

SOLDADO PORTUGUÊS E MESTRE MANDINGUEIRO: CRIOLIZAÇÃO RELIGIOSA NA ANGOLA SETECENTISTA

FELIPE AUGUSTO BARRETO RANGEL¹

Resumo: A atuação inquisitorial portuguesa nas colônias atlânticas gerou uma série de registros imprescindíveis para o desvelamento das vivências do homem moderno. Estes registros, entre outros aspectos, nos apresentam processos de crioulização cultural e religiosa – nos termos operacionalizados pela historiadora africanista Linda Heywood, presente em trajetórias, individuais ou coletivas. Através da variedade de relatos, seja a fala das testemunhas ou as confissões dos próprios acusados, é possível perceber estratégias, dentre as diversas facetas sociais dos indivíduos, enquanto formas de manipulação do contexto ao qual estavam inseridos. Pretendemos refletir sobre estas movimentações através da investigação empreendida contra o africano Vicente de Morais, soldado da fortaleza angolana de Muxima, acusado de manipular feitiçarias. As testemunhas arroladas no processo o identificaram como “mandingueiro público” ou por “Mestre mandingueiro”. Assim, torna-se interessante em nosso estudo refletir sobre estes aspectos, pensando sobre os diferentes dimensionamentos atribuídos a este africano, que ocupou esferas relativamente distintas: ele foi soldado da fortaleza supracitada, uma das células representativas da presença colonial portuguesa, e também foi considerado manipulador de saberes sobrenaturais, característicos das religiões africanas. As situações elencadas na documentação revelam elementos indiciários dos processos de crioulização na Fortaleza de Muxima, ao apresentar a feitura de amuletos de proteção – bolsas de mandinga – com a convergência de símbolos de sistemas culturais distintos. Refletir sobre as diversas facetas do soldado Vicente de Morais, em meio a este movimento de crioulização, incluindo ainda as problemáticas da manipulação das bolsas de mandinga, é nosso objetivo.

Palavras chave: Inquisição, Angola, feitiçaria, século XVIII.

Os registros inquisitoriais possuem grande relevância para os estudos acerca das vivências das colônias atlânticas modernas, revelando uma série de elementos especiais para as temáticas socioculturais, desvelando trajetórias, novos sujeitos e situações. Experiências dos mais diversos extratos sociais são especialmente protagonizadas neste *corpus* documental, produzido no âmbito de uma série de movimentações, intercaladas por repressões e resistências, envolvendo a atuação institucional da Inquisição.

¹ Licenciado em História pela Universidade do Estado da Bahia – UNEB *Campus* XIII. Mestrando em História pela Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS. Bolsista da Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado da Bahia – FAPESB. felipedeaugusto@gmail.com

Na África, sob domínio português, a atuação inquisitorial foi restrita, devido a ausência de tribunais próprios. Existiram apenas quatro tribunais inquisitoriais portugueses – Lisboa, Évora, Coimbra e Goa, sendo que este último, localizado na Índia, era o único fora da região metropolitana. Apesar de não existirem tribunais em todas as colônias, a Inquisição atuava através de uma grande rede de oficiais, regimentalmente norteados, com funções bem definidas. O Tribunal de Lisboa era responsável pela região de Angola, América portuguesa, Guiné, Ilhas do Cabo Verde e São Tomé e Príncipe. A presença repressora cristã se fez notar através de religiosos incumbidos de investigar situações e práticas que fugiam às normas da cartilha católica. Podemos perceber isso no caso de Vicente de Morais, ponto de nossa análise, em que o próprio capelão da igreja local pertencente ao presídio, o reverendo Felix Gouveia Leite, se encarregou de desenrolar os trâmites, perscrutando testemunhas, para que o caso chegasse aos ouvidos dos inquisidores em Lisboa.

Vicente de Morais era um soldado da Fortaleza de Muxima, localizada às margens do rio Cuanza, em Angola. Foi prezo em 1716, acusado de sacrilégio e feitiçaria, por ter feito, segundo as falas das testemunhas, uma bolsa de mandinga com objetos cristãos.² A bolsa de mandinga era um amuleto de proteção em forma de recipiente, no qual diversos elementos eram combinados em seu interior, fazendo-se presente em todo o circuito Atlântico.³ Estes amuletos possuíam características extremamente plásticas, pois a sua feitura era permeada por diversas motivações, desde os desejos do seu próprio portador até a inserção de elementos que representassem a necessidade de proteção.⁴ No processo inquisitorial supracitado constam relatos de que o réu havia furtado objetos de culto cristão para inserir em feitiçarias, além de ser

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

³ Sobre as bolsas de mandinga no âmbito Atlântico ver: CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em História Social, Niterói, 2000; SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico, século XVIII*. Tese (Doutorado em História) - Universidade de São Paulo, Programa de Pós Graduação em História Social, São Paulo, 2008; 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.

⁴ RANGEL, Felipe A. B. *O Império português e o soldado feitiçeiro: traduções religiosas na Angola setecentista*. Monografia (Graduação em Licenciatura em História), Universidade do Estado da Bahia, 2012.

conhecido na região como “Mestre Mandingueiro”, por conta de suas práticas de feitura e comercialização de complexos mágicos para fins de proteção.

Esta questão nos chama especial atenção, pois apresenta um dimensionamento diferenciado ao acusado: além de fazer parte do corpo militar português na região ele era conhecido como um manipulador de certas instâncias místicas, díspares dos preceitos cristãos. Revela-se como um indivíduo multifacetado, capaz de gerir instrumentos culturais distintos, como forma de se adequar, ou adaptar, o contexto vivido, solucionando demandas. Vicente transitava entre os complexos culturais de cunho cristão e das religiões de origem africana, em especial à circunscrição banto. Integrava assim a uma forma de *cristianismo africano*, que, segundo John Thornton, era uma nova religião afro-atlântica que satisfazia, simultaneamente, os preceitos cristãos e africanos.⁵ Consideramos que o caso a ser analisado é uma experiência individual, mas não devemos perder de vista as outras falas que compõem o caso/processo, como uma imensa teia de discursos, capaz de fornecer indícios à compreensão daquela sociedade. Ronaldo Vainfas, ao discutir as relações entre os modelos de história macrossocial e a microanálise, aponta que

No caso da história geral ou macrossocial, perde-se de vista a história vivida, a experiência concreta dos indivíduos, em favor de sujeitos sociais abstratos; perde-se a vivacidade e dramaticidade dos enredos singulares face às dinâmicas generalizantes. (...) No caso da microanálise a história se torna capaz de funcionar como a “ciência do vivido”, oferecendo ao leitor universos sociais que forçosamente escapam ao olhar macroanalítico – e nem por isso são menos verdadeiros ou reais.⁶

Assim, torna-se pertinente pensar a realidade histórica a partir de pequenos pontos de análise, estudos de caso, por exemplo, de forma a dar visibilidade a pequenas movimentações sociais, não menos importantes para a História. Os processos inquisitoriais são elementos importantes dentro destes caminhos teórico-metodológicos, pois revelam muitas vezes, a partir de pequenas situações, reflexos indiciários de todo um contexto em determinado período.⁷

⁵ THORNTON, John Kelly. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

⁶ VAINFAS, Ronaldo. *Os protagonistas anônimos da história: micro-história*. Rio de Janeiro: Campus, 2002, p. 149.

⁷ GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

Os significados que cercam as práticas do soldado Vicente de Morais revelam movimentações de uma criouliização cultural e religiosa desenroladas na região de Angola, a partir dos contatos com os portugueses. A africanista Linda Heywood, ao discutir os processos de elaboração das culturas crioulas em Angola, no século XVIII, questiona algumas concepções de que o cristianismo foi o único complexo religioso a impactar as vivências centro-africanas. A autora apresenta um movimento de mão dupla: existiram também inúmeros fenômenos de africanização de práticas dos colonizadores europeus, através da intensa criouliização biológica e cultural. Segundo ela, a mistura cultural e biológica era grande, e “isso se dava especialmente no caso do reino de Angola, na cidade de Luanda e nas áreas em volta dos fortes militares de Muxima, Ambaca, Massangano, Cambambe e Pungo Andongo, e no reino de Benguela”⁸.

As localidades citadas acima eram os principais “centros difusores” de uma cultura crioula, sendo que os caminhos que ligavam as fortalezas de Muxima e Massangano foram os espaços de vivências do soldado Vicente de Morais. Na fortaleza de Massangano, Vicente recebeu a primeira bolsa, de chita cozida, sendo aconselhado a usá-la para defender-se de hostilidades pelos caminhos; a segunda bolsa ele ganhou na Fortaleza de Muxima. Uma terceira bolsa aparece ainda nas falas das testemunhas, com narrativas que apontam o acusado fazendo testes acerca das virtudes das mandingas. Ao ser aberta a bolsa confiscada, os religiosos descreveram os diversos elementos existentes em seu interior: ossos, pedaços de pedras e paus, cabelos humanos e de animais, um maço de orações, entre outros. No maço de orações os escritos foram compostos com palavras dos grandes Evangelhos, da Paixão e morte de Jesus Cristo, além de releituras de orações católicas, contextualizadas à realidade do portador. Revela-se um complexo mágico com elementos oriundos de diversos contextos culturais, europeu e africano.

Sobre os sistemas religiosos da região centro-africana, John Thornton aponta que, teologicamente, foram formados por diversas revelações, que não necessariamente compreendiam a uma ortodoxia controlada por um sacerdote. Elas eram interpretadas de forma individual, por uma comunidade de fé, sendo que os sacerdotes poderiam ser

⁸ HEYWOOD, Linda M. De português a africano: a origem centro-africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII. In. HEYWOOD, Linda M. (org.) *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, pp. 101 - 124, 2009, p. 105.

aqueles que tivessem maior habilidade em contatar o outro mundo, aptidão que não era transferida por hierarquias.⁹ Com os processos de evangelização da região o cristianismo se infiltrou de forma bastante sistemática às filosofias religiosas locais, alterando-as. Não substituiu as antigas, mas potencializou-as. Ainda segundo Thornton,

Muitos participavam regularmente da missa quando era celebrada – frequentemente milhares de pessoas corriam às capelas a céu aberto ou às cruzeiras rurais para ouvir a missa ou recitar o rosário. Batizavam seus filhos, dando-lhes nomes cristãos, usavam a cruz e se consideravam cristãos. No entanto, também continuavam a visitar os túmulos de seus ancestrais e a procurar por sorte, saúde e bênçãos. Respeitavam as divindades territoriais que ocasionalmente identificavam com os santos cristãos, mas outras vezes reverenciavam-nas separadamente.¹⁰

Vários cronistas relataram, de forma diversa, as práticas religiosas da região, e a forma como se pensavam os contatos entre o mundo dos vivos e mortos. Esta dimensão possuía especial destaque: “havia um consenso amplamente aceito sobre esse assunto, que era o de que os mortos iriam para uma vida após a morte de onde poderiam influenciar os vivos”¹¹. Existiam diversos tipos de seres sobrenaturais, os que integravam a esfera dos espíritos maus, os fantasmas, eram entendidos enquanto pessoas que haviam sofrido mortes violentas, que tinham sido banidas ou que seus rituais funerários não haviam sido realizados de forma correta.¹²

Thornton fala ainda sobre a existência de altares – Nkisi – destinados a divindades territoriais, que zelavam pelos interesses das populações de determinados lugares. Segundo ele,

Muitas vezes estes altares não eram públicos e monumentais, envolvendo um complexo de ingredientes, estátuas e figuras, e eram dispostos em grandes potes, às vezes enterrados no solo, e frequentemente mantidos em casinhas de madeira, ou cemitérios ou até mesmo no centro da cidade.¹³

Especulamos que em Muxima, devido à forte presença cristã e às próprias demandas bélicas vividas pelos militares, mesmo considerando o nível de crioulização

⁹ THORNTON, John K. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundu, de 1500 a 1700. In. HEYWOOD, Linda M. (org.) *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, pp. 101-124, 2009, p. 84.

¹⁰ THORNTON, John K. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundu, de 1500 a 1700. *Op. Cit.*, p. 95

¹¹ *Idem*, p. 85.

¹² *Idem*, p. 91.

¹³ *Idem*, p. 88.

do cristianismo ao qual Vicente estava inserido, não era possível a construção e manutenção de um santuário “bem aparelhado”, de forma que os objetos entendidos como *Nkisi* passaram a privilegiar características móveis, sendo carregados junto ao corpo. Segundo cronistas, de meados do século XVII, alguns dos *Nkisi* se pareciam mais com amuletos do que com altares de divindades, e alguns ainda eram colocados em bolsas que podiam ser levadas ao pescoço.¹⁴ Esta é uma possibilidade pertinente para pensarmos as formas de como as bolsas de mandinga foram se adaptando às diversas situações. Mas devemos ter cuidado, vale dizer, com esse tipo de associação, que beira, aqui, apenas o nível de hipótese.

Vicente de Moraes se entendia enquanto um cristão católico e afirmava desconhecer a atuação diabólica em suas práticas. Consta que era cristão batizado, frequentador dos cultos nas igrejas da região, ouvindo missas, pregações, confessando e comungando, fazendo as boas obras de um cristão. Soube dizer também toda a doutrina da fé, e algumas orações, perante os inquisidores. Estas informações, presentes nas declarações 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, podem ser confirmadas, em partes, com as informações fornecidas pelas testemunhas, que atestaram a frequente presença de Vicente de Moraes nas ritualísticas da igreja local. De todo modo, o que nos interessa é saber que o acusado participava de vivências tidas como cristãs, compreendendo a um catolicismo peculiar, nos moldes descritos acima por John Thornton, resultado de um extenso processo de africanização, ou criouliização.¹⁵

O uso das bolsas de mandinga não era feito unicamente por africanos, mas brancos e mestiços também utilizavam as magias de proteção. Vicente de Moraes diz, em uma de suas confissões, que certa vez em Muxima foi a sua casa um moço branco, chamado de Martinez, transeunte de Luanda para Massangano, e lhe deu uma bolsa forrada de damasco por dentro e por fora. Esta bolsa foi emprestada a um negro, chamado Domingos, que não a devolveu a Vicente, alegando que a havia deixado cair em um rio. Em outro momento, no presídio de Cambambe, Vicente fala que o soldado branco Antonio Dias Pilarde, filho do capitão Leandro Dias Pilarde, deu a ele uma bolsa

¹⁴ *Idem*, p. 91

¹⁵ HEYWOOD, Linda M. De português a africano: a origem centro-africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII. *Op. Cit.*, p. 109.

forrada de camurça branca, a qual lhe defenderia de perigos. Com esta bolsa Vicente fez uma experiência, que se tornou pública em toda a Fortaleza: amarrou-a no pescoço de um cachorro e disparou tiros em sua direção. O cachorro saiu ileso, “provando”, assim, a virtude da bolsa, segundo as testemunhas. Nesta última bolsa, ao ser aberta por acidente em uma briga entre Vicente e o sargento Manuel Pereira, as pessoas presentes viram que em seu interior existiam orações em latim, fragmentos de *Agnus Dei*¹⁶ e objetos verdes não identificados. Outros dois soldados brancos, Salvador da Rosa e Francisco Pereira, são citados no processo por portarem bolsas de mandinga. Eles alegaram que fora Vicente que havia dado as bolsas a eles.

Assim, percebemos que as bolsas eram usadas por pessoas de diferentes grupos sociais, sendo que todos os envolvidos citados na documentação eram soldados das fortalezas da região. Desta forma, identificamos uma sintonia no crédito a determinadas crenças, pois existiam questões no âmbito militar, daquela região, que impeliam os indivíduos a lançarem mão dos instrumentos adequados para sobreviver; atestadas, também, as precariedades instrumentais das corporações militares portuguesas. As bolsas de mandinga protegiam de perigos, então eram mais um instrumento a ser utilizado naquele inóspito contexto.

O elemento especial encontrado na bolsa de mandinga que foi aberta, e descrita no processo, foi um *gancho de espadas*. A presença deste elemento pode ser entendida 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, com suas diversas armas. Ainda na bolsa que foi apreendida encontravam-se diversos escritos e símbolos. Passagens dos grandes Evangelhos e orações diversas compuseram o conjunto, como dito. Destaca-se ainda, em meio aos escritos, desenhos de armas de ferro como espadas e facas, articulados com a lógica dos escritos. Estes elementos reforçam esta ideia de proteção contextual, atrelada à existência do próprio gancho de espadas, descrito entre os ingredientes encontrados na bolsa que foi aberta.

¹⁶ *Agnus Dei* é uma expressão em latim, que significa “Cordeiro de Deus”, e representa 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 se referiam, existia dentro da bolsa citada acima, além das orações em latim, e provavelmente de cunho cristão, o referido cordão de relíquias.

As práticas e discursos que levaram Vicente de Moraes a ser processado pela Inquisição portuguesa revelam elementos do misticismo local angolano. O uso da bolsa de mandinga corresponde ao cerne da problemática, uma vez que seus significados remetiam a crenças que não correspondiam às ideias católicas. Somado a isso, a bolsa possuía orações de cunho cristão, além de trechos dos Evangelhos, numa verdadeira combinação de elementos de credos distintos – um *fruto crioulo* dos processos desencadeados com a fusão cultural na região.

Vicente de Moraes, os soldados Atlânticos e as mandingas

A presença portuguesa em Angola foi pontilhada por conflitos, alianças e guerras, que tinham como esteio a intensa busca de escravos e das míticas minas de prata da região de Cambambe. Segundo Mariana Fonseca, “Tudo era motivo para se fazer guerra: a não aceitação da submissão, a interceptação de alguma caravana comercial, a rebeldia de um soba avassalado...”¹⁷. A cada avanço para o interior do continente uma fortaleza era construída, no intuito de manter a fixação do território. Segundo Alberto da Costa e Silva, no caso da região *Ngola*, “Não se tratava mais de fundar feitorias nem de repetir a política de aliança, catequese e cooperação desenvolvida no Congo, mas de ocupar o reino do *angola*, para depois, de uma posição de força, convertê-lo.”¹⁸

Estas características, de cunho bélico, do processo de expansão europeia em Angola, possibilitaram a formação de milícias que auxiliaram os portugueses no controle territorial. Vicente de Moraes era um preto forro, solteiro, músico, e um dos soldados da Fortaleza de Muxima. Natural e morador desta região, filho de Sebastião de Moraes, 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* do processo, consta que seu pai já era falecido durante as investigações. Seus avós paternos também eram residentes na região, sendo que seu avô, Alexandre de Moraes, era sargento do mesmo corpo militar.

¹⁷ FONSECA, Mariana Bracks. Rainha Nzinga Mbandi, imbangalas e portugueses: as guerras nos kilombos de Angolano século XVII. *Cad. Pesq. Cdhis*, Uberlândia, v. 23, n° 2, jul./dez., pp. 391 - 415, 2010, p. 392.

¹⁸ SILVA, Alberto da Costa e. Angola. In: *A Manilha e o Limbambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, pp. 407 - 450, 2002, p. 408.

Vicente de Moraes provinha de uma linhagem de militares negros, residentes no complexo militar de Muxima, digamos assim, formado pela fortaleza e 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 em Angola a presença militar portuguesa incorporou diversas estratégias e organizações de guerra, características 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”.¹⁹ Segundo Selma Pantoja, “os ‘guerras pretas’ eram tratados como escravos, seus soberanos eram considerados vassallos do rei português, não recebiam soldos e nem roupas como uniformes”²⁰.

Não sabemos se Vicente realmente era um ‘guerra preta’, partindo das definições apresentadas pelas autoras, citadas acima. Na documentação inquisitorial que analisamos não é apontada a condição de Vicente de Moraes para além de ‘soldado pago’, levando-nos a questionar estes enquadramentos. Acreditamos que 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 condenou as suas ações Moraes integrava o corpo militar da fortaleza. 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.

Linda Heywood também trata dos ‘guerra preta’ angolanos, apontando que esta instituição era um dos pontos especiais de influência mútua para a formação das culturas crioulas, envolvendo europeus e africanos. Acrescenta ainda que

Embora servissem sob a tutela de comandantes africanos, e, portanto, não estivessem totalmente integrados ao domínio da cultura afro-lusitana nas

¹⁹ 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, pp. 434 - 457, 2010.

²⁰ PANTOJA, Selma. Inquisição, degredo e mestiçagem em Angola no século XVIII. *Revista Lusófona de Ciências da Religião*. Ano III, nº 5/6, pp. 117 - 136, 2004, p. 130.

idades portuárias e presídios, os africanos integrados na guerra preta participavam da cultura crioula.²¹

Desta forma, para além de Vicente pertencer ou não às milícias angolanas específicas, chamadas de ‘guerra preta’, ele era um soldado em constante contato com outros grupos de militares que, de uma forma ou de outra, disseminavam práticas e saberes desta cultura crioula.

No processo são arroladas 15 testemunhas no total, todos eram homens, com idades entre 16 e 50 anos. Destes, 11 eram soldados, e os demais compreendiam a outros postos, como sargentos, alferes e capitão. Todos tinham ocupações ligadas a Fortaleza de Muxima. Estas testemunhas apresentam nivelamentos diversos em seus discursos, alguns apresentando uma estrutura básica, citando sempre os mesmos fatos, e outras apontando detalhes diversos. O que nos interessa aqui é saber como Vicente de Moraes era tratado no que concerne às suas práticas: 12 testemunhas o apontaram enquanto “público mandingueiro”, sendo que uma utiliza o termo “Mestre Mandingueiro” ao falar que ele fazia e comercializava os complexos de proteção, e as outras 3 apenas falaram que sabiam da existência de uma bolsa, que era portada pelo acusado. Suas práticas eram públicas, visto que todos sabiam de suas atividades a ponto de ser, inclusive, maioria nos relatos que constam na primeira investigação, efetuada em Angola e, posteriormente, enviada e concluída em Lisboa.

Sobre a publicidade de suas atividades duas testemunhas foram mais incisivas, apontando que Vicente estava afeito a fazer demonstrações públicas do poder de suas mandingas. Acreditamos na possibilidade de que estas atitudes tenham despertado tensões e sentimentos diversos entre os militares, seus pares, e entre os religiosos locais. Ele foi visto como um feiticeiro, e como tal ameaçava o edifício da fé cristã em Angola, mesmo considerando toda a crioulação religiosa. Neste sentido, as mandingas não só passaram a proteger, mas a criar uma nova dimensão, em que o simples soldado passou a controlar e ocupar um campo de relações dotado de novas tensões sociais, a ponto de atrair os olhos inquisitoriais para suas práticas. Não apenas possuía a proteção das mandingas, como as comercializava, segundo os testemunhos.

Uma nova identidade foi forjada para este indivíduo, no âmbito das problemáticas ao qual estava inserido, fruto ainda das moldagens evangelizadoras da

²¹ HEYWOOD, Linda M. De português a africano: a origem centro-africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII. *Op. Cit.*, p. 117.

região. Segundo Joseph Miller, historiador africanista, ao trabalhar a região central da África no período do tráfico, existiam *identidades recriadas* ou *identidades coletivas*, nas duas margens do Atlântico, como fruto das tensões pessoais e sociais desencadeadas pelo contato entre os povos. O autor afirma que o processo de escravização e travessia (a Passagem do Meio), e da tentativa de controle dos europeus para com estes povos, baseavam-se primeiramente numa “desnudação da percepção que tinham de si próprios” e, uma vez em contextos diferentes de suas origens, tentavam restaurar elementos comuns de identidade, de forma a causar uma mobilização suficiente, enquanto grupo, para voltarem-se as origens africanas que compartilhavam.²²

A existência das bolsas de mandinga, independente se era ele quem fazia, comercializando-as ou não, conferiram ao soldado Vicente de Moraes uma dupla identidade. Reconhecido pelos europeus enquanto um soldado feiticeiro, e para seus pares, os militares, um mandingueiro. O termo feitiçaria apresentado nos cabeçalhos dos registros do processo traz uma carga interpretativa diabólica às atividades de Vicente, uma vez que, segundo os religiosos, o próprio demônio quem auxiliava nestas práticas. Os militares, seus pares, o acusaram de fazer mandingas. Viam-nas como um mal perante a fé cristã, como consta nos relatos, mas talvez as entendessem como necessárias naqueles caminhos hostis. No entanto, não podemos perder de vista que depuseram perante representantes da Inquisição, de forma que seus discursos poderiam estar sendo permeados pelo medo de também caírem na alçada de suas repressões.

À guisa de conclusão, percebemos que a fama de Vicente de Moraes chegou aos ouvidos do capelão da igreja do presídio, o padre Felix Gouveia Leite, gerando o campo de tensões entre os poderes mágicos do acusado e o poder cristão ultramarino, desembocando em seu inquérito e prisão. 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, enfim, tomar a bolsa.

Vicente foi preso e enviado a Lisboa, onde o processo foi iniciado e concluído, e o réu recebeu a sentença de excomunhão, confisco de todos os seus bens e outras penas que fossem estabelecidas. Como ele se arrependeu e pediu pela misericórdia de Deus, a sentença foi reduzida ao açoite pelas ruas da capital lusa, usando o hábito penitencial –

²² MILLER, Joseph C. África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850. In. HEYWOOD, Linda M. (org.) *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, pp. 29 – 80, 2009, pp. 30 e 31.

o *sambenito*, degredo para as galés reais por cinco anos, além de instruções sobre os mistérios da fé. Não sabemos quais rumos o “soldado mandingueiro” tomou após cumprir o que lhe foi prescrito como punição. No entanto, fica a dúvida acerca de seu paradeiro: será que ele, para onde quer que tenha ido, deixou de manipular as ditas mandingas? Diante, ainda, de todos os outros casos de mesmo perfil que pululavam pelas margens atlânticas?

O acusado irritou as instâncias eclesiásticas locais, fomentando um poder paralelo ao da Igreja. De um lado, estava a esfera religiosa, com todo um instrumental evangelizador, voltada para a assistência espiritual. Por outro lado, Vicente de Moraes figurou manifestando a resistência crioula das crenças locais, selecionando e moldando elementos do cristianismo. As traduções aconteceram, unindo elementos de ambos os lados. E ele, enquanto portador e disseminador de um novo saber, oriundo do contato cultural entre africanos e europeus, desde os primeiros passos da conversão do reino do Congo, corresponde a um indivíduo multifacetado, forjado no âmbito destas trocas e adaptações de saberes, posturas e identidades.

Referências Bibliográficas:

- BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália, séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- CALAINHO, Daniela Buono. Africanos penitenciados pela Inquisição portuguesa. *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*. Ano III, 2004. n° 5/6, pp. 47 - 63.
- CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em História Social, Niterói, 2000.
- FONSECA, Mariana Bracks. Rainha Nzinga Mbandi, imbangalas e portugueses: as guerras nos quilombos de Angolano século XVII. *Cad. Pesq. Cdhis*, Uberlândia, v. 23, n° 2, jul./dez., pp. 391 - 415, 2010.
- GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- HEYWOOD, Linda M. *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2009.
- 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, pp. 434 - 457, 2010.

M'BOKOLO, Elikia. *África Negra: História e Civilizações*. Tomo I (até o século XVIII). Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009.

PANTOJA, Selma. Inquisição, degredo e mestiçagem em Angola no século XVIII. *Revista Lusófona de Ciências da Religião*. Ano III, nº 5/6, pp. 117 - 136, 2004.

RANGEL, Felipe Augusto Barreto. *O Império português e o soldado feiticeiro: traduções religiosas na Angola setecentista*. Monografia (Graduação em Licenciatura em História), Universidade do Estado da Bahia, 2012.

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

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

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.

THORNTON, John Kelly. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400 – 1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

VAINFAS, Ronaldo. *Os protagonistas anônimos da história: micro-história*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.