

Cirurgiões Negros: saberes africanos sobre o corpo e as doenças nas ruas do Rio de Janeiro durante a primeira metade do século XIX

*Black Surgeons: African knowledge
about the body and the diseases
in the streets of Rio de Janeiro during
the first half of the 19th century*

Márcio de Sousa Soares*

Abstract

The article analyses the relationship between diseases and African knowledge in the city of Rio de Janeiro in the first half of the 19th century. Based on the analysis of traveler's reports, special attention is dedicated to the role of black surgeons and the majority of black population in the city of Rio de Janeiro to re-elaborate their Center-African cultural heritage.

Keywords: black surgeons; Rio de Janeiro; medicine

Resumo

O objetivo deste trabalho é discutir as relações que podem ser estabelecidas entre as doenças e saberes africanos na cidade do Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX. A partir da análise de relatos de viajantes, uma especial atenção é dedicada ao papel desempenhado pelos cirurgiões negros e a capacidade da maior parte população negra da cidade re-elaborar sua herança cultural de origem centro-africana.

Palavras-chave: cirurgiões negros; Rio de Janeiro; medicina.

O objetivo deste trabalho é discutir as relações que podem ser estabelecidas entre as doenças e saberes africanos na cidade do Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX. A partir da análise de relatos de viajantes, proponho-me a analisar o papel desempenhado pelos cirurgiões negros e a

*Mestre e Doutorando em História pela UFF

capacidade da maior parte população negra da cidade re-elaborar sua herança cultural de origem centro-africana, situando-os num contexto em que a Medicina Acadêmica propunha-se a reservar para si o monopólio da competência da arte de curar.

1. A Reinvenção das Tradições

A enorme quantidade de africanos existente na cidade do Rio de Janeiro no século XIX deixava os viajantes estrangeiros profundamente impressionados. O francês Charles Ribeyrolles, por exemplo, ao descrever as ruas da corte imperial, em 1858, demonstrava todo seu espanto num misto de curiosidade e repulsa:

Gostais da África? Ide, pela manhã, ao mercado próximo do porto. Lá está ela, sentada, acocorada, ondulosa e tagarela, com o seu turbante de casimira, ou vestida de trapos, arrastando as rendas ou andrajos. É uma curiosa e estranha galeria, onde a graça e o grotesco se misturam. Povo de Cam, debaixo de sua tenda¹.

Alguns historiadores, por sua vez, a partir de análises demográficas, confirmaram que, pelo menos até a primeira metade do oitocentos, a esmagadora maioria da população cativa da cidade procedia da região centro-ocidental do continente africano². Atentas para esse fato, novas pesquisas foram desenvolvidas trabalhando com a hipótese de que, não obstante as diferenças entre os diversos povos daquela ampla região, havia afinidades lingüísticas e cosmológicas suficientes para a gestação de uma "gramática cultural" profunda responsável pela possibilidade desses africanos reinventarem suas tradições na cidade³. Espaço de trocas simbólicas, as ruas do Rio de Janeiro eram um importante cenário onde a "África" acabava por se reconhecer e, ao mesmo tempo, ser reconhecida. Não se trata, porém, de sustentar que esses africanos tenham conseguido reproduzir seus padrões culturais exatamente como eram vivenciados em suas regiões de origem. O desenraizamento, a diáspora, a fratura das linhagens e a mistura de etnias diferentes provocados pela escravidão encarregaram-se de tornar isso inviável. Todavia, conforme observou com grande acuidade Roger Bastide, a escravidão não somente separa como também une o que separa⁴. É necessário frisar que ao insistir na aten-

¹ Cf. RIBEYROLES, Charles. *Brasil Pitoresco (1858)*. Belo Horizonte, Itatiaia, v. 1, 1980, p. 203.

² Cf. KARASH, Mary. *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*. SP, Cia das Letras, 2000 e FLORENTINO, Manolo. *Em Costas Negras: uma história do tráfico atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro - séculos XVIII e XIX*. RJ, Arquivo Nacional, 1995.

³ Cf. KARASH, Mary. *op. cit.* e SLENES, Robert. *Malungo, Ngoma Vem! África Coberta e Descoberta no Brasil*. *Revista USP*, N. 12, 1991-1992, p. 48-73 e do mesmo autor, *Na Senzala uma Flor: as esperanças e as recordações na formação da família escrava*. RJ, Nova Fronteira, 1999.

⁴ Cf. BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. SP, Pioneira, 1972, v. 1, p. 98.

ção que deve ser devotada à herança cultural trazida pelos escravos para a compreensão das variadas expressões da religiosidade negra no Novo Mundo não significa de modo algum qualquer espécie de tentativa de minha parte em identificar "sobrevivências" africanas no Brasil, mas antes a percepção do importante papel desempenhado pelas matrizes culturais africanas como um referencial imprescindível para uma melhor compreensão das vivências do sagrado entre a população negra da corte imperial.

Foram os africanistas Willy de Creamer, Jan Vansina e Renée Fox que, ao analisarem diversos movimentos religiosos na África Central, sugeriram a existência de um referencial mais amplo e profundo comum a todos eles. Resumidamente, esse referencial, designado pelos autores como "complexo ventura-desventura", pauta-se por um equilíbrio precário entre os valores positivos (saúde, fecundidade, harmonia, riqueza, vida etc) e os valores negativos (doenças, esterilidade, dissensão, miséria, morte etc). Sob circunstâncias ideais, o bem prevalece absoluta e exclusivamente, mas isso raramente aconteceria, pois no universo pulsam forças malévolas prostradas fora da ordem natural responsáveis por aquele desequilíbrio⁵.

Os rituais e símbolos das religiões centro-africanas visam à maximização da ventura e, conseqüentemente, a prevenção contra a desventura. Os símbolos e rituais dotam seus adeptos de uma força e proteção especiais frente às adversidades do cotidiano. O desencanto com os ídolos e talismãs que protegem um grupo começa quando uma determinada comunidade sente que sua desventura já não está sendo mais aliviada. Esse sentimento coletivo dá margem para a emergência de novas expressões religiosas que prometem ser mais eficazes e conferem ao grupo um sentido de renovação. Para tanto, rituais e símbolos antigos são substituídos ou então a eles são agregados elementos novos, cujo objetivo continua sendo a maximização da ventura⁶. Também aqui não se trata de conceber o fenômeno como "sincretismo religioso" da forma como tradicionalmente é feito, tal como equivalência, justaposição, mistura, fusão ou o subterfúgio de escamotear uma crença sob outra. O fenômeno deve, pois, ser pensado como uma forma de re-interpretação religiosa com base naquele referencial mais amplo⁷.

⁵ Cf. DE CREAMER, Willy, VANSINA, Jean & FOX, Renée. *Religious Movements in Central Africa: a theoretical study*. In: *Comparatives Studies in Society and History*, (18), 1976, p. 458-475.

⁶ *idem*

⁷ Para maiores detalhes dessa discussão cf. SOARES, Márcio de Sousa. *A Doença e a Cura: saberes médicos e cultura popular na corte imperial*. Niterói, Dissertação de Mestrado, UFF, 1999.

2. Doenças e Religiosidade Negra

Intimamente vinculada à concepção da doença como sinal do descontentamento de um *orixá*, de um ancestral ou da violação de um tabu havia aquela que a considerava como resultado da ação de espíritos malfazejos. Neste último caso, a enfermidade era provocada por um feitiço. De um modo ou de outro, a enfermidade era concebida como algo estranho instalado no interior do corpo do enfermo e, por conseguinte, a cura consistia em fazer passar o mal para um objeto exterior ao corpo, lançá-lo fora e destruí-lo, ou então, se houvesse a intenção de prejudicar alguém, bastava deixar esses objetos em seu caminho para que ao tocá-lo, a doença pudesse atingir o desafeto⁸. O estado mórbido de origem sobre-humana, assim dotado de materialidade, seria capaz de penetrar, tornar vulnerável e corromper o corpo⁹.

Para combater um feitiço não havia outro remédio a não ser recorrer a um contra-feitiço ou então se prevenir com o uso de amuletos especiais. Além de uma infindável quantidade de amuletos e santos católicos, a documentação iconográfica e os relatos de viajantes indicam que os negros da Corte recorriam com freqüência ao uso desses e de outros talismãs em conformidade com suas tradições de origem africana. Entre os *bakongo* – importante grupo étnico da região do Congo-Angola – esses amuletos eram conhecidos como *minkisi* [plural de *nkisi*]. De acordo com as pesquisas do antropólogo Waytt MacGaffey, o *nkisi* era o nome dos amuletos pessoais utilizados pelas pessoas para proteger a alma e guardar o corpo contra as enfermidades ou alcançar a cura¹⁰. Um *nkisi* tinha a propriedade de aprisionar a enfermidade e lançá-la para longe do corpo. Eram mais do que talismãs; um *nkisi* era considerado uma espécie de companheiro escolhido em quem as pessoas podiam confiar; um verdadeiro refúgio para a alma, cuja finalidade última era a de preservar a vida.

Essa certeza inabalável quanto a capacidade dos *minkisi* proteger e curar, assim como essa relação da mais estrita intimidade entre esses amuletos e seus portadores têm uma explicação. Para os *bakongo* o *nkisi* tem vida; ele é capaz de capturar e reter uma centelha de divindade ou um espírito; diziam os *bakongo* que se os *minkisi* não tivessem vida, eles não poderiam ajudar as pessoas. Cada *nkisi* continha “medicamentos” e um espírito combinados para lhe dar vida e

⁸ Cf. BASTIDE, Roger. *Medicina e Magia nos Candomblés*. In: *Boletim Bibliográfico*. SP, V. 16, 1959, p. 22-23; SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil*. SP, Cia das Letras, 1989, p. 194 et passim.

⁹ Cf. entre outros SOUZA, Laura de Mello e. *op. cit.*, p. 171-176.

¹⁰ Estas proposições elaboradas por MacGaffey encontram-se em THOMPSON, Robert Farris. *The Sign of the Four Moments of the Sun: kongo art and religion in the Americas*. In: *Flash of Spirit: african and afro-american art and philosophy*. New York, Pantheon Books, 1983, p. 117-118.

poder. Os recipientes dos *minkisi* são variados: folhas, conchas, pacotes, pequenas bolsas, vasilhas cerâmicas, imagens de madeira, estatuetas, saquinhos de tecido, entre outros objetos.

O conteúdo dos *minkisi* – normalmente embrulhado dentro dos talismãs – inclui ervas, terra de cemitério (considerado um sinal de harmonia entre o vivente e os espíritos das pessoas inumadas) ou o barro branco retirado do leito dos rios. A centelha vital ou espírito que dá vida aos *minkisi* pode ser, de acordo com os *bakongo*, um ancestral que voltou do mundo dos mortos para servir ao dono do talismã ou um espírito capturado e forçado a fazer, por intermédio da feiticeira, a vontade do seu dono para o bem de uma comunidade ou para fins estritamente pessoais.

A profusão dos amuletos usados pelos negros na cidade do Rio de Janeiro é mais uma evidência da reinvenção das tradições religiosas e do culto aos antepassados entre os centro-africanos no Brasil. Um indício relacionado com a reinvenção de valores tradicionais da África Central no Brasil refere-se à ampla utilização de cornos para a confecção de diversos talismãs. Ao comentar as atividades de um cirurgião-negro representado em uma de suas aquarelas, Debret fez a seguinte observação:

[ele] vende ainda talismãs curativos sob a forma de amuletos. Citei aqui apenas o pequeno cone misterioso feito de chifre de boi, preciosa jóia de seis linhas de altura, que se pendura ao pescoço para preservar das hemorróidas ou das afecções espasmódicas...¹¹ [o grifo é meu]

Os negros também compartilhavam da crença que atribuía aos chifres o poder de neutralizar o mau-olhado, conforme Thomas Ewbank pôde perceber:

Além dos numerosos preventivos mostrados em figuras e descritos em capítulos precedentes, há ainda outros, entre os quais os chifres, ou cornos, não são raros. Tomei conhecimento pela primeira vez na Rua dos Barbonos, numa casa em que eram expostos à venda frutas, verduras e outros comestíveis. Um par de chifres de carneiro, pintados com listras alternadamente azuis, vermelhas, brancas e amarelas, estava dependurado no lado do portal. Perguntando com que finalidade os chifres estavam expostos, a negra proprietária exclamou rindo: 'Para afastar o mau-olhado'. H... perguntou se ela os venderia, ao que ela respondeu negativamente¹². [os grifos são meus]

¹¹ Cf. DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem Histórica e Pitoresca ao Brasil - 1835-1836*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1989, tomo II, p. 178.

¹² Cf. EWBank, Thomas. *A Vida no Brasil ou Diário de uma Viagem ao País do Cacao e das Palmeiras - 1846*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1976, p. 189.

Tratava-se muito provavelmente de um *nkisi*, um companheiro escolhido no qual a negra podia confiar e que por isso seria incapaz de vendê-lo. Ao descrever um grupo de carregadores de café, Debret tece alguns comentários que revelam a importância ritual que os chifres assumiam entre os negros:

Quanto ao transporte [de café], penoso muitas vezes em virtude da extensão do trajeto, faz-se mister, para efetuá-lo sem inconvenientes, não somente um número de carregadores igual ao de sacos, mas ainda um capataz entusiasta, capaz de animar os homens com suas canções improvisadas. Em geral o primeiro carregador é o porta-bandeira e se distingue por um lenço amarrado a uma vara. Toda coluna é guiada pelo capataz, que costuma munir-se de um chifre de boi ou de carneiro; é este troféu, para ele um talismã contra todas as infelicidades que poderiam ameaçar a marcha do grupo, um amuleto que alimenta sua verbosidade, com a qual ele se impõe à superstição de seus soldados ocasionais. Entretanto, depois de a coluna chegar a seu destino e ser paga, a igualdade volta a imperar e a fraternização se faz na venda mais perto ¹³. [o grifo é meu]

O artista francês refere-se a um grupo de negros de ganho organizados em *cantos*, muito comuns nas áreas urbanas. Em geral os escravos que viviam nas áreas urbanas possuíam uma liberdade de movimento bem maior do que os das áreas rurais. Os *cantos*, por exemplo, eram uma forma de organização do trabalho que facilitava aos negros a possibilidade de (re)construção de identidades étnicas e religiosas¹⁴. Muitos escravos saíam cedo, pela manhã, e só retornavam à noite para entregar aos seus senhores parte dos frutos de seus ganhos; outros sequer moravam debaixo do mesmo teto com seus senhores e somente apresentavam-se diante deles ao final da semana ou no dia previamente combinado.

As ruas eram, portanto, um espaço privilegiado de socialização, produção e reprodução de valores entre os negros. Afinal, eram nas praças e logradouros que se praticavam as mais variadas atividades ao ganho; neles atuavam os cirurgiões-negros e barbeiros, perambulavam as negras de tabuleiro e se formavam as rodas de batuque e capoeira; em ocasiões especiais transformavam-se em palcos das grandes festas, procissões e coroações dos reis do Congo¹⁵.

Outro forte indício da reinvenção das tradições religiosas centro-africanas no Brasil refere-se à devoção a Santo Antônio pelos africanos e seus descendentes. No Vale do Paraíba paulista, por exem-

¹³ Cf. DEBRET, Jean Baptiste. *op. cit.*, tomo II, p. 150-151.

¹⁴ Sobre a presença de *cantos* na cidade do Rio de Janeiro Cf. DEBRET, Jean Baptiste. *op. cit.*, tomo II, p. 150-151 e EWBANK, Thomas. *op. cit.*, p. 95-96.

¹⁵ Cf. ABREU, Martha. *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. RJ, Nova Fronteira, 1999 e SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil Escravista*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2002.

plo, foram encontradas algumas pequenas imagens – umas de madeira e outras de chifre de boi – confeccionadas pelos negros no século XIX. Santo Antônio já era conhecido e cultuado na região do Congo/Angola, pelo menos, desde o século XVII. Diversos estudiosos comprovaram que essa intensa devoção africana àquele santo – assim como a incorporação de diversos elementos do Catolicismo pelos congoleses – passaram pelo crivo da reinterpretação religiosa do universo da cosmologia banto. Além da proteção espiritual, da capacidade de curar doenças e de expulsar os demônios, um dos aspectos do apreço dos negros a Santo Antônio que merece destaque refere-se à crença na capacidade daquele santo projetar sua alma para fora do corpo e, com isso, aparecer em dois lugares ao mesmo tempo¹⁶. Ou seja, a alma de Santo Antônio era capaz de voar e, assim, vencer longas distâncias. Pois bem, sabe-se que era crença muito comum entre os africanos de origem banto, traficados como escravos para as Américas, que, após a morte, voltariam para a terra de seus ancestrais atravessando o oceano (*kalunga*) em espírito¹⁷ e, certamente, Santo Antônio poderia ajudá-los no retorno à África¹⁸.

Em se tratando de combater o mau olhado, outro amuleto muito usado pelas mulheres, sobretudo pelas negras, eram os galhos de arruda. Segundo Debret

É a superstição que mantém em voga a erva arruda, espécie de amuleto muito procurado e vendido todas as manhãs nas ruas do Rio de Janeiro. Todas as mulheres da classe baixa, das quais as negras constituem cinco sextos, a consideram um preservativo contra os sortilégios, por isso têm sempre o cuidado de carregá-las nas pregas do turbante, nos cabelos, atrás da orelha e mesmo nas ventas. As mulheres brancas usam-na em geral escondida no seio.(...)

Vêm-se comumente, nas ruas, negras com cestos de frutas à cabeça exclamar ao encontrarem uma vendedora que supõe sua inimiga: 'Cruz, Ave-Maria, Arruda', colocando subitamente os dois índices sobre a boca. Para resguardar de um perigo iminente, elas dizem: 'Toma arruda, ela corrige tudo'.¹⁹

Novamente, ao que tudo indica, a arruda era utilizada pelas negras como um nkisi. O cuidado dessas mulheres em carregar os

¹⁶ Conta-se que certa vez, estando em Milão, Santo Antônio apareceu, ao mesmo tempo, em Lisboa onde foi salvar o pai da condenação à forca. Cf. MOTT, Luiz. *Santo Antônio, o Divino Capitão-do-Mato*. In: REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos (org). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. SP, cia das Letras, 1996, p. 113.

¹⁷ Cf. SLENES, Robert. *Malungo, ngoma vem!*, p. 54 e 65; KARASH, Mary. *op. cit.*, p. 343 et passim e SOUZA, Marina de Mello e. *Santo Antônio de nó-de-pinho e o Catolicismo Afro-Brasileiro*. In: *Revista Tempo*, RJ, nº 11, julho de 2001, p. 171-188.

¹⁸ As mortalhas preferidas pelos africanos escravos e forros no Rio de Janeiro oitocentista eram os tecidos de cor branca (que por sinal era a cor dos espíritos dos mortos para os centro-africanos), preta e o hábito de Santo Antônio. Cf. RODRIGUES, Cláudia. *Lugares dos Mortos na Cidade dos Vivos*. RJ, Secretaria Municipal de Cultura, 1997, p. 208.

¹⁹ Cf. DEBRET, Jean Baptiste. *op. cit.*, tomo III, p. 164 e EWBANK, Thomas. *op. cit.*, p. 188.

ERROR: undefined
OFFENDING COMMAND: '~

STACK: