

ESCRAVOS E ESCRAVATURA EM MOÇAMBIQUE. PROBLEMAS IDENTITÁRIOS

José Soares Martins *

Um caso de complexidade identitária, simultaneamente de confusão semântica e de equivocidade morfológica, é o que se verifica na historiografia do escravismo colonial em Moçambique. Dentro de um sistema gerado a partir da intervenção colonial justapuseram-se formações sociais que mantiveram em contexto novo remanescentes de instituições tradicionais. A admissão na nova ordem colonial da representação facial de valores tradicionais criou muita dessa equivocidade e dessa confusão. O que aqui se pretende é, simplesmente, contribuir para o esclarecimento de tal situação.

Nas primeiras décadas do século XIX, em Moçambique, sacavam-se e aceitavam-se letras de crédito em que, a par com as patacas ou pesos espanhóis, constavam como meios de pagamento «caporros» e «escravos». Os caporros e os escravos pagavam-se *ad invicem*. Sendo os caporros escravos coloca-se o problema de saber em que se distinguem entre si e dos restantes. A qualificação «bons sem defeito capazes de embarque» geralmente exigida para os caporros tira-nos da dificuldade. O caporro é o escravo destinado à exportação, estatutariamente distinto do escravo adstrito ao senhorio de carácter patriarcal. Se esta circunstância, por um lado, nos esclarece definitivamente no que diz respeito à dualidade de situações em causa, por outro lado sugere-nos essa complexidade que caracterizou os sistemas de cativo em Moçambique, impondo uma primeira distinção de natureza entre os cativos tradicionais e o escravismo colonial moderno.

* Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto.

Ambas as condições sociais são normalmente designadas por escravatura e os seus sujeitos por escravos. Verifica-se, no entanto, que tais condições se distinguem entre si de uma forma substancial, nas suas expressões sociais, culturais e simbólicas.

O conceito de pessoa

A adopção corrente do conceito de **escravo** implica, em primeiro lugar, a pessoa/indivíduo, a unidade humana apropriada por outrem. Ignora tudo quanto possa estar para além do indivíduo reduzido a coisa, mercadoria, semovente desintegrado da família e da sociedade. Ora, no contexto africano dos povos de língua banta, o conceito de pessoa, em qualquer circunstância, incluída a de cativo, não se reduz à individualidade, à unidade. A generalidade dos autores (MVENG, 1964; JANH, 1963; POSTIOMA, 1967; WAUTHIER, 1972; DIAGNÉ, 1967) que percorreram os sistemas de pensamento africano banto constataram a coincidência de conceitos generalizados para as categorias fundamentais da sua mundividência, nomeadamente para a de **homem-pessoa** cuja expressão morfológica mantém a mesma raiz em praticamente todas as línguas bantas. **Muntu** não é exclusivamente o homem ou o indivíduo. Em línguas de Moçambique, **Mulungu** e **Muzungu** ou **Nzungu** designam «senhor» e, pelo menos em uma delas, **Mulungu** significa «Deus». **Muntu** abarca a pessoa mas é, cumulativamente, a força universal cósmica presente na raiz comum às designações de outras categorias tais como «coisa», «lugar» e «tempo». Essa uniformidade é flagrante em diversas línguas bantas e claramente nas línguas mais faladas em Moçambique. Se em outras partes o **Muntu** está ligado ao Deus criador, em Moçambique Pessoa e Deus transitam entre **Muntu**, **Mulungu**, e **Muzungu** ou **Nzungu**, Homem. Também em Moçambique **Mpfumu** (*Fumo*, frequentemente na versão portuguesa) é uma pessoa especial. Não é somente o chefe de terra. Ao ascender a **Mpfumu**, a pessoa transforma-se em força vital nova, uma mutação qualitativa. Adquire um novo nome e com ele a sabedoria sobre todas as concepções do universo a que vai presidir. Isto é, no homem de língua banta não é possível separar a dimensão individual da dimensão social. Ao contrário do que acontece na dialéctica social ocidental, no pensamento africano, o conjunto *Senhor-Escravo* não é estrutural. Como em todas as ocasiões, a vida da pes-

soa nunca é uma realização individual. É sempre uma realização colectiva (MVENG, 1964, pp. 75 e 121). O que tem reflexos directos em todos os casos de cativo e de escravidão.

Quando D. Frei Bartolomeu dos Mártires chegou a Moçambique como Prelado da Capitania, decorridas que eram duas décadas de oitocentos, não deixou de anotar o facto de as caravanas que desciam do interior até à costa com um número de escravos muitas vezes a rondar o milhar, se manterem quase sem fugitivos e sem rebeliões. Sendo *ajauas*¹, e não sendo presos de guerra porque estavam a ser escravizados por comerciantes igualmente *ajauas*, eram réus de algum crime verdadeiro ou suposto. Conclui: por isso que «há entre eles alguns crimes, que cometidos por um só indivíduo transcende a pena por toda a família, e parentes mais remotos; por isso não é raro ver-se na mesma feira ser vendido o pai, a mãe, os filhos, filhas, primos, etc.».

O homem banto não fica confinado à responsabilização individual da consciência cristã, nem se deixa circunscrever pela individualização no comportamento político conforme a imposição do apogeu liberal «um homem um voto» pelo que também, *a contrario sensu*, se lhe não pode considerar aplicável a máxima webereana segundo a qual o único portador de um comportamento significativo é o indivíduo.

Integração e apropriação

Não existindo documentação escrita relativa às sociedades pré-coloniais em Moçambique, há, no entanto, indícios suficientes para podermos tomar como aceitável a opinião segundo a qual o cativo tradicional «não correspondendo à ideia geral de crueldade e de maus tratos que antigamente era inseparável do tráfico da escravatura: derivou de um estado especial de *escravidão doméstica*, tão apreciada do senhor como do escravo, e que este se recusa a abandonar por nele encontrar, sem sacrifícios apreciáveis da sua parte, uma família e a protecção e comodidade de recursos materiais necessários à sua vida» (VILHENA, 1910, p. 89).

¹ Povo matrilinear do noroeste de Moçambique situado aproximadamente entre os rios Lucheringo a ocidente, Luambala a sul, Lugenda a oriente e Rovuma a norte. Especialmente a partir do século XVIII os *ajauas* dedicaram-se ao comércio do marfim e dos escravos.

Rita Ferreira (1966), referindo-se aos Cheuas da Macanga e para períodos para os quais se pôde documentar, esclarece como os escravos eram integrados nas sociedades em que entravam. Os vagabundos, os capturados em guerras tribais ou em incursões armadas, os escravos feitos tais em consequência de decisões judiciais eram levados a casar-se com pessoas livres. Sendo varão, o senhor do escravo procurava casá-lo com mulheres da sua própria linhagem. Rita Ferreira explica que se tratava de maridos especialmente benquistos porque estavam libertos de obrigações para com a linhagem da proveniência e porque eram produtores necessariamente obedientes. No caso de mulher escrava o que mais naturalmente aconteceria era o senhor elegê-la esposa legítima por muito boas razões, a saber: não ter que pagar dote; livrar-se da interferência da matrilinearidade da mulher nas suas relações conjugais; todos os filhos que dela tivesse ficarem a pertencer-lhe.

Quer entre os Macondes (DIAS, 1970, p. 292), quer no Vale do Zambeze (ISAACMAN, 1973, p. 47), foi possível constatar como as situações de escravatura nas sociedades tradicionais, contemporaneamente, não implicavam nem mercantilismo nem exclusão definitiva. Aqueles que davam entrada nas sociedades aonde iam parar como escravos acabavam por ser, de uma ou de outra maneira, integrados nessas mesmas sociedades.

Nestes casos, muito claramente, o escravo não é uma peça venal. Sendo embora sujeito de uma violência social extrema como é a da exclusão clânica acaba por tal violência ser compensada pela inclusão simétrica. E não se verifica a apropriação individual. Nesta situação, não existe o escravo em referência ao senhor de quem é propriedade. O que, reconhecido no terreno pouco mais de meio século após o termo do tráfico da escravatura em Moçambique, que viciou profundamente todo este sistema de valores, não deixa de ser surpreendente.

De um lado, a pessoa, ser eminentemente social e cosmogónico e, do outro, o indivíduo, na ignorância da sua dimensão social.

De um lado, o exercício do direito de propriedade plena (*uti et abuti*) de uma pessoa sobre outra pessoa, do outro a integração social na ignorância da apropriação privada de pessoas.

Digamos que aqui se pretende desenhar o estado matricial de um sistema social certamente matizado por muitas variantes e sujeito ao incumprimento do seu estatuto. E facilmente vulnerável aos proveitos materiais de outro que se impõe. Como aconteceu com

o colonialismo que foi ao ponto de introduzir na prática das sociedades africanas os aspectos mais ignóbeis do tráfico de escravatura.

Quem primeiro estudou sistematicamente o que chamou «Kaporro System», Allen Isaacman (1977), informa que, no século XIX, os Sena obtinham caporros por meio de trocas comerciais com grupos vizinhos, através de escravização voluntária e por roubo. A forma mais comum de os caporros serem incorporados no novo segmento linhageiro era o casamento. Os filhos, esses já eram parte integrante da linhagem. Se bem que Isaacman anote a recusa dos Sena em venderem aos negreiros os seus caporros, não há dúvida que, no século XIX, o grosso dos escravos exportados no porto de Quelimane era feito de caporros. O que quer dizer que o tráfico internacional se estava a abastecer junto dos chefes linhageiros e aqueles que eram vendidos para o tráfico a longa distância passaram a ser geralmente designados por caporros para os distinguir dos escravos dos senhores de terras e dos moradores, estes últimos em princípio não transacionáveis para exportação.

Corpo Vendido

O fenómeno que, em Moçambique, ficou conhecido por «corpo vendido» reproduz exactamente aquilo que constituiu a essência da escravatura dita «antiga». Uma situação de refúgio para as ameaças de morte. Situação em que se conjugavam os interesses do senhor e do refugiado. Por isso escravatura também designada simbiótica. Deve ter sido essa a forma mais comum de o senhorio levado para Moçambique pelos portugueses fazer escravos, herdando o hábito das sociedades locais (conforme constatou Isaacman relativamente aos caporros). Aqueles que passaram a acolher-se à protecção de um senhor alienígena fizeram-no tal como o fariam relativamente aos senhores indígenas. E, muitos deles, tal como estariam a fugir destes para aqueles passariam, mais tarde, a refugiar-se sob a tutela de outros senhores, europeus ou africanos, quando assim lhes convinha.

No século XVIII, isso era perfeitamente claro: «Escravos e escravas são de muitos modos, mas porque obrigados da necessidade, e alguns milandos, vêm vender o corpo aos portugueses, e filhos de Goa, patrícios e alguns nacionais apotentados, por doze xuabos que são 12 braças de pano». Isto é, acolhiam-se à protecção de um

senhor que lhes garantia a alimentação em ocasiões de fome ou que os subtraía à cominação de uma pena em julgamento. Segundo este autor ², os pagamentos são feitos porque «estes não têm outro modo mais explicativo do que este para servirem a qualquer assento que os tais não são verdadeiramente cativos, porque o dizerem vem vender corpo é para servirem como qualquer nosso europeu que assenta a sua soldada, com seu amo, e nem por isso ficam seus cativos». De facto ficavam cativos como decorre da sequência do próprio texto e da prática que foi seguida até ao fim do século XIX.

No auge do tráfico da escravatura foi fácil a prazeiros simultaneamente negreiros iludirem colonos, por definição livres, e acabarem por vendê-los para exportação: «Sim, tem havido alguns ambiciosos, que servindo-se das mesmas superstições dos cafres, sua ignorância, usos, costumes, chamavam a cativeiro alguns forros, e depois os vendiam como cativos; mas eles ficavam convencidos do seu cativeiro pelos mesmos costumes; não para serem vendidos para fora da sua pátria, mas para servirem nela[...]» ³.

Em 1844 observava um comandante militar de Tete que «[...] pela experiência que tenho observado o modo de viver dos colonos destas nossas terras, prazos e fatiotas quando são arguidos, e conhecendo que se acham sem razão e para atrapalhar outro autor, vão-se entregar aos chicundas nossos cativos com certos tratos para os defender, e procuram aonde há mais força, só afim de abater o seu contrário que tem direito e razão na causa e afinal da causa ficam sendo cativos dos nossos, e desta forma muitos dos negros chamados mucazambos têm grandes butacas de escravos adquiridos desta maneira» ⁴. Também «vendiam o corpo» a escravos, estes em condições de exercer o senhorio. Livingstone (1880, p. 45), que pôde verificar *in loco* o funcionamento desse sistema dominial ao longo do Zambeze, não deixou de se dar conta do fenómeno do «corpo vendido» assim como da estratificação existente dentro da escravatura colonial: «Um preto novo, activo e inteligente, que lhe servia de piloto

² António Pinto de Miranda, *Memória Sobre a Costa de África* (C. de 1766), in António Alberto de Andrade, *Relações de Moçambique Setecentista*, Lisboa, MCMLV, p. 268.

³ Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Moç., caixa 199A, nº. 8, do governador de Rios de Sena, José Francisco Alves Barbosa, para o governador-geral, 10 de Maio de 1825.

⁴ Arquivo Histórico de Moçambique (AHM), códice 11-438, fls. 134 vs., do comandante militar da vila de Tete para Domingos José Gomes de Araujo, 12 de Julho de 1844

no Zambeze, disse-lhe que, vendo-se sozinho no mundo, fora vender-se ao major Sicard e recebera em pagamento três peças de pano, de 30 metros cada uma. Mediante duas destas peças comprou ele um homem, uma mulher e uma criança. Ao cabo de dois anos possuía escravos suficientes para formar a tripulação de um grande barco. Seu amo que tinha marfim a transportar para Quelimane, encarregou-o desta remessa e deu-lhe pano para alugar remadores. Naturalmente, alugou os seus próprios remadores, tirou deste negócio um considerável proveito e reconheceu que, vendendo-se, tinha feito uma boa especulação: nem sequer tinha que sustentar-se, e se adoecesse o seu senhor tinha obrigação de o tratar».

Tão tarde como em 1887, portanto anos após a abolição legal da escravatura, um empregado do notável da Zambézia, José Baltazar Farinha, andava a forçar deslocações daqueles a quem chamava «seus escravos», o que era comentado por outro notável, este luso-africano, Romão de Jesus Maria: «[...] alguns colonos deste prazo a quem eles chamam seus escravos por terem-lhe vendido o corpo». Isto é, a pouco mais de uma década da entrada no século XX, era corrente na linguagem – e na prática! – «vender o corpo»⁵. Um governador de Quelimane, ilustrando os abusos cometidos pelos últimos arrendatários de prazos, dizia em tom de candura que «é de há longos anos uso entre os naturais a compra e venda do seu semelhante, o que consideram como a cousa mais natural e inocente deste mundo, sendo mesmo vulgar o encontrar-se indígenas que de própria vontade se vão vender e a que chamam *vender o corpo*»⁶. Como se não houvesse diferença substancial entre «vender-se» a si mesmo e ser vendido por outrem! Explicando a intrigante situação da Zambézia onde subsistiam os senhorios integrados de grande número de escravos, um governador-geral, depois de anotar que pouca produção se retirava deles, chamava a atenção para o facto de os moradores jamais venderem para embarque um escravo do seu serviço. Pela razão simples de que, se assim fizessem, no dia seguinte metade da sua escravatura teria desertado. E conclui: «os negros não aborrecem a escravidão, antes a procuram, porque mui-

⁵ AHM, Governo do Distrito de Quelimane, caixa 44, maço 3, nº. 11, do arrendatário do prazo Mirrambone, Romão de Jesus Maria, para o governador do distrito, 25 de Maio de 1887

⁶ Boletim Oficial (B.O.) nº. 42 de 20 de Outubro de 1888, Relatório do governador do distrito de Quelimane, 20 de Outubro de 1888.

tos que são livres se dirigem a algum morador e ajustam com ele o preço da sua liberdade, tal preço não excede a nove ou dez pesos espanhois, cujo valor recebem em fazendas, aguardente e outros objectos; e ficam sendo escravos como os mais; e a estes escravos chamam de corpo vendido; mas o que o negro teme mais do que a morte é o desterro, e assim o maior castigo que se pode dar a um escravo é embarcá-lo»⁷.

Uma consciência colectiva

Segundo o recenseamento mandado fazer pela portaria n.º. 429, de 16 de Maio de 1843, havia em Moçambique 22122 escravos para 2160 “moradores”. A desproporção é notável mas, como observava o governador-geral, este número de escravos estava muito abaixo da realidade. Muitos andavam fugidos e não foram recenseados. Os moradores de Sena e de Tete não declaravam o número exacto de escravos que possuíam «acrescendo mais uma circunstância peculiar de haver entre escravos uns chamados com *butaca*, isto é, escravos que são senhores de povoação, e que possuem às vezes eles próprios mais escravos do que seus respectivos senhores»⁸. A população de Moçambique não corresponde, evidentemente, à soma dos números de livres e escravos, conforme consta do recenseamento feito. A população nominalmente livre compunha-se dos “moradores”, e dos “colonos”. Os moradores eram os funcionários, proprietários, comerciantes residentes nas vilas. Eram os senhores dos escravos. Os colonos eram os habitantes das terras empraçadas. Livres de direito eram tratados e comportavam-se como servos adscriptícios, se não mesmo como escravos.

Não sendo possível estabelecer uma relação rigorosa de quantidade entre livres e escravos para a totalidade de Moçambique, dispomos no entanto do recenseamento de 1845 que (com as ressalvas *supra*) nos faculta essa razão nas vilas⁹:

⁷ AHM, códice 11-25, fls. 44, do governador-geral para o Ministro e Secretário de Estado da Marinha e Ultramar, 31 de Janeiro de 1851.

⁸ AHM, códice 11-183, fls. 41 vs., de Rodrigo Luciano d' Abreu de Lima para o Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Ultramar, 26 de Dezembro de 1844.

⁹ AHM, códice 11-183, fls. 86 vs. e segs., do governador-geral para o ministro, 20 de Janeiro de 1845.

<i>Povoação</i>	<i>Livres</i>	<i>Escravos</i>
Ilha de Moçambique	377	6895
Ibo (Cabo Delgado)	768	536
Quelimane	229	1330
Sena	101	239
Tete	48	3954
Sofala	187	621
Inhambane	327	1847
Lourenço Marques	120	327

Em termos estatísticos dir-se-ia que este era um país de escravos. Dada a ausência quase total de revoltas ou de manifestações que pusessem em causa o estado de escravidão e, ao contrário, tendo havido guerras em que, na prática, os escravos defenderam, de armas na mão, a continuidade da sua condição¹⁰, imperioso se torna concluir a favor de uma situação generalizada de conformação com esta escravocracia. Foi o que de facto aconteceu. A escravidão era o estado mais natural das pessoas em Moçambique. Só por excepção se não era escravo.

Os proprietários do distrito de Moçambique pediam o adiamento do registo dos escravos sob o pretexto de que tinham sido dizimados pelas bexigas¹¹ e, logo a seguir, a sua suspensão porque «nascidos na servidão, criados nela, estimando-a como lei, não reconhecem fora dela outro regimen». Recorrendo ao lugar comum da preguiça e da indolência dos negros, que lhes seria nata, «só tidos como escravos poderão trabalhar alguma cousa para si e para os outros». Considerando não haver mais do que 20 brancos em toda a Província, estariam estes em relação aos escravos na razão de um para mil. Pedem a revogação pura e simples do decreto de 5 de Maio de 1856, tanto mais que os escravos são «[...] objecto tão importante desta Província que nele consiste a maioria das fortunas dos seus habitantes».

¹⁰ Os conflitos bélicos que alastraram pela Baixa Zambézia nas últimas décadas de 1800 são, em grande parte, revoltas contra a instalação do trabalho forçado e contra a cobrança do imposto de palhota que eliminavam a condição privilegiada das escravaturas remanescentes do antigo regime. José Capela, *Conflitos sociais na Zambézia, 1878-1892. A transição do senhorio para a plantação*. AFRICANA STUDIA, n.º. 1, 1999

¹¹ AHU, sala 12, pasta 17, n.º. 1, do governador-geral para o ministro, 8 de Abril de 1856

Muito depois do recenseamento, libertos dados como fugidos, mortos ou livres mantinham-se ao serviço dos donos¹². No mesmo ano publicava-se um anúncio oferecendo «para alugar libertos e libertas (...) têm quase todos officio (...)»¹³. Havia uma grande apreensão da parte dos moradores pela passagem próxima dos libertos a livres. Consideravam a liberdade «extemporânea»¹⁴. Mas os pretos que chegavam do interior, sendo registados como libertos, tinham, nesta qualidade, de dar dez anos de trabalho gratuito aos patrões antes de ficarem livres¹⁵. Constatava-se, oficialmente, nesta altura, e mais uma vez, que os concessionários das terras consideravam os colonos adscriptos às mesmas terras e que os tratavam como escravos¹⁶. Há casos de intervenção da autoridade anulando a compra proibida de negros¹⁷. Nas Ilhas de Cabo Delgado formalmente 300 libertos tinham passado à situação de livres de harmonia com a lei de 29 de Abril de 1875. O projecto de lei de Sá da Bandeira «sobre a liberdade dos pretos» provocara localmente «grande barulho»¹⁸. Na realidade continuavam ao serviço dos patrões de sempre e nenhum destes fizera os contratos da lei de onde deveria constar a retribuição¹⁹. Simplesmente, continuavam escravos. De facto não podiam continuar outra coisa quando efectivamente nada mudara nas relações de produção. Era o que acontecia nas terras de uma dona zambeziana em que moravam muitas pessoas de ambos os sexos que, tranquilamente, continuavam a semear e a colher, sem quererem saber se já eram livres, colonos ou escravos da D. Emília. Ela jamais lhes exigira o pagamento do mussoco e estranhava que o novo administrador do prazo lhes viesse agora cobrá-lo. Achava o administrador que os agora legalmente livres «estão ainda embrutecidos na ideia de que são escravos da referida D. Emília»²⁰. Eles

¹² AHM, códice 11-236, fls. 20 vs., acta n.º. 22 da sessão da Junta Protectora de Escravos e Libertos, 19 de Outubro de 1871

¹³ *Jornal de Moçambique*, 12 de Setembro de 1874

¹⁴ *Jornal de Moçambique*, 28 de Março de 1875

¹⁵ *Jornal de Moçambique*, 7 de Abril de 1875

¹⁶ AHM, Governo do Distrito de Quelimane, caixa 2, maço 2, n.º. 155, do secretário geral para o governador de Quelimane, 11 de Agosto de 1875

¹⁷ AHM, códice 11-778, fls. 3, do alferes secretário do governo do distrito de Quelimane para Carlos Nandim de Carvalho, 20 de Maio de 1875

¹⁸ *Jornal de Moçambique*, 10 de Outubro de 1874

¹⁹ AHM, códice 11-1577, fls. 76 vs., do governador de Cabo Delgado para o Curador Geral dos indivíduos sujeitos à tutela pública, 26 de Agosto de 1877

²⁰ AHM, Governo do Distrito de Quelimane, caixa 45, maço 1 (6), do administrador do prazo Mazaro para o governador do distrito da Zambézia, 7 de Março de 1878

queriam permanecer escravos da D. Emília sem terem que pagar nada a ninguém e não lhes apetecia passarem a livres e terem de esportular o mussoco ao administrador. Só aparentemente bizarra, a situação era a de tanto os escravos como os senhores coincidirem na repulsa daquilo que era apresentado como a liberdade dos escravos. Um governador militar de Sena dava como razão para a guerra que alastrava o facto de o governo ao dar a liberdade aos escravos lhes ter tirado o pão²¹. Se era invocada a condição da subsistência para a existência de uma tal situação, a verdade é que uma prática de séculos criara uma mentalidade irreduzível. Um viajante na Zambézia não deixou de se impressionar pela maneira como os então arrendatários dos prazos e velhas escravas coincidiam na assumpção pacífica da relação senhor-escravo²². Já em 1900 o comandante militar dos Angurus dizia que ali se mantinha a escravatura tal e qual. Sem exagero seriam 5% os patrões e 95% os escravos. Só conseguia acabar com a escravatura através de meios persuasivos, em julgamentos. Mas só 10% é que haviam perseverado como libertos e a razão era que muitos destes, não tendo que comer, outra solução lhes não restava que não fosse entregarem-se nas mãos dos seus antigos senhores²³. O tráfico da escravatura acabara por ser assumido como «direito dos tempos primitivos», pelo que era feito a ocultas e ocultado às autoridades²⁴.

Os missionários jesuitas na Zambézia, nas duas últimas décadas do século, foram testemunhas presenciais da prática escravocrata generalizada. Os fugitivos da fome, ao longo de todo o Zambeze, vendiam crianças e jovens²⁵. Anos mais tarde, quando a autoridade colonial já actuava contra o tráfico, no alto Zambeze, onde não chegava essa autoridade, fazia-se o tráfico da escravatura em larga escala e o padre J. Merleau pôde resgatar tantos quantos lhe per-

²¹ *Idem*, caixa 16, maço 3, n.º 75, do comandante militar de Sena para o governador de Quelimane, 22 de Outubro de 1878

²² Manuel Rodrigues Pereira de Carvalho, Relatório de uma viagem à Zambézia interior, B.O., n.º 45, de 6 de Novembro de 1886. Ouviu aos arrendatários: «Se me tirarem o prazo a minha gente vai comigo para onde eu fôr»

²³ AHM, Governo do Distrito de Quelimane, caixa 21, maço 4, n.º 10, do comandante militar dos Angurus para o secretário do governo de Quelimane, Molumbo, 22 de Setembro de 1900.

²⁴ Francisco Pinto Cardoso Coutinho Junior, governador interino, *Relatório do Distrito de Tete 1886/7* in B.O. n.º 12 de 24 de março de 1888.

²⁵ Carta do Pe. Courtois aos escolásticos de Mold, *Lettres de Mold*, III-IV (1885-1888), Tete, 15 de Fevereiro de 1886

mitiam os seus recursos. Aí o preço era baixo se comparado com o que se praticava em outros locais (MERLEAU, 1897). Bem entendido que o missionário não procedia ao tráfico de escravos. «Resgatava» «escravos» para, na missão, os catequizar e reintegrar na sociedade, tipo de missão que outros missionários jesuítas apostrofaram violentamente. Esta actuação integra-se no discurso na medida em que coloca par a par a acção dos negreiros e a acção dos missionários. Com a agravante de o missionário se deixar seduzir pelo método do negreiro. Ambos «resgatam». O tráfico foi, ao longo dos séculos, «resgate», jamais negócio. Para os missionários não era negócio, de facto. Era mesmo a prevenção do negócio. De um ponto de vista ético, para não invocar o estético, seria bem melhor que fosse negócio. O que se torna claro se se acrescentar que, a determinada altura, e de harmonia com o testemunho do mesmo missionário, «partiu uma caravana para resgatar crianças e comprar vacas com peças de algodão, barris de pólvora, fulminantes e contaria»²⁶. Crianças e vacas compradas na mesma feira.

António Enes, o teorizador da última fase da colonização portuguesa em Moçambique, teve a consciência perfeita da subsistência, no fim do século XIX, dessa mentalidade escravocrata interiorizada e generalizada: «na Zambézia e no continente de Moçambique há ainda indivíduos e famílias, que se consideram adstritos ao serviço de proprietários, descendentes dos que foram senhores de seus pais e avós». [...] «É vulgaríssimo os particulares e funcionários, que vivem nos sertões angariarem clientelas numerosas de indígenas, que chegam a considerar-se gente deles, seus vassallos ou servos».

Esta mentalidade não era fruto tanto do tráfico como do tipo de relações escravistas que se haviam praticado ao longo de quatro séculos. Mas não deixou de estar presente em todas as práticas escravistas simultaneamente facilitando-as e alimentando-se delas.

Butaca e hierarquia

No sistema escravista que vigorou em Moçambique há realidades e conceitos e figurações respectivas próprias que o tipificam. O primeiro dos quais é a **butaca**. O conceito de butaca engloba, a um tempo, o senhorio, o poder e a herança. Diz-se «subir a butaca»

²⁶ *Idem, ibidem*

como se diz «subir ao trono»: «é o dito especial que Pedro marido de Francisca deixou por morte em casa, e Paulo que casa com a dita Francisca acha»²⁷. Aí incluídos os escravos. A butaca é a unidade «prazeira» no que ela tem de mais conformada a um ethos zambeziano. A butaca ultrapassa o prazo enquanto contrato enfiteutico e comporta a apropriação de pessoas e bens e o exercício do poder por parte do senhor. Poder só aparentemente absoluto porque com exercício limitado a vários condicionamentos. Na butaca aplicam-se simultaneamente prescrições do direito positivo colonial como é o caso da concessão enfiteutica das terras, e regras do direito costumeiro. Estas últimas observáveis no respeito pelas hierarquias das linhagens tradicionais. A butaca repetia-se na organização social dos escravos.

Logo abaixo do senhor, dentro de uma unidade senhorial, estão aqueles que chefiam os corpos de escravos nas suas diferentes funções. Se de sangue real, designava-se o chefe **muanamambo**, (muana [filho] + mambo [chefe linhageiro]). Havia outras designações como **mucazambo**, também atribuída aos chefes das expedições comerciais, estes mais frequentemente chamados **muçambaze**. Aos muçambazes estavam subordinados os que comandavam as **ensacas** (grupos de 10 a 12 escravos). Assim chamados, tanto podiam ser grupos de guerreiros, como de caçadores, de ofícios, etc. O comando das ensacas era feito ou por **sachicundas** ou, na ausência destes, por **mucatas**. O escravo comum nestas unidades senhoriais era o **chicunda**. De alguma maneira em grau inferior estavam os **bandazios** e **bandazias**, menores que serviam de portas adentro. As bandazias geralmente afectas às senhoras eram governadas pelas **macodas** a quem eram entregues por volta dos 25 anos «para lhes darem marido o que elas não necessitam por terem já naquele tempo pluralidade deles»²⁸. Há não muita diversidade de região para região na morfologia desta estrutura social que se observa por toda a Zambézia.

Os achicunda que, por sua vez, como vimos, eram senhores de escravos próprios, constituíam a espinha dorsal do sistema. Eram eles que, distribuídos dentro dos prazos, aí mantinham a soberania dos senhores perante os colonos, policiando-os e cobrando as prestações. O prazo Cheringoma, o de maior extensão, a sul do Zambeze,

²⁷ A. P. Miranda, cit., p. 266

²⁸ A. P. Miranda, cit., p. 266

estendendo-se até à foz do Rio Púnguè, onde se situa hoje a cidade da Beira, limítrofe da Nação Quiteve, tinha como colonos príncipes dessa nação e os escravos dos mesmos príncipes. Esse prazo só se conservava na posse do senhor porque a maior parte da sua população era constituída por achicunda desse mesmo senhor. Estes escravos é que impediam o assenhoreamento da terra pelos quiteves. Mas se garantiam a soberania «estes escravos, como sejam nascidos, criados, estabelecidos, e aparentados com os colonos daqueles prazos, que são suas pátrias» não aceitavam que finando a terceira vida, havendo descendentes directos, passasse a terra a um senhor e os achicunda a outro. Em tal caso revoltavam-se²⁹. Descrição assaz clara do sistema é a de um comandante militar de Tete: «[...] e pela experiência que tenho observado o modo de viver dos Colonos destas nossas Terras, Prazos e Fatiotas quando são arguidos, e conhecendo que se acham sem razão e para atrapalhar outro autor, vão-se entregar aos Chicundas nossos cativos com certos tratos para os defender, e procuram aonde há mais força, só afim de abater o seu contrário que tem direito e razão na causa; e afinal da Causa ficam sendo cativos dos nossos, e desta forma muitos dos negros chamados mucazambos têm grandes Butacas de Escravos adquiridos desta maneira»³⁰. Há numerosos casos a confirmar a generalização da prática. Sendo os achicunda que faziam a caça, o comércio e os ofícios em geral, exceptuando o garimpo do ouro e a cultura das terras, tarefas do sexo feminino, pode concluir-se até que ponto constituíam o cerne da instituição. Em vários casos de herança que consideraram ilegítima autonomizaram-se, recusaram de armas na mão senhorios que lhes queriam impor e, no caso da Maganja da Costa, mantiveram-se em «república» de 1862 a 1898. República que só foi desmantelada com recurso a um aparato bélico respeitável.

Estão aqui patentes as equívocidades do termo escravo. Se o fenómeno do tráfico em si mesmo é linear, o da escravidão, epistologicamente falando, é intrinsecamente equívoco.

²⁹ AHU, Moç., caixa 199A, n.º. 8, do governador de Sena, José Francisco Alves Barbosa para o governador-geral, 10 de Maio de 1825

³⁰ AHM, códice 11-438, fls. 134 vs., do comandante militar de Tete para Domingos José Gomes de Araujo, 12 de Julho de 1844

Definição de escravo

O escravo colonial moderno é a pessoa individualmente apropriada e excluída quer do grupo social de que é originário quer do grupo do apropriante.

Para além de passar a ser objecto de propriedade nas mesmas condições de qualquer bem semovente, ao homem feito escravo são automaticamente subtraídas a inserção e a vitalidade de que partilhava sem beneficiar da inclusão no grupo do apropriante.

Sendo objecto de propriedade plena o escravo é hereditário e desfrutável quer na sua capacidade de trabalho, quer na sua reprodução. Não beneficia de direitos porque não é sujeito de nada. Está *ab ovo* fora da sociedade pelo que nem sequer se lhe ajusta a classificação de excluído. É a exclusão em natureza.

Não é a violência exercida sobre a pessoa nem a exploração do trabalho que tipifica o escravo. Isso acontece diariamente com pessoas estatutariamente livres. São abusos cometidos sobre uma pessoa sem alterar a natureza da sua situação social. Aquilo que é essencial na transição da condição de livre para a de escravo é a apropriação titulada, reconhecida, muitas vezes ritualmente sacralizada. A pessoa é reconhecidamente desapropriada de todos os seus direitos naturais enquanto pessoa. Mesmo nos casos da escravatura dita patriarcal e simbiótica, por muito bem que o escravo se sentisse junto do senhor, a quem nem sequer, muitas vezes, prestava trabalhos servis, a apropriação prevalecia. O senhor era proprietário do escravo, da sua descendência, propriedade transmissível aos herdeiros. Por isso, como no caso dos achicunda, se bem que formando grupo privilegiado naquele sistema patriarcal, e bizarramente privilegiado relativamente aos camponeses estatutariamente livres, apesar de tudo isso, esses achicunda eram, de direito e de facto, escravos, porque apropriados por outrem.

Bibliografia

- CAPELA, J., *Conflitos Sociais na Zambézia, 1878-1892 - A Transição do Senhorio para a Plantação* in AFRICANA STUDIA, n.º. 1, 1999
- DIAGNÉ, P., *Pouvoir Politique Traditionel en Afrique Occidentale Essais Sur Les Institutions Politiques Précoloniales*, Paris, 1967
- DIAS, J. e M., *Os Macondes de Moçambique*, III, Lisboa, 1970

- FERREIRA, A. R., *Os Cheuas da Macanga*, Lourenço Marques, 1966
- ISAACMAN, A., *Moçambique, The Africanisation of a European Institution The Zambesi Prazos 1750-1902*, The University of Wisconsin Press, 1973
- ISAACMAN, B. and A., *Slavery and Social Stratification among the Sena of Mozambique A Study of the Kaporó System in Slavery in Africa: Historical And Antropological Perspectives* edited by Suzanna Myers and Igor Kopylbit. The University of Wisconsin Press, Madison, 1977
- LIVINGSTONE, D., *Viagens de Exploração no Zambeze e na África Central*, Porto, 1880
- JAHN, J. , *Muntu Las Culturas NeoAfricanas*, Buenos Aires, 1963
- MERLEAU, S. J., *J. A Missão do Baixo Zambeze de 1890 a 1895*, in *Portugal em África*, Janeiro de 1897
- MVENG, E., *L'Art d' Afrique Noire Liturgie Cosmique et Langage Religieux*, Paris, 1964
- POSTIOMA, A. da, *Filosofia Africana*, Milano, 1967
- WAUTHIER, C., *L'Afrique des Africains Inventaire De La Négritude*, Paris, 1972
- VILHENA, E.J. , *A Mão-de-Obra Agrícola em Moçambique*, Lisboa, 1910