

E SE DIZ DO DITO NEGRO QUE É FEITICEIRO E CURADOR: a união entre o natural e o sobrenatural na saúde e na doença das Gerais do século XVIII.

André Nogueira

Mestre em História pela Universidade Federal Fluminense; Tutor de História na Educação do curso de Pedagogia da Unirio pelo Consórcio CEDERJ. E-mail: guazo@bol.com.br

Resumo:

Pretendemos, com o presente artigo, discutir, como nas Minas do século XVIII, imiscuíam-se fortemente as concepções de doença, feitiço e curas, todas imersas numa atmosfera sobrenatural, não perdendo de vista que esta postura habitava tanto os tratados médicos e tratamentos dos brancos licenciados, como as práticas de africanos e seus descendentes, não raro alvo de repressão por isso. Para esta investigação, valemo-nos fundamentalmente da documentação produzida em várias devassas eclesiásticas, principalmente depois de 1745, com a criação do bispado de Mariana, bem como dos tratados de medicina supra mencionados.

Palavras-chave:

Feitiçaria e práticas de cura; Devassas Eclesiásticas; Minas Gerais do século XVIII.

Abstract:

In this article, we intend to discuss how the ideas of illness, witchcraft and healing were strongly mixed in 18th century Minas, within a supernatural atmosphere that dwelled not only on the medical treatises of white physicians but also on african practices which were often target of repression. This investigation is based on documents produced by several “Devassas Eclesiásticas”, specially after 1745 when Mariana bishopric was created and on the medical treatises above mentioned.

Key-words: witchcraft and healing or cure practices; “Devassas Eclesiásticas”; Minas Gerais 18th century

Manoel Borges, morador da freguesia de Santa Bárbara, ficando certa ocasião doente, contou com a “ajuda” de sua sogra para experimentar tratamento de saúde. Esta resolveu chamar um negro curador do Caeté que “rezava umas tais palavras que ele não percebia e que desta cura resultou ficar tolhido e nunca mais poder trabalhar em seu ofício”. As suspeitas de Manoel Borges acerca da má intenção de sua sogra, aumentavam à medida que esta vivia “alcovitando homens para sua filha mulher dele testemunha” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1767-1777 fl. 25)¹.

Nesta denúncia, apresentada na década de sessenta do século XVIII, em uma das devassas eclesiásticas, norteadas pelo bispado de Mariana, cuja documentação encontra-se no Arquivo Eclesiástico dessa cidade (AEAM), a suposta vítima, Manoel Borges, nitidamente atrela as brigas com sua sogra às suspeitas de que a tentativa de cura, na verdade, tratava-se da produção de (mais) um feitiço contra ele, uma vez que o denunciante fazia questão de relacionar o espaço do indefinido e do ameaçador à língua desconhecida em que o negro rezava que para ele parecia não representar boa coisa.

Tal caso pode servir como um interessante ponto de partida para tecermos algumas reflexões sobre como eram concebidas, de modo absolutamente imbricado, nas Minas Gerais do século XVIII, as noções de doença e feitiço, aproveitando também para descrever morfologicamente algumas dessas práticas de cura que, no mais das vezes aproximavam imensamente as ações e saberes dos “curandeiros oficiais” (não raro, homens brancos licenciados) e dos “feiticeiros” africanos e seus descendentes.

A análise das devassas eclesiásticas,² de fato, corrobora a afirmação de Laura de M. e Souza, de que os africanos e seus descendentes eram indisputavelmente os principais curadores das Gerais setecentista (SOUZA, 1995, p.166). Contudo, a forma com que estas denúncias são apresentadas deixam uma patente brecha para pensarmos na maneira ambígua pela qual esses agentes eram vistos por seus denunciantes – a maioria branca e procedente de Portugal – e pelos aparelhos persecutórios da Igreja, estando tais percepções impregnadas de *filtros culturais*, como nos alerta o historiador italiano Carlo Ginzburg (1998, p.25).

¹ Devo esta indicação, além de outras que serão analisadas ao longo desse artigo à generosidade do professor Luciano Figueiredo, e, desde já, explícito meus sinceros agradecimentos.

² As devassas eclesiásticas funcionavam no nível do bispado, possuindo teoricamente uma periodicidade anual onde o bispo – ou subordinado indicado – iria percorrer arraiais e freguesias a propósito de conhecer e punir os erros daquela comunidade mediante um conjunto de delitos pré-estabelecidos em quarenta quesitos que eram perguntados as pessoas convocadas para contar o que sabiam na mesa das devassas. Para a organização das mesmas, bem como a análise dos delitos apresentados e ações repressoras, conferir Figueiredo (1997, p.41-70) .

Nesta perspectiva, várias denúncias que envolviam práticas de cura, encabeçadas por negros e seus descendentes, eram acompanhadas pela qualificação dessas pessoas como feiticeiras. José Soares Cubas (Cabús?) fora lembrado, primeiramente, como feiticeiro e “[...]dos mesmos costumes de curar por cuja razão é chamado por várias pessoas” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1756-1757. fl. 197). O mesmo acontece com Ventura, escravo de André Gomes Pereira, “infamado de ser feiticeiro e curador” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1726-1743. fl. 23v)³.

Esse medo dos cativos, como possíveis manipuladores de doenças, mediante a produção de feitiços já havia sido matéria das preocupações do jesuíta Antonil, no início do século XVIII. Exortando os senhores a serem moderados – ou pelo menos justos – em seus castigos, o famoso inaciano, em seu, muitas vezes, inglório intento de moldar o sistema escravista à moral cristã, advertia que os escravos poderiam “tirar a vida aos que lhe dão tão má, recorrendo (se necessário) às artes diabólicas, mencionando adiante “que não faltava entre os negros mestres insignes nesta arte” (ANTONIL, 1923, p.95). Agindo de modo a confirmar esse medo, embalado pela utilização do sobrenatural para imprimir malefícios aos senhores e/ou aos seus bens o escravo João, de Jorge Lemos, não varia, por menos, nos anos iniciais da década de 1750. Padecendo

da torta fama de ser feiticeiro que a poucos tempos matou por este meio a um negro dos mineiros do Ribeirão do Arco (...) como também matou a este tempo um seu escravo por nome [Bernardo] courano e outro de Pedro Pacheco Franco e outro do sargento-mor Luiz Vaz de Sequeira e outro a (ileg.) de Andrade (AEAM Devassas Eclesiásticas 1750-1753. fls. 97-97v.)

Neste sentido, vários casos envolvendo africanos e descendentes enredados nas devassas eclesiásticas, de fato descortinam o recurso à “feitiçaria” como um mecanismo de resistência dos mesmos às condições impostas pelo cativo e/ou por uma ordem social opressora por excelência – embora, naturalmente, esta não fosse a única face desse multifacetado espelho⁴ –, configurando-se, assim, como mais uma possibilidade de percepção

³ Os brancos aparecem, em âmbito geral, apenas como curadores. Ainda que reprimidos, pela falta da licença estes não costumavam carregar esse estigma negativo de serem feiticeiros. A guisa de exemplo, poderíamos mencionar o Termo de Culpa de Pedro Ramos, homem branco, *por curar com palavras*. (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1752-1760. fl. 38).

⁴ Não é incomum para as Minas do século XVIII igualmente depararmos-nos com denúncias contra negros e descendentes que se utilizavam de recursos mágicos para “domar” a vontade dos senhores, para torna-los menos violentos ou para que se apaixonassem por suas escravas, dando mostras de uma espécie de resistência via adaptação. A guisa de exemplo poderíamos mencionar o caso de Joana Benguela e Joana Ganguella, que no ano

das tensões sociais que permeavam uma sociedade escravista, ainda que haja, na documentação pesquisada, uma difícil separação entre a prática deliberada de algum tipo de mal por parte desses agentes e a sempre presente desconfiança por parte dos senhores. (SOUZA, 1995 p. 204-210).

No correr do ano de 1757, o lisboeta Lucas de Gouveia teria sua vida afetada por uma crioula chamada Victória, perdendo, por conta de seus malefícios, vários escravos, que, como dissera a uma das testemunhas queria arruinar Golveia, deixando-o “só com um pão na mão”, num caso bastante interessante, que ainda desnuda a disputa profissional no campo do domínio do sobrenatural que envolvia os estratos mais baixos da população das Minas:

Estavam a morrer algumas pessoas na casa apresadamente e também alguns escravos desconfiando ele testemunha que seriam feitiços, por acaso achou um negro que lhe disse sabia curar o qual se chama José Cabus e vindo este a casa dele testemunha lhe curou um negro dizendo que a sua moléstia eram feitiços que a dita Victoria lhe tinha feito isso depois de terem morrido *seis escravos* que o tal negro Jozé Cabus disse morrerão dos mesmos feitiços... (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1756-1777, fls. 184-184v).

Em outros momentos, algumas denúncias nos mostram de forma mais direta o já mencionado sentimento de insegurança da camada senhorial acerca da possibilidade de prejuízo ou doença em decorrência dos malefícios feitos pelos negros. Vítima deste cotidiano medo senhorial fora Quitéria Mina, admoestada na mesa da visita ao Tejuco em 1748, sob a alegação de ter confeccionado feitiços para afetar sua senhora, que, provavelmente, deve ter sido acometida por alguma doença ocasional, porém o próprio termo de culpa faz transparecer a provável materialização dessa fantasia, por parte dos donos de Quitéria, tendo como incentivo as nada fantasiosas torturas impressas na ré: “e negou a culpa e só confessou que sendo metida pelo seu senhor em castigos atormentado deles, dissera que um negro chamado José lhe dera uma raiz, que dera a sua senhora porém que isso era falso, como já tinha muitas vezes confessado” (AEAM. Devassas 1745-1750 fl. 2v). Em suma, a súbita alteração do estado de saúde de sua senhora só poderia ter como explicação a produção de malefícios. E a possível existência de algumas rusgas anteriores ligariam imediatamente o ocorrido ao nome da escrava.

de 1767 eram acusadas de fazer feitiços para “abrandarem e fazerem mansa a sua senhora para que não as castigassem”. (AEAM. Juízo Eclesiástico 1762-1784 fls. 31-31v). Acerca das multifacetadas formas de negociação e busca de brechas no mundo escravista, conferir entre outros autores João Reis e Eduardo Silva (1989, p. 20-35)

Esse sentimento de insegurança poderia ser vislumbrado igualmente a partir um patente exagero na construção das culpas. Assim aconteceu com o negro João, que havia sido escravo de Francisco Xavier, possuidor da fama de feiticeiro. Por conta de seus malefícios, era-lhe atribuído o extraordinário feito de “[...]ter morto ao seu senhor duzentos escravos” (AEAM. Devassas 1767-1777 fl. 34). Na imaginativa denúncia parece óbvio o contraste entre a composição do plantel escravo em regiões tipicamente mineradoras e o número de vidas supostamente ceifadas pelos feitiços do escravo João (PAIVA, 2000, p.133-136).

Outra sintomática faceta que nos dá boas pistas para pensarmos na forma que os mineiros do Setecentos percebiam a interferência do mundo sobrenatural tanto para a aquisição da doença, quanto em suas possibilidades de cura, é a crença de que esses agentes poderiam manipular esses dois estados ao sabor de seus interesses. O escravo Pedro fora acusado de, com feitiços, “ter matado várias escravas e escravos,” e, estando na iminência de perder mais uma de suas valiosas “peças,” seu senhor resolve ser mais persuasivo com o possível responsável por essas ações e, “metendo ele testemunha em castigos [o escravo Pedro] se resolveu a dar a cheirar e provar uns pós ao negro doente e, com a mesma brevidade, com que apareceu a doença com a mesma ficou são” (AEAM. Devassas 1767-1777. fl. 34). Caetano da Costa, negro angola, enredado numa devassa civil em Ouro Preto, quando lá se ia 1791, era conhecido como hábil curador, possuindo uma clientela em nada desprezível, porém várias pessoas que testemunharam contra suas ações também enfatizaram o fato deste ter sido responsável por três mortes. A exemplo do crioulo Francisco da Costa, que se “puzera [sic.] a vigiar pelo buraco da fechadura” as cerimônias norteadas por Caetano, delatando posteriormente, várias pessoas que conhecia. Quando soube do ocorrido, o negro angola prontamente “disse que o dito crioulo não havia de ver nem contar mais nada”, morrendo este pouco tempo depois. Em outro momento, Caetano é acusado de dar cabo de ninguém menos que, sua própria mulher, que ao repreendê-lo para acabar com seus “enganos diabólicos recebeu como resposta que não havia de durar muito, morrendo em seguida quase de repente” (Arquivo Histórico do Pilar. Emenda por feitiçaria: Caetano da Costa, 1791. Auto 9470. código 449. fls. 4v e 12).

Expressões como “morreu apresadamente”; “sem ferimento algum”; “quase de repente”, que são bastante recorrentes na documentação investigada, reforçam nitidamente a crença na possibilidade da produção de feitiços. Lembremos que se tratava de um mundo que pouco conhecia determinadas doenças, como por exemplo, de problemas cardíacos, fomentando, com isso, explicações que usavam como lastro o sobrenatural. Esse tipo de

postura, naturalmente, também iria embalar as práticas de cura, como veremos a partir de agora. Desta forma, no mais das vezes, a tênue diferença entre o tratamento oficial e o ilegal era estabelecida apenas pela posse da licença. (RIBEIRO, 1997, p. 80; SAMPAIO, 2003, p.406).

A justiça do bispado de Mariana, no quinto dos quarenta quesitos, que elencavam os delitos passíveis de perseguição nas devassas eclesiásticas, estabelece de modo bastante incisivo, a repressão que recaía sobre os curadores não-licenciados: “Se alguma pessoa adivinha ou benze, ou cura com palavras ou benções sem licença de Sua Ilustríssima, ou de seu Provisor, e se alguém que vá buscar crendo que com as suas benções pode haver saúde”. (Apud: FIGUEIREDO, 1997, p. 108). Percebemos, nas ações persecutórias do recém-criado bispado, a consonância com as deliberações das Constituições Primeiras do Acerbispado da Bahia, que no título V de seu V Livro estabelece que:

...ainda que Deus em sua Igreja deixou graça para curar, a qual se pode achar não somente nos justos, mas ainda nos pecadores; contudo, porque no modo que se costuma usar desta graça se podem introduzir perniciosas superstições, e pecaminosos abusos, estritamente proibidos (...) que ninguém no nosso Acerbispado benza gente, gado, ou quaisquer animais, nem use de ensalmos [sic.], e palavra, ou de outra coisa para curar feridas, e doenças, ou levantar espinhela sem por Nós examinados, e aprovado e haver licença nossa por escrito. (VIDE, 1853, p. 316).

Neste contexto, percebemos uma tendência geral, principalmente no que tange aos membros do clero, em conceber, pelo viés da feitiçaria, as supracitadas práticas de cura – cogitando em alguns desses casos, até mesmo o recurso ao diabo, por parte dessas pessoas –, especialmente quando encetadas por negros e seus descendentes, uma vez que estas podiam apresentar um dado novo e assustadoramente estranho: os matizes oriundos das mais diversas partes da África⁵. Não obstante a Igreja reconhecesse que para algumas pessoas a Providência Divina tenha reservado “graça para curar”, tal qual os padres exorcistas e os médicos licenciados.

Protegidos e legitimados pelo manto da Igreja, os “curandeiros oficiais” da Colônia também iriam deflagrar críticas e investidas contra as pessoas, que ao realizarem

⁵ Nunca é demais lembrarmos o fato de que o recurso ao sobrenatural – seja para a aquisição da cura ou a produção de doenças – não era estranho à realidade e ao cotidiano de vários grupos africanos, que uma vez imiscuídos em novo ambiente acabavam refundindo e aclimatando suas ações com vistas a suprir uma nova ordem de demandas que se apresentavam com a nova morada, em nosso caso uma sociedade escravista e mineradora da América Portuguesa do século XVIII. Entre outros autores, conferir Gabriela Sampaio (2001, p.167-168); Robert Slenes (1991-1992) Evans-Pritchard (1978).

tratamentos sem licença, acabariam abrindo-lhes concorrência. Rosa, ao escrever um tratado médico publicado em 1694 faria questão absoluta de advertir:

...E fez este tratadinho para evitar aos pseudo-médicos o não pegarem de sua bisonharia [sic], para que com os seus aéreos ditames não sejam causa de algumas mortes; mostrando-lhes este breve volume os mais largos coselhos, e apropriados remédios tirado não dos empíricos, mas dos metódicos e racionais (ANDRADE, 1956, p.236).

Marcando diretamente as diferenças, responsabilizando a “bisonharia” e as mortes encetadas por pessoas mal preparadas e não habilitadas, esses cirurgiões oficiais tentavam garantir seu espaço de atuação. Contudo, essas críticas e rechaços não ficariam apenas na seara do discurso. Nas Minas do século XVIII, encontramos casos em que essas disputas foram mais cabais. Uma das denúncias que recaíram sobre o escravo João – que era acusado do assassinato de vários escravos de diferentes senhores – fora implementada por Antônio Jozé de Almeida, que *vive de sua arte cirúrgica*, que sendo chamado para curar “um negro escravo de Maria que na enfermidade conheceu ser extranatural”, acabou denunciando o possível agente do mal, que foi incapaz de curar, deixando entrever, nesta denúncia, embates envolvendo saberes, legitimidade de ofício e mesmo disputas de mercado (AEAM. Devassas 1750-1759. fl. 97v.). Até porque, não podemos perder de vista que as ações de curadores negros eram, no mais das vezes, conhecidas, toleradas e mesmo requisitadas, com grande frequência, inclusive entre a população branca.

Como fica marcado, no discurso do cirurgião Almeida, a supracitada associação entre doenças, feitiços e suas possibilidades de cura, não era exclusividade dos “desclassificados” do Antigo Regime; os meios oficiais, e mais diretamente vinculados ao mundo letrado, também iriam se valer desse tipo de explicação para detectar enfermidades e buscar seus possíveis tratamentos. Outro bom exemplo desse tipo de valor pode ser encontrado nas páginas do Erário Mineral, obra publicada pela primeira vez em 1735 e que possuía significativo alcance, no qual seu autor, o cirurgião Luis Gomes Ferreira, também afirma e reconhece a relação entre determinadas moléstias e a existência de feitiços. Inclusive, dissertando sobre os vários sintomas que sofriam as pessoas vítimas de malefícios, como inchaços, tonturas, impossibilidade da realização do ato sexual (estar “ligado” como era expresso pela documentação coeva), entre outros males sofridos em função de estarem “enfeitados ou endemoninhados”.(FERREIRA, 2001, p.196).

Uma sentença de livramento proferida pelo Juízo Eclesiástico de Mariana, a favor do negro forro, Domingos da Silva, no correr do ano de 1758, que se encontrava preso na

cadeia de Ouro Preto, por suas curas, novamente nos permite sublinhar tal aproximação de saberes e justificativas atinentes aos tratamentos de saúde. Domingos curava várias enfermidades, que afirmava serem feitiços, à base de ervas, purgas e banhos, conforme algumas das testemunhas tinham sublinhado. A sentença favorável explicava que o “Reo a alguns dos enfermos que curava dizia ser feitiços o que poderia ter sido pois cirurgiões e médicos algumas vezes costumavam dizer quando as moléstias se mostram rebeldes a todos os remédios nativos da medicina” (AEAM. Juízo Eclesiástico. 1748-1765 fls. 78v-79.). Talvez esta ligação orgânica entre determinadas doenças e feitiços também tenha lhe ensinado seu antigo dono, que era cirurgião, e aproveitando-se desses ensinamentos, provavelmente o negro Domingos deve ter conseguido comprar sua alforria. Suas práticas, nesta perspectiva, deveriam ser, em tudo, similares às exercidas pelo seu senhor, com duas diferenças mais formais, que marcariam o fosso existente entre o “feiticeiro” Domingos e o seu ex-dono, qualificado pomposamente como cirurgião: a posse da licença e a cor de sua pele.

Posto isso, do ponto de vista da condução das curas, torna-se extremamente difícil a diferenciação das ações realizadas pelos “feiticeiros” negros não-licenciados e as “curas oficiais” de padres e cirurgiões, estando, como temos insistido, ambas impregnadas por uma atmosfera sobrenatural. Um exemplo que corrobora esse tipo de atitude é o recorrente recurso às orações, como parte integrante nos tratamentos. Expediente que pode ser achado nas práticas dos africanos e seus descendentes, a exemplo do que fazia a negra mina Rita, que, em suas cerimônias de *calundus*, valia-se de imagens de santos e orações conhecidas da tradição católica, como o Credo e a Ave-Maria (Apud RAMOS, 1999, p. 144), nas bênçãos dadas pelo curador branco Prestelo, que rezava “orações como são Padres-nossos e outras orações que se usa na igreja” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1767-1777 fl. 47), ou nos tratados dos decantados cirurgiões, como Pimenta, que em vários trechos de sua obra marca o tempo de aplicação das receitas médicas por ele recomendadas através da prática de orações, conforme aparece no seu método de lavagem do ânus dos enfermos: “[...]e meterá o dedo maior da mão dentro do sêso [sic.] e devagar, porque algumas vezes o achará bem apertado, outras nem tanto, e depois que o tiver dentro, o deixará estar por obra de uma Ave-Maria”. (ANDRADE, 1956, p.544).

Para além do uso de orações, um outro aspecto que encurta a distância entre o ilegal e o consentido, no tocante às ações, como sublinha Márcia Ribeiro, é a crença na eficácia da utilização de excretos corporais, como saliva, esperma, urina, muco nasal, como substâncias terapêuticas, além de unhas, ossos e cabelos, que eram pensados como elementos

vitalizadores (RIBEIRO, 1997, p. 58 e 71). Aqui também os tratados médicos encarregavam-se de multiplicar a quantidade de “receitas” em que eram utilizados esses recursos, o que envolvia uma gama de tratamentos para enfermidades bastante diversas:

Para quem comer barro o aborrecer para sempre: Deitais um punhado de terra de qualquer cova de defunto em uma quartilha de barro de boca estreita e, enchendo-a de água, desta água dareis de beber a pessoa (...) os pós de casco de caveira de um defunto, sutilíssimos e dados a beber por quatro dias contínuos...(FERREIRA, 2001, p.355).

Mais adiante, Ferreira prescreve um emplastro, que considera infalível para o tratamento de sinais e “covas de bexiga no rosto”, consistindo em aplicar “óleo humano (...) que se for do rim será melhor e há de morrer esquartejado”. (ibidem, p.357). Bastante dado a esse tipo de recurso, também, era Brás Luís de Abreu, que publica sua obra no ano de 1726, valendo-se, de modo especial, de ossos e vísceras de animais tão diversos, como asnos, pombos e carneiros. Acerca das “partes medicinais do cão” afirma que “a cabeça ou o casco reduzidos a cinza deca [sic.] as chagas, cura a icterícia [sic.] (...) os dentes reduzidos a cinza e tomados em gargarejo com vinho aplaca a dor de dentes”. (ABREU, 1726, p.720-721).

A despeito dessa suposta capacidade curativa, eram igualmente comuns, nos casos que envolviam magia maléfica, o aparecimento desses ingredientes quase arquetípicos (SOUZA, 1995, 172). Nosso conhecido curador João Cubas (Cabús?), em suas ações administrava vomitórios a base de raízes e diversas ervas, geralmente em pó, para expelir os feitiços que causavam enfermidades em seus clientes. Uma vez mais, em ação, o negro havia feito um de seus pacientes externalizar “uma unha de defunto e um pedaço de mortalha de defunto e umas cobrinhas e outras coisas semelhantes e que viu brotar alguns bichos vivos”. Uma negra courana, que era infamada feiticeira, costumava “sair de noite ao redor da igreja e desenterrar (ileg.) e outros ossos de defunto para com eles fazer os tais feitiços” (AEAM Devassas Eclesiásticas 1756-1757 fl. 218v.). Ou seja, usava-se, para fazer o mal, recursos similares aqueles indicados por cirurgiões cultos, em seus tratados para curar os colonos, possuidores de melhores condições financeiras.

Outra ordem de ações, que aproxima enormemente as práticas de curandeiros negros como João Cabú e Domingos da Silva, de cirurgiões e médicos licenciados, era a produção de vomitórios, emplastos, purgas e elixires, geralmente à base de ervas, raízes, ossos triturados e um sem número de substâncias consideradas terapêuticas, como aguardente e vinho. Ao que parece, esse tipo de expediente foi além do século XVIII, em função, entre outros aspectos, dos preços e do difícil acesso aos medicamentos provenientes da Europa. Assim nos mostra o Cirurgião-Mor Caetano José Cardoso e o Físico das Tropas Luiz José de

Godoy Torres, que escreveram, no ano de 1813, um pequeno tratado onde nomeavam várias plantas achadas nas Gerais e suas possíveis aplicações para os tratamentos mais variados, advertindo também o pouco uso de algumas dessas plantas, não obstante suas propriedades terapêuticas. Entre as diversas receitas, os autores sugeriam a utilização de *Cipó de Carijó (Davilla)*, uma vez que “a raiz desse arbusto é um violento purgante (...) dá-se na dosis [sic.] de meio oitava em pó posto em maceração por vinte quatro horas em vinho”. (TORRES e CARDOSO, 1902, p.747).

Aspecto digno de nota é que, a despeito dessas plantas serem definidas pelos autores como “indígenas” e “nativas” das Minas, encontramos entre elas a indicação da *calumba* – também grafada como *calunga* –, descrita como uma raiz amarga, bastante eficaz para curar disfunções gástricas. No documento, não fica explícito se a mudança da grafia objetivava a menção às duas plantas medicinais: a *calumba (cocculus palmatus)* e a *calunga (simaba ferruginea)*, esta nativa do Brasil e encontrada nas Gerais. De todo modo, chama atenção o fato desses dois etnos, aparentemente, serem de origem banto⁶, o que sugere, mais uma vez, a circulação de saberes atinentes às artes de curar nos “arraiais do ouro”, posto que, mesmo se essa planta fosse nativa das Minas, a escolha de termos bantos para nomeá-la não parece em nada insuspeita. Contudo, em outro trecho dessa obra, o reconhecimento dos saberes dos negros acerca do conhecimento das plantas medicinais, das Minas, torna-se indelével: “quanto ao que V. Ex^a exige sobre o valor em que se pode ter cada uma das plantas (...) se podem haver estas por escravos, a quem se pague o seu jornal e, por este modo, se regulará facilmente o valor, que se pretende”. (ibidem, p.746).

A supracitada circulação de saberes, envolvendo o “mundo oficial” dos cirurgiões e médicos e as práticas dos africanos e seus descendentes, pode ser igualmente observada quando analisamos o “Regimento dos preços porque os boticários do Brasil hão de vender os medicamentos”, datado de 1742 (APM, SC, cód. 02 fls. 205-224v.). Neste, coexistiam conhecidos fármacos europeus, como a alfazema (*Lavandula Officialis*), o aipo (*Apium Graveolens*) e a arruda (*Ruta Sp*) e plantas originárias da África, a exemplo da babosa, também mencionada como azebre (*Aloe Vera*), da Pimpinela (*Pimpinella Anisum*) e do tamarindo (*Tamarindus Indico*) (PENNA, 1946, pp. 88 e 190; GUEDES et.al., 1985, p. 5; MARTINS et. al., 2003, p. 25, 28 e 40). Acerca deste último, Rocha Pita, em seu História da

⁶ Segundo Nei Lopes, *calumga(2)* significa: “árvores cuja raiz é indicada no tratamento de males do estômago (SAM) – provavelmente o mesmo que *calumba*”; *calumba* (origem banto) subarbusto da família das memispermáceas – raiz medicinal que é poderoso antídoto contra febre. (Lopes, 2003, p.58).

América Portuguesa, de 1730, menciona sua aclimação e produção no Brasil, citando igualmente outras plantas procedentes da África (PITA, 1950, p.21). Conhecimentos estes, decerto aprendidos em séculos de contato com o “continente negro” e seus habitantes, que circulavam no vasto império português, e devidamente abalizados e oficializados pelo universo letrado dos médicos lusos. Caminho que, naturalmente, deve conduzir a pesquisas posteriores mais pormenorizadas.

Nesta perspectiva, procedimento bastante similar ao utilizado pelo Cirurgião-Mor Caetano José, em pleno século XIX, era realizado por um negro mina, conhecido como Pai Ignácio, na freguesia de Antônio Dias, cerca de cinquenta anos antes, que fora denunciado, como tantos outros, como “feiticeiro e curador”. Conhecido pela manipulação de “ervas e curiosidades [sic.] aprendidas na sua terra”, segundo um de seus sete denunciantes – o bragantino Antônio Francisco – “se fazia respeitar de negros e brancos”, o que tornava-o bastante requisitado para curar várias pessoas, entre elas uma escrava de Martinho Vyeira, em que Pai Ignácio “aplicou nos olhos e cabeça umas ervas picadas com coisa untava [sic.] dizendo que havia de botar bichos e ossos e de fato viu ele testemunha que os botou e ficou sã”. Um dado fantástico, no caso do curador Ignácio, é que, sem exceção, todos os indivíduos que compareceram à mesa da devassa, fizeram questão de sublinhar o fato, desde andar com seu cavalo para todos os cantos, com o propósito de atender seus pacientes, o que denotava prosperidade nos “negócios” e causava espécie aos brancos provenientes da Europa. (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1662-1769 fls. 99v,100v e 116)⁷.

Garcia, escravo de Antônio da Cruz, no correr do ano de 1743, descobria a existência de feitiços, em seus clientes, a partir de práticas de adivinhação. Confirmando a enfermidade, o tratamento era norteado a partir da utilização de ervas e “beberragens de cachaça com pozes” [sic.]. (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1743, fl. 9v.). Outro negro, definido como Angola e morador da freguesia de Padre Faria, também era bastante conhecido e solicitado no final da década de 1760. Versátil que era, valia-se de conhecimentos variados, tratando seus clientes com bênçãos, ervas, purgas e administrando sangrias, justificando, com essa prática, seu apelido: João Barbeiro.

Neste contexto, uma vez na Colônia, muitos negros somavam os conhecimentos herbários oriundos da África com informações adquiridas na nova morada. Não seria difícil imaginar que, de fato, fossem conhecidas as propriedades terapêuticas ou venenosas das diversas plantas e raízes que aparecem, de maneira tão lacônica, nas denúncias como “pозes e

⁷ Sobre o caso de Pai Ignácio conferir também Grossi (1999, p.118-131).

ervas”. A despeito disso, notamos a preponderância de explicações ancoradas na crença, na feitiçaria e/ou na manipulação do sobrenatural para fazer com que as pessoas recobrassem a saúde.

Conforme argumenta Vera Regina Marques, essas “medicinas secretas” produzidas e vendidas por diversos cirurgiões – cujo segredo era uma parte importante desse negócio – deveriam passar pelo aval das autoridades metropolitanas, para não serem confundidas com as “beberagens” preparadas pelos negros e seus descendentes. No entanto, para a autora, tanto na manipulação de vários desses ingredientes, geralmente oriundos do reino vegetal, quanto na crença sempre presente do sobrenatural na explicação dada para as doenças e suas possíveis formas de cura, essas fórmulas se achavam num terreno bastante pantanoso, entre “a magia e a ciência” (MaARQUES, 2003 p.170 e 178).

Não obstante essas convergências e mesmo circularidades de ações e recursos utilizados para o tratamento das doenças, que tornavam as diferenças entre os métodos oficiais e as práticas ilegais de cura, bastante difíceis de serem detectadas, como não poderia deixar de ser, encontramos, nas *Gerias* do século XVIII, outras práticas de cura fortemente marcadas por elementos africanos. O negro ladano, Antônio, certa vez fora chamado por Inácio Ferraz para curar uma de suas escravas, engendrando o seguinte ritual:

...tinha um pau metido no chão e na ponta um búzio grande espetado, e dentro um boneco, a quem o preto perguntava o achaque que tinha a dita negra e o boneco respondia com uma voz muito fina e desumana contando que tinha feitiços e perguntando o dito negro como os tinha dado, respondeu o boneco que lhes tinha dado em uma picada de fumo na ocasião do Natal (...) e viu de repente caiu o búzio grande que tinha o boneco dentro que saltou e caiu arrebrandando no meio da casa dando um estalo e botando fumaça e cinzas, ficando o dito negro espantado e a dita enferma atemorizada (AEAM. *Devassas Eclesiásticas* 1762-1769 fls. 113v-114).

Em função de sua atrapalhada e malograda tentativa de cura, que deixaria o dono da casa, que curiosamente espreitava as ações de Antônio por uma fresta, na porta da cozinha, completamente aterrorizado, o curador africano acabou tendo que desistir do negócio, abrindo brecha para a poderosa “concorrente” atuar, conhecendo a tal escrava a cura “graças aos exorcismos da Igreja”. Prática similar realizava um negro não nomeado do arraial de Antônio Pereira, que tinha “uma figura de algodão dentro de uma lanterna [provavelmente outro búzio] e o vi fazendo, o dito negro, várias perguntas à dita figura houve respostas que não

sabe ele dito testemunha se fora do negro com voz fingida ou da mesma figura.” (Ibidem, fl. 62)⁸.

Mais modalidades de adivinhação, objetivando a descoberta de feitiços e suas possibilidades de tratamento, também podem ser vislumbradas em denúncias que envolviam os africanos e seus descendentes. Martinho, que era escravo do mestre-de-campo Jacinto, descobria a natureza das doenças de seus clientes – fruto de moléstias naturais ou de feitiços – “pondo um prato de água em que lhe meteu um ferro, e, com algumas palavras que ele não entendia, precipitou a dizer que eram feitiços” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1759 fl. 90v.). No ano de 1759, o negro monjolo Mateus, cujo dono era o alferes José da Silva, era igualmente chamado “para várias partes para fazer as tais curas e adivinhações se há feitiços ou coisas similares”, usando como recurso, a leitura dos búzios, novamente eles, para conseguir saber o que queria. O que torna esse caso ainda mais interessante é que ele desnuda uma das várias formas de arranjos que permeavam a escravidão, dado que o alferes José fazia vista grossa em relação às práticas de seu escravo porque este “lhe paga jornal do tempo que por lá anda” (AEAM. Devassas Eclesiásticas 1753. fl 80).

Enfim, torna-se importante fazermos duas ressalvas. Primeiramente, em função dos limites desse artigo, optamos por deixar de lado uma modalidade coletiva de cura e adivinhação, que tinha nas Gerais do século XVIII um alcance bastante significativo, qual seja, os *calundus*, preferindo, assim, trabalhar com as denúncias que envolviam as ações individuais dos curadores africanos e seus descendentes⁹. Não menos importante é reafirmarmos que a despeito da possibilidade de identificarmos de maneira pontual possíveis matizes africanos nessas curas, uma vez nas Minas tais crenças sofriam uma série de modificações, o que não raro incluíam um forte diálogo com o catolicismo. Nesta perspectiva, antes de pensarmos se tratarem de práticas “puramente” africanas devemos concebê-las como mineiras do século XVIII (SAMPAIO, 2003, p.403; MINTZ e PRICE, 2003, p. 88).

⁸ Segundo Chevalier, os búzios se ligavam ao mundo subterrâneo, e com isso aos mortos. Desta ligação com o mundo dos mortos, difundida arquetipicamente por grande parte da área da Costa da Mina, podemos entender esse recurso para as adivinhações das doenças e a indicação das curas. Cf. Chevalier e Gheerbrant (1998, p.150 e 270) e Lody (1995, p.225).

⁹ Em minha dissertação desenvolvida sobre o assunto há uma discussão acerca da polivalência das práticas definidas como *calundus* e outros rituais que embora fossem possuidores de elementos relativamente próximos não eram totalmente qualificados nas devassas eclesiásticas como tais. Aproveito aqui para agradecer à minha orientadora, a prof^a Dr^a Hebe M. Mattos, as críticas e sugestões sempre argutas. Conferir, Nogueira (2004, p.150-171); ainda sobre o tema: Mott (1992) e Souza (2002).

Considerações finais:

Como procuramos mostrar, tendo como norte algumas possibilidades de investigação, embora sem a menor pretensão de esgotar um tema que se apresenta de forma tão multifacetada, os habitantes das Minas, do “século do ouro,” deparavam-se, de maneira muito freqüente, com explicações e tratamentos que davam, tanto às doenças, quanto às suas possibilidades de curas, uma capa sobrenatural.

Neste sentido, detectamos uma intensa circulação de saberes e ações, envolvendo curadores africanos ou descendentes e cirurgiões geralmente procedentes da Metrópole, que oscilavam, constantemente, seus diagnósticos entre patologias naturais e a crença de que seus clientes foram, na verdade, “embruxados”. Posto isso, não seria difícil imaginar que pacientes desesperados, à procura de saúde, utilizariam, indistintamente, os exorcismos da Igreja, as medicinas oficiais e os préstimos de curadores negros e mestiços, tendo em vista suas condições materiais e/ou a manutenção da enfermidade.

Gostaríamos, finalmente, de sublinhar que, para muitos desses indivíduos, a exemplo do forro Domingos da Silva, do negro Mateus e de Pai Ignácio, a despeito da repressão sempre constante – não percamos de vista que só os conhecemos por conta de suas denúncias e castigos – essas ações poderiam, igualmente, significar a garantia de respeito, reconhecimento social e, mesmo, da compra de sua liberdade e bens materiais diversos. Com isso, novamente nos damos conta de que, apesar de muitas vezes definidos como “peças”, essas pessoas faziam-se agentes de sua própria história.

Bibliografia

ABREU, Brás Luís de. Portugal Médico. Lisboa: Oficina de Joan Antunes, 1726.

ANDRADE, Gilberto Osório de (ed. Crítica). Morão, Rosa e Pimenta. (s.l). Arquivo Público Estadual de Pernambuco, 1956.

ANTONIL, André. Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas. São Paulo: Melhoramentos, 1923 [1711].

CARDOSO, Caetano José de. Lista de várias plantas e seus produtos medicinais indígenas da Capitania de Minas Gerais [1813]. In: *Revista do Arquivo Público Mineiro*. Belo Horizonte. Vol. VII, 1902.

CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Alain. Dicionário de símbolos. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

EVANS-PRITCHARD, E.E. Oráculos e magia entre os Azande. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

FERREIRA, Luís Gomes. Erário Mineral. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 2001[1735].

FIGUEIREDO, Luciano. Barrocas famílias. Vida familiar em Minas Gerais no século XVIII. São Paulo: Hucitec, 1997.

GINZBURG, Carlo. O queijo e os vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

GROSSI, Ramon Fernandes. *O caso de Ignácio Mina: tensões sociais e práticas “mágicas” nas Minas*. In: *Varia História*. Belo Horizonte: UFMG nº 20, 1999.

GUEDES, Rejan Rodrigues et. al. Plantas utilizadas em rituais afro-brasileiros do Estado do Rio de Janeiro – em ensaio Etnobotânico. In: *Rodrigésia*. Rio de Janeiro: Jardim Botânico, n.37, julho-dez. 1985.

LODY, Raul. O povo do santo. Religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

LOPES, Nei. Novo dicionário banto do Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MARQUES, Vera Regina Beltrão. Magia e ciência no Brasil setecentista. In: *Artes e ofícios de curar no Brasil*. São Paulo: Ed. Unicamp, 2003.

MARTINS, Ernane Ronie. et. al. Plantas Medicinais. Viçosa: Editora da UFV, 2003.

MINTZ, Sidney e PRICE, Richard. O nascimento da cultura afro-americana. Uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MOTT, Luis. O Calundu-angola de Luzia Pinta (Sabará – 1739). *Revista do IAC* V.2 N. 1 e 2.

PAIVA, Eduardo F. Escravidão e universo cultural na Colônia. Minas Gerais, 1716-1789. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

PENNA, Meira. Dicionário brasileiro de plantas medicinais. Descrição das plantas medicinais indígenas e exóticas aclimatadas no Brasil. Rio de Janeiro: Kosmos, 1946.

PITA, Sebastião da Rocha. História da América Portuguesa. Rio de Janeiro: W.M. Jackson inc., 1950 [1730]

RAMOS, Donald. Influência africana e cultura popular nas Minas Gerais: um comentário sobre a interpretação da escravidão. In: *Colonização e escravidão*. Rio de Janeiro, 1999.

REIS, João e SILVA, Eduardo. Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

RIBEIRO, Márcia M. A ciência dos trópicos. A arte médica no Brasil do século XVIII. São Paulo: HUCITEC, 1997.

SAMPAIO, Gabriela. Pai Quibombo, o chefe das macumbas do Rio de Janeiro imperial. In: *Revista Tempo*. Universidade Federal Fluminense. Nº 11 jul. 2001.

_____. Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro imperial. In: Artes e ofícios de curar no Brasil. São Paulo: Ed. Unicamp, 2003.

SLENES, Robert. “Malungo, ngoma vem!”: África coberta e descoberta do Brasil. In: *Revista da USP*. São Paulo: USP. Dezembro/janeiro e fevereiro, 1991-1992.

SOUZA, Laura de Mello e. O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

_____. Revisitando o calundu. Ensaios sobre a intolerância. Inquisição, marranismo e Anti-semitismo (homenagem a Anita Novinssky). São Paulo: Humanitas, 2002.

VIDE, D. Sebastião Monteiro da. CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA. São Paulo: Tipografia, 1853.