁰⁸ dos habitantes da circunscrição. Estava convicto de que “o tal feiticeiro tivesse atribuído a nós portugueses todos os males que têm caído sobre a população indígena nestes últimos tempos”⁹⁰⁹. Apesar de tudo, o inspetor não estava convencido de que despontara uma revolta. Alegava que deveriam “educar e civilizar o indígena”⁹¹⁰ e que alguns administradores estavam limitados à “aspereza de alguns regulamentos e disposições legais”, “mas absolutamente desconhecidos do meio social indígena ou conhecendo-o muito superficialmente”⁹¹¹.

Entretanto, mesmo sem reconhecer, as autoridades estavam reportando a ocorrência de manifestações dos nativos. Recordemos do secretário administrativo na região da Beira, informando que ali também haviam reunido os nativos para a distribuição do rapé. No processo, consta também um relatório, encaminhado ao Governo Geral, sem data e sem assinatura. Nele, o autor relatou que a movimentação dos nativos não estava restrita a Vilanculos, mas que teria atingido a região do Chibuto, em Gaza, dizendo que:

⁹⁰⁷ Processo, fl. 86, 9 de outubro de 1914.

⁹⁰⁸ Processo, fl. 89, 9 de outubro de 1914.

⁹⁰⁹ Processo, fl. 90, 9 de outubro de 1914.

⁹¹⁰ Processo, fl. 89, 9 de outubro de 1914.

⁹¹¹ Processo, fl. 90, 9 de outubro de 1914.

O administrador do Chibuto não esteve com meias medidas. Tendo conhecimento de que na sua circunscrição se propalava a notícia do extraordinário invento e se angariavam donativos para a sua aquisição, prendeu os propagandistas mais ousados e confiscou-lhes as espórtulas que tinham recebido.⁹¹²

Ora, como tratado anteriormente, Gaza seria a região mais sensível para um retorno político dos descendentes de Ngungunyane. Mas o que essa autoridade nos desvela é que, realmente, tratava-se de um movimento religioso mais amplo do que Vilanculos. Surpreendentemente, esse autor faz uma defesa explícita de Joaquim Arocha, afirmando que ninguém censurou o administrador do Chibuto (cujas informações se limitam a essa parte do processo) quando ele procedeu da maneira descrita, ao contrário do que aconteceu com o administrador de Vilanculos:

Na Circunscrição de Vilanculos onde a mesma estúpida balela correu, o respectivo administrador efetuou algumas capturas, mas, porque instaurasse o competente processo e, ao cabo d’dele propusesse a deportação dos indígenas capturados, como perturbadores da ordem pública, deportação que com efeito se consumou, o mesmo ato que, quando praticado pelo administrador do Chibuto não merecera a censura de ninguém, passou a ser uma revelação da ganância do de Vilanculos que somente teve em vista assegurar-se da percentagem que lhe cabia na cobrança do imposto de palhota.⁹¹³

Assim como as demais autoridades, o autor desse trecho do relatório cuja identidade desconhecemos, afirmava estar ciente dos efeitos do rapé para tornar os campos “prodigiosamente férteis, depois de fazer cair sobre eles uma chuva diluviana”⁹¹⁴. Defendia que a

agitação notada nos indígenas obedecia mais a intuítos de ordem econômica, servidos pela ignorância e superstição do meio inculto, do que ao desígnio de modificar a feição política da região pelo concurso prestado a quem quer que sonhe ainda restaurar o império que o vencido Gungunhana teve nas suas mãos.⁹¹⁵

Portanto, o autor desse trecho desacreditava que motivações políticas de restabelecer os governantes de Gaza fossem a causa para a “agitação” dos indígenas. Apesar disso, defendeu a atuação de Joaquim Pinto Arocha, assegurando que a sua atitude era a de um “funcionário zeloso e consciente das responsabilidades do seu cargo, suficientemente

⁹¹² Processo, fl. 99, sem data aparente.

⁹¹³ Ibid.

⁹¹⁴ Processo, fl. 98, sem data aparente.

⁹¹⁵ Ibid.

inteligente para antever o resultado de tão nociva propaganda”, que não ficou “de braços cruzados esperando que o tempo viesse mostrar como eram quiméricas as preconizadas virtudes do adubo”⁹¹⁶. Prosseguiu em suas alegações afirmando que o administrador de Vilanculos “viu claramente o perigo e procurou atalhá-lo”, instaurando

o competente processo para averiguar e definir as respectivas responsabilidades. Ao cabo d’esse processo, convencido pelo depoimento das testemunhas que ouviu, pelo que ele próprio tinha presenciado durante a visita que fez ao interior, e pelo exame dos documentos relativos ao imposto de palhota que lhe confirmou a suspeita de haver relutância quanto ao seu pagamento, que a tais e tais indígenas cabiam essas responsabilidades, mandou ao Sr. Gov. do distrito de Inhambane uma informação clara e explícita sobre a conveniência de esses indígenas serem deportados. Quer dizer: seguiu o processo que a portaria de 26 de agosto de 1911 manda adotar sempre que as autoridades administrativas tenham conhecimento de que nas suas áreas residem indígenas que por serem inconvenientes à ordem pública ou à boa administração política e indígena, estejam incursos no n. I do art. 30 do dec. de 24 de setembro de 1885. Os autos deviam ter acompanhado a informação e, com eles, deviam ter seguido também as folhas modelo 5/M do regulamento do recrutamento. É esta a única falta que eu noto, não me parecendo que ela possa ser considerada bastante para o Sr. Sec. dos N. Indígenas arguir de irregular e injusto o procedimento do administrador.⁹¹⁷

Favorável à deportação, argumentou que Joaquim Pinto Arocha estava seguindo a legislação e colocava-se contrário à acusação do secretário dos Negócios Indígenas, apontando apenas uma falha técnica do administrador por não ter utilizado o suporte adequado para encaminhar o seu relatório. “Em boa verdade não sei como foi que o Sr. Secretário dos N. Indígenas pode autorizar-se a fazer tais arguições”, desacreditando da postura do secretário. Afinal, expressou a seguinte crença: “Impunha-se a necessidade de pôr cobro, rápida e energicamente, à difusão dessas ideias que eram perturbadoras e ordem e disciplina que no meio indígena cumpre manter a todo o transe”⁹¹⁸. Através desse relato, reafirmamos o comportamento vacilante das autoridades administrativas, em que algumas estariam seguindo à risca o estabelecido no Código Penal de 1886, a exemplo de Joaquim Pinto Arocha, e outros pareciam estar flexibilizando a sua aplicação por não considerar a gravidade da situação.

Já o secretário interino Antônio Serpa, da Secretaria da Circunscrição de Manica em Macequece, julgava que havia relutância dos nativos em relação ao trabalho obrigatório, mas que essa não tinha nenhuma importância “pois são filiadas em boatos de tratamento, na sua

⁹¹⁶ Processo, fl. 100, sem data aparente.

⁹¹⁷ Processo, fl. 100-101, sem data aparente.

⁹¹⁸ Processo, fl. 100, sem data aparente.

maioria, sem razão, e, com os quais a tranquilidade pública nada tem de recear”⁹¹⁹. Para Serpa “os povos indígenas sob a administração da Companhia de Moçambique foram em todos os tempos os carneiros a imolar”, assegurando que o “feiticeiro” não era daquela região e que “a população é o mais tranquila que se pode esperar”⁹²⁰.

De opinião semelhante, temos ainda o parecer de L. Lanne, da Secretaria Geral do Governo do Território da Companhia de Moçambique, na Beira, ao afirmar que “um sublevamento é aqui pouco provável para não dizer impossível”⁹²¹. Relatou ter ouvido falar de um “indígena que dizia ser enviado de Deus e anunciava aos pretos que iam consultá-lo, que para o futuro ano agrícola as chuvas cairiam em abundância e que os brancos e os cipaios haviam de desaparecer dentro em breve d’este território”⁹²². Esse “novo Messias”, como Lanne chamou o responsável pela “preparação dos pós maravilhosos”⁹²³, teria fugido e nunca mais se teria ouvido rumores a seu respeito. Além disso, destacava que na sua região, os nativos pagavam os impostos sem relutância.

Augusto Botelho de Moraes Sarmiento, também secretário do Governo do Território da Companhia de Moçambique, na Beira, endossou em parte o registro de L. Lanne. Reconheceu a má situação das colheitas de 1912 a 1914, também afirmando que a cobrança do imposto seguia já que “nenhum régulo declarou que não podia pagar”⁹²⁴. Disse ainda que realizou interrogatórios e acareações pessoalmente e que não observara recusa na venda de mantimentos – a não ser a um tal Snr. Monhés. Não encontrando motivos para que fosse proposta “qualquer medida de repressão ou mesmo preventiva” reconhecia, no entanto, que a deportação poderia ser positiva:

Com a deportação dos régulos Vilanculos, julgo muito terá a lucrar esta Circunscrição, pois trabalharão melhor os daqui, e é provável que bastantes indígenas para as nossas terras mudem a sua residência, acabando assim a supremacia que aqueles régulos têm vindo exercendo sobre os nossos. ⁹²⁵

Esse é mais um indício de que a autoridade dos régulos de Vilanculos se estendia a outras povoações como na Beira. Augusto Sarmiento conduziu o seu argumento favorável à

⁹¹⁹ Processo, fl. 106, 25 de fevereiro de 1915.

⁹²⁰ Processo, fl. 107, 25 de fevereiro de 1915.

⁹²¹ Processo, fl. 109, 25 de fevereiro de 1915.

⁹²² Processo, fl. 108, 25 de fevereiro de 1915.

⁹²³ Ibid.

⁹²⁴ Processo, fl. 113, 26 de fevereiro de 1915.

⁹²⁵ Processo, fl. 114, 26 de fevereiro de 1915.

deportação para um outro viés. Sua lógica passava pelos reflexos positivos que o distanciamento dos deportados exerceria, pois, uma vez afastados, isso possibilitaria uma menor influência e o trabalho seria mais bem executado pelos habitantes de Beira. Sarmiento devia considerar a influência e o prestígio que os régulos de Vilanculos tinham no território ao norte como uma inconveniência e, possivelmente, enxergava na revolta uma razão para deportar chefes que eram prejudiciais à administração dos distritos.

Uma certa irregularidade na condução do processo judiciário envolvendo a deportação dos régulos e cabos de Vilanculos começou a ser notada. Se voltarmos ao relatório supracitado em que não constam a identificação e a data de sua produção, verificamos que há um tom de denúncia. Ao defender a atuação de Joaquim Pinto Arocha e se escandalizar com as arguições do secretário dos Negócios Indígenas, o autor desse relatório destacou:

O Sr. Gov. de Inhambane bem podia tê-la feito suprir. Não o fez e preferiu mandar a proposta de deportação ao Sr. Intendente dos N. Indígenas, concordando com ela. O Sr. Intendente dos N. Indígenas ainda podia ter remediado o caso fazendo notar a falta ao funcionário que se lhe dirigira e dizendo-lhe que o assunto, conforme a lei, tinha de correr pela Secretaria Geral e não pela sua repartição. Não o fez. Concordou também com a proposta e aditou-a com a fixação do tempo e local do desterro.⁹²⁶

Então, por essa afirmação, o autor apontava que o governador de Inhambane havia concordado com a deportação dos nativos, conforme supomos, após a sugestão do administrador Joaquim Arocha, tendo encaminhado a sua proposição ao intendente dos Negócios Indígenas. Este, por sua vez, não se posicionou corretamente ao não intervir no pedido, já que deveria ter informado ao governador de Inhambane que pela lei o correto seria acionar a Secretaria Geral – dos Negócios Indígenas, acrescentamos.

O intendente dos Negócios Indígenas não somente concordou com a proposta, como também acrescentou o tempo e o local do desterro a ser cumprido pelos nativos. Aliás, o encaminhamento direto para o intendente, e não para o secretário, pode ter sido mais do que um desacordo com o protocolo, mas também uma manobra administrativa do governador de Inhambane para evitar que o processo passasse pelas mãos do secretário, cujas rugas contra Arocha poderiam já ser conhecidas. De acordo com o autor, por essa razão o Governo Geral

⁹²⁶ Processo, fl. 101, sem data aparente.

orientado por este pensar unânime, que tinha, como base, por parte dos dois últimos funcionários, não o exame do processo, mas a confiança que o originário proponente lhes merecia, lavrou a sua sentença, deportando os indígenas para a ilha de Moçambique pelo tempo de dez anos. Mas poderá supor-se que se não existisse semelhante irregularidade o desenlace do processo não seria sensivelmente o mesmo? Eu creio que não. Quem quer que fizesse a leitura dos autos pensaria com a autoridade que os instruiu, isto é, teria julgado pernicioso à ordem pública a permanência dos indígenas na circunscrição de Vilanculos.⁹²⁷

Dessa maneira, o autor pretendia provocar a reflexão sobre os rumos que a punição da revolta em Vilanculos assumiu com a deportação dos nativos, tendo sido delineados pela confiança que o Governador Geral tinha nas autoridades do governador de Inhambane e do intendente dos Negócios Indígenas. Apesar dessa irregularidade nas etapas do processo que passaram pelas mãos das duas autoridades ulteriormente mencionadas, o modo de proceder do administrador Joaquim Arocha estaria em conformidade com a portaria de 26 de agosto de 1911. Por esse decreto, era exigida a adoção de medidas quando as autoridades administrativas ficassem cientes de algum “indígena” que estivesse agindo de forma “inconveniente à ordem pública ou à boa administração política e indígena”, como seria o caso dos líderes da revolta em Vilanculos. Portanto, trata-se de um processo apontado como irregular, não tendo os seus superiores atuado da maneira adequada e em consonância com a legislação. Subentende-se, ainda, que as críticas dirigidas ao administrador Joaquim Arocha de forma tão grosseira pelo secretário dos Negócios Indígenas, deveriam, na verdade, ser destinadas ao governador de Inhambane e ao intendente dos Negócios Indígenas.

De forma mais explícita, o governador do distrito de Moçambique, Duarte Ferreira, expôs a sua denúncia sobre a inadequação do procedimento adotado no caso de Vilanculos, mencionando também a portaria de 1911. Segundo ele, a comunicação que havia recebido da Secretaria dos Negócios Indígenas o orientava a que

nos casos em que se pretende expulsar ou desterrar um indígena por motivos políticos, se deve antes de propor a expulsão proceder a um rigoroso inquérito por um funcionário estranho à circunscrição, a fim de evitar possíveis injustiças que se podem dar devido a pouca experiência ou mau critério dalgumas autoridades.⁹²⁸

A condução inadequada se explicaria, portanto, porque não deveriam ter desterrado os nativos sem que antes pudesse haver um inquérito rigoroso e mais imparcial, já que seria

⁹²⁷ Processo, fl. 101, sem data aparente.

⁹²⁸ Processo, fl. 120, 26 de junho de 1915.

realizado por um funcionário de fora da circunscrição de Vilanculos. Os casos sendo apurados por autoridades do próprio distrito poderiam gerar injustiças causadas pela “pouca experiência ou mau critério” delas, ou seja, poderia haver algum conflito de interesses – que não pretendemos analisar – se os casos fossem julgados pelos administradores locais. Talvez, estivesse, inclusive, sugerindo uma má intencionalidade das autoridades envolvidas. Assim, o governador do distrito de Moçambique solicitou ao Governador Geral que desse os esclarecimentos necessários para que pudesse cumprir a resolução, explicitando que “além da grande dificuldade se não impossibilidade em obter pessoal que vá aos locais onde os fatos se passarem, proceder ao inquérito rigoroso” seria um obstáculo extremo por estar baseado “como de resto são os próprios autos levantados pelas autoridades, na prova testemunhal”⁹²⁹. Segundo Duarte Ferreira, os esclarecimentos se faziam necessários para a orientação de seu trabalho, pois o que sabia parecia não estar sendo aplicado:

Mas, necessário é saber que até aqui a autoridade levantava um auto instruído com o depoimento de três testemunhas e remetia-o à resolução do Governador de distrito, o qual, se julgasse exceder a sua alçada a penalidade a aplicar por seu turno o remetia ao Governo Geral da Província.⁹³⁰

O que estava sendo argumentado por Duarte Ferreira era que havia incompatibilidade acerca de como o procedimento foi realizado frente às instruções que conhecia. Assim, conforme o que compreendia, a penalidade da deportação dos nativos não devia ter sido atribuída pelo intendente dos Negócios Indígenas ao receber a proposta do governador de Inhambane. O ideal seria que o governador de Inhambane, ao ter contato com os autos produzidos em Vilanculos, tivesse notado que excedia a sua jurisdição e acionado o Governador Geral que, então, proferiria a penalidade aos envolvidos. Contrário à decisão tomada, Ferreira afirmou que “proposta de expulsão ou desterro, não havia, como se vê, mas tão somente uma autuação de fatos e uma resolução superior sobre eles”⁹³¹. Estava havendo, portanto, uma interferência de poder. Tanto o governador de Inhambane quanto o intendente dos Negócios Indígenas estariam sobrepondo-se às atribuições do Governador Geral e ao decreto de 1911. Isso fez com que Duarte Ferreira indagasse:

⁹²⁹ Processo, fl. 120, 26 de junho de 1915.

⁹³⁰ Processo, fl. 120-121, 26 de junho de 1915.

⁹³¹ Processo, fl. 121, 26 de junho de 1915.

Nas condições da resolução acima citada, deve a autoridade deixar de levantar auto, e limitar-se a participar os fatos, e o Governador mandar inquirir deles para resolver depois segunda a sua alçada ou sujeitar a resolução à competência superior? Mas, visto que as autoridades chefes de circunscrição, têm competência judiciária, até certos limites, não só quanto à justiça indígena, não haverá a aplicação da hipótese – poderem essas autoridades ter pouca experiência ou mau critério –, estender-se a todo o exercício dessas funções judiciárias, e, se como sistema se reconhece necessário, para garantir esse exercício, o prévio inquérito, não será de necessidade suprimirem-se tais funções em tais autoridades, visto que do princípio, embaraçador sem dúvida, se parte, de que podem elas não ter competência para exercê-los? Eu insisto nesse ponto porque, tenciono em breve pôr a aplicação a este território distrito, do regime das circunscrições civis, isto é, propor que as atuais capitânias, e comandos passem a se a ser chamadas circunscrições, visto que o regime destas é, sem tirar nem pôr, o que aqui tem regulado a administração pública e, em face do embaraço em que me colocou a resolução a que venho referir-me, eu desejaria ter alguns esclarecimentos para me orientarem no trabalho com o qual, naturalmente, tenho a fazer a acompanhar essa minha breve proposta, esclarecimentos que eu muito agradeceria.⁹³²

Duarte Ferreira queria saber como proceder caso algo similar ocorresse no distrito de Moçambique, sob sua supervisão. Deveria primeiro encaminhar os fatos ao Governador e esperar que ele mandasse inquirir e resolver a situação, ou, como realizado em Inhambane, deveria se antecipar e já apresentar uma resolução ao Governador? Ou o procedimento em Vilanculos estaria inadequado, demonstrando uma incompetência das autoridades das circunscrições em exercer as suas funções? Reafirmando o seu embaraço a todo momento, Duarte Ferreira apontava para uma contradição na legislação colonial que dava aos administradores de circunscrição a competência para exercer função judiciária, mas, simultaneamente, não permitia, como sugere o decreto de 1911, que pudessem julgar casos dentro de suas próprias circunscrições. A demanda por um inquérito conduzido por um funcionário externo configurava, portanto, um impasse.

Em defesa do administrador Joaquim Pinto Arocha, temos ainda o próprio governador do distrito de Inhambane, C. Corrêa [ilegível], assinando o relatório que data de 18 de setembro de 1915, endereçado ao “Exmo. Snr. Dr. Secretário Geral em Lourenço Marques”⁹³³. Em sua resposta à nota da secretaria acerca da deportação, C. Corrêa admitia que não a considerava justa, porém julgava inadequada a comutação da pena “antes de decorridos três anos”⁹³⁴, não devendo ser concedida a nenhum dos envolvidos. Seguiu afirmando após ter analisado a documentação que “mais me parece tratar-se duma questão pessoal em que a todo transe se pretende atingir, e aliás injustamente, o administrador da Circunscrição de

⁹³² Processo, fl. 121, 26 de junho de 1915.

⁹³³ Processo, fl. 122, 18 de setembro de 1915.

⁹³⁴ Ibid.

Vilanculos”, considerando o seu procedimento “plenamente justificado”⁹³⁵. Isso porque os “indígenas incriminados”, apesar de não se tratar de um “ato ostensivo de rebelião”, “bem mereceram o castigo que este Governo propôs”⁹³⁶.

Afirmando a “tendência à desobediência e resistência”⁹³⁷, fez menção a uma nota emitida, anteriormente, por ele mesmo em 20 de outubro de 1914, destacando o quanto “os principais cabeças do movimento” eram “altamente prejudiciais para o Estado”⁹³⁸. Lamentou-se pela postura do Snr. Secretário dos Negócios Indígenas, que realizou acusações agressivas contra Joaquim Arocha, dizendo que “o processo instaurado pelo administrador não tem para ele valor algum”⁹³⁹. Lembramos que o governador de Inhambane também havia sido acusado por ter concordado com repassar o pedido de deportação.

Ainda de acordo com o governador de Inhambane, o inspetor das circunscrições do Distrito de Lourenço Marques – a quem atribuímos ser A. J. Morfius – aproveitou-se para “intencionalmente desviar a questão para um campo que pessoalmente o interessava”⁹⁴⁰. Afinal, o fato de reconhecer que nada de anormal ocorrera no distrito de Lourenço Marques não garantia que em Vilanculos também não ocorresse, pelo contrário, acreditava que “somente em Vilanculos se deram alguns casos que assumiram relativa gravidade que por forma alguma podiam dispensar repressão”⁹⁴¹.

Além do “estado de agitação”, C. Corrêa afirmou que as “autoridades cafreais” vinham sendo insolentes, assim como o restante da população, negando-se a vender mantimentos e a fornecer água. Disse também que não se podia atribuir tal recusa ao quadro de fome, tendo em vista que as últimas colheitas tinham sido abundantes e a água não faltava porque as chuvas tinham sido boas. Claramente, essa fala demonstra a insensibilidade do governador de Inhambane em relação aos menos favorecidos. Ignorava, ou preferia negligenciar, a realidade de escassez de gêneros pela qual os nativos passavam. Também alegava que eram provas “do estado mais que latente de indisciplina e submissão” a recusa de alguns “chefes e indígenas” em comparecer quando intimados pela autoridade administrativa, ou a cobrança realizada em alguns pontos por “autoridades cafreais” de um “imposto de

⁹³⁵ Processo, fl. 122, 18 de setembro de 1915.

⁹³⁶ Ibid.

⁹³⁷ Ibid.

⁹³⁸ Processo, fl. 70, 20 de outubro de 1914.

⁹³⁹ Processo, fl. 123, 18 de setembro de 1915.

⁹⁴⁰ Ibid.

⁹⁴¹ Processo, fl. 124, 18 de setembro de 1915.

vassalagem”⁹⁴². Se tratava de chefias africanas que reivindicavam domínio e soberania sobre outras chefias subordinadas, constituindo um desafio à soberania portuguesa no território. A adoção de medidas enérgicas de repressão estaria, portanto, ligada à gravidade dos acontecimentos:

Casos desta natureza, absolutamente ninguém pode deixar de reputá-los como graves e atentatórios dos nossos direitos de soberania e, é claro, reclamavam como não podia deixar de ser, repressão rápida e enérgica, e afigura-se-me que só por este processo, que por forma alguma se pode classificar, violento, se conseguiu restabelecer com firmeza e prontidão a normalidade e o sossego, que atualmente se disfruta nas terras da Circunscrição de Vilanculos. Do exposto não pode nem deve concluir-se que conteste a índole pacífica dos povos desta região; não obstante também ninguém ignora, que não seria esta a primeira vez que eles se levantassem contra nós. ⁹⁴³

Assim, C. Corrêa não contestava a ideia de uma “índole pacífica”, também defendida pelo secretário dos Negócios Indígenas, mas ia contra a sua ideia de que não havia com o que se preocupar em Vilanculos antes da “repressão rápida e enérgica” da insubmissão dos nativos. Admitindo que conhecia os antecedentes do administrador Joaquim Arocha – seu subordinado –, reafirmou sua surpresa com as conclusões deduzidas sobre ele e com os esforços em castigar “um funcionário que não prevaricou”⁹⁴⁴. Do que ficou exposto, tal desconfiança em relação ao trabalho de Joaquim Arocha respingou na atuação de C. Corrêa, visto que ele afirmou:

Pela parte que me toca, em que sou também atingido, não me aflijo, pois levo-o à conta do muito empenho, invulgar zelo e dedicação na defesa que lhe cumpre exercer sobre os indígenas entregues à sua guarda e proteção; de resto, diga-se em abono da verdade, só tenho razões para me sentir lisonjeado pelas apreciações que sua Exa. faz dos meus atos, por quanto, o manto do benevolente com que no final me cobre, suaviza e compensa o feito tirânico e feroz que a seu ver revestiu a proposta de desterro feita por este Governo. ⁹⁴⁵

O governador C. Corrêa assegurou que o secretário dos Negócios Indígenas também estava errado com relação às fugas de Vilanculos para outras circunscrições e para os territórios da Companhia de Moçambique. Fazendo o uso de dados, mencionou que a população “segundo os mapas comparativos dos dois últimos anos dá um aumento para o de 1914-1915

⁹⁴² Processo, fl. 125, 18 de setembro de 1915.

⁹⁴³ Processo, fl. 126, 18 de setembro de 1915.

⁹⁴⁴ Processo, fl. 127, 18 de setembro de 1915.

⁹⁴⁵ Ibid.

de 190 homens, 515 rapazes e 428 raparigas”⁹⁴⁶, o que contrariava a informação do secretário de que estava ocorrendo a fuga de milhares de “indígenas”. Acentuou, ainda, que “a estatística mais rigorosa e completa que se apresentou para análise, foi a de Vilanculos, onde se chegou a fazer o censo nominal de todas as pessoas adultas de ambos os sexos”⁹⁴⁷. Para C. Corrêa, o cenário era completamente favorável à comprovação da inadequação do tratamento conferido pelo secretário dos Negócios Indígenas.

Ao final do relatório, C. Corrêa destacou a importância de não ir contra “as autoridades que diretamente tiveram interferência na aplicação do castigo”, porque além de “constituir uma flagrante injustiça, seria um ato de desprestígio para as mesmas autoridades, que se refletiria gravemente, tarde ou cedo nas nossas relações de soberania”⁹⁴⁸. Portanto, o governador de Inhambane saía em defesa, principalmente, de Joaquim Pinto Arocha, mas também de outros nomes que se posicionaram favoravelmente à deportação. Como vimos, o intendente interino de Lourenço Marques, o autor do relatório sem data aparente, Augusto Botelho de Moraes Sarmiento e o intendente dos Negócios Indígenas, eram algumas das autoridades que apoiaram a deportação dos nativos. Acreditava, assim, estar protegendo as autoridades de um desprestígio, o que revela a vulnerabilidade desses cargos.

Se somente o administrador Joaquim Pinto Arocha tivesse abordado a revolta dos habitantes de Vilanculos, suspeitaríamos da sua veracidade. Entretanto, a despeito das negativas de algumas autoridades, o reconhecimento das motivações dos revoltosos por parte dessas autoridades mencionadas nos faz perceber o quanto a repressão da revolta com a deportação era, de fato, uma tentativa de proteger a soberania portuguesa. Ou, porque não dizer, que esses homens saíram na defesa de seus trabalhos e funções e, portanto, de manter a sua imagem de autoridade para os nativos – o que, para eles, equivaleria à proteção de tal soberania. Além disso, era importante convencer as demais autoridades da eficácia da atuação que cada um desempenhava em seu cargo.

O governador de Inhambane é rebatido, uma última vez, pelo secretário dos Negócios Indígenas ao afirmar que compreendia o seu empenho natural em defender o administrador Joaquim Arocha, tendo lançado mão de dois argumentos que “não poderia provar se fosse convidado a fazê-lo”⁹⁴⁹. O primeiro seria a acusação de que o secretário atribuía má

⁹⁴⁶ Processo, fl. 127, 18 de setembro de 1915.

⁹⁴⁷ Processo, fl. 128, 18 de setembro de 1915.

⁹⁴⁸ Ibid.

⁹⁴⁹ Processo, fl. 131, 21 de junho de 1916.

vontade pessoal ao administrador de Vilanculos, com quem tinha falado poucas vezes e nunca tinha tido “qualquer espécie de relações”⁹⁵⁰. O outro argumento que não poderia ser comprovado, seriam os dados fornecidos de que houve aumento da população de Vilanculos após a revolta. Ainda de acordo com o secretário, “esses dados são fornecidos pelo mesmo administrador”, o que explicaria a sua “inverossimilhança”⁹⁵¹. Concluiu pela manutenção da pena de Boquiço, “mas enquanto aos pobres velhos que nunca pensaram em se revoltar e quando muito podem ser acusados de estupidez e superstição sou de opinião que devem regressar às terras”⁹⁵² tendo já decorrido quase dois anos de desterro.

A defesa pela comutação da pena poderia indicar, além da irregularidade do processo alegada pelo secretário dos Negócios Indígenas, que ele estivesse tentando evitar uma ampliação do conflito. Para ele, não se tratava de uma *insubordinação*, mas pode ser que temesse que a situação se alterasse caso desagradassem os nativos não deportados, intensificando e agravando os fatos. Ou, pior ainda, o secretário dos Negócios Indígenas pode ter acusado Joaquim Arocha de “provocar uma rebelião se isso fosse possível”⁹⁵³ com o peso do aparato repressivo imposto sem necessidade. Nessa ótica, é possível que o secretário estivesse percebendo a resistência como produto da repressão colonial.

Não temos notícias sobre como a população de Vilanculos e, de forma mais geral, de Inhambane, reagiu à deportação dos régulos e cabos. Contudo, podemos imaginar que o desterro pode ter causado uma exaltação dos ânimos entre os nativos. Mesmo porque, tratava-se das autoridades “africanas”, a quem os nativos verdadeiramente deviam reconhecer como sendo as suas referências. Havia, também, outras autoridades paralelas e concorrentes, como já analisado. Nem todas as lideranças do território se revoltaram. Provável que tenham ganho maior prestígio e influência com a deportação dos régulos de Vilanculos. Além disso, no lugar da velhice atribuída pelo secretário dos Negócios Indígenas aos régulos, os nativos possivelmente enxergavam neles um espectro de sabedoria e de experiência. Uma das muitas tradições inventadas em África era a de que os mais velhos tinham o controle do conhecimento “tradicional”⁹⁵⁴, algo que podia ser partilhado pelos nativos de Vilanculos pois, quando iam realizar as banjas sobre a distribuição do rapé, os mais jovens eram vetados de participar.

⁹⁵⁰ Processo, fl. 131, 21 de junho de 1916.

⁹⁵¹ Processo, fl. 132, 21 de junho de 1916.

⁹⁵² Ibid.

⁹⁵³ Processo, fl. 94, 19 de janeiro de 1915.

⁹⁵⁴ RANGER, op. cit, 2015, p. 321.

Fernanda Thomaz argumenta que muitos administradores coloniais, cientes da limitação do sistema jurídico colonial, “evitavam aumentar os conflitos com as povoações que administravam, sabendo que muitas querelas entre os “africanos” continuavam sendo resolvidas por eles mesmo”, o que “consistia em um modo de poupar gastos e energia com conflitos que eram resolvidos localmente”⁹⁵⁵. Talvez essa fosse a expectativa do secretário dos Negócios Índigenas, ao supor que o retorno dos deportados a Vilanculos pudesse anular ou regular os conflitos, evitando a sua maximização.

Ainda de acordo com Fernanda Thomaz, a tentativa de “implantar nas colônias um sistema jurídico similar ao português”⁹⁵⁶ era ineficaz por se tratar da “imposição imediata de um sistema jurídico externo”⁹⁵⁷. Essa “institucionalização e a aplicação de um direito colonial pelas autoridades coloniais, sem ao menos uma tentativa de negociar com os sistemas locais, encontrou inúmeras dificuldades de aceitação por parte dos “africanos”⁹⁵⁸. Dessa maneira, voltamos à vulnerabilidade dos cargos administrativos e, por extensão, do sistema judiciário colonial. Como abordado anteriormente, somente ao final da década de 1920 foram criados os Tribunais Privativos dos Índigenas. Assim, Portugal enfrentava “precárias condições econômicas para ampliar seu domínio, sustentar e explorar suas colônias”⁹⁵⁹, o que se refletia no sistema jurídico.

Portanto, antes da criação dos Tribunais Privativos dos Índigenas, havia a tentativa de organizar um tribunal que pudesse julgar todo o extenso território de Moçambique, mas sem considerar que ali havia uma “multiplicidade de povos, culturas, direitos e domínios”⁹⁶⁰. Menosprezavam os hábitos e costumes dos nativos, acreditando que seria possível “estabelecer, de imediato, sua concepção de justiça ocidental aos africanos”, agindo “como se os africanos não possuíssem seus próprios sistemas judiciários, tentativas de equalização de direitos e gerenciamentos de conflitos”⁹⁶¹. Irregularidades no processo da revolta de Vilanculos atestam para a dificuldade das autoridades administrativas em realizar a aplicação dos sistemas judiciários portugueses sem levar em consideração a realidade experienciada pelos nativos. Segundo Thomaz:

⁹⁵⁵ THOMAZ, op. cit, 2012, p. 52.

⁹⁵⁶ Ibid, p. 53.

⁹⁵⁷ Ibid, p. 51.

⁹⁵⁸ Ibid.

⁹⁵⁹ Ibid, p. 53.

⁹⁶⁰ Ibid, p. 48.

⁹⁶¹ Ibid.

O Juízo de Direito não apresentava nada de adaptável aos hábitos e normas locais. A coerência em perceber essa justiça como colonial decorre da inevitabilidade das instituições ocidentais moldarem-se ao contexto colonialista, seja como instrumento de dominação, seja como atitudes que não estavam ausentes de influências sociais.⁹⁶²

Um bom exemplo da “inevitabilidade” de que as instituições fossem moldadas ao contexto colonialista é o que ocorreu em Vilanculos e a maneira como as circunscrições e secretarias lidaram com o processo. Houve uma adaptação, e mesmo uma sobreposição, como abordamos, das funções exercidas pelas autoridades que representavam a estrutura administrativa da colônia de Moçambique, moldando-se ao contexto local. Conforme Thomaz, até que houvesse a criação dos Tribunais Privativos, essa estrutura estabelecia que os postos administrativos estariam submetidos à hierarquia dos demais poderes: circunscrições, seguidas do governo dos distritos e, finalmente, o governo geral.

Houve, portanto, uma sobreposição dessas instâncias de poder. Fernanda Thomaz esclarece que “essa rede de interesses e divergências entre as instâncias administrativas e judiciárias, muitas vezes, faziam suas querelas chegarem ao poder metropolitano”⁹⁶³. Sabemos que a intenção do processo era notificar o Governo Geral, entretanto, não temos conhecimento do retorno efetuado pelo governador geral diante das divergências apontadas pelas autoridades administrativas a ele subordinadas.

É possível que tenha ocorrido um abuso de poder, assim denunciado pelas autoridades contrárias à deportação dos revoltosos de Vilanculos. Em Cabo Delgado, região analisada por Thomaz, era frequente o crime de abuso de autoridade em processos jurídicos, por isso é possível cogitar situação semelhante em Inhambane. Segundo a autora, “a justiça variava de acordo com as partes em juízo”⁹⁶⁴, fala similar a algo que foi dito por Antônio Cabral e que tivemos a oportunidade de tratar anteriormente. Relembramos que ele disse, citando a opinião de Girault, que bastava a certeza moral de culpa do acusado para que o juiz pudesse condená-lo, mesmo sem ter uma prova jurídica. Pode ser que, como foi levantado, o processo estivesse irregular por não respeitar as etapas a que deveria ter sido submetido, apontando também para um abuso de poder dentro da colônia, encarnado pelas figuras do administrador de Vilanculos, pelo governador do distrito de Inhambane e, por último, pelo intendente dos

⁹⁶² THOMAZ, op. cit, 2012, p. 28.

⁹⁶³ Ibid, p. 46.

⁹⁶⁴ Ibid, p. 47.

Negócios Indígenas. Concordamos com o argumento de Fernanda Thomaz de que, se fosse o caso, o procedimento dos processos era dificultado, “visto que as relações políticas determinavam parte dos gerenciamentos de conflitos”⁹⁶⁵.

O sistema jurídico aplicado à colônia de Moçambique se mostrava, no mínimo, ineficiente. Tanto que foi necessário, depois do período analisado nessa pesquisa, reorganizá-lo, criando os tribunais privativos para “controlar, cada vez mais, os “africanos”; e tornar a justiça colonial mais atraente”⁹⁶⁶ para eles. Mas também podemos afirmar que a criação do Tribunal Privativo dos Indígenas, no lugar de um tribunal único como ocorrera até o final da década de 1920, visava ampliar a atuação do poder colonial. Os “tentáculos do poder colonial nas povoações”⁹⁶⁷ estavam distantes demais ou, como no caso de Vilanculos, não conseguiram se validar pela atuação incoerente da administração. E tanto a população quanto os régulos envolvidos na revolta souberam tirar proveito dessa “fragilidade política e judiciária”⁹⁶⁸, colaborando, resistindo ou negociando com as autoridades administrativas conforme as suas necessidades. A lei deveria ser o instrumento, por essência, para a implementação do domínio colonial⁹⁶⁹, mas a dificuldade em tornar a sua aplicação efetiva e as diversas negociações pelas quais passava pode, em alguns momentos, ter retirado a sua credibilidade e transformado determinadas leis em letra-morta.

Dessa maneira, as autoridades administrativas revelaram a situação paradoxal em que se encontravam. Embora parte considerável dos pareceres concordassem com o procedimento executado por Joaquim Pinto Arocha, reconhecendo que havia agido de maneira regular e em conformidade com a legislação, a deportação findou após mais de três anos completos. A comutação da pena que seria de dez anos revela que essas autoridades, apesar de terem se colocado favoráveis ao modo com que o processo foi conduzido, também apoiavam a suspensão da pena. Pode ser que houvesse um receio por preservar a sua legitimidade perante os nativos, ou mesmo para restituir os régulos deportados que poderiam ser figuras de autoridade locais importantes para a manutenção do cenário colonial em bom funcionamento.

Assim, a aplicação da legislação parecia fluir conforme o desejo das autoridades que, por sua vez, sabiam que era necessário evitar maiores insatisfações dos nativos se quisessem ter a sua reputação mantida. Conforme tal desejo, a pena de Boquiço não foi

⁹⁶⁵ THOMAZ, op. cit, 2012, p. 48.

⁹⁶⁶ Ibid, p. 86.

⁹⁶⁷ Ibid, p. 104.

⁹⁶⁸ Ibid.

⁹⁶⁹ Ibid, p. 34.

comutada. Esse foi o nativo que não despertou a simpatia portuguesa, mas, sobretudo, tornou-se uma ameaça com a lealdade obtida entre membros da povoação de Vilanculos. Não houve notícias do retorno de Boquiço a Vilanculos, fosse porque era um chefe de grande importância, fosse porque os portugueses não o deixariam perturbar o régulo que haviam apoiado para a localidade em questão. O retorno do Boquiço não foi noticiado, como também não ocorreu a extinção do imposto de palhota e, tampouco, o fim do trabalho forçado. E as declarações sobre os prodígios do rapé foram atenuadas pela presença portuguesa em Vilanculos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao iniciar a pesquisa resultante neste trabalho, os possíveis desdobramentos da “questão do rapé” ainda eram turvos. A partir de uma primeira leitura do processo que conduziu a nossa discussão, havia a convicção de que não seria uma questão explicada somente por um direito consuetudinário de ocupação das terras reclamado pelos nativos. Desde o primeiro momento, a curiosidade foi o que mobilizou a busca pelas informações e conjecturas presentes nesse trabalho, que continuou sendo embasado, majoritariamente, no processo. Entretanto, fui surpreendida por novas possibilidades de fontes que dialogam com o movimento em Vilanculos.

Pudemos compreender não somente a “questão do rapé”, mas as questões, no plural, que levaram à resistência dos nativos contra a presença estrangeira em Vilanculos. Percebemos as agencialidades dos nativos com a tentativa de extirpar o pagamento do imposto de palhota e o trabalho forçado, com a recusa em vender os mantimentos produzidos em suas machambas para os portugueses e, por vezes, aos asiáticos. A presença colonial era, sobretudo, combatida pelos régulos e cabos que se viram na posição de proteger as suas povoações utilizando como arma o rapé, que para eles era uma substância mágica.

Fomos oportunizados, através do processo, em conhecer um pouco mais sobre as atribuições que cabiam aos régulos, bem como a classificação dada pelas autoridades administrativas aos “indígenas”, os quais deveriam contribuir para a execução das autoridades locais em cada regulado. Entretanto, nos deparamos com o nome de dezessete homens que frustraram as expectativas coloniais sobre a “civilidade” e se recusaram a manter a “índole naturalmente dócil” atribuída pelas autoridades portuguesas a eles. Dezessete indivíduos que, como vimos, representavam uma parcela expressiva da povoação de Vilanculos, mas também de outras regiões de Moçambique que eram participantes desse movimento que se mostrou ser mais amplo. Nem todos os nativos estiveram do mesmo lado, pois alguns mantiveram uma posição de apoio às autoridades administrativas coloniais. Essa é a essência paradoxal nas relações estabelecidas pelo colonialismo: ora de colaboração, ora de contraposição à sua existência, e frequentemente constituídas por um complexo jogo de negociações e ambiguidades situadas entre os dois extremos.

Ao compreendermos partes da legislação colonial que versavam sobre os “indígenas”, pudemos entender em que medida os nativos se viram compelidos ao trabalho

forçado e ao pagamento de um imposto abusivo, se considerarmos os baixos salários e que alguns sequer possuíam trabalho remunerado fixo. A classificação dos nativos e os “usos e costumes” a eles atribuídos eram uma maneira de controlá-los e de desempenhar sobre eles o poder metropolitano. A revolta de Vilanculos era uma forma de se opor aos malefícios causados por esse poder. Um dos revoltosos que se destacou foi o nativo Boquiço, cuja legitimidade como autoridade local partia de membros da povoação de seu regulado, mas não das autoridades portuguesas. Boquiço foi mantido em degredo, mesmo após a redução da pena para os demais deportado, pois é provável, como tratamos no primeiro capítulo, que o seu retorno desencadeasse uma disputa pela chefatura local de Mazibe – algo que não comungava com os interesses portugueses.

Esse trabalho nos aproximou da espiritualidade, das linguagens culturais e religiosas da revolta à medida em que conhecemos as crenças dos revoltosos de que o rapé era “milagroso” e operaria uma poderosa ação antifeitiçaria. Os portugueses eram identificados a perigosos feiticeiros, causadores dos maiores males que assolavam a população e adoeciam regiões como a de Vilanculos. Para tanto, era fundamental acionarem os *tinyanga*, médicos-sacerdotes capazes de reestabelecer o bem-estar das povoações nativas. Foi fundamental podermos mobilizar a fonte produzida pelo missionário suíço Henri Junod, pela proximidade da crença dos Thonga, descrita em sua produção, com a crença dos nativos em Moçambique.

Destacamos, ainda, a importância de algumas insígnias de poder no enfrentamento à presença estrangeira, tais como a palmeira de tipo *milala*, as capulanas e, sobretudo, as peles de animais. Esmiuçamos a sua relação com as práticas de combate à feitiçaria, compondo um movimento religioso coeso e bastante disperso no território colonial. Outros elementos foram mobilizados, como a invocação espiritual de Dumapanse, além da busca pelo retorno dos descendentes do antigo governante de Gaza, Ngungunyane.

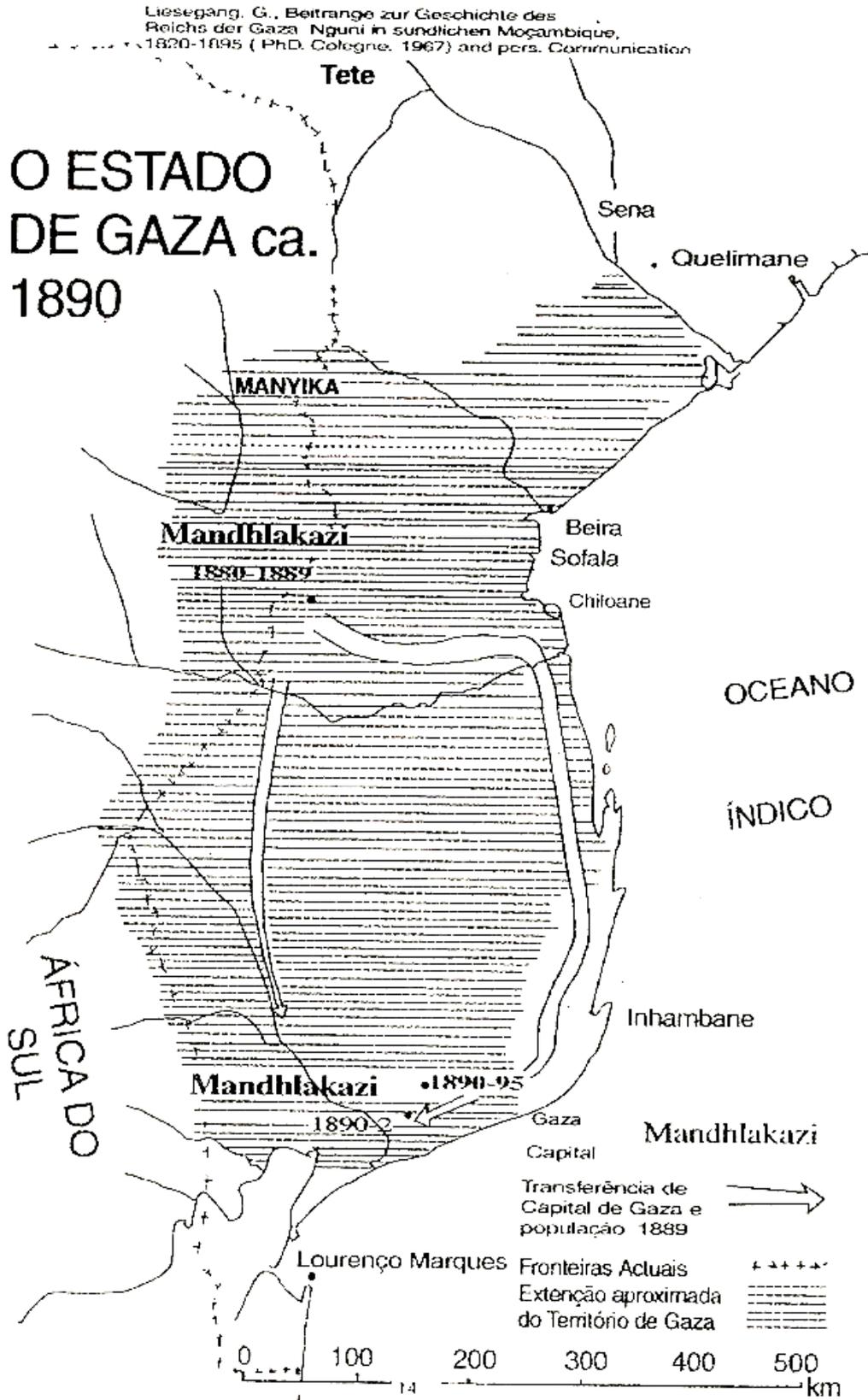
Também pudemos acompanhar as reações de alguns administradores portugueses diante da forma com que o processo foi conduzido, dando grande destaque à postura do administrador Joaquim Pinto Arocha – responsável pelas inquirições e pela solicitação de deportação dos dezessete réus de Vilanculos. A maneira com que realizou o procedimento jurídico foi sustentada por algumas autoridades como adequada, mas duramente criticada por outras que não consideravam o processo regular e, tampouco, o movimento dos revoltosos como uma “insubordinação”. Assim, revelavam-se rugas entre os administradores que poderiam respingar em sua própria autoridade diante dos nativos. Essas contendas acabaram

por formar brechas que, percebidas pelos nativos, foram utilizadas para manifestarem a sua resistência.

O presente trabalho caminhou pela via que se opõe a uma perspectiva teleológica para pensarmos a revolta de Vilanculos, pois não concordamos com a ótica historiográfica nacionalista que compreende a resistência como um movimento que busca a formação de um Estado nacional autônomo como finalidade. Como nos alerta Frederick Cooper, nos ativemos ao processo como fonte principal e permanecemos alertas à posição binarista que opõe a “dominação” à “resistência”, sabendo que a realidade não se reduz a tal divisão⁹⁷⁰. Observamos entre os depoimentos colhidos alguns nativos que colaboraram imediatamente com os inquiridores e outros que demonstraram, através de seus relatos, uma oposição mais premente. Conforme tratamos na introdução, a historiografia mais recente propõe que pensemos a resistência como algo processual, o que exprime um pouco do nosso esforço ao analisar a revolta de Vilanculos. Uma das contribuições a que se propõe esse trabalho é, justamente, agregar ao leitor a complexidade do movimento em Vilanculos e regiões partícipes. Esperamos que o leitor possa notar, como nosso objetivo, a imbricação das dimensões políticas, econômicas, culturais e religiosas presentes na revolta, o que revela um movimento bastante heterogêneo.

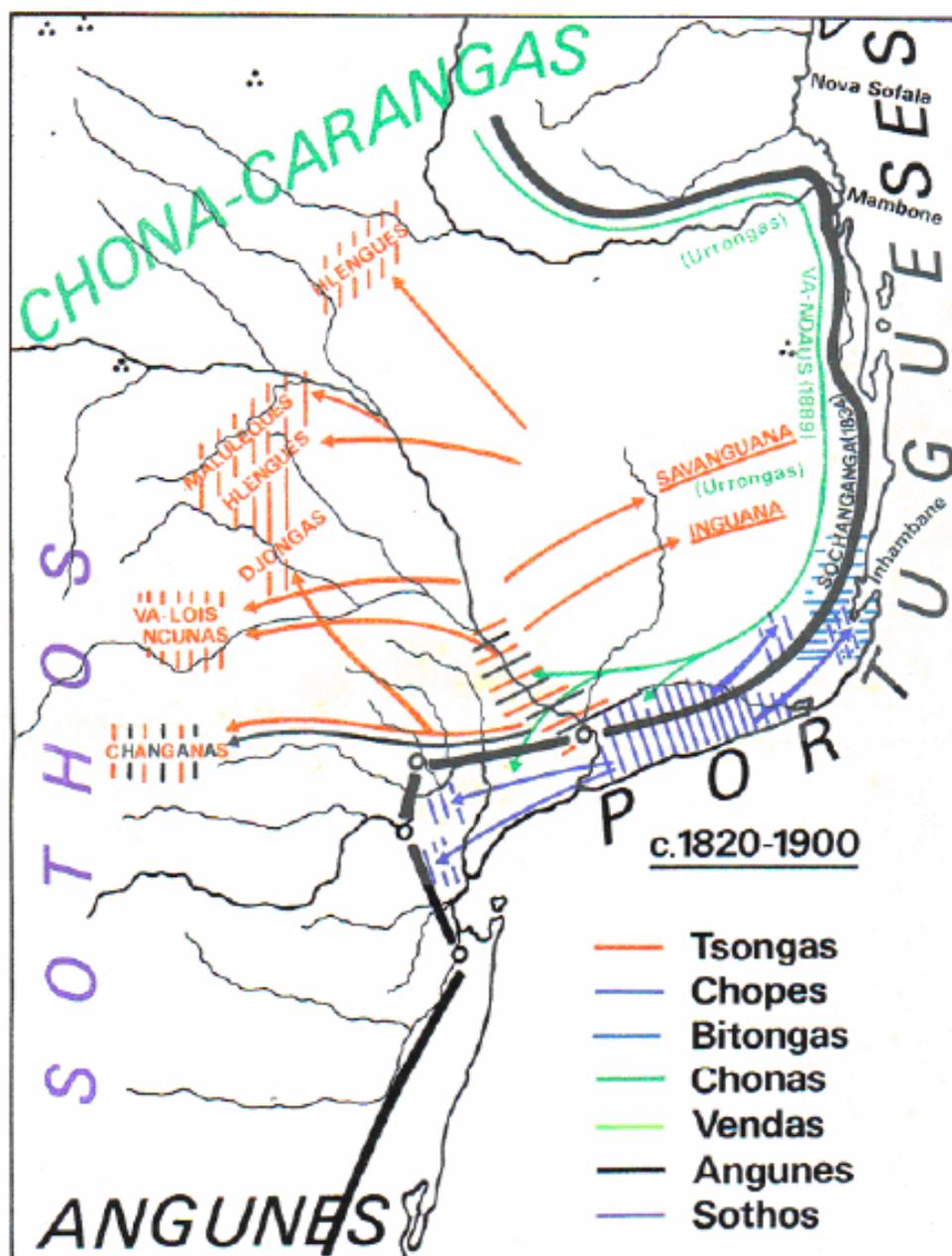
⁹⁷⁰ COOPER, op. cit, 2008, p. 23.

Anexo II



Mapa do Reino de Gaza (1890). SANTANA, op. cit., 2018. p. 19

Anexo III



Mapa produzido por António Rita-Ferreira, intitulado “Presença luso-asiática e mutações culturais no sul de Moçambique até 1900. In.: SANTOS, op. cit., 2007, p. 40.

FONTES

A fonte primária utilizada nesta dissertação foi consultada e fotocopiada no Arquivo Histórico de Moçambique, na unidade do campus da Universidade Eduardo Mondlane, em Maputo, no ano de 2014. A transcrição realizada do processo não foi publicada.

ARQUIVO HISTÓRICO DE MOÇAMBIQUE, Fundo Secretaria dos Negócios Indígenas, Pasta s/n., Processo nº 91 (Insubordinação dos Indígenas da Circunscrição de Villanculos).

Outras fontes:

CABRAL, Antônio Augusto Pereira. *Raças, usos e costumes dos indígenas da Província de Moçambique*. Imprensa Nacional, Lourenço Marques, 1925.

JUNOD, Henri A. *The life of a South African Tribe – II. The Psychic Life*. Neuchatel (Switzerland), Cornell University Library, 1913.

RUFINO, José dos Santos. *Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colônia de Moçambique [Raças, Usos e Costumes Indígenas]*. 10, 1929. Disponível em http://memoria-africa.ua.pt/Library/ShowImage.aspx?q=/AFDCM/BNU_M_LM-10&p=5. Acesso em 10 de abril de 2020.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (Orgs.). *No centro da etnia. Etnias, tribalismo e Estado na África*. Editora Vozes, Rio de Janeiro, 2017.
- ASSIS, Machado de. *O Bote de Rapé – Comédia em sete colunas*. In.: *Obra completa de Machado de Assis*, vol. II, Nova Aguilar, Rio de Janeiro, 1994.
- BARROS, José Costa. O tratamento historiográfico de fontes dialógicas. *Revista Expedições: Teorias da História e Historiografia*. Goiânia, ano 3, nº 4, jul 2012.
- BARROS, Rafael dos Santos. *Da letra da lei às práticas coloniais: arranjos e conflitos na sesmaria dos jesuítas, 1700-1750*. Dissertação de Mestrado pela Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2015.
- BURKE, Peter. *Testemunha ocular – história e imagem*. Bauru, EDUSC, 2004.
- CABRAL, Antônio Augusto Pereira. *Raças, usos e costumes dos indígenas da Província de Moçambique*. Imprensa Nacional, Lourenço Marques, 1925.
- CAPELA, José. *O imposto de palhota e a introdução do modo de produção capitalistas nas colônias. As ideias coloniais de Marcelo Caetano. Legislação do trabalho nas colônias nos anos 60*. 3ª edição. Afrontamento, Porto, 1977.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Histórias de minorias, passados subalternos*. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). *Deslocalizar a “Europa”*. Antropologia, Arte, Literatura e História na Pós-Colonialidade. Lisboa, Livros Cotovia, 2006.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton University Press, 2000.
- CHAVES, Rita. José Craveirinha, da Mafalala, de Moçambique, do mundo. *Via atlântica*, n.3, 1999, Universidade de São Paulo.
- COOPER, Frederick. Conflito e conexão: repensando a História Colonial da África. *Anos 90*, Porto Alegre, v.15, nº 27, 2008.
- CRAEMER, Willy de & VANSINA, Jan & FOX, Renee C. Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study. *Comparative Studies in Society and History*, v. 18, n.4, Cambridge University Press, 1976.

CRUZ, Maria Nazaré da. Imaginário, imaginação e relações sociais: reflexões sobre a imaginação como sistema psicológico. *Caderno Cedes*, Campinas, v. 35, n. Especial, out. 2015.

CUNHA, Joaquim Moreira da Silva. *O trabalho indígena – estudo de direito colonial*. Agência geral das colônias, Divisão de publicações e biblioteca, Lisboa, 1949.

DUAILIBI, Julia. De volta ao pó – A ressurreição do rapé. *Revista Piauí*, 2017. Disponível em <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/de-volta-ao-po/>. Acesso em 20 abr de 2020.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Ed. resumida, tradução Eduardo Viveiros de Castro, Zahar, Rio de Janeiro, 2005.

FARGE, Arlette. *O Sabor do Arquivo*. 1ª ed., São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

FEIJÓ, João. *Do passado colonial à independência. Discursos do semanário Savana nas celebrações das datas históricas de Moçambique (1998-2003)*. Maputo, Alcance Editores, 2010.

FERRAZ, Eduardo Augusto Vieira. *Crimes e acusações de feitiçaria: olhares sobre processos criminais coloniais em Moçambique (c. 1923 – c. 1933)*. In.: THOMAZ, Fernanda (org.). *Afrikas: histórias, culturas e educação*. Juiz de Fora, UFJF, 2019.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, LTC, 2008.

GILLIES, Eva. In.: EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Ed. resumida, tradução Eduardo Viveiros de Castro, Zahar, Rio de Janeiro, 2005.

GIUMBELLI, Emerson. Os Azande e nós: experimento de antropologia simétrica. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 12, nº 26, 2006.

GRANJO, Paulo. O que é que a adivinhação adivinha? *Caderno de Estudos Africanos*, nº22, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa, 2011.

GUIRRO, Leandro Antonio. O “mato” e a cidade: racismo e demarcação de espaços nos Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colônia de Moçambique (1929). *Faces da História*, Assis, v.4, nº1, 2017.

HENDERSON, Joseph L. *Os mitos antigos e o homem moderno*. In.: JUNG, Carl G. *O Homem e seus símbolos*. Tradução Maria Lúcia Pinheiro, 2 ed. especial, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2008.

HERNANDEZ, Hector Guerra. Invasões estrangeiras e formação do estado ao sul de Moçambique. *XXVII Simpósio Nacional de História*, Conhecimento histórico e diálogo social. Natal, 2013.

HERNANDEZ, Hector Guerra. Formas de resistências cotidianas durante o colonialismo tardio no sul de Moçambique. Resistências Africanas: novos problemas e debates. *Revista do Programa de Pós-Graduação em História*, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019.

HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula – Visita à História Contemporânea*. 4ª ed. São Paulo: Selo Negro, 2008.

HERNANDEZ, Leila Leite & MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Introdução: A história africana a partir dos trânsitos e itinerâncias...* In: HERNANDEZ, Leila Leite (Org.); HERNANDES, Leila Leite; MARCUSSI, Alexandre Almeida (Org.). *Ideias e práticas em trânsito: poderes e resistência em África (séculos XIX e XX)*. São Paulo: Intermeios, 2020.

HOBSBAWN, Eric. J. *Introdução: A invenção das tradições*. In: HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (Org.). *A invenção das tradições*. 10ª ed. Trad. Celina Cardim Cavalcante. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

HOBSBAWN, Eric. *Era dos Extremos – O breve século XX (1914-1991)*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Editora UFMG, Belo Horizonte, 1998.

HONWANA, Alcinda Manuel. *Espíritos vivos, tradições modernas. Possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. Lisboa: Ela por ela, 2002.

ISAACMAN, Allen & VANSINA, Jan. *Iniciativas e resistências africanas na África central, 1880-1914*. In: BOAHEN, Albert Adu (editor). *História Geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935*. 2ª ed. rev. Brasília, UNESCO, 2010.

ISSAK, Aissa Mithá. Panorama geral das unidades documentais em Moçambique. In.: *Convergindo textos: I Seminário Nacional de Arquivos, Bibliotecas, Centros de Documentação e Museus*. Maputo: Fundo Bibliográfico de Língua Portuguesa, 2005.

JAIME, Alberto Calbe. *O arranjo dos documentos no Arquivo Histórico de Moçambique: o caso do Fundo do Governo Geral*. Arquivo Histórico de Moçambique – unidade da Baixa.

JUNG, Carl.G. *O Homem e seus símbolos*. Tradução Maria Lúcia Pinheiro, 2 ed. especial, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2008.

JÚNIOR, Antônio Manoel Elíbio & LIMA, Marcos Costa & ALMEIDA, Carolina Soccio di Manno. Provincializar a Europa: a proposta epistemológica de Dipesh Chakrabarty. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais – RBHCS*, vol.7, n.13, 2015. DOI: <http://dx.doi.org/10.14295/rbhcs.v7i13.303>

JUNOD, Henri A. *The life of a South African Tribe – II. The Psychic Life*. Neuchatel (Switzerland), Cornell University Library, 1913.

JUNOD, Henri A. *Usos e costumes dos Bantu*. Tomo I. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, 1996.

MACAGNO, Lorenzo. *Outros Muçulmanos: Islão e narrativas coloniais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006.

MAHUMANE, Jonas Alberto. “*Marido Espiritual*” – *Possessão e Violência Simbólica no Sul de Moçambique*. Tese de doutoramento pelo Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa, 2015.

MARTINEZ, Esmeralda Simões. *O trabalho forçado na legislação colonial portuguesa – o caso de Moçambique (1899-1926)*. Salvador, Bahia, 2008.

M’BOKOLO, Elikia. *África negra: História e Civilizações. Tomo II (Do século XIX aos nossos dias)*. EDUFBA, Casa das Áfricas, São Paulo, 2001.

MENESES, Maria Paula. *Corpos de violência, linguagens de resistência: as complexas teias de conhecimento no Moçambique contemporâneo*. *Revista Crítica de Ciências Sociais* [on-line], 2008.

MENESES, Maria Paula. *Medicina tradicional, biodiversidade e conhecimentos rivais em Moçambique*. *Oficina do CES*, 150, 2000.

MENESES, Maria Paula. O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais. *Cadernos de Estudos Africanos* [Online], 7, 2010, posto online no dia 01 março 2010. Acesso em 12 maio 2020. URL: <http://eces.revues.org/403> ; DOI : 10.4000/eces.403.

NHAMPOCA, Ezra Alberto Chambal. *Identidade categorial e função dos ideofones do changana*. Tese doutorado apresentada na Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós Graduação em Linguística, Florianópolis, 2018.

NHAPULO, Telésfero & CUMBE, Graça. *Invasão, partilha e ocupação efectiva de África*. In.: História 11ª classe. Plural Editores, Maputo, 2010.

OLIVEIRA, Aline Ferreira. *Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades*. Dissertação (mestrado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

OLIVEIRA, Aline Ferreira. Os outros da festa: um sobrevoo por festivais yawanawa e huni kuin. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 24, nº51, 2018.

ORTIZ, Fernando. *Los negros esclavos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1987.

PAIVA, Eduardo França. *Dar nome ao novo – uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)*. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2015.

PAIVA, Felipe. O conceito da resistência na África colonial: recompondo um paradigma. *Anos 90*, Porto Alegre, v.26, e2019201, 2019.

PARLE, Julie. *States of Mind: Mental illness and the quest for mental health in Natal and Zululand 1868-1918*. Dissertação em História na Universidade de KwaZulu-Natal, 2004.

PEREIRA, Matheus Serva. *“Grandiosos batuques”: tensões, arranjos e experiências coloniais em Moçambique (1890-1940)*. Imprensa de História Contemporânea, Lisboa, 1ª ed., 2020.

PEREIRA, Renato Augusto. Acesso e política de preservação e conservação de documentos de arquivos: problemas e perspectivas. In.: *Convergindo textos: I Seminário Nacional de Arquivos, Bibliotecas, Centros de Documentação e Museus*. Maputo: Fundo Bibliográfico de Língua Portuguesa, 2005.

PEREIRA, Rui Mateus. A “Missão etnográfica de Moçambique”. A codificação dos “usos e costumes indígenas” no direito colonial português. Notas de Investigação. *Cadernos de Estudos Africanos* [Online], 1, 2001, posto online no dia 22 agosto 2014, consultado 12 maio 2020. URL: <http://journals.openedition.org/cea/1628> ; DOI : 10.4000/cea.1628.

PÉREZ-GIL, Laura. O sistema médico Yawanáwa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica. *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 17(2), 2001.

PIRES, Rogério Brittes. *O Conceito Antropológico de Fetiche: Objetos Africanos, Olhares Europeus*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009.

PIRES, Rogério Brittes W. Pequena História da ideia de fetiche religioso: de sua emergência a meados do século XX. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 31(1), 2011.

RANGER, Terence. *A invenção da tradição na África colonial*. In: HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (Org.). *A invenção das tradições*. 10ª ed. Trad. Celina Cardim Cavalcante. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

RANGER, Terence O. *Iniciativas e resistências africanas em face da partilha e da conquista*. In: BOAHEN, Albert Adu (Ed.). *A África sob dominação colonial, 1880-1935*. Trad. MEC/Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de São Carlos. 3ª ed. São Paulo/Brasília: Cortez, UNESCO, 2011, (História Geral da África, v. 7).

RECAMA, Dionísio Calisto & BONDE, Rui Amadeu. *O movimento de libertação nacional*. In.: História 10ª classe. Plural Editores, Maputo, 2010.

RITA-FERREIRA, António. *Coletânea de documentos, notas soltas e ensaios inéditos para a História de Moçambique*, 2011. Disponível em <http://www.antoniorita-ferreira.com/pt/component/content/article/67>. Acesso em 09 de maio de 2020.

ROCHA, Ilídio. *A imprensa de Moçambique – História e Catálogo (1854-1975)*. Coleção Mundo Ibérico, Lisboa, 2000.

RUFINO, José dos Santos. *Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colônia de Moçambique [Raças, Usos e Costumes Indígenas]*. 10, 1929. Disponível em http://memoria-africa.ua.pt/Library/ShowImage.aspx?q=/AFDCM/BNU_M_LM-10&p=5. Acesso em 10 de abril de 2020.

RUSSELL, Jeffrey B. *História da bruxaria*. 2ª ed., Brooks Alexander, São Paulo, 2019.

SAMPAIO, Neide Aparecida de Freitas. *Por uma poética da voz africana: Transculturações em romances e contos africanos e em cantos afro-brasileiros*. Dissertação apresentada na

Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Letras, Estudos Literários, Belo Horizonte, 2008.

SANTANA, Jacimara Souza. Nyangas e “feiticeiras” de Moçambique na revista tempo (1975-1985). *7º Congresso Ibérico de Estudos Africanos, Políticas de salud y sus implicaciones hacia África*, Lisboa, 2010.

SANTANA, Jacimara Souza. *A experiência dos tinyanga, médicos-sacerdotes, ao sul de Moçambique: identidades, culturas e relações de poder (c. 1937-1988)*. Tese (doutorado) apresentada na Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2014.

SANTANA, Jacimara Souza. *Médicas-sacerdotisas: religiosidades ancestrais e contestação ao sul de Moçambique (c.1927-1988)*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018.

SANTOS, Gabriela Aparecida dos. *Reino de Gaza: o desafio português na ocupação do sul de Moçambique (1821-1897)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em História Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2007.

SANTOS, Gabriela Aparecida dos. “*Lança presa ao chão*”: *guerreiros, redes de poder e a construção de Gaza (travessias entre a África do Sul, Moçambique, Suazilândia e Zimbábue, século XIX)*. Tese de Doutorado pela Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2017.

SCHNEIDER, Michael F., BURAMUGE, Victorino A., ALIASSE, Luís & SERFONTEIN, Filipa. “*Checklist*” de *Vertebrados de Moçambique*. Universidade Eduardo Mondlane, Faculdade de Agronomia e Engenharia Florestal, Maputo, Moçambique, 2005.

SERRA, Carlos. *História de Moçambique – Parte I: Primeiras Sociedades Sedentárias e Impacto dos Mercadores (200/300 – 1885) e Parte II: Agressão Imperialista (1886-1930)*. Volume 1. Direção: Carlos Serra. Livraria Universitária – Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2000.

SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo – A África e a escravidão, de 1500 a 1700*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

SILVA, Alberto da Costa e. *Imagens da África: da Antiguidade ao Século XIX*. Organização e notas de Alberto da Costa e Silva, 1 ed., São Paulo: Penguin, 2012.

SILVA, Cristina Nogueira da. Conceitos oitocentistas de cidadania: liberalismo e igualdade. *Análise Social*, volume 44 (192), Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2009.

SOUTO, Amélia Neves de. *Guia bibliográfico para o estudante de História de Moçambique 200/300 – 1926/30*. Dissertação apresentada na Universidade Eduardo Mondlane, Licenciatura em História, Maputo, 1994.

SYLLA, Abdou. *Criação e imitação na arte africana tradicional*. In.: *África e Africanias de José de Guimarães – Espíritos e Universos Cruzados*. Curadoria de Emanuel Araújo. Museu Afrobrasil, São Paulo: Ipsis, jun-set 2006.

TEMBE, Joel das Neves. O papel e uso social de arquivos: algumas reflexões sobre a experiência de Moçambique. In.: *Convergindo textos: I Seminário Nacional de Arquivos, Bibliotecas, Centros de Documentação e Museus*. Maputo: Fundo Bibliográfico de Língua Portuguesa, 2005.

TEMBE, Joel das Neves. *Joel das Neves Tembe (depoimento, 2011)*. Rio de Janeiro, CPDOC/FGV; LAU/IFCS/UFRJ; ISCTE/IUL;IIAM, 2012.

THOMAZ, Fernanda do Nascimento. *Os “Filhos da Terra”*: discurso e resistência nas relações coloniais no sul de Moçambique (1890-1930). Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, 2008.

THOMAZ, Fernanda do Nascimento. *Casaco que se despe pelas costas*: a formação da justiça colonial e a (re)ação dos africanos no norte de Moçambique, 1894 – c.1940. Tese (doutoramento) apresentada ao programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012.

WEST, Harry G. *Kupilikula. O poder e o invisível em Mueda, Moçambique*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

ZAMPARONI, Valdemir. *De escravo a cozinheiro. Colonialismo e racismo em Moçambique*. 1ª ed., Salvador: EDUFBA/CEAO, 2012.

ZAMPARONI, Valdemir. *Monhés, Baneanes, Chinas e Afro-maometanos. Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940*. Lusotopie, 2000.