

Movimentações atlântico-africanas: recriações culturais e místicas no século XVIII

Felipe Augusto Barreto Rangel¹

Introdução

Os estudos sobre as religiões e religiosidades formadas no circuito Atlântico constituem um amplo espaço de reflexões no que concerne às capacidades plásticas dos indivíduos de universos cosmogônicos díspares. Um ambiente particular de contatos foi desenvolvido, no qual diversos sistemas culturais se intercalaram, fundindo posturas coletivas em novas variantes de entendimentos multifacetados.

O africanista John Thornton ao publicar, em 1992, pela Universidade de Cambridge a primeira edição do *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico, 1400 - 1800*, analisando os processo de migração intercontinental africana, fortaleceu uma nova perspectiva na corrente dos estudos atlânticos, por uma ótica que não enfatizava primordialmente os méritos europeus nestas grandes movimentações. Nesta perspectiva o autor discute a presença dos africanos enquanto agentes ativos nos processos de desbravamento, tão comumente chamados de expansão europeia.²

Thornton discute ainda, em específico, as capacidades africanas no que tange as moldagens de seus complexos culturais de origem nos novos contextos e situações, pontuando a grande flexibilidade em

Ao atravessarem o Atlântico os europeus impuseram sua cultura sobre os territórios conquistados, tentando eliminar os cultos e crenças próprias das colônias ultramarinas. Iniciando pela África e desdobrando-se a América, parte destas práticas foram ressignificadas em um novo complexo místico, concordando com as novas situações e contextos. Neste sentido pretendemos refletir sobre estas recriações rituais de origem centro-africanas, analisando alguns elementos destas novas crenças que se desenvolveram nas duas margens atlânticas, através de alguns casos documentados pela Inquisição de Lisboa durante o século XVIII, na América portuguesa e em Angola. Pensaremos as capacidades africanas de recriar seus cultos religiosos contextualizando-os e dotando-os de novos significados e finalidades, observando que os mesmos não perderam os princípios norteadores de sua essência.

¹ Graduando em História pela Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Núcleo de estudos “A Inquisição portuguesa no sertão da Bahia e em Angola: o clero e os africanos, século XVIII” – UNEB.

² THORNTON, John Kelly. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

adaptar-se. Partindo desta idéia, nossa proposta pretende entender algumas nuances deste processo de transformação atlântico-diaspórica africana, relacionando e discutindo algumas crenças religiosas em especial que foram registradas nas duas margens atlânticas, compreendendo em Angola e a América portuguesa, durante os anos de 1715 e 1760 respectivamente, presentes em dois processos inquisitoriais.

Esta plasticidade africana sugerida pelo Thornton pode ser percebida, em especial, no campo religioso, onde estes indivíduos transformaram seus sistemas de crenças incorporando dogmas do cristianismo católico em suas mentalidades místicas potencializando-as. O universo sobrenatural africano foi dinamizado, mas não se perderam os seus pilares rituais essenciais. Este autor ainda trata deste novo sistema místico como uma nova religião com características originárias das movimentações atlânticas.

Nesta linha de pensamento, o também africanista James Sweet discute as movimentações intercontinentais africanas adotando a idéia de que aconteceu uma recriação cultural no espaço atlântico, através do seu *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português, 1441 – 1770*, tendo a sua primeira edição em 2003. O autor defende a idéia de que os africanos foram capazes de recriar determinadas instituições de seus contextos originários, em especial nas Américas. Não integralmente, mas com nuances derivados das novas vivências.³

Assim, Sweet indica que as religiões originadas no Atlântico possuíam fortes raízes africanas, e que esta ascendência não foi modificada totalmente por conta dos grandes traumas das migrações. O autor aponta ainda que o impacto das crenças africanas sobre os complexos rituais europeus foram bem mais significativos, uma vez que o cristianismo não admitia inserção de cultos diferentes, ao menos teoricamente, combatendo estas possibilidades, compreendendo-se como uma religião mais abstrata e voltada para um mundo celeste, relativamente distante. Aos africanos, que compreendiam a sua presença no mundo enquanto um ciclo vital, no qual o mundo dos mortos mantinha grandes relações com o dos vivos, tiveram especial participação na formação destes complexos místicos atlânticos.⁴

Não devemos descuidar do fato de que o cenário de todas estas intensas transformações correspondia a uma estrutura colonial, dotado de uma série de desconhecimentos do outro, e de muitas ressalvas no que concerne às óticas de entendimento e interpretação do que era visto e vivido. Vale ressaltar ainda que o termo “colonial” evocado aqui não se restringe apenas no recorrente maniqueísmo que limita a relação unicamente em uma rígida estrutura envolvendo colonizados versus colonizadores. As teorias desenvolvidas por Thornton e Sweet permitem enxergar uma nova perspectiva de composição

³ SWEET, James H.. **Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português**. (1441 – 1770). Lisboa, Portugal: Edições 70, 2007.

⁴ SWEET, James H., *Op. Cit.*, p. 255.

das colônias enquanto um espaço de múltiplas relações e tensões, entre todos os indivíduos integrantes.

No Brasil, a historiadora Marina de Mello e Souza, apresenta-se enquanto uma das grandes especialistas em discutir as miscigenações culturais e religiosas do cristianismo, chamado então de um *catolicismo afro-brasileiro* ou *catolicismo negro*, obedecendo assim à mesma ordem do pensamento de Thornton. A autora pontua que este novo sistema místico-religioso é herdeiro das antigas crenças mágicas centro-africanas que foram disseminadas pelo Atlântico durante a diáspora, ao investigar determinadas manifestações de religiosidades que associavam elementos cristãos a entendimentos africanos.⁵

Neste sentido, iremos investigar dois casos de feitiçaria documentados pela Inquisição de Lisboa durante o século XVIII, partindo da idéia de que o cruzamento das informações presentes nos dois documentos apontam uma série de evidências que fortalecem a proposta de formação de um peculiar sistema religioso cultuado nas duas margens atlânticas. Apesar de serem compreendidos enquanto casos pontuais, de realidades distintas, as situações analisadas figuram como indícios importantes para revelar as posturas recriadas de africanos e de seus descendentes durante e após os contatos e mutações atlânticas. Tendo em vista também a escassez de fontes mais precisas que documentassem as diversas facetas religiosas do mundo colonial.

Neste sentido, cabe ainda evocar os trabalhos do Serge Gruzinski e do Luiz Felipe de Alencastro, os quais fornecem um instrumental teórico interessante para estabelecer ligações mais consistentes entre as duas margens atlânticas. O Serge Gruzinski pondera, utilizando a expressão do historiador Sanjay Subrahmanyam, de *connected histories*, que existe uma história múltipla da qual sujeitos e situações se intercalaram, concordando com o prisma de análise de uma história feita de intensas conexões.⁶ Estas conexões podem ser percebidas pela forma com que Portugal estruturou os seus domínios numa perspectiva imperial. Na qual as possessões banhadas pelos oceanos Índico e Atlântico estabeleciam grandes conexões e contatos, para além do domínio exclusivo da metrópole lusitana.

Fortalecendo este pensamento, Luiz Felipe Alencastro, ao discutir a formação brasileira no seu *O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico sul* aponta que as relações entre a África Central e a América portuguesa eram mais intensas do que se imaginava. Vale pontuar que por mais que a análise de Alencastro corresponda principalmente a uma perspectiva econômica, não é

⁵ SOUZA, Marina de Mello e. *Catolicismo Negro no Brasil: Santos e Minkisi*, uma reflexão sobre miscigenação cultural. *Afro-Ásia*, 28(2002), pp. 125 – 146. SOUZA, Marina de Mello e. Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro. *Tempo*, Niterói, v.6, n. 11, pp. 171 – 188, 2001.

⁶ GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*. *Topoi*, Rio de Janeiro, março de 2001, p. 176.

possível dissociar estas esferas de ações humanas, digamos assim, sem nenhuma interseção entre umas e outras, inclusive culturais e religiosas.⁷

Neste sentido, iremos pensar como as crenças religiosas específicas da África Central foram se ressignificando a partir de alguns elementos caros ao processo de catolização da região central da África, percebendo ainda como os objetos rituais foram tratados neste momento, e posteriormente, ao atravessarem o Atlântico, procurando identificar as sobrevivências e recriações em suas duas margens. Para tanto, cabe analisarmos, mesmo que rapidamente, alguns dos elementos fundamentais da chegada e implantação do cristianismo no reino do Congo.

A catolização do Congo: entre traduções e destruições...

A religião foi um instrumento dialético importante no que diz respeito aos processos de desbravamento europeu. Os portugueses, em particular, souberam utilizar o catolicismo de forma a estabelecer estruturas de comunicação, manutenção e domínio dos povos coloniais. No reino do Congo não foi diferente, a partir de um entendimento especial fornecido pelas crenças locais, por parte dos africanos, baseados nos princípios bacongo⁸, os portugueses foram vistos enquanto seres de outra dimensão e incorporados aos espaçamentos místicos, fazendo com que o catolicismo adentrasse no mundo ritual centro africano.

No entanto o catolicismo foi traduzido⁹ à realidade do reino, sendo assimilado apenas nas novas lacunas, tomando como princípio norteador as filosofias místicas locais. O catolicismo não adentrou na cultura bacongo nos espaços em que os africanos não permitissem. Nesta perspectiva, Marina de Mello e Souza diz que o catolicismo

Considerado pela elite do Congo como elemento reforçador pelo seu poder frente às constantes disputas inerentes à estrutura política do reino, os novos ritos e ensinamentos, introduzidos pelos sacerdotes portugueses, foram em parte incorporados à religião tradicional, sem que nela houvesse uma transformação essencial. Pelo contrário, o que as interpretações atuais demonstram é que os ritos e símbolos da Igreja católica foram traduzidos para a cultura bacongo, ganhando significados diferentes dos atribuídos pelo catolicismo. (SOUZA, 2001: pp. 173 e 174)

⁷ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato dos Viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

⁸ A região bacongo situa-se nos territórios dos atuais países do Congo e Angola.

⁹ A historiadora 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, n. 0, PP. 139 – 167, 1999.

Deste modo, a essência religiosa africana permaneceu, com apenas algumas variações provocadas pela religião estrangeira. Por mais que os africanos se apresentassem enquanto cristãos os seus princípios gramaticais profundos¹⁰ continuariam a determinar muitas das posturas incitadas pelas vivências cotidianas. Nas quais, as crenças locais forneciam uma resolução mais imediata que o abstrato cristianismo com seus preceitos divinos de resoluções de problemas, sobretudo *post mortem*. Aos poucos um novo sistema religioso, que incluía aspectos cristãos e crenças locais, foi formado, obedecendo a uma ambigüidade interpretativa que enquadrava-o nos dois sistemas religiosos diferentes.¹¹

Apesar disso, a Igreja enxergava algumas destas novas práticas e as enquadrava no genérico panteão das feitiçarias. Os cultos locais e as variações místicas dos ritos cristãos se classificavam nesta denominação. Percebemos então que muitas das vezes as práticas africanas, de cunho católico ou não, eram consideradas enquanto feitiçarias, desconsiderando assim a rudimentar instrução religiosa que teceu as ditas conversões da região.

A reação contra as ditas feitiçarias era pautada justamente na destruição dos lugares de culto, bem como dos objetos rituais, numa tentativa de extirpar, por meio da eliminação dos objetos, as mentalidades que destoavam das cartilhas espirituais cristãs, estabelecendo assim uma tentativa de hegemonizar culturas e hábitos. Altares e objetos foram destruídos e confiscados, sendo que novas igrejas, altares e cruzeiros cristãos foram erguidos como uma forma de substituir as antigas posturas.

No processo inquisitorial de João Pedro Macollo, datado de 1750, é possível perceber esta postura da Igreja em demonizar e destruir as materializações das crenças locais. Este, um africano morador de um distrito do Presídio de Ambaça, em Angola, foi acusado de ser um idólatra por conta dos rituais que praticava em sua residência. A descrição do oficial aponta a existência em algum tipo de altar com peles de animais, colares de conchas, pedaços de paus torcidos por panos de algodão, pequenos potes com pós coloridos, penachos, ossos, dentre outros elementos, aos quais o religioso responsável atribuiu a cultos destinados ao *macongo*, talvez alguma divindade local.¹²

Para além das significações embutidas nos conjuntos de elementos listados pelo escrivão interessa-nos perceber que, antes de se iniciar a descrição do que existia dentro da casa, o escrivão diz ter “(...) nella as seguintes diabruras contra nossa Sancta Ffe catholica” (ANTT/IL/Proc. 10120/Fólio m0017). Deste

¹⁰ A pesquisadora Marina de Mello e Souza, ao discutir as facetas particulares do catolicismo negro no Brasil, relacionando o uso dos *minkisi* centro africanos com os santos católicos da piedade popular, no âmbito das miscigenações culturais, defende a idéia de que cada cultura possui uma “gramática própria que serve de elemento organizador das novas construções, sociais e culturais.” SOUZA, Marina de Mello e. 2002, *Op. Cit.*, p. 126.

¹¹ THORNTON, John Kelly, *Op. Cit.*, p. 312.

¹² Processo da Inquisição de Lisboa, número 10120, contra João Pedro Macollo. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Lisboa, Portugal, 1750.

modo, as práticas de João Macollo, independente de sua finalidade ou origem, eram artes do demônio, afirmando-se então que os cultos que se distanciavam da Fé Cristã, como dito acima, eram “diabruras”, ou coisas malignas. E ao ser enquadrado enquanto idolatra Macollo era apresentado enquanto devoto do autor dos males, do próprio demônio, adorando-o e lhe rendendo cultos. A figura 1 se aproxima bastante do que o religioso escrivão havia encontrado na casa do dito Macollo.



Figura 1: Fetiches. In.: História Geral da África IV: África do século XII a XVI / editado por Djibril Tamsir Niane. - 2 ed. Ver. - Brasília: UNESCO. 2010. p. 357.

Desta maneira muitas das crenças oriundas das culturas locais eram destruídas, como uma tentativa de aniquilar as mentalidades religiosas que existiam na região, em detrimento ao estrangeiro catolicismo. Mas o que os religiosos não perceberam foi que as religiões africanas não estavam sendo extirpadas, mas estavam se resignificando, incluindo ou não elementos cristãos aos complexos culturais, utilizando-se de uma roupagem particular que camuflava a verdadeira essência devocional.

Esta incorporação de signos foi se intensificando com o tempo, de forma que novos entendimentos se transformavam também em intensas modificações. Este fato se potencializou nas travessias atlânticas, de forma que é possível

identificar pares das antigas crenças bacongo nas duas margens. Não totalmente modificadas, mas com características bem próximas do que era cultuado na região central.

Crenças equiparadas nas duas margens: sobrevivências e adaptações

A diáspora africana possibilitou a disseminação das culturas negras em todas as possessões portuguesas. Posturas, crenças e costumes foram reproduzidos e recriados neste movimento, num imenso processo de intensas conexões. Esta nova religião afro-atlântica, sugerida por Thornton, nos instiga em entender como ritualísticas distintas, e muitas vezes opostas em suas lógicas estruturais, foram unidas em um mesmo processo místico. Acreditamos que, para além das intercalações de elementos comuns e semelhantes, este processo de destruição e proibição da realização de cultos, foi um elemento importante para determinar as recriações e novas moldagens.

Diante do que foi exposto no tópico anterior, torna-se válido pontuar que o movimento de cristianização se iniciou em África, e não em terras americanas ou em qualquer outro lugar fora da África. As moldagens do cristianismo, na grande maioria dos casos, se iniciou em África sendo que o produto destes contatos foi exportado. Desta forma, os negros não saíram da África desconhecendo inteiramente o que era a religião norteadora dos europeus.

Segundo Thornton,

A maioria dos estudiosos interessados na conversão dos africanos ao cristianismo nesse período voltou sua atenção para as Américas e restringiu-se à conversão dos escravos. Até certo ponto, isso é uma abordagem enganosa, pois a conversão de africanos na verdade começou na África, e os estudos modernos desconsideraram esse aspecto do problema. (THORNTON, 2004: p. 334)

Desta forma, o autor nos leva a refletir sobre os desdobramentos desta presença cristã no Congo, enquanto determinante para pensarmos as formatações religiosas desenvolvidas nas margens atlânticas, em particular em algumas regiões brasileiras específicas nas quais o maior número de africanos migrantes foi da região bacongo.

Nesta perspectiva, os dois casos de práticas religiosas centro-africanas possuem destaque em nossa discussão. Ambos referem-se ao porte de bolsas de mandinga, um amuleto de proteção característico da costa ocidental africana, documentadas durante o século XVIII em Angola e na América portuguesa. Os acusados, Vicente de Moraes e José Fernandes, possuem diversos pontos de interseção em suas práticas e crenças que nos remetem aos processos de catolização da região central em suas particularidades, desdobrando-se nas duas margens.

Vicente de Moraes, morador da Fortaleza de Muxima em Angola, era um soldado guerra preta, um integrante das unidades militares das quais os portugueses dependiam para manter postos estratégicos no interior angolano.¹³ Ele foi capturado e enviado à Inquisição de Lisboa em 1716 sendo acusado de ser um feiticeiro, portador e fabricante de bolsas de mandinga, incluindo incriminações de ter furtado objetos de uso cerimonial da Missa. Vicente foi preso em flagrante, de forma que a bolsa de magia que ele portava foi apreendida e enviada também aos tribunais lusitanos. A bolsa foi aberta, revelando os seus ingredientes, incluindo orações manuscritas, apresentando, em conjunto com as informações fornecidas pelo processo uma série de compreensões e posturas particulares, características do misticismo de seu contexto de origem.¹⁴

Posteriormente, em 1760, na Vila Real e Freguesia de Nossa Senhora da Abadia¹⁵, na Bahia, o lavrador pardo José Fernandes foi preso, acusado de superstição e feitiçaria. Ele foi também enviado a Lisboa, aos cárceres inquisitoriais. Estava sendo incriminado de furto de uma hóstia consagrada para fabricar uma bolsa de mandinga. As testemunhas depuseram contra ele apontando a publicidade de suas práticas pouco ortodoxas quanto ao uso dos dogmas católicos em suas crenças particulares.¹⁶

Tanto Vicente de Moraes como o José Fernandes estavam sendo acusados de fabricar amuletos de proteção, com finalidades relativamente distantes, mas com ingredientes semelhantes: algumas orações que integravam as bolsas eram as mesmas bem como no próprio uso de elementos cristãos, de uso ritual do Sacramento da Eucaristia, foram escolhidos para compor o complexo mágico. Em ambos os casos é possível perceber uma apropriação especial de um determinado culto cristão, em um sistema de tradução de mentalidades, que pode ser definido enquanto a religião afro-atlântica que o Thornton sugeriu.

O tipo de magia selecionado para resolver os problemas foi uma bolsa de proteção. Um recipiente semelhante aos *Minkisi*¹⁷ centro-africanos, em suas lógicas estruturais. A bolsa de mandinga era um amuleto de proteção, característico do ocidente africano. Consistia em um recipiente, de pano ou

¹³ FONSECA, Mariana Bracks. Rainha Nzinga Mbandi, imbangalas e portugueses: as guerras nos kilombos de Angola no século XVII. **Cad. Pesq. Cdhis**, Uberlândia, v. 23, n. 2, jul. / dez. 2010. pp. 391 – 415.

¹⁴ Processo da Inquisição de Lisboa, número 5477, contra Vicente de Moraes. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Lisboa, Portugal, 1716.

¹⁵ Esta localidade compreende ao atual município de Jandaíra, extremo norte baiano em divisa com o Estado de Sergipe.

¹⁶ Processo da Inquisição de Lisboa, número 8909. Contra José Fernandes. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Lisboa, Portugal, 1760.

¹⁷ Os *minkisi* eram objetos utilizados nas cerimônias mágico-religiosas dos africanos baongo. Eram, em sua maioria, recipientes nos quais eram inseridas determinadas substâncias e ingredientes que os dotavam de poderes sobrenaturais. A idéia de agrupar elementos – forças – para potencializar um objetivo se assemelha bastante à feitura das bolsas de mandinga, já que os ingredientes também eram combinados para uma determinada finalidade. SOUZA, Marina de Mello e. 2002, *Op. Cit.*, pp. 125 e 146.

couro, no qual eram inseridos diversos elementos, determinados por uma determinada lógica. Acreditava-se que a combinação dos elementos conjugados na bolsa criava certa blindagem em seu portador defendendo-o dos perigos exteriores que pudessem ofender o corpo.¹⁸

Os motivos que levaram ambos a utilizar as bolsas são distintos, no que diz respeito ao contexto. Vicente de Moraes, por viver em um espaço extremamente militarizado e temendo ser atingido por alguma das armas dos numerosos “inimigos”, portava um amuleto de proteção, principalmente física, para auxiliá-lo no trânsito entre as diversas localidades em que freqüentava. No amuleto de Vicente foram inseridas diversas orações, incluindo a Oração do Justo Juiz, com pedidos voltados à proteção física dele, utilizando-se ainda de passagens evangelísticas da Paixão e morte de Jesus Cristo. Dentre os outros ingredientes inseridos destaca-se a existência de um gancho de espada, elemento que fortalece a hipótese de determinação contextual ao que a bolsa deveria proteger.¹⁹

José Fernandes, por sua vez, ao ter trato ilícito com a esposa de um lavrador da região, o João Antônio, foi jurado de morte pelo marido traído em um vilarejo em Sergipe. Por precaução ele formula uma bolsa de proteção, inserindo, entre outras, uma Oração do Justo Juiz e uma hóstia consagrada furtada durante as celebrações da quaresma em anos anteriores. Seu complexo protetor se dividia em dois objetivos: defender-se das possíveis ofensas do João Antônio, bem como da própria tentação de adultério com Margarida Pedreira de Oliveira, a amante.

A utilização de objetos cristãos dentro das feitiçarias era uma prática recorrente durante o século XVIII na América portuguesa, em especial as bolsas de mandinga. Isso nos leva a conjecturar que a busca dos ingredientes adequados para compor as magias deveria ser intensa, em especial os objetos de culto católico.²⁰ As testemunhas que depuseram no Sumário contra Vicente de Moraes atestam que ele havia furtado alguns paramentos litúrgicos, entre eles um corporal ou hóstia, para ser inseridos no complexo. Vicente negou as acusações das testemunhas alegando que as bolsas que passaram por sua mão foram feitas por outras pessoas. Não nos interessa saber quem fez a bolsa que Vicente portava, e sim o fato de que ele a utilizava para se proteger daquele contexto específico. Um elemento interessante se apresenta em uma das últimas confissões de Vicente e que fortalece a idéia citada acima, de que

¹⁸ Sobre as bolsas de mandinga no Atlântico ver: SANTOS, Vanicléia Silva. **As bolsas de mandinga no espaço Atlântico**: século XVIII. São Paulo, 2008. (Tese apresentada ao programa de pós-graduação em História Social da FFLCH – USP).

¹⁹ Em meu primeiro trabalho produzido com este processo inquisitorial de Vicente de Moraes tive como objetivo entender esta determinação contextual na seleção dos sistemas de magias – a bolsa – bem como os seus ingredientes principais. RANGEL, Felipe Augusto Barreto. Entre espadas, hóstias e mandingas: traduções e adaptações cristãs no domínio português na África Central. **CAHistória** – Caderno Acadêmico de História – UFRRJ, v. II, p. 01-16, 2011.

²⁰ 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. pp. 279 e 284.

as feitiçarias de cunho cristão eram recorrentes no Setecentos, inclusive em África. Diz ele que “(...) sabe que todos os soldados da sua terra tem trato e familiaridade com o demônio e uzal de mandinga, por ser isso couza muy freqüente, e commu a sua terra.”(ANTT/IL/Proc. 5477/Fólio c0108)

Não sabemos até que ponto esta afirmação de Vicente corresponde à realidade, tendo em vista que esta fala foi feita em uma das últimas confissões, inclusive depois das torturas físicas. A presença do “demônio” enquanto a divindade a qual os soldados da região teriam intenso contato nos faz desconfiar de que os inquisidores poderiam estar induzindo palavras ao réu, já cansado dos interrogatórios e torturas²¹. Mas, mesmo com estas ressalvas, não podemos descartar a informação. No próprio processo, nas primeiras falas, Vicente de Moraes trata de alguns indivíduos que se utilizavam dos sacrifícios da Missa em determinados lugares para furtar objetos do culto ou levar as próprias magias para serem “sacralizadas” durante as cerimônias.

Seguindo a mesma ordem, José Fernandes negou inicialmente as acusações das testemunhas. No entanto, logo depois, confessou que havia furtado a hóstia consagrada da igreja local para inseri-la na bolsa em conjunto com os outros ingredientes. José Fernandes, assim como Vicente, atesta que era recorrente o uso de bolsas na região. Segundo ele, “(...) trouxe ao pescoço a dita partícula por ter ouvido a varias pessoas que tinha virtude para livrar de perigos e não entrar ferro na pessoa que a trouxesse.” (ANTT/IL/Proc. 8909/Fólio m0111) Configurando-se assim este tipo de magia enquanto uma prática coletiva.

No processo angolano a função da bolsa de magia também é apresentada. De um modo geral, as testemunhas que depuseram afirmaram que as mandingas de Vicente o protegeriam para que não fosse ferido de ferros, traduzidos nas balas, punhais e espadas de seu contexto militarizado. E o próprio Vicente falou desta proteção contra os ferros das armas. É notório que, mesmo com a distância entre as duas margens atlânticas, a finalidade da magia se assemelha.

Outro ponto comum entre as falas de ambos os acusados é que eles se consideravam cristãos, mesmo utilizando práticas consideradas como heterodoxas, eles se afirmavam enquanto cristãos. Segundo o religioso responsável por uma das admoestações de Vicente de Moraes, ele era “(...) cristal bautizado [...] e que tanto que chegou aos annos de descriçal hia as igrejas e nellas ouvia missa, pregaçal, se confessava, comungava, e fazia as obras de crhistal.”²² E acrescenta mais a frente que, “(...) disse a doutrina christan a saber Pater Nosso, Ave Maria, Salve Rainha, credo, os

²¹ GINZBURG, Carlo. O Inquisidor como Antropólogo. **Revista Brasileira de História**, V. 1, n. 21, São Paulo. Set. 90/fev. 91. pp. 09 – 20.

²² Processo da Inquisição de Lisboa, número 5477, contra Vicente de Moraes. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Lisboa, Portugal, 1716. Fólio c. 0075.

mandamentos da ley de Deos, e os da sancta madre igreja, que todos soube muito bem.” (ANTT/IL/Proc. 5477/Fólio m0075)

Já o José Fernandes,

tanto que chegou aos annos de juízo e (direção) hia as igrejas nellas ouvia a missa e pregação e se confessava e comungava e fazia as mais obras de christão [...] disse as orações e doutrina da Igreja a saber padre nosso, ave Maria, salve rainha, credo, os mandamentos da ley de deos, da santa madre Igreja. (ANTT/IL/Proc. 8909/Fólio m0103)

Apesar da repetição, estes dois trechos, tão semelhantes, são bastante importantes. Esta reprodução demasiadamente similar de um enquadramento demonstra um modelo teórico pelo qual a Igreja enxergava os seus súditos, nas duas margens. Os dois réus poderiam conhecer os principais preceitos do cristianismo, mas apesar deles saberem disso, este conhecimento não os impediu de articular outras crenças para que um determinado objetivo fosse alcançado.

Deste modo, os dois processos inquisitoriais, apesar de se distanciarem temporalmente em quase meio século, nos apontam que as crenças de origem baongo não foram eliminadas totalmente pelos religiosos cristãos. Alguns elementos foram ressignificados, sem perder a sua essência. Assim, o Vicente de Moraes, na Angola portuguesa, e o José Fernandes, na América colonial, em conjunto, foram perpassados pelo mesmo processo de fusão cultural. Ambos desenvolveram ações semelhantes em universos diferentes, mas herdeiros de um mesmo complexo sobrenatural.

Considerações finais.

O processo de catolização do reino do Congo, bem como a própria chegada dos europeus em África transformou todas as dimensões culturais das quais o atlântico banhou as margens. Por um lado, os sistemas norteadores das crenças africanas passaram por dois movimentos: o de efervescer os preceitos filosóficos das cosmologias locais no sentido de enquadrar aqueles novos acontecimentos em uma justificativa plausível. Colocando os portugueses e suas ações em uma determinada interpretação, ocupando assim os seus lugares dentro de uma ótica particular, nem sempre compreendida, vale pontuar.

O segundo movimento foi justamente o de fusão de entendimentos, por conta das novas dinâmicas estabelecidas. Mas uma intercalação de saberes na qual a espinha dorsal eram as crenças-base africanas. A conversão não foi completa, pois os valores não foram destruídos totalmente, como tentaram os europeus. Eles se transformaram em partes, pela própria dinâmica específica das culturas, que não é extática. E, ainda neste segundo movimento, podemos acrescentar a dinâmica diaspórica, disseminando estas “primeiras versões” das intercalações para as outras possessões portuguesas num grande ciclo de recriações e novos entendimentos, lembrando sempre de suas origens.

Por fim, cabe salientar ainda que por mais que Vicente de Moraes não tenha atravessado o Atlântico para aderir àquelas práticas, ao catolicismo afro-atlântico como sugeriu Thornton, ele foi atravessado por todas as movimentações que se configuram desde a saída europeia da costa litorânea de Lisboa. O José Fernandes também foi perpassado pelo mesmo movimento de travessia do Atlântico - a Kalunga – no que tange aos seus ancestrais, carregando os elementos integrantes dos complexos culturais africanos para a sua localidade refletindo-se e sendo refletido, como nos sugeriu as conexões do Gruzinski.

Referencias

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato dos Viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

FONSECA, Mariana Bracks. Rainha Nzinga Mbandi, imbangalas e portugueses: as guerras nos kilombos de Angola no século XVII. **Cad. Pesq. Cdhis**, Uberlândia, v. 23, n. 2, jul. / dez. 2010. Pp. 391 – 415.

GINZBURG, Carlo. O Inquisidor como Antropólogo. **Revista Brasileira de História**, V. 1, no. 21, São Paulo. Set. 90/fev. 91. PP. 09 – 20.

GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*. **Topoi**, Rio de Janeiro, março de 2001.

POMPA, Cristina. Leituras e traduções: o Padre Francisco Pinto na Serra de Ibiapaba. **Ilha**, Florianópolis, V. 1, n. 0, PP. 139 – 167, 1999.

RANGEL, Felipe Augusto Barreto. Entre espadas, hóstias e mandingas: traduções e adaptações cristãs no domínio português na África Central. **CAHistória – Caderno Acadêmico de História – UFRRJ**, v. II, p. 01-16, 2011.

SANTOS, Vanicléia Silva. **As bolsas de mandinga no espaço Atlântico**: século XVIII. São Paulo, 2008. (Tese apresentada ao programa de pós-graduação em História Social da FFLCH – USP).

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.

SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo Negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. **Afro-Ásia**, 28(2002), pp. 125 – 146.

SOUZA, Marina de Mello e. Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro. **Tempo**, Niterói, v. 6, n. 11, pp. 171 – 188, 2001.

SWEET, James H.. **Recrutar África**: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português. (1441 – 1770). Lisboa, Portugal: Edições 70, 2007.

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

Processo da Inquisição de Lisboa, número 8909, contra José Fernandes. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Lisboa, Portugal, 1760.



Revista África e Africanidades - Ano 4 – n.16 e 17, fevereiro / maio, 2012 – ISSN 1983-2354
www.africaeafricanidades.com

Processo da Inquisição de Lisboa, número 10120, contra João Pedro Macollo.
Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Lisboa, Portugal, 1750.

Processo da Inquisição de Lisboa, número 5477, contra Vicente de Moraes.
Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Lisboa, Portugal, 1716.