

O avesso da devoção: reflexões sobre as manipulações do mistério eucarístico no mundo ultramarino

 Felipe Augusto Barreto Rangel

Licenciado em História
Universidade do Estado da Bahia

Resumo:

No século XVIII era recorrente o uso de objetos cristãos, em especial os de culto eucarístico, nas feitiçarias em todas as possessões portuguesas do Atlântico. Este artigo objetiva refletir sobre essas práticas, analisando algumas particularidades do entendimento do Santíssimo Sacramento da Eucaristia por parte da Igreja Católica, por meio dos *Regimentos Inquisitoriais* e pelos anais d'O *Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento*. Analisaremos como esses preceitos foram contextualizados na realidade colonial americana, traçando um paralelo entre as normatizações e a análise parcial de um processo inquisitorial de feitiçaria, datado de 1760, sobre um furto de hóstias. Nosso principal norteamento será o estabelecimento de uma linha reflexiva acerca das prescrições normatizadoras da Igreja sobre as ações dos colonos americanos, traduzidas no documento inquisitorial selecionado.

Palavras-chave:

Brasil — História — século XVIII
Processos (Feitiçaria) — Bahia
Eucaristia — Igreja Católica

Este artigo foi elaborado a partir das discussões do grupo de estudos "A Inquisição portuguesa no sertão da Bahia e em Angola: o clero e os africanos, século XVIII", coordenado pela Prof.^a Dr.^a Vanicléia Silva Santos, da Universidade Federal de Minas Gerais.

Na manhã de primeiro de agosto do ano de 1760, na casa do despacho da Santa Inquisição lisboeta, preparava-se o senhor inquisidor Luiz Barata de Lima para mais um interrogatório de réus. O inquirido, o pardo José Fernandes, estava sendo acusado de ser um supersticioso. A culpa residia em haver furtado partículas consagradas de uma das capelas da Vila Real e Freguesia de Nossa Senhora da Abadia, Arcebispado da Bahia, para inserir em uma bolsa de magia. O caso já se desenrolava a certo tempo, desde que o primeiro Sumário de Testemunhas fora elaborado pelos prelados locais, datando de 1758, ainda nos domínios coloniais portugueses na América.¹

As bolsas de mandinga, ou bolsas de magia, eram pequenos recipientes, de pano ou couro, nos quais eram inseridos diversos ingredientes, e tinham ampla circulação nas colônias portuguesas. Acreditava-se que a combinação particular de elementos em seu interior possibilitava a ativação de uma blindagem especial, capaz de proteger o corpo de seu portador de vários perigos externos, incluindo de ser atingido por ferros – balas, facas e espadas. A inserção de objetos cristãos nessas bolsas tinha como objetivo potencializar seus poderes, evidenciando ainda as diversas facetas e variações do cristianismo nos terrenos atlânticos.²

José Fernandes havia furtado a hóstia consagrada durante as celebrações da quaresma, período de quarenta dias que antecede a semana em que se soleniza a Paixão de Cristo, provavelmente em 1757. Em suas confissões, diversas versões são apresentadas para o caso, apontando grandes contradições quando analisadas em conjunto com os depoimentos das testemunhas. Seguindo por nossa proposta, a versão que se torna mais plausível, e que conclui o processo em sua última confissão, é de que ele furtara uma hóstia no intuito de colocá-la em uma bolsa de mandinga, junto com algumas orações, também de cunho cristão, visando defender-se de

1 Portugal, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa (PT TT TSO-IL), Processo de José Fernandes, doc. n. 028/08909, <http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=2309039>, acesso em 29 ago. 2013. Em linhas gerais, um Sumário de Testemunhas correspondia a um documento investigativo sobre um determinado assunto. Neste caso, trata-se de uma apuração sobre uma denúncia, na qual se registrariam as falas e inquirições a algumas testemunhas. A Vila Real e Freguesia de Nossa Senhora da Abadia corresponde atualmente a um dos vilarejos do município de Jandaíra, no extremo norte da Bahia, divisa com o estado de Sergipe.

2 Vanicléia Silva Santos, *As bolsas de mandinga no espaço atlântico, século XVIII*, Tese (Doutorado em História), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. A autora aprofunda os estudos sobre os usos das bolsas de mandinga dentro do império português, apontando ainda algumas significações para a busca e a utilização de objetos cristãos dentro dos complexos mágicos, citando até mesmo hóstias.

perigos. A ameaça era justamente porque o acusado teve trato ilícito com uma mulher chamada de Margarida Pereira de Oliveira, esposa do lavrador João Antônio, moradores na Vila de Estância, em Sergipe. O marido traído o ameaçou de morte, criando-se então a necessidade de proteção — traduzida em um amuleto.

Ao lermos o extrato do interrogatório, alguns elementos tornam-se importantes para iniciar nossa discussão. Após ter jurado pelos Santos Evangelhos e prometer Segredo, como de práxis, se iniciou um “diálogo” em que as esferas de entendimento doutrinal — o prescrito pelo catolicismo — e o colonial — a contextualização nas terras americanas — relativamente se intercalaram, sob a égide das representações e dos simbolismos de uma das mais poderosas e repressoras instituições da época moderna, a Inquisição. Vale ressaltar que, nesta primeira parte de exposição das falas, a grande maioria das informações foi apenas afirmada e confirmada pela Igreja e pelo réu, respectivamente. Os discursos, que versaram acerca do Santíssimo Sacramento da Eucaristia, enfocando especialmente a crença no mistério da transubstanciação,³ se registraram deste modo:

[Inq.] Perguntado se sabe elle que na hóstia consagrada esta realmente o corpo e sangue de christo senhor nosso a alma e divindade assim como esta no ceo.

[J.F.] Disse que bem sabe o que se comtem na pergunta e que nunca duvidou da materia da mesma pergunta.

[Inq.] Perguntado se sabe que pelas palavras da consagração que o sacerdote diz sobre as espécies sacramentais se converte a substancia de pão em corpo e sangue de christo senhor nosso ou se disto duvidou algum tempo.

[J.F.] Disse que bem sabe o que se comtem na pergunta e que nunca teve duvida desta materia.

[Inq.] Perguntado se sabe que o corpo e sangue de christo senhor nosso se conserva no sacramento em quanto existem e se conservão sem corrupção as especies sacramentais.

[J.F.] Disse que mui sabe o que se comtem na pergunta.⁴

3 A transubstanciação é a principal base dogmática do culto eucarístico católico, segundo a qual o pão e o vinho oferecidos durante a Consagração das espécies, no ritual da Missa, se transformam no corpo e no sangue de Jesus Cristo.

4 PT TT TSO-IL, 028/08909, ff. 107-109. Para todas as fontes citadas neste trabalho foi mantida a grafia original. Foram acrescentadas abreviaturas entre colchetes para facilitar o entendimento do interrogatório (“Inq.” para Inquisidores, e “J.F.” para José Fernandes).

Com esta seleção de informações por parte da Igreja, de perfil quase catequético, se iniciou o interrogatório. É possível perceber neste trecho quais as principais bases que sustentavam o culto eucarístico católico — a onipresença de uma divindade suprema, dando-se em comunhão aos fiéis como um sustento espiritual. O acusado afirmou ter conhecimento de todos os preceitos citados, concernentes ao rito ao qual havia violado. Esse fato nos suscita um problema, pois, tendo em vista este suposto conhecimento sobre os dogmas do catolicismo, por que então o réu foi levado a manipulá-lo de uma forma diversa da prescrita? E qual a significação deste avesso da norma cultural? Essas serão as questões que nos acompanharão no desenrolar deste trabalho.

Inicialmente, seguindo o pensamento de Ginzburg acerca das “antropologias inquisitoriais”, as falas do réu figuram como um eco das perguntas formuladas pelo inquisidor. Segundo Ginzburg, os processos inquisitoriais foram construídos sob o desejo insaciável dos inquisidores por uma “verdade” — muitas vezes a deles, que não necessariamente era condizente com a realidade dos processados. Em outras palavras, “Para os altamente desconfiados inquisidores, qualquer pequeno indício poderia fornecer uma brecha em direção à verdade”.⁵ Nesse sentido, eram produzidas séries de registros distorcidos, baseados em torturas físicas e psicológicas, mas que traziam em seu âmago pequenos retalhos da realidade, em seus múltiplos entendimentos. Ginzburg, com suas análises de documentos judiciais da máquina inquisitorial, fortaleceu um interessante método de investigação histórica, conhecido como “indiciarismo”.⁶

Nesta perspectiva é que iremos investigar alguns fragmentos de informações por entre os meandros deste processo inquisitorial, sem nos aprofundarmos nas especificidades do caso, apenas como forma de nos situarmos dentro dos objetivos desta pesquisa – pensar a lógica que regia a presença das hóstias dentro das feitiçarias da América portuguesa setecentista. É importante perceber, neste primeiro trecho citado anteriormente, como o discurso religioso do inquisidor se apresentou como uma afirmação a ser feita pelo acusado. Todo um catecismo foi embutido nos questionamentos institucionais, sendo simplesmente confirmado pelo réu.

5 Carlo Ginzburg, “O Inquisidor como Antropólogo”, *Revista Brasileira de História*, 1 (1990-1991), p. 15.

6 Ginzburg, “Sinais: Raízes de um paradigma indiciário”, in: *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e História*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 143-179.

Mas isso ainda diz pouco aos nossos objetivos, se considerarmos que o réu se afirmou como cristão batizado, crismado e conhecedor dos principais dogmas da Igreja. Tais informações podem suscitar a hipótese de que José Fernandes possuía certa vivência religiosa, o que confirma as nossas especulações anteriores de conhecimento, ao menos rudimentar, dos dogmas. Nesse sentido, surge a indagação: se o nosso acusado se compreendia nesses enquadramentos de “bom cristão”, por que existiram práticas tão heterodoxas em suas devoções? Sobre essas informações parciais levantadas até aqui iremos discutir mais a frente.

Um ponto importante deve ser considerado ainda neste momento introdutório. Existem inúmeros processos inquisitoriais referentes a feitiçarias que trazem em seu cerne querelas envolvendo manipulações de hóstias consagradas. No entanto, iremos utilizar apenas um documento em nossas reflexões. Sabemos que, por se tratar de um caso específico, ele não contempla a grande diversidade de práticas e crenças mágicas características de todo o mundo ultramarino setecentista. Porém, iremos selecionar alguns dos elementos mais comuns citados no documento – como a própria inserção das hóstias consagradas nas bolsas de magia — e discutiremos sob as proposições de outros teóricos que realizaram pesquisas mais aprofundadas e que tocaram, de uma forma ou de outra, nas relações entre esses dois elementos.⁷ Desse modo, nossas constatações ganham uma base mais sólida. As fontes também nos permitem caminhar neste sentido, uma vez que no documento existe uma parte específica, logo nas primeiras inquirições, em que o réu atesta que “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”.⁸ O fato de ter ouvido de várias pessoas fortalece a hipótese de ampla circulação e divulgação entre os colonos.

7 Ver Daniela Buono Calainho. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*, Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2000; Santos, *As bolsas de mandinga no espaço atlântico*; José Pedro Paiva, *Práticas e crenças mágicas: o medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*, Coimbra, Minerva, 1992; Luiz Mott, *Bahia: Inquisição & sociedade*, Salvador, Eufba, 2010.

8 PT TT TSO-IL, 028/08909 , f. 111.

Federico Palomo, ao discutir a arquitetura evangelizadora das paróquias pelos interiores da América portuguesa, afirmou:

os missionários confrontavam-se normalmente com formas de uma superstição mais simples e comum. Através dela, a pessoa, sem anular ou contradizer necessariamente a adesão ao credo católico, procurava explicações para os acontecimentos do cotidiano e soluções para a sobrevivência no dia a dia, recorrendo assim a práticas que lhe permitissem controlar a natureza, orientar a vontade e os sentimentos humanos, prognosticar o futuro, etc.⁹

Assim, partindo da proposição do autor, percebemos que pelo próprio formato rudimentar da evangelização empreendida nas colônias portuguesas, o fiel podia incorporar devoções extremamente distintas em seu panteão cultural como uma forma de sanar, não apenas as suas problemáticas espirituais, mas também as corporais, como é o caso dos portadores de bolsas de magia. Nesse sentido, o mundo espiritual se expandiu dos modelos fornecidos pelo cristianismo, flexibilizando crenças — licenciadas pelo contexto cotidiano — que podiam ser manipuladas sem a necessária presença de um líder religioso (um sacerdote), e os próprios objetos de culto cristão passaram a ser inseridos nessas manipulações, ou violações.

Para além das imbricações e tensões particulares deste caso, percebemos indícios de como se construía os entendimentos e manipulações acerca do Santíssimo Sacramento da Eucaristia nos terrenos ultramarinos. A problemática específica é construída acerca de um fato pouco incomum dentro dos domínios coloniais do império português setecentista, que era o furto de hóstias e outros paramentos litúrgicos de culto cristão católico — como a pedra de ara, pátenas e sanguinhos — para serem usados em fins diferentes dos prescritos pela Igreja. Nessa perspectiva, duas questões se tornam fundamentais em nossa investigação: qual a significação dessa manipulação e inserção de hóstias consagradas dentro dos complexos mágicos coloniais setecentistas? E também, por que os objetos de culto cristão eram tão procurados para compor rituais mágicos? Balizaremos nossas próximas linhas entre essas duas indagações.

9 Federico Palomo, "Como se fossem seus curas: os jesuítas e as missões rurais na América portuguesa", in: Bruno Feitler e Evergton Sales Souza (orgs.), *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, São Paulo, Unifesp, 2011, p. 249.

O culto às hóstias: prescrições tridentinas e inquisitoriais

Em 11 de outubro de 1551, durante o pontificado de Júlio III, era celebrada a XIII Sessão do Concílio de Trento (1545-1563), que iria prescrever e reafirmar os dogmas acerca do Santíssimo Sacramento da Eucaristia. O dito Concílio figurou como um congresso geral da Igreja Católica, envolvendo os seus principais membros, com o objetivo de discutir e normatizar as práticas basilares da religião, bem como unificar o seu poder religioso. No cabeçalho da sessão referida há pouco, intitulada “Decreto do Santíssimo Sacramento da Eucharistia”, é afirmado que a reunião:

se juntou, para expor a verdadeira, e antiga doutrina da Fé, e Sacramentos, e para dar remedio a todas as heresias, e outros detrimientos gravissimos, de que ao presente a Igreja de Deos miseravelmente se acha attribulada, e dividida em muitas, e diversas partes; desde o principio desejou sempre principalmente arrancar de sua raiz a zizania dos execraveis erros, e scismas que o homem inimigo semeou sobre a doutrina da Fé, uso, e culto da Sacrosanta Eucharistia, nestes nossos calamitosos tempos; a qual com tudo Nosso Salvador deixou na sua Igreja, como symbolo da sua unidade, e da caridade, com que quis estivessem unidos todos os christãos.¹⁰

O trecho faz uma alusão entre os objetivos gerais do Concílio de Trento e de sua sessão específica sobre os assuntos eucarísticos. Por um lado, seus autores apontam as calamidades que estavam acontecendo para com os assuntos da Fé, e citamos em particular a Reforma protestante de meados do século XVI, que balançava os seculares pilares do cristianismo europeu. Os religiosos citam cismas e heresias realizadas contra o corpo místico da Igreja e para com o Sacramento da Eucaristia, e afirmam ainda que este havia sido instituído por Nosso Senhor Jesus Cristo para manter a união da Igreja, em seus principais serviços — tendo em vista que o Concílio discutiu a postura do setor eclesiástico — e também de seus principais dogmas, como o sacramento eucarístico, o batismo, a penitência, etc.

Segundo a tradição cristã, Jesus Cristo, antes de sua Paixão, na cerimônia conhecida como Última Ceia, repartiu o pão com seus apóstolos

10 “Sessão XIII: Decreto do Santíssimo Sacramento da Eucharistia”, in: João Baptista Reycend, *O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento. Em latim e português: dedicada e consagrada aos excelentíssimos e reverendíssimos senhores Bispos da Igreja Lusitana*, Lisboa, Oficina Patriarchal de Francisco Luis Ameno, 1781, t. I, p. 241.

em um conjunto de ações dotado de grande simbologia. De acordo com o Evangelista São João, durante o cerimonial, Jesus

tomou um pão, agradeceu a Deus, o partiu e distribuiu a eles [apóstolos], dizendo: “Isto é o meu corpo, que é dado por vocês. Façam isto em memória de mim”. Depois da ceia, Jesus fez o mesmo com o cálice, dizendo: “Este cálice é a nova aliança do meu sangue, que é derramado por vocês”.¹¹

O trecho apresenta as bases da instituição da Igreja Cristã, na qual Jesus Cristo se fez “pão” e deu de comer a todos os apóstolos, simbolizando assim uma comunhão mística na qual o corpo da Igreja deveria manter entre si e com Ele. Desse modo, em uma compreensão talvez um pouco simplista das narrações bíblicas, a divindade suprema do cristianismo se fazia presente nos rituais eucarísticos e poderia permanecer no corpo dos fiéis por meio da comunhão, em uma grandiosa e complexa aproximação entre o homem e o sagrado, de forma particular e pública, simultaneamente.¹²

Assim, o Sacramento Eucarístico, o ato de comungar integrando o corpo de Jesus Cristo, tornava-se um momento de extrema importância e, ao mesmo tempo, de perigo. Ainda no mesmo decreto do Concílio de Trento, “prohíbe a todos os Fiéis de Christo, que daqui em diante se não atrevão a crer, ensinar ou pregar da Santissima Eucharistia cousa diversa, do que se explica, e define neste presente Decreto”.¹³ Deste modo, a partir do Concílio Tridentino, estava oficializada a proibição de qualquer manipulação de hóstias consagradas, ou dos próprios paramentos de sua ritualística, que fugissem à lógica prescrita. A punição para os que se atrevessem a fazê-lo seria justamente a excomunhão, uma expulsão sumária de boa parte dos cultos católicos, o que, dada a efervescência de rituais que se desenrolavam em todas as extensões dos domínios portugueses e considerando também todas as interseções entre as cerimônias religiosas e de Estado, iria figurar como uma morte social.

11 “João, 22, 19-20”, *Bíblia Sagrada, Edição Pastoral*, São Paulo, Editora Paulus, 1990.

12 No caso específico da Eucaristia, Lebrun aponta que: “desde o Concílio de Trento difundiu-se entre as pessoas piedosas o costume de comungar mensalmente, chegando algumas a comungar todos os domingos ou até todos os dias”. François Lebrun, “As Reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal”, in: Phillipe Ariès e Roger Chartier (orgs.), *História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991, p. 82.

13 Reycend, “O Sacrossanto e Ecumênico Concílio de Trento”, p. 243.

O Tribunal da Inquisição portuguesa, instituído em 1536 por meio da bula *Cum ad nihil magis*, assinada pelo papa Paulo III, tinha como objetivo vasculhar todos os domínios imperiais em busca de transgressões religiosas e morais. Entre os crimes de maior destaque, figuram as investigações contra cristãos novos, as blasfêmias, a feitiçaria, a sodomia e a solitação. Nos Regimentos inquisitoriais, em especial o de 1640, existe também uma sessão especial voltada para essas questões de alienação de hóstias e desacato aos sacramentos, intitulada *Dos que desacatam, ou fazem irreverência ao santíssimo sacramento do altar, ou as imagens sagradas, ou recebem o santíssimo sacramento, não estando em jejum*. Nessa sessão, o Santíssimo Sacramento encontra-se no mesmo patamar das imagens sacras de culto, como a de Cristo, da Cruz e da Virgem Maria. Existe uma série de situações descritas neste texto específico, e também as suas respectivas penas. De modo geral, segundo o primeiro parágrafo desta mesma sessão:

se alguma pessoa for tão ousada, que em desprezo do Santíssimo Sacramento do altar, quebrar, derrubar, tomar, ou fazer algum outro desacato à Hóstia consagrada, ou ao Cálice consagrado, ou a alguma imagem de Cristo nosso Senhor, e de sua sagrada Cruz, ou da Virgem Maria nossa Senhora, será examinada pela dita culpa, e posta a tormento, pela presunção, que contra ela resulta de sentir mal de nossa santa Fé Católica, e confessando, que a cometeu por viver apartada da fé, se procederá contra ela, como contra herege formal.¹⁴

Nos casos que se enquadrassem nessa descrição, as penas iriam variar de acordo com a situação. De severos açoites pelas vias públicas — *citra sanguinis effusionem* —¹⁵ ao degredo nos exaustivos trabalhos marítimos nas galés reais, ou para outras frentes de colonização que necessitavam de povoadores, em especial a região centro-africana e a própria colônia americana. As manipulações indevidas do Santíssimo Sacramento eram portanto duramente condenadas, haja vista a importância desse dogma como símbolo máximo do catolicismo — corpo e sangue do próprio Cristo.

O leque de punições para com este tipo de violação sacramental não se expressava apenas nas legislações religiosas, mas também na jurisprudência secular. José Pedro Paiva, ao analisar os simbolismos sociais

14 “Regimentos do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, 392 (1996), p. 854.

15 Literalmente “aquém do derramamento de sangue”, ou açoitar até antes de se verter sangue.

das práticas mágicas, na diocese de Coimbra, durante o desenrolar dos séculos XVII e XVIII, aponta que existiam tópicos que tratavam de assuntos do âmbito religioso nas *Ordenações Filipinas* — código do direito português. Diz ele que:

Segundo o texto da lei, os crimes mais graves eram os de uso de “coisas sagradas” para práticas de feitiçaria, a invocação de espíritos diabólicos e a aplicação de feitiços que fizessem com que uma pessoa gostasse ou odiasse outra, que eram punidos com pena de morte, devendo-se, no entanto, atender ao estatuto social do acusado.¹⁶

Vale ressaltar ainda que essa norma escrita — a legislação — não constitui um espelho fiel sobre a realidade social a qual se aplica, diretamente. No entanto, elas nos ajudam a entender a arquitetura do imaginário normatizador, que regia os sistemas jurídicos. Se os conjuntos normativos que conduziam essa sociedade trazem em seu conteúdo alusões às manipulações de hóstias, eles atestam tanto a importância destes símbolos, a ponto de as violações serem dignas de severas penas, quanto a própria existência das violações, tendo em vista que essas normas se configuravam a partir da prática.¹⁷

Segundo Lebrun, após os ataques protestantes e das reformulações tridentinas, a Igreja tendeu a valorizar determinadas devoções de caráter mais coletivo.¹⁸ Na verdade, entrava em cena uma nova compreensão concernente às contradições clássicas da Igreja, incitando o fiel a discorrer os seus “momentos sagrados” entre predicas coletivas e, também, individuais. Momentos específicos eram apresentados, como a reza do terço (individual ou coletiva) e orações mentais (se em um espaço solitário, poderiam ser consideradas individuais; se em um espaço coletivo, como uma missa, ou outro rito, poderiam ser consideradas individuais e coletivas, concomitantemente).

Luiz Mott, ao discutir as flexibilizações preceituais católicas nos terrenos coloniais, aponta como a principal causa desse afrouxamento religioso o próprio contexto colonial, diferente da realidade metropolitana. O catolicismo dividiu-se, segundo ele, em dois sistemas de expressão:

16 Paiva, *Práticas e crenças mágicas*, p. 40.

17 Paiva, *Práticas e crenças mágicas*, p. 37.

18 Lebrun, *As Reformas*, p. 73.

as cerimônias públicas e as devoções privadas. Os ditos feitiços, idolatrias e superstições — segundo as terminologias definidas pela Inquisição — são frutos da própria precariedade ortodoxa que caracterizou a formação religiosa colonial. Essas violações, digamos assim, objetivavam sanar complicações no plano físico (males do corpo) e espiritual (males da alma).¹⁹

Baseando-nos nas proposições de Lebrun e Mott, sobre os novos — mas não inéditos — dimensionamentos dos cultos cristãos entre momentos públicos e particulares, identificamos a inserção de novas práticas rituais, não apenas correspondentes aos preceitos do Concílio de Trento, para citarmos o maior sistema normatizador do catolicismo moderno nesse período. Vale ressaltar também que, na América portuguesa, as deliberações do referido Concílio foram reorganizadas em certa medida à realidade colonial, pelo arcebispo da Bahia D. Sebastião Monteiro da Vide, responsável pela Província Eclesiástica do Brasil. O referido arcebispo promoveu um Sínodo Diocesano (1707), após visitar algumas paróquias das cercanias baianas, no qual inseriu as propostas do Concílio de Trento nos sistemas eclesiásticos coloniais por meio das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.²⁰

Apesar de todas essas movimentações normatizadoras dos cultos cristãos, muitas das mentalidades da colônia já haviam sido moldadas num sistema devocional flexibilizado, segundo as proposições de Mott. Laura de Mello e Souza aponta também, em seu estudo pioneiro acerca das mentalidades que circundavam as feitiçarias e religiosidades na América portuguesa, que durante o século XVIII houve uma intensificação das práticas mágico-religiosas desviantes das ortodoxias cristãs — em especial as bolsas de mandinga — afirmando a grande busca pelos objetos cristãos, como os utilizados nas celebrações eucarísticas.²¹ Se, por um lado, a Igreja afirmava o poder de seus preceitos como prescrições divinas, os colonos não negavam essas deliberações, apenas moldando-as à sua realidade como no caso de José Fernandes, considerado então pelas autoridades eclesiásticas como um supersticioso.

19 Mott, "Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu", in: Laura de Mello e Souza (org.), *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p. 155-220.

20 Sobre as aplicações das Constituições baianas, ver Feitler e Souza (orgs.), *A Igreja no Brasil*.

21 Laura de Mello e Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 2009, p. 279-300.

O avesso da norma: “feiticeiros e supersticiosos” na colônia

O século XVIII, nosso recorte temporal, caracterizou-se, em linhas gerais, como o período de consolidação da colonização: a descoberta das jazidas de minério e a estagnação do setor agrícola impulsionaram o conhecimento dos interiores, criando-se novas vilas, paróquias e dioceses.²² O adensamento da população interiorana iria tornar as paróquias as menores células do poder religioso, dando visibilidade mais efetiva, por meio de seus registros das matizações culturais dos colonos. Mesmo assim, as crenças devocionais ainda iriam permear o eixo das flexibilizações particulares, sugeridas por Mott, tanto nos interiores quanto no litoral.

Dentro de todo o império português, o cristianismo católico foi transformado de diversas maneiras. Segundo Schwartz, tolerância e intolerância eram duas esferas paralelas no universo ultramarino, diante da diversidade de credos que se desenham, e estas flexibilizações concordavam muitas vezes com os interesses sociais e comerciais, hierarquizados pelos monarcas ibéricos.²³ A título de exemplo, citamos o Padroado Régio como um dos nós que unia o sistema de dominação colonial pensado pela Coroa com a proposta de evangelização das frentes conquistadas. Com este “acordo”, digamos assim, a Igreja concedia poderes à Coroa portuguesa para construir capelas e nomear padres, enquanto a Fé também era utilizada como forma de legitimação e manutenção dos domínios lusitanos perante as outras potências europeias. O resultado disso foi uma matização de crenças, caracterizando-as, como aponta a Laura de Mello e Souza, como especificamente colonial.²⁴ Comercialização e evangelização andaram de mãos unidas no traçar dos rumos da colonização portuguesa nas Américas.

No caso das feitiçarias, entendidas como um conjunto de crenças sobrenaturais ou religiosas que fugiam aos cânones cristãos, essa eram definidas como uma associação entre o demônio e o dito feiticeiro, em uma intensa reciprocidade de favores. Não era concebível pela Inquisição que existissem outros poderes que pudessem solucionar problemas das mais

22 Arno Wehling e Maria José C. de Wehling, *Formação do Brasil colonial*, 4.ed., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2005.

23 Stuart B. Schwartz, *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*, São Paulo, Companhia das Letras, Bauru, Edusc, 2009.

24 Mello e Souza. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 121.

diversas ordens, que não partissem ou dos céus ou dos infernos. Se as práticas feitas pelos colonos não eram reconhecidas como obras divinas, restava apenas a esfera da atuação diabólica a ser investigada, de forma a se encontrar os mecanismos e instrumentos por meio dos quais o “príncipe deste mundo” estaria fornecendo auxílio e proteção. Seja isso de forma particular, a um só indivíduo, seja de forma coletiva, como no caso dos lendários e fantasiosos sabás. Em outras palavras, segundo James Sweet:

Acreditava-se que Deus recorria aos feiticeiros e ao Diabo para punir os pecadores e testar a fé das pessoas. O uso de poderes diabólicos para contrariar poderes diabólicos era proibido pela Igreja, pois tal implicava necessariamente invocar o diabo. Apenas as orações e a fé em Deus podiam contrariar os poderes do Diabo de uma forma segura e cristã.²⁵

Era então vedado o uso de feitiços, até mesmo para neutralizar outros feitiços. Apesar da proibição, até mesmo os religiosos recorriam aos poderes e beberagens de mágicos e feiticeiros. No caso de nosso investigado, o José Fernandes, ele foi acusado de portar uma bolsa de mandinga, com um conteúdo dividido entre orações de São Cipriano e uma hóstia consagrada. A bolsa de magia era uma espécie de amuleto de proteção oriundo da costa ocidental da África e disseminada por todo o império português após a diáspora. No Brasil, as bolsinhas de mandinga já eram bem conhecidas durante o século XVIII. 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 em seu cerne a coloca em um imenso campo de conflito encabeçado pela Igreja: o catolicismo, traduzido na presença da hóstia, não deveria ser utilizado daquela forma, dentro de um “instrumento diabólico”, em uma verdadeira banalização dos dogmas e mistérios da fé, independentemente dos seus objetivos.

A bolsa de magia era, então, fruto dos desbravamentos atlânticos e das deficiências da evangelização, conjugando lógicas e elementos de sistemas culturais distintos. Mott nos diz que:

25 James H. Sweet, *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português, 1441-1770*, Lisboa, 70, 2007, p. 193.

O uso supersticioso dos “patuás” ou “bolsas” de mandinga”, dois termos de origem africana encontrados na documentação inquisitorial desde o século XVIII, é documentado de norte a sul da Colônia. Naqueles tempos de religiosidade acrítica, todo cristão só se sentia protegido se trouxesse em volta do pescoço algum tipo de talismã — os mais ortodoxos carregavam rosários, escapulários, bentinhos, medalhas milagrosas, águs-dei, e relíquias variadas, enquanto os mais aficionados ao sincretismo, misturavam a estas devoções de tradição católica, elementos alienígenas os mais diversos, do reino animal, vegetal ou mineral, aos quais os ameríndios, africanos ou mesmo europeus herdeiros das tradições de feitiçaria medieval, atribuíam poderes mágicos. Aos olhos sempre desconfiados dos reverendos inquisidores, os réus portadores de tais amuletos sincréticos eram suspeitos de dois graves crimes: ou ter feito pacto com o demônio e através dos patuás exercitar artes diabólicas, ou mais grave ainda, ter o suspeito cometido abominável sacrilégio, roubando uma hóstia consagrada e dela fazendo um dos ingredientes das famigeradas bolsinhas de mandinga.²⁶

Não iremos entrar tão profundamente nas especificidades do caso de José Fernandes, considerando nossas escolhas metodológicas — indiciárias — de apenas levantarmos algumas reflexões basilares sobre as crenças ultramarinas referentes à eucaristia. Acredito ser suficiente, dentro de nossos objetivos, saber que, segundo os fragmentos das informações que extraímos de suas confissões, ele uniu esses elementos em uma bolsa para se proteger de algo que pudesse atingir o seu corpo de forma letal. Nesse sentido, Francisco Bethencourt, ao estudar os imaginários mágicos que habitavam Portugal no século XVI, afirma que:

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 microcosmo 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.²⁷

26 Mott, *Bahia: Inquisição & sociedade*, p. 103.

27 Francisco Bethencourt, *O imaginário da magia: feitiçeiros, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*, São Paulo, Companhia das Letras, 2004, p. 74.

Assim, o corpo é entendido como um espaço que necessitava de proteção, uma blindagem espiritual, a qual as tão conhecidas bolsinhas de mandinga garantiam fornecer. Cabe ressaltar que, considerando as bolsas de mandinga uma prática de origem africana, e ainda nos valendo das proposições de James Sweet, o cristianismo no espaço atlântico se mostrava como um sistema de crenças abstrato, no qual o Deus supremo habitaria os céus e, apenas por meio de demorados e repetidos contatos — orações e preces — os problemas poderiam atingir uma solução, baseando-se ainda nos méritos e condutas do pedinte. Por outro lado, as religiões de matriz africana mostravam-se bem mais reais e próximas diante do imediatismo que a vida nas colônias atlânticas requeria.²⁸

Eram essas as possíveis lógicas que respaldavam o uso das bolsas de magia, imediatismo na blindagem dos corpos em ambientes inóspitos, contendo elementos que representassem o tipo de proteção e as determinações contextuais.²⁹ O medo de ser ferido e chegar a falecer permeava ainda essas escolhas “materiais” de devoção. Nesse sentido, as hóstias possuíam também um peso especial, justamente pela lógica que apontamos anteriormente, no tocante ao ciclo vital de Jesus Cristo, que morreu ferido de ferros e ressuscitou, posteriormente, para não mais morrer.

Se pensarmos ainda a composição das religiosidades coloniais da América - europeia, africana e indígena -, iremos perceber que, dentro de cada um desses complexos culturais, existiam noções místicas particulares acerca da relação e travessia entre o mundo dos vivos e dos mortos, sendo possível traçar algumas analogias com as bases lógicas do culto às hóstias em seus rituais cristãos. Glória Kok, ao investigar os meandros que envolviam as tradições fúnebres indígenas, e traçando um paralelo com os entendimentos cristãos, aponta que, em alguns rituais de antropofagia, os índios consumiam — comungavam — seus inimigos no duplo intuito de incorporar suas maiores virtudes, além de ingerir a memória de seus antepassados — que possivelmente também haviam morrido em rituais antropofágicos, em um eterno ciclo de forças vitais.³⁰

28 Sweet, *Recriar África*, p. 255.

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

30 Maria da Glória Kok, *Os vivos e os mortos na América portuguesa: da antropofagia à água de batismo*, Campinas, Unicamp, 2001.

No caso africano, iluminamo-lo sob a ótica da cosmogonia *kongo*, tendo em vista que era o sistema de crenças que fornecia as bases místicas aos centro-africanos, que também utilizavam as bolsas de mandinga.³¹ Assim, sabemos da grande influência dos mortos — do “além-*kalunga*” — no cotidiano dos vivos.³² Esses espíritos, para os centro-africanos, ainda eram “ativadores” de amuletos utilizados para os mais diversos fins. Entre essas composições mágicas, destacam-se os *minkisi*, que traziam em seu cerne diversos ingredientes, incluindo objetos cristãos.³³ Para os africanos, as divindades, ou espíritos, se manifestavam nos eventos cotidianos, diferentemente do distante deus cristão.³⁴

Desse modo, tanto os africanos quanto os indígenas americanos possuíam em suas filosofias místicas elementos que se aproximavam dos preceitos básicos do dogma eucarístico. Especulamos, então, que a manipulação de hóstias tivesse especial predileção para serem inseridas nas magias coloniais, justamente por esse motivo. Se, por um lado, a Igreja considerava um sacrilégio se inserir o corpo de Cristo nas magias cotidianas, por outro, a presença dos objetos cristãos nesses complexos mágicos atesta a identificação de um determinado poder por parte dos fiéis. Força esta que não necessariamente deveria ser utilizada apenas dentro das balizas normativas da Igreja, mas que – colonialmente – poderia extrapolar e atender a outras necessidades contextuais e cotidianas.

31 Segundo a cosmogonia *kongo*, “o universo era visto como estando dividido entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Estes dois mundos estavam separados por uma grande massa de água, que aqueles que morriam tinham que 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” (Sweet, *Recriar África*, p. 128).

32 *Kalunga* era a massa de água que dividia o mundo dos vivos e dos mortos, entendida também como os oceanos.

33 Marina de Mello e Souza, “Catolicismo negro no Brasil: santos e *minkisi*, uma reflexão sobre miscigenação cultural”, *Afro-Asia*, 28 (2002), p. 125-146.

34 Linda M. Heywood, *Diáspora negra no Brasil*, São Paulo, Contexto, 2009, p. 85; Sweet, *Recriar África*, p. 132.

Considerações finais

Com as reformas, as práticas religiosas tornaram-se mais próximas dos fiéis, como atesta Lebrun. No entanto, essa aproximação potencializada pela falta de ortodoxia das colônias ultramarinas acabou produzindo contornos não condizentes com os objetivos iniciais apregoados pelas deliberações normativas da Igreja - traduzidas nos anais do Concílio de Trento, e ainda adaptadas à colônia portuguesa no Atlântico ocidental pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*.

Apesar de a Igreja tratar todas essas matizações devocionais como obras diabólicas, é possível se identificar essas crenças como frutos de um processo evangelizatório dotado de grandes fissuras, no qual o espiritual fora conjugado a interesses de ordem econômico-comercial, desvirtuando as principais bases ortodoxas. No entanto, os outros sistemas religiosos que foram transportados para a América portuguesa atuaram completando as lacunas que o Cristianismo não conseguiu preencher, formando o que o John Thornton chamou de cristianismo africano, um sistema de crenças que satisfazia ao mesmo tempo tanto o catolicismo quanto as religiões de matriz africana ou indígena.³⁵ Essa era a religião colonial, uma matização de preceitos místicos, balizados pelas agruras contextuais.

recebido em 06/07/2012 • aprovado em 06/09/2012

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