

Saberes terapêuticos nas Minas coloniais: diálogos entre a medicina oficial e as curas não licenciadas (séc. XVIII)

Therapeutic knowledge inside colonial Mines: Dialogues between official medicine and non-licensed cures (18th century)

André Luís Lima Nogueira¹
guazo08@gmail.com

Resumo: O presente artigo trata das práticas ilegais de cura nas Minas Gerais do século XVIII, engendradas principalmente por agentes negros e mestiços. Interessa-me, além de analisar os aspectos morfológicos dessas terapias e parte das crenças que os moviam, estabelecer um diálogo com as ações dos representantes da medicina douta. Para tanto busquei uma leitura comparativa entre as denúncias contra os curadores não licenciados remetidas à Igreja (devassas eclesiásticas e Cadernos do Promotor do Santo Ofício) e parte dos tratados médicos impressos no curso do período estudado.

Palavras-chave: curadores ilegais, história da medicina, Minas Gerais, século XVIII.

Abstract: This article deals with unlawful healing practices in Minas Gerais State in the 18th century generated mainly by black and half-cast agents. Besides analyzing the morphological aspects of these therapies and also their beliefs, it interests me to establish a dialogue with the actions of representatives of scholarly medicine. For this purpose, I sought a comparative reading between the allegations against unlicensed healers referred to the Church (“devassas eclesiásticas” and writings in the books of the Promoter of the Inquisition) and also part of the medical agreements printed in the course of this study period.

Keywords: Illegal healers, medicine history, Minas Gerais State, 18th century.

Desbravar matas e abrir caminhos. Edificar acampamentos improvisados que, posteriormente, se tornariam parte dos arraiais e vilas não seria empresa fácil para os primeiros indivíduos que povoaram as Gerais e mesmo para aqueles que vieram depois, quando a atração pelo ouro já havia produzido núcleos populacionais mais estáveis, a organização de uma burocracia régia e suntuosas igrejas. Assim, viver nas Minas setecentistas também era algo perigoso. Espaço habitado por animais selvagens, índios bravios e suas “frechas”, seus tiros, suas emboscadas e suas “estocadas” para resolver contendas de toda sorte, e um sem-número de achaques provocados pelos “ares” do altiplano e pelos acidentes na prospecção aurífera como bem mostraram Sérgio Buarque de Holanda, Maria Odila Dias

¹ Doutor em História das Ciências e da Saúde (COC-Fiocruz) e professor da FAC-UNILAGOS (Araruama, RJ).

da Silva e Carla Anastasia, entre outros autores (Holanda 2008 [1957]; Dias, 2001; Anastasia, 2005). Somavam-se a isso as frequentes e temidas “doenças de feitiço”.

Contudo, se havia tantas maleitas e malefícios, havia igualmente indivíduos para remediá-las dentro e fora dos círculos da medicina douta. Muitos desses curadores fixavam-se nos principais arraiais da Capitania e/ou perambulavam oferecendo seus préstimos, sendo, em alguns casos, aliás, notável a circulação espacial desses agentes.

O propósito deste artigo é justamente sublinhar parte dessas terapias, efetuadas por curadores não licenciados, significativamente africanos ou mestiços², que engendraram práticas individuais de cura e, por isso, acabaram enredados em denúncias em tribunais religiosos, com destaque para as devassas eclesiásticas, realizadas ao nível do bispado (Figueiredo, 1997, p. 45 e ss.; Figueiredo, 2007, p. 109-128; Boschi, 1987, p. 151-184) – documentação sob a guarda do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM) – e os Cadernos do Promotor do Santo Ofício³. Interessa-me analisar parte desses recursos e dessas crenças e seus diálogos com a medicina oficial, estes buscados através da leitura de alguns dos tratados médicos produzidos no século XVIII. Em vista da polivalência das práticas desses “curadores negros” – como são comumente nomeados por seus denunciante e algozes – e dos limites físicos deste artigo, escolhi dois desses vetores: o uso de “bençãos”, “palavras” e orações católicas e a manipulação de “pós, raízes e ervas” para a produção de banhos, vomitórios e emplastos.

Cabe aqui uma ressalva: a despeito de minha escolha deliberada em analisar mais separadamente tais práticas, é fundamental salientar, como, aliás, será possível observar em vários dos casos que serão aqui discutidos, que esses recursos apareciam de modo simultâneo e imbricado nas ações desses “curadores negros”. Assim, um mesmo agente poderia manipular “pós e ervas”, enquanto rezava orações católicas ou proferia palavras ininteligíveis para seus denunciante e algozes (mas carregadas de simbolismos e representações), administrava sangrias em seus clientes, curava por meio de adivinhações usando búzios, imagens de santos católicos, chocalhos, dentre outros componentes de um amplo universo material e de crenças acionadas para suas terapêuticas.⁴

Um negro forro de nome Amaro, no ano de 1722, foi lembrado à mesa de uma devassa eclesiástica por “curar com

palavras bicho, e que sara sem mais outro remédio” (AEAM, Devassas Eclesiásticas, 1722-1723, fl. 37). Na freguesia de Itabira, um Alexandre Fernandes, provavelmente um curador branco, que morava no sítio do capitão-mor Tomás, também “usava de curar bichos com palavras e bençãos”. Por suas curas, Fernandes acabou sendo admoestado em termo de culpa que assinou. Aliás, o domínio das letras era predicado raro entre os curadores não licenciados (AEAM, Devassas Eclesiásticas, 1730-1731, L.II, fl. 105; L.III, fl. 96v). Na mesma época em que Fernandes efetuava suas curas, residia, na freguesia de Itatiaia, uma mulher casada de nome Mamede de Almeida, acusada duas vezes por “benzer com palavras bestas” (AEAM, Devassas Eclesiásticas, 1731, L.I, fl. 45v e 51). No Curral del Rei, outra mulher, uma viúva de nome Úrsula, também “usa de curar bicheiras com certas palavras e bençãos”. Ao que parece, a benzedora deveria se vangloriar e propagandear suas habilidades terapêuticas, pois seu denunciante soube de suas ações “por isso dizer a mesma Úrsula” (AEAM, Devassas Eclesiásticas, 1733, L. I, fl. 60). Um crioulo escravo de nome Antônio, no Ribeirão dos Machados, também foi enredado por “cura[r] de palavras bicheiras” (AEAM, Devassas Eclesiásticas, 1748-1749, Z4, fl. 98). Dado interessante é que, na mesma devassa, Antônio da Silva, que era proprietário do crioulo Antônio, apareceu igualmente denunciado por “curar com palavras” bicheiras e quebrantos. Mesmo sem haver evidências documentais mais conclusivas, nesse caso, é plausível imaginar a ocorrência de aprendizados e trocas de conhecimentos entre senhor e escravo que curavam sem possuir licença.

Esses casos trazem pistas sobre quando “palavras”, “orações” e “bençãos” protagonizavam de modo exclusivo ou acessório as curas realizadas nas Minas setecentistas, realidade, como diversos autores têm demonstrado, não muito diferente da de outras partes da Colônia e do contexto europeu no curso do período. Apesar das significativas variações no uso dessas “palavras” e “bençãos”, as denúncias mostram que tanto os curadores africanos e seus descendentes como os brancos – ou os indivíduos que não tiveram reveladas sua cor e/ou condição jurídica – valiam-se desse expediente para tratar, principalmente, de bicheiras, quebrantos e supostos feitiços, fossem seus alvos adultos, animais ou crianças.

Aliás, a recorrência com que se encontra, na documentação, a construção textual “cura com palavras e

² Este artigo, com as devidas alterações e recortes é fruto de parte do capítulo III da minha tese, produzida sob a orientação da profa. Dra. Lorelai Brilhante Kury, a quem agradeço pelas críticas e sugestões e pelo fértil diálogo acadêmico quando da produção do trabalho. Conferir (Nogueira, 2013). Para dar mais fluidez à leitura, resolvi atualizar a ortografia dos manuscritos, não mexendo, contudo, na estrutura textual das denúncias.

³ No caso das devassas eclesiásticas, o caráter informal/marginal da ação desses curadores aparece explicitamente associado à falta da licença para curar: “Item 5 – Se alguma pessoa adivinha ou benze, ou cura com palavras, ou bençãos sem licença de sua Ilustríssima, ou de seu Provisor, e se alguém que vá buscar crendo que com as bençãos pode haver saúde” (AEAM, Devassas Eclesiásticas, 1733, fl. 3). Já o Santo Ofício perseguia mais tipicamente a ação dos curadores que não possuíam licença, definindo-os como feiticieiros.

⁴ Essa polivalência de práticas nas curas não licenciadas, tanto na Colônia como no Reino, fora enfatizada por diversos outros estudos. Entre outros autores, conferir Bethencourt (2004, p. 77-85); Paiva (2002, p. 103-112); Walker (2001, p. 33-37); Calainho (2008, p. 70 e ss.); Sweet (2007, p. 167 e ss.); Souza (1995, p. 163-165); Sá Jr (2008, p. 269-272).

bênçãos” – sem que, na maioria das vezes, essas palavras e bênçãos fossem explicitadas – acusa o teor padronizado e “filtrado” das fontes de repressão da Igreja (Ginzburg, 1998, p. 18, 1991, p. 9-20). Essas lacunas e esses padrões na redação das denúncias ofuscam, por vezes, os interesses do pesquisador atual em conhecer melhor as práticas de cura dos agentes que padres, em nome de seus bispos ou membros do Santo Ofício, buscaram coibir. Assim, penso ter havido, em vários desses casos, hiatos entre as práticas realizadas por esses curadores, as narrativas de seus delatores para as autoridades eclesiais e a maneira com que esses clérigos registraram tais narrativas nos códices das devassas e dos cadernos do promotor da Inquisição a que tive acesso. Outro dado a ser considerado no conjunto dessas denúncias, que não poderei aqui desenvolver em função dos limites deste artigo, é a ocorrência, por vezes, de expressivas variações no teor das acusações que envolviam os curadores africanos e seus descendentes, quando comparados aos textos que enredaram curadores brancos⁵.

Mas, afinal, quais eram essas “palavras” e “benzeduras” que saíam da boca dos curadores sem licença para tratar seus clientes?

As poucas vezes em que foram explicitadas nas denúncias mostram que parte delas era composta de conhecidas orações católicas, por vezes acompanhadas por invocações de santos. Assim, para “benzer de malefícios”, Bento de Prestelo, aliás, o único curador branco em minha amostragem⁶ a remediar supostos feitiços, prerrogativa quase exclusivamente atribuída a africanos e seus descendentes nas Gerais, valia-se de “padres nossos credos e de outras orações que se usa na Igreja” (AEAM, Devassas Eclesiásticas, 1767-1777, fl. 47). Iguamente denunciado ao Santo Ofício, agora atuando como curador de feitiços em Guarapiranga, São Paulo, a dar mostras da circulação territorial de parte desses terapeutas não licenciados, tomei conhecimento de outra oração proferida por Prestelo:

Jesus, nome de Jesus, Deus te fez, Deus te criou, Deus acanhe a quem te acanhou. Deus te tire o mal que no teu corpo entrou: o ar de lua, ar de figueira, ar de pereira, ar de parlezia [sic], ar de curruto [sic], ar de inveja, ar de feitiçaria, ar de achaque, ar de maleitas e mais coisas que não estou ciente. Pelos poderes da Virgem Maria, São Pedro e São Paulo, que o corpo de Fulano fique são e salvo como na hora em que foi nascido assim como Nossa Senhora sarou das cinco chagas. Padre Nosso e Ave Maria (ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, n. 129, fl. 145).

Aproximados vinte anos antes das curas de Prestelo, em Catas Altas, o curador Ignácio de Abreu curiosamente protestou contra sua repreensão em termo de culpa que asseverava que ao benzer animais com palavras, não teriam as tais palavras “virtude” para isso, “e que abjurasse o pacto que elas tinham ou poderiam ter com o Diabo”. A despeito de ter assinado a admoestação, Abreu não concordava com ela “por acreditar que as bênçãos que realizava teriam permissão de Deus”. Assim rezava:

= bichos mãos [sic] neste lugar onde estais, [que comer], e não louvais malditos sejais da maldição São Pedro e São Paulo e do Apostolo Santiago, e do Padre São Silvestre, que quando eu fizer prece pela graça de Deus e da virgem Maria. Um Padre N[osso]. com uma Ave Maria = (AEAM, Devassas Eclesiásticas, 1742-1743, fl. 133).

Como é possível observar, para benzer as bicheiras dos animais, Ignácio valia-se simultaneamente de uma oração evocatória que continha o nome de santos conhecidos e de larga devoção, como S. Pedro e S. Paulo, além de S. Silvestre que, aliás, de acordo com Bethencourt, era frequentemente lembrado em orações de cura em Portugal por conta dos poderes taumatúrgicos presentes em sua hagiografia (teria curado de lepra o imperador Constantino e salvado Roma da peçonha de um dragão) (Bethencourt, 2004, p. 146), acompanhadas ainda das consagradas orações católicas como o Pai Nosso e a Ave Maria. Em Portugal, como no resto da Europa, determinadas passagens da vida dos santos conferia-lhes o *status* de “especialistas” na cura de males específicos. Daí, por exemplo, a recorrente evocação de S. Brás para enfermidades da garganta (Thomas, 1991, p. 37 e ss.). Como afirma Betânia Figueiredo, esse tipo de devoção que ligava o pedido da intercessão de determinados santos em tratamentos de doenças específicas continuou fortemente vigente no Brasil também no curso do século XIX (Figueiredo, 2002, p. 119).

Recorrer à invocação dos santos católicos em orações e bênçãos não era exclusividade dos curadores brancos ou sem definição de cor. Curadores africanos e mestiços igualmente clamavam pela corte celeste para tratar de seus clientes.

Na sede do bispado, um preto forro não nomeado foi solicitado para curar Ana Maria da Fonseca, que se achava gravemente enferma e “procurando todos os remédios da medicina sem lhe aproveitar nada de sorte que os professores a desampararam”. Os “professores”

⁵ Para as diferenças nos conteúdos das delações e estigmas que acompanhavam os “curadores negros”, conferir Nogueira (2013, especialmente capítulo II).

⁶ A amostragem em questão abarca 401 indivíduos (denunciados 595 vezes), enredados em devassas eclesásticas e/ou delatados ao Santo Ofício.

ainda teriam dito que Ana Maria padecia de “moléstia sobrenatural” e recomendaram os exorcismos da Igreja, com os quais alcançou “algum alívio” embora “a moléstia sempre continuando”. Assim, pelo menos como aparece na construção da denúncia feita pelo marido da enferma, “esgotadas” todas as possibilidades de recorrer às curas oficiais, o casal resolveu apelar para o tal preto forro. Em ação, curador ilegal logo disse que a enfermidade era decorrente de feitiços e colocou “uma camisa de homem na parte da moléstia”, proferindo as seguintes palavras:

[...] assim como este pano foi cru, concruado e incruzado [sic] assim te tiro esse mal olhado; ou mal que te botaram, com o poder de Jó, de S. Pedro, e de S. Paulo e do Santo nome de Jesus que em ti tenha cuidado (ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor n. 130, fl. 398).

Orações endereçadas à corte celeste igualmente apareciam nas páginas escritas pelos representantes da medicina oficial. Entre outros autores, Júnia Furtado e Márcia Ribeiro sublinham a corrente associação entre os tratamentos prescritos por esses curadores chancelados e o uso de orações. Como observa Júnia Furtado, o recurso às orações católicas acabava por possuir uma dupla função: “não só uniformizava o tempo do tratamento, como elevava a mente do doente e do médico aos céus” (Furtado, 2005, p. 97). Ribeiro também mostra como médicos e cirurgiões, em seus escritos, visavam controlar o uso de orações como parte das terapias de que lançavam mão, como forma de legitimar seus saberes e suas ações (Ribeiro, 1997, p. 93).

Em seu *Erário Mineral*, o cirurgião luso Gomes Ferreira, que atuou mais de vinte anos em vários arraiais auríferos, escreve que para remediar dores de dente valia-se de “verdete e cravo da índia em pó” misturados “que se ponha em um prato de estanho em 29 de agosto [provavelmente por ser reconhecido como o dia da decapitação de S. João Batista], das onze horas até o meio-dia”. A seguir, “é molhar o dedo na saliva e pô-lo em cima dos pós”, garantindo o cirurgião que, após uma Ave-maria, o dente pararia de doer (Ferreira, 2002 [1735], p. 327). Simultânea marcação de tempo e recurso à corte celeste que o cirurgião luso, ao descrever suas práticas curativas, repete em vários outros trechos de seu tratado médico (Ferreira, 2002 [1735], p. 338, 384). Francisco da Fonseca Henriques, autor de diversos tratados, além de médico da câmara de D. João V, igualmente menciona, em suas práticas, orações consagradas na tradição católica para medicar e se referir ao tempo de suas terapias (Henriques, 1731, p. 450)⁷.

Assim, também nas Minas, algumas das ações terapêuticas realizadas por agentes de cura não licenciados pareciam bem próximas daquelas praticadas pelos curadores oficiais, não havendo, aliás, em boa parte dessas artes de curar, uma delimitação rígida entre o oficial e o ilegal, sobretudo na primeira metade do século XVIII, como também observou Ribeiro (1997, p. 85-87).

Outra faceta bastante recorrente das terapias não licenciadas fora o recurso às “ervas, raízes e pós”, como pode ser lido com frequência na documentação persecutória da Igreja. Aliás, a manipulação do reino vegetal para a produção de mezinhas seria, indisputavelmente, o recurso terapêutico mais encontrado em meu universo de pesquisa, mostrando-se, não raro, entremeado por sangrias, orações, manipulação de objetos sacros, cerimônias de adivinhações, dentre outras práticas de cura.

Um preto forro chamado Pedro, denunciado numa devassa ocorrida no ano de 1759, como contou um de seus delatores, “tem fama de feitiçeiro e diz que faz curas com algumas raízes” (AEAM, Devassas Eclesiásticas, 1759, fl. 101v). Outro negro, este de nome Domingos, que era escravo, certa ocasião, fora “admoestado” por Simião Pimenta – que posteriormente o denunciou às autoridades episcopais – para que não procurasse mais os cativos de seu plantel. Entretanto,

não aproveitando essa sua admoestação teimou a ir e que vendo os negros dele testemunha o prenderam e chegando ele testemunha deram-lhe busca e acharam-lhe umas raízes e uns poz [sic] desculpando-se o tal negro que eram para dor de barriga... (AEAM, Devassas Eclesiásticas, 1753, fl. 34).

Chamado em referimento para contar o que sabia do caso, Antônio da Silva confirma que viu o negro amarrado por Francisco e que este teria lhe dito que Domingos “pretendia dar feitiços aos seus negros”. Entretanto, acrescenta em sua fala, a possibilidade de que os ingredientes encontrados teriam, sim, funções terapêuticas, que “dizia o tal negro que não era para matar nem fazer mal” (AEAM, Devassas Eclesiásticas, 1753, fl. 34, fl. 35).

Ambrósio, preto forro, também “usava de curar com algumas raízes”. Contudo, os conhecimentos herbários desse curador serviam a funções bem mais amplas, sendo procurado também por “varias escravas para abortarem” (AEAM, Devassas Eclesiásticas, 1753, fl. 34, fl. 52).

Em algumas dessas denúncias, emergem também as diferenças de impressões e desconfianças que recaíam sobre esses “curadores negros”. Tanto o forro Pedro como o

⁷ Para a ocorrência de similitudes também no uso de elementos devocionais católicos, como água benta, entre as ações dos curadores ilegais e as receitas que os representantes da medicina oficial publicaram em seus tratados médicos, conferir Nogueira (2013, p. 216-220).

cativo Domingos foram (des)qualificados como feiticeiros, mesmo quando afirmavam – como aparece na polifônica denúncia contra Domingos –, na verdade, manipularem os tais “raízes e poz” para fins curativos. Assim, como acontecia em outras áreas da Colônia, era bastante comum que terapeutas negros e mestiços carregassem o estigma de dominarem o contato com o “outro mundo” para infringir malefícios (Souza, 1995, p. 167; Grossi, 1999). Em estudo anterior, notei como, na documentação das devassas eclesiásticas ocorridas nas Minas setecentistas, essa desconfiança materializava-se através da repetição padronizada da expressão “feiticeiro e curador”, construção que não aparecia nas denúncias contra os curadores brancos (Nogueira, 2007, p. 3 e ss.).

Outro aspecto que acusa o tom muitas vezes lacônico e padronizado da documentação trabalhada é a ausência, na maioria dessas denúncias, de especificidades acerca de quais seriam, afinal, as “raízes”, as “ervas”, as “fólias” e os “pós” manipulados pelos curadores não licenciados aqui estudados.

Seria, entretanto, equivocado tributar o conhecimento e a manipulação das “ervas” exclusivamente aos “curadores negros” ou ao universo das práticas médicas ilegais. Em suas pesquisas, Vera Marques argumenta que a natureza e, especialmente, as plantas existentes no Brasil, há muito, aguçavam a curiosidade e a vontade de conhecimento e uso de diversos agentes da colonização, seguindo uma tradição médica oficial já bastante posta, que associava a cura das doenças ao uso desses recursos naturais. Com base na milenar medicina hipocrático-galênica, as plantas foram amplamente usadas também por médicos, cirurgiões e boticários para “purgar” e “equilibrar” os humores, restabelecendo a saúde perdida pelo organismo doente (Marques, 1999, p. 38). A autora chama atenção, ainda, para a preponderância dos “símplices” de origem vegetal nas boticas encontradas na Colônia do setecentos (Marques, 1999, p. 208, 211). Do mesmo modo, Márcia Ribeiro, Maria Cristina Wissenbach e Henrique Carneiro comprovam como os produtos de origem vegetal protagonizavam a produção dos remédios de botica e as receitas impressas nos tratados de cirurgiões e médicos, muitos deles, inclusive, procedentes do Brasil como de outras partes do vasto império luso, que seriam lembrados por autores como Orta, Semedo e Gomes Ferreira em seus tratados (Ribeiro, 1997, especialmente capítulo 2; Carneiro, 2002, p. 171 e ss.; Wissenbach, 2010, p. 378 e ss.).

Nas Minas Gerais do século XVIII, de acordo com as pesquisas de Júnia Furtado, Márcia Ribeiro, Carla S. de Almeida e Maria Odila da Silva Dias, cirurgiões como Gomes Ferreira e Antônio Mendes, durante anos,

pautaram suas ações terapêuticas no conhecimento e no uso das “raízes” e das “ervas” locais. As supracitadas autoras sublinham a importância dada à experiência e à capacidade de mesclar conhecimentos oriundos de grupos como os ameríndios e os “paulistas” nas práticas desses cirurgiões. Assim, nas páginas desses tratados, há uma série de tratamentos baseados na flora e na fauna “mineira”. Gomes Ferreira, por exemplo, chamava de “remédios de pobre” – em oposição aos remédios de botica – as ervas medicinais catadas pelos matos por indivíduos de olhar treinado no reconhecimento da forma e da função desses vegetais, como no caso da avenca silvestre, da erva-santa ou erva-cidreira, da angélica, da butua, além de muitos outros (Silva *in* Ferreira, 2002 [1735], p. 52-53; Furtado *in* Ferreira, 2002 [1735], p. 15 e ss.; Ribeiro, 1997, p. 27-32; Almeida, 2010, p. 74-84).

Uma vez mais, a meu ver, o diálogo entre os tratados escritos pelos representantes da medicina oficial e as práticas dos curadores não licenciados, encontradas nas fontes manuscritas que testemunham a repressão de suas ações, pode apresentar férteis possibilidades na percepção sobre as fronteiras e as circulações entre esses diferentes agentes e seus saberes terapêuticos bem como fornecer evidências documentais de como poderia se processar esse circuito de trocas nas relações sociais travadas entre esses indivíduos.

Nesse sentido, ainda que muitas vezes de modo fugidio, uma pequena parte das denúncias por mim pesquisadas apresentam evidências de similitudes nessas terapias, procedentes de prováveis trocas de saberes e mesclas, também na manipulação do reino vegetal, aproximando, uma vez mais, algumas das ações e dos recursos dos representantes da medicina oficial – ou seja, os cirurgiões e médicos licenciados que escreveram seus tratados no curso do período aqui considerado – daquelas de que lançavam mão os terapeutas sem licença.

Em algumas dessas denúncias mais detalhadas, encontrei esses personagens fazendo uso tópico dos vegetais, como fazia Ignácio “escuro”, ao esfregar “com raízes” a perna supostamente enfeitada de Maria da Costa para tirar-lhe “cabeços e outras imundícies”, sarando-a, conforme a denunciante/cliente teria frisado em sua denúncia ao Santo Ofício (ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, n. 125)⁸. Na freguesia de Rio das Pedras, um negro chamado João da Silva manipulava um amplo repertório terapêutico, com sangrias, uso “de palavras”, além de produzir bolsas de mandinga à guisa de proteção contra os perigos das Gerais. João também fizera uso tópico de “uns pós de um pau que chamam laranjeira brava”, para, ao que parece, cicatrizar os cortes dos indivíduos que o procuravam para que ele sangrasse as “costas da mão”, a

⁸ Devo a transcrição desse caso, entre outros que trabalho nessa pesquisa, à generosidade de Luiz Mott.

propósito de curar enfeitiçados (ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, n. 105, fls. 198 e ss.).

Como dito, Gomes Ferreira e Antônio Mendes também acreditavam no poder curativo das plantas extraídas das matas mineiras, usando-as nos mais diversos achaques. Entre as muitas receitas descritas no *Erário Mineral*, há um emplastro produzido a partir da erva-de-santa-maria para sarar as “pontadas” seguidas de febres, que constantemente acometiam os habitantes das Minas. Mais adiante, o cirurgião luso, ambientado com a natureza local, lança mão da raiz de jaborandi, “que nestas Minas há grande abundância nos matos virgens e capoeiras de poucos anos”, como “certo experimento” e “fácil”, mostrando aos leitores de seu tratado como as “plantas mineiras” poderiam ser usadas diretamente para a cura dos mais diversos males (Ferreira, 2002 [1735], p. 258, 328). Já o autor do tratado médico O Governos dos Mineiros... receitara, para a recuperação de “escaras” resultantes de sangrias, “folha de cove meia assada [...] posta quente na escara”, sendo acompanhada de manteiga crua ou “unguento bazalício amarelo” (Mendes, 1770, p. 21). Em outro momento de seu tratado, o cirurgião luso recorre ao uso tópico de um unguento eficaz para curar “boubas” e “chagas” provocadas pelos “males de vênus” feito à base de “fumo de limão azedo” e “fumo de caroba do campo”. Embora, nesse caso, a receita seja mais elaborada, marcada pela produção de um unguento, nota-se, uma vez mais, a importância das plantas encontradas nas matas mineiras na composição das curas engendradas também pelos curadores oficiais oriundos do Reino (Mendes, 1770, p. 104).

Outra semelhança observada entre os tratamentos oficiais e não licenciados é a função terapêutica da aguardente. Nas curas realizadas por Gomes Ferreira, a bebida protagonizava várias ações, fosse para “lavar feridas”; curar os “incêndios de uma erisipela” aplicando “panos molhados com aguardente”, sendo também ingerida, misturada a outros ingredientes, na produção de “beberagens”. O cirurgião luso recomendava, contudo, que se preferisse a aguardente reino, pois era de melhor qualidade (Ferreira, 2002 [1735], p. 226, 242, 244). Antônio Mendes seria ainda mais radical, desencorajando o uso da “aguardente da terra”, pois, segundo seu julgamento, era “uma tão depravada bebida a que chamam cachaça, que é destilada de melaço e borra de açúcar, que se faz nos engenhos, que só o cheiro faz vômito a qualquer pessoa, que não costuma usar dela” (Mendes, 1770, p. 69).

Um negro conhecido como Pai Garcia, que, de acordo com um de seus denunciante, “muita gente

o procura para curar de feitiços o negro”, manipulava as “ervas do mato” de que lançava mão em suas ações, transformando-as em “beberagens de cachaça” (AEAM, Devassas Eclesiásticas, 1743, fl.9v). Outra negra, a forra Páscoa, que atuava em Sabará, curava de feitiços com “bênçãos” e “rezas” que eram associadas a “curas com águas ardentes [sic] e raízes de pau e fumos com as quais curas saravam os ditos negros”. Certa ocasião teria solicitado, para remediar um escravo, que seu senhor providenciasse vinho, aguardente do reino e fumo, que, ao que tudo indica, foram parcialmente usados em seu tratamento. Retornando a casa, são e salvo, o escravo contara ao seu dono ainda que Páscoa “lhe tinha dado várias bebidas com muitas raízes de paus e ajudas que o faziam soiar [suar] em grande quantidade” (AEAM, Devassas Eclesiásticas, 1733, L.1, fls. 91v, 93v-94, 99, 99v-100).

Saberia a negra forra Páscoa da preferência que os representantes da medicina doutra tinham acerca do uso da aguardente do Reino e, por isso, requisitara ao senhor do cativo que curou? Impossível saber ao certo. Mas, de todo modo, é de se supor que essas impressões e esses conhecimentos circulassem nas Minas entre esses diferentes agentes de cura que coexistiram e, por vezes, se rivalizaram nos arraiais auríferos. Aliás, realidade encontrada em vários casos por mim levantados, um dos quatro denunciante das curas de Páscoa foi o cirurgião João Vieira da Costa, que parecia conhecer bem as ações da curadora ilegal de Sabará.

Na denúncia contra o negro mina João da Silva, mencionado anteriormente, foi onde encontrei a narração da maior quantidade de “raízes” e “ervas” manipuladas por curadores não licenciados para remediar seus clientes, aliás, com incomum riqueza de detalhes e especificações. O curador africano era hábil conhecedor das matas mineiras⁹, no rol de produtos que usava em seus “suadouros de ervas”, “banhos”, “beberagens” e “purgas”, além do já citado “pó de pau” de laranjeira brava para cicatrizar e estancar sangrias figuravam ainda “raízes de orelha de onça”, “raízes de figueira brava” e “umas raízes a que chamam paratudo” (ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, n. 105, fl. 209).

A calundzeira angolana Luzia Pinta, estudada pioneiramente por Luiz Mott e Laura de Mello e Souza (Mott, 1994; Souza, 1995, p. 345-357), também dominava conhecimentos herbários. Quando reportada ao tribunal lisboeta, contou aos inquisidores sobre suas ações terapêuticas – inicialmente, ao que parece, para se esquivar das acusações mais graves que envolviam os calundus

⁹ No testemunho de Manoel de Borba, o conhecimento de que detinha o negro mina sobre a natureza das Minas fora enfatizado: “curava com umas folhas e raízes que o dito ia buscar ao mato, e as cozinhava em panela o que ele depoente viu em cozimento que o dito denunciado fizera para a cura de hum seu primo por nome Manoel Roiz” (ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, n. 105, fl. 206).

que presidia e suposto pacto demoníaco –, alegando que consistiam “somente” em administrar papas de farinha misturadas com butua (ou abutua) e pau-santo, na forma de vomitórios para que seus clientes expelissem os feitiços, tendo aprendido tais mezinhas ainda em sua “terra natal” através dos ensinamentos de um escravo de nome Miguel (ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n. 252).

Parte dessas “raízes” e “ervas” das quais o negro mina João da Silva e a angolana Luzia Pinta lançavam mão em suas curas eram conhecidas e usadas também pelos representantes da medicina oficial, como o cirurgião Gomes Ferreira que, provavelmente, deve ter aprendido a identificar e manipular essa nova natureza do mesmo modo dos curadores não licenciados: ouvindo e trocando informações com “paulistas”, “carijós” e demais indivíduos que habitaram as Minas, treinando o olhar para reconhecer esses vegetais e experimentando sua eficácia em receitas testadas paciente a paciente.

Acerca do paratudo – mencionado nas mezinhas produzidas pelo curador ilegal João da Silva –, o autor do *Erário Mineral* também ressalta sua importância terapêutica, em especial em episódios de “dores de barriga” e “cólicas”, descrevendo-o como

[...] pós da casca grossa e amarela a que chamam nas Minas “paratudo” e há bastante paus dela, os quais são grossos e delgados com as folhas largas, e é este remédio tão vulgar em algumas partes que até os pretos trazem esta casca consigo para as ocasiões de suas dores de barriga (Ferreira, 2002 [1735], p. 363).

Pela sua descrição, posso imaginar a frequência com que as cascas “paratudo” deveriam ser usadas, sendo, presumivelmente, um nome genérico para diversos vegetais que serviam para achaques ligados ao aparelho digestivo (embora o mina João da Silva tenha preparado os banhos com “paratudo” para curar feitiços). Com “paulistas e carijós”, Gomes Ferreira também se informou sobre as qualidades da orelha de onça, “prodigiosa para todos os venenos e mafelícios”. Nesse caso, tanto o cirurgião licenciado como o curador ilegal manipulavam o mesmo vegetal para o mesmo fim: curar feitiços! Aliás, a crença de que as pessoas poderiam ser alvo de feitiços era comungada por vários médicos, cirurgiões e demais representantes do saber letrado, sobretudo na primeira metade do século XVIII (Ferreira, 2002 [1735], p. 422; Henriques, 1731, p. 710; Abreu, 1726, p. 623 e ss.). Os “pós” e as “raízes” da butua (ou abutua, também nomeada parreira brava) e do pau-santo também foram usados frequentemente por Gomes Ferreira do mesmo modo, aliás, que deveriam ter sido por Luzia Pinta em suas curas (Ferreira, 2002 [1735], p. 243, 251, 253, 257, 263, 265, 305, 320, 558, 676-678).

No *Regimento com foros de lei que devem observar os comissários delegados do físico-mor deste Reino e Estado do Brasil*, datado de 1744, além de uma série de reprimendas contra os abusos de boticários e droguistas e da vontade de normatização pela via da inspeção das licenças e dos pesos e das medidas das boticas, encontra-se uma longa lista de produtos e seus preços que deveriam ser manipulados e vendidos legalmente nas boticas (APM, 1774, cód. 02, fls. 205-224v.). Nota-se, ao desfolhar as centenas de produtos oriundos dos três reinos da natureza que habitam o Regimento, a presença de algumas das “ervas” e “folhas” também mencionadas nas denúncias contra os negros curadores João da Silva e Luzia Pinta. Assim, os boticários igualmente manipulavam para a confecção de seus fármacos butua (suas raízes, no caso), pau-santo (que aparece na lista tanto como “pau” como nas “cascas”), figueira, marroios (um dos nomes do paratudo) (Martins *et al.*, 2003, p. 142). É possível perceber, uma vez mais, como a medicina oficial – nesse caso, associada aos remédios que poderiam ser vendidos nas boticas – e os curadores ilegais, por vezes, poderiam utilizar ingredientes bem próximos nas mezinhas que preparavam para remediar seus clientes.

Resumindo, o cotejo entre parte dos tratados médicos do século XVIII, alguns deles redigidos por cirurgiões que habitaram e curaram nas Minas, e listas de produtos disponíveis nas boticas e as denúncias contra os curadores negros não licenciados – ainda que a regra fosse a padronização e o uso protocolar de expressões lacônicas como “cura com folhas e raízes” – permite perceber que, em alguns dos casos tratados, a flora das Minas era manipulada de forma muito próxima por esses diferentes agentes da cura: tanto no uso de determinados vegetais (ainda que, por vezes, haja também nítidas diferenças de significados e poderes atribuídos às “folhas” e “ervas”) como na forma com que eram aplicados naqueles que eram curados, através da produção de emplastos e beberagens com aguardente. Proximidades que, aliás, sugerem aprendizados e trocas entre esses terapeutas.

Entretanto, nem tudo eram similitudes e circularidades quando propomos um olhar comparativo entre as crenças e as formas de curar de cirurgiões e médicos e aquelas dos “curadores negros” e mestiços.

Acerca do uso das “palavras”, das “orações” e das “bênçãos”, além das conhecidas preces católicas (como o Pai Nosso e a Ave Maria), percebi outras variáveis na fala dos indivíduos não licenciados. Assim, as fórmulas evocatórias, que muitas vezes nomeavam santos de conhecidos poderes taumatúrgicos como S. Silvestre e S. Antônio, são encontradas apenas na boca dos terapeutas ilegais. É provável inferir que cirurgiões e médicos as conhecessem bem em função dos laços comunitários que teceram com seus clientes e, mesmo, por vezes, do contato e do convívio

estreito que alguns deles tiveram com os demais agentes que curavam. Mas, talvez, tenham preferido registrar em suas obras apenas o recurso de orações mais afinadas à ortodoxia católica como mais uma estratégia para demarcar as diferenças entre o lícito e o ilícito nas artes de curar o que, aliás, fizeram em diversas outras partes de suas obras com o propósito de tentarem tomar para si o controle e a manipulação dos corpos doentes.

Em outra ordem de denúncias, esta exclusivamente endereçada aos “curadores negros”, foi possível observar mais diferenças nas práticas desses agentes não licenciados que lançavam mão de “palavras” e bênçãos em seus tratamentos: refiro-me ao medo do uso de “palavras ininteligíveis”.

O escravo Matheus Monjolo, que pertencia ao alferes José da Silva Braga, que a exemplo de outros cativos curadores pagava jornal ao seu dono, realizava rituais de cura de feitiços e adivinhações para descobrir os responsáveis pela confecção dos mesmos e experimentava significativa liberdade para perambular por diversas áreas a oferecer seus préstimos. Uma das etapas do ritual de adivinhação que protagonizava envolvia “bênçãos”, “dizendo-lhe umas palavras pela sua língua”, acompanhadas do toque de um chocalho, que despertou a desconfiança de seus quatro denunciante (AEAM, Devassas Eclesiásticas, 1753, Z6, fl. 81v).

O tenente Francisco Antunes de Aguiar achava-se às voltas com sua família e cativos queixosos “de algumas doenças, e suspeitando que podiam nascer de malefício”. Diante desse problema, foi persuadido a procurar um “negro curador” de nome Manoel Sabaru, que era escravo da preta forra Ana Mina. Manoel, para saber a natureza da enfermidade que acometia a família e os escravos do tenente, começou a fazer adivinhações em que “entrara a fazer várias perguntas em línguas, digo língua Mina”, descobrindo que realmente teriam sido enfeitizados e acusando um dos escravos do tenente, Pai Gonçalo, um negro de nação Nabó (provavelmente nagô) de ser o responsável pelos malefícios. Francisco Antunes, a exemplo de outros proprietários, parece ter dado crédito às ações do escravo curador, uma vez que colocou “logo em ferros” o suposto feiticeiro. Um dado extraordinário nesta denúncia visto com pouca frequência na literatura acerca das práticas mágicas no Brasil colonial e que ajuda a revelar como indivíduos abastados e procedentes de Portugal, como o tenente Antunes, se relacionavam com a necessidade de recorrer aos préstimos de terapeutas não licenciados como Manoel Sabarú foi o recurso ao que chamaríamos hoje de tradutores. Nesse contexto, o tenente teria usado um de

seus escravos, o ladino Felipe de nação coura, como intérprete para saber o teor da fala desconhecida, proferida “em língua mina” no curso da adivinhação (ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, n. 102, fls. 12-14v).

Essas duas denúncias evidenciam que parte considerável das explicações e ações sobre a doença e a saúde dos indivíduos que recorriam a esses curadores não licenciados seria engendrada por matizes africanos, não raro ressignificados e crioulistizados a partir da nova morada. Desse modo, creio não ser possível, *a priori*, enquadrar esse mosaico de casos numa única diretriz que acabe por privilegiar apenas um aspecto da complexa questão das mesclas e permanências de saberes e fazeres. Escolher, por exemplo, uma interpretação exclusivamente “americanista” ou “afrocêntrica” tende a essencializar tais práticas culturais. O mais interessante, a meu ver, é levar em conta as múltiplas experiências desses indivíduos e dessas comunidades¹⁰.

Assim, há de se inferir que muitas dessas “palavras ininteligíveis” deveriam ter sido proferidas em momentos de transe desses terapeutas ilegais africanos na busca da comunicação com seus antepassados mortos. Diversos autores, valendo-se fundamentalmente da documentação de missionários que percorreram os mais diversos rincões africanos, consideram o peso das possessões no contato com o “outro mundo” para a realização de curas (Corvey, 2007, p. 54-71; Sweet, 2007, p. 167-168, 184 e ss.; Thornton, 2004, p. 343-354). Nos dois casos acima descritos, encontrei evidências bastante contundentes nesse sentido.

O tenente Francisco, em sua denúncia, além de mencionar que o negro Manoel Sabaru fazia perguntas em seus ritos de adivinhação “em línguas” ou em “língua mina”, acrescenta que a resposta que acreditava sair debaixo da bacia que o negro usava em seu ritual era produzida a partir de “uma voz desentoada e horrorosa” o que, obviamente, o levava a crer que “aquelas respostas eram dadas por arte diabólica”. Em outro momento da denúncia, a percepção da invocação de espíritos e a ideia do transe se faz notar de modo ainda mais direto, pois o curador “lhe fizera falar um seu negro defunto” (ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, n. 102, fl.13). O negro monjolo Matheus, ao “tocar um chocalho” – que fora definido em outra denúncia como “um canudo com umas pedras dentro” – e a “cantar pela língua de sua terra”, parecia também invocar os espíritos tutelares necessários para começar suas adivinhações e curar seus clientes que teriam sido alvo de feitiços com “suas bênçãos” (AEAM, Devassas Eclesiásticas, 1753, Z6 fl. 81v).

¹⁰ A discussão acerca da manutenção e da transformação de elementos dos cultos e das práticas dos africanos no universo colonial é complexa e ampla. Em função dos limites deste artigo, não terei meios para explicitar mais detidamente meu percurso teórico-metodológico. Entretanto, sublinho que ancorei minha interpretação da ação dos curadores “mineiros” no conceito de crioulistização, tal qual pensado por autores como Price (2003); Parés (2005, p. 87-132, 2006); Ferreira (2006, p. 17-41) e também no conceito de “catolicismo africano” desenvolvido por Thornton em seus estudos (2004, p. 343-354, 1998).

Na manipulação das “raízes” e “ervas” nas terapias e na produção de mezinhas engendradas pelos curadores não licenciados, para além das prováveis similitudes e circularidades com as ações dos representantes da medicina oficial acima sublinhadas, igualmente encontrei, em outros casos compulsados, significativas diferenças de usos e significados.

Assim, dito de outro modo, uma mesma espécie vegetal poderia ser manipulada de diferentes formas por agentes de cura igualmente diferentes. A meu ver, parte dessas “raízes” e “ervas”, ao invés de equilibrar ou purgar humores – como queriam cirurgiões, físicos e boticários –, seriam usadas por “curadores negros” para cumprir funções religiosas e rituais, em consonância com cosmovisões e crenças africanas.

João, negro escravo de Antônio Guedes de Sampaio, atuava como curador capaz de retirar feitiços na freguesia de Santo Antônio do Rio Verde. Por seus conhecimentos terapêuticos, o cativo amealhava oitavas de ouro e era frequentemente requisitado em sua freguesia – o que também acabou rendendo-lhe quatro denúncias na mesa da devassa e posterior prisão. Depois de reconhecer a existência dos supostos feitiços, o negro escravo “benzia” os indivíduos maleficados com palavras ininteligíveis e “umas cerimônias como uns ramos de arruda”. Outro denunciante narra que o curador se valia de “raízes do campo bebidas” para administrar em seus pacientes e, além disso, mastigava parte dessas “raízes” e esfregava na “porta da dor”, retirando posteriormente com sua boca os “ingredientes” dos feitiços, como ossos, dentes, cabelos..., “sem que no corpo fique sinal de onde sai” (AEAM, Devassas Eclesiásticas, 1759, Z-9, fls. 166v-167v).

Na narração do denunciante, ou na escrita do padre notário, a vontade de diferenciar o uso da arruda parece bastante intencional: os ramos de arruda eram manuseados pelo cativo “em cerimônias”, o que lhe custara, como ocorreu com vários outros curadores negros, o estigma de feiticeiro. Portanto, João agia diferente do modo com que lançavam mão dessa planta – de conhecidos predados medicinais – cirurgiões chancelados como Gomes Ferreira e Antônio Mendes, que também se valeram da arruda em inúmeras de suas receitas. Por exemplo, em certa ocasião, para tratar um de seus escravos que sofria de “escarros de sangue”, Gomes Ferreira administrou uma “fomentação com óleo feito de arruda e de alecrim”, conseguindo, com sucesso, recuperar sua “peça” (Ferreira, 2002 [1735], p. 263; Mendes, 1770, p. 49, 84)¹¹.

Na sede do bispado, Manoel Carvalho Araújo, por se achar “molesto” resolveu, antes de efetuar uma denún-

cia ao Santo Ofício, solicitar as curas de “um preto” que descobria feitiços, adivinhando-os

com um prato d'água e uns cipós torcidos e umas folhas de limão e o preto distorcia os cipós e trançava-me os pés com os cipós e depois os tirava e botava umas folhas na mão esquerda e batia e batia com a mão direita em cima da folha de limão e atirava com elas no chão e dizia que eu tinha feitiço no corpo e picou-me algumas vezes com uma agulha nos narizes dizendo que eu tinha caroços dentro nos narizes (ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor, n. 130, fl.125).

Nas adivinhações protagonizadas pelo negro anônimo fica evidenciado também o uso do reino vegetal como elemento de contato com o “outro mundo” para além de suas conhecidas propriedades terapêuticas, como seria o caso do limoeiro, cujas folhas e cujos frutos figuravam facilmente entre as receitas registradas pelos cirurgiões lusos Mendes e Ferreira, bem como aparecia na lista dos produtos a serem vendidos e manipulados pelos boticários para a confecção de seus “remédios de botica” (Ferreira, 2002 [1735], p. 259, 320; Mendes, 1770, p. 20; APM, 1744, cód. 02, fl. 209 e 212v.).

O padre italiano Cavazzi, nos tempos de sua missão em terras centro-africanas, observou a destreza com que os *gnanga* (“sacerdotes”) dominavam os conhecimentos herbários, não raro, atrelando as propriedades de cura das plantas a suas funções religiosas. Ao descrever os diversos “feiticeiros” – da forma com que os via – com os quais tomou contato, sublinhou que os *Nsambi* eram sacerdotes responsáveis pela cura de uma enfermidade específica que “incomoda muito os Pretos”, cuja pele “cobre-se de nódoas esbranquiçadas como lepra”. Embora o capuchinho afirmasse que “não se sabe bem” porque a doença seria curada – numa nítida atitude de desabono dos saberes do sacerdote-curador africano –, comenta que este se valia de “uma casca de uma certa árvore, reduzida a pó e espalhada sobre a pele do doente, secando os humores” (Montecúccolo, 1965 [1687], vol. I, p. 97). A explicação do clérigo italiano, ambientado com as teorias humorais hipocrático-galênicas, deveria ser bem diferente das respostas que os *Nsambi* davam para as doenças e as curas que efetuavam com “pó” e bebidas que produziam também à base de vegetais. Quando relata sobre as “crenças e sacrifícios dos jagas”, padre Cavazzi, novamente, põe em tela o domínio herbário de sacerdotes centro-africanos. Os “feiticeiros” conhecimentos como “sacerdotes da guerra” (*Nganga-ia-ita*), além de produ-

¹¹ Em sua pesquisa acerca da “vida dos escravos” no Rio de Janeiro do século XIX, Mary Karash enfatiza o papel da arruda como amuleto de proteção e de contato com o “outro mundo” (Karash, 2000, p. 377-378). Aliás, a arruda continua bastante presente em vários rituais e crenças das diversas religiões afro-americanas, sendo utilizada para a preparação de “defumadouros” de ervas ou com seus galhos pendurados em roupas ou pessoas, bem próximas das narrações do século XIX (Lody, 2003, p. 290).

zirem variados amuletos com pele de animais, também tratavam de seus soldados confeccionando remédios à base de “plantas”. Em suas impressões, Cavazzi deixa ainda um interessante relato sobre as concepções de um europeu representante do saber letrado acerca da natureza e das pessoas que habitavam a África:

[...] Outros há que preparam unguentos para as feridas, e eu mesmo vi dois, trespassados lado a lado, sararem em poucos dias. Acho que há remédios que nas mãos dos Europeus, seriam ótimos, porque nessas regiões há plantas com virtude muito eficaz, mas muito mais eficazes seriam se fossem usadas por homens de ciência (Montecúcolo, 1965 [1687], vol. I, p. 200).

Mesmo que os relatos acima sublinhados tenham sido tecidos na segunda metade do século XVII e em terras africanas, a meu ver, essas ações estariam bem próximas de parte das que encontrei nas Minas Gerais do século XVIII.

Assim, a estreita relação entre domínio da natureza e práticas religiosas, entre outras atribuições, voltadas para a cura das doenças do corpo e do espírito, dos africanos centro-ocidentais também é enfatizada nas pesquisas de Thompson. O autor afirma que dentro da cosmovisão Kongo, a garantia da harmonia e da “ventura” vinculava-se ao domínio das “raízes” e “ervas” pelos sacerdotes, voltado, em grande medida, para a confecção dos *minkisi* (grosso modo, amuletos “animados” por espíritos), que protegiam e curavam indivíduos e sociedades (Thompson, 1984, p. 107-108). Entre aqueles que habitavam a África Ocidental, o mundo vegetal não seria menos sagrado. Para os “mina” e os “jeje”, que tão expressivamente foram trazidos para o Brasil e, sobretudo, nas primeiras décadas do século XVIII para as Gerais, “folhas” e “ervas” eram também um dos principais meios de contato entre homens e divindades. Diversos autores que se debruçam sobre as religiões dos orixás e voduns sublinham como as “ervas” possuem múltiplas funções, além de um papel imprescindível na própria existência desses cultos, ligando-se a banhos e defumadouros purificadores, que, em algumas cerimônias, induzem aos estados de transe; a utilização de ervas específicas no culto e “feitura” de neófitos de orixás igualmente específicos; sem contar com a existência de um orixá, considerado a “entidade das ervas e das folhas” (Ossain), e conseqüentemente, ligado à medicina, por conta de dominar o saber terapêutico subjacente a elas (Verger, 2000, p. 87, 227-230; Prandi, 2005, p. 125-155; Parés, 2005, capítulos 4 e 7).

A meu ver, tanto os curadores “mina” como os “angola”, enredados às centenas em devassas eclesiásticas

e denúncias ao Santo Ofício ao longo do século XVIII na “capitania do ouro”, tinham, tradicionalmente, no conhecimento e domínio do reino vegetal, um fundamental alicerce na relação entre homens, deuses e/ou espíritos antepassados, que garantiam harmonia, saúde e felicidade em suas comunidades de origem (o que envolvia, em grande medida, a cura para os males do corpo e da alma). Certamente, parte desse conhecimento foi acionado e mesclado com outros saberes e agentes na nova realidade vivida para a realização das curas que solicitavam de escravos aos seus donos e demais indivíduos destacados no espaço estudado¹².

Para concluir, pelo menos por ora, gostaria de enfatizar mais dois aspectos, além de repisar parte dos argumentos desenvolvidos acima.

Embora não haja, na documentação, evidências conclusivas nesse sentido, creio poder inferir que parte dessas ações terapêuticas que apresenta alguma analogia e similaridade, a exemplo do uso de determinados vegetais – como “butua”, “paratudo” – em mezinhas, ou de consagradas orações católicas, a exemplo do Padre Nosso, da Ave Maria, poderia ser acionada a partir de significados diferentes, atribuídos pelos “curadores negros” em comparação aos cirurgiões, boticários e médicos que representavam a medicina douta. Além disso, é notável, por parte dos agentes licenciados, uma estratégia de diferenciar e legitimar seu espaço de atuação, mais tipicamente desabonando as terapias dos curadores ilegais e associando-as ao universo da feitiçaria, sobretudo as ações e os saberes dos curadores africanos ou mestiços. Aliás, várias denúncias reportadas à mesa das devassas episcopais e ao Santo Ofício que transcrevi foram protagonizadas por cirurgiões e boticários que viviam nos arraiais auríferos.

Enfim, o complexo universo das curas presentes nas Minas setecentistas nos faz pensar que, embora houvesse contundentes indícios da existência de convergências e circularidades entre as terapias oferecidas pela medicina douta e aquela dos curadores não licenciados (que poderiam, inclusive, ser produto da convivência estreita entre esses agentes, principalmente cirurgiões e boticários), havia também expressivas diferenças, tanto no uso/nas escolhas de ingredientes e recursos como em seus significados, muitos delas, aliás, provenientes da “bagagem africana” que esses indivíduos traziam consigo, ressignificada e crioulizada no contato com os diversos agentes que habitavam os arraiais auríferos. Neste artigo, no amplo rol de diferenças entre tais práticas terapêuticas, optei por enfatizar o uso ritual de determinadas plantas em curas que envolveram também cerimônias de adivinhação, algumas

¹² Ao tratar das práticas de cura coletivas, especialmente efetuadas em ritos definidos como calundus, notei, uma vez mais, o protagonismo e a manipulação cerimonial dessas “ervas” e “raízes” (cf. Nogueira, 2013, capítulo IV).

delas bem próximas das narradas pelo padre Cavazzi nos tempos de sua missão em terras centro-africanas e as “palavras ininteligíveis” proferidas por certos curadores que indicavam contatos com o “outro mundo” e possíveis estados de transe, entre outras ações usadas para remediar seus clientes.

Por isso, acredito que o aprofundamento do olhar comparativo entre os escritos publicados pelos representantes da medicina douta e as descrições das práticas dos curadores não licenciados, encontradas na documentação produzida por seus algozes, pode se converter em fértil agenda de pesquisa para trabalhos vindouros.

Referências

- ALMEIDA, C. 2010. *Medicina mestiça. Saberes e práticas curativas nas minas setecentistas*. São Paulo, Annablume, 182 p.
- ANASTASIA, C.M.J. 2005. *A geografia do crime: violência nas Minas Setecentistas*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 159 p.
- BETHENCOURT, F. 2004. *O imaginário da Magia. Feiticeiros, salada-dores e nicromantes no século XVI*. São Paulo, Cia das Letras, 373 p.
- BOSCHI, C.C. 1987. As visitas diocesanas e a Inquisição na Colônia. *Revista Brasileira de História*, 7:151-184.
- CALAINHO, D. 2008. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e Inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro, Garamond, 320 p.
- CARNEIRO, H. 2002. *Amores e sonhos da flora. Afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia*. São Paulo, Xamã, 239 p.
- CORVEY, H. 2007. *African American slave medicine. Herbal and non-herbal treatments*. New York, Lexington Books, 207 p.
- DIAS, M.O.L. da S. 2001. Nos sertões do Rio das Velhas e das Gerais: vida social numa frente de povoamento. In: J.F. FURTADO (org.), *Erário Mineral de Luís Gomes Ferreira*. Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro, p. 31-105.
- FERREIRA, R. 2006. “Ilhas crioulas”: o significado plural da mestiçagem cultural na África atlântica. *Revista de História*, 155:17-41.
- FIGUEIREDO, L. 2007. “Peccata mundi: a “pequena inquisição” mineira e as devassas episcopais”. In: M.E.L. RESENDE; L.C. VILLALTA, *História de Minas Gerais. As Minas setecentistas*. Belo Horizonte, Autêntica Editora, p. 109-128.
- FIGUEIREDO, L. 1997. *Barrocas famílias. Vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo, Hucitec, 198 p.
- FIGUEIREDO, B. 2002. *A arte de curar. Cirurgões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais*. Rio de Janeiro, Vício de Leitura, 251 p.
- FURTADO, J. 2001. Arte e segredo: o licenciado Luís Gomes Ferreira e seu caleidoscópio de imagens. In: J.F. FURTADO (org.), *Erário Mineral de Luís Gomes Ferreira*. Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro, p. 3-30.
- FURTADO, J. 2005. Barbeiros, cirurgões e médicos na Minas colonial. *Revista do Arquivo Público Mineiro* XLI:88-105.
- GINZBURG, C. 1998. *O queijo e os vermes. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo, Cia das Letras, 255 p.
- GINZBURG, C. 1991. O inquisidor como antropólogo. *Revista Brasileira de História*, 21:9-20.
- GROSSI, R.F. 1999. O Caso de Ignacio Mina: tensões sociais e práticas “mágicas” nas Minas. *Varia História*, 20:118-131.
- HOLANDA, S.B. de. 2008 [1957]. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo, Cia das Letras, 301 p.
- KARASCH, M. 2000. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo, Cia das Letras, 643 p.
- LODY, R. 2003. *Dicionário de arte sacra e técnicas afro-brasileiras*. Rio de Janeiro, Pallas, 322 p.
- MARQUES, V. 1999. *Natureza em boões. Medicinas e boticários no Brasil setecentista*. São Paulo, Ed. da Unicamp, 350 p.
- MARTINS, E.R.; CASTRO, M.D; CASTELLANI D.C; DIAS, J.E. 2003. *Plantas Medicinais*. Viçosa, UFV, 220 p.
- MOTT, L. 1994. O calundu angola de Luzia Pinta (Sabará – 1739). *Revista do LAC*, 1:73-82.
- NOGUEIRA, A. 2013. *Entre cirurgões, tambores e ervas: calunduzeiros e curadores ilegais em ação nas Minas Gerais (século XVIII)*. Rio de Janeiro, RJ. Tese de Doutorado. COC-Fiocruz, 400 p.
- NOGUEIRA, A. 2007. Doenças, feitiços e curas: africanos e seus descendentes em ação nas Minas do século XVIII. In: A. PORTO (org.), *Doenças e escravidão: sistema de saúde e práticas terapêuticas*. Rio de Janeiro, RJ. Fiocruz - Casa de Oswaldo Cruz, p. 1-27. [CD-ROM].
- PAIVA, J.P. 2002. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”*. Lisboa: Notícias, 397 p.
- PARÉS, N. 2005. O Processo de criouliização no Recôncavo baiano. *Afro-Ásia*, 33:87-132.
- PARÉS, N. 2006. *A Formação do Candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, Editora da Unicamp, 390 p.
- PRANDI, R. 2005. *Segredos guardados. Os orixás na alma brasileira*. São Paulo, Cia das Letras, 328 p.
- PRICE, R. 2003. O milagre da criouliização: retrospectiva. *Estudos Afro-Asiáticos*, 25:383-419.
- RIBEIRO, M.M. 1997. *A ciência dos trópicos. A arte médica no Brasil do século XVIII*. São Paulo, HUCITEC, 150 p.
- SÁ JR, M.T. de. 2008. *Malungos do sertão. Cotidiano, práticas mágicas e feitiçaria no Mato-Grosso setecentista*. Assis, SP. Tese de Doutorado. UNESP, 319 p.
- SOUZA, L. de M. e. 1995. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo, Cia das Letras, 396 p.
- SWEET, J.H. 2007. *Recrutar África. Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa, Edições 70, 350 p.
- THOMAS, K. 1991. *Religião e o declínio da magia*. São Paulo, Cia das Letras, 724 p.
- THOMPSON, R. 1984. *Flash of the spirit*. New York, Vintage Books, 317 p.
- THORNTON, J. 1998. *The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement 1684-1706*. Cambridge, Cambridge University Press, 228 p.
<http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511572791>
- THORNTON, J. 2004. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico (1400-1800)*. Rio de Janeiro, Campus, 436 p.
- VERGER, P. 2000. *Notas sobre os cultos aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. São Paulo, Edusp, 615 p.
- WALKER, T. 2001. *Doctors, folk medicine and the Inquisition: the repression of popular healing in Portugal during the Enlightenment Era*. Boston, EUA. Tese de doutorado. Boston University, 446 p.
- WISSENBACH, M. 2010. Ares e azares da aventura ultramarina: matéria médica, saberes endógenos e transmissão nos circuitos luso-afro-americano. In: A.P. MEGIANI; L.M. ALGRANTI,

O império por escrito: formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico. São Paulo, Alameda, p. 375-393.

Fontes primárias

- ARQUIVO ECLESIASTICO DA ARQUIDIOCESE DE MARIANA (AEAM). Devassas Eclesiásticas: 1722-1723; 1730-1731 L.II; 1730-1731 L.III; 1731 L.I; 1733 L.I; 1742-1743; 1743; 1748-1749 Z4; 1753 Z6; 1759 Z9; 1767-1777.
- ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Inquirição de Lisboa. Cadernos do Promotor. Números: 102; 105; 125; 129; 130.
- ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO (ANTT). Inquirição de Lisboa: Processo n. 252
- ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO (APM). 1744. *Regimento com foros de lei que devem observar os comissários delegados do físico-mor deste Reino e Estado do Brasil.* SC, cód. 02 fls. 205-224v.

- ABREU, B. L. 1726. *Portugal Médico...* Coimbra, Oficina de Joam Antônio.
- FERREIRA, L.G. 2002 [1735]. *Erário Mineral...* Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro, 2 vols., 822 p.
- HENRIQUES, F. da F. 1731. *Medicina lusitana e socorro délfico aos clamores da natureza humana para a total profligação de seus males.* Amsterdã, Oficina de Miguel Diaz, 851 p.
- MENDES, J.A. 1770. *Governo dos mineiros mui necessário aos que vivem distantes...* Lisboa, Oficina de Antônio Rodrigues Galhardo, 137 p.
- MONTECUCCOLO, J. 1965 [1683]. *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola...* Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, vol. I, 428 p.

Submetido: 13/12/2013

Aceito: 12/03/2014