



Facetas de um *cristianismo africano*: notas sobre as crenças mágicas do soldado Vicente de Morais (Angola, século XVIII)¹

Felipe Augusto Barreto Rangel

Graduado em Licenciatura em História – UNEB *Campus XIII*

felipedeaugusto@gmail.com

RESUMO: A presença do cristianismo na África contribuiu para a formação de sistemas de crenças, dotados de novos significados, a partir da junção de suas lógicas particulares aos conhecimentos trazidos pelos europeus. Este trabalho analisa parte das diversas formatações religiosas, desenvolvidas na região de Angola, no século XVIII. Iremos refletir sobre alguns elementos do movimento de chegada dos europeus na região, a *catolização* do reino do Congo, e sobre o caso do processo inquisitorial movido contra Vicente de Morais, um preto forro e soldado da fortaleza de Muxima, acusado de feitiçaria, em 1716. O contexto bélico angolano é refletido nestes escritos, de forma que investigaremos, em particular, a presença de alguns objetos e elementos cristãos dentro destes complexos mágicos.

PALAVRAS-CHAVE: Catolicismo, Feitiçaria, Angola.

ABSTRACT: The presence of Christianity in Africa has contributed to the formation of belief systems, endowed with new meanings, from the junction of individuals to their logical knowledge brought by the Europeans. This paper examines some of the diverse religious formats, developed in the region of Angola in the eighteenth century. We aim to discuss some elements of the movement of Europeans arriving in the region, the act of catholicize the kingdom of Congo, and the case of the inquisitorial proceedings against Vicente de Morais, a black lining and the fortress of Muxima soldier accused of witchcraft in 1716 . The Angolan military context is reflected in these writings, so that we will investigate in particular the presence of some Christian elements and objects within these complex magic.

KEYWORDS: Catholicism, Witchcraft, Angola.

Introdução

Em 25 de outubro de 1716 desembarcava em Lisboa, para os cárceres da Inquisição, o preto forro e soldado da fortaleza angolana de Muxima, Vicente de Morais. Ele vinha remetido por D. Ivam Lobo de Mesquita, vigário geral do bispado de São Paulo da Assunção de Luanda,

¹ Este artigo compreende, em sua essência, a parte da monografia de conclusão de curso da graduação em Licenciatura Plena em História, pela Universidade do Estado da Bahia - UNEB, defendida em 2012. RANGEL, Felipe A. B. *O Império português e o soldado feitiçeiro*: traduções religiosas na Angola setecentista. 2012. 89 f. Monografia (Graduação em Licenciatura em História), Universidade do Estado da Bahia.



junto com um Sumário de Testemunhas, constando depoimentos que atestavam suas diversas práticas de feitiçaria².

Vicente estava sob a jurisdição da Inquisição Portuguesa, instituição criada na primeira metade do século XVI. O objetivo inicial de sua fundação foi punir e fiscalizar os judeus que, forçados a se converterem ao cristianismo, continuavam com suas antigas crenças. Com o tempo, novos delitos foram incorporados à lista de crimes a serem investigados pela inquisição: blasfêmia, feitiçaria, sodomia, bigamia, entre outros³. Apesar de não existirem tribunais em todas as colônias, excetuando o de Goa, na Índia, a Inquisição portuguesa atuava através de uma grande rede de oficiais, regimentalmente qualificados, com funções bem definidas. O Tribunal de Lisboa era responsável pela região de Angola, América portuguesa, entre outros lugares.

Dentre os motivos que obrigaram este africano a ser enviado aos cárceres inquisitoriais destacam-se acusações de ser um sacrílego e feiticeiro. Os religiosos o incriminaram de ter furtado uma hóstia consagrada, bem como alguns objetos de uso ritual na Santa Missa. Somado a isto, o réu foi preso em flagrante, portando uma bolsa de mandinga, amuleto de proteção característico da África ocidental e disseminado durante os séculos XVI a XVIII por todas as possessões portuguesas. Dentro de sua bolsa existiam diversos ingredientes como ossos, pedaços de pedras e paus, cabelos humanos e de animais, um maço de orações, entre outros⁴.

Na documentação existem várias versões para o caso, desvelando parte das vivências místicas dos habitantes da fortaleza portuguesa de Muxima. As informações presentes no processo inquisitorial de Vicente de Moraes nos instigam a saber como ocorreu o processo de transformação do cristianismo nas possessões portuguesas da África. Assim, tentaremos perceber os elementos que, por ventura, moldaram este catolicismo, em seus processos de *tradução*⁵ nas colônias, e de como estes aspectos se tornaram determinantes nesta intercalação de crenças, envolvendo as diferentes religiões praticadas nas regiões conquistadas, em especial a região da África Central.

² Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo da Inquisição de Lisboa, número 5477, contra Vicente de Moraes, Lisboa, Portugal, 1716. Disponível em: <<http://digitalq.dgarq.gov.pt/details?id=2305504>>. Acesso em: 10 out. 2011.

³ BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições*: Portugal, Espanha e Itália, século XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

⁴ CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das Mandingas*: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime. 2009. 299 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em História Social, Niterói.

⁵ Cristina Pompa, ao estudar as diversas facetas dos contatos entre indígenas e jesuítas na América portuguesa, aponta que houve um processo de “tradução” de elementos, em que cada sistema cultural produziu uma interpretação particular de quem era o “outro”. POMPA, Cristina. *Leituras e traduções: o Padre Francisco Pinto na Serra de Ibiapaba. Ilha*, Florianópolis, v. 1, p. 139-167, 1999.



Ao ser aberta a bolsa de magia que Vicente portava, os inquisidores registraram a existência de algumas orações, perfazendo um universo de 35 manuscritos de diversas características. Este *corpus* documental chama atenção, pois, deste conjunto maior, 14 escritos fazem menção, direta ou indireta, a passagens dos Evangelhos, principalmente aos momentos circunscritos aos eventos da Paixão e Morte de Jesus Cristo. Somado a isso, no desenrolar do processo, o réu Vicente de Moraes é veemente acusado de furtar objetos utilizados no ritual de consagração da hóstia e do vinho, pertencentes à igreja de Nossa Senhora da Conceição de Muxima⁶, para inserir em sua bolsa de mandinga.

Refletiremos sobre a presença de alguns dos elementos encontrados dentro da bolsa mágica de Vicente de Moraes, investigando seus significados, enquanto uma apropriação especial da mentalidade católica nas colônias portuguesas da África. De como se formou um sistema de religiosidades miscigenadas, fruto das particularidades contextuais, que definiam os rumos e posturas acerca dos cultos e auxílios divinos.

Torna-se específico, então, entender a significação dos elementos voltados às passagens da Paixão de Jesus Cristo, traduzidos nos paramentos litúrgicos e na hóstia consagrada furtada, bem como nos trechos bíblicos, presentes nos manuscritos supracitados. Retomaremos alguns pontos especiais da chegada dos portugueses, e do processo de *catolização*⁷ do reino do Congo, para entendermos as variantes religiosas que se configuraram, até o desenrolar do processo inquisitorial analisado.

O catolicismo na África Central e a evangelização da região do Congo

Os portugueses chegaram à região do reino do Congo em fins do século XV, capitaneados pelo navegador Diogo Cão. O reino era dividido em províncias, dominadas por um chefe supremo - o Manicongo. A presença europeia foi interpretada segundo as filosofias religiosas locais, que forneceram os instrumentais necessários para a compreensão do que estava acontecendo. O sistema de crenças base, que norteava os cultos místicos nesta região, fundamentava-se principalmente na cosmogonia bacongo. Segundo o africanista James H. Sweet,

Em termos mais específicos, o universo era visto como estando dividido entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Estes dois mundos estavam

⁶ A igreja foi construída pelos portugueses no entorno da Fortaleza de Muxima, e dedicada a Nossa Senhora da Conceição. Durante a invasão holandesa a imagem da santa foi exilada, voltando posteriormente, cercada de mistérios e milagres, que potencializaram a devoção, fazendo com que a região ficasse conhecida como Nossa Senhora de Muxima. PANTOJA, Selma. Inquisição, degredo e mestiçagem em Angola no século XVIII. *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*. Lisboa, n. 5/6, p. 117 – 136, 2004, p. 128 e 129.

⁷ SOUZA, Marina de Mello e; VAINFAS, Ronaldo. Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII. *Tempo*, Niterói, v. 3, n. 6, p. 01-18, 1998.

separados por uma grande massa de água, que aqueles que morriam tinham de atravessar para chegar ao outro mundo. Embora as almas dos mortos se dirigissem para o outro mundo para se juntarem às almas dos seus antepassados, nunca chegavam a abandonar completamente o mundo dos vivos. Existia uma certa fluidez entre os dois mundos, que permitia aos espíritos dos antepassados permanecerem ligados às vidas quotidianas dos familiares vivos. De facto, acreditava-se que os espíritos dos antepassados eram uma das forças mais influentes sobre o destino dos vivos.⁸

Este trecho de Sweet, apesar de longo, retrata de forma clara como se fundamentava a filosofia religiosa do Congo. De um modo geral, a ideia base que respaldava o corpo de crenças da região era que o mundo dos vivos e o mundo dos mortos possuíam intensa fluidez, desencadeando diversos fenômenos no cotidiano das pessoas. Assim, perceber o dimensionamento cotidiano desta relação entre os vivos e os mortos possui grande relevância para compreender a elaboração de um complexo mágico voltado para a proteção corporal. O valor dos mortos residia na ideia de que a pessoa que atravessava para o outro mundo adquiria um conhecimento maior, pertencendo às duas dimensões⁹.

Os portugueses foram vistos, baseados nesta cosmogonia, como os antepassados que habitavam o mundo dos mortos, e que retornavam a terra. Os conhecimentos europeus foram interpretados como uma possibilidade de aperfeiçoar os entendimentos existentes entre os centros africanos. Tanto no que concerne aos conhecimentos técnicos, na construção de embarcações, nas experiências agrícolas, entre outros, quanto nas próprias sistematizações religiosas, entendidas como uma forma de potencializar os cultos.

O catolicismo penetrou na religião dos africanos, mas não substituiu as crenças locais. Foi somado aos entendimentos já existentes, potencializando os cultos, sendo este um dos desejos do Manicongo ao aceitar que os padres batizassem e pregassem as doutrinas cristãs. “A aceitação do Catolicismo por parte dos africanos foi lenta e desigual, e mesmo quando parecem registrar-se manifestações de devoção a fé cristã, continuam a poder ser encontrados elementos do passado religioso africano em coexistência com as práticas cristãs”¹⁰. Deste modo, a religião europeia não foi excluída totalmente, nem substituiu as crenças locais. Foi transformada, de acordo com as compreensões fornecidas pelos marcos do misticismo local, em um processo gradual e simultâneo de intercalação de saberes.

⁸ SWEET, James H. *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441 – 1770)*. Trad. João Reis Nunes. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2007, p. 128.

⁹ SANTOS, Vanicléia Silva Santos. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico, século XVIII*. 2008. 256 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade de São Paulo, Programa de Pós Graduação em História Social, São Paulo, p. 204.

¹⁰ SWEET, James H. *Recriar África*, p. 225.



Este processo originou o que John Thornton nomeou de *cristianismo africano*¹¹, o qual era uma nova religião afro-atlântica, identificada muitas vezes como cristã, mas que satisfazia aos entendimentos dos preceitos religiosos europeus e africanos, concomitantemente. Neste sentido, os sistemas de religiosidades, que se originaram nos processos coloniais atlânticos, constituíam-se numa fusão de elementos, balizados pelas necessidades contextuais e cotidianas. Não como uma simples junção de credos, num intenso preenchimento lacunar, mas uma sobreposição de posturas, balizadas pelas novas situações vividas.

A historiadora Laura de Mello e Souza, ao estudar as crenças e feitiçarias populares formadas no Brasil colonial, entre os séculos XVI e XVIII, aponta que, pela própria condição de colônia, a religiosidade brasileira, originada na fusão das mentalidades de diversos povos, “refundiu espiritualidades diversas num todo absolutamente específico e simultaneamente multifacetado”¹². Podemos transpor esta noção de religiosidade colonial, para pensarmos o processo de *catolização* do reino do Congo, respeitando as suas particularidades, enquanto um evento de intercalação de crenças díspares, num complexo místico, específico e representativo, tanto do catolicismo, quanto da espiritualidade africana, seguindo pelo entendimento de John Thornton.

Aspecto de especial relevância, para pensarmos as diversas facetas deste processo de catolização, foi a escassez de religiosos na região do Congo, que pudessem ministrar os sacramentos e ensinar as doutrinas cristãs, tornando as conversões superficiais. Situação recorrente, diga-se de passagem, em todos os domínios portugueses. Em 1612, por exemplo, mais de um século depois da chegada dos portugueses no Congo, o bispo do Congo e Angola, Dom Frei Manuel Batista, em correspondência oficial ao rei Filipe II, alertou que “El Rey de Congo me mostra boa vontade mas he tudo tam vazio que de hua ora para a outra se muda tudo”¹³. O religioso trata da inconstância dos africanos, no que concerne as relações com os portugueses. Mostravam boa vontade na realização das atividades, principalmente religiosas, mas ao mesmo tempo o verdadeiro sentido que os religiosos buscavam era esvaziado, devido as grandes deficiências das conversões.

¹¹ THORNTON, John Kelly. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico, 1400-1800*. Trad. Marisa Rocha Motta. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 312.

¹² SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 121.

¹³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Carta de Frei Manuel Batista, Bispo do Congo e Angola, a dar conta ao Rei estar a gente daquela terra incapaz de servirem a Deus e que o Rei do Congo se lhe mostrava muito afecto mas que tudo era idêia, entre outros assuntos. Corpo Cronológico, Parte I, Mc. 115, n. 136. Lisboa, Portugal. Fólio 0519. Disponível em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=3782825>>. Acesso em: 02 jul. 2011.



Por mais que houvesse empenho por parte dos africanos em receber o catolicismo, as crenças e preceitos locais forneceram uma coloração especial às mentalidades religiosas. D. Frei Manuel, citado acima, continua afirmando que estava “muy descontente de achar estas partes e gentes tam incapazes de se poderem produzir nellas o serviço de Deos e de Vossa Magestade.” E acrescenta ainda que suas ações não tiveram muito efeito, apontando que: “são resultando disso pouco proveito porque os vícios estão envelhecidos e a barbaria he tam grande que não deixa melhorar”¹⁴.

Os próprios europeus identificavam fracassos na evangelização. Para além dos sucessos iniciais, as estratégias de domínio foram lentamente sendo minadas. Um elemento deve ser pensado com cuidado: nem sempre os portugueses, em especial os religiosos e oficiais da Coroa, tratavam com seriedade as questões de evangelização dos africanos. Esta constatação não se restringe apenas aos primeiros passos do cristianismo na região. Colonização e evangelização eram duas propostas de domínio que se sobrepujavam, na maioria das vezes. Inúmeros religiosos, inclusive, se descuidavam de seus ofícios espirituais, para se dedicar ao tráfico de escravos e outros comércios nos portos angolanos.

O nosso investigado, Vicente de Moraes, portador de uma bolsa de magia, se entendia enquanto um cristão católico, e afirmava desconhecer a atuação diabólica em suas práticas. Em uma das confissões, ele diz que “he christao bautizado [...] e que tanto que chegou aos annos de descripção hia as igrejas e nellas ouvia missa, pregação, se confessava, comungava, e fazia as obras de christao”¹⁵. E ainda, “disse a doutrina christan a saber Pater Nosso, Ave Maria, Salve Rainha, credo, os mandamentos da ley de Deos, e os da sancta madre igreja, que todos soube muito bem”¹⁶. Vale dizer que os elementos presentes nesta declaração de réus, apesar de compor uma fórmula estereotipada de registro das falas dos acusados, que muitas vezes se confundia como um eco das perguntas dos inquisidores, pode ser confirmada, em partes, com a informações fornecidas pelas testemunhas, que atestaram a frequente presença de Vicente de Moraes nas atividades cristãs, desenvolvidas no entorno da igreja local.

Ao tratar do papel das crenças sobrenaturais, nestes contatos culturais, a pesquisadora Cristina Pompa aponta que “A linguagem religiosa parece tornar-se, assim, o terreno de mediação onde cada cultura pode tentar ler a diversidade da outra onde a alteridade pode encontrar seu

¹⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Carta de Frei Manuel Batista..., Corpo Cronológico, Parte I, Mc. 115, n. 136, fólio 0519.

¹⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo da Inquisição de Lisboa, número 5477, fólio 0075.

¹⁶ _____. Processo da Inquisição de Lisboa, número 5477, fólio 0075.



sentido e, portanto, sua “tradução” em termos culturalmente compreensíveis¹⁷. A autora privilegia o campo religioso, para tratar dos diversos contatos culturais que envolveram índios e europeus na América portuguesa. Podemos partir da mesma noção, utilizando a ideia de *tradução*, no sentido de pensarmos um instrumento dialético e reflexivo de como europeus e africanos se enxergaram, enquanto portadores de diferenças, e de como trabalharam estas discrepâncias. Considerando não só o contato inicial, mas todas as apropriações posteriores, como no caso da bolsa de Vicente, percebemos suas práticas enquanto uma *tradução* de sua realidade específica.

A bolsa aberta e as crenças expostas

Nos domínios portugueses existiu uma infinidade de amuletos, originários, muitas vezes, das magias europeias, considerados pela Igreja como feitiçarias ou artes diabólicas, voltados para os mais diversos fins. Destacam-se os filtros de amor, as cartas de tocar, as ligaduras, as bolsas de mandinga, dentre outros¹⁸. Foram disseminados pelo Atlântico durante as grandes navegações, fundindo-se e refundindo-se às crenças específicas das colônias. Todos estes instrumentos mágicos possuíam funções especiais, dentro de uma cosmologia própria de funcionamento, em que ingredientes e objetivos concordavam em suas finalidades. Centraremos a nossa discussão no uso das bolsas de mandinga, por ser o objeto eleito por Vicente de Moraes para livrá-lo de suas agruras cotidianas.

A bolsa de mandinga era um amuleto de uso recorrente em todos os terrenos de domínio português. Consistia num pequeno recipiente de couro, pano ou outro material, que trazia em seu interior combinações de elementos voltados para determinados fins de proteção. Os ingredientes, e suas combinações, que determinavam ao que a bolsa protegeria¹⁹.

Os elementos do culto cristão, como as hóstias, se fizeram presentes nas magias em todos os domínios portugueses, antes e depois do Concílio de Trento (1545-1563). Segundo a historiadora Laura de Mello e Souza, as feitiçarias, em especial as bolsas de mandinga, já eram bem conhecidas durante o século XVIII na América portuguesa, e em todo o império português. Assim, a busca pelos poderosos ingredientes cristãos, para compor os complexos mágicos, era bastante acentuada²⁰. Em Angola, o trânsito de objetos sagrados também era intenso. Cristãos-

¹⁷ POMPA, Cristina. Leituras e traduções: o Padre Francisco Pinto na Serra de Ibiapaba, p. 161.

¹⁸ Sobre o uso de amuletos de proteção ver SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009; BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*: feitiçeiros, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004; PAIVA, José Pedro. *Práticas e crenças mágicas*: O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650 – 1740). Coimbra, Livraria Minerva, 1992.

¹⁹ SANTOS, Vaniléia Silva Santos. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico, século XVIII*, p. 200.

²⁰ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 279 - 300.



novos, e outros degredados, comerciavam imagens de santos, crucifixos, entre outros, aos africanos, sendo enquadrados no pecado de simonia²¹.

No desenrolar do processo de Vicente de Morais existem passagens que tratam sobre a finalidade de proteção da bolsa. De um modo geral, as testemunhas afirmaram que as mandingas de Vicente o protegeriam, para que não fosse ferido de ferros das balas, punhais e espadas, em seu contexto militarizado. Na documentação encontramos ainda, entre as confissões, a afirmação do réu dizendo que “sabe que todos os soldados da sua terra tem trato e familiaridade com o demonio, e uzal de mandingas, por ser isso couza muy frequente, e commu a sua terra”²². Assim, não descartamos a possibilidade de que as bolsas de magia, com ou sem objetos cristãos, eram usadas de forma recorrente entre os militares das fortalezas portuguesas da África central.

No século XVIII, os três principais centros urbanos de Angola eram Luanda, Benguela e Massangano. Este último era o posto mais avançado do domínio português no sertão africano. A presença portuguesa em Angola, antigo Ndongo, não se deu da mesma forma como no reino do Congo. Os lusitanos enfrentaram grandes guerras, com os diversos povos da região, durante longo período, e a entrada para o interior do continente se deu de forma bastante lenta²³. A cada avanço no território, uma fortaleza ou presídio era construído, visando assegurar a presença e a progressão²⁴.

Vicente era um preto forro, solteiro, músico, e um dos soldados da Fortaleza de Muxima. Natural e morador desta região, filho de Sebastião de Morais, capitão de artilharia do presídio da dita fortaleza e de Domingas Francisca. Ambos eram pretos forros, naturais e moradores na fortaleza citada acima. Na sessão de *Genealogia*, consta que seu pai já era falecido durante as investigações. Seus avós paternos também eram residentes na região, sendo que seu avô, Alexandre de Morais, era sargento do mesmo corpo militar²⁵.

Vicente de Morais provinha de uma linhagem de militares negros, residentes no complexo militar de Muxima, digamos assim, formado pela fortaleza e pelo presídio. Hebe Mattos, ao discutir o papel das culturas políticas centro-africanas, e seus impactos nas margens atlânticas, analisa algumas instituições militares lusas presentes na África central. A autora diz que,

²¹ PANTOJA, Selma. Inquisição, degredo e mestiçagem em Angola no século XVIII, p. 119.

²² Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo da Inquisição de Lisboa, número 5477, fólio 0108.

²³ FONSECA, Mariana Bracks. Rainha nzinga mbandi, imbangalas e portugueses: as guerras nos quilombos de Angola no século XVII. *Cad. Pesq. Cdbis*, Uberlândia, v. 23, n. 2, p. 391-415, jul./dez. 2010.

²⁴ SILVA, Alberto da Costa e. Angola. In: SILVA, Alberto da Costa e. *A Manilha e o Limbombo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002, p. 407- 450.

²⁵ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo da Inquisição de Lisboa, número 5477, fólhos 0068 e 0075.

em Angola, a presença militar portuguesa incorporou diversas estratégias e organizações de guerra, característicos daquela região, como o uso de escravos como soldados. Os exércitos portugueses, em Angola, eram compostos por pequenos grupos de europeus, e um grande contingente de africanos aliados, além de grupos de mercenários e regimentos de escravos. Este grupo formava os chamados “guerras pretas”²⁶. Segundo Selma Pantoja, “os ‘guerras pretas’ eram tratados como escravos, seus soberanos eram considerados vassalos do rei português, não recebiam soldos e nem roupas como uniformes”²⁷.

Não sabemos se Vicente era considerado um ‘guerra preta’, partindo das definições apresentadas pelas autoras citadas acima. Na documentação inquisitorial não é citada a condição de Vicente de Moraes, para além de ‘soldado pago’. Este fato nos leva a questionar estes enquadramentos. Vicente diferia dos outros soldados em alguns aspectos: era músico da fortaleza, sabendo ler e escrever, e ainda por ser filho e neto de militares com patentes relativamente relevantes naquele contexto. Estes elementos são importantes, pois a maioria das testemunhas, que condenaram as ações de Vicente de Moraes, eram militares. O campo de tensão que o réu abriu com suas práticas, ou, talvez, por sua condição, pode ter provocado sentimentos incômodos nos seus pares, assim como nos religiosos locais, desencadeando as denúncias e prisão.

Vicente de Moraes, em suas declarações, trata sobre a insegurança do trânsito entre as próprias fortalezas portuguesas. Em uma das confissões, ao citar uma conversa que tivera com outro soldado da Vila de Massangano, o Jozeph de Pina, dizia ser “nesesario andar com cautella naquela Villa por que facilmente se tiraria a vida aos homens”²⁸. Estas informações reforçam a ideia de que o contexto abordado era um espaço militarizado, fato que determinaria a natureza dos ingredientes a serem inseridos na bolsa de magia.

Os fins da bolsa eram vários. No interior da bolsa de mandinga que foi aberta, segundo as advertências de um dos escritos, “o pecador que as trouxer consigo naquelle dia senpre estará e nam lhe çusedera couza mal, nenhul de perigo de morte, nem de fogo, nem de ferro, nem de agoa, e quem a troxer consigo o ter naquelle dia senpre estará de pax”²⁹. Mais a frente, na mesma

²⁶ MATTOS, Hebe. “Guerra Preta”: culturas políticas e hierarquias sociais no mundo Atlântico. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima. (Org.) *Na Trama das Redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 434-457.

²⁷ PANTOJA, Selma. Inquisição, degredo e mestiçagem em Angola no século XVIII, p. 130.

²⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo da Inquisição de Lisboa, número 5477, fólio 0069.

²⁹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo da Inquisição de Lisboa, número 5477, fólio 0046.



oração, o autor diz que ela serviria para que “nal seja prezo nem morto por seus inimigos e trazendo escondida nam morrera sem os sacramentos da S. madre igreja”³⁰.

Estes trechos atestam a possibilidade de um auxílio sobrenatural, vinculado no complexo formado dentro da bolsa de magia, emanando assim uma blindagem protetora pela combinação dos elementos. Um detalhe interessante neste escrito é que a proteção não se restringe apenas aos perigos corporais imediatos, mas inclui as desventuras espirituais, como a morte sem ter recebido o sacramento da Confissão, ou perdão dos pecados. O corpo também era um espaço especial nesta lógica mística. A bolsa de mandinga, ligada ao corpo, compreende a um complexo maior, no qual o portador torna-se parte de uma composição mágica. A bolsa passa a integrar o corpo, num único arranjo, no qual as disposições externas não o atingiriam de nenhuma forma.

O corpo era sentido como algo exposto, aberto ao exterior, objeto de intromissão de forças ocultas. Subjacente a esta sensibilidade, o corpo é concebido como um microcosmos diretamente ligado ao universo visível e invisível. O que explica a fluidez de fronteiras entre o corpo e o meio que o rodeia, ou seja, sua vulnerabilidade essencial. Daí a necessidade de negociar e manter, sob vigilância permanente, um frágil e delicado equilíbrio entre o corpo e o mundo exterior.³¹

O corpo era um espaço que necessitava de proteção. Algumas testemunhas falaram sobre como o réu utilizava e entendia o seu corpo, no âmbito das práticas e crenças voltadas para este amparo. Uma destas testemunhas, o soldado Antonio Francisco, relata que “estando conversando ambos disse o mesmo Vicente de Moraes que as suas mandinga a havia meter no seu corpo”³². O trecho revela o estabelecimento desta relação, entre a materialização dos poderes mágicos, representados pela bolsa, bem como a ligação destes poderes ao corpo, formando um só complexo³³. Outra testemunha, o sargento Gaspar Nogueira, diz que “o dito Vicente de Moraes se fiava por serem amigos seus sabe em algumas ocaziõins faria experiências em si dando-se com facas de ponta espadas nuas sem lhe ferirem”³⁴. O acusado, segundo as testemunhas, passara a utilizar o corpo como terreno de teste, ou experiência, como dito, da eficácia de suas mandingas.

³⁰ _____. Processo da Inquisição de Lisboa, número 5477, fólio 0046.

³¹ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 74.

³² Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo da Inquisição de Lisboa, número 5477, fólio 0032.

³³ Ainda segundo Bethencourt, o uso dos protetores mágicos tinha como objetivo criar um tipo de invólucro, em torno de seu portador, para afugentar os males. BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 74.

³⁴ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo da Inquisição de Lisboa, número 5477, fólio 0035.



A presença dos perigos de lutas e ferros é constante. Em um dos escritos, extraídos da bolsa, diz “livraime de ferros contrários”³⁵. Em outro, o auxílio é para que “nas brigas [não] çer vencido”³⁶. Em outro, ao tratar dos possíveis inimigos e seus malefícios, diz que “fiquem meos inimigos me não ofendam armas nenhuas [...] ou com ferros ou com ballas”³⁷. Em outro, ainda a promessa de proteção afirma que, “nam morera de ferro nem de pesonha manifestas”³⁸ o seu respectivo portador. Os ferros dos inimigos são um dos grandes perigos naquela região, pela frequência em que aparecem. Revelam uma preocupação constante em se proteger, além de evidenciar os riscos do tráfego entre as fortalezas portuguesas de Angola.

Na documentação são citadas outras bolsas e, em determinados momentos, as testemunhas acusam Vicente de Moraes de ser um fabricante, comercializando-as na região, sendo chamado de ‘mestre mandingueiro’³⁹; além de se “gabar” das virtudes de suas mandingas em pendências⁴⁰. Não descartamos esta possibilidade, apesar do réu ter negado veementemente, justamente por estas experiências que são citadas, mostrando que ele testava o material mágico que possuía. Neste sentido, segundo o soldado Antônio Francisco,

Vicente de Moraes não so uzava das ditas mandingas mas que também achara fazendo bolças para alguns seus amigos como [?] para uns pretos assistentes nas fazendas deste prezidio ganhando nisto algum stupendio [?] como se fora officio que tinha aprendido para ganhar o necessário.⁴¹

As mandingas passaram não só a proteger o réu, mas abriram uma nova dimensão, em que o simples soldado passou a controlar e ocupar um campo de relações dotado de novas tensões sociais. Não só possuía, individualmente, as magias, mas as comercializava. Francisco Bethencourt, ao estudar os feiticeiros presentes em Portugal no século XVI, aponta que na maioria dos casos não existiam ritos de iniciação ou de instituição para se adentrar nas atividades mágicas que o catolicismo definiu como feitiçaria. Em alguns casos, existiam elementos comuns de reconhecimento de poderes perante a comunidade, como a eficácia das ações em prodígio ou sonhos fundadores. De um modo geral, o feiticeiro “adquire seu poder por acumulação de experiências, decorrente da progressiva diversificação de problemas que lhe são colocados ou que

³⁵ _____. Processo da Inquisição de Lisboa, número 5477, fólio 0044

³⁶ _____. Processo da Inquisição de Lisboa, número 5477, fólio 0044.

³⁷ _____. Processo da Inquisição de Lisboa, número 5477, fólio 0044.

³⁸ _____. Processo da Inquisição de Lisboa, número 5477, fólio 0048.

³⁹ _____. Processo da Inquisição de Lisboa, número 5477, fólio 0037.

⁴⁰ Brigas e conflitos entre as pessoas eram chamadas de pendências.

⁴¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo da Inquisição de Lisboa, número 5477, fólio 0032.



ele próprio coloca”⁴². Pelo relato das testemunhas, Vicente, a partir do momento que entende a virtude das mandingas, passa a produzi-las, testando-as, inclusive, em seu próprio corpo.

A fama do soldado mandingueiro chegou aos ouvidos do capelão da igreja do presídio, o padre Felix Gouveia Leite, gerando o campo de tensão entre os poderes mágicos do acusado e o poder cristão local, situação que desembocaria na sua prisão nos cárceres do Santo Ofício. Várias situações foram armadas pelo capelão, no intuito de conseguir tomar a bolsa de Vicente. Apenas num dia santo, publicamente na igreja, o capelão conseguiu tomar a famosa bolsa de magia. Ao cruzarmos as informações, entre os relatos das testemunhas e o do próprio réu, nos questionamos, pois, será que o que realmente desencadeou a prisão de Vicente foi o fato de ele comercializar as mandingas? Se tivesse utilizado as mandingas, como os outros militares que aparecem nas falas do processo, sem fazer nenhum alarme, em silêncio, ele cairia nas garras da Inquisição? São inúmeras as questões.

Vicente nega as acusações, afirmando que as bolsas que passaram por sua mão foram dadas por outras pessoas, sem que ele participasse da fabricação. Em uma destas bolsas, dadas a ele pelo soldado Antonio Dias Pilarde, no presídio de Cambambe, ao ser aberta por acidente, durante uma briga com o capitão Manoel Pereira, ele “vio que tinha umas orações em latim, hum bocado de Agnus Dei e huma couza verde que elle nal conheceu o que era”⁴³.

Agnus Dei é uma expressão em latim, que significa *Cordeiro de Deus*, e representa justamente o próprio Jesus Cristo, filho de Deus, que foi imolado enquanto um cordeiro, pela salvação da humanidade. O *Agnus Dei* também é um objeto cristão, um pingente metálico utilizado para guardar relíquias. Neste sentido, se este era realmente o objeto ao qual Vicente se referia, existia dentro da bolsa citada acima, além das orações em latim, e provavelmente de cunho cristão, o referido cordão de relíquias.

As orações, extraídas da bolsa, são a parte que apresenta uma realidade mais próxima das vivências da região. Isto se justifica pelo fato destes manuscritos terem sido produzidos por pessoas que supomos entender da feitura e de quais elementos poderiam ser inseridos naquele complexo. As outras sessões do processo foram construídas pelos religiosos, que viam aquelas posturas enquanto artes diabólicas, distorcendo as interpretações. Assim, os demais escritos, para

⁴² BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 208.

⁴³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo da Inquisição de Lisboa, número 5477, fólio 0071.



além das ditas orações, podem possuir um caráter desvirtuado, devido ao contexto no qual foram produzidos⁴⁴.

Na mentalidade cristã, a bolsa de mandinga, para além de sua própria configuração como um instrumento de magia, e por sua vez um instrumento do demônio, era um espaço de conjugação de noções que deveriam ser extintas. O fato de o conteúdo da bolsa trazer elementos cristãos a coloca num imenso campo de conflito, encabeçado pela Igreja: o catolicismo, traduzido na hóstia e nas palavras das orações, não deveria ser utilizado daquela forma, numa suposta banalização dos dogmas e mistérios da fé, independente dos objetivos.

A posse de amuletos com poderes protecionistas, trazidos junto ao corpo, era recorrente em Angola. Parte destes objetos mágicos, em especial as *cinturas*, feitas com peles e pós, eram produzidos pelos *ngangas*, sacerdotes conhecedores de mistérios ocultos, responsáveis por realizar serviços de crenças, para clientes particulares, curar doenças, predizer o futuro, em troca de algum pagamento⁴⁵. Vicente se assemelhou, na fala das testemunhas, a este tipo de sacerdote, inimigo dos religiosos cristãos.

O conhecimento do conteúdo da bolsa é de suma importância. Segundo os religiosos, João de Barros da Cunha e Dom Ivam Lobo de Mesquita, responsáveis por abrir a bolsa,

se acharam nesta vários papéis, e um caderninho, nos quais se acharam escritas várias orações, e o evangelho de São João em língua portuguesa, tudo viciado, e com várias (?) feitas no meio, e fim das orações, e assim no dito caderno, como em alguns papéis deste se acha escrito o nome do dito Vicente de Moraes [...] se achou na dita bolsa uma asa de pássaro, duas fabas (?) um pauzinho e uma raiz [...] contas de coquilho, um gancho de espada, um pedaço de imagem, vários cabelos de animais e gente divididos, embrulhados em papelinhos, um pouco de enxofre uns ossos, e vários pós tudo dividido, e bem embrulhado um pedacinho de pedra e um retalho de pano pardo, e dentro deste hum pauzinho e assim outras coisas de que se não tem pleno conhecimento.⁴⁶

Cada um dos elementos tinha um significado especial. Não sabemos com clareza qual a função exata de cada um deles, dentro da mentalidade de quem a fabricou, mas especulamos algumas funções. A presença do gancho de espada, por exemplo, como fora citado, pode ser entendido numa lógica que conjugue a finalidade protecionista da bolsa, com o contexto e atividades exercidas pelo portador. Assim, a proteção especial era para com as agressões das questões militares.

⁴⁴ GINZBURG, Carlo. O Inquisidor como Antropólogo. *Revista Brasileira de História*, v. 1, n. 21, São Paulo, p. 09-20, set. 1990/fev., 1991.

⁴⁵ PANTOJA, Selma. Inquisição, degredo e mestiçagem em Angola no século XVIII, p. 127 e 130.

⁴⁶ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo da Inquisição de Lisboa, número 5477, fólio 0041.



A primeira bolsa que apareceu no processo foi confiscada pelo padre capelão da igreja de Muxima. Vicente disse, em sua confissão, que esta fora dada a ele quando estava de passagem pela Vila de Massangano⁴⁷. O réu nunca havia saído de Angola, e suas excursões se restringiram apenas ao espaço entre as fortalezas de Muxima e Massangano. A segunda bolsa também foi dada a ele, só que já na Fortaleza de Muxima⁴⁸. Esta segunda bolsa Vicente emprestou a um negro chamado Domingos, que a perdeu, deixando-a cair em um rio⁴⁹. Com a terceira bolsa, aconteceu o fato mais citado pelas testemunhas nos interrogatórios. Para testar a virtude da bolsa produzida, ele a amarra “ao pescosso de hu cam [e] lhe fizera tiro com hua arma de fogo e que ficava o dito cam ileso sem lhe prejudicarem as ballas”⁵⁰. Algumas testemunhas afirmaram ter visto o fato, ou ouvido os tiros, a distância.

Com suas práticas, Vicente de Moraes passou a despertar diferentes sentimentos nas pessoas do presídio, e, principalmente, com a suposta eficácia delas, disseminadas pelas vozes de quem viu os acontecimentos e de quem apenas ouviu dizer. Como dito anteriormente, militares, seus pares, e religiosos se mostraram incomodados, em seus depoimentos, com a presença de um suposto utilizador e fabricante de bolsas de magia, provocando tensões que desencadearam na prisão. Segundo Bethencourt,

Essa multiplicidade de inimizades surdas e manifestas, que cruzam ordens e estratos sociais, agravam o sentimento geral de insegurança, remetendo para o drama existencial do indivíduo: sua fragilidade e vulnerabilidade essenciais não estão apenas à mercê da inveja, do despeito e da agressão de seu semelhante. Daí podermos considerar que a relação do homem com o homem origina uma espécie de campo de forças em que o mais fraco (do ponto de vista do poder físico, material, social e espiritual) cede perante o mais forte, mas no qual o prepotente receia a vingança mágica da vítima.⁵¹

Nesta perspectiva, Vicente gerou um campo de tensões por conta de suas mandingas. Ou por tê-las produzido, ou por ter apenas portado. De um lado, estava o representante católico do presídio de Muxima, o capelão Felix Gouveia, que desenvolveu todos os trâmites para que Vicente fosse levado aos tribunais. Do outro lado, existiram as tensões entre os próprios militares e habitantes do entorno, que aproveitaram a condição de testemunhas para apontar o soldado Vicente de Moraes como um ‘mestre mandingueiro’, digno de prisão.

A bolsa aberta e seus elementos

⁴⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo da Inquisição de Lisboa, número 5477, fólio 0069.

⁴⁸ _____. Processo da Inquisição de Lisboa, número 5477, fólio 0070.

⁴⁹ _____. Fólio 0071.

⁵⁰ _____. Fólio 0030.

⁵¹ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 158.



Dos ingredientes que foram apresentados pelos religiosos, depois que a bolsa apreendida foi aberta, destaca-se a existência de “hu gancho de espada”⁵². Fundamentamos nossas hipóteses sobre a especificidade da proteção a partir da identificação deste elemento, em especial. A existência do fragmento de uma arma potencializa a ideia de proteção, contra ataques de inimigos, ao utilizar instrumentos de ferro que pudessem atingi-lo. Nesta seleção de elementos, “o mágico surge como um mediador capaz de gerir sistemas de classificação e combinação de elementos com alguma complexidade, estabelecendo correspondência entre os signos produzidos aleatoriamente e as situações possíveis do destino individual”⁵³.

Deste modo, os ingredientes contidos no interior destes complexos não eram escolhidos e agrupados aleatoriamente. Cada um tinha determinado objetivo, tanto os objetos, quanto a própria seleção das orações, o que nos leva a refletir em quais eram as funções dos objetos de cunho cristão inseridos nesta dinâmica. “As várias combinações de substâncias eram receitas pensadas para ajudar as pessoas nos seus assuntos do dia-a-dia”⁵⁴.

As orações também figuram como a materialização de um poder. O escrito passava a ser o registro de uma determinada força humana em um objeto, a ser inserido num conjunto de outros elementos, para potencializar a eficácia de um complexo de magia. Esta ideia de reunir diversos elementos em um só complexo mágico já era prática africana, antes da chegada dos europeus. Os conjuntos de ingredientes, unidos em recipientes, reuniam diferentes formas de poder⁵⁵.

Destacam-se, assim, as combinações de palavras, presente nos escritos, bem como os desenhos que ilustram também o seu conteúdo. “Os escritos com palavras sagradas, orações ou ensalmos [...] atestam o valor mágico da palavra escrita numa sociedade de analfabetos e semi-analfabetos”⁵⁶. Tinham uma determinada importância no conjunto, não só pelo que representavam, mas pela sua própria feitura e significação. Segundo a historiadora Vanicléia Silva Santos, as orações e preces registradas em algum objeto, e inseridas nas bolsas, possuíam uma significação especial, além de estarem fisicamente próximas aos outros ingredientes⁵⁷.

⁵² Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo da Inquisição de Lisboa, número 5477, fólio 0041.

⁵³ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 59.

⁵⁴ SWEET, James H. *Recriar África*, p. 212.

⁵⁵ SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo Negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. *Afro-Ásia*, v. 28, p. 125-146, 2002.

⁵⁶ BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*, p. 92.

⁵⁷ SANTOS, Vanicléia Silva Santos. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico, século XVIII*, p. 230.



Vale dizer novamente que, em se tratando deste universo de analfabetos e iletrados que compreendia as possessões ultramarinas no século XVIII, Vicente de Morais sabia ler e escrever, fato pouco comum. Não temos indícios suficientes para afirmar como ele foi alfabetizado, mas podemos especular, pelas informações do processo acerca da sua convivência religiosa, que ele poderia ter aprendido a ler e escrever com os religiosos locais, tendo em vista sua intensa presença nos espaços de culto cristão.

Assim, ao pensarmos a constituição destes amuletos, em seus diversos ingredientes, nos indaga o fato de que os entendimentos místicos nas orações do processo figuram enquanto um modo particular de crença religiosa, com fundamentos de cunho cristão e africano, simultaneamente. Somado a isto, a Paixão e Morte de Jesus Cristo aparece enquanto evento privilegiado, tanto nos escritos das orações, quanto nos próprios objetos do ritual eucarístico, inseridos no complexo mágico que Vicente de Morais portava.

As práticas que envolveram Vicente de Morais manifestam uma resistência e adaptação das crenças locais, em detrimento ao ideal evangelizador cristão. As traduções aconteceram, unindo elementos díspares. O réu, enquanto portador, e suposto disseminador de um novo saber sobrenatural, oriundo do contato cultural entre africanos e europeus, corresponde a um indivíduo multifacetado, forjado também no âmbito destas trocas e adaptações de saberes e posturas.

A hóstia, dentro da bolsa de magia, possui significado especial. Especulamos que o significado da inserção, neste complexo mágico, seja justamente pela representação de Jesus Cristo, que morreu e ressuscitou. Demonstra uma imortalidade mística, um poder equiparado às lógicas da cosmogonia bacongo, tratada anteriormente. As bolsas de mandinga não são originárias da região de Angola, sendo produzidas em todo o império português. No entanto, elas adquiriram as colorações de cada um dos contextos do qual se fizeram presentes.

A morte de Cristo, pelos ferros que o atravessaram na cruz, bem como este ciclo vital, concluído por uma ressurreição e retorno ao mundo dos vivos, numa união especial de corpo e espírito, toca diretamente neste conjunto de crenças sobrenaturais, cultuadas nas colônias portuguesas da região centro-africana. Este caminho se torna interessante para pensarmos algumas possibilidades para a intensa presença de fragmentos do sofrimento e ressurreição de Jesus Cristo neste complexo mágico transportado por Vicente de Morais. Além da própria hóstia que, segundo os preceitos católicos, representa o próprio Jesus Cristo.

Durante uma das confissões, Vicente de Morais falou que esteve em uma igreja, na região de Matamba, para auxiliar frei Luiz da Conceição a celebrar a Missa. Disse ter conhecido



João Gomes Bautista que, antes de iniciar a celebração, chegou até ele e pediu que, quando ajudasse o religioso na cerimônia, colocasse um lenço no lugar do corporal, para que o frei dissesse a Missa sobre ele.

Vicente fez como combinado e, ao término da celebração, o religioso o questionou sobre o acontecido, uma vez revelado. Ele respondeu que foi o dito João Bautista que pediu, e que ele mesmo temia que “uzasse dela pêra alguma couza mal feita”⁵⁸. No entanto, entregou o lenço ao dito João e “depois vio elle confidente que o dito João Gomes Bautista trazia o lenço metido em huma bolça com huma oração latina, elhe disse que a dita oraçal era boa pera livrar de tempestades”⁵⁹. Vale ressaltar que, segundo Vicente, o João Bautista tinha costume de auxiliar os sacerdotes da região nas celebrações eucarísticas, o que nos leva a crer que ele poderia se aproveitar de sua condição para entrar em contato com os paramentos rituais, utilizando-os em suas magias, sem que os religiosos percebessem.

Identificamos, assim, mais uma forma de uso do cerimonial eucarístico. Mesmo que os objetos, próprios para a realização do culto, não fossem inseridos diretamente nas magias, os elementos que as compunham poderiam ser levados às igrejas e colocados diante da celebração, de forma a serem sacralizados durante o ritual católico⁶⁰. As passagens dos Evangelhos, presentes nos manuscritos, também contribuem para esta ideia, no sentido de transferir as narrações da Paixão e Morte de Cristo inserindo-as, com outros ingredientes, num complexo mágico.

Sobre as orações, extraídas do interior bolsa, não podemos descartar a hipótese de que foram escolhidas, e que possuíam um papel complementar naquele conjunto. Além disso, boa parte delas apresenta um conteúdo particular, o qual figura como uma *tradução*, como apontado pela Cristina Pompa, de alguma preleção existente. Uma parte delas contextualiza os Evangelhos à realidade angolana, como se o soldado – o portador – estivesse passando pelo mesmo que Jesus Cristo havia passado. Há uma equiparação de sofrimentos⁶¹.

Em uma das orações se encontra as seguintes palavras: “Meu Snor. Iesus Cristo que fostes desonrado, afligido, cuspidado, asoitado, sangrado, coroado de espinhos, lembraivos de mim Vicente socorrai e valeime em todas minhas neseçidades e trabalhos”⁶². O escrito se inicia com

⁵⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo da Inquisição de Lisboa, número 5477, fôlio 0072.

⁵⁹ _____. Processo da Inquisição de Lisboa, número 5477, fôlio 0072.

⁶⁰ Sobre esta sacralização das bolsas ver SANTOS, Vanicléia Silva Santos. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico, século XVIII*, p. 200.

⁶¹ Apenas alguns fragmentos são apresentados aqui, tendo em vista o elevado grau de deterioração desta parte da documentação.

⁶² Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Processo da Inquisição de Lisboa, número 5477, fôlio 0045.



uma breve narração dos principais sofrimentos de Jesus Cristo e, posteriormente, a realidade do devoto é incorporada, de forma que a introdução potencializa uma determinada comoção, até chegar à referida realidade. Na possibilidade de ser realizado um mal, para com o autor da oração, o sofrimento de Cristo é utilizado para equiparar os possíveis sofrimentos locais, solicitando assim um auxílio.

Em outra, a conotação militar da região torna-se patente. Diz ela

Santos de minhas devoçions [...] que [...] meus amigos e inimigos e contrários [...] nal tenal maons pera me fazerem ranhar no meu corpo nel elles commigo posam me ofender, nel terall olhos para me verell [...] dezapartaime delles e lhes deis canttos puderes outros inimigos deixandome elles no meu lugar e virandosse elles para outros e assim [...] seia commigo e na hora de minha morte me aseita.⁶³

Ao mesmo tempo em que o autor da oração pede que seja livrado dos seus respectivos inimigos, ele formula pedidos para que sejam dados outros inimigos aos seus adversários, revelando assim um pensamento de vingança.

Assim, segundo as reflexões levantadas, as bolsas de mandinga envolviam uma proteção corporal. Uma vez compreendido os elementos básicos do cristianismo pelos africanos, no que concerne à eucaristia, como as palavras que narram o acontecido, bem como os objetos rituais, figuram enquanto uma forma de neutralizar os males exteriores, dotando o seu portador de uma invulnerabilidade equiparada a que Jesus Cristo possuía.

Considerações finais

Os europeus, em seus sistemas culturais e religiosos, disseminaram diversas formas de compreender o mundo místico, pautados principalmente pelos dogmas do cristianismo. Em contrapeso, os povos de além mar, que entraram em contato com esta dinâmica, também partiram de suas compreensões específicas para interpretar o que acontecia. Uma verdadeira intercalação de posturas foi se formando neste novo complexo cultural, não restringindo os frutos desencadeados por estes contatos apenas ao âmbito religioso.

Os africanos foram influenciados e influenciaram a formação das culturas atlânticas, tendo em vista toda a dinâmica diaspórica. Se por um lado os portugueses abriram suas cartilhas culturais disseminando seus valores pela África, esta também fizera o mesmo, através do fluxo e refluxo de seus filhos em todos os ângulos do império português.

⁶³ _____. Processo da Inquisição de Lisboa, número 5477, fólio 0050.



Ainda segundo o africanista James Sweet, os africanos não tinham a necessidade de converter os seus diferentes, da mesma forma que os europeus. Neste contato de culturas, esse aspecto se destaca, em uma discussão sobre as maiores influências de um sistema cultural sobre o outro. Seguindo a perspectiva do autor: “Enquanto que a teologia católica era abstrata e etérea para a maioria dos africanos – exigindo uma grande dose de fé – a adivinhação africana, as curas e as doenças causadas pela ‘feitiçaria’ mostravam ser bastante reais para muitos portugueses”⁶⁴. Neste sentido, o mundo colonial se apresentou como um espaço em que diversos fatores tornaram o indivíduo, independente de sua posição, vulnerável a uma série de perigos. O distante cristianismo católico não fornecia o auxílio, espiritual e temporal, suficiente para resolver as demandas que se configuravam cotidianamente.

Estas constatações nos levam a desconstruir a ideia de passividade africana perante a dominação branca, cristã e colonizadora. No mundo colonial português os africanos tiveram larga participação na formação deste sistema cultural, adaptando seus costumes às novas demandas, bem como recriando suas cosmogonias ao serem levados para lugares distantes de suas origens. Interessa-nos entender as nuances que se desenvolveram neste processo, analisando os indícios deixados como fragmentos do passado. Vicente de Moraes figura como o sujeito portador de um conhecimento multifacetado, carregando consigo, no interior da bolsa de magia, todas as realidades criadas pelas intercontinentais movimentações humanas, durante os processos de expansão europeia.

Recebido: 20/01/2012
Aprovado 22/02/2013

⁶⁴ SWEET, James H. *Recriar África*, p. 255.