

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS - UEA  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO PROGRAMA DE PÓS -  
GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS - PPGICH  
NIVEL MESTRADO

JOÂNDREO BATALHA CAMPOS

**A ENCRUZILHADA DO SILÊNCIO:** um estudo de memória, oralidade e  
silenciamentos com mulheres do município de Faro (Pará), a *terra da feitiçaria*

MANAUS-AM

2026

JOÂNDREO BATALHA CAMPOS

**A ENCRUZILHADA DO SILÊNCIO:** um estudo de memória, oralidade e silenciamentos com mulheres do município de Faro (Pará), a *terra da feitiçaria*

*Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas, como exigência para obtenção de título de Mestre em Ciências Humanas.*

*Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Tatiana de Lima Pedrosa Santos*

**Linha de pesquisa: Teoria, História e Crítica da Cultura**

MANAUS-AM

2026

## Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).  
**Sistema Integrado de Bibliotecas da Universidade do Estado do Amazonas.**

C198e

Campos, Joândreo Batalha

A encruzilhada do silêncio : um estudo de memória, oralidade e silenciamentos com mulheres do município de Faro (Pará), a terra da feitiçaria / Joândreo Batalha Campos. Manaus : [s.n], 2026.

192 f.: color.; 21.0 cm.

Dissertação - Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas-  
Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2026.

Inclui Bibliografia.

Orientador: Tatiana de Lima Pedrosa Santos.

1. Faro. 2. mulheres. 3. memória. 4. silêncio. 5. imaginário. I.  
Tatiana de Lima Pedrosa Santos (Orient.) II. Universidade do Estado  
do Amazonas. III. Título

CDU(1997)168.522(043.3)

*À minha “mãe velha”, dona Maria Rita Silva Batalha, que de tanto contar aos seus netos as histórias de bichos, visagens e encantados, também lhes ensinou a ouvir e valorizar as memórias (em memória).*

### **Exaltação à minha terra**

(Hemero de Souza Machado)

É neste samba que eu exalto a minha terra

Lá não há guerra, só existe amor

É neste samba que eu exalto a minha terra

Do pé da serra do Miracarú

Faro, município do Pará

Tuas praias são banhadas pelo rio Nhamundá

Faro, do 'choca-carço' tomaste um grande impulso

E teu povo a trabalhar

Faro, o teu nome é tradição

Se festeja o São João

E de ti eu sou fã

Faro, tu foste meu berço

A todos dou o endereço

Terra dos Muiraquitãs.

(Roduval de Souza Machado)

JOÂNDREO BATALHA CAMPOS


**A ENCRUZILHADA DO SILÊNCIO:** um estudo de memória, oralidade e silenciamentos com mulheres do município de Faro (Pará), a *terra da feitiçaria*

*Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas, como exigência para obtenção de título de Mestre em Ciências Humanas.*

*Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Tatiana de Lima Pedrosa Santos*

**APROVADO EM:** 09/02/2026

**BANCA EXAMINADORA**

Documento assinado digitalmente  
 TATIANA DE LIMA PEDROSA SANTOS  
Data: 12/02/2026 16:33:32-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>


---

Prof.a. Dra. Tatiana de Lima Pedrosa Santos – PPGICH/UEA  
Presidente da banca



---

Prof. Dr. Dr. Geraldo Jorge Tupinambá do Valle – PPGICH/UEA  
Membro Interno

Documento assinado digitalmente  
 PAULO DE OLIVEIRA NASCIMENTO  
Data: 12/02/2026 16:23:59-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Prof. Dr. Paulo de Oliveira Nascimento – IFPB  
Membro Externo

## AGRADECIMENTOS

Minha mãe sempre me relatou as dificuldades de meu início de vida: diagnosticado com asma pela ciência médica, sofria com constantes crises respiratórias na infância. Hoje, na vida adulta, estou livre de qualquer indício dessa doença. Devo essa cura aos remédios caseiros de minha avó, mãe velha, e aos saberes dos bichos e da ciência encantada que ainda resistem nas comunidades tradicionais da Amazônia.

Por isso e por minha vida, inicio este texto externando minha gratidão aos sagrados: primeiro a Deus e à fé que nutriu as orações de minha família; depois, aos bichos encantados que, antes de meu nascimento, já se faziam guias do meu destino. Sem esses seres, sem a força das águas do rio Nhamundá, sem o vento que vem das serras do Espelho da Lua, sem os segredos de um encanto entre Faro e Nhamundá, tal escrita e seu escritor não existiriam.

Agradeço à minha mãe, Alzira Silva Batalha, por todo amor incondicional ao longo desses 25 anos em que encarno, nesta vida, como seu filho. Sem o seu amparo, sua agência como mãe-fortaleza, seu eterno acreditar numa vida melhor — se não para si, ao menos para os seus —, nada do que faço e sou seria viável diante da dureza da vida. Se posso, gostaria de inscrever neste texto uma fração de seu amor ao transcrever uma mensagem de áudio que ela me enviou quando eu precisava de “colo de mãe” e de seu incentivo, mas, por conta da distância geográfica — como ocorreu tantas vezes —, não foi possível:

Vai com tudo, príncipe, Deus te abençoe, Deus te leve. Deus te guie, tuas falas, teu comportamento, tudo, com inteligência, com sabedoria, tenha ciência. Tudo vai dar certo, já deu certo. Se Deus quiser. Mamãe vai tá orando aqui, torcendo sempre pelo seu bem-estar, sucesso nos estudos e na sua vida. Te amo. Vai dar tudo certo, em nome de Jesus.

Devo gratidão também — uma que não caberá nesta vida — aos meus avós maternos, dona Rita e seu Conceição, os esteios firmes dos Silva Batalha. Parteira e benzedor, estes foram/são, para todos aqueles que um dia se serviram de suas práticas, uma “gente de bem”. Sua bênção, mãe velha e pai velho, para relembrar em agradecimento as férias escolares de julho em nosso sítio, o Juruá,

em minha infância. Este era o refúgio de tudo que é bom, de bichos e mães, da vida que ainda se permitia ser vida e não rotina. No Juruá, desde as manhãs na roça até o contar de histórias antes de dormir, ao redor da rede da mãe velha, tudo era saber: não apenas repassado, mas encarnado. Sem vocês, sem seus afetos, ralhos e proteção, ainda seria um sujeito descrente da vida, e ela não teria dado sentido.

Agradeço à minha família, minhas tias-mães: Preta, Anita e Lina. Por seus lugares seguros, em casa ou em si, e por continuarem me embalando em uma rede de afeto como se eu ainda fosse um menino. Aos meus tios, Branco, Delvane, Laerte, Lico, Renato, por todos os “jeitos” que deram para me ajudar ao longo de minha vida. À minha irmã Rosa, por todo exercício diário de paciência e por me tornar alguém mais responsável, quando a vida nos foi tão ingrata quanto à presença de um pai. Bem como aos meus primos, que na infância me ajudaram a fazer do quintal da mãe velha um universo de possibilidades.

Devo também gratidão à minha orientadora, Tatiana Pedrosa Santos, primeiramente por ser presente, quando este é um requisito tão raro na pós-graduação; depois, por todo o acolhimento, incentivo e liberdade ofertada ao longo desses dois anos de pesquisa. Bem como às professoras e professores que fizeram parte de minha caminhada na formação do meu “eu” pesquisador. Devo citar por nome: Prof. Dr. Júlio Claudio, Prof. Dr. João Marinho, Prof. Dr. Diego Omar, Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Lúcia Puga, Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Gimima, Prof. Dr. Geraldo Tupinambá, Prof. Dr. Paulo Nascimento, Prof. Dr. Bruno Braga, Prof. Dr. Alfredo Wagner, Prof. Dr. Arcangelo Ferreira, Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Mônica Xavier, Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Carla Monteiro e Prof<sup>a</sup>. Patrícia Silva.

Agradeço também à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM) por possibilitar a executabilidade desta pesquisa frente às dificuldades ainda presentes e abismais nos territórios geográficos, simbólicos e históricos da Amazônia. Igualmente, agradeço à Universidade do Estado do Amazonas (UEA), especialmente por seu compromisso com a interiorização de ensino e pesquisa, o que tem permitido que pessoas do “interior do interior” possam ter acesso à “educação de ensino superior”. E ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) pelo alargamento

do meu arcabouço teórico e metodológico para o desenvolvimento de uma pesquisa interdisciplinar.

Agradeço também ao corpo técnico e administrativo do PPGICH: à querida Dayanne, ao Ítalo e ao Ricardo, peças fundamentais para o funcionamento do programa, especialmente na comunicação entre o corpo docente e os mestrandos.

Ao meu companheiro Josiano, por todo o amor compartilhado comigo desde o primeiro segundo em que nos vimos; agradeço especialmente pelo seu esforço constante em tornar a minha rotina mais leve, tornando-se meu lar e meu porto seguro. Aos amigos, velhos e novos, principalmente àqueles que permaneceram mesmo com meu desapego sonso com a vida social: Katarina, Evelyn, Vitor, Izabel, Emanuely, Gustavo, Alice, Joerlén, Mateus, Glenda, Wendril, Aylla, Juan e Rosalinda.

Ao meu Boi Garantido, que dá sentido à minha vida e a torna mais feliz, algo tão enorme que tenho dificuldade de minimizar em palavras. Por isso, recorro a uma de suas lindas toadas:

Meu boi Garantido  
Minha vida, minha emoção  
Meu amor é mais fraterno por te amar  
Sonho que alimenta a poesia  
Da minha canção  
O Sol irá trazer o mar vermelho  
De alegria pra sonhar

Meu amor primeiro  
Meu brinquedo que me faz feliz  
Liberta do meu peito, o meu cantar

Duna de algodão  
Ostenta livre o nobre coração  
E faz brotar o dom do amor maior  
O Boi do Povão sempre será

Uma gratidão sem medida — como aquela que não consegue ser mensurada no espaço entre a terra e o fundo — devo também às minhas colaboradoras. Mulheres curadeiras, agentes de saúde, mediadoras de cura, mães e avós, por vezes pais; portadoras de conhecimentos historicamente

silenciados. Estas sujeitas, com muita disponibilidade, possibilitaram-me acessar as suas trajetórias de vida, das quais uma parte tentou caber nesta pesquisa.

Externo também os meus agradecimentos aos moradores de Faro, que desde a graduação me ajudaram no mapeamento de curadoras, benzedeadas, curadeiras, rezadeiras, curadores, benzedores, puxadores e parteiras: um voto gratuito e gentil de confiança para com seu conterrâneo.

Por fim, desculpo-me por não dar conta de coletivizar em palavras as contribuições de diversas sujeitas e sujeitos que atravessaram os meus caminhos ao longo destes 04 (quatro) anos em que produzo estudos sobre o município de Faro.

*Na escrita faltam os gestos, os olhares, a boca entreaberta de onde vazam ruídos e não palavras. No registro da letra também faltam o tremor do choro e o rasgo do riso. A fala suspensa foge da escrita. E mais, a grafia não registra a intensidade de um silêncio intervalar, diante de um renovado estado de estupor, vivido na hora das lembranças. Se contar e recontar são atos marcados por sinais de incompletude, pois difícil é traduzir os intensos sentidos da memória, imaginem escrever.*

*Conceição Evaristo (2022)*

## Resumo

Nosso estudo se constrói em relação às memórias orais de duas mulheres, nascidas na década de 1960, no município de Faro, no oeste do Pará, lugar adjetivado dentro de um imaginário oral e coletivo regional como a “Terra da feitiçaria”. Por meio da metodologia da História Oral, a pesquisa se propõe a compreender, através das trajetórias dessas mulheres — denominadas ficticiamente de Senhora das Plantas e Curadora —, a constituição, a reprodução e o silenciamento de suas memórias em um lugar aparentemente estigmatizante para as suas presenças e práticas. Em um primeiro momento, o estudo se volta ao conceito de memória e as noções de silêncio, para viabilizar uma discussão sobre o silenciamento das trajetórias de vida das colaboradoras e do próprio município de Faro. Em um segundo momento, de forma mais explícita, a pesquisa analisa — articulando memória e imaginário como um precedente necessário para pensar as narrativas das nossas colaboradoras — como a invenção de uma “Terra da feitiçaria” está relacionada à reprodução de discursos coloniais e colonizadores. Por fim, em um terceiro momento, enveredamos por uma pesquisa que não somente descortine os saberes e vivências de duas mulheres, mas também, ao evidenciar processos de exclusão simbólica, revele táticas de resistência cotidianas sobrepujadas por silêncios e estigmas. Ademais, nossa pesquisa, de natureza interdisciplinar, opera a partir da História em diálogo com a Sociologia e a Antropologia, almejando ser um trabalho acadêmico comprometido com as sujeitas e territórios pesquisados. Em alguma medida, nos comprometemos com uma abordagem contra-colonial, ao valorizar os relatos orais e as experiências de mulheres, colocando-nos em oposição a epistemologias ditas ocidentais, que historicamente marginalizaram e silenciaram perspectivas subalternas, especialmente as femininas não brancas. Por isso, acreditamos que o estudo também possa ser lido como um ato de resistência e reavaliação epistêmica, auxiliando na valorização de vozes impostas ao silêncio, mas que persistiram na memória oral dos povos da Amazônia.

**Palavras-chave:** Faro; Mulheres; Memória; Silêncio; Imaginário.

## Abstract

Our study is constructed around the oral memories of two women, born in the 1960s, in the municipality of Faro, in western Pará, a place characterized within a regional oral and collective imaginary as the “Land of Sorcery” (*Terra da feitiçaria*). Using the methodology of Oral History, the research aims to understand, through the trajectories of these women—fictitiously named Senhora das Plantas (Lady of the Plants) and Curadora (Healer)—the constitution, reproduction, and silencing of their memories in a place that is apparently stigmatizing to their presence and practices. Initially, the study focuses on the concept of memory and notions of silence to facilitate a discussion regarding the silencing of the collaborators' life trajectories and of the municipality of Faro itself. Secondly, and more explicitly, the research analyzes—articulating memory and imaginary as a necessary prerequisite to reflect on our collaborators' narratives—how the invention of a “Land of Sorcery” is related to the reproduction of colonial and colonizing discourses. Finally, in a third moment, we engage in research that not only unveils the knowledge and lived experiences of two women but also, by highlighting processes of symbolic exclusion, reveals everyday resistance tactics overshadowed by silences and stigmas. Furthermore, our research, of an interdisciplinary nature, operates from History in dialogue with Sociology and Anthropology, aiming to be an academic work committed to the subjects and territories researched. To some extent, we commit to a counter-colonial approach by valuing oral accounts and women's experiences, positioning ourselves in opposition to so-called Western epistemologies, which have historically marginalized and silenced subaltern perspectives, especially those of non-white women. Therefore, we believe that the study can also be read as an act of resistance and epistemic reevaluation, assisting in the valorization of voices forced into silence, but which have persisted in the oral memory of the peoples of the Amazon.

**Keywords:** Faro; Women; Memory; Silence; Imagination.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Imagens de satélite do município de Faro/PA -----	58
Figura 2: Mapa territorial do município-----	58
Figura 3: Cartografia do rio Yamundá (Nhamundá) de 1899. -----	59
Figura 4: Mapa da expedição de Francisco Orellana no século XVI-----	103
Figura 5: Ilustração do rio Amazonas, com o embate dos espanhóis e as amazonas, no mapa-múndi de Sebastião Caboto-----	103
Figura 6: Cartografia do rio Yamundá (Nhamundá) no final do século XIX, local em que é ambientado o conto de Inglês de Sousa. -----	104
Figura 7: Localização de Óbidos-PA (indicado pelo marcado vermelho) em relação ao município de Faro-PA (indicado pelo marcado preto), com uma distância de 139 Km. -----	109
Figura 8: Percurso fluvial do trajeto Faro-Belém -----	119

## Sumário

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	17
<i>Um trabalho de memória (coletiva)</i> .....	17
<i>Um esforço de memória de quem pesquisa</i> .....	20
<i>Dissertando a memória e a pesquisa</i> .....	24
<i>Cruzando os caminhos em uma encruzilhada</i> .....	34
<b>I CAPÍTULO</b> .....	36
<b>UM TRABALHO DE MEMÓRIAS, ORALIDADES E SILÊNCIOS</b> .....	36
<b>1.1 Curadoras, curadeiras e benzedoras: as memórias de mulheres farenses</b> .....	36
<b>1.2 Oralidade e seus usos na pesquisa: caminhos e métodos</b> .....	47
<b>1.3 O entre cruzar dos Silêncios, Histórias e Memórias</b> .....	56
1.3.1 Às margens do epistêmico .....	62
1.3.2 O que há entre memórias dominantes e subalternas.....	65
1.3.3 “Silêncio tático” .....	67
<b>II CAPÍTULO</b> .....	73
<b>A TERRA DA FEITIÇARIA: A REPRODUÇÃO DO PASSADO E A DOMINAÇÃO DA MEMÓRIA PELO IMAGINÁRIO</b> .....	73
<b>2.1 Nas fronteiras do exótico: o olhar sobre o “outro”</b> .....	79
2.1.1 A feitiçaria na Amazônia .....	87
2.1.2 Feitiço e contrafeitiço .....	93
2.1.3 A invenção da “Terra da Feitiçaria” .....	97
<b>2.2 O conto de Inglês de Sousa: reprodução de um passado inventado?.....</b>	102
2.2.1 Um olhar histórico sobre um fazer literário .....	105
2.2.2 Um naturalista obidense: breve incursão pela trajetória de Inglês de Sousa .....	109
2.2.3 “o mais triste e abandonado dos povoados do vale do Amazonas”: A vila S. João Batista de Faro.....	110
2.2.4 Aucauan/Acauã: uma circunstância de mulheres e de Faro .....	115
<b>2.3 O imaginário que cursa o rio: a oficialização de uma Memória/Imaginário</b> .....	117
<b>III CAPÍTULO</b> .....	125
<b>ENTRE “GUIAS”, “CABOCOS” E “FEITIÇARIA”: AS TRAJETÓRIAS DA SENHORA DAS PLANTAS E CURADORA</b> .....	125
<b>3.1 “Eu sou menina gita”: memórias de infância</b> .....	130
<b>3.2 “O despertar de dom”: a iniciação das curadeiras</b> .....	140
<b>3.3 “Endireitar as linhas”: dos Bichos encantados aos Guias</b> .....	148
<b>3.4 “Nada, não falei nada”: silêncios</b> .....	152

<b>3.5 “A feiticeira chegou”: o “imaginário de feitiço” nas trajetórias da Senhora das plantas e da Curadora.....</b>	<b>159</b>
<b>3.6. “Terreno”: lugar de memória .....</b>	<b>167</b>
3.6.1 “Terreno”: lugar de resistência .....	171
3.6.2 Quintal? Terreno!.....	172
<b>3.7 “Dom” .....</b>	<b>174</b>
<b>A TERRA DOS ENCANTADOS (CONSIDERAÇÕES FINAIS).....</b>	<b>184</b>
<b>REFERÊNCIAS: .....</b>	<b>188</b>

## INTRODUÇÃO

### *Um trabalho de memória (coletiva)*

A escrita desta pesquisa pressupõe um esforço de reflexão e evocação das memórias de seu autor. Contudo, lembrar os caminhos percorridos não é um simples exercício de construção biográfica. Pois, como nos lembra Michael Pollak (1989) e (1992), as memórias estão longe de ser individuais, muito pelo contrário, são coletivas e um elemento identitário.

Por isso, acreditamos que lembrar, parafraseando o pensamento deste autor, é construir algo de si, para si e para os outros. Logo, o ato de evocar memórias, para este sociólogo, também implica identidade social.

Nesse sentido, ao evocar as memórias do autor da pesquisa neste momento inicial, não buscamos somente dialogar com as lembranças atualizadas no presente de quem escreve, mas também com o meio social que tornou essa escrita possível. Queremos assim, tanto coletivizar a escrita desta pesquisa, mas também a sua identidade, tal como se toma a memória oral.

Nesse refazer das memórias do pesquisador, incluímos tanto os seus agentes sociais — direta ou indiretamente referenciados —, mas também os locais físicos e simbólicos que contextualizam e situam o que é rememorado, conforme a perspectiva de Maurice Halbwachs (1990), em *Memória Coletiva*.

Desta forma, o que evocamos são, ora as memórias de uma “mãe velha”, ora as memórias de uma família, de um grupo; e pensando na sociabilidade que comunga as pequenas cidades da Amazônia, como no caso de Faro-PA<sup>1</sup>, ora as memórias de um município. Pontos que nos localizaram ao constituir esta pesquisa, mas que também referenciam o leitor(a) sobre os motivos que nos fizeram escrever sobre este lugar.

---

<sup>1</sup> Faro é município brasileiro pertencente ao estado do Pará, no norte brasileiro, localizado na região do Baixo Amazonas. A cidade faz divisa com os municípios de Terra Santa (Pará) e Nhamundá (Amazonas). Informações disponibilizadas pelo site: <https://www.cidade-brasil.com.br/municipio-faro.html>.

Produzir este estudo é, para nós, um ato coletivo e de identidade, pois, conforme conversamos com as mulheres da pesquisa, à medida que alcançamos suas memórias, também vivenciamos a rememoração de nossas lembranças; em um autoentendimento do próprio pesquisador.

Sobre isto, por exemplo, recordamos a primeira vez que adentramos no “terreno” da casa de uma delas, da área da frente até o fundo, o ambiente estava imerso em uma diversidade de plantas. Era como revisitar um lugar e uma memória distante, pois era assim o “terreiro”<sup>2</sup> da avó do autor — a quem chamava carinhosamente de “mãe velha”.

Não é, como possa se pensar, um ato de sobrepor as memórias das colaboradoras com a do pesquisador, mas de localizar este em relação ao universo almejado para a pesquisa. Para esclarecer melhor este ponto, solicitamos licença às colaboradoras e à forma que escrevemos, no coletivo, para mudar a pessoa do discurso para o singular, algo que faremos em momentos oportunos ao longo da pesquisa.

Desta forma, quando pesquiso e escrevo sobre, e com, essas mulheres, gosto de me situar nesse espaço simbólico de neto, que se senta e ouve, dentre outros relatos, as histórias de *bichos encantados* narrados por *Senhora das plantas* e *Curadora*<sup>3</sup>, as mulheres que protagonizam nossa pesquisa.

Nestes momentos, vejo-me novamente escutando as histórias de minha “mãe velha” sobre esses seres, “bichos visagentos”<sup>4</sup>, não como meros contos narrados aos filhos como um elemento recreativo, mas como uma lógica de educação e manutenção de saberes.

Penso assim, pois quando a minha “mãe velha” contava sobre a entidade “mãe d’água”, por exemplo, era para ensinar aos seus netos sobre o respeito ao rio, aos horários, a forma que territórios como este deveriam ser tratados e o que não se pode fazer nestes lugares — uma memória-saber.

Hoje, ao ler literaturas indígenas, como a de Ytanajé Cardoso (2023), *Canumã: a travessia*, um valioso registro do povo Munduruku, percebo que o

---

<sup>2</sup> Este termo era utilizado por minha avó materna para se referir ao espaço constituído ao redor de sua casa, em que cultivava suas plantas medicinais e árvores frutíferas e não frutíferas. Esclarecemos isto, para que não haja confusão com o sentido atribuído aos lugares religiosos utilizados em religiões de matriz africana, como a Umbanda e Candomblé.

<sup>3</sup> Optamos por criar nomes fictícios para as nossas duas colaboradoras, algo que será melhor desmiuçado mais à frente.

<sup>4</sup> Este é o termo utilizado por Eduardo Galvão (1976), em *Santos e Visagens*.

mundo ocidentalizado vem percebendo a importância dos “contadores de histórias” para essas comunidades amazônicas, mas também para toda a sociabilidade e cultura alicerçada nessas sujeitas e sujeitos.

Neste romance, é evidenciado que o ato de contar histórias não é reservado somente ao período da noite, antes de dormir, mas se manifesta como uma prática constante no cotidiano, sendo o principal motor da reprodução e perpetuação de um saber-memória, um conhecimento-história que está sempre a ser recriado e, por isso, é genuinamente vivo.

Esta dinâmica de oralidade incessante, que mantém a memória em estado de constante recriação, sempre esteve presente e foi intensamente vivenciada nas minhas sociabilidades familiares estabelecidas com os meus “pais velhos”. Aquilo que autores como Pollak (1992) e Halbwachs (1990) teorizaram — a memória como elemento constitutivo da coletividade e da hereditariedade dos grupos sociais — sempre se manifestou de forma prática e imediata no cotidiano do “contar histórias” dos meus familiares. A teoria, neste sentido, apenas confirma uma realidade ancestral e amazônica já vivenciada.

Este é apenas um exemplo da forma como nos localizamos em relação a essas memórias, como somos atravessados pelos saberes trazidos por *Senhora das plantas* e *Curadora*, um aspecto que ressoa sobre todo nosso trabalho. Esta também é a perspectiva que preservamos em toda a pesquisa, a priorização da escuta; por isso, é a partir das memórias destas mulheres que partimos para análise, interpretação e entrelaçamento com os teóricos. Por isso, em um panorama mais geral, entendemos esta dissertação surge primeiramente como um trabalho de memória.

Como já situamos, esta memória, embora oriunda de relatos de indivíduos, não é individual, são memórias que se entrecruzam, dessas mulheres com os seus tempos, com os seus grupos, com suas classes, com o seu gênero, com sua raça, com o imaginário, com os silêncios; e algum nível, com as memórias de quem as pesquisa.

Nesse sentido, assim como outrora pedimos licença para entrar nas casas e nas vidas dessas mulheres, solicitamos agora para trazer de forma mais direcionada as memórias de quem pesquisa: o neto, o fareense, memórias que se entrelaçam com as do pesquisador ao escrever o seu trabalho.

### *Um esforço de memória de quem pesquisa*

Como conterrâneo, pesquiso a partir do olhar de quem “cresceu ouvindo” sua cidade ser chamada de “Terra da feitiçaria”<sup>5</sup>, não que isso me torne menos ou mais autorizado a pensar esse trabalho acadêmico, mas que isso é essencial para a forma como eu o percebo e construo. Digo isso, pois acredito que essa inquietação de saber os motivos que levavam as pessoas a chamarem a minha cidade de “Terra da feitiçaria” sempre me acompanhou.

Nessas memórias da infância reinterpretadas no presente, recordo que a mitificação de todo esse imaginário sobre a minha cidade se dava na “lenda do choca-carço”. Este conto, reproduzido na oralidade, dizia que as pessoas de Faro-PA, por serem feiticeiros, poderiam fazer uma pessoa “chocar carço” ou elas mesmas chocavam.

Em uma das fontes escritas analisadas no segundo capítulo, há uma variação desse conto. A *Senhora das plantas*, uma das colaboradoras da pesquisa, também recordou essa narrativa do “choca-carço”, dizendo que foi algo que sempre ouviu ao se apresentar como farensense para outras cidades que viajou.

Ao longo dessas mais de duas décadas vivendo no município, nunca vi uma pessoa chocando um carço. Entretanto, essas narrativas sempre estiveram lá, sendo reproduzidas no tempo, ao ponto de não conseguir determinar quando foi que ouvi estas narrativas pela primeira vez. Inclusive, por muito tempo, sequer tinha a noção do que deveria ser isso que chamavam de “feitiço”, “magia negra”, “macumba”, mas sabia que era usado negativamente, para acusar alguém de praticar algo ruim ou até ser uma pessoa ruim.

Com o tempo, após o ingresso na academia e no defronte com pesquisas que faço sobre feitiçaria, especialmente na Amazônia, tornou-se mais fácil

---

<sup>5</sup> Essa adjetivação de “Terra da Feitiçaria” tem outras variações, como “Terra do Feitiço”, “Terra da magia negra”, “Terra de Feiticeiros” ou ainda “Terra da Macumba”. Bibliograficamente, essas adjetivações, impostas a esse lugar, são escassamente documentadas, tanto que em nossas pesquisas, encontramos apenas breves menções. Por exemplo, na tese *Tessituras de um rio: Deslocamento de paisagens, ruínas e memórias*, de Heldilene Reale, a autora fala do descontamento de seu pai, natural de Faro, em ter sua cidade adjetivada dessa forma: “Alguns filhos de Faro rejeitam que a cidade seja conhecida dessa maneira, meu pai era um deles, não aceitava que sua terra fosse vista como uma cidade de feiticeiros” (Reale, 2019, p. 104)

acessar explicações teóricas dos usos deste e outros termos do universo cultural e sociorreligioso do estado do Pará<sup>6</sup>. Entretanto, essa “não-noção” do que seja isto que chamam de “feitiçaria”<sup>7</sup> na minha cidade ainda persistiu.

Persistiu, pois, alertado por Gaston Bachelard, quando diz haver um “perigoso prazer intelectual na generalização apressada e fácil” (1996, p. 69). Não pretendemos enquadrar as práticas dessas mulheres em noções, classificações e/ou categorias generalizantes, pois assumir tal postura é incorrer no erro de imobilizar o pensamento e cair no buraco confortável do saber tautológico.

Obviamente, como pressupõem qualquer pesquisa acadêmica, dialogaremos com essas noções gerais do que seja feitiçaria na Amazônia, especialmente nos processos coloniais que atravessaram a região e não diferente de Faro-PA. Todavia, sem ainda determinar a natureza disto que chamaram de “feitiçaria” nesse lugar, isto é, ou que deve ser, apenas no amparo de reflexões semelhantes em outros lugares e em outras épocas. Assim, como se verá ao longo da pesquisa esses aspectos não serão tomados como autoevidentes, mas serão refletidos historicamente e dentro das contingências do universo estudado.

Filho dessa terra, quando escrevo, o lugar de neto me parece o mais adequado, como já reivindiquei acima. Penso assim, pois ser neto implica diretamente em minha proximidade com o universo de práticas culturais e sociorreligiosas em Faro-PA. Morando boa parte da minha infância na casa dos meus avós, “mãe velha” e “pai velho”, era parte do meu cotidiano presenciar

---

<sup>6</sup> A exemplo dos trabalhos acadêmicos realizados na região do Marajó e dos municípios que circundam a capital do estado Belém-PA, como o trabalho de Costa (2017), *Mulheres Benzedoras em Belém (PA): relações de gênero e trajetória religiosa*; de Pompeu, Silva e Pantoja (2020) *Atravessamento de memórias: a constituição do ethos da mulher bruxa amazônica*; a pesquisa de Faro (2012), *Mulher, cura e pajelança em Soure (Ilha do Marajó-Pará)*; de Pombo e Fares (2018), *Vozes femininas no universo marajoara: experiências de vida em situações de cura*; Oliveira (2018), *Bicho, cura e magia! Práticas culturais e conhecimentos tradicionais na reserva extrativista Mapuá (Ilha do Marajó, Pará): uma perspectiva etnozoológica*; de Sousa (2014), *CURA, SABERES E MODOS DE VIDA NA PRÁTICA DO CURANDEIRISMO EM BRAGANÇA-PA*; de Neves (2018), *“Esse é o dom que Deus me deu”: práticas de cura e saberes populares na vila rural do Acarajó, Bragança do Pará*; e Silva, Vieira e Oliveira (2020), *As práticas de cura das benzedoras da amazônia paraense: Saberes, Identidades e Lugares de Gêneros*.

<sup>7</sup> Iremos aspar a palavra feitiçaria quando esta estiver relacionada ao processo adjetivação das práticas culturais e sociorreligiosas de Faro-PA, como forma de não perpetuar uma lógica de denominação colonialista, como pensado o filósofo Nego Bispo (2015) sobre o que entende como adestramento pela denominação, algo que discutiremos melhor ao longo da pesquisa.

peças buscando pelo Seu Conceição, como é conhecido meu avô no município, ao longo do dia.

Na ocasião dessas visitas, às vezes era possível vê-lo benzendo alguém, em outras era recomendado não incomodar, era quando se trancava a porta do quarto. Se as visitas ao meu avô eram feitas ao longo do dia, as à minha avó eram geralmente à noite. Essas a gente (eu e meus primos) não podíamos ver, especialmente, por serem mulheres gestantes que vinham até a Dona Rita para massagear as suas barrigas ou, como se dizia, “endireitar o bebê” para o parto.

Ainda na infância, percebi que poderia existir uma relação entre o que meus avós faziam em casa e o que na rua poderia ser chamado de “*feitiço*”. Pois, ainda me lembro de alguém, uma certa vez na escola, acusar-los de praticar “feitiçaria”. Entretanto, até então, essas eram apenas percepções de um menino. Na construção da pesquisa, essas memórias-vivências, especialmente, do que falavam as pessoas que percebiam essas práticas de fora e o olhar de dentro daqueles que as praticavam, foram determinantes nas direções que tomei para pesquisar a minha cidade.

### *Um esforço de memória da pesquisa*

Como é passível de percepção, dividimos a introdução como forma de torná-la mais didática, mas esta separação é apenas para esse fim, pois isso não está separado, isto é, sujeitas e pesquisador, ou pesquisador e pesquisa, visto que estes elementos se entrecruzam na construção deste texto e ao longo de todo processo que antecede a textualização. Enfatizado isto, falemos mais diretamente dos caminhos acadêmicos que nos levaram até esta pesquisa.

Em 2020, fui aprovado no curso de licenciatura em História pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA), o que incidiu em minha mudança para o município de Parintins-AM. Como se pode ainda lembrar, nesse mesmo ano iniciou o período conhecido como “Pandemia do Covid-19”<sup>8</sup>, o que

---

<sup>8</sup> “Em 11 de março de 2020, a Organização Mundial da Saúde (OMS) caracterizou a Covid-19 como uma pandemia”, como destaca Gabriela Maraccini (2024) no site da CNN-Brasil. Disponível

ocasionou meu retorno a Faro-PA, só retomando presencialmente o curso no ano de 2022.

Nessa volta aos ambientes acadêmicos, em um diálogo com o professor Júlio Claudio da Silva, docente do Centro de Estudos Superiores (CESP), surgiu o convite de desenvolver um projeto de iniciação científica sobre Faro-PA. A pesquisa foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM), intitulada *Das mulheres benzedeadas, curadoras, macumbeiras e feiticeiras em Faro-Pará (2022–2023)*<sup>9</sup>, sob orientação do Prof. Dr. Júlio Claudio da Silva e coorientação do Prof. Dr. João Marinho da Rocha.

O projeto tinha por intuito fazer um mapeamento de fontes públicas e privadas sobre mulheres farenses envolvidas em processos de cura para uma história das representações dessas sujeitas. Por isso, ao longo de um ano, buscamos por fontes que servissem de material para recuperação de aspectos de uma história das representações sobre as ditas benzedeadas, curadoras, macumbeiras e feiticeiras em Faro–Pará.

Para este fim, o projeto buscou mapear as mulheres envolvidas nesses processos curativos, os lugares de memória, bem como fazer o levantamento de iconografias, cartas, manuscritos, diários, cadernos de anotação, referente ao processo de arquivamento em si, das famílias e das mulheres envolvidas em processos de cura. Bem como as ocorrências e registros policiais, registros paroquiais diversos, livros com registros de memorialistas.

Com o projeto, constatou-se tanto uma escassez de bibliografias que tratassem sobre a história de Faro atrelada a esse “imaginário de feitiço” ou até mesmo temáticas que envolvessem cura ou religiosidades tidas como afro-indígenas na cidade, como também a ausência de fontes físicas sobre a história desse lugar, seja em arquivos públicos, em instituições da cidade, ou em arquivos pessoais das famílias das mulheres.

---

em: <https://www.cnnbrasil.com.br/saude/5-anos-da-covid-19-relembra-o-historico-desde-1o-caso-ate-fim-da-emergencia/>. Acesso em 18 de junho de 2025.

<sup>9</sup> A partir do projeto desenvolvemos um artigo apresentado no II Simpósio Internacional de Religiosidades Pan-Amazônicas: religião se discute, por título *Terra da macumba: as representações de mulheres benzedeadas, curadoras, macumbeiras e feiticeiras em Faro, Pará*. Além do material principal gerado pelo projeto, um Trabalho de Conclusão de Curso, intitulado *O BORRALHO DAS FEITICEIRAS: imaginário e representações sobre as mulheres farenses*.

Em paralelo a essa pesquisa de mapeamento de fontes que possibilitassem uma pesquisa sobre uma história das representações de mulheres farenses, também articulamos a produção de um acervo oral de entrevistas gravadas com as mulheres buscadas durante o mapeamento ou, em caso de falecimento, com os seus parentes vivos.

Em vista disto, realizamos uma série de entrevistas com as pessoas mapeadas como possíveis colaboradoras/colaboradores. Estas gravações foram realizadas em diferentes momentos entre os anos de 2022 e 2024. Todas essas entrevistas foram amparadas pela metodologia da História Oral.

Ao utilizarmos a História Oral, não o fizemos para suprir a ausência de outras fontes, como muitas interpretações equivocadas pensam a funcionalidade da História Oral, pois, como já citamos, o uso desta metodologia foi pensado, desde o início, para ser empreendido em paralelo ao mapeamento das outras fontes para o projeto de iniciação científica (PAIC-FAPEAM).

Adotamos a História Oral, pois, primeiro, esta era uma metodologia fundamental para o registro de testemunhos, experiências e acesso às memórias das nossas e nossos colaboradores. Já que, como aponta a historiadora Verena Alberti (2008), em seu texto *Histórias dentro da história*, a História Oral, por ser uma metodologia de pesquisa e constituição de fontes, permite, através da “realização de entrevistas gravadas com indivíduos que participaram de, ou testemunharam, acontecimentos e conjunturas do passado e do presente” (Alberti, 2008, p.155).

Como evocaremos a seguir, esta é a metodologia que nos acompanha desde esse projeto de PAIC, é também o nosso método de pensar as memórias das mulheres da nossa dissertação.

### *Dissertando a memória e a pesquisa*

No início de 2024, com a aprovação no mestrado, em um programa de pós-graduação interdisciplinar, fomos tensionados a abdicar da história oral como metodologia em prol de outros métodos de outros campos, a exemplo da etnografia do campo da Antropologia. Ainda assim, não sentimos essa

necessidade de substituí-la, pelo contrário, percebemos ainda mais obrigação de mantê-la.

Isto porque, como destacam os professores Renan Freitas Pinto, Lúcia Puga e Tatiana Pedrosa, “a história dos povos da Amazônia é a história de sua oralidade, que se encontra presente até hoje e que aos poucos vai dando amostras de sua presença e vitalidade” (Freitas Pinto, 2020, p. 08).

Por isso, como aprofundaremos melhor no primeiro capítulo, e como já acima sinalizamos, é da oralidade que queremos partir para desenvolver a nossa pesquisa, recorrer a toda essa vitalidade que foi silenciada e desqualificada por séculos de colonização e que ainda se desdobra na forma que se pensa a Amazônia, outrora (ainda) inventada<sup>10</sup>, alegorizada<sup>11</sup>, silenciada<sup>12</sup>.

A manutenção da história oral enquanto metodologia de nossa pesquisa não pode ser entendida como desqualificação de outros métodos que utilizam a oralidade, muito pelo contrário, como poderá se perceber, ao longo do nosso estudo faremos um largo uso de outros campos disciplinares, pois, como destaca Alberti (2008), a história oral é interdisciplinar por natureza. Além disso, optamos pela História Oral, especialmente pelo papel que ela passa a assumir no segundo momento de seu desenvolvimento como instrumento de pesquisa.

Conforme Alberti (2012), a História Oral deixa de ser um método utilizado somente para produzir testemunhos da elite, como ocorreu em sua primeira fase, período que ficou conhecido como *História Oral da Elite*, e passa a possibilitar o acesso às memórias de pessoas comuns, que por muito tempo estiveram às margens da História, momento que foi chamada de *História Oral Militante*.

É esta outra característica da História Oral, como nos aponta Marieta de Moraes Ferreira, em seu texto *História oral: velhas questões, novos desafios*, que permite alcançar “trajetórias individuais, eventos ou processos que às vezes não têm como ser entendidos ou elucidados de outra forma: são depoimentos de analfabetos, rebeldes, mulheres” (2012, p. 171).

---

<sup>10</sup> Ideias emprestamos e faremos uso em nossa pesquisa da pesquisadora Neide Gondim (2015), em *A invenção da Amazônia*.

<sup>11</sup> A noção da Amazônia sobreposta por uma alegoria que impede dos pesquisadores de alcançar a verdadeira Amazônia é do filósofo João de Jesus Paes Loureiro (2015), em *Cultura Amazônia: um poético do imaginário*.

<sup>12</sup> O silêncio historiográfico na Amazônia é inaugurado, enquanto abordagem epistêmica, com a professora Patrícia Sampaio (2011), em *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*.

Quando Ferreira (2012) enfatiza que a História Oral permite alcançar os testemunhos que não poderiam ser de outras formas, não se deve compreender que a História Oral é um plano *B* ao pesquisador, mas sim que se apresenta como a metodologia que melhor se adequa, especialmente, às fontes que por muito tempo foram descartadas pelos arquivos da História, como é a natureza de nossa pesquisa. A História Oral é, nesse sentido, ampliadora de horizontes, ao propiciar novos olhares sobre o passado.

Por exemplo, ao longo da nossa pesquisa de iniciação científica, mesmo amparados com poucos vestígios bibliográficos que existem sobre Faro-PA, desenvolvemos trabalhos acadêmicos, produzidos em cima de relatos de viajantes, literaturas e diversos fragmentos que citam Faro-PA espalhados por diversos textos. Ou seja, há possibilidade de produzir trabalhos sobre a estigmatização do município em cima de outros registros, mas quando optamos pela História Oral, fazemos isso ao compreender que as fontes que se alcançam a partir dos testemunhos resguardados na oralidade e memória são os mais adequados dentro de nossas perspectivas para alicerçar nossa pesquisa.

Nesse sentido, voltamo-nos para uma história ou histórias que não são pensadas a partir somente de fontes oficiais e/ou escritas<sup>13</sup>. São as histórias de mulheres que atuaram ou atuam no município como agentes de cura, que carregam memórias que os viajantes não registraram, incidindo em outras possibilidades de reflexão sobre a história de um lugar que a escrita não alcançou, como aprofundaremos já no primeiro capítulo.

Deve-se ainda mencionar que a nossa pesquisa em história oral é articulada a uma pesquisa bibliográfica que é transversal à elaboração deste e de toda a escrita da dissertação. O estudo de Souza, Oliveira e Alves (2021), *A pesquisa bibliográfica: princípios e fundamentos*, apresenta um arranjo diversificado de autores que definem os parâmetros de uma pesquisa bibliográfica.

Para estes autores, este tipo de pesquisa é uma das variedades pelas quais a pesquisa científica pode se apresentar. Uma pesquisa bibliográfica, em

---

<sup>13</sup> Nos referimos aqui aos relatos de Carvajal no século XVI, onde se estabeleceu a Missão São João Batista, de acordo com Antônio Porro; e ao relatório de viagem de Barbosa Rodrigues (1875), *Rio Yamundá*, no século XIX, que descreve Faro nesse período e ao conto Acauã, de Herculano Inglês de Sousa, ambientado no final do século XIX na Vila São João Batista de Faro.

muitos casos, pressupõe uma pesquisa científica, sendo essencial para sua realização. A pesquisa dessa natureza é constituída de uma série de dados e informações presentes em:

documentos impressos, artigos, dissertações, livros publicados; em os textos e as informações são fontes para a base teórica da pesquisa e na investigação dos estudos dos textos que possam colaborar no desenvolvimento da pesquisa (Sousa; Oliveira; Alves; 2021, p. 66–67).

Além dos mais, para os autores, uma pesquisa bibliográfica determina o cumprimento de algumas etapas, como a escolha de uma temática; levantamento bibliográfico; um problema; a escolha dos textos que serão utilizados como fontes; o estabelecimento da localização dessas fontes e a análise e interpretação das fontes.

Alberti (2013), em *O manual de História Oral*, inclusive, considera que a pesquisa em história oral pressupõe um levantamento bibliográfico do universo ou objeto estudado. Entretanto, como já situamos, a pesquisa bibliográfica, em nosso estudo, pode ser considerada uma etapa transversal, ao ocorrer simultaneamente às demais, ao longo de todo o processo de pesquisa, bem como de preparação e escrita da dissertação.

Antes de situarmos a forma que nossa pesquisa se divide, bem como os objetivos de cada capítulo, sentimos a necessidade de reforçar a interdisciplinaridade tão cara ao nosso estudo, bem como ao nosso fazer epistêmico. Como já destacamos anteriormente, por meio de Alberti:

O trabalho com a História oral se beneficia de ferramentas teóricas de diferentes disciplinas das Ciências Humanas, como a Antropologia, a História, a Literatura, a Sociologia e a Psicologia, por exemplo. Trata-se, pois, de metodologia interdisciplinar por excelência. (2008, p. 156)

Uma interdisciplinaridade que não é apenas a essência de nossa metodologia, mas de nossa pesquisa. A promoção de um estudo dessa natureza não se deve somente por estarmos desenvolvendo nossa dissertação em um programa interdisciplinar, mas à própria necessidade que o campo historiográfico

tem reivindicado, como destaca o historiador José D'Assunção Barros (2004), em *O campo da História: especialidades e abordagens*.

Neste já clássico trabalho de Barros (2004), antes de o autor partir para o desenvolvimento de seu estudo que busca organizar as especialidades do campo historiográfico, ele enfatiza que não pretende estabelecer fronteiras firmes e seguras aos historiadores, visto que ele mesmo reconhece que é difícil determinar limites estáticos entre essas divisões, pois essas divisões são flutuantes e confluentes, sendo mais recomendável que o pesquisador saiba identificar quais campos ele se utiliza e não se limitar ou se isolar às fronteiras de uma única *subespecialidade*.

De acordo com Barros (2004), essa fragmentação do campo historiográfico, que o autor chama de “hiper-especialização”, mostra-se mais pulsante a partir do século XX, em que o campo dos historiadores cada vez mais cria compartimentos e exímios especialistas, mas que arriscam conhecer e dominar cada vez menos um olhar geral sobre o campo. Como destaca o historiador, esse quadro alarmante, que isola estes compartimentos, os historiadores no próprio campo, não é um mal da História, mas da ciência, como também reflete Edgar Moran (2005), em *Ciência com consciência*.

Conforme Barros (2004), uma consequência prejudicial dessas “hiper-especializações” é que, como bem exemplifica o autor, um historiador da “sub-especialidade” da história econômica não consiga mais, somente com as abordagens e métodos desta, compreender e dar conta de seu objeto.

Barros (2004) inclusive utiliza uma metáfora bem emblemática de Zaratustra, do filósofo Friedrich Nietzsche, do século XIX, em que este personagem ao andar por uma rua, encontra uma gigantesca orelha e, ao observar melhor, verifica ser na verdade um pequeno homem com uma grande orelha.

Esta metáfora evocada por Barros (2004) é, na verdade, uma forma do autor indicar o perigo de se especializar demais em um campo, resultando no refinamento de somente uma especialidade, por exemplo, ouvir muito bem, esquecendo que um bom corpo deve também correr, falar etc.

Isto é, que o pesquisador não deve se limitar às fronteiras de especialidades que acredita pertencer, pois assim se arrisca se tornar apenas uma “grande orelha”. Nadando contra esse *desenvolvimento* da ciência, Barros

(2004) destaca haver pesquisadores que têm buscado *interligar saberes* por meio da interdisciplinaridade.

Alertados por Barros (2004), gostaríamos de nos preocupar menos com as fronteiras que queremos levantar ao redor da nossa pesquisa e mais com a forma mais adequada e competente de pensar nosso objeto. Desta forma, entendemos que o nosso estudo parte da história, mas não se limita a ela, como será passível de verificação ao longo de seus capítulos. Pois, como também nos norteia Barros:

a ampla maioria dos trabalhos historiográficos situa-se na verdade em uma interconexão de modalidades. Se São bons, são complexos. E se são complexos, hão de comportar algum tipo de ligação de saberes, sejam os interiores ou exteriores ao saber historiográficos (p. 08).

Nossa intenção em desenvolver um estudo interdisciplinar vai de encontro ao fazer epistêmico que desejamos para a nossa pesquisa, que não se limita ao campo historiográfico, ainda que se centralize nele para dialogar com outras disciplinas. Por isso, a interdisciplinaridade é, para nós, essencial, especialmente quando consideramos o nosso objeto — as memórias — e nossos objetivos.

Sobre estes últimos, podemos destacá-los a partir de três questões norteadoras que se interconectam. A primeira é a natureza das memórias dessas mulheres, aceitando que os objetos pesquisados não são autoevidentes, empreendemos toda uma reflexão dessa categoria em nosso trabalho. A segunda será interessada nos estigmas de feitiçaria que pesaram e obscureceram a memória e história da cidade, conseqüentemente as trajetórias da *Senhora das plantas* e *Curadora*. Por fim, como estas duas dimensões interagem, isto é, o que a memória revela que está imerso em silêncio(s).

O CAPÍTULO I de nossa dissertação, intitulado *Um trabalho de memórias, oralidades e silêncios*, se propõe a destacar uma densa reflexão sobre as memórias, silêncios e oralidades da *Senhora das Plantas* e *Curadora*. Nesse sentido, objetivamos com esta primeira parte refletir o que são as memórias dessas mulheres, quais suas especificidades e contingências destas enquanto objeto, bem como o que compreendemos como silêncios que se relacionam a

estas memórias; tudo isso evidenciando o papel da oralidade, especialmente na metodologia que adotamos.

Nesta primeira parte, nosso ponto de partida é a natureza de nosso objeto, as memórias, suas contingências dentro de nosso estudo e o *lócus* em que se inserem, bem como a importância da oralidade dessas mulheres no tensionamento de nosso olhar de pesquisador.

Em seguida, empreendemos uma crítica à centralização da produção acadêmica em torno de Belém-PA e seus arredores, evidenciando como isso silencia e marginaliza outros lugares que não estão inseridos dentro dessas fronteiras do que é considerado História, cultura e *lócus* epistêmico, como acreditamos ser o caso de Faro-PA, uma cidade situada no oeste do Pará.

Neste sentido, o capítulo também se propõe a indicar o que compreendemos como silêncios, como o epistêmico, ao recolocar por meio da história oral, as trajetórias de *Senhora das plantas* e *Curadora*, mulheres que tiveram algum envolvimento com práticas culturais e sociorreligiosas deste município.

Buscarem demonstrar como ambas podem ser compreendidas dentro de uma lógica de resistência, pois seus saberes foram reproduzidos oralmente, mesmo tendo acesso à educação formal, desafiando a noção hegemônica de que conhecimento só se perpetua pela escrita ou que a oralidade seria um estágio apenas anterior. Dessa forma, localizaremos a oralidade, não como um estágio inferior à escrita, mas uma escolha consciente e politizada de resistir às formas ocidentais e colonizadoras de conhecimento.

Ao refletir sobre a memória, destacaremos ainda por meio de autores como Maurice Halbwachs (1990), Michael Pollak (1989) e (1992) e Pierre Nora (1993), a sua natureza coletiva, bem como sua constituição e oficialização, marcadas por disputas entre narrativas dominantes e subalternas. Desta forma, evidenciaremos como as memórias dessas mulheres carregam marcas do silêncio e subalternidade atravessadas por categorias como gênero, religiosidade e classe social.

Embora essa subalternidade não implique em uma arbitrária noção de passividade, como discutiremos por meio das noções de Michel de Certeau (1998), em *A invenção do cotidiano*. Desse modo, evidenciaremos como, por exemplo, a recusa em escrever seus saberes ou revelá-los totalmente, não seja

uma limitação, mas uma estratégia tática de preservação e controle sobre o conhecimento que carregam.

O capítulo destaca ainda a vitalidade da oralidade para estudos como o nosso sobre a Amazônia, bem como a importância da metodologia da história oral. Isto é, um instrumento privilegiado para acessar essas memórias silenciadas, não somente como fonte, mas como gesto político.

Desta forma, em nossos posicionamentos diante da memória, o silêncio não é percebido como ausência, mas como presença e resistência estratégica, algo experimentado na própria relação entre pesquisador e colaboradoras, um olhar e uma escuta sensível e horizontal, rompendo com a objetificação dos sujeitos de pesquisa. Se fôssemos inseri-lo dentro de uma perspectiva decolonial, este estudo se posicionaria como um trabalho contra-hegemônico, que busca não apenas narrar memórias subalternas, mas reivindicá-las como parte legítima da história amazônica e paraense.

O CAPÍTULO II, por título *A Terra da feitiçaria: a reprodução do passado e a dominação da memória pelo imaginário*, nasce como uma necessidade de compreensão e localização das memórias de *Senhora das Plantas e Curadora*. Desta forma, esta segunda parte estuda como um imaginário europeu sobre a feitiçaria foi historicamente construído e continua sendo reproduzido na contemporaneidade, contaminado e atravessando as memórias de nossas colaboradoras, bem como inventando uma “Terra feitiçaria”.

O texto deságua em uma densa reflexão de como esse estigma de “Terra da Feitiçaria” pode ser pensado como fruto de um imaginário europeu transplantado durante o processo colonial. Para tanto, são utilizadas referências teóricas como Laura de Mello e Souza (1986), Almir Diniz Carvalho Júnior (2005) e Alex Sousa (2016), que auxiliam na demonstração de como memórias subalternas foram submetidas a uma lógica de poder que associa a diferença ao demoníaco e ao irracional, possibilitando a invenção do “outro”.

Outrossim, o capítulo aprofunda sua análise por meio da escassa literatura existente sobre Faro-PA e sua associação ao estigma de “Terra da feitiçaria”, como o conto *Acauã*, de Inglês de Sousa (2004), ambientado na vila S. João de Faro no século XIX, e os relatos coletados por Heldilene Reale (2019) de uma senhora viajante, no percurso dos rios que ligam a cidade Faro-PA com a capital de Belém-PA.

Nossa análise, nesta seção, dialoga com a Nova História Cultural e sua interdisciplinaridade, ao compreender a literatura como fonte histórica de um imaginário coletivo. Em resumo, evidenciamos como a reprodução da feitiçaria enquanto imaginário que se apropria das memórias, em discursos populares, acadêmicos e literários, contribui para a reprodução de estigmas e silenciamento de saberes locais, propondo, assim, um olhar crítico e contra-colonial<sup>14</sup> sobre o processo de construção das memórias amazônicas, mais precisamente sobre Faro-PA.

Por fim, este capítulo possibilita, por meio da reflexão dos sentidos sociais e culturais da construção do que seria a “Terra da feitiçaria” em Faro-PA, como esse imaginário é reproduzido historicamente sobre a região, marcado por estigmatizações que recaem principalmente sobre mulheres que praticam curas categorizadas arbitrariamente como de natureza não-farmacológica. Em que as nomeações — como feiticeira e macumbeira — são refletidas por nós, como produtos de uma dominação simbólica que desqualifica e silencia práticas culturais não hegemônicas, geralmente associadas a conhecimentos de matriz indígena ou africana.

O CAPÍTULO III, por título *Entre “guias”, “cabocos” e feitiçaria: as trajetórias da Senhora das plantas e Curadora*, constitui-se como a parte final de nossa pesquisa. Este capítulo finaliza o trabalho focando na centralidade das memórias orais da *Senhora das plantas e Curadora*, entendendo-as como fontes legítimas e autossuficientes para a pesquisa na Amazônia.

O principal objetivo é apresentar as trajetórias de vida das colaboradoras — desde o seu “despertar de dom” até a realização de seus “trabalhos de cura” — e como essas vivências foram atravessadas pelo “imaginário de feitiço” que recai sobre elas, resultando em seus “silêncios táticos”.

O estudo organiza os eventos narrados linearmente para facilitar a compreensão do leitor, embora reconheça que a memória é viva e não linear, escapando do engessamento da história, conforme alerta Pierre Nora (1993).

A proposta do capítulo é um esforço de encruzilhada, buscando um espaço de confluência, conforme proposto por Luiz Antônio Simas (2019), em *O corpo encantado das ruas*, que defende o cruzamento de filosofias diversas e o

---

<sup>14</sup> Termo cunhado pelo filósofo e ativista Nego Bispo (2015), como exploremos mais para frente da pesquisa.

reconhecimento dos *saberes da rua* como legítimos e dotados de epistemes próprias.

Assim, o diálogo com outros textos acadêmicos sobre cura e pajelança cabocla na Amazônia não visa validar as experiências das colaboradoras a partir do conhecimento acadêmico, mas sim justapor o que é colocado por suas oralidades, reconhecendo-as como tão legítimas quanto. O texto se coloca como uma ponte entre mundos, reforçando que a escrita acadêmica não confere legitimidade a algo que já é legítimo por si só.

Para a construção do capítulo, foi essencial adotar os próprios termos e noções das colaboradoras, como forma de resistência à imposição colonial de nomenclatura. O emprego anterior de termos como “feiticeiras” e “macumbeiras” foi contextualizado como denominações de adestramento impostas pelo pensamento eurocêntrico, conforme a reflexão de Nego Bispo (2015), que sugere a apropriação dos instrumentos do dominador para defesa.

Ao centralizar as *memórias orais*, o capítulo também se propõe a analisar como a *Senhora das plantas* e a *Curadora* constroem suas identidades sociais (Pollak, 1992) — a imagem de si, para si e para os outros — em uma sociedade que ainda coloniza e estigmatiza suas existências. A adoção do termo *curadeiras* neste capítulo final reflete a autopercepção de suas práticas, buscando fornecer a melhor compreensão de suas trajetórias para além do imaginário social de feitiço.

Nossas projeções e expectativas são que esta dissertação, considerando as reflexões, análises e discussões que iremos propor, propicie um estudo comprometido com a memória da Amazônia e de seus povos, compreendendo seus atravessamentos, especialmente pelas oralidades e silêncios, como um campo de disputa e resistência.

Desta forma, buscamos revelar por meio das trajetórias da *Senhora das Plantas* e *Curadora* como os saberes locais, geralmente desqualificados pelas epistemologias hegemônicas, permanecem vivos mesmo imersos em colonialidade e inseridos em ambientes que sofreram tentativas históricas de “adestramento”.

Assim, acreditamos que a escuta sensível dessas mulheres possibilite o acesso a uma história que não poderia ser alcançada nos arquivos oficiais, pois

esta, ao ser silenciada, se mantém na palavra, no gesto ritual do cotidiano e na persistência dos corpos que resguardam saber, educação e resistência.

Se podemos nos comprometer com algo, é a reafirmação de que a cidade de Faro–PA, constantemente inventada como “Terra da feitiçaria”, precisa ser ressignificada em sua pluralidade e complexidade histórica. Assim, ao adotar uma abordagem interdisciplinar, nosso estudo almeja, por meio das memórias da *Senhora das Plantas* e *Curadora*, contribuir para a quebra de silêncios e para a legitimação de outras formas de saber e de existir.

### *Cruzando os caminhos em uma encruzilhada*

Devemos ainda reservar esta última parte da seção introdutória para esclarecer o uso do termo “encruzilhada” em nossa pesquisa. Percebemos, desde o processo de estruturação do “plano de trabalho” exigido na seleção de mestrado, que a palavra encruzilhada detinha a potencialidade de abrigar os sentidos confluentes de nossa pesquisa. Visto que é uma palavra que poderia ser relacionada ao nosso *locus* de pesquisa, fontes, problemas e possibilidades. Sobre isto, podemos justificar a escolha desse termo em alguns níveis interligados.

Ao olharmos de cima, geograficamente, o município de Faro está situado em uma encruzilhada de águas. É banhado pelo rio Nhamundá em descida, que juntou um pouco mais acima com o rio Paracutu, que se encontra com as águas que afluem até o grande Amazonas. Todos estes sentidos mantêm o que historicamente é percebido como o lago de Faro, mas que, na verdade, é somente um alargamento do rio em frente ao município, como já observava Barbosa Rodrigues (1975) no final do século XIX. Esta localização, no extremo oeste do Pará e nas sombras do Amazonas, foi justamente, como veremos no primeiro capítulo, um dos fatores de seu silenciamento histórico.

Outra encruzilhada percebida em Faro se refere às nossas sujeitas de estudo, as mulheres de Faro, cujas experiências são atravessadas por uma encruzilhada de marcadores sociais (gênero, raça/etnia, classe) que contribuem

para o seu silenciamento, como também destacaremos melhor no decorrer da pesquisa.

De forma metafórica, a encruzilhada ressoa no contexto religioso de religiosidades afrobrasileiras como uma poderosa metáfora de possibilidade (o abrir de caminhos nas práticas não hegemônicas, como a Umbanda e o Candomblé) e de estigma (o ser pejorativamente referenciado como “ponto de macumba”). Esta última dimensão conecta-se diretamente ao estigma central de “Terra da Feitiçaria” que marca a região e que é um dos focos de nossa análise.

Por isso, é nesta encruzilhada que esperamos que este trabalho não somente ilumine aspectos ocultados da história de Faro-PA, mas também incentive novas pesquisas que se comprometam com a escuta sensível, com o reconhecimento das memórias subalternizadas e com a valorização das epistemologias enraizadas nos territórios da Amazônia.

## I CAPÍTULO

### UM TRABALHO DE MEMÓRIAS, ORALIDADES E SILÊNCIOS

#### 1.1 Curadoras, curadeiras e benzedeadoras: as memórias de mulheres farenses

Diversos estudos têm sido desenvolvidos sobre o campo da cura na Amazônia, este que se pré-define<sup>15</sup> como de natureza “não farmacológica”, algo que será refletido em outro momento de nossa pesquisa. No Pará, estado brasileiro em que se insere o local de nosso estudo, estes trabalhos acadêmicos estão direcionados historicamente, e principalmente, para Belém e/ou territórios que circunvizinham a capital do estado, como os municípios inseridos na Ilha do Marajó e microrregião do Salgado Paraense<sup>16</sup>.

A concentração destes trabalhos acadêmicos majoritariamente nesses lugares pode ser lida, dentre outros aspectos, como uma História do Pará que aparenta ser construída, limitada e oficializada, quase que totalmente em relação a Belém ou, com algum esforço a mais, nas suas fronteiras.

Se entendido desta forma, esse processo, ao mesmo tempo que hegemonizaria o conhecimento e a própria História de um lugar (estado), silenciaria e colocaria às margens outras regiões do território paraense. Nas

---

<sup>15</sup> De acordo com o sociólogo Pierre Bourdieu (2010) a prática científica suscita o rompimento com as predefinições, pois para o autor o pré-construído se encontra em todo lugar, tanto nas “representações partilhadas por todos, quer se trate dos simples lugares-comuns da existência vulgar, quer se trate das representações oficiais, frequentemente inscritas nas instituições” (1989, p. 34).

<sup>16</sup> No processo de pesquisa bibliográfica sobre temas que tangenciam nossos estudos — como religiosidades e cura — percebemos que a grande parte dos trabalhos acadêmicos dessa natureza estavam concentrados nessas regiões. Por exemplo, o trabalho de Costa (2017), *Mulheres Benzedeadoras em Belém (PA): relações de gênero e trajetória religiosa*; de Pompeu, Silva e Pantoja (2020) *Atravessamento de memórias: a constituição do ethos da mulher bruxa amazônica*; a pesquisa de Faro (2012), *Mulher, cura e pajelança em Soure (Ilha do Marajó-Pará)*; de Pombo e Fares (2018), *Vozes femininas no universo marajoara: experiências de vida em situações de cura*; Oliveira (2018), *Bicho, cura e magia! Práticas culturais e conhecimentos tradicionais na reserva extrativista Mapuá (Ilha do Marajó, Pará): uma perspectiva etnozoológica*; de Sousa (2014), *CURA, SABERES E MODOS DE VIDA NA PRÁTICA DO CURANDEIRISMO EM BRAGANÇA-PA*; de Neves (2018), “Esse é o dom que Deus me deu”: *práticas de cura e saberes populares na vila rural do Acarajó, Bragança do Pará*; e Silva, Vieira e Oliveira (2020), *As práticas de cura das benzedeadoras da Amazônia paraense: Saberes, Identidades e Lugares de Gêneros*.

seções seguintes, aprofundaremos melhor esta hierarquia da produção acadêmica que acreditamos ser de natureza histórica e epistêmica, mas antes de tratar dos silêncios tão caros à nossa pesquisa, falemos dessas memórias que estão às margens dos olhares acadêmicos.

Nesse sentido, sem ambição utópica de dar conta de todas as memórias que a História Oficial não chega, que a academia<sup>17</sup> ainda se mostra deficiente em vislumbrar, a nossa pesquisa busca também contribuir com o preenchimento dessas lacunas, ao trazer um estudo voltado para as memórias de um município no oeste do Pará, na região do Baixo Amazonas.

O município encontra-se longe do que se oficializou como "História do Pará" — um distanciamento inclusive geográfico, pois a cidade, situada no oeste do território, está a 920 km da capital Belém, ficando mais próxima de Manaus, capital do Amazonas (380 km)<sup>18</sup>. É neste cenário que emergem as memórias das duas mulheres que protagonizam a nossa pesquisa. Estas senhoras, ao longo de suas vidas atuaram ou tiveram envolvimento, com o cosmo de cura não hegemônico de Faro.

Nascidas na década de 60, as colaboradoras mantiveram desde a infância um contato intenso com o campo cultural e sociorreligioso não hegemônico desse município. Como já indicamos, um lugar conhecido na oralidade regional como a "Terra da Feitiçaria".

Devemos indicar que outros termos também são evocados para se referir a Faro, como "terra da macumba", "terra de feiticeiros" e "terra da magia negra". Acreditamos que tais alcunhas assumem o mesmo sentido: rotular e estigmatizar a cidade, seus moradores e as práticas sociorreligiosas ali existentes — temática que esmiuçaremos ao longo da pesquisa<sup>19</sup>.

Em nossos estudos direcionados à cidade de Faro, realizados desde o ano de 2022, entrevistamos outras colaboradoras e até os filhos de mulheres falecidas identificadas como "agentes de cura" nesse município. Ao dialogar com elas ou com estes parentes vivos, estas foram identificadas ou se

---

<sup>17</sup> Aqui nos referimos a instituições de ensino superior, como as que têm seus polos localizados nessas regiões, por exemplo as principais, a Universidade Federal do Pará (UFPA) e Universidade Estadual do Pará (UEPA).

<sup>18</sup> Dados fornecidos pelo site Cidade-Brasil, disponível em: <https://www.cidade-brasil.com.br/municipio-faro.html>.

<sup>19</sup> No próximo capítulo discutiremos de forma mais aprofundada esses estigmas que pesam sobre a cidade de Faro e seus moradores.

autoidentificaram como “curadoras”, “curadeiras”<sup>20</sup>, curandeiras, benzedeiras; nomenclaturas que remetem à natureza de benevolência, em contraposição às que são evocadas depreciativamente — como feiticeiras e macumbeiras — na escassa literatura existente que incorporou representações das mulheres farenses, bem como na própria oralidade que circunda a região de Faro-PA.

Por isso, quando pensamos as memórias dessas mulheres, as entendemos como contra-hegemônicas, logo não oficiais ou clandestinas; e em nossas pesquisas, “memórias de silêncio”. O que implica meditar: se as memórias dessas mulheres são as subalternas, a memória oficial deste lugar, no caso, seria a mesma memória que estigmatiza as benzedeiras, curadoras e “curadeiras”, ao rotulá-las de feiticeiras e macumbeiras?

Sobre a escolha de trabalhar com duas colaboradoras, justifica-se pelos objetivos da pesquisa, visto que dentro desse quadro geral, são as que melhor permitem e se adequam a refletir uma história de silêncios, no plural, ao mesmo tempo que são as trajetórias que melhor realçam e sintetizam as especificidades das memórias das outras mulheres entrevistadas.

Em relação à nossa ênfase em pensar a pesquisa mediante trajetórias femininas, deve-se ao fato de ser historicamente esse grupo o mais afetado por determinadas estigmatizações, preconceitos e processos de violência, especialmente quando há o entrecruzamento de categorias como gênero e religião.

Sobre isto, o exemplo mais recorrente, tido como um marco, são os processos de inquisição, iniciados no fim do período medieval, no evento conhecido popularmente como “A caça às bruxas”, principalmente se considerarmos como Nathália Santos (2021), em sua dissertação “*Queimem a bruxa!": o controle de corpos e sexualidades da caça às bruxas à "ideologia de gênero"*”, que a feitiçaria e magia são sistemas de imaginação que são anteriores à Idade Média, inclusive, existiram ao longo de toda a história, mas, conforme a autora, só passaram a ser sistematicamente repudiadas e perseguidas a partir deste período.

Como já mencionamos, iremos trabalhar a partir das memórias de duas mulheres. Sobre isto, acreditamos existir vários elementos que fazem as

---

<sup>20</sup> Este é um termo especificamente utilizado em Faro-PA, algo que constatamos ao longo de nossas entrevistas.

trajetórias dessas duas mulheres serem semelhantes em alguns pontos, algo que talvez seja facilitado por estas nascerem coincidentemente na década de 60, o que implica terem vivido nas mesmas épocas e por vezes no mesmo lugar. Entretanto, o que nos chama atenção ao nos defrontarmos com as suas memórias não são as semelhanças, e sim as diferenças. Na verdade, uma em especial aponta uma cisão que se mostra potencialmente essencial para pensar suas memórias. Contudo, discutiremos essas distinções na última seção, é prudente, por agora, apresentar os caminhos que nos levaram às colaboradoras, bem como a natureza de nossos encontros.

A primeira colaboradora, com o nome fictício de *Senhora das plantas*, não foi a primeira mulher que buscamos para o desenvolvimento da pesquisa, isso porque sua atuação como uma mulher que cura não era de nosso conhecimento quando realizamos o mapeamento das possíveis colaboradoras e colaboradores.

Isto porque, no processo de mapeamento, a menção a essa mulher surgiu em uma conversa<sup>21</sup>, não como uma mulher que curava, mas como uma neta de uma benzedeira que já havia falecido. Por isso, no dia 19 de abril de 2023, quando fomos até a residência da *Senhora das plantas*, a buscávamos como meio de acessar as memórias que ela tinha sobre sua avó.

O nome fictício que escolhemos para essa mulher faz referência à forma como ela é mencionada pela população da cidade, “a mulher das plantas do Morumbi”, bairro onde a colaboradora reside. Ao chegar em frente à sua casa é fácil compreender sua “fama” na cidade, pois tanto a frente da casa, como o terreno que ocupa a parte lateral e de trás da residência, estão imersos em uma diversidade de plantas e árvores.

Após algumas palmas, *Senhora das plantas* nos recebeu pelo lado de sua casa, pois não há uma porta de entrada na estrutura da moradia. Quem acessa o lugar entra direto pelo terreno, acessando primeiro aquela infinidade de plantas, antes de conseguir entrar na moradia em si. O primeiro encontro para pesquisa foi realizado neste dia, mas o contato com essa mulher não era inédito.

---

<sup>21</sup> Aqui nos referimos as conversas prévias que realizamos com os moradores de Faro para indagar sobre os conhecimentos destes sobre mulheres que exerciam práticas culturais e socioreligiosas no município.

*Senhora das plantas* é uma conhecida da família deste autor. Ao evocar memórias da infância, por exemplo, lembro-me de suas visitas na casa de minha avó, ou na casa em que morávamos na época com a minha família. Era comum, nesses momentos, ouvi-la trocando saberes sobre o uso de determinadas plantas e, no fim da visita, estar levando alguma muda de planta nas mãos.

Verena Alberti (2013)<sup>22</sup> chama atenção para esse primeiro momento de encontro com um (a) possível colaborador (a), pois, de acordo com a historiadora, esse “contato inicial é muito importante porque constitui um primeiro momento de avaliação recíproca, base sobre a qual se desenvolverá a relação de entrevista” (Alberti, 2013, p. 169). Nesse sentido, logo de início, já na apresentação que fazemos aos colaboradores, antes de me situar como um pesquisador, mencionei que era filho de fulana, neto de ciclanos, com vista a facilitar uma melhor recepção pela colaboradora.

Nessa ocasião, a *Senhora das plantas* nos recebeu em uma pequena casa feita de madeira atrás da casa onde mora com a família. No primeiro momento, houve a explicação do que eram as pesquisas que estávamos realizando sobre Faro e determinadas mulheres, naquele contexto, ainda na graduação, as entrevistas serviriam para desenvolvimento de um acervo oral das memórias de mulheres de Faro e suas práticas de cura para a produção de trabalhos acadêmicos.

*Senhora das plantas* não se mostrou em nenhum momento resistente em gravar uma entrevista, inclusive, ao longo de seu depoimento, mencionou ser comum alunos das escolas da cidade buscarem por ela para desenvolver trabalhos escolares:

Aí um menino veio fazer, hum... pesquisar, aí eles queriam que eu mostrasse as folhas né, aí eu mostrava, ia pegando a folha e ia mostrando pra eles, aí eles iam levar... eles breiavam tudo no caderno deles, pra levar pra escola. Ah... era toda vez eles vinha aqui.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Em seu estudo *Manual de História Oral*.

<sup>23</sup> Trecho retirado da entrevistada realizado com a *Senhora das plantas*, no dia 19 de abril de 2023, em sua residência, no bairro do Morumbi, em Faro/Pará.

Em nossos primeiros diálogos com a *Senhora das plantas*, antes de iniciarmos a gravação por áudio, ela nos revelou que sua avó atuou sim como benzedeira, mas poucas vezes esteve em Faro, apenas esporadicamente, sua residência era na verdade no Corocoró, interior de Parintins/Amazonas.

Como pretendíamos produzir um acervo de memória oral apenas de mulheres nascidas em Faro ou que moraram por um longo período na cidade, não víamos alternativa a não ser abandonar a proposta de entrevista com a *Senhora das plantas*. Entretanto, ainda nesses diálogos iniciais, quando falava da avó, ela nos diz que havia herdado o seu “dom”<sup>24</sup> de curar, mas o perdeu.

É neste ponto que abandonamos a proposta inicial da entrevista, e ao invés da busca do acesso as memórias que a *Senhora das plantas* detinha de sua avó, empreendemos uma entrevista sobre as memórias de sua própria vida e o que essa senhora compreendia como “perda de dom”.

Se no caso da *Senhora das Plantas* houve uma mudança nos objetivos que nos levava a buscá-la, por sermos surpreendidos pela revelação de que esta já teve “dom”, sobre a segunda colaboradora, *Curadora*, nunca houve qualquer dúvida. Visto que, em Faro, talvez, esta mulher seja a mais reconhecida por suas práticas de cura. Em nosso encontro, realizado no dia 28 de março de 2024, inclusive, fomos recebidos entre seus atendimentos.

*Curadora* foi a última mulher a ser entrevistada antes da produção da pesquisa. Essa senhora é, talvez, a que mais é mencionada pela população de Faro como agente de cura. Inclusive, foi umas das primeiras que pensamos para colaborar como nosso trabalho, mas por ela atuar tanto na sede do município, como no interior, nos períodos que fomos a Faro, era difícil encontrá-la. Pela cronologia já citada das realizações das entrevistas, a entrevista com *Curadora* foi gravada quase um ano depois da realizada com a *Senhora das Plantas*.

Na ocasião, já estávamos dentro do programa de pós-graduação em que executamos nossa pesquisa, e por ocasião de um retorno a Faro, buscamos por essa mulher mais uma vez, o que dessa vez possibilitou a gravação de uma entrevista. Ao longo da dissertação, utilizaremos para mencioná-la o nome fictício de *Curadora*, termo, que juntamente com “curadeira”, é utilizada pela maioria da população fareense para se referir a ela.

---

<sup>24</sup> Evocaremos diversas vezes o termo “dom”, pois é o utilizado pelas colaboradoras, ainda que em certo momento da pesquisa façamos uma reflexão crítica sobre este.

Isto posto, nos desloquemos agora para a primeira categoria analítica que utilizamos para pensar as trajetórias dessas duas mulheres. Como já estamos adiantando desde a introdução, esta dissertação é um trabalho de memória.

Por isso, nesta primeira seção, priorizamos a discussão dessa categoria em relação às mulheres da pesquisa. Visto que a memória é o ponto do qual partimos para as outras reflexões que trazemos, como estigmas, história, religião, classe, gênero e raça, ao longo de nosso estudo.

Desta forma, para trabalhar com as oralidades das colaboradoras da pesquisa, tomamos suas memórias como coletivas, conceito elaborado pelo sociólogo Maurice Halbwachs (1990). O termo “memória coletiva” também intitula o livro deste autor, é dele que afluem nossas reflexões mais gerais de como pensar as memórias dessas mulheres farenses. Para este estudioso,

é impossível pensar conceber o problema da evocação e localização das lembranças se não tomarmos para ponto de aplicação os quadros sociais reais que servem de pontos de referência nesta reconstrução do que chamamos memória (Halbwachs, 1990, p.09).

Por isso, no tratamento dessas memórias, situaremos estas mais do que como lembranças individuais de duas mulheres, mas também evocaremos a relação dialética dessas memórias com um determinado período, com um grupo e com as memórias destes. Nesse sentido, em linhas gerais, mesmo que a memória pareça ser uma ação individualizada, as memórias de uma pessoa estão no ato da evocação ancoradas em uma série de contextos coletivizados e amparados nestes meios, por isso a memória também seria coletiva. Como resumiu exemplarmente Michael Pollak (1989) ao fazer menção ao conceito de Halbwachs (1990):

Em sua análise da memória coletiva, Maurice Halbwachs enfatiza a força dos diferentes pontos de referência que estruturam nossa memória e que a inserem na memória da coletividade a que pertencemos. Entre eles incluem-se evidentemente os monumentos, esses lugares da memória analisados por Pierre Nora, o patrimônio arquitetônico e seu estilo, que nos acompanham por toda a nossa vida, as paisagens, as datas e personagens históricas de cuja importância somos incessantemente lembrados, as tradições e costumes, certas

regras de interação, o folclore e a música, e, por que não, as tradições culinárias (Pollak, 1989, p. 03).

Amarrada a essa noção da memória coletiva, traremos a relação entre as memórias dominantes e memórias dominadas. Neste ponto, recorreremos novamente a Michael Pollak (1989), pois neste mesmo texto, do excerto supramencionado, o autor acena que, além de coletiva, a memória pode ser também um ato de negociação, implicando em uma relação de memórias dominantes e dos dominados ao negociar uma memória comum.

O texto referido é *Memória, Esquecimento, Silêncio*, nele Pollak (1989), de certa forma, estende a discussão de Halbwachs (1990), ou melhor, indica uma outra forma para olhar a relação como as memórias oficiais interagem com as memórias de outros grupos.

De acordo com Pollak, pelo olhar durkheimiano das memórias percebidas como coisas, Halbwachs (1990) não identifica a relação de dominação, violência e coerção que existe quando essas memórias não-oficiais negociam seu pertencimento a essa memória oficial, algo que vem se modificando.

Esse reconhecimento do caráter potencialmente problemático de uma memória coletiva já anuncia a inversão de perspectiva que marca os trabalhos atuais sobre esse fenômeno. Numa perspectiva construtivista, não se trata mais de lidar com os fatos sociais como coisas, mas de analisar como os fatos sociais se tornam coisas, como e por quem eles são solidificados e dotados de duração e estabilidade. Aplicada à memória coletiva, essa abordagem irá se interessar, portanto pelos processos e atores que intervêm no trabalho de constituição e de formalização das memórias (Pollak, 1989, p. 04).

Desta forma, ao articular uma reflexão sobre as memórias dessas mulheres farenses, nos valemos dessa natureza coletiva, como medita Halbwachs (1990), mas percebendo nesse processo de negociação das memórias, esse caráter de violência na constituição de uma memória oficial em detrimento de outras memórias, como acena Pollak (1990).

Outra reflexão que nos compete ao trabalhar com as memórias dessas mulheres farenses surgiu quando indagamos às colaboradoras se elas teriam escrito algo ao longo da vida sobre seus saberes e suas práticas, ambas

responderam que não. Neste ponto, dialogamos com Gaston Bachelard (2005), em *A formação do espírito científico: contribuição a uma psicanálise do conhecimento*, quando o autor diz que o principal obstáculo ao espírito científico é a generalização apressada.

Isso porque, em um primeiro momento, recorreremos a uma explicação mais geral sobre os motivos de grupos minorizados não produzirem, aquilo que Pierre Nora (1993) trataria como, memórias arquivistas<sup>25</sup>. Em nossa primeira reflexão, e é a que salta quase que automaticamente da cabeça do pesquisador e não das fontes, é que essas mulheres não produziram nada escrito, porque não tiveram condições.

É comum, especialmente nos meios acadêmicos, em que impera a “lei geral” da necessidade da escrita para a perpetuação do conhecimento, ao olhar para grupos que têm como principal meio de instrumento de comunicação a oralidade e não a escrita, pensar que estes grupos o fazem desta forma, porque não tiveram acesso ou não dominam essa forma ocidentalizada de armazenar conhecimento. Esta seria a primeira opinião, que Gaston Bachelard (2005) indica como o primeiro obstáculo do saber científico:

Na formação do espírito científico, o primeiro obstáculo é a experiência primeira, a experiência colocada antes e acima da crítica — crítica esta que é, necessariamente, elemento integrante do espírito científico. Já que a crítica não pôde intervir de modo explícito, a experiência primeira não constitui, de forma alguma, uma base segura. (Bachelard, 2005, p. 29)

Ao não se valer dessa primeira opinião, não estamos ignorando ou anulando isso como uma verdade que pode imperar sobre outros grupos que não têm oportunidade de ter acesso a uma educação formal, por exemplo. O que estamos refletindo é que isso não se aplica no caso dessas duas mulheres, pois ambas tiveram acesso à escolarização, sabendo ler e escrever. Nesse sentido, quais são os motivos que levaram as nossas colaboradoras a não produzirem diários, livros ou anotações?

---

<sup>25</sup> No texto *Entre a memória e história: a problemática dos lugares*.

É a partir disso que meditamos se essa noção de que essas mulheres não produziram porque não puderam, talvez seja uma lógica impelida pela ocidentalização da nossa visão sobre conhecimento e da própria memória, enquanto pesquisadores(as).

Jacques Le Goff, historiador francês, produziu um dos trabalhos mais consagrados acerca da memória, intitulado *História e Memória*. Quando este autor trata de um processo de transição entre memória oral e escrita, citando outro autor que pensa a “evolução” da memória, este, talvez, esteja apresentando uma visão linear e evolucionista sobre a forma como a humanidade tratou a sua memória.

Para Leroi-Gourhan, a evolução da memória, ligada ao aparecimento e à difusão da escrita, depende essencialmente da evolução social e especialmente do desenvolvimento urbano: “A memória coletiva, no início da escrita, não deve romper o seu movimento tradicional a não ser pelo interesse que tem em se fixar excepcionalmente num sistema social nascente. Não é pois pura coincidência o fato de a escrita anotar o que não se fabrica nem se vive cotidianamente, mas sim o que constitui a ossatura duma sociedade urbanizada, para a qual o nó do sistema vegetativo está numa economia de circulação entre produtos, celestes e humanos, e dirigentes. A inovação diz respeito ao vértice do sistema e engloba seletivamente os atos financeiros e religiosos, as dedicatórias, as genealogias, o calendário, tudo o que nas novas estruturas das cidades não é fixável na memória de modo completo, nem em cadeias de gestos, nem em produtos” [1964–65, pp. 67-8 apud LE GOFF, 1990, p. 434].

Uma visão contundente com seu esquema reflexivo sobre as grandes civilizações da antiguidade e sua relação com a memória, mas que não pode ser tido como parâmetro universal para pensar outras sociedades e/ou outros grupos. Apontamos isto, pois mesmo em sociedades que já detêm a escrita, como no caso de Faro, sua existência não impôs uma transição da memória oral para a memória escrita.

*Senhora das plantas e Curadora*, mesmo sabendo ler e escrever, não passaram a anotar seus saberes, estes ainda permanecem na oralidade. Por isso, entendemos que essa noção de que em algum momento haverá uma transição é generalizante e imobilizadora, por restringir pensar outras formas de interpretar essa sociedade, como já nos alertou Bachelard (2005).

Quando não se opõem à necessidade de uma transição, podemos perceber, por exemplo, que, talvez, a forma de materializar essa oralidade é feita de uma forma singular a essa sociedade. Nesse sentido, o mais próximo que poderá se acometer nesse sentido de transição é o que está sendo realizado nessa pesquisa, a memória oral é transcrita, refletida, analisada e traduzida para o mundo acadêmico ocidentalizado, mas este é um processo feito para quem está fora de Faro, não fisicamente, mas quem está simbolicamente distanciando dessa lógica pautada na oralidade para perceber o protagonismo que ocupa na vida dessas mulheres.

No livro *Amazônia: apontamentos de história oral*, logo em sua apresentação, os professores Renan Freitas Pinto, Lúcia Puga e Tatiana Pedrosa (2020) nos dizem que “a história dos povos da Amazônia é a história de sua oralidade, que se encontra presente até hoje e que aos poucos vai dando amostras de sua presença e vitalidade” (Freitas Pinto, 2020, p. 8). Inclusive, essa oralidade tão forte e atravessadora das histórias e das vivências dos povos indígenas que habitavam esse território, hoje percebido como Amazônia, foi vista como algo depreciativo de cultura.

Dentro do próprio campo da História, por muito tempo se periodizou o início da história da humanidade, atrelado ao surgimento da escrita. Os povos ágrafos que habitavam o mundo, nessa perspectiva, não teriam história. Com o tempo, isso foi problematizado, mas será que essa noção hierarquizadora de oralidade e escrita ainda não persiste, especialmente quando estes que produzem trabalhos acadêmicos olham para lugares como a Amazônia, um território que inscreve suas histórias na oralidade e na memória?

A história da Amazônia, como nos situam Freitas Pinto, Puga e Santos (2020), é oral. Nosso passado, enquanto povos que estavam aqui antes do processo colonizador, está inscrito nessa oralidade que persiste, mesmo com o advento ou, no caso da Amazônia, imposição da escrita. Essa oralidade se assenta sobre a memória, uma memória que não se tenciona apenas a tempos vividos, mas em temporalidades vivenciadas no presente. É, como reflete Pierre Nora (1994), uma memória que ainda não se tornou história.

Retomando a reflexão sobre transição, talvez, pelo processo de colonização na Amazônia, acabamos acreditando nisso, que essa é a ordem, como demonstrou Jacques Le Goff (1990), oralidade e depois escrita. Contudo,

ao conversar com essas mulheres, percebemos que a escrita é secundária em suas vidas, e se estas tiveram acesso à escolarização, devemos refletir, e se autorrefletir, outras possibilidades de explicação, como: O “não escrever” pode refletir uma vida que persiste (resiste?) à lógica colonizadora da necessidade de resguardar a memória através da escrita? Se for este o caso, existe outra forma de materializar a memória que não segue uma lógica tida como ocidental?

Outra possibilidade que podemos levantar é que a ausência de textos escritos produzidos por *Curadora* e *Senhoras das Plantas* é pela “não vontade” de fazer isto. Não tomando isso simplistamente, mas indagando, dentro dessa possibilidade, quais motivos essas mulheres teriam em não querer materializar suas memórias. Jacques Le Goff (1990), ao meditar sobre a vitalidade das memórias, do que o autor chama de sociedades sem escrita, vai refletir sobre dois possíveis motivos:

porque não querem nem divulgar a sua doutrina nem ver os seus alunos negligenciar, a memória confiando na escrita; porque acontece quase sempre que a ajuda dos textos tem por consequência um menor zelo em aprender de cor e uma diminuição da memória (De Bello Gallico, VI, 14, 3-4 *apud* LE GOFF, 1990, p. 431).

Para essas mulheres, talvez, não escrever sobre suas práticas estaria associado a não “traduzir” seus saberes, resguardando na oralidade seus conhecimentos. Podemos pensar isso até como uma forma de controlar estes conhecimentos e quem os acessa. É nesse sentido que retomaremos na última seção um elemento que se mostra basilar para pensar as memórias dessas mulheres de Faro, os silêncios. Entretanto, antes de adentrar nas abordagens entrecruzadas que desenham nossa pesquisa, devemos apresentar de forma mais aprofundada as circunstâncias e a metodologia de nossa pesquisa.

## **1.2 Oralidade e seus usos na pesquisa: caminhos e métodos**

Neiza Teixeira (2015), já no primeiro parágrafo e no primeiro trecho que abre o livro de João Paes Loureiro, *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*, faz o alerta para um dos obstáculos que pesa sobre o ofício de todo pesquisador que pense em desenvolver um estudo sobre a Amazônia. De acordo com a filósofa, qualquer autora ou “autor que se aventure a escrever sobre a Amazônia, seja no campo da poesia, da prosa, da filosofia, da história ou das demais ciências, não deixará de se deparar com a Amazônia construída pelos estrangeiros” (Teixeira, 2015, p. 11). De forma homóloga, Neide Gondim (2019), em *A Invenção da Amazônia*, reflete a Amazônia como uma invenção, ao entendê-la como um lugar que teria sido produzido pelos olhares e línguas exteriores a ela. Esta invenção estaria relacionada a um passado colonial que implicou na forma como muitos trabalhos perceberam e conceberam este território.

Como adverte Paes Loureiro (2015), isso que entendemos hoje como Amazônia foi paulatinamente revestido por alegorias e simulacros, conforme o estrangeiro impôs sua leitura de mundo a este recém-chegado lugar. Pode ser um exemplo destes simulacros, a visão fantástica construída sobre a Amazônia, indicada por Gondim (2019). Desta forma, “cada um desses europeus exercitou no imaginário uma viagem de descoberta, formando um mosaico de preconceitos. E estes preconceitos engendraram a Amazônia” (Gondim, 2019, p. 10)

Em decorrência disto, reiterando o alerta de Neiza Teixeira (2015), toda essa ótica eurocêntrica do colonizador construída ou inventada, continua sendo um obstáculo para os pesquisadores da contemporaneidade. Conforme Neide Gondim, isto ocorre, porque:

a visão inaugural da Amazônia oferecida pelos cronistas viajantes vai fundamentar, enquanto matéria-prima, as deduções teóricas e, inversamente, estas servem de estofo aos sucessores, cujo estoque de informações impedem /ou inibem a apreensão da sociedade, da multiplicidade da diferença, em suma, caem na cegueira da confirmação de verdades científicas (2019, p. 14).

Nesse sentido, ao nos vermos responsáveis por desenvolver um estudo na Amazônia, somos desafiados a superar isto que Pierre Bourdieu (2010) poderia chamar de pré-noções, em *O Poder Simbólico*. Para o sociólogo,

construir um objecto científico é, antes de mais e sobretudo, romper com o senso comum, quer dizer, com representações partilhadas por todos, quer se trate dos simples lugares-com uns da existência vulgar, quer se trate das representações oficiais, frequentemente inscritas nas instituições, logo, ao mesmo tempo na objectividade das organizações sociais e nos cérebros (Bourdieu, p. 34, 2010).

Uma das consequências de não romper com essa pré-noção, ao desenvolver estudos sobre a Amazônia, é, talvez, o que é apontado pelo professor Deilson Trindade, no prefácio de seu livro, *As benzedeadas de Parintins: práticas, rezas e simpatias*.

Para muitos, falar de Amazônia é adentrar principalmente na dimensão da biodiversidade e recursos naturais que se tornam atrativos para as grandes corporações econômicas nacionais e internacionais, turismos diversificados, ecologistas e defensores do mundo natural. Seus aspectos culturais e religiosos se tornam meios de folclorização da cultura e da globalização econômica que usando dos meios de comunicação transforma tudo que toca em lucro, consumo e lixo. Pouco se pergunta para os povos da Amazônia sobre a compreensão da realidade em que estão mergulhados, sobre seus saberes, práticas sociais, culturais e religiosas que apontam mistérios, símbolos e linguagens que a ciência despótica do ocidente não consegue captar (Trindade, 2013, p. 09).

À vista disto, Trindade (2013) nos dá uma pista de como buscar empreender um rompimento com essas pré-noções: é preciso perguntar aos povos da Amazônia. Entretanto, devemos ser sinceros ao dizer que essa necessidade de ruptura com um senso comum erudito, termo também adotado por Pierre Bourdieu, não foi teleológica a nossa pesquisa, isto é, não foi um pré-requisito assumido e percebido desde o início e para o fim desta.

Ao evocar isto, não fazemos como a mera indicação de uma fragilidade, mas como um caminho necessário de reflexão exercitado ao longo de toda

pesquisa, para que ao escrevê-la estivéssemos mais perto de produzir um estudo não somente feito sobre mulheres de Faro, mas com elas.

Essa necessidade de se colocar contra as pré-noções que revestem a Amazônia também não foi nada eventual, produto de um momento ou de uma mensagem divina, é o resultado de construções, desconstruções e reconstruções ao longo de toda a pesquisa. À vista disto, compreendemos que nosso trabalho seria um produto de memórias, o que implicava na sensibilidade de perceber que trabalhar com este tipo de *documento vivo* requer mais do que desenvolver uma pesquisa *sobre* (povos da) Amazônia, mas *com* (povos da) Amazônia.

Não que isto que chamamos de sensibilidade seja um tipo de pressuposto de nossa pesquisa, até pouco tempo, inclusive, este tipo de abordagem sobre o objeto da pesquisa, não era um elemento a ser considerado ao pensá-lo, principalmente, no campo de onde é oriundo o autor deste estudo. Como nos lembra Chiara Vangelista (2022), no prefácio do livro *Memórias, histórias e etnografias: estudos a partir da história oral*:

Nestes anos de início do século XXI, deu-se outra inovação, principalmente na História, que por tradição não a praticava: a entrada da narração de si na própria comunicação científica, não mais como objeto de estudo, mas como forma de contextualização e explicação de uma específica trajetória de pesquisa. Em outras palavras, o que o leitor podia deduzir ou fantasiar, na base de indícios espalhados no texto, agora é parte da tessitura da exposição: a historiadora não só explica com clareza sua colocação no meio estudado — à maneira que nos ensinaram os antropólogos —, mas também entra em detalhes pessoais, em seus sentimentos, em sua sensibilidade. (Vangelista, 2022, p. 7)

Colocar a forma como se observa ou se relaciona com o objeto agora é algo possível, sem a carga que o positivismo instaurou nas ciências humanas, especialmente na História, da necessidade de se colocar nesse lugar de neutralidade. É nesse ponto, entre a sensibilidade do pesquisador e dos pesquisados, que buscamos nos aproximar das nossas colaboradoras e ouvi-las, não apenas suas falas, mas o que dizem os seus gestos e suas formas de perceber e estar no mundo.

Em nosso estudo, e antes de ler trabalhos que auxiliaram a oxigenar nossas mentes sobre as novas abordagens adotadas para pensar a Amazônia, isso se mostrou nas contingências dos gestos das próprias colaboradoras, durante as entrevistas, após as suas gravações em conversas posteriores, nas transcrições dos relatos, no ouvir em vários sentidos a pesquisa e as pesquisadas; e não menos nos “ralhos”<sup>26</sup> que tomamos ao longo da construção deste estudo. Estas reflexões nos mostraram a necessidade de compromisso com a pesquisa que queremos desenvolver, com as colaboradoras e com as sensibilidades evidenciadas ao longo e a partir de suas oralidades.

Nosso esforço é em compreender e evidenciar esse processo dialógico entre pesquisador e pesquisadas, não apenas no momento das entrevistas, mas nas suas transcrições, interpretações e em nossa tradução para um trabalho acadêmico.

Um esforço de sensibilidade que depois conseguimos identificar e (nos) compreender melhor, ao ler o texto de Maria Catarina Chitolina Zanini, *Narrativas que se traduzem em gestos, silêncios e palavras: um diálogo entre memórias e pesquisa etnográfica*, em que a autora evidencia essa necessidade de ser fazer sensível diante dos colaboradores e romper com um olhar hierarquizador. “Passou-se de um olhar de cima, do pesquisador ao ‘objeto’ pesquisado, para um olhar dialógico, cada vez mais compartilhado e, por vezes, também questionado” (2022, p. 95).

Isto está longe de ser algo fácil, requer muita autovigilância de quem escreve em não impor sua visão de mundo, mas também perceber essa sensibilidade que floresce nas trocas entre pesquisador e colaboradores. Por esta razão, o mais seguro é escrever *sobre* a Amazônia, pois é o caminho já pavimentado ao desenvolver uma pesquisa, visto as centenas, talvez, milhares de trabalhos acadêmicos que ofertam o caminho já trilhado para aqueles que desejam apenas o *status* acadêmico, o caminho perfeito para os “cabeça bem feita”<sup>27</sup> ao viabilizar uma reflexão sobre a Amazônia. Contudo, qual é a direção a

---

<sup>26</sup> Faço menção aqui a uma das expressões usados pelo Prof. Dr. João Marinho da Rocha, meu professor da graduação, que eram utilizadas em contextos de empreender uma crítica mais rígida, mas totalmente necessárias a pesquisa.

<sup>27</sup> Este termo é utilizado por Gaston Bachelard, para descrever a natureza dos pesquisadores que reproduzem tudo que a academia já legitima como saber científico, nada além ou aquém. Conforme o autor: “Admitindo até que uma cabeça bem feita escape ao narcisismo intelectual

ser tomada, se não este caminho já pré-estabelecido antes mesmo da pesquisa ser feita?

O escritor e poeta João Paes Loureiro (2015) acena para um caminho. Para o autor, compreender a Amazônia a partir de si, é necessário ir para além desse olhar do estrangeiro, fazer sua leitura por meio da própria maneira de estar no mundo de seus povos, que o escritor denomina de *pandeia* ou *Bidung amazônica*. Nesse sentido, como acentua Neize Teixeira ao introduzir o trabalho de Paes Loureiro (2015), o autor propõe:

compreender, por outras vias, a sua formação; criar conceitos que signifiquem sua realidade; apreender seu estar no mundo dos seus povos. Não se cogita, com essas palavras, ideias que possam remeter a um pensamento pré-histórico ou para a infância da humanidade, como se preconizou no positivismo. Pelo contrário, o que se visa, refletindo sobre este livro, é o engajamento dos intelectuais interessados — o diálogo, a concentração nas obras artísticas, nos rituais, na mitologia, na literatura, na vida cotidiana do caboclo, com o fim de fortalecê-la para que seja possível o diálogo com outras correntes de pensamento e concepções estéticas (Teixeira, 2015, p. 15).

Dentro de seu estudo, Paes Loureiro (2015) opta por pensar *este estar no mundo* através de uma abordagem e metodologia estética, o que faz brilhantemente, mas acreditamos que seja possível alcançar o que ele denomina de *pandeia*, de outras formas, no nosso caso, voltando-se para a oralidade de seus povos, que também poderia ser lida como a literatura, citada por Paes Loureiro, visto que a oralidade, na Amazônia, é majoritariamente o instrumento que guarda grande parte dos saberes e dos conhecimentos de seus povos.

Compreendido que nos utilizaríamos da oralidade, abraçamos a história oral, como forma de acessá-la. Desta forma, empreendemos uma pesquisa oral direcionada para as memórias de mulheres. É dessas memórias orais que dialogamos com os conceitos, com os autores e com as categorias que se utiliza para traduzir o que está na oralidade dessas mulheres para um estudo acadêmico. Contudo, antes de adentrarmos nossos campos metodológicos,

---

tão freqüente na cultura literária e na adesão apaixonada aos juízos do gosto, pode-se com certeza dizer que uma cabeça bem feita é infelizmente uma cabeça fechada. É um produto de escola” (1996, p. 20)

acho justo reforçar novamente o olhar que assumimos para pensar essa oralidade que adotamos como fontes, isto é, a natureza dessa “oralidade memória” ou dessa memória oral.

Nesse sentido, nos voltamos para Pierre Nora (1993), em que o autor indica um fenômeno de desvencilhamento entre a memória — que ele indica como verdadeira — e a história, o que o autor chama de aceleração da história. Nas palavras do autor, esse fenômeno é:

toda a distância entre a memória verdadeira, social, intocada, aquela cujas sociedades ditas primitivas, ou arcaicas, representaram o modelo e guardaram consigo o segredo – e a história que é o que as nossas sociedades condenadas ao esquecimento fazem do passado, porque levadas pela mudança (Nora, 1993, p. 08).

Dessa forma, ao nos voltarmos para as oralidades de mulheres farenses, empreendemos a busca de uma memória que ainda não é história, não afetada ou menos tangenciada por esse fenômeno de aceleração da história, isto é, a memória “abrigada no gesto e no hábito, nos ofícios onde se transmitem os saberes do silêncio, nos saberes do corpo, as memórias impregnações e os saberes reflexos” (Nora, 1993, p. 14).

Para alcançar estas memórias, recorreremos à história oral, especialmente por sua capacidade de fluir por entre os vários campos disciplinares, o que nos permite dialogar com essas memórias a partir de olhares históricos, antropológicos e sociológicos.

Em seu estudo, Verena Alberti (2013) acentua como a história oral tem como uma das suas principais singularidades a capacidade de fluir entre vários campos, o que lhe possibilita dialogar com várias áreas do conhecimento. Nas palavras da autora, sua “especificidade está no próprio fato de se prestar a diversas abordagens, de se mover num terreno multidisciplinar” (Alberti, 2013, p. 24). Por isso, ao desenvolver uma pesquisa em um programa de pós-graduação interdisciplinar<sup>28</sup>, a metodologia da história oral se mostra, para nós, a mais promissora e adequada para a produção de nossa pesquisa.

---

<sup>28</sup> Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH/UEA).

A história oral, como adverte Verena Alberti (2013), surge no século XX com a demanda das ciências humanas de produzir e ampliar o conhecimento que se tem sobre determinado objeto estudado, não mais priorizando e estabelecendo apenas uma verdade absoluta sobre acontecimentos, eventos e conjunturas, mas protagonizando outras visões de quem participou de um acontecimento, fazendo as relações desse particular com o geral. Como enfatiza Alberti (2013), com a história oral as entrevistas adquiriram o *status* de documento, mas sem cair no positivismo tão caro à História.

Ao contrário: trata-se de tomar a entrevista produzida como documento, sim, mas descolando o objeto documentado: não mais o passado como 'tal como efetivamente ocorreu', e sim formas como ele foi e é apreendido e interpretado (Alberti, 2013, p. 26).

Nesse sentido, quando trazemos as memórias dessas mulheres farenses, não ambicionamos produzir *a história das mulheres de Faro*, ou *a história da feitiçaria* desse lugar, mas queremos evidenciar uma perspectiva sob os olhares de duas mulheres, que pode e deve ser justaposta a outras, em outros trabalhos, pois é apenas uma interpretação da história desse lugar.

Especialmente quando consideramos que não estamos produzindo uma pesquisa com a oralidade e memória de qualquer grupo, mas de mulheres que vivem um ambiente que parece ser estigmatizado e estigmatizante, o que implica que dentro da sociedade seria complicado acessar essas memórias subalternizadas de outra forma.

Sobre isto, a intenção de trabalhar com história oral sempre acompanhou as pesquisas que realizamos sobre Faro/Pará, tanto que mesmo dentro do projeto de iniciação científica não houvesse o seu uso<sup>29</sup>, empreendemos entrevistas em paralelo, como já foi supramencionado.

Essa escolha refletia muito do pesquisador em formação que eu era (ainda sou), amparado por um grupo de outros pesquisadores que desenvolvem uma série de estudos em História Oral pela Universidade do Estado do

---

<sup>29</sup> Nos referimos novamente ao projeto de Paic, *Das mulheres benzedeadas, curadoras, macumbeiras e feitiçarias em Faro/Pará*, que tinha por objetivo buscar apenas por fontes físicas.

Amazonas (UEA)<sup>30</sup>, mas diz muito também sobre o neto que passou a infância à beirada da rede da “mãe velha” (avó) escutando as suas memórias oralizadas como histórias, exercitando no cotidiano a necessidade de valorizar e resguardar a memória oral.

Hoje essa intenção, especialmente a referenciada nesse espaço de neto de uma guardiã da memória<sup>31</sup>, dialoga diretamente com os estudiosos que refletem a relação memória e história, como o já citado estudo de Pierre Nora. Não que optar pela história oral seja uma necessidade para tornar a pesquisa viável, no sentido de ser o único caminho possível, o que não é e nem deve ser o caso. Dado que existem outras formas de se trabalhar com as memórias orais, a exemplo da etnografia no campo da antropologia. Entretanto, como aponta Michael Pollak (1989), a história oral:

Ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à ‘memória oficial’, no caso a memória nacional (Pollak, 1989, p. 04).

Nesse sentido, mas do se apresentar como possibilitadora de se trabalhar com as memórias orais, a história oral assume um compromisso de produzir trabalhos a contrapelo, protagonizando e evidenciando a necessidade desse protagonismo de grupos subalternizados e minorizados. Tudo isto em contraposição a uma história do conhecimento branca, eurocêntrica, patriarcal e, no caso da Amazônia, colonizada.

Dessa forma, ao assumir uma posição de se colocar contra uma história dominante, a história oral dialoga diretamente com a reflexão que a professora Eliane Miranda Costa (2019) traz, em *No rastro da tradição oral: a cultura*

---

<sup>30</sup> Durante a graduação em História, período em que iniciei minhas pesquisas sobre Faro/Pará, estava em constante contato com professores que já trabalham com a história oral em suas pesquisas, como Prof. Dr. Júlio Claudio da Silva e Prof. Dr. João Marinho da Rocha, docentes do Centro de Estudos Superiores de Parintins (CESP/UEA).

<sup>31</sup> Este é um termo adotado por Ângela de Castro Gomes, em *A guardiã da memória*, ao tratar da forma como Alzira Vargas, filha de Getúlio, assumia a responsabilidade guardar as memórias de seu pai e de sua família, de acordo com a autora, essa mulher assumia a “tarefa de guardar uma memória que ela entendia como vital para si e para os outros” (1996, p. 15).

*material nas vozes de povos tradicionais da Amazônia marajoara*, ao entender que a tradição oral não exerce apenas a função de resguardar e ser instrumento de transmissão de conhecimento e saberes na Amazônia, mas pode ser compreendida como “tática para que as vozes emudecidas dos povos da floresta questionem discursos uniformizantes orientados por visões ocidentalizadas” (Costa, 2019, p. 12).

Como já foi indicado, pesa sobre a vida de nossas colaboradoras e sobre a cidade de Faro nomenclaturas estigmatizantes. Poderíamos compreender isto pelo que Costa (2019) identifica como discursos orientados por visões ocidentalizadas?

Na próxima seção, evocaremos essa discussão. No entanto, importa destacar nesse momento a forma como percebemos as memórias e as oralidades das nossas colaboradoras. Logo, mais do que utilizar a história oral como uma metodologia para produção de fontes, entendemos, assumimos com ela também, a necessidade de trabalhar essas memórias como táticas e instrumentos contra colonizadores do saber, do conhecimento e da história na Amazônia.

### **1.3 O entre cruzar dos Silêncios, Histórias e Memórias**

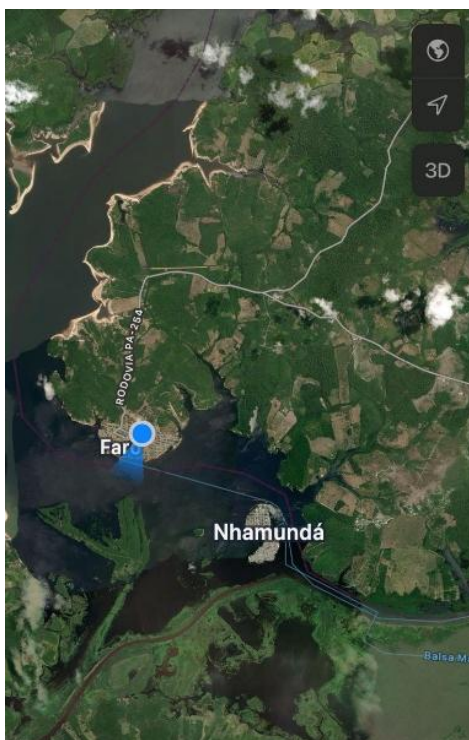
Entre meio às memórias e as oralidades, nossa pesquisa se encontra permeada pelo que nominamos de silêncios. Os silêncios foram percebidos e compreendidos paulatinamente em nosso estudo conforme nos defrontamos com as memórias das mulheres do estudo e a própria história de Faro/PA. Por isso, sentimos a necessidade de esclarecer nessa última seção como o silêncio surgiu em nossa pesquisa, primeiro, como narrativa e, posteriormente, como categoria analítica; bem como sobre a possibilidade de entrecruzá-los ao pensar este estudo sobre as memórias de mulheres farenses.

Em nossos primeiros contatos com as memórias de Faro, quando ainda realizávamos uma pesquisa bibliográfica sobre o município, percebemos o quão longo é a história desse lugar, inclusive atrelado aos processos de colonização da Amazônia desde as primeiras navegações, na famosa expedição de

Francisco Orellana. Conforme Antônio Porro (1992)<sup>32</sup>, no século XVI, foi estabelecida uma missão na região que hoje compreende territórios dos municípios de Nhamundá, Faro e Óbidos, dentre outros, batizada de Missão São João, em decorrência do dia que chegaram a estes territórios, 24 de junho, como nos detalha melhor o autor.

Desde o baixo curso do Nhamundá até o do Tapajós, passando pelo do Trombetas e pelo estreito de Óbidos, as duas margens do Amazonas foram percebidas por Carvajal como uma única grande província que recebeu o nome de São João por ser alcançada no dia 24 de junho (Porro, 1992, p. 188).

De acordo com Porro (1992), é na região um pouco mais acima em que hoje se localiza a sede atual de Faro, narrado por Gaspar de Carvajal o encontro com as mulheres indígenas guerreiras, mitificadas na oralidade e no senso comum como as Amazonas, termo que mais tarde nominou o rio mais longo do mundo.



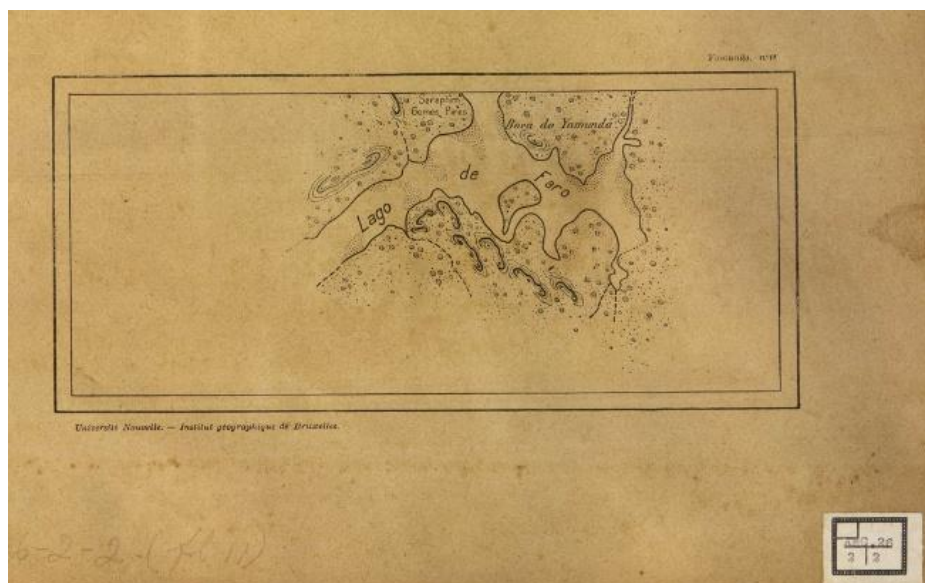
---

<sup>32</sup> Em *História indígena do alto e médio Amazonas: séculos XVI e XVIII*.

Figura 1: Imagens de satélite do município de Faro/PA<sup>33</sup>



Figura 2: Mapa territorial do município<sup>34</sup>



<sup>33</sup> Imagens disponibilizadas pelo aplicativo dos sistemas Apple.

<sup>34</sup> Presente no blog *Caboclo Tapajônico*: disponível em: <https://www.caboclotapajonico.com.br/p/municipio-de-faro.html> . Acesso em: 01/04/2025.

Figura 3 do rio Yamundá (Nhamundá) de 1899.<sup>35</sup>

A sede de Faro, atualmente, está localizada na margem esquerda do rio Nhamundá, porém, enquanto aldeia de missão, já foi deslocada para outro local, como nos situa Frederik Luiz Andrade de Matos (2014), em *OS "FRADES DEL REI" NOS SERTÕES AMAZÔNICOS: OS CAPUCHOS DA PIEDADE NA AMAZÔNIA COLONIAL (1693-1759)*, indicando um entrelaçamento das raízes históricas da missão que originou a cidade de Faro e uma outra missão localizada mais acima no rio. Conforme o autor, a missão era chamada de Jamundá, dos

(índios Babuís, Jamundás, Parucoatós e Uaboís), antiga missão jesuítica situada abaixo da confluência do rio Pratucu, os Piedosos mudaram o lugar dessa missão em 1698 para a confluência do Tanaquera, voltando posteriormente ao seu primitivo lugar, se tornou a vila de Faro (Matos, 2014, p.35).

Durante as décadas em que as ordens religiosas lideraram as missões na Amazônia, isto é, no período que antecede o governo de Marquês de Pombal, foram os Capuchos da Piedade que estiveram à frente da missão que um dia se tornaria a cidade Faro, porém, como Matos (2014) menciona acima, esta foi fundada originalmente pelos jesuítas. De acordo com Antônio Porro (1992), a missão Jamundá era utilizada como aldeamento de descimentos indígenas.

A partir das missões fundadas ao longo do Amazonas, às quais já nos referimos, os religiosos empreenderam um trabalho sistemático de atração e descimento das tribos do interior, ora sozinhos, ora em parceria com as tropas de resgate. Desta forma, as missões e os núcleos de povoamento que cresceram junto delas passaram a reunir contingentes étnicos os mais variados (Porro, 1992, p. 192).

---

<sup>35</sup> Em Yamundá (1899).

Com a expulsão das ordens religiosas da Amazônia, durante o governo de Marquês de Pombal, no século XVIII, a missão Jamundá passou a categoria de vila, em um processo conhecido como lusitanização da Amazônia, como esclarece Maria Goretti da Costa Tavares (2008), em *A formação territorial do espaço paraense: dos fortes à criação de municípios*.

Com a política pombalina essas missões passam à condição de vilas com a denominação de cidades portuguesas. As vilas criadas foram as seguintes: Abaetetuba (1750); Aveiros (1751); Macapá e Ourém (1752); Colares, Maracanã, Muaná, Salvaterra, Soure e Souzel (1757); Acará, Alenquer, Almerim, Chaves, Curuçá, Faro, Melgaço, Monte Alegre, Óbidos, Oeiras, Portel, Porto de Moz e Santarém (1758); e Mazagão (1770), além de outras que foram consideradas povoados, devido à pequena população: Benfica, Monforte, Monsarás e Vila do Conde (1757); e Arrayolos, Alter do Chão, Boim, Esposende, Fragoso, Pinhel, Pombal, Veyros e Vila Franca (1758) (Tavares, 2008, p.61).

Ainda de acordo com a autora, Faro só foi levada à categoria de cidade no século seguinte, em 1895. É por meio dessa escassa bibliografia, fragmentada em trechos de diferentes textos, que percebemos o quanto Faro, enquanto lugar, é revestido de um silêncio acadêmico, epistêmico e narrativo, locado, assim, às margens da História, seja do Pará, mas também da Amazônia.

Quando trazemos estas reflexões e inquietações direcionadas a uma marginalidade epistêmica, compreendemos como um “não dito”, como reflete a professora Patrícia Melo, isto é, lacunas deixadas por estudos que a Academia não alcança ou não quer alcançar. Nesse sentido, empreendemos um estudo sobre as memórias de um lugar, em nossa pesquisa mais precisamente sobre as trajetórias de mulheres atuantes em práticas culturais e/ou sociorreligiosas, por isso percebemos esse processo como uma história do silêncio.

Por isso, a discussão organizada pela professora Patrícia Melo (2011), em *O Fim do Silêncio: presença negra na Amazônia*, foi imprescindível para nos compreendermos os motivos que levam a nossa pesquisa com mulheres em Faro, sobre suas memórias, a ser uma “história de silêncio”.

Em seu livro, a autora reúne uma série de trabalhos que buscaram preencher lacunas epistêmicas sobre a temática da negritude na Amazônia. Nesse trabalho, a historiadora quer chamar atenção para um silêncio sobre a presença negra na

Amazônia, um tema que até então, no geral, era ignorado ou considerado inconcebível ao se falar da história negra nesse território.

Nas palavras de Melo (2011), é “um silêncio persistente, que insiste em apagar memórias, histórias e trajetórias de populações muito diversificadas que fizeram desta região seu espaço de luta e sobrevivência” (Melo, 2011, p. 08).

Essa reflexão de silêncio e apagamento fomentada por Melo (2011) nos possibilitou perceber que, quando nos propomos a desenvolver um estudo com as mulheres de Faro, estaríamos, em algum sentido, contribuindo para o fim de um silêncio, como pensa a historiadora, ainda que nosso estudo não trate basilamente sobre negritude, visto que as colaboradoras não se autodeclaram negras, um aspecto que entrará em nossas discussões no último capítulo.

Entretanto, mesmo não tocando de forma majoritária no tema da negritude, pode-se perceber que nossa pesquisa contribui e se alinha ao fim do silêncio evocado por Melo (2011), especialmente quando ela dá a entender que sua iniciativa de desenvolver trabalhos não era somente para rompimento com o silêncio sobre a negritude, mas também sobre as religiões e religiosidades da Amazônia. Isto quando a autora diz, “um tema importantíssimo ficou de fora: as religiões de matrizes africanas e ameríndias” (idem, p. 09). Por isso, ao desenvolver nosso estudo, pensamos e assumimos a responsabilidade de colaborar com o fim deste silêncio.

Por isso, a partir disso que denominamos de narrativa ou história do silêncio, primeiro empreendemos uma discussão sobre a marginalização de Faro enquanto *locus* de conhecimento e de história, especialmente do Pará. Para esse silêncio, foi necessário um esforço a mais de reflexão, especialmente quando vemos a necessidade de não fugir do objeto da pesquisa, as memórias de mulheres farenses.

Nesse sentido, ao evocar esse silêncio, propomos uma discussão em relação a essas memórias, isto é, de que forma este se relaciona às trajetórias e memórias das duas mulheres da pesquisa. As memórias de *Senhora das plantas* e *Curadora* contribuem de maneira com o seu rompimento? Essa abordagem nos deslocou para uma segunda reflexão desse silêncio, a relação de silêncio e memória.

Para compreender essa relação de uma história do silêncio com as memórias das nossas colaboradoras, precisamos, além de indicar esses “não ditos”. Para tanto, empreendemos também uma reflexão sobre a dialética existente pelo que se entende como memórias dominantes sobre o município de Faro/PA, em contraposição às memórias subalternas, neste estudo as memórias de mulheres.

Por fim, ao conversar com essas mulheres, ao acessar suas memórias, percebemos a possibilidade de pensar também esse silêncio como uma categoria analítica, ao refletir os silêncios adotados no cotidiano e percebidos nas entrevistas. É no encontro desses silêncios que a nossa pesquisa se percebe em uma encruzilhada. À vista disso, nessa seção abordaremos estes silêncios; e, apesar de classificá-los de forma aparentemente separada para facilitar sua inteligibilidade, como sugere o título de nossa dissertação, percebemos esses silêncios de forma entrecruzada.

### 1.3.1 Às margens do epistêmico

Como já fora supramencionado, ao refletirmos sobre a história de Faro, desde as nossas primeiras pesquisas ainda na graduação<sup>36</sup>, percebemos a quase inexistência de fontes bibliográficas sobre a temática de nosso estudo, naquele contexto, a história de mulheres que tinham alguma associação com os cosmos de cura no município paraense. Bem como já situamos que o local onde hoje é a cidade existe como missão, de acordo com Antônio Porro (1992), desde o século XVI, período em que os espanhóis desceram o rio e tiveram contato com os povos daquela região.

Conforme registros, a missão foi elevada à categoria de vila no século XVIII, data que marca oficialmente sua fundação. Dentro dessa perspectiva colonizadora, Faro é uma das cidades mais antigas do Pará, atualmente com 257 anos. Entretanto, mesmo com toda essa longevidade, há uma grande escassez de fontes oficiais que possibilitem pensar a história desse lugar.

Se fôssemos pensar essa marginalização acadêmica, na lógica colonizadora, a história da Amazônia brasileira, enquanto invenção de estrangeiros, poderia ter como marco a chegada no baixo curso do rio Nhamundá, seja na mitificação de um encontro lendário, seja ao estabelecer uma missão que começa a partir daqui. Entretanto, por que isso não é suscitado ao estudar a História do Pará e da Amazônia?

---

<sup>36</sup> Fazemos novamente menção a pesquisa foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM), intitulado “Das mulheres benzedeiros, curadoras, macumbeiras e feiticeiras em Faro-Pará” (2022-2023)<sup>36</sup>, sob orientação do Prof. Dr. Júlio Claudio da Silva e coorientação do Prof. Dr. João Marinho da Rocha.

Se não seguimos essa lógica, por exemplo, ao refletir pela ótica dos povos indígenas que estavam nessa região, o que foi feito com suas memórias? Ou quais são as memórias que não se tornaram histórias, nestes quase 500 anos de invasão<sup>37</sup>? Por que a história do Pará desconsidera as memórias, as histórias, as culturas que não estão nas proximidades de Belém?

Em 2023, o Programa de Pós-Graduação em História Social (PPHIST) da Universidade Federal do Pará (UFPA) organizou uma coleção intitulada *História das mulheres na Amazônia (Pará, século XVIII aos dias atuais)*, um estudo que objetificava um balanço das histórias das mulheres e de gênero na Amazônia paraense. Os trabalhos se evidenciaram bem diversificados e voltados para as histórias individuais de mulheres e não necessariamente para uma história totalizante, mas ao buscar por textos que falem de uma história das mulheres em outras regiões no Pará, para além de Belém e dos municípios que circunvizinham a capital do estado, nada se encontra.

Essa distribuição de trabalhos acadêmicos, hegemônicos por Belém, podia ser rapidamente, em uma primeira opinião, justificada pela localização geográfica de Faro em relação a Belém. Entretanto, se refletirmos sobre os estigmas que pensam sobre a cidade de Faro e seus moradores, apontamos que, mais do que distantes geograficamente de Belém, Faro poderia estar às margens do que se considera história, memória e cultura do Pará, à medida que esse distanciamento territorial pode ser também acompanhado por um afastamento simbólico.

Em um texto escrito para a Folha de São Paulo, por título *Os ossuários da purificação étnica*, Jacques Rancière (1996), chama atenção até para a natureza das classificações inventadas para determinar territórios geopolíticos no mundo. O exemplo utilizado pelo escritor é a repartição da Bósnia-Herzegovina. A partir dessa partilha, o autor reflete como essas classificações servem à legitimidade das contingências da ordem política e as tornam racionais, por mais absurdas que sejam. Por exemplo, o autor menciona que essa geografia simbólica “situa o Japão a oeste e a Bósnia no oriente” (Rancière, 1996, p. 03).

Conforme Rancière (1996), o “problema aqui não é saber se os critérios são sensatos. Basta que eles existam e façam coincidir uma diferença específica com o traçado de uma linha sobre o mapa” (idem, p. 02). Para o autor, a forma de impor essa diferença é matando o Outro, pois “Matar o Outro como Outro é o meio mais seguro

---

<sup>37</sup> Porro (1992) nos informa que a expedição de Orellana chegou à foz do rio Nhamundá em junho de 1542.

de investi-lo em sua identidade” (idem, p. 02). Fazemos menção a essa reflexão de Rancière (1996), pois acenamos para a possibilidade desse silenciamento de Faro dentro dessa geografia simbólica.

O que desejamos suscitar é que, para além de geograficamente distante da capital do Pará, logo das instituições que legitimam o que é a História, o Conhecimento, a Cultura, Faro, enquanto lugar, se localiza em uma geografia inventada de costa para ordem política que cria essas territorializações. Este mapa simbólico desconsidera toda uma história, uma memória anterior a essas classificações, mas que, conforme foram impostas, marginalizaram sua existência.

Por isso, acreditamos que a ausência de fontes sobre Faro/PA, sobre sua história, revela também um desejo de não preservar a história desse lugar e, por parte da academia, de produzir. Por exemplo, se pensarmos no contexto e na temática da nossa pesquisa, pode-se perceber que a maior parte dos trabalhos acadêmicos produzidos sobre saberes, memórias e histórias de comunidades e povos tradicionais está concentrada em Belém ou ao redor de suas fronteiras, algo que constatamos ao realizar a pesquisa bibliográfica sobre a temática que tangencia nosso estudo no estado do Pará.

Em *Perspectivas historiográficas: minorias e identidades nacionais pelo enfoque dos estudos subalternos e pós-coloniais*, Beatriz Rodrigues e Abner Neemias da Cruz (2019), ao propor uma discussão sobre os estudos que pensam a subalternidade, destacam, através de Dipesh Chakrabarty e Edward Said, como os centros de conhecimentos são inventados e conseqüentemente suas periferias:

Para o autor, o centro não existe: trata-se de uma construção intelectual produzida nas universidades e que, por sua vez, anula o saber do “outro” — tido como periférico. Coadunando a supracitada perspectiva de Chakrabarty, o palestino Edward Said trouxe à lume reflexões sobre a maneira pela qual o terceiro mundo foi comumente representado nas construções feitas a partir do dito “Ocidente” (Rodrigues, Cruz, 2019, p. 190).

Essa lógica do pensar o “outro” está presente também no trabalho de Tzvetan Todorov (1982), *A conquista da América: a questão do outro*, e no livro de Laura de Mello e Souza (1986), *O diabo e Terra de Santa Cruz*, quando os autores trazem à baila como esse “outro”, ao ser percebido pelo pensamento tido como ocidental,

assim, ao inventá-lo, o percebe como exótico, selvagem, monstruoso, inferior e feiticeiro.

Por isso, se aceito que, além de distante geograficamente de Belém, Faro está distante simbolicamente, faria parte desse processo de colocar o “outro” às margens, também inventar sua identidade, como destaca Rancièrè (1996)? O que estaria diretamente relacionado aos estigmas que pesam sobre o município, promovendo assim a invenção da “terra da macumba”, “Terra da Feitiçaria”, “terra de feiticeiros”, “terra do feitiço”, entre outros termos que foram sendo empregados para adjetivar esse lugar? Discutiremos com mais afinco essas possibilidades no segundo capítulo.

### 1.3.2 O que há entre memórias dominantes e subalternas

Incitados por essa possibilidade de vislumbrar uma história do silêncio sobre Faro, bem como cientes dessa epistemologia que pode centralizar o conhecimento e legitimar conseqüentemente o que é História Oficial, encontramos nas memórias de mulheres desse município, que tiveram ou têm alguma relação com o cosmo de cura desse lugar, uma forma de avistar novas formas de reflexão.

Nesta discussão, nos amparamos novamente em Michael Pollak (1989), que vai ratificar a existência de memórias oficiais e memórias subalternas, como já era demonstrado no estudo de Halbwachs (1990), como já destacamos acima. Entretanto, o que importa descartar ao recolocar esta discussão, é que Pollak (1989) acenou para o surgimento de uma nova variável na relação entre memórias dominantes e subalternas, o silêncio.

Isto porque, para Pollak (1989), há uma disputa entre memórias dominantes e memórias subalternas. Nesse processo, a memória hegemônica, geralmente, prevalece sobre as outras, provocando, conseqüentemente, o silenciamento. Por isso, para o autor, as discussões sobre memórias têm se voltado para esses conflitos entre elas:

Essa predileção atual dos pesquisadores pelos conflitos e disputas em detrimento dos fatores de continuidade e de estabilidade deve ser relacionada com as verdadeiras batalhas da memória a que assistimos, e que assumiram

uma amplitude particular nesses últimos quinze anos na Europa (Pollak, 1989, p. 04).

Nesse sentido, para além da possibilidade de um silêncio epistêmico, ao colocarmos as memórias em nosso estudo, devemos considerar que, ao trabalhar com as memórias de mulheres, estamos empreendendo uma pesquisa com fontes orais de um grupo imerso em subalternidade, o que estaria tensionado, pela perspectiva de Pollak (1989), em silêncio.

Dessa forma, existiria dentro desse cosmo uma memória dominante sobre Faro, talvez a que estigmatiza esse lugar e seus moradores, isto é, a memória ocidentalizada e colonizadora, como também refletiremos mais para frente. Entretanto, o que importa dizer é que, ao dialogarmos com essas mulheres, não estamos em contato com esta memória dominante.

Pelo contrário, são as memórias que ainda não se tornaram história, como coloca Pierre Nora (1993), memórias de quem vivencia e pratica o que jocosamente se chama de “feitiço”, “macumba”, “magia negra”. O que nos leva a acreditar, mas também é algo percebido nas entrevistas com a *Curadora e Senhora das plantas*, sendo memórias de silêncio, ou ainda memórias verdadeiras, como denomina Nora (1993), isto é, as memórias que ainda não se tornaram história. Entretanto, devemos esclarecer quais outros critérios utilizamos para compreender que as memórias de *Curadora e Senhora das Plantas* são memórias subalternas.

Em seu texto, Beatriz Rodrigues e Abner Neemias da Cruz (2019) também fazem um balanço historiográfico sobre o surgimento de estudos voltados para a subalternidade. Neste artigo, os autores fazem uma recapitulação do desenvolvimento dos estudos de subalternidade relacionados a grupos minorizados, destacando o pioneirismo do historiador indiano Ranajit Guha. Com base nas reflexões deste teórico, os autores destacam que:

O conceito subalterno é amplo e, de acordo com Guha, pode referir-se à classe, casta, idade, gênero, ocupação ou qualquer outra forma de dominação que indique uma condição de subalternidade (Guha, 2011, p. 69 *apud* RODRIGUES; CRUZ; 2019, p. 189).

Ao refletir sobre a vida da *Curadora e Senhora das Plantas*, conseguimos identificar esses aspectos que podemos tomar como categorias para pensar suas memórias. O primeiro é gênero, visto que estamos trabalhando com memórias de mulheres, um grupo historicamente colocado às margens da história oficializada. Outro ponto que consideramos indispensável para pensar suas trajetórias é a religiosidade, haja vista que são mulheres que atuam como agentes de cura não hegemônica. A classe também pode ser evocada para identificação de subalternidade, pois suas moradias estiveram sempre às margens das regiões mais centralizadas desse município. Bem como cor/raça, ainda que *Curadora e Senhora das Plantas* não se autodeclarem negra e indígena, respectivamente, a primeira se autoidentifica como “morena” e a segunda tem traços que remetem a ancestralidades indígenas.

Outrossim, os saberes e conhecimentos da *Curadora e Senhora das plantas*, assim como suas memórias, são transmitidos ou comunicados através da oralidade, logo seus relatos e suas memórias não estão cristalizados em documentos oficiais.

É na percepção desses aspectos de subalternidade que consideramos que as memórias de *Curadora e Senhora das plantas* são o que Michael Pollak descreve como “lembranças durante tanto tempo confinadas ao silêncio e transmitidas de uma geração a outra oralmente, e não através de publicações, permanecem vivas” (1989, p. 5). Contanto, cabe destacar que a identificação desses aspectos que impelem à subalternidade não necessariamente implica em uma passividade, como discutiremos a seguir.

### 1.3. 3 “Silêncio tático”

Quando realizamos o primeiro mapeio dos possíveis colaboradores e colaboradoras da pesquisa, ainda na graduação, alcançamos 12 nomes de pessoas que os moradores de Faro/PA citavam como “agentes de cura” que poderiam ter algum envolvimento com o cosmo de cura desse universo. Ao buscar essas pessoas, em sua maioria mulheres, não as próprias agentes, mas suas filhas, houve, após uma conversa inicial e a explicação da pesquisa, negações por parte desses parentes de que suas mães tiveram algum envolvimento com essas práticas culturais e/ou sociorreligiosas. Em alguns casos, ao invés de negar, essas pessoas alegavam não lembrar ou não ter tido muito contato com essa parte da vida das falecidas.

Em um primeiro momento, essas ocorrências causaram desânimo, mas conforme fomos tendo respostas positivas de outras colaboradoras e colaboradores, essas negativas acabaram sendo deixadas de lado. Neste ponto, meditando a própria trajetória da pesquisa, re colocamos esses eventos em nossas discussões para flexibilizar uma reflexão que acreditamos pairar tanto sobre as entrevistas que utilizamos das duas colaboradoras de nosso estudo, mas também estas que não ocorreram.

O que desejamos indicar é um elemento que sempre esteve lá ao dialogarmos com as pessoas de Faro, não somente as mulheres que protagonizam a pesquisa, mas todas as outras, algo que era comum às suas memórias, às suas falas, uma variável que não sabíamos como nominar em um primeiro momento.

Este elemento “onipresente” se fez notar, por exemplo, quando a *Senhora das plantas* nos disse em certo trecho da sua entrevista que “perdeu seu dom”, mas que mesmo assim, em outro trecho de nosso diálogo mais para frente, alegava que ainda conseguia receber um “caboco”. Que, de acordo com a colaboradora: “ensina remédio por mim. Aí eles, eles que copiam. Eles ensina remédio, pa, pa. Eles ensinam até pros vizinho. Manda eles dizerem o que é que o vizinho tem”<sup>38</sup>. Ou quando a *Curadora* nos disse que *eles (seus guias)* não permitiam que ela revelasse certas coisas sobre suas práticas, especialmente seus nomes.

Esta é uma percepção difícil de traduzir para um texto, há um “não falar” sobre determinados assuntos, obscurecimentos de certos eventos ou evitar que suas práticas sejam associadas às estigmatizações que são comuns ao cotidiano fareense. Como uma atmosfera que interpenetrou as nossas conversas, às vezes cristalizadas em algumas frases de nossas colaboradoras, sendo muito mais fácil de trazer estas para o texto, outras vezes também repassadas pela forma como elas se movimentaram, ajeitaram a postura ou mudaram a expressão ao trazer determinados assuntos. Maria Catarina Zanini<sup>39</sup> pensa isso, por exemplo, como “gestos que dizem e silêncios que expressam” (2022, p. 105).

Em um esforço de tradução, bem como para pensar esse cotidiano fareense, onde se inserem as mulheres e as memórias da pesquisa, recorreremos tanto a trabalhos mais recentes, como de Zanini (2022), que refletem sobre “os não ditos” e o

---

<sup>38</sup> Trecho retirado da entrevista gravada com Senhora das plantas, realizada no dia 19 de abril de 2023.

<sup>39</sup> Em *Narrativas que se traduzem em gestos, silêncios e palavras: um diálogo entre memórias e pesquisa etnográfica*.

que isso informa ao pesquisador das memórias orais, mas também a autores já consagrados, como o sociólogo Michael Pollak (1989) e o historiador Michel de Certeau.

Em seu livro renomado, *A Invenção do cotidiano*, Certeau (1998) faz uma profunda análise sobre o que ele denomina como “operações dos usuários”, sobretudo, as ações ordinárias de indivíduos de uma sociedade. Ao fazer uma discussão sobre uso e consumo, o autor enfatiza como as populações indígenas, ao serem submetidas às imposições espanholas, não podendo se colocar diretamente contra o que era fabricado pela metrópole colonizadora, se contrapunham fazendo um consumo distinto desses “dispositivos” impostos pelos dominantes. Nas palavras do autor,

Há bastante tempo que se tem estudado que equívoco rachava, por dentro, o “sucesso” dos colonizadores espanhóis entre as etnias indígenas: submetidos e mesmo consentindo na dominação, muitas vezes esses indígenas faziam das ações rituais, representações ou leis que lhes eram impostas outra coisa que não aquela que o conquistador julgava obter por elas (Certeau, 1998, p. 39).

Conforme o historiador, um processo semelhante se repetiria, com outra intensidade, nas sociedades contemporâneas. Por isso, para Certeau (1998), é mister destacar que:

A presença e a circulação de uma representação (ensinada como o código da promoção sócio-econômica por pregadores, por educadores ou por vulgarizadores) não indicam de modo algum o que ela é para seus usuários. É ainda necessário analisar a sua manipulação pelos praticantes que não a fabricam. Só então é que se pode apreciar a diferença ou a semelhança entre a produção da imagem e a produção secundária que se esconde nos processos de sua utilização (Certeau, 1998, p. 40).

Em suma, Michel de Certeau (1998) quer chamar atenção para as “operações” que se colocam contra a ordem, contra a disciplina e a passividade. Isto que o autor chama de “antidisciplina”, ao pensar, amparado nas noções de Michel Foucault, que existem micro-poderes na sociedade, operados por dispositivos, existiriam também formas de se opor a esses poderes.

Se é verdade que por toda a parte se estende e se precisa a rede da “vigilância”, mais urgente ainda é descobrir como é que uma sociedade inteira não se reduz a ela: que procedimentos populares (também “minúsculos” e cotidianos) jogam com os mecanismos da disciplina e não se conformam com ela a não ser para alterá-los; enfim, que “maneiras de fazer” formam a contrapartida, do lado dos consumidores (ou “dominados?”), dos processos mudos que organizam a ordenação sócio-política (Certeau, 1998, p. 41).

Dentre as formas de se colocar contra essas imposições, o autor vai destacar o que denomina de “táticas”:

chamo de tática a ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio. Então nenhuma delimitação de fora lhe fornece a condição de autonomia. A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. Não tem meios para se manter em si mesma, à distância, numa posição recuada, de previsão e de convocação própria: a tática é movimento “dentro do campo de visão do inimigo”, como dizia von Büllow, e no espaço por ele controlado. Ela não tem portanto a possibilidade de dar a si mesma um projeto global nem de totalizar o adversário num espaço distinto, visível e objetivável. Ela opera golpe por golpe, lance por lance. Aproveita as “ocasiões” e delas depende, sem base para estocar benefícios, aumentar a propriedade e prever saídas. O que ela ganha não se conserva. Este não-lugar lhe permite sem dúvida mobilidade, mas numa docilidade aos azares do tempo, para captar no voo as possibilidades oferecidas por um instante. Tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. É astúcia (Certeau, 1998, pp. 100–101).

É com base nessa noção de “tática” deste historiador que apontamos a possibilidade de esses gestos, falas e atitudes dessas mulheres, tanto em relação à pesquisa, mas também na forma de narrar suas vidas, sejam formas de *antidisciplina*, “táticas” para lidar com o meio social que, em tese, e historicamente, deve ter imposto a essas mulheres um estado de passividade, isto é, um modelo feminino de sujeição.

Algo que também surge nas reflexões de Michael Pollak (1989), em *Memória, Esquecimento e Silêncio*, quando o autor pensa os motivos que levaram determinadas vítimas de experiências traumáticas a não falarem ou negociarem suas memórias de acordo com a sociedade que as cercava. Conforme este autor, o “silêncio sobre o

passado está ligado em primeiro lugar à necessidade de encontrar um *modus vivendi* com aqueles que, de perto ou de longe, ao menos sob a forma de consentimento tácito, assistiram à sua deportação” (Pollak, 1989, p. 5).

Percebemos isto, por exemplo, quando indagamos os nomes das entidades — “guias”, como foi nominado — que trabalhavam com a *Curadora*, e ela nos disse que não podia dizer. Da mesma forma, assim que finalizarmos a gravação, ela nos advertiu que o áudio de sua entrevista só permaneceria no aparelho onde foi captado, se as intenções da pesquisa fossem boas, caso contrário, seria apagado por eles (seus “guias”).

No caso da *Senhora das plantas*, existe a possibilidade dessa análise, por exemplo, quando ela alegou ter perdido seu “dom”, mesmo que em outro trecho da entrevista, ela diga que em determinadas situações ainda consiga curar.

Em primeiro momento, isto poderia ser compreendido como uma simples confusão nas ideias da *Senhora das plantas* ou esquecimento do que foi dito anteriormente. Entretanto, quando começamos a refletir suas memórias de forma mais pujante, vislumbramos a possibilidade de pensar essas contradições como uma “tática”, como veremos no último capítulo.

Todos esses aspectos das memórias dessas mulheres, especialmente o que Pollak (1989) se convencionou a entender como silêncio e “não ditos”, nos levam a um maior aprofundamento e reflexão ao dialogarmos com o que pensa Michel de Certeau (1998), pois entendemos que esses silêncios pensados por Pollak (1989) também são percebidos por um “leque” mais amplo por Certeau (1998), ao pensar o que seriam aparentemente práticas do cotidiano como “táticas”.

Isso ocorre porque Michel de Certeau (1998) e Michael Pollak (1989) não presumem imediatamente que determinadas atitudes adotadas por grupos subalternizados são uma simples obediência ou atitude de passividade. Pelo contrário, no caso de Certeau (1998), que produz um trabalho mais extenso que Pollak (1989), o historiador fez uma leitura para além da apressada conclusão de tomar os silêncios como uma uniformidade pela imposição dos grupos dominantes, como caracteriza Luce Giard ao descrever a forma que pensa Certeau (1998).

não-conformistas, mesmo reduzidos ao silêncio, que modificam ou desviam a verdade imposta, seu respeito por toda resistência, ainda que mínima, e por toda forma de mobilidade aberta por essa resistência, tudo isso dá a Certeau a possibilidade de crer firmemente na liberdade gazeteira das práticas (Certeau, 1998, p. 19).

Por isso, ao pensar a relação das memórias dessas mulheres com os silêncios avistados pela pesquisa, viabilizamos construir uma narrativa que não as impute uma posição de passividade e de submissão, como a pré-concebida pelo senso comum que viabiliza esse lugar de aceitação da dominação por grupos subalternos, especialmente quando estes são femininos. Ao contrário disto, indagamos se estas mulheres, ao invés de serem somente passíveis, não se apropriaram destes silêncios, utilizando-os como táticas de (re)existência nesse lugar, como empreendemos demonstrar ao longo da pesquisa.

Nesse sentido, ao propor uma relação das ideias de Certeau (1998) e Pollak (1989), viabilizamos apontar como as práticas percebidas no cotidiano, evocadas nas oralidades de *Senhora das plantas* e *Curadora*, possibilitam uma reflexão sobre o silêncio e a memória, não somente como fontes de acesso às suas trajetórias, mas também como ferramentas de luta simbólica e resistência cultural. Ambos os autores nos incentivam a olhar além das narrativas ou histórias oficiais e a reconhecer o poder das pequenas ações e dos silêncios, encorajamento que buscaremos atender em nosso estudo.

## II CAPÍTULO

### A TERRA DA FEITIÇARIA: A REPRODUÇÃO DO PASSADO E A DOMINAÇÃO DA MEMÓRIA PELO IMAGINÁRIO

Recai sobre a nossa pesquisa um elemento que acreditamos estar entremeadado às memórias e aos silêncios — este evocado nas falas de nossas colaboradoras e na atmosfera do próprio município de Faro-PA — chamado de “feitiçaria”. Neste capítulo, nossa discussão se volta aos usos e sentidos atribuídos a este termo, bem como suas construções e/ou reproduções, refletindo estes aspectos em relação ao nosso estudo, ao nosso objeto, para pensar a invenção da “Terra da Feitiçaria”. Para então compreender como esse imaginário sobre Faro-PA — ao ser reproduzido historicamente — afetou as memórias e as trajetórias de nossas colaboradoras.

A “feitiçaria”, as “feiticeiras” e o “feitiço” são termos bastante comuns ao cosmo de cultura e sociorreligioso do município de Faro-PA, ao ponto de a cidade ser nomeada, como já citamos, como a “Terra da Feitiçaria”. Dentro de nossa pesquisa, o uso de termos que têm relação com a “feitiçaria” fora bastante empregados, especialmente pela *Senhora das plantas*.

Por exemplo, ao indagarmos a colaboradora se, em algum momento, ela já foi tratada de forma depreciativa por exercer suas práticas de cultivo de plantas, ela nos diz, até com certa naturalidade, que já foi bastante e que é comumente chamada de “feiticeira” e “macumbeira”. Inclusive, ela nos contou que isto ocorre desde quando iniciou seus plantios no município.

Desde quando eu vim pra cá, que eu comecei a... a plantar planta, que as pessoas me procuravam pra... pra comprar, aí, até por onde eu ia, algo eu escutava assim: “olha, a feiticeira chegou”, mas isso não me incomoda não, porque eu tenho um Deus que tudo pode, que ele sabe que eu não sei nada, eu sei ajudar as pessoas, mas fazer mal pros outros não.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Trecho da entrevista realizado em 19 de abril de 2023, na residência da *Senhora das plantas*, no bairro do Morumbi.

É necessário mencionar que os termos relacionados à “feitiçaria” não são os únicos utilizados, seja nas entrevistas, seja na rasa bibliografia que existe sobre Faro-PA, visto que outro termo comum com o qual nos defrontamos é “macumba”. Por exemplo, quando indagamos à *Senhora das plantas* se ela já ouviu algo ao viajar por outras cidades, especialmente quando se identificava como sendo fareNSE. Ela nos respondeu:

Ah, quando nós vamo pra Santarém, também, a gente escuta. Uma vez, eu fui pra Santarém, eu fiquei lá na casa do Mundico, aí uma senhora falou assim: “*donde a senhora é?*” Aí eu disse assim: “*eu sou lá de Faro*”. “*Ah, aonde a senhora mora?*” “*Eu tô ali no Mundico*”. “*Ah, é, lá da terra dos macumbeiros*”.<sup>41</sup>

Outros termos também são evocados, como “magia negra”, “porcaria”, “judiaria” e “coisa feita”, sendo citados por outras pessoas de Faro-PA e não necessariamente pelas colaboradoras da pesquisa. Em nosso estudo, concentramos nossos esforços de reflexão em cima do termo “feitiçaria” e os elementos linguísticos que se relacionam a este — como “feiticeira(o)”; “feitiço”; “enfeitiçada (o)”; “Terra da Feitiçaria” — assumindo a possibilidade de “*macumba*”, “*magia negra*” e “*feitiçaria*” / “*feitiço*” nomearem o mesmo elemento dentro desse cosmo fareNSE, visto que as colaboradoras intercalaram estes vários termos nas suas falas, não aparentando estabelecer uma distinção.

Esta noção é semelhante ao que faz Laura de Mello e Souza (1986), em *O diabo e Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*, ao refletir as diferenças que existem entre o que se entende como bruxaria e feitiçaria. Em suas revisões bibliográficas, a autora indica alguns autores que buscaram pensar definições que pudessem diferenciar essas práticas. A historiadora cita, por exemplo, Norman Cohn, que diz que a feitiçaria é a “técnica que induz o mal” (idem, p. 154). Já, na prática de bruxaria, “a pessoa é a fonte do mal” (idem, p. 154). Outrossim, Souza (1986) também cita outras variações.

---

<sup>41</sup> Trecho da entrevista realizado em 19 de abril de 2023, na residência de *Senhora das plantas*, no bairro do Morumbi.

Já Gustav Henningsen diferencia minuciosamente bruxomania de bruxaria. A primeira é coletiva, possui superestrutura mitológica abundante e sistemática, define-se pelo pacto, não possui nenhuma função reguladora e conservadora da sociedade e, portanto, não pode ser estudada pela antropologia. A segunda é individual, tem superestrutura mitológica deficiente e assistemática, não se define pelo pacto, possui função reguladora e conservadora da sociedade, beneficiando-se das abordagens antropológicas (Souza, 1986, p. 154).

Em algumas línguas, contudo, conforme Souza (1986), não existe distinção entre os termos, a exemplo do francês. A historiadora finaliza sua reflexão trazendo a perspectiva tomada por Keith Thomas que indicou que ainda que houvesse uma diferença entre as práticas de bruxaria e feitiçaria, “há interpenetrações e troca entre um e outro, o que faz com que pertençam ao mesmo tipo de ofensa” (Souza, 1986, p. 155).

Com base nessa noção de Keith Thomas, assumimos um posicionamento parecido, pois compreendemos que “macumba”, “magia negra”, “feitiço”, “feitiçaria”, “coisa feita”, “porcaria” foram termos empregados, em Faro-PA, com o mesmo intuito, isto é, inferiorizar e/ou (re)produzir um estigma em cima de práticas não hegemônicas, bem como sobre as próprias existências de um determinado grupo de pessoas, principalmente mulheres, neste estudo, *Senhora das plantas e Curadora*, relacionando-as à perversidade. Todavia, ainda que tomemos estes termos relacionados ao mesmo uso, a nossa escolha por “feitiçaria” não é ao acaso, como abordaremos ainda neste capítulo.

Neste capítulo, de forma mais ampla, buscamos construir uma reflexão sobre a aproximação entre memória e imaginário, para pensarmos a “feitiçaria”. Para tanto, reolocamos Maurice Halbwachs (1990), em *Memória coletiva*, quando o autor pensa uma distância entre as memórias de uma criança e a dos adultos, rememorando suas primeiras impressões de um evento que ocorreu durante sua infância, atribuindo a uma criada essas percepções iniciais.

Quase tudo que soube e pude compreender da guerra de 1870, da Comuna, do Segundo Império, da República, chegou até mim pelo que contava uma velha criada, cheia de superstições e ideias preconcebidas, que aceitava sem

discussão o quadro desses acontecimentos e desses regimes que haviam sido pintados pela imaginação popular (Halbwachs, 1990, p. 64–65).

Quando o autor coloca essa relação entre suas memórias e as suas percepções da guerra pelas de uma criada, as caracteriza de natureza incerta, como se as memórias de grupos subalternos fossem menos confiáveis que as dos dominantes. Entretanto, não é esse olhar depreciativo que queremos atenuar, mas sim como as memórias podem ser contaminadas por um determinado imaginário.

Em sua dissertação de mestrado, por título *Memória e Poder em narrativas do Imaginário Amazônico*, Alex Dax de Sousa (2016) toma como tríade analítica de seu estudo imaginário-memória-poder, refletindo imaginário enquanto uma relação de poder, este que o autor pensa a partir das ideias de Michael Foucault.

Muitos debates acerca do poder focam as formas de obtenção e detenção deste por instituições centrais, como o Estado; mais distante desta relação, pode-se, também, analisá-lo sob a perspectiva do seu exercício; assim, o poder seria concebido não como estado mental, mas como um conjunto de práticas sociais e discursos construídos historicamente para disciplinar o corpo e a mente de indivíduos e grupos – como o tem defendido Foucault (Sousa, 2016, p. 11).

Ao chamar atenção para quanto o imaginário é caro as realidades amazônicas, especialmente embasado pelo trabalho de Paes Loureiro<sup>42</sup>, Sousa (2016) indica que este imaginário, enquanto instrumento de dominação, se apropria das memórias, exercendo seu controle e impondo suas verdades em benefício de narrativas e histórias de quem é portador do poder. Essa verdade, o autor também reflete a partir de Foucault.

A verdade é desse mundo; ela é produzida nele graças às múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados do poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discursos que ela escolhe e faz funcionar como verdadeiro [...] o estatuto

---

<sup>42</sup> Nos referirmo-nos ao livro *Cultura amazônica: uma poética do imaginário*, de João de Jesus Paes Loureiro (2001).

daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro. (Foucault, 2013b, p. 51-52 *apud* SOUSA, 2016, p. 14)

Em seu trabalho, *Tessituras de um rio: deslocamentos de paisagens, memórias e ruínas*, Heldilene Reale (2019), que desenvolve sua tese pensando essas memórias de viagem construídas no trajeto Belém-Faro-Belém, nos apresenta Dona Teresinha, uma senhora que conhece em sua viagem. Conforme a autora,

Ao indagar sobre o meu destino, falei que estava indo para Faro. Teresinha, com seu sorriso intenso, começou a rir de mim, perguntando se eu sabia que o lugar era conhecido como a cidade da feitiçaria. Ao confirmar que sim, ela começou a falar que não conhecia o lugar, mas que fora apresentada ao mesmo pelo seu sogro, que ainda vivo tinha o desejo de ir até Faro. Começou a contar histórias que escutava sobre a cidade, neste caso, perguntei a ela se poderia gravar as histórias, o que foi feito a noite, em um segundo momento, antes de nos deitarmos (Reale, 2019, p. 103).

As três narrativas que dona Teresinha contou para Reale (2019) tratavam desse “imaginário de feitiço”, que iremos discutir neste capítulo, e pela forma como a senhora abordou a autora, como se precisasse alertar sobre o lugar para onde estava indo, demonstramos como esse imaginário sobre a cidade de Faro apresenta grande vivacidade regional.

Nesse sentido, para alcançar a noção de “feitiçaria”, que acreditamos ser caro as memórias de nossas colaboradoras, buscaremos neste capítulo também reconstituir o sentido histórico do que denominamos de “imaginário de feitiço”. Todavia, antes de adentrarmos os caminhos que nos guiam a compreensão destas noções, é necessário esclarecer alguns pontos acerca do conceito de imaginário e seus usos em nossa pesquisa.

Ao longo deste capítulo, quando estabelecermos a noção de memória-imaginário e “imaginário de feitiço”, nos dois casos não estamos indicando uma relação depreciativa do conceito de imaginário. Pelo contrário, assim como pensa Paes Loureiro, acreditamos que este é um elemento essencial da vida social e da experiência cultural das sujeitas e sujeitos amazônicos. Como é colocado por este autor logo no início de seu livro:

Rica de plasticidade e inocente magia, a natureza amazônica revela-se como pertencente a uma idade mítica, plena de liberdade energia telúrica. Situa-se em um tempo cósmico no qual tudo brota como nas fontes primevas da criação: a mata, os rios, as aves, os peixes, os animais, o homem, o mito, os deuses. É nesse contexto que o imaginário estabelece uma comunhão com o maravilhoso, tornando-se propiciador de epifanias. Sob o *stunato* do devaneio fecundado pela contemplação do rio e da floresta, olhando o horizonte das águas que lhe parece como a linha que demarca o eterno, o homem da Amazônia foi dominando a natureza enquanto ia sendo por ela dominado como forma imaginal motivadora (2001, p. 26).

Ou até mesmo como é pensado por Alex Souza (2016), em seu primeiro capítulo ao discutir a noção de imaginário na Amazônia, sendo para o autor, um elemento que não restringe as barreiras do que se compreende como “natural”, mas é genuinamente social:

Resulta dessas contribuições a perspectiva do imaginário adotada neste trabalho, enquanto teia social que organiza os hábitos de uma comunidade e o lugar onde o homem amazônico pode construir e depositar seu devaneio estético, capaz de criar imagens sobre si e sobre o desconhecido, contar narrativas do sobrenatural em plena conformidade com a explicação do natural. Um espaço reservado à imaginação criativa, mas que não se restringe ao imaginar, é também pedagógico, antropológico e cultural, aliás, é em ampla definição, social (2016, p. 27).

Por isso, o que ambicionamos apontar é, na verdade, a agência de uma dominação por meio de um imaginário injetado nas américas por séculos de colonização e que ainda continua sendo reproduzido pela colonialidade<sup>43</sup> que permeia e domina as experiências dos povos e territórios invadidos, como é o caso da Amazônia. Um lugar que foi engendrado a partir da colonização espanhola e posteriormente da colonização portuguesa, sob o mando do Estado e da Igreja, como veremos neste capítulo.

Deste modo, assim como é colocado pela Neide Gondim, na noção de invenção da Amazônia, e a relação de simulacro estabelecido por Paes Loureiro (2001), acreditamos que exista uma apropriação do imaginário enquanto dispositivo de poder que possibilita um processo de dominação da memória, semelhante a reflexão que é

---

<sup>43</sup> A noção utilizada é a de Anibal Quijano (2007), em *Colonialidad del poder y clasificación social*.

feita pelo Alex Souza (2016), sobre a relação memória, poder e imaginário. Logo, o que está se questionando não é o imaginário, mas seu uso pelo colonialismo e a colonialidade.

Para tanto, orientamos este capítulo por meio das seguintes inquietações: existe um agente de poder que instrumentalizou esse imaginário para dominar as memórias? Como este imaginário se relaciona com a colonização de Faro-PA e da própria Amazônia? Se sim, quais são os elementos e desdobramentos históricos que permitiram que o imaginário se apropriasse das memórias? Ademais, de modo a localizar o leitor (a) sobre os lugares citados, ilustraremos esses locais a partir de mapas, conforme houver a menção a estes.

## 2.1 Nas fronteiras do exótico: o olhar sobre o “outro”

Um elemento recorrente nas falas de nossas colaboradoras é o termo “dom”. O “dom” é a palavra que a *Senhora das plantas* e *Curadora* utilizaram para determinar o que seriam suas práticas culturais e sociorreligiosas. Da mesma forma, as duas mulheres se autodeclararam católicas e atribuíram suas práticas de cura a Deus.

Um exemplo mais evidente disso foi quando a *Senhora das plantas* rememorou sua infância e lembrou que acompanhava a avó em seus atendimentos, na região do Corocoró, interior de Parintins-AM. De acordo com ela, sua percepção de “dom” foi algo repassado pela matriarca:

eu tinha treze anos, ela, ela falava assim: “*olha minha filha, tu quer ficar com o meu dom? eu vou deixar tudo pra ti*”. Que ela sempre falava, né? Aí eu sempre ficava perguntando assim pra ela, minha avó, “vovô, o que é dom?” A gente criança não sabe de nada, né? Naquela época a gente não sabia de nada. “Vovó o que é dom?” Ela dizia: “*dom, minha filha, é isso que, que, Deus me deu, esse dom que eu sei de rezar nas pessoas*”.<sup>44</sup>

No último capítulo, discutiremos melhor os sentidos de “dom” constituídos pelas colaboradoras a partir de suas memórias. Todavia, neste primeiro momento, o uso

---

<sup>44</sup> Trecho da entrevista gravada com *Senhora das plantas* em 19 de abril de 2023.

deste termo nos servirá para dimensionar como as memórias dessas mulheres são tangenciadas pelo Catolicismo.

O Cristianismo, especialmente o Catolicismo, é a instituição hegemônica no município de Faro-PA. Dessa forma, se andarmos pela cidade, em qualquer direção, é possível perceber essa predominância, pois cada um dos cinco bairros reconhecidos (Centro, Campina, Porto de Cima, Morumbi e Aparecida), detém pelo menos uma igreja católica.

A principal instituição se localiza no centro da cidade, colocada como uma matriz atualmente. Esta paróquia é devotada em honra a São João Batista, padroeiro do município. O que pode fazer menção à data em que os espanhóis alcançaram as margens do Nhamundá no século XVI, 24 de junho, como já nos situou Antônio Porro (1992) anteriormente.

Esta organização social e religiosa em torno de instituições católicas é uma realidade comum à Amazônia, como destaca o antropólogo Eduardo Galvão (1976), em *Santos e Visagens*, em seu trabalho desenvolvido em uma comunidade paraense que o autor nomeou ficticiamente de Itá, a partir de sua expedição em 1948 com o seu mentor Charles Wagley.

As instituições religiosas de Itá traduzem os padrões socioculturais característicos do ambiente regional. Organizado na base do pequeno grupo local, o povoado, o sítio ou a 'freguesia', o Catolicismo do caboclo amazônico é marcado por acentuada devoção aos santos padroeiros da localidade e a um pequeno número de 'santos de devoção' identificados à comunidade (Galvão, 1976, p. 03).

Um sistema organizacional cultural e religioso que também é percebido em Faro-PA, com as diversas instituições legitimadas pela Santa Igreja Católica Apostólica Romana, como as comunidades: Nossa Senhora de Nazaré (Campina), Divino Espírito Santo (Porto de Cima), Santo Expedito e São Pedro (Morumbi), São José (Centro), Nossa Senhora Aparecida (Aparecida)<sup>45</sup>. Como também em pequenas instituições não-oficiais interessadas em devoções de santos, por estes chamados por Galvão (1976) de "donos de santos" ou "promesseiros".

---

<sup>45</sup> Dados retirados de um relatório organizado pelo diretor municipal de Faro-PA-PA para o Programa Pará Urbe.

O culto do santo padroeiro e dos santos de devoção é organizado e dirigido pelas irmandades. Essas associações são fundadas em princípios semelhantes aos que regem sua congênere dos centros urbanos, as ordens terceiras. Caracterizam-se, porém, por completa autonomia das autoridades eclesiásticas que, aliás, consideram-nas profanas, e por não possuírem objetivos de beneficência (Galvão, 1976, p. 35).

Este elemento social e religioso tão preponderante na Amazônia, percebido por Galvão (1976) no final da década de 40, é também descrito pelo jornalista Allan Rodrigues (2006), em *BOI-BUMBÁ: EVOLUÇÃO Livro-reportagem sobre o Festival Folclórico de Parintins*, ao falar sobre as dinâmicas religiosas das cidades do Amazonas.

Encabeçam a lista dos festejos mais freqüentes os de caráter religioso. A presença forte da Igreja Católica, desde a colonização da região amazônica, enraizou profundamente na população a tradição de reverenciar seus santos e mártires. Um exemplo disso é a existência de um santo padroeiro para cada bairro de Manaus, o mesmo acontecendo nos municípios do interior, onde, assim como a capital, a cada semana as ruas são tomadas por procissões, ladainhas, promessas e arraiais. São momentos em que a comunidade se reúne para renovar a fé pela devoção, ou simplesmente arrematar as famosas “grandes e gordas” galinhas assadas, leiloadas exaustiva mente nas quermesses (Rodrigues, 2006, p. 23).

Por isso, tanto ao falar com a *Senhora das plantas e Curadora*, como com as outras pessoas com quem realizamos entrevistas, percebemos o entrelaçamento do Catolicismo com outras religiosidades e manifestações culturais de matrizes indígenas e/ou africanas, algo comum não somente nas cidades do Pará, do Amazonas, mas a grande parte da Amazônia, fenômeno que por muito tempo foi entendido arbitrariamente como sincretismo.

Ao perceber essa relação entre as práticas culturais e sociorreligiosas de nossas colaboradoras e o Catolicismo, não queremos somente apontar essas coexistências e interpenetração de seus elementos, mas evidenciar como o Cristianismo pode ser o agente central para compreendermos como esse imaginário

da “Terra da feitiçaria” foi construído e se faz presente nas memórias de nossa pesquisa.

A relação entre Catolicismo e práticas culturais e socioreligiosas não hegemônicas acompanhou todo o processo de colonização do Novo Mundo, um contato que incidiu em uma série de depreciações e estigmatização das culturas e religiosidades não ocidentais, como pensa, em seu estudo pioneiro, Laura Mello e Souza (1986).

A historiadora articula uma ampla reflexão bibliográfica sobre a invenção de um Novo Mundo propenso ao pecado, ao demônio e à feitiçaria. Para Souza (1986), essas noções culturais e socioreligiosas depreciativas que foram impostas e consolidadas no imaginário colonial da outrora Terra de Santa Cruz são construídas até mesmo antes das primeiras navegações.

Para Souza (1986), a Europa às beiras da aurora das Grandes Navegações tinha seu imaginário fortemente atravessado por uma obsessão pelas terras distantes, estas que eram somente imaginadas pela literatura da época, visto que ainda eram desconhecidas.

antes de Colombo escrever suas cartas e seu diário, antes mesmo que os exploradores medievais chegassem à Ásia mongólica e contassem suas viagens reais através de uma estrutura narrativa em que o elemento imaginário ainda ocupava lugar de destaque, tiveram grande voga no ocidente cristão as viagens imaginárias (Souza, 1986, p. 23).

Dessa forma, a sociedade, ainda com um pensamento medievo, conforme a historiadora, alimentava um fascínio pelos aspectos exóticos desses lugares ainda não alcançados pelo corpo, mas já dominados pelas mentes. Essa fascinação ora fazia esses homens e mulheres imaginarem personagens e suas terras de forma fantástica, ora de forma monstruosa e aterrorizante. Este segundo aspecto, isto é, uma sociedade europeia que monstrualizava o “outro” e suas terras, é o que mais nos interessa.

Conforme Souza (1986), a presença desse imaginário pode ser percebida, de forma mais explícita, na presença de “monstros” nas crônicas dos primeiros viajantes,

quando o homem europeu deixou de imaginar o que devia haver nesses lugares e passou a buscar efetivamente por eles.

Com a chegada dos colonizadores nas Américas, o que se promoveu foi uma intensa concretização do que já deveria estar lá mesmo antes de qualquer europeu pisar em “terras pindorâmicas”, resultando numa intensa efervescência de um imaginário europeu que se confundia com o real, contaminado, ou melhor, estigmatizando as vertentes culturais dos povos indígenas e logo em seguida dos povos africanos. Como bem descreve Laura Souza:

Os portugueses chegaram ao Brasil num momento em que a presença de Satã entre os homens era especialmente marcante. Monstros, animais, seres diabólicos, os colonos foram também feiticeiros, as formulações se sucedendo e se desdobrando no imaginário europeu. Índios da América, negros da África e brancos da Europa se combinaram mais uma vez para engendrar práticas mágicas e de feitiçaria extremamente complexas e originais (1986, p. 153).

Para Souza (1986), o que ocorreu no período das grandes navegações foi uma “migração geográfica no imaginário”. A historiadora explica que, conforme a humanidade (ler-se “ocidente”) adquiriu conhecimento desses lugares com o advento das Grandes Navegações, deixava-se de se “monstrualizar” esses locais e seus habitantes. Era neste momento que o imaginário se deslocaria.

Nesse processo de deslocamento do imaginário, ele era afastado para lugares mais distantes. Do Oceano Índico, ele se movimentou, conforme a autora, no imaginário europeu quatrocentista, para o Atlântico. Com este território se tornando:

o reduto derradeiro das humanidades monstruosas, do Paraíso Terreal, do Reino do Preste João, talvez, – como diz frei Vicente do Salvador – do reino do próprio demo, que, aqui, travará combate encarniçado contra a Cruz e os cavaleiros. (Souza, 1986, p. 26)

Deslocamento que é ainda mais detalhado por Souza (1986), quando ela usa os apontamentos de Sérgio Buarque de Hollanda.

É ainda Sérgio Buarque de Hollanda quem mostra o deslocamento do mito do Paraíso Terrestre para o universo atlântico, vindo dos confins da Ásia e da África e associado, neste novo habitat, a tradições célticas, bastante antigas. Tratou-se de um processo lento: no século X, o Paraíso Terrestre se situava no meio do Oceano; subseqüentemente, foi-se deslocando ora para o norte, ora para o oeste, acompanhando o progresso dos conhecimentos geográficos (Souza, 1986, p. 27).

De acordo com Souza (1986), a última fronteira do desconhecido foram as colônias americanas, as novas “periferias do mundo”. Chegamos, finalmente, ao Novo Mundo, na América, ao Brasil. “Descoberto, o Brasil ocupará no imaginário europeu posição análoga à ocupada anteriormente por terras longínquas e misteriosas” (*idem*, p. 31). Após a longa travessia pelo Atlântico, esse imaginário europeu desembarcou na outrora chamada Terra de Santa Cruz.

Esse fenômeno que iremos refletir nesse tópico não pode ser pensado fora de toda a estrutura etnocêntrica que acompanhou as grandes navegações e esse contato com os povos da América. Visto que, ainda que não discutamos de forma mais aprofundada sobre isso, o imaginário europeu inserido nesses novos lugares, corpos e mentes, tem como pano de fundo esse pensamento de ver o *outro* como inferior, bárbaro, diabólico e feiticeiro(a), sendo uma das formas de pensar outrem. Como brilhantemente nos permite refletir, Tzvetan Todorov (1991), em seu livro *A conquista da América: a questão do outro*.

Sobre como se compreendia a feitiçaria nesses “novos mundos”, Laura Souza (1986) nos indica que ser feiticeiro na América tinha uma carga a mais de estigmatização, pois no imaginário europeu, as terras que um dia seriam o Brasil eram, por vezes, tomadas como o próprio inferno, o que fazia com que nesse contexto, as figuras do diabo e do colono se aproximassem ainda mais.

Os portugueses chegaram ao Brasil num momento em que a presença de Satã entre os homens era especialmente marcante. Monstros, animais, seres diabólicos, os colonos eram também feiticeiros, as formulações se sucedendo e se desdobrando no imaginário europeu (Souza, 1986, p. 153).

Quando Souza (1986) pontua as práticas acusadas de feitiçaria na colônia, ao fazer uso, principalmente, dos documentos da inquisição da Visita do Santo Ofício no século XVIII, duas indicações nos chamam mais atenção. Primeiramente, que a maioria dos casos tinha como réus mulheres. “Como se verá muitas das vezes no decorrer deste capítulo, estigmatizar mulheres — e, mais raramente, homens — era andar meio caminho no sentido de construir coletivamente um estereótipo de feitiçaria.” (Souza, 1986, p. 158).

Em segundo lugar, é que ao tratar dos casos de adivinhações, prática também criminalizada na lei e pela Igreja, a historiadora nos indica o quanto esses processos realizados por meio de orações eram herdeiros de práticas que eram realizadas na Idade Média. Isso novamente nos atesta o quanto esse imaginário europeu foi reproduzido no Novo Mundo.

Esse imaginário da feitiçaria na colônia, de forma mais geral, esteve profundamente associado ao cotidiano nesse novo mundo, ou pelo menos é o que nos permite refletir Laura Souza (1986), dentro do que é possível vislumbrar a partir dos documentos da Inquisição.

Nesse contexto, condicionado pela forma como pensava o Velho Mundo, a cura foi mais fortemente associada aos homens e as demais práticas mágicas as mulheres, “à semelhança do que acontecia na Europa, predominava o sexo masculino dentre os curandeiros – o que, aliás, discrepava da maioria das práticas mágicas, exercidas por mulheres” (Idem, p. 166). Aqueles e aquelas acusados de feitiçaria, dentre as várias regiões que Souza (1986) destaca, por mais distintas que fossem suas práticas, foram associadas ao diabo.

Mesmo que Geraldo José de Abranches, Heitor de Furtado de Mendonça, Marcos de Noronha ou quaisquer outros dignitários do Santo Ofício não tivessem vindo ao Brasil, o diabo da Índia Sabina, os feitiços do negro João, José e de tantos outros se pareceriam com os de Logroño, com os de Loudun (Souza, 1986, p. 176).

Esse olhar homogeneizador e “demonizador” das práticas imputadas de feitiçaria na colônia pode ser lido como o produto de um poder simbólico na forma que se pensa esse Novo Mundo, que é diverso, com influências de vertentes europeias,

do continente africano e expressões indígenas que já existiam, como nos aponta Souza (1986). Contudo, conforme o poder inquisitorial se colocava sobre essas práticas, há um silenciamento do acusado, este é impedido de falar e manifestar sua expressão cultural ou religiosa. Por isso, o que chegou a nós, através dos processos da Inquisição, foi o olhar do dominador, este que, ao olhar para os colonos, especialmente as mulheres, dizia: feitiçaria.

O que conseguimos refletir, com base nesse estudo sobre a feitiçaria colonial de Souza (1986), é que a invenção desse Novo Mundo, a partir do olhar do europeu, ainda se reconstrói nas memórias de nossas colaboradoras, *Senhora das plantas* e *Curadora*. Ainda que não haja mais em Faro-PA, durante as trajetórias dessas mulheres, instituições que promoviam de forma direta e explícita processos de inquisição, como ocorreu no período colonial em uma fusão entre Estado e Igreja.

Para Alex Sousa (2016), a dominação de grupos subalternizados na Amazônia nem sempre é centralizada por um agente hegemônico, como o Estado, mas pode também se dar nos exercícios de determinadas práticas e discursos historicamente inventados, como este pensa a partir de uma abordagem foucaultiana:

Muitos debates acerca do poder focam as formas de obtenção e detenção por instituições centrais, como o Estado; mais distante desta relação, pode-se, também, analisá-lo sob a perspectiva do seu exercício; assim, o poder seria concebido não como um estado mental, mas como um conjunto de práticas sociais e discursos construídos historicamente para disciplinar o corpo e a mente de indivíduos e grupos (Sousa, 2016, p. 11).

É neste ponto que acenamos para os termos “feitiçaria”, “feitiço”, “feiticeiras (os)” e “Terra da Feitiçaria”, não serem somente palavras usadas levemente por aqueles que acusaram e depreciaram as práticas culturais e sociorreligiosas de *Senhora das plantas* e *Curadora*, mas que estão historicamente relacionados a toda uma carga histórica que propicia sua reprodução no presente vivenciado por essas mulheres. Se aceito dessa forma, como isso é construído ou inventado ao longo da história da região, quem se insere em Faro-PA?

### 2.1.1 A feitiçaria na Amazônia

Para alcançar essa dimensão histórica, é necessário diminuir os nossos horizontes de reflexão ao nos voltarmos de forma mais específica à região do Novo Mundo que um dia seria compreendida como o Norte do Brasil, especialmente a região do Grão-Pará, centralizando dois temas nesse processo: o papel dos missionários nessa região e a Visita do Santo Ofício no século XVIII.

Desde o início da colonização, a conquista da região norte do país sempre esteve dentre os principais interesses da Coroa Portuguesa, mas essa não era uma missão fácil de ser realizada, como nos aponta o historiador Almir Diniz Carvalho Júnior (2005), em seu trabalho de doutorado *Índios Cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653–1769)*.

De acordo com este autor, a dominação dessa região começou a se desenhar nos finais do século XVI e, especialmente, no decorrer do século XVII, após a união entre a coroa lusitana com a espanhola, evento conhecido como União Ibérica. Nesses primeiros decênios do século sessentista, pela liderança do capitão-mor do Pará, conforme Carvalho Júnior (2005), foram criadas capitanias como forma de dominação do estado do Maranhão e Grão-Pará. Esta foi somente uma das primeiras medidas, pois o

domínio efetivo sobre a região amazônica por parte da coroa portuguesa foi se dando aos poucos. O objetivo primeiro era estender as fronteiras para controlar a entrada da bacia do Amazonas, rivalizando com os franceses e outras nações européias, principalmente ao norte da região. Anterior a este interesse, não tinha havido qualquer ação efetiva para o domínio da região, seja por portugueses ou espanhóis. Depois que os espanhóis exploraram a bacia do Amazonas ainda no século XVI, somente os colonos ingleses, irlandeses, holandeses e franceses é que se aventuraram a fundar colônias na região (Carvalho Júnior, 2005, p. 46).

Por isso, só podemos falar de uma soberania da Coroa Portuguesa sobre a Amazônia, de acordo com Carvalho Júnior (2005), a partir do século XVIII. Nessa empreitada de dominação, a região ganhou independência do Estado do Brasil em

1624, como também aponta o historiador, sendo chamada de Estado do Maranhão e Grão-Pará. Suas principais províncias eram a do Maranhão e a do Pará.

A união entre Maranhão e do Grão-Pará, durou, por sua vez, até meados do século XVIII, com exceção, como bem lembra João Lúcio de Azevedo, do período entre 1652 e 1655, quando as duas capitanias tiveram governos separados e autônomos (Carvalho Júnior, 2005, p. 75).

Com a criação desse novo estado, também se estruturou toda uma máquina administrativa para a organização da região. Contanto, como adverte Carvalho Júnior (2005), o processo de estruturação de domínio sobre esse território foi bastante complexo e difícil, primeiro, pelas outras nações europeias que já se estabeleciam na Amazônia (Espanha, Holanda, França) e, depois, por conta dos povos indígenas espalhados por toda essa região. Sobre esse segundo grupo:

Foram diversos os grupos que, principalmente nos primeiros momentos da penetração nos sertões, tornaram-se inimigos tenazes, obrigando as autoridades portuguesas ao estabelecimento de alianças, concedendo privilégios a diversos líderes indígenas e, ainda, reforçando a necessidade da atuação dos missionários, principalmente os jesuítas, na missão de evangelização daqueles inimigos mais irredutíveis (Carvalho Júnior, 2005, p. 54).

Nesse cenário de guerrilha por territórios, os missionários foram essenciais para a dominação dos grupos indígenas da região amazônica. O que nos aponta Carvalho Júnior (2005) é que esses agentes clericais, apesar de já se fazerem presentes nas terras maranhenses (referência ao Estado de domínio português), o que realmente marcou o início do processo de evangelização desses territórios é a chegada do padre Antônio Vieira, em 1653, no Estado do Maranhão e Grão-Pará.

Esta data indica o início do processo. A aplicação do modelo evangelizador instituído pelos jesuítas e abraçado pelas outras ordens religiosas aconteceu durante a segunda metade do século XVII e primeira metade do XVIII, tendo como ponto culminante a aprovação do Regimento das Missões pela Coroa portuguesa, em 1686. O marco temporal limite, por sua vez, confunde-se com o fim oficial da visitação do Santo Ofício ao Pará no ano de 1769. Portanto,

ultrapasso o período do Regimento das Missões que se caracteriza pelo controle temporal e espiritual jesuítico sobre os índios (Carvalho Júnior, 2005, p. 07).

Ao tratar deste processo de evangelização, Carvalho Júnior (2005) indica, como já deve ter sido possível perceber, a hegemonia da atuação jesuítica, especialmente porque “os missionários jesuítas foram responsáveis pela produção das principais diretrizes sobre a civilização dos gentios que lançaram as bases da política indigenista na América Portuguesa” (idem, p. 154). Essa atuação da Companhia de Jesus não impeliu uma dominação apenas do aspecto religioso dos povos indígenas, mas toda a estrutura social em torno das vivências desses povos.

Neste sentido, fazia parte do programa de conversão do gentio modificações profundas no seu comportamento como, por exemplo: a modificação de seus hábitos do nomadismo; o ensino da língua portuguesa; o preparo técnico para trabalhos nos ofícios mecânicos; a mudança na organização espacial de suas antigas tribos, transformando-as em núcleos urbanos; a criação de um regime de trabalho disciplinado e de base agrícola e também a reforma dos seus modos de vida social, criando, entre eles, a estrutura e os vínculos da família cristã (Carvalho Júnior, 2005, p. 90).

Nesse processo de evangelização dos povos da Amazônia, o imaginário do diabo, das feiticeiras e dos outros monstros europeus foram também transferidos para as regiões do Grão-Pará e do Maranhão, onde ele foi projetado sobre as culturas desses povos. Como nos possibilita exemplificar Carvalho Júnior (2005) ao citar um dos escritos do padre João Daniel e sua interpretação sobre as entidades indígenas:

O senhor das trevas, conta o jesuíta, aparecia de diversas formas para estes índios. Na forma de carneiro nos campos brincando com os meninos ou nas matas e roças, onde apareciam uns vultos com figura humana, “nus como os tapuias e de cabeça rapada, a que chama coropiras, e com eles falam e mostram algumas vezes o que os índios querem” (Carvalho Júnior, 2005, p. 286).

Além desse processo de demonização dos seres das cosmologias indígenas, a própria figura do pajé, ao se valer do imaginário europeu, foi transformada no

feiticeiro pelos missionários, em um processo que Carvalho Júnior denomina de “tradução”, essa “tradução vai ser a mesma que os inquisidores e todos os que comungavam do universo cultural cristão da época também utilizaram para nomear os *pajés*” (Carvalho Júnior, 2005, p. 287).

Esse fenômeno de evangelização a partir das missões religiosas na Amazônia no decorrer do século XVII ao XVIII, e a inserção desse “imaginário de feitiço” no Estado do Maranhão e Grão-Pará utilizado pelos missionários para demonizar as cosmologias indígenas, teve seu ponto alto na Visita do Santo Ofício, entre os anos 1763 e 1769.

De acordo com Carvalho Júnior (2005), no século XVIII, os indígenas que viviam nas margens desses núcleos coloniais já haviam sido, de forma geral, incorporados à sociedade lusitana, ainda que os “inumeráveis rios da região ainda escondiam, por outro lado, centenas de grupos de línguas e etnias distintas que permaneciam à margem desse processo de integração” (Carvalho Júnior, 2005, p. 295). Entretanto, mesmo com essa integração, desde

muito tempo antes já havia ficado claro, principalmente aos missionários, que o processo de catequese e controle dos seus impulsos nativos era demasiado difícil, mesmo entre aqueles que já gozavam de um convívio mais íntimo com o novo mundo cristão. Era necessário (pensavam os “salvadores de almas”) um controle mais rígido e eficaz. A luta contra os desvios precisava ser conduzida com rigor e vigilância, o que somente poderia acontecer com a ajuda do “Santo Tribunal” (Carvalho Júnior, 2005, p. 296-297).

Fato interessante que nos aponta Carvalho Júnior (2005), é que dentro da colônia havia um representante do Santo Ofício antes da Visita Oficial a partir de 1763, com o cargo exercido por um integrante da Companhia de Jesus. Nesse sentido, segue o autor, a inquisição na colônia

era representada por: Comissários do Tribunal, normalmente oriundos das ordens religiosas que se faziam presentes na colônia, e dividiam seu poder com os familiares – funcionários leigos que auxiliavam os primeiros nas denúncias e nas diligências contra os acusados. Ao longo do final do século XVII e principalmente durante a primeira metade do século XVIII a quantidade desses representantes e sua importância na vida cotidiana da colônia foi significativa (Carvalho Júnior, 2005, p. 75).

Por isso, conforme o autor, a inquisição pode ser entendida como um processo bem mais amplo do que permite vislumbrar os documentos, “o Tribunal da Inquisição estava presente naquela região há um tempo muito maior do que a documentação da Visita poderia revelar” (Carvalho Júnior, 2005, p. 9). Contudo, a Visita do Santo Ofício no século XVIII, mais do que atender a inúmeras denúncias de práticas consideradas hereges por seus denunciadores (geralmente religiosos), aponta também a frustração dos missionários em relação a como os indígenas se apropriaram do Cristianismo.

A visitação do Santo Ofício, com seus registros sobre heresias, apenas demonstraram o que já se podia perceber desde o início da ação missionária – as formas de apropriação da nova religião subverteram a ordem pretendida (Carvalho Júnior, 2005, p. 8).

Sobre como operava o tribunal do Santo Ofício, ele poderia ser iniciado através de três formas, conforme Carvalho Júnior (2005). A primeira delas era a acusação, onde era necessário que o denunciante apresentasse provas contra o acusado. Em um segundo meio, era possível realizar uma denúncia secreta e que não necessitava de provas, realizada diretamente à Mesa do Santo Ofício. A última forma era a Inquisição:

Através do método da inquisição, por outro lado, não era necessária acusação ou denúncia. A busca dos heréticos era ordenada ex-officio de tempos em tempos pelo tribunal, baseando-se em rumores públicos sobre a existência de hereges ou de práticas contra a fé. As visitas do tribunal, como a que aconteceu no Grã-Pará entre 1763 e 1769, são exemplos deste método (Carvalho Júnior, 2005, p. 301).

Deve-se frisar novamente, até por ser algo que Carvalho Júnior (2005) também chama atenção em sua tese, é que a sociedade europeia acreditava firmemente nesse imaginário dos monstros, tanto no que se entende como “mundo popular” como naquele que fora colocado como “mundo dos letrados”, os “homens eruditos que viveram entre os séculos XVI e a primeira metade do XVIII na Europa acreditavam em

diabos, bruxas e feiticeiras” (Carvalho Júnior, 2005, p. 304), depondo novamente a existência de um imaginário que já discutimos anteriormente.

Esse imaginário, ao ser reproduzido na região do Maranhão e Grão-Pará, foi utilizado como estrutura de percepção, especialmente, pelos missionários, para interpretar ou traduzir, como nos aponta Carvalho Júnior (2005), as culturas indígenas desses territórios. Todavia, durante a inquisição, o que o autor consegue perceber através de suas interpretações sobre os documentos da época, principalmente, no que contém nas denúncias, é que aquela sociedade colonial convivia e recorria às práticas taxadas de feitiçaria pelo Santo Ofício.

Por exemplo, ao citar o caso de um dono de indígenas escravizados acusados de feitiçaria no Grão-Pará, Carvalho Júnior (2005), aponta esse aspecto: “Tudo indica que conviver com tais práticas era comum em terras do Pará” (idem, p. 325). Além do que:

Dados indicam que senhores de escravos, a população em geral e algumas autoridades usavam dos talentos desses índios e índias em curas e/ou para se livrarem de feitiços. Há também indícios de que a interferência destes senhores nestas práticas mágicas foi mais substantiva do que o simples conhecimento de sua existência (Carvalho Júnior, 2005, p. 325).

Por isso, alguns historiadores, como Gilmara de Cruz Araújo (2022), em seu artigo que trata da acusação de feitiçaria de duas mulheres durante a Visita do Santo Ofício, reflete como a partir desse evento houve uma mudança na atmosfera colonial, nas relações que os colonos mantinham com aqueles acusados de feitiçaria, que antes da Visita usufruíram corriqueiramente das práticas desses agentes de cura, mas que após, transformou-se em uma sociedade aterrorizada e condenatória dessas práticas.

Conforme Araújo (2022), a “fama de violência da Inquisição percorria a região e gerava desconforto, os confiscos de bens e as prisões ainda aconteciam, criando em torno de si uma ‘pedagogia do medo’, atemorizando a população” (Cruz de Araújo, 2022, p. 112).

Essas regiões, missões que no século XVIII tornaram-se vilas, e seus moradores, especialmente, os “índios cristãos” como pensa Carvalho Júnior (2005), tiveram suas vidas, cosmologias e práticas atravessadas de forma ainda mais violenta

por esse imaginário europeu da feitiçaria no processo da inquisição. O que tornou mais visível essas estruturas representativas do que é ou do que deveria ser uma feiticeira/bruxa, aspectos indicados por meio dos termos utilizados pelos denunciadores: “Acreditamos que, a essa altura, o imaginário diabólico sobre as práticas já estava mais forte na colônia e já encontramos um discurso que inclui a presença demoníaca e termos como ‘bruxa’ surgem” (Cruz Araújo, 2022, p. 121).

### 2.1.2 Feitiço e contrafeitiço

Tomemos a liberdade de fazer uma reflexão sobre como esse imaginário foi reproduzido na Amazônia colonial, e como os povos subjugados por ele reagiram, por meio de dois termos, “feitiço” e “contrafeitiço”, para articular uma metáfora<sup>46</sup>. O imaginário europeu que aportou nas terras do Novo Mundo, empreendeu uma guerra de conquista pelos territórios no norte da colônia, especialmente, com/contra/e pelos povos indígenas dessas regiões, lançou-se como um “feitiço” sobre as diversas cosmologias desses lugares. Sua finalidade era dominar, seja demonizando ao passo que traduzia as práticas já existentes, seja impondo suas visões de mundos às que surgiram naquele encontro de mundos.

Nesse processo, seus principais agentes foram o Estado e a Igreja, e aqui destacamos especialmente a atuação do segundo. As ordens religiosas empreenderam uma verdadeira guerrilha não apenas pelos territórios entre rios, mas pelas almas que as ocupavam. Os descimentos, as guerras justas, as missões, em um campo simbólico, como nos permite refletir Carvalho Júnior (2005), representavam uma luta contra o próprio “diabo”. Nesse sentido, do fim do século XVI ao século XVIII, impôs-se como principal tarefa aos representantes de Cristo “tornar” cristãos os indígenas.

Para o tornar cristão, era necessário tanto ensinar o evangelho para esses novos filhos de Deus, mas também deslegitimar suas crenças, hábitos e saberes já pré-existentes antes do contato. É nesse ponto que o imaginário europeu tão efervescente na mentalidade europeia se tornou um instrumento tão adequado a essa

---

<sup>46</sup> Pode-se entender essa metáfora, de forma ainda mais simples, como sendo o mesmo que ação (feitiço) e reação (contrafeitiço).

deslegitimação, o “feitiço” era assim lançado. Como os povos indígenas responderam a isso?

Talvez, essa seja uma das principais reflexões de Almir Carvalho Júnior (2005), historiador que tanto nos serviu como fonte de discussão. O autor indica que o projeto de evangelização não obteve o resultado que era esperado em seu planejamento. Os indígenas, mesmo aqueles declarados cristãos no século XVIII, continuaram mantendo certas práticas tradicionais pré-coloniais ou mesclaram estas aos preceitos cristãos.

Um processo complexo que não pode ser reduzido a simples ideia (colonizadora) de sincretismo. Por isso, o autor indica que por meio dessas práticas, referenciadas nas cosmologias dos dois mundos (indígena (s) e europeu), os indígenas.

tomavam parte ativa naquele mundo, tornando-o, ao mesmo tempo, compreensível. Por outro lado, essas práticas eram lidas e traduzidas por parte da Igreja pela ótica das heresias, que as enquadrava no rol das práticas heterodoxas indicando que aqueles novos cristãos não estavam livres das garras do demônio (Carvalho Júnior, 2005, p. 365).

Nesse sentido, mesmo que inseridos nesse mundo colonial, tido como “índios cristãos”, como nomeia Carvalho Júnior, esses povos ao serem evangelizados por um Deus que lhes era estranho, condenador de suas práticas, que tornava suas entidades em diabos e demônios, e seus pajés em feiticeiros, acharam formas “*re*”*existir* nesse novo mundo, ressignificando aquilo que lhes era imposto.

Não de uma mesma forma, pois a evangelização não se deu de maneira homogênea, tanto que Cruz de Araújo (2005), vai falar de hibridismos, atestando a necessidade de pluralizar esse processo.

acreditamos ser necessária uma relativização desses hibridismos – ou afirmá-lo no plural – e perceber que esses processos eram diferentes e tinham medidas distintas em cada tempo e região do Brasil. É importante questionar até que ponto existiu um hibridismo, quais os seus limites e

problematizar os motivos que levaram esses costumes a se tornarem híbridos (Cruz de Araújo, 2022, p. 115).<sup>47</sup>

Esse projeto de homogeneização tanto não correspondeu às expectativas, que no ato da Visita do Santo Ofício, os feitiçeiros e as feitiçeras acusados de heresia apresentavam práticas diversas que misturavam preceitos cristãos, como é o caso da “Índia Sabina”.

Sabina foi uma figura já amplamente estudada por estudiosos que pensaram esse período da história da Amazônia por ser uma personagem complexa e representativa de como agiu a colonização sobre as vidas e práticas de indígenas, especialmente sobre as mulheres. De acordo com Cruz de Araújo (2022):

a índia Sabina era uma espécie de contra feitiçeira. No seu processo constam três acusações por feitiçaria, denunciadas no período da visitação. Ela era índia, de 40 anos (no momento da visitação), casada, moradora de Belém e exercia atividade como cativa forra de Bento Guedes, e após o falecimento deste, ela foi morar com um frei. Suas práticas ritualísticas envolviam a cruz, a Virgem Maria, a trindade católica: pai, filho e espírito santo, com elementos indígenas, como o uso do cachimbo, defumação, língua “estranha”, entre outros. Nas denúncias contra ela aparecem casos de vômitos de bichos estranhos e descobrimento de feitiços enterrados (Cruz de Araújo, 2022, pp. 117-118).

Sabina é o que refletimos como *contrafeitiço*, não por essa ser nomeada dessa forma em função de suas práticas, mas sim por poder ser um reflexo de como reagiram muitos dos indígenas declarados cristãos, isto é, dissimulando suas práticas, revestindo-as de elementos aceitos pela Igreja. Visto que, como aponta Cruz de Araújo, esses processos podem ser interpretados como estratégias de resistência e de sobrevivências.

---

<sup>47</sup> Devemos indicar que acreditamos que tanto o conceito de sincretismo e como de hibridismo cultural não conseguem dar conta de toda estrutura complexa concebida a partir do contato entre esses mundos, a partir das reflexões que fazemos em cima do texto de Jeremias Brasileiro (2023), *Sincretismo Não! Coexistência Cultural Religiosa e Ancestral, Sim!* Contudo, fazemos aqui menção ao conceito, pois é este utilizado pela autora para pensar a necessidade de heterogeneizar essas relações culturais e religiosas instituídas nesse período.

Incorporar elementos católicos pode ser uma forma de resistência pela qual possibilita a permanência desses rituais de cura e práticas do mundo religioso indígena. Os índios também tinham seus interesses e estratégias de sobrevivências. O processo colonizatório não foi tão simples assim e esse Hibridismo Cultural nem sempre aconteceu de forma passiva, muitas vezes sendo algo apenas superficial. Os discursos inquisitoriais funcionaram como força impositiva sobre a população, causando uma necessidade de readaptação, ressignificação e estratégias (Cruz de Araújo, 2022, p. 122).

A “Índia Sabina” nos documentos da inquisição foi entendida, nomeada e estigmatizada como feiticeira, mas pelas descrições de suas ações de cura pelos próprios denunciadores se percebe, de forma mais acentuada, os elementos indígenas e os elementos cristãos. Onde está o diabo? Onde está o feitiço? Pelo contrário, o que se percebe nos relatos dos denunciadores é que Sabina agia contra aquilo que deveria ser as práticas de feitiçaria.

Devemos ainda esclarecer que a reprodução desse imaginário europeu no período colonial, não deve ser lida como teletransporte<sup>48</sup>, isto é, algo que foi deslocado de um lugar para outro sem sofrer alterações. Pois, como insistimos em indicar, por meio do livro de Laura Souza (1986) e Almir Diniz Carvalho Júnior (2005), isso se operou em uma longa duração e obviamente as formas de representar e imaginar monstros, diabos, feitiçarias e feiticeiras/bruxas no final da Idade Média não são as mesmas que as do Grão-Pará do século XVIII, visto que esse imaginário entrou em contato com outras concepções de mundo e ganhou dentro de cada lugar suas próprias especificidades, bem como sofreu ressignificações e rupturas.

Em seguida, como bem nos faz perceber Almir Carvalho Júnior (2005), o processo de inserção desse imaginário na Amazônia, especialmente, pelas cruces messiânicas da atuação missionária, não teve uma atuação de agentes em um único sentido, pois os indígenas inseridos nesse contexto colonial, souberam ressignificar o Cristianismo e o imaginário que lhes foram impostos.

Evidentemente, como também já apontamos antes, e como pensa Cruz de Araújo (2022), existem várias formas de pensar esse contato entre o mundo europeu e os mundos indígenas, sendo necessário pluralizar o olhar, só não podemos fazer uma leitura que coloque os povos originários como sujeitos passivos a todo esse processo de colonização/evangelização.

---

<sup>48</sup> “O termo teletransporte é usado para descrever o transporte instantâneo de uma pessoa ou objeto de um lugar a outro” (Henn, 2016, p.01)

Nesse cenário, como ocorreu em outros espaços e períodos históricos, as mulheres novamente ocuparam um espaço de mais estigmatização, pois esse “imaginário de feitiço” que respingou sobre outras presenças nas colônias, tem sua construção histórica e social especialmente atrelada as existências e as práticas femininas, a exemplo da “Índia Sabina”. Silenciada, perseguida, nomeada estigmatizada como feiticeira, Sabina foi levada à Mesa do Santo Ofício e foi inocentada, revestiu suas práticas com elementos do Cristianismo, intencionalmente ou não, resistiu.

Por isso, Sabina, enquanto personagem histórica, é uma persona ideal para a discussão a que estamos nos propondo. A sua existência demonstra, dentre outras coisas, que mesmo mulheres que exerciam curas atribuindo sua eficácia a elementos cristãos, à Virgem Maria e a Deus, não deixaram de ser atravessadas por esse imaginário europeu. A cultura de Sabina, sua ancestralidade, seus saberes, sua religiosidade, sua memória, foram silenciadas em prol de uma invenção construída e imposta por um passado colonial que ainda permeia as relações culturais e socioreligiosas não-hegemônicas de comunidades e grupos amazônicos.

### 2.1.3 A invenção da “Terra da Feitiçaria”

No livro *Colonização, Quilombos, modos e significados* de Antônio Bispo dos Santos (2015) ou Nego Bispo, ao pensar o processo de contato entre invasores portugueses e povos indígenas e, posteriormente, colonizadores e africanos escravizados; destaca que uma das técnicas de adestrar esses povos, no sentido literal, de tornar essas pessoas em animais, coisificar suas presenças, retirar sua humanidade, era generalizar suas existências ao chamar esses grupos, com suas várias autodenominações, de índios e negros. Pois, segundo esse pensador contra-colonial, essa é uma estratégia utilizada pelos adestradores para quebrar as identidades desses povos.

Entendemos, como base nessa afirmação de Nego Bispo (2015), que a rotulação das práticas indígenas de “feitiço” é mais que a imposição de uma nomenclatura sustentada em cima de um imaginário europeu colonizador, pode também ser lida como o obscurecimento de práticas anteriores a colonização, é assim

uma espécie de estrutura de silêncio que se impõem sobre as múltiplas culturas existentes nesses lugares, corpos e mentes.

Como depõe Alex Sousa (2016), a dominação das memórias pelo imaginário se dá pelas reproduções de determinados discursos e práticas que disciplinam a mente e o corpo. Por isso, quando se colocou que Faro-PA era a “Terra da Feitiçaria” e seus moradores, na nossa pesquisa, mulheres, como “feiticeiras”, qual história que está dominando sobre as memórias desse lugar?

Em nosso esforço de nos fazer entender e nos entender ao mesmo tempo, utilizamos mais de um termo para pensar essas estruturas de silenciamento que recaem sobre as memórias que buscamos lançar luz, ora chamamos estes de memórias oficiais, História, e nesse capítulo imaginário, mas estes são empregados para determinar os dominantes, como um dia chamou o historiador Marc Bloch, isto é, os únicos tinham direito de contar suas histórias.

O município de Faro-PA está no horizonte não ainda visto da historiografia, está nas margens da História do Pará, de Belém, da Amazônia. É ainda uma terra imaginada – como pensa Laura Souza (1986), inventada se pensássemos em Neide Gondim (2019) ou ainda disfarçada, como em outro momento já meditamos como João Paes Loureiro; por um olhar colonialista, estrangeiro e missionário, por isso foi e continua sendo construída e reconstruída como a “terra da magia negra”, a “terra da macumba” e a “Terra da Feitiçaria”.

Além disso, como buscaremos evidenciar neste capítulo, mas especialmente no seguinte, a “feitiçaria” ainda é reproduzida como um mecanismo de controle na contemporaneidade, seja ao reduzir e impor estigmatização de outras culturas no cotidiano de outras sociedades, como demonstraremos pelas trajetórias da *Senhora das plantas* e *Curadora*, mas também no próprio fazer epistemológico de quem se propõem a estudar essas culturas.

Em *Bruxaria, Oráculo e Magia entre os Azande*, o antropólogo E.E Evans Pritchard (2005), publicado pela primeira vez 1937, nos oferta uma imersão já clássica da antropologia social sobre a cultura do “outro”. Neste estudo, produzido sobre os Azande, um povo da África Central (atuais Sudão do Sul, República Centro-Africana e República Democrática do Congo), Evans-Pritchard empreendeu um estudo sobre a cosmologia e as crenças de um povo articulado em três domínios: *bruxaria*, *magia* e *oráculos*. Em tese sua intenção é não sobrepor a cultura Azande com a sua

ocidental, mas entendê-la e reconhecê-la enquanto cultura por sua própria lógica, evidenciando uma racionalidade própria.

Embora *Bruxaria, Oráculo e Magia entre os Azande* (1937) tenha o reconhecimento da academia por seu método antropológico que se esforça em entender a cultura Azande sem crivá-la por perspectivas ocidentais, pode-se ainda perceber a reprodução de um imaginário/pensamento eurocêntrico. Podemos colocar como evidência disto, o fato de o autor utilizar e aplicar as categorias “feitiçaria” e “bruxaria” para categorizar e descrever um sistema cosmológico e simbólico de uma cultura que não é europeia, sem problematizar este uso.

Devemos destacar que os termos feitiçaria (em inglês *witchcraft*) e bruxaria (em inglês *sorcery*) se homogeneizaram e foram construídas enraizadas em uma história europeia – principalmente relacionados ao Cristianismo medievo e a Inquisição – o que impõem uma carga semântica violenta, estruturada em olhar irracional, maligno e depreciador de outras culturas e religiosidades que não a cristã.

Por isso usar estes termos para categorizar as crenças e as cosmologias de uma sociedade africana já impõem, de certo modo, uma interpretação pautada em um quadro analítico eurocêntrico, ainda que Evans-Pritchard (2005) se esforce em neutralizar os seus sentidos.

Para o intelectual e ativista indígena Ailton Krenak, o Brasil é, em sua essência, uma invenção histórica dos invasores europeus. Segundo o historiador, conforme expresso no documentário *As Guerras do Brasil*, a nação foi estruturada desde o início pelo colonialismo, baseando-se na invasão e dominação contínua de territórios, sejam eles de natureza física ou simbólica. Esta fundação violenta implica que a própria ideia de "Brasil" nasceu de um projeto de poder que exige a anulação ou subjugação do "outro" que já habitava a terra.

Para compreendermos essa dinâmica de dominação, é fundamental recorrer à análise de Claude Lévi-Strauss (1996) em *Tristes Trópicos*, que aponta para um profundo contraste de mentalidades entre as populações indígenas e a sociedade europeia (portuguesa) do período colonial.

Conforme o antropólogo, enquanto os povos indígenas possuíam uma perspectiva de integralização e acolhimento do forasteiro – reconhecendo o “outro” por mais diferente que fosse, a sociedade europeia da época encarava o encontro com o nativo a partir da necessidade de dominação e exploração. O olhar europeu só

conseguia perceber o "outro" plenamente humano através de uma lente de poder e utilidade.

É dessa mentalidade eurocêntrica e dominadora que surgem as invenções simbólicas sobre a nova terra. O território invadido era construído mentalmente de forma dicotômica: ora como o mítico Eldorado (o Outro projetado pelo desejo), ora como um lugar de repúdio e abominação. Desta repulsa e do medo do desconhecido e do não-cristão, surgia a figura do Diabo no Brasil, que transformava a terra em um "inferno" para os colonizadores, como bem situa a historiadora Laura de Mello e Souza (1986).

Neste processo histórico de dominação colonial, a terra invadida não era apenas percebida como um território físico a ser explorado, mas também como um espaço infernal onde se imputava às populações nativas a prática de feitiçaria, bruxaria e o culto ao diabo. Essa estratégia de demonização é amplamente analisada no trabalho de Souza e se manifesta diretamente no processo de invasão de territórios específicos, como a catequização dos povos indígenas amazônicos, conforme situado por Almir Diniz, como já vimos anteriormente.

Em nossas reflexões com estes teóricos e historiadores (as), acreditamos que a cidade de Faro-PA, inserida na Amazônia, encontra-se, dentro desse horizonte de invenção do "outro abominável", onde a feitiçaria se torna um marcador simbólico que justifica a dominação e possibilita a invenção da "Terra da Feitiçaria". Logo, o caso de Faro poderia fazer parte de toda uma estrutura universal de dominação imposta pela colonização e pela expansão das grandes sociedades europeias.

Sobre essas invenções do imaginário europeu na Amazônia há ainda a possibilidade de reflexão da dicotomia desses lugares, isto é, as estratégias de produção de imaginário que classificava esses territórios e seus habitantes.

De um lado, encontramos a invenção do Paraíso Terrestre sobre estas terras do "outro", a verdadeira localização do Éden na terra, algo já inundava as mentes dos europeus que sonhavam em atravessar os oceanos, como pontua também Laura Souza (1989). Na Amazônia, isto esteve presente, por exemplo, na Ilha encantada de Mayandeua, conforme as análises do historiador Adrin Figueido (1995), em *A cidade dos encantados: pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia*.

Ao analisar as crônicas produzidas por Paduá Carvalho, no final do século XIX, Figueiredo incorpora a mitificação da ilha de Mayandeua, descrita como uma terra de grandes areias com grandes praias de areia claras. Referenciadas "nas alciones

gregas ou das colunas romanas, nem algo que procure deitar raízes no chamado ‘berço da civilização’” (Figueiredo, 1995, p. 74)). A figura central que personifica esse local é uma princesa branca, um modelo de beleza aceitável e "poética".

Em total contraponto, temos a invenção da “Terra da Feitiçaria” associada ao município de Faro, onde veremos que as representações do feminino foram mulheres “feiticeiras” dotadas de poder relacionados aos mundos indígenas, notadamente, associadas às ancestralidades não-brancas, como veremos a seguir com o conto *Acauã*.

Essa clivagem entre o Éden e uma terra de monstros e feiticeiras demonstra que as fronteiras da imaginação são recortadas por marcadores sociais que definem o que é aceitável (referenciado no imaginário europeu e branco) e o que é tido como demoníaco e selvagem (associado ao não-branco e ao não-europeu).

Por isso, acreditamos que essa estrutura de dominação, que inventa o “outro” e sua terra, não pode desconsiderar as especificidades culturais das comunidades dominadas. Ao pensarmos na invenção do “outro” associado à feitiçaria em Faro, percebemos que categorias de análise como gênero e raça precisam ser entrelaçadas para desvendar a lógica colonial, como faremos, especialmente, no capítulo seguinte.

Pois, como demonstraremos, a personificação da feitiçaria em mulheres (e não em homens) e a associação dessas figuras femininas a uma ancestralidade indígena indicam que a estrutura de dominação utiliza o gênero e a raça para adjetivar e demonizar. A mulher feiticeira, com ancestralidade indígena e/ou negra, torna-se a imagem cristalizada da ameaça, contrastando com a princesa branca que representa a inocência e o ideal europeu. A análise dessas trajetórias em Faro exige que se considere o gênero e a raça como ferramentas essenciais para entender como e por que a “feiticeira” foi inventada e porque ela é adjetivada, especialmente, sobre o feminino.

Ao perceber a vitalidade da “feitiçaria” enquanto elemento tangenciador de nossa pesquisa, esforçamo-nos em percebê-la enquanto invenção de uma cultura e de um lugar, problematizando seu uso e sentidos, por meio de uma reprodução e imposição histórica colonizadora. Dessa forma, almejamos uma pesquisa que se equilibre no uso desses termos e a crítica a sua reprodução enquanto estrutura colonialista, ao buscar cada vez mais pensar *com* os povos estudados, e não apenas *sobre* eles.

Por enquanto, compreendemos que a invenção da “Terra da Feitiçaria”, de “feiticeiros” e “feiticeiras” esteve relacionada a todo um panorama global de interpretação, conseqüente de estigmatização da cultura e da terra do “outro”, o que é evidenciado nos estudos de Laura Souza (1986) e Almir Diniz Carvalho Júnior (2005), seja na Europa Medieval, seja na África, no Novo Mundo, ou ainda em uma vila do interior da Amazônia Colonial no século XIX, como demonstraremos a seguir.

## **2.2 O conto de Inglês de Sousa: reprodução de um passado inventado?**

Como já indicamos anteriormente, Laura Souza (1986), ao meditar sobre esse processo de deslocamento de um imaginário europeu para o Novo Mundo evocou o termo “migração geográfica”, ao fazer nossas reflexões, amparados nestas noções da historiadora, optamos por pensar a presença desse imaginário na Amazônia, especificamente, em Faro–PA, como a possibilidade da reprodução de um passado.

Isto porque, os elementos que se mostram (e se escondem) em nossa pesquisa, especialmente, nas memórias e nas oralidades da *Curadora e Senhora das plantas*, associados a “feitiçaria”, aparentam ter semelhanças com vertentes culturais do final do período medieval, mas não são os mesmos daquela época.

Com isto, queremos também destinar as nossas discussões para as especificidades desses processos de dominação das memórias por esse imaginário, que não se deu da mesma forma que ocorreu no Brasil Colonial, como pensa Souza (1986) ou na Amazônia setentista, como reflete Carvalho Júnior (2005). Isto é, há semelhanças e/ou continuidade e diferenças e/ou rupturas que devem ser destacadas.

Para tanto, nos voltamos para uma das poucas bibliografias existentes que nos auxiliam na compreensão de como esse imaginário, historicamente, já dominava a memória oficializada sobre Faro–PA ainda no final do século XIX. Com isto, queremos trazer à baila o conto literário de Herculano Inglês de Sousa (2004), *Acauã*.

Conforme Antônio Porro (1992), foi ainda no século XVI que os espanhóis alcançaram as águas do rio que um dia seria chamado de Nhamundá, na famosa expedição de Francisco Orellana.



É um pouco abaixo de onde teria se desencadeado esse acontecimento tão conhecido e igualmente questionável, que o paraense Inglês de Sousa (2004), escolheu para ambientar seu conto *Acauã*, a Vila São João Batista de Faro.

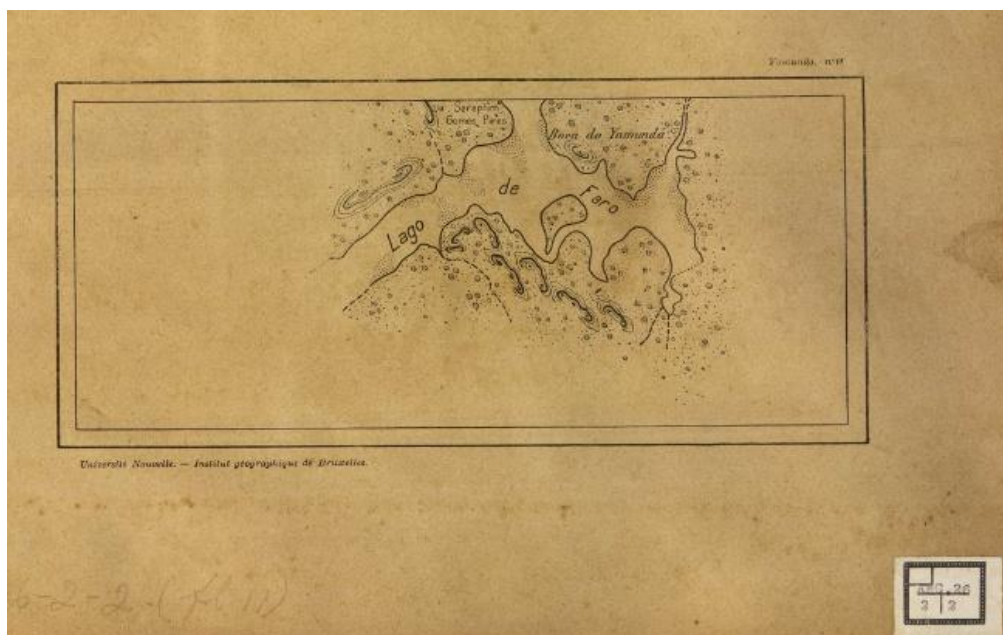


Figura 6: Cartografia do rio Yamundá (Nhamundá) no final do século XIX, local em que é ambientado a conto de Inglês de Sousa.

Ao deslocarmos nosso olhar para essa narrativa de realismo fantástico de Inglês de Sousa (2004), não realizamos isto somente para meditar seus enredos, mas para refletir um subtexto não tão explícito, o ambiente em que é desenvolvido e sua associação a um “imaginário de feitiço”.

Para tanto, objetivamos alcançar o que entendemos como os rastros e/ou vestígios históricos em *Acauã* sobre um passado colonial que ainda era reproduzido no final do século XIX, que reconstruía e fortalecia esse “imaginário de feitiço” sobre Faro–PA, ainda presente nas trajetórias da *Curadora* e *Senhora das plantas* no século posterior.

*Acauã* é um conto literário que compõem um conjunto de nove narrativas fantásticas do livro *Contos Amazônicos*, com sua primeira publicação no século XIX, em 1893. Todavia, a publicação original do conto se deu alguns anos antes na Revista

Brasileira, em 1880, como nos faz lembrar Côrrea e Rodrigues (2020), em *A simbologia do olhar n'os contos amazônicos de Inglês de Sousa*.

Como já fora supramencionado, a história foi situada em uma vila amazônica, mais precisamente, nas margens esquerdas do rio Nhamundá (Yamundá, Jamundá<sup>51</sup>), por nome Vila São João Batista de Faro. Seu enredo se centraliza em torno da convivência de duas irmãs, Vitória e Aninha, até o ápice da narrativa, que se dá com a metamorfose da primeira em ser cobra/mulher.

### 2.2.1 Um olhar histórico sobre um fazer literário

Nosso trabalho, interdisciplinar desde os seus primeiros parágrafos, necessita dialogar novamente entre campos para alcançar uma compreensão que acreditamos ser fundamental para avançar nossas discussões e reflexões. Para tanto, nos utilizamos de dois conceitos de forma mais assumida – imaginário e representação. A interdisciplinaridade que adotamos intercambia os campos da História e da Literatura, especificamente, o uso que a primeira faz da segunda, que também nos condiciona a dialogar, de forma mais compromissada, com autores que exemplifiquem e orientem esse tipo de abordagem.

Para usarmos o campo das representações, dialogamos de forma mais específica com a chamada Nova História Cultural, esta, que conforme Peter Burke (2005), em *O que é História Cultural*, interessou-se mais diretamente pelos “valores defendidos por grupos particulares em locais e períodos específicos” (2005, p.8), respondendo a nossa intenção de pensar o conto de uma vila do século XIX.

De acordo com este historiador, um dos principais aspectos que qualificam as abordagens da Nova História Cultural é o estudo das representações. Para Burke (2005), dentro do campo histográfico, as representações atendem aos desejos dos historiadores em pensar o “papel ativo da imaginação” (Burke, 2005, p.85). Para o francês Roger Chartier, conforme Gabriela Grecco (2014), as representações querem dar conta da:

---

<sup>51</sup> Outras nomenclaturas que rio recebeu ao longo da história registrada por escritas ocidentalizadas.

variabilidade e da pluralidade de compreensões (ou incompreensões) do mundo social e natural. [...] As lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe [...] a sua concepção de mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio (CHARTIER, 1990, p.21 *apud* GRECCO, 2014, p.42).

Para tratarmos das representações, necessitamos também incorporar o conceito de imaginário, visto que em “algumas situações os dois campos se invadem reciprocamente” (Barros, 2004, p.92). De acordo com José D’Assunção Barros, em *O campo da história*, o imaginário tem “uma dimensão tão significativa das sociedades humanas como aquilo que corriqueiramente é encarado como a realidade efetiva” (2004, p. 92). Dentro da polissemia de significados atribuídos a imaginário, citamos o colocado por Barros (2004), sendo assim,

um sistema ou universo complexo e interativo que abrange a produção e circulação de imagens visuais, mentais e verbais, incorporando sistemas simbólicos diversificados e atuando na construção de representações diversas (Barros, 2004, p.93).

Uma noção que também é válida ao pensar a relação imaginário e representações, pelas perspectivas de Barros (2004), é que o primeiro produziria determinadas representações. No caso de nossa pesquisa, um imaginário europeu que ao se apropriar de memórias, reproduz certas imagens da Vila de Faro e de seus moradores no século XIX. E como a literatura se insere nessa discussão?

Segundo Gabriela Grecco (2014), na segunda metade do século passado, a História inicia suas incorporações de conceitos como representação e imaginário, o que proporcionou o uso da literatura como fonte histórica, haja vista que se criou um *status* novo para a historiografia. Desta forma, a literatura se mostrou uma “significativa fonte de análise das diferentes visões de mundo que o homem apresentou em cada tempo e espaço” (Grecco, 2014, p.42). Nesse sentido, ponderemos como a História tem se utilizado da literatura como fonte.

Antônio Celso Ferreira (2009) em *Literatura: A fonte fecunda*<sup>52</sup>, acena que o uso das literaturas como fontes pela História foi possível pela ampliação das fronteiras

---

<sup>52</sup> Presente no livro *O historiador e suas fontes*.

historiográficas ao longo do século XX, especialmente nos seus últimos decênios. Dessa forma, os historiadores têm se apropriado dessa nova fonte como material para o desenvolvimento de trabalhos históricos, a exemplo da França, mas também em outras partes do mundo. Todavia, cabe ainda destacarmos o que é esse tipo de fonte que tem sido utilizado pela História.

Conforme Ferreira (2009), em um passado não tão distante do período renascentista, a literatura era concebida como mimese, ou seja, uma “representação (ou imitação) do mundo” (p. 66). Aspecto que se alterou significativamente se fizermos um retrospecto ao século XX, quando passou a ser entendida como “uma tomada de posição, crítica e ideológica, do escritor diante da realidade” (*idem*).

Algumas décadas depois, ainda no século que precede o nosso, a literatura também foi compreendida como ficção, embora Antônio Ferreira nos alerte, “toda ficção está enraizada na sociedade, pois é em determinadas condições de espaço, tempo, cultura e relações sociais que o escritor cria seus mundos” (2009, p. 67).

Nesse processo de entendimento da literatura, os olhares mais recentes têm buscado compreender esses escritos, afastando-se de “definições mais universalistas” (Ferreira, 2009, p. 67). Entretanto, mesmo que falte um consenso sobre o que configura uma literatura em diferentes épocas, escutamos o autor quando ele nos diz que os trabalhos de historiadores com a literatura têm contribuído para a compreensão desses escritos com suas respectivas épocas de produção. Cabe ainda enfatizar como isso tem se dado na prática historiográfica.

Antônio Celso Ferreira (2009) aponta que, mesmo que os historiadores já se valham de uma certa experiência com esse tipo de investigação, eles “não dispõem de metodologia, teoria e conceitos particulares para tal” (2009, p. 80). Ainda assim, para facilitar a compreensão desse tipo de abordagem, o autor oferece, não modelos e nem receitas, mas sugestões a esse tipo de prática.

Segundo Ferreira (2009), a escolha da literatura que será utilizada, depende, primeiro, de uma delimitação clara do tema e que se explicitem as motivações que justifiquem que aquela literatura responde às demandas do problema perseguido. Outrossim, conforme o autor, “o método de trabalho do pesquisador depende da problemática que o leva a investigação” (Ferreira, 2009, p. 80).

A nossa pesquisa se desenvolve a partir das memórias orais de mulheres nascidas no século XX, *Senhora das plantas* e *Curadora*. Dentro deste capítulo, buscamos apontar a possibilidade de um imaginário europeu que dominou as

memórias sobre Faro–PA e ainda é reproduzido no presente vivido dessas senhoras – um passado inventado. Por isso, indicar como esse imaginário associado a feitiçaria vem sendo reproduzido desde o período colonial, nessa seção no século XIX, não poderia ocorrer se não recorrêssemos a esta literatura de Inglês de Sousa (2004), um dos raros registros do passado colonial do nosso *lócus* de pesquisa.

Outro cuidado que o historiador deve ter, conforme Ferreira (2009), é que este não intencione em sua análise apenas o conteúdo, como é dever de pesquisadores das letras, mas que ele se interesse, principalmente, pelo momento da produção daquela determinada literatura, ou seja, seus contextos históricos e sociais. O que impele o diálogo com outras fontes da época, da mesma forma que é necessário “estar atento aos ambientes socioculturais do período analisado para se evitar o tratamento anacrônico da fonte” (Ferreira, 2009, p. 81)

Um bom exemplo disso, é o trabalho desenvolvido por Robert Darnton (1988), em *O grande massacre de gatos*, no segundo capítulo deste livro, *Os trabalhadores se revoltam: O Grande Massacre de Gatos na Rua Saint-Severin*.

Neste escrito, sua fonte primária é uma narrativa de um indivíduo que diz ter vivenciado aquilo que é narrado, Nicolas Contat, contudo, o historiador vai pouco a pouco incorporando outras fontes para a construção de seu trabalho historiográfico, a fim de alcançar seu objetivo, demonstrar como uma literatura permite compreender o pensamento social de uma França oitocentista. Dentre as fontes da época que ampararam a literatura, o autor utilizou registros da STN (papéis de uma tipografia do século XIX) e cartas da época trocadas entre indivíduos, representados na narrativa.

Metodologia que incorporamos a nossa análise de *Acauã*, pois mesmo se utilizando deste conto como fonte central para apontar a possibilidade a reprodução de um imaginário europeu sobre feitiçaria, também usamos o relatório de João Barbosa Rodrigues (1875), um viajante que esteve no município no século XIX, apenas cinco anos antes da primeira edição do conto.

Outrossim, Ferreira (2009) adverte novamente que não há um modelo pronto a ser reproduzido, especialmente, no que tange à análise dos conteúdos de uma literatura, pois tudo é determinado pela forma como o pesquisador percebe seu objeto, imperando, nesse momento, o seu bom senso.

## 2.2.2 Um naturalista obidense: breve incursão pela trajetória de Inglês de Sousa

Inspirados pelo trabalho de Robert Darnton (1988), quando exemplifica as especificidades do autor da narrativa do *Os trabalhadores se revoltam: o grande massacre de gatos da Rua Saint-Séverin*, consideramos prudente antes de deslocarmos nossos olhares para o conto *Acauã*, direcionamo-nos, primeiro, ao seu autor, inclusive, para não prejudicar os processos de análise dessa literatura oitocentista, falemos então da trajetória de Inglês de Sousa.

Popularizado pelo nome de Inglês de Sousa, o nome de batismo do nosso literato é Herculano Marcos Inglês de Sousa, natural do estado Pará, mais precisamente do município de Óbidos, com o nascimento na data de 28 de dezembro de 1853. Abaixo destacamos no mapa a distância de Óbidos do município de Faro.

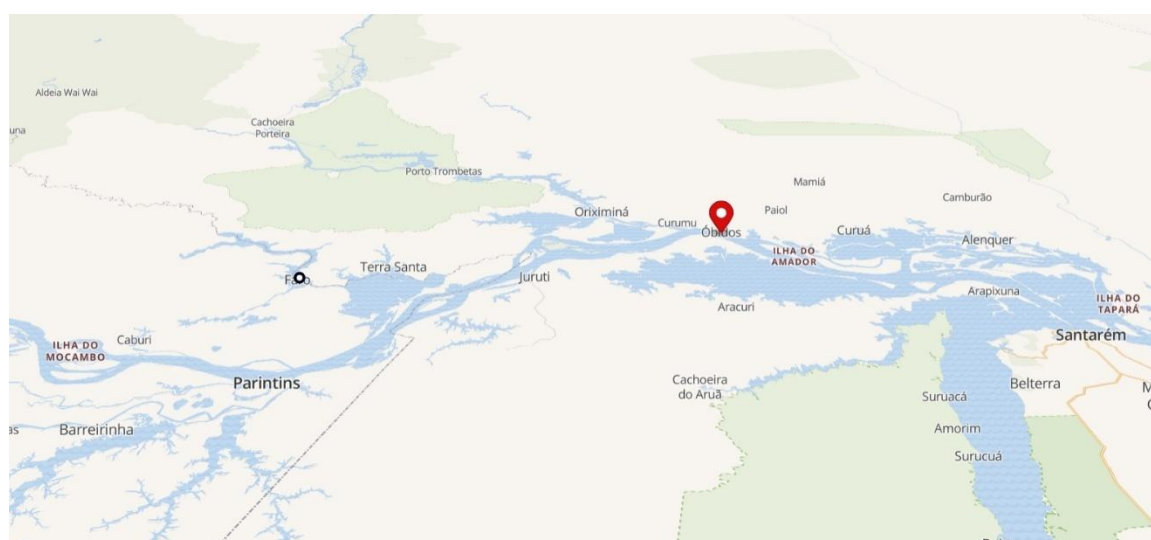


Figura 7: Localização de Óbidos-PA (indicado pelo marcado vermelho) em relação ao município de Faro-PA (indicado pelo marcado preto), com uma distância de 139 Km.<sup>53</sup>

Conforme Josias da Costa Júnior (2015), em *A religião como tema central no conto “Acauã” de Inglês de Sousa*, Inglês de Sousa saiu de Óbidos muito cedo, deslocando-se por diversos estados brasileiros no decorrer de sua vida, obtendo seu bacharelado em direito em São Paulo. Nessas andanças, Inglês de Sousa,

<sup>53</sup> Mapa disponibilizado pelo site *Rotas Mapas*. Disponível em: <https://www.rotamapas.com.br/distancia-entre-faro-e-obidos>. Acesso em 17 de junho de 2025.

Publicou três romances em Santos, sob o pseudônimo de Luiz Dolzani, antes de publicar seu livro mais conhecido, *O missionário*. Viveu no Rio de Janeiro, onde foi advogado e professor de Direito na Faculdade Livre de Ciências Jurídicas e Sociais. Inglês de Sousa foi também político, sendo, inclusive, governador do Espírito Santo e Sergipe, jornalista e escritor de contos e romances. Foi também membro fundador da Academia Brasileira de Letras, cadeira 28 (Costa Júnior, 2015, p.29).

Segundo Costa Júnior (2015), Inglês de Sousa seria percebido como um naturalista no movimento da literatura, ainda que gozasse de pouco prestígio dentro da Academia. De acordo com o autor, o paraense se destacava por sua sensibilidade na forma como percebia o ambiente, sendo um dos primeiros a olhar para a Amazônia.

Apesar disso, críticas ácidas foram destinadas à escrita de Inglês de Sousa pelo historiador Alfredo Bosi, segundo ele, o literato tinha inclinação ao positivismo, além de o posicionar como um dos “de menor capacidade estilística, incapaz de escapar das armadilhas e esquemas do naturalismo” (Costa Júnior, 2015, p.30).

Em suma, como igualmente enfatiza Costa Júnior (2015), *Acauã* pode e tem sido interpretada de várias formas. Em nossa abordagem, optamos por dialogar com as representações construídas por Inglês de Sousa (2004) e, como isso, por ser utilizado para perceber a reprodução de um “imaginário de feitiço” herdeiro de um pensamento europeu.

### 2.2.3 “o mais triste e abandonado dos povoados do vale do Amazonas”<sup>54</sup>: A vila S. João Batista de Faro

Em uma noite de sexta-feira, o Capitão Jerônimo retornava de uma caçada, é assim que Inglês de Sousa (2004) inicia seu conto *Acauã*. Conforme o autor, o homem estava abatido pela perda da mulher, por isso fazia aquilo para amenizar a dor. Neste retorno, já perto da vila onde morava, Jerônimo começou a experienciar eventos sobrenaturais, como seu desnorreamento ao entrar no povoado que acabou o levando às margens do rio que banhava a Vila São João Batista de Faro.

---

<sup>54</sup> (Sousa, 2005, pp. 59-60).

Neste lugar, o capitão vê o céu ser tomado rapidamente por uma tempestade e tem seu encontro com dois seres do imaginário amazônico, a ave de agouro acauã e a temível cobra-grande. Na presença da senhora dos rios e ao som da ave de má sorte, Jerônimo perde a consciência, recordando pela manhã e avistando, nas margens do Nhamundá, um bebê.

*Acauã* é estruturado a partir da chegada desse bebê, adotado por Jerônimo, uma menina batizada com o nome de Vitória, e a relação que essa criança estabelece com a filha biológica do capitão, por nome Aninha. O ápice da narrativa ocorre no dia do casamento de Aninha e o aparecimento de Vitória, transformada em uma mulher-cobra, com a ave acauã com seu som anunciando sua chegada, o que faz Aninha cair no chão em uma crise de convulsão.

Dentre todos os contos presentes em *Contos Amazônicos*, apenas *Acauã* é ambientado em um local real. Por isso, essa literatura é tão valiosa historicamente para as nossas reflexões, pois além de ser uma das poucas existentes, é possivelmente uma fonte que permite evidenciar a reprodução de um imaginário europeu que já associava a Vila de Faro a um estigma de feitiçaria ainda no século XIX.

Ao desembarcamos em *Acauã*, nosso olhar se volta primeiramente para o local de sua narrativa, o ambiente fictício e o fundo real em que Inglês de Sousa (2004) se baseou para construir a Vila São João Batista de Faro. É, assim, um esforço de buscar por vestígios e rastros de um imaginário europeu.

Consideramos, pelos alertas Karla Niels (2019), em *Um monstro chamado Vitória: uma leitura de 'Acauã', de Inglês de Souza*, que é pela construção do espaço narrado, ou melhor, na sua representação e a utilização de certos elementos, que o autor induz o leitor a certas interpretações e deduções imaginativas. Por isso, mas do que um conto do século XIX, *Acauã* pode ser uma fonte de como era o pensamento cultural e social daquela época sobre esse lugar.

Nosso esforço é em evidenciar a presença e a reprodução de um imaginário europeu na escrita e na construção do conto de Inglês de Sousa (2004). Nesse sentido, foi necessário se atentar como o autor traz as primeiras descrições do ambiente, ainda no retorno de Jerônimo de sua caçada.

ao entrar na povoação pelo lado de cima, por onde vinha caminhando, e por isso não o impressionaram muito o silêncio e a solidão que a modo se tornavam mais profundos à medida que se aproximava da vila. Ele já estava habituado à melancolia de Faro, talvez o mais triste e abandonado dos povoados do vale do Amazonas (Sousa, 2004, p. 59-60).

Ao considerarmos que Inglês de Sousa se mudou muito cedo de Óbidos (Pará), como já foi supramencionado, o seu contato com a Vila de Faro não deve ter se dado de forma direta, o que nos leva a acreditar que o seu conto literário tem como uma das bases principais o relatório de viagem de Barbosa Rodrigues (1875), *Exploração do Rio Nhamundá*, publicado cinco anos antes da primeira edição da primeira versão de *Acauã*.

Uma dessas evidências, é esse “abandono” e “melancolia” adjetivado por Sousa (2004) ao falar da Vila São João Batista, que se assemelham a descrição de Rodrigues, “Nota-se que outr’ora esta villa floresceu e teve muito maior número de casas, pelas ruínas que se encontram, porém, hoje o desânimo da população vai tornando desoladora sua posição” (1875, p.19). Mais para frente, evidenciaremos que esta hipótese não é arbitrária, visto que *Acauã* é muito semelhante a um evento narrado por Rodrigues (1975) enquanto esteve na Vila de Faro.

Essa ênfase de ser uma vila com um cotidiano associado a “tristeza” e “melancolia” também pode ser lido como elementos descritivos que Sousa (2004) faz uso para inclinar os seus leitores a imaginar esse lugar como um ambiente sombrio e propenso a eventos sobrenaturais.

Para Niels (2019), estes aspectos podem ser entendidos como do gênero gótico literário, o que teria feito Inglês de Sousa (2004) optar por ambientar sua narrativa nesse lugar. Conseguimos perceber estes elementos soturnos e sombrios, como descreve a autora, na narrativa que o literato constrói do cotidiano da Vila São João Batista de Faro.

As ruas, quando não sai a lua, são de uma escuridão pavorosa. Desde as sete horas da tarde, só se ouve na povoação o pio agoureiro do mucurututu ou o lúgubre uivar de um cão vagabundo, apostando queixumes com as águas múrmuras do rio (Sousa, 2004, p. 60).

O que também pode ser percebido quando Inglês de Sousa (2004) faz a descrição da chegada da noite no povoado. “Fecham-se todas as portas. Recolheram-se todos, com um terror vago e incerto que procuram esconjuram, invocando. - Jesus, Maria, José!” (idem, p. 60)

Além do ambiente construído por Inglês de Sousa (2004), outros elementos que podemos considerar sobre os vestígios da reprodução de um “imaginário europeu”, associado a vila de Faro, são as suas protagonistas, Vitória e Aninha. No conto, Aninha é descrita como uma menina saudável e robusta, características que a personagem perde conforme a convivência com a irmã adotiva, algo que o autor induz a pensar ser consequência do “feitiço” de Vitória.

Os anelados cabelos castanhos caíam-lhe sobre as alvas e magras espáduas. Os olhos tinham uma languidez doentia. A boca andava sempre contraída, nunca constante vontade de chorar. Raras rugas divisavam-se-lhe nos cantos da boca [...] Aninha tinha um olhar tristonho (Sousa, 2004, p. 64).

Esta descrição de Aninha em relação a Vitória, nos permite perceber como Inglês de Sousa (2004) constrói a percepção de uma pessoa sob efeito do feitiço. Da mesma forma, quando descreve Vitória, o autor nos permite avistar a sua concepção de uma feiticeira. Neste processo, o literato inicia um processo de “monstrualização” da personagem antes mesmo de sua transformação em mulher-cobra. Como podemos perceber no trecho abaixo:

era alta e magra, de compleição forte, com músculos de aço [...] os olhos negros, rasgados, de um brilho estranho. Apesar de incontestável formosura, tinha alguma coisa de masculino [...] tinha um sorriso de gelo. Fitava com arrogância os homens até obrigá-los a abaixar os olhos (Sousa, 2004, p. 64-65).

Quando encaramos estes elementos como vestígios de um imaginário reproduzido já no século XIX sobre a Vila de Faro e seus moradores, não adotamos a ideia de “migração” outrora evocado por Laura Souza (1986), pois acreditamos que por mais que existam forte influência de um pensamento medieval que a associava às mulheres a feitiçaria e ao diabo, o imaginário reproduzido em *Acauã* não é uma

continuidade ou extensão dos inquisidores da “caça às bruxas” no final da Idade Média.

Nesse sentido, falamos de uma reprodução de um passado, em que é possível vislumbrar as vertentes europeias sobre a feitiçaria, mas que se mescla ou coexiste com os aspectos culturais das cosmogonias e cosmologias amazônicas femininas. O exemplo mais palpável disto é, talvez, a construção de Vitória, a menina-cobra.

Por isso, Vitória é uma personagem que exemplifica bem o que Alex Sousa (2016), já nos acenou anteriormente, a força que determinados imaginários têm sobre as memórias na Amazônia.

Em sua descrição, é possível perceber a força feminina da personagem, associada ao mito da Boiuna (Cobra Grande), mas revestido por ideias de feitiçaria e do que deveria ser uma bruxa, isto é, as noções de um monstro.

Um exemplo disso, destes vestígios de um imaginário europeu, é a descrição que Inglês de Sousa (2004) faz dos comportamentos de Vitória, “metia-se pelos matos, dando gargalhadas que assustavam os passarinhos” (p. 68), comportamentos condizentes aos padrões de como uma bruxa é descrita na literatura, “montadas em cabos de vassoura, que criam gatos pretos e dão gargalhadas malignas” (Russel & Alexander, 2019, p. 11 *apud* POMPEU, SILVA E PANTOJA, 2020, p. 71). Pois, como aponta Ferreira (2020, p. 336), Inglês de Sousa

desenvolve escritos ficcionais sobre acontecimentos históricos ocorridos no século XIX, que aconteceram ou ecoaram pelas margens amazônicas, e, por outro, acolhe crenças mítico-lendárias derivadas das heranças culturais dos nativos e dos estrangeiros. Ele cultivava o que já existe cristalizado na sociedade amazônica, formulando rapsódias de cunho épico.

Nesse sentido, refletimos o conto de Inglês de Sousa (2004) como a materialização de um imaginário sobre a Vila de Faro, o autor não produziu esse tipo de pensamento, mas o reproduziu e o cristalizou ao construir *Acauã*. Ao meditar juntos ao texto do autor, não buscamos a continuidade de um pensamento etnocêntrico que vem se desdobrando, especialmente, sobre as existências femininas, desde a Idade Média. Na verdade, buscamos a partir de seus vestígios, a sua reprodução de um passado que é continuamente inventado, em um processo que inventa lugares como a “Terra da Feitiçaria” e os seus agentes, feitiçarias; bem como pode ser utilizado para

pensar como isso tem dominado às memórias, os saberes e as vivências amazônicas das mulheres de nossa pesquisa.

#### 2.2.4 Aucauan/Acauã: uma circunstância de mulheres e de Faro

Um último esforço de análise que queremos denotar sobre o conto de Inglês de Sousa, é de que forma a construção do seu lugar de ambientação, a Vila S. João Batista de Faro, por seu um local real, foi acessada pelo literato, isto é, quais são as fontes que o autor utiliza para sua construção.

Como já indicamos anteriormente, *Acauã* é um conto que teve como uma das bases de inspiração os relatos de viajantes. Algo que não é percebido apenas por nós, mas também observado por autores que analisaram a literatura de Inglês de Sousa (2004), como Leandro Thomaz de Almeida (2016), em seu artigo *A Amazônia do “romance amazônico” – observações sobre a crítica aos romances de Inglês de Sousa e sua relação com relatos de viajantes*.

Ao tratar deste aspecto da escrita de Inglês de Sousa (2004), Almeida (2016) contesta a noção de alguns autores de que o literato paraense desenvolvia com os seus contos um retrato fidedigno da realidade, como se sua escrita fosse uma descrição testemunhal da Amazônia. Como destaca Almeida nesse trecho, ao citar Antônio Sales.

Verdadeiros quadros de vida rural dá-nos, por exemplo, o Sr. Inglês de Sousa no *Missionário* e nos *Contos Amazônicos*. Nesses trabalhos do seu ilustre confrade encontrará o Sr. Coelho Neto cenas palpitantes de verdade, de uma singeleza forte e dominadora pela sua flagrante sinceridade. Não narra nem descreve assim quem quer, mas somente os que de perto veem e observam as figuras e os cenários, para poder, como o Sr. Inglês de Sousa, dar à ação da novela a verossimilhança perfeita, a iniludível naturalidade, o que não implica a autenticidade absoluta, pois que a missão da Arte não é dar-nos reproduções fotográficas, senão uma representação sábia e sutil das coisas, contanto que nos desperte a emoção da verdade, o *frisson du vrai* (Sales, 1897, p. 52 *apud* ALMEIDA, 2016, p.55).

Dessa forma, “a noção de que o escritor teria procedido a uma observação *in loco* e depois transcrito que viu para as páginas do romance” (Almeida, 2016, p. 55), é um aspecto problematizado por Almeida. Isto ocorre, pois, segundo o autor, Inglês de Sousa saiu de Óbidos–PA ainda na infância, com 11 anos, mudando-se para o Maranhão e dois anos depois para o Rio de Janeiro. O que levou Almeida (2016) a constatar que os contos de Inglês de Sousa “foram escritos a distâncias consideráveis da realidade neles descrita” (*idem*, p.59).

Nesse sentido, conforme Almeida (2016), ainda que Inglês de Sousa tenha retornado uma única vez para a sua terra natal, como é apontado pelo próprio filho do literato, sua passagem por Óbidos foi breve, com poucos deslocamentos para além de sua casa, depois disso nunca mais retornando à Amazônia. Por isso, Almeida (2016) defende a ideia de que Inglês de Sousa ao construir seus ambientes, não o fez como a reprodução de lugares que já esteve *in loco*, como é pensado alguns críticos de sua literatura. Para Almeida (2016), suas inspirações e formas de consulta foram às memórias da infância, os diálogos com o pai e os relatos dos viajantes da época.

Sobre essa última fonte de consulta, Almeida (2016) destaca trechos em que o ambiente narrado pelo literato é semelhante ao descrito por viajantes, paralelo que também conseguimos observar em *Acauã* e o relatório de viagem de Barbosa Rodrigues (1875).

Por exemplo, quando Inglês de Sousa cita a geografia da região às margens do rio Nhamundá, “Nesse momento, rompeu o sol por entre os animais de uma ilha vizinha” (Sousa, 2004, p. 63). A mesma ilha que é descrita por Rodrigues (1875) “o rio alarga-se consideravelmente, tendo logo ahi uma grande ilha denominada *Grande* ou das Cutias, e fórma o impropriamente denominado lago de Faro” (Rodrigues, 1875, p.17).

Entretanto, existe uma evidência incontestável de que Inglês de Sousa (2005) utilizou o relatório de viagem de Barbosa Rodrigues (1875) para a construção de *Acauã*. Em sua passagem pela vida de Faro, o viajante oitocentista descreve o seu contato com uma *moléstia* que o autor estabelece acometer apenas sobre aquela região do lago de Faro e a *tapuyas nervosas*.

Entre os indios é tido por agoureiro, circunstancia que influe sobre algumas tapuyas nervosas, a ponto de adquirirem uma moléstia, que é bem conhecida

com o nome de uacauan, no município de Faro; sobretudo no Lago Grande, onde commummente apparece (Rodrigues, 1875, p. 67).

O que Rodrigues (1875) descreve em seu relatório, é o fenômeno que estrutura a temática de Inglês de Sousa (2004), o agouro da ave acauã. Uma circunstância, de acordo com o viajante, que ocorre comumente na região do lago de Faro e somente sobre mulheres (tapuyas). Inclusive, a descrição que Rodrigues (1875) poderia ser lida facilmente por um olhar etnocêntrico e dominado pelo imaginário europeu como uma “possessão demoníaca”, como as descritas por religiosos durante o fenômeno de “caça às bruxas”.

Aquelle estado me incommodava; lancei mão da agua fria e borri-fei-lhe as faces. Como que assustou-se e parou de cantar. Dei-lhe então alguns goles que com custo bebeu, produzindo-lhe ancias. Logo depois, porém, estendeu convulsamente os braços, dobrou para trás o pescoço e como que se espreguiçando entre abriu os olhos (Rodrigues, 1875, p. 68).

Todos os aspectos, tanto o que é descrito por Rodrigues (1875), mas também o que é construído e narrado por Inglês de Sousa (2004), sobre esse lugar, suas práticas culturais e seus moradores, especialmente, mulheres, podem ser percebidos como a presença forte e dominadora de um imaginário europeu reconstruída sobre determinados locais, como se deu por vários territórios da Amazônia Colonial, especialmente, a partir da Visita do Santo ofício, como já nos situou Almir Diniz Carvalho Júnior (2005) e Gilmara de Cruz Araújo (2022), e que aqui refletimos sobre a vila de Faro.

### **2.3 O imaginário que cursa o rio: a oficialização de uma Memória/Imaginário**

No processo de percepção de um imaginário que subjugaria as memórias de um lugar, bem como seu atravessamento das trajetórias de nossas colaboradoras, *Curadora* e *Senhora das plantas*, e igualmente suas práticas culturais e



Figura 8: Percurso fluvial do trajeto Faro-Belém<sup>55</sup>

Assim, na construção de sua pesquisa, em sua viagem ao município de Faro-PA, Reale (2019) vai reconstituindo as memórias associadas aos deslocamentos de sua família, ao mesmo tempo que se defronta com as memórias colocadas por outras pessoas nesse percurso.

Uma dessas memórias que surgiram, e esta é o que mais nos interessa por ser essa que compreendemos como memória-imaginário, surgiu a partir dos relatos de uma senhora, por nome Teresinha. Dona Teresinha, conforme apresentado por Reale (2019), é uma mulher que abordou a autora em uma embarcação em seu percurso de deslocamento para Faro-PA.

Aqui chego na personagem da Dona Teresinha, uma senhora com olhos brilhantes que se aproximou de mim em outro momento enquanto fotografava a paisagem pela janela do navio. Teresinha mora na vila de Xavier, no município de Moji dos Campos, em Santarém, sua comunidade possui cerca de 60 famílias. Na localidade que geograficamente está acima do rio, situa-se a hidrelétrica do rio Curiauna. Ao olhar para a paisagem do rio afora, contava sobre as dificuldades que a comunidade passara nos tempos da seca, onde a água era só ferrugem e lama (Reale, 2019, p. 101).

Desta forma, por meio de uma conversa abrupta e informal, essa senhora apresentou a autora três memória-imaginário que detém do município para onde Reale (2019) estava indo. As três narrativas evocadas por dona Teresinha, como desmiuçaremos, aparentam ser dominadas por noções exóticas de uma “Terra da Feitiçaria” e “feiticeiras”.

A primeira memória-imaginário evocado por dona Teresinha é a história de um viajante, a qual foi a uma festa em Faro-PA. Nesta ocasião, ele conheceu uma senhora, que se subentende pela narrativa ser uma prostituta. Após pernoitar com a mulher, o forasteiro se retirou sem pagar pelos serviços, no barco, já saindo da cidade,

---

<sup>55</sup> REALE, Heldilene Guerreiro. *Tessituras de um rio: Deslocamentos de paisagens, memórias e ruínas*. 2019. Acervo virtual.

ao ir urinar, o homem percebeu que seu pênis havia desaparecido. Segue o relato de dona Teresinha na íntegra:

O meu sogro contava que conheceu um rapaz, e o rapaz contou a história pra ele, que eles foram pra Faro numa festa, aí quando chegou na festa dançou a noite todinha lá com uma senhora, aí levou ela pras cama, pros mato, num sei (rsrs) ai quando voltou, enganou a mulher e não pagou ela. Aí disque eles embarcaram no barco pra vir se embora, aí quando chegou em certa parte ele foi no banheiro, foi puxar a minhoca pra urinar e não tinha mais, aí ele disse: “que diacho”. Aí contou pro comandante do barco, aí ele disse: “- Tu não tava com aquela dona? Tu não enganou ela, lá em Faro?”; “Rapaz realmente não paguei mesmo não”; “- Vumbora voltar agora que tu tem que pagar a mulher, senão ela não te entrega”. Ai disque voltou, quando chegou lá né, bateu palma, a senhora saiu, disse: “-Eu já sei o que senhor veio fazer”; “- Não eu esqueci de lhe pagar, quanto é?” Aí pagou lá ela, ela falou a quantidade: “Tá agora você vai receber o que é seu”. Aí foi pegou entrou, aí disque tinha um monte de minhoca pendurada dos homens que tinham enganado ela, já tinham várias pendurada (rsrsrs) ai disque ela foi e falou assim: “- Qual a sua? pode escolher” ai disque ele caçou uma bem grandona, ela disse: “- Não aquela grandona não é sua, a sua é essa outra aqui”, ai foi ela fez a burundanga lá, ai voltou a minhoca dele no lugar, ai ele pagou a mulher e disse que nunca mais ele pisava lá nesse local, ele morria mas lá ele não pisava mais não, tu é doido é (rsrsrs) ficou com medo de perder a minhoca (rsrsrs).<sup>56</sup> (Reale, 2019, p. 103-104)

Logo em seguida, dona Teresinha conta para Reale (2019) o relato de mais um viajante que desejava muito conhecer Faro–PA, porque, segundo o que se falava dentro da oralidade que circunda o lugar, até saber fazer *folha andar*, as pessoas desse local sabiam, conforme descrito no relato a seguir:

Aí ele contou outra também né dos meninos, do viajante que ia viajando, viajando, com vontade de ir em Faro mesmo, porque lá disque o pessoal sabia fazer até folha andar né? Disque cipó vira cobra. Aí ele foi embora pra lá, chegou lá tinha uns meninos brincando, aí ele disse: “- Meu filho, cadê seu pai? “- Papai tá pra roça com a mamãe, mas se o senhor quiser ficar por aí espere ele aí”. Diz que os moleques ficaram brincando por lá, aí pegaram umas folhas botaram por lá, aí disseram: “- O senhor quer ver aqui um negócio? Vamos fazer só pra lhe entreter”, aí disque butou umas folhas lá, quando pensou que não, as folhas tavam virado umas arraias, que eram uma grandona, andando de um lado pro outro. “- Menino essas arraias não te ferram?”; “- Não!”; “-Mas meu filho vocês sabem fazer isso?”; “- Que nada isso aqui é só brincadeira nossa, quem sabe mesmo é o papai e a mamãe” (rsrsr) aí disque de lá ele falou assim: “- Ó vamos fazer outra brincadeira de novo”, aí foram lá pra dentro quando varou já foi uma cutia correndo na frente e os cachorros atrás, pega e não pega, e correram, correram, os cachorros acuando a cutia, quando acaba eram os meninos acuando outros irmãos né, ai correram brincaram, quando tava tudo cansado pararam, entraram ali dentro, se desviraram, aí era, aí o homem disse: “- Meu Deus do céu, esses meninos são muito perigoso, meu filho com quem você aprenderam isso?”; “ Não nós não sabe de nada não, isso é só nossa brincadeira mesmo, agora o

<sup>56</sup> Relato cedido a Heldeline Reale por Dona Teresinha de Moraes Batista, no dia 18 de julho de 2017 durante a viagem de ida até Faro.

papai e a mamãe o senhor vendo, é que eles são mesmo” (srsrs). Aí o homem ficou com medo também, disse que não pisava mais em Faro, só meu sogro que tinha vontade de ir pra Faro<sup>57</sup> (Reale, 2019, p. 104).

A terceira memória-imaginário contada por dona Teresinha tem também um viajante como protagonista, em sua passagem pelo lugar, este percebe uma movimentação estranha de mulheres em um determinado comércio de Faro-PA. Ao se aproximar para averiguar, o comerciante lhe diz que os ovos que eram vendidos ali, eram chocados por mulheres. Segue a narrativa completa:

Aí ele contou também que um viajante quando chegou lá, só via as mulheres saindo de dentro, tinha um comerciante com comércio grande, várias cubas de ovo, tinha muitas cubas pra vender, aí disque lá vinha “có có có có có” pro fundo do quintal, quando a fé lá vem, uma mulher varava, saía e ia embora, um pouco outra “có có có có có”, e mais uma varava. E aí o homem falou “- Moço mas grita praí galinha e tá varando essas mulher?; “- Não mas, é assim mesmo”, aí mostrou e disse: “- Olha essas cubas de ovo aqui, tudo é eu que faço elas botarem pra me vender”, aí ele disse: “- Mas rapaz, Deus me livre, não piso mais num canto desse de jeito nenhum!”. Aí meu sogro falava assim, “- No dia em que eu pegar uns mil reais eu vou em Faro pra fazer minha mulher morrer botando ovo” (rsrsrsrs) eu falei pra ele: “- O senhor não vai colocar granja pro senhor tá fazendo isso”, aí ele ria que só (rsrsrs). Fazer morrer botando ovo é? Ai ai, meu Deus do céu!<sup>58</sup> (Reale, 2019, p. 105).

Uma das primeiras reflexões que queremos trazer sobre essas memórias-imaginário de dona Teresinha está relacionada aos contextos que Reale (2019) descreveu sobre a forma como esta senhora lhe abordou. De acordo com Reale (2019), a mulher de sorriso fácil, reagiu de maneira singular quando a autora lhe respondeu que estava indo para Faro, com dona Teresinha começando “a rir de mim, perguntando se eu sabia que o lugar era conhecido como a cidade da feitiçaria”. (*idem*, p. 103).

Dentro da descrição de Reale (2019), não fica tão claro em qual parte da viagem entre a capital Belém-PA e a cidade de Faro-PA se deu seu encontro com dona Teresinha, mas a autora cita que essa mulher morava em uma vila no município de Santarém-PA.

---

<sup>57</sup> Relato cedido a Heldeline Reale por Dona Teresinha de Moraes Batista, no dia 18 de julho de 2017 durante a viagem de ida até Faro.

<sup>58</sup> Relato cedido a Heldeline Reale por Dona Teresinha de Moraes Batista, no dia 18 de julho de 2017 durante a viagem de ida até Faro.

Este município, por sua vez, fica a 229 km em linha reta de Faro–PA<sup>59</sup>, evidenciando o quanto essa memória-imaginário é reproduzida por toda a região do Baixo Amazonas, talvez, facilitado e comunicado pelas viagens de barco que são as principais formas de deslocamentos nessa região.

Sobre este aspecto, isto é, como essas memória-imaginário e outras memórias, saberes e conhecimentos circularam e se reproduziram, é algo que é citado por uma de nossas colaboradoras, a *Senhora das plantas*, quando ela fez menção a forma que se dava seu aprendizado do uso de remédios feito de plantas.

Sim, sempre teve essas pessoas pra ensinar. Ensina... ensinar remédio caseiro. Às vezes essas pessoas que vem e assim, a gente vai viajando em barco, viajando em cidade em cidade, que sempre eu vou pra Terra Santa, pra Santarém, sempre na viagem tem uma conversa que sempre cai no remédio caseiro, né.<sup>60</sup>

Sobre essas memória-imaginário apresentadas pela oralidade de dona Teresinha, devemos também destacar a sua natureza de reprodução, inserida dentro desse processo de relatar experiências que foram vividas por terceiros, como é o caso desta senhora. Haja visto que dona Teresinha nunca esteve em Faro–PA, as narrativas contadas por elas seriam repassadas por seu sogro, que igualmente nunca teve no município, como destaca Reale (2019) “ela começou a falar que não conhecia o lugar, mas que fora apresentado ao mesmo pelo seu sogro, que ainda vivo tinha o desejo de ir até Faro” (*idem*, p.103).

Poderíamos fazer um paralelo desse aspecto das memória-imaginário de dona Teresinha com os relatos de viajantes no período das Grandes Navegações, como já destacamos com o trabalho de Laura Souza (1986), visto que mesmo antes do contato com o Novo Mundo, a sociedade europeia, através de narrativas fantásticas, já determinava o que deveria ter nessas novas terras, o que se intensificou ainda mais com as primeiras invertidas marítimas.

---

<sup>59</sup> Dados disponibilizados pelo site *Rotas Mapas* em: <https://www.rotamapas.com.br/distancia-entre-faro-e-santarem-pa>. Acesso em 18 de maio de 2025.

<sup>60</sup> Trecho retido da entrevista com *Senhora das plantas* em 19 de abril de 2023, em sua residência, no bairro do Morumbi.

Todo um universo imaginário acoplava-se ao novo fato, sendo, simultaneamente, fecundado por ele: os olhos europeus procuravam a confirmação do que já sabiam, relutantes ante o reconhecimento do outro. Numa época em que ouvir valia mais do que ver, os olhos enxergavam primeiro o que se ouvira dizer; tudo quanto se via era filtrado pelos relatos de viagens fantásticas, de terra longínquas, de homens monstruosos que habitavam os confins do mundo conhecido (Souza, 1986, p. 21-22).

Essa percepção do “outro”, de sua cultura e de suas terras, é algo muito bem refletido pelo historiador Tzvetan Todorov (1988), ao pensar como os colonizadores inventaram os povos indígenas ao longo do primeiro século após 1492. Podemos citar ainda Edward Said (2003), em *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*, quando este autor pensa a relação de imposição que uma cultura ocidentalizada inventa um oriente. Na Amazônia colonial, já discutimos neste capítulo isso amplamente por meio do trabalho de Almir Diniz Carvalho Júnior (2005) e com Neide Gondim (2019), no primeiro capítulo.

A invenção do “outro” não se dá da mesma forma, é necessário, dentro das especificidades de cada autor (a) observar as singularidades de sua teoria e/ou de seu objeto. Todavia, o processo, pelo menos grosso modo, opera no mesmo sentido, controlar outras culturas conforme impõem uma identidade, oficializando uma América, um “índio”, um Oriente, uma Amazônia, uma “Terra da Feitiçaria”. Dessa forma, impossibilitando que esse “outro” fale por si, conte e construa sua história, apresente sua cultura e sua terra.

Para além dos contextos, as memória-imaginário de dona Teresinha também nos possibilitam refletir a natureza dessa invenção sobre Faro-PA. No primeiro conto, a narradora destaca que quando o viajante vai em busca de recuperar seu membro sexual, ele se depara com “um monte de minhoca pendurada dos homens que tinham enganado ela” (Reale, 2019, p.103).

Este tipo de narrativa, pode implicar na noção de que a prática de retirar membros de viajantes era algo comum e não de natureza episódica. Ao fazer uma relação com o terceiro conto, em que narradora dar a entender ser algo comum as mulheres desempenharem esses poderes, “aí disque lá vinha ‘có có có có có’ pro fundo do quintal, quando a fé lá vem, uma mulher varava, saia e ia embora, um pouco outra ‘có có có có có’, e mais uma varava” (Reale, 2019, p.105), podemos refletir como essas memória-imaginário se colocam, especialmente, sobre o feminino, na invenção da “feiticeira”, algo que pensaremos no capítulo seguinte.

Ao meditar sobre a reprodução de um passado que se reinventa historicamente sobre Faro-PA e sua oficialização por meio de um imaginário que consegue dominar e silenciar memórias, indicamos como este processo assumem uma natureza de “verdade”, sustentada e reproduzida por meio de relatos de terceiros, pois o imaginário tem “uma dimensão tão significativa das sociedades humanas como aquilo que corriqueiramente é encarado como a realidade efetiva” (Barros, 2004, p. 92)<sup>61</sup>.

Algo que se evidencia, por exemplo, na forma singular como dona Teresinha buscou alertar Reale (2019) sobre o lugar para onde está indo. Deve-se, ainda, mencionar que as gravações em que constam as memórias/imaginário de dona Teresinha, foram realizadas em 2017.

Portanto, desejamos fechar este capítulo destacando que o imaginário de feitiçaria produzido (inventado) sobre Faro-PA, bem como seu atravessamento das trajetórias das mulheres que colaboram com a nossa pesquisa, não pode ser lido como um fenômeno recente e contingencial, mas como um produto de um processo histórico longo e complexo, fincado em estruturas colonizadoras de dominação simbólica, religiosa, cultural e até epistemológica.

Através da articulação entre a escassa literatura existente sobre esse município e os conceitos de memória, imaginário e, de certo modo, poder, empreendemos uma discussão sobre práticas culturais e sociorreligiosas de mulheres, em nossa pesquisa *Senhora das Plantas e Curadora* foram (e ainda são) estigmatizadas por discursos que reproduzem lógicas da colonização, das missões religiosas e da própria Inquisição. Todavia, reiteramos, como fizemos ao longo de todo capítulo, que esses discursos foram atualizados e ressignificados ao longo dos séculos, o que implica em sua leitura desta forma — reproduções e não transmissão — ainda que assumam o mesmo sentido: reproduzir silêncios e apagamento de saberes ancestrais, rotulando-os como “feitiçaria”.

Dessa maneira, ao refletirmos a invenção da “Terra da Feitiçaria”, a reprodução de um imaginário, abrimos caminhos para desvelar não apenas a persistência de estigmas históricos, mas também as formas de resistência e reexistência das mulheres racializadas e subalternizadas que desafiam essa narrativa, um convite a desconstruir tais imaginários e escutar as memórias que foram historicamente caladas

---

<sup>61</sup> Em *O campo da história: especificidades e abordagens*.

### III CAPÍTULO

#### ENTRE “GUIAS”<sup>62</sup>, “CABOCOS”<sup>63</sup> E “FEITIÇARIA”: AS TRAJETÓRIAS DA SENHORA DAS PLANTAS E CURADORA

Desejamos encerrar este trabalho reforçando a centralidade das memórias orais da *Curadora* e da *Senhora das plantas*. Por isso, a partir destas, buscamos: apresentar as trajetórias de vida das colaboradoras — perpassando o seu “despertar de dom”<sup>64</sup> até a realização de seus “trabalhos”<sup>65</sup> — seu atravessamento por um “imaginário de feitiço” e os “silêncios táticos” que adotaram diante dessas experiências.

A centralidade dessas memórias, especialmente neste último capítulo, é mais do que uma forma de apresentar as experiências de vida das nossas colaboradoras, mas também é uma maneira de evidenciar concretamente a oralidade dessas mulheres curadeiras como fontes legítimas e autossuficientes para o desenvolvimento de um estudo na Amazônia.

Nesse sentido, mesmo quando dialogarmos com outros textos acadêmicos, especialmente trabalhos que incorporaram a temática de cura, pajelança cabocla e encantarias na Amazônia, o nosso intuito não é validar as experiências da *Senhora das plantas* e *Curadora* a partir do conhecimento acadêmico já produzido, mas ao justapor, reconhecer o que é colocado pelas suas oralidades como sendo tão legítimos quanto.

O que estamos propondo é um diálogo das memórias compartilhadas por *Senhora das plantas* e *Curadora* com o meio acadêmico. É um “esforço de encruzilhada”, a busca de um lugar entre caminhos, um espaço de confluência, como propõem Luiz Antônio Simas (2019), em *O corpo encantado das ruas*.

---

<sup>62</sup> Termo utilizado por Curadora para se referir às entidades que lhe acompanham e atuam em seus “trabalhos de cura”.

<sup>63</sup> Termo utilizado por Senhora das plantas para se referir à entidade que lhe acompanha e atua em seus trabalhos de cura.

<sup>64</sup> Termo utilizado pelas colaboradoras.

<sup>65</sup> *Idem*.

Para este autor, é preciso cruzar “as filosofias diversas, no sarapatel que une Bach e Pixinguinha, a semântica do *Grande Sertão* e a semântica da sassanha das folhas, Heráclito e Exu, Spinoza e Pastinha, a biblioteca e a birosca” (2019, p. 43). Isto é, reconhecer estes saberes que o autor entende como da “rua”, como legítimos, educadores, dotados de epistemes, tanto quanto aqueles reproduzidos e produzidos pelas instituições ocidentais.

Nosso anseio, enquanto pesquisadores, não é validar, conforme transcrevemos memórias orais e produzimos um texto acadêmico escrito. Esta dissertação, longe de querer conferir legitimidade ao que já é legítimo por si só, coloca-se mais como uma ponte entre mundos, se é que existe uma separação entre estes.

Por isso, para constituir este capítulo, primeiro o estruturamos conforme as noções das próprias colaboradoras ao recordar as suas trajetórias, adotando seus termos e seus sentidos dispostos ao longo de suas entrevistas. Depois, somente para facilitar a compreensão das futuras leitoras e leitores, organizamos os eventos narrados linearmente, pois nos relatos das colaboradoras, e como é natural ao ato de rememorar, não há esse compromisso com a linearidade. Pois, como já nos alertou Pierre Nora, a memória é viva e por isso escapa do engessamento, organização e cristalização da história:

A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A história só se liga às continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas. A memória é um absoluto e a história só reconhece o relativo (1993, p. 09).

Para então, estruturado o capítulo desta forma, empreendemos um diálogo das memórias das colaboradoras com trabalhos acadêmicos. Sobre o uso dos termos e das noções da *Senhora das plantas* e *Curadora* para a construção deste capítulo, devemos ainda acrescentar uma reflexão.

Em nosso segundo capítulo, para trabalhar com um imaginário social que acreditamos estar entremeado nas trajetórias da *Senhora das plantas* e *Curadora*, empregamos os termos “feiticeiras”, “macumbeiras”, “feitiço”, “feitiçaria”, mas situando estes como palavras impostas por um pensamento eurocêntrico. São, assim, denominações de adestramento, uma noção trabalhada por Nego Bispo (2023), isto

é, termos utilizados pelos colonialistas para quebrar as identidades, as culturas, os saberes de grupos minorizados.

Para este pensador contra-colonial, a forma de lidar com esta colonialidade, que ainda se reproduz na contemporaneidade, é se apossar do instrumento do dominador, o adestramento por meio da denominação.

Eu, por dominar a técnica de adestramento, logo percebi que, para enfrentar a sociedade colonialista, em alguns momentos “precisamos transformar as armas dos inimigos em defesa”, como dizia um dos meus grandes mestres de defesa. Então, para transformar a arte de denominar em uma arte de defesa, resolvemos denominar também (Santos, 2023, p. 03).

Por isso também, em todo o capítulo, como se poderá perceber, optamos por utilizar as palavras e os termos evocados pelas próprias colaboradoras para narrar as suas trajetórias. Além disso, todo o nosso trabalho até este ponto foi no sentido de, ao escutarmos nossas colaboradoras, fornecer a melhor forma de compreensão de suas existências, para além do imaginário social de feitiço que recai sobre estas. Se verdadeiramente alcançamos este objetivo ou pelo menos nos aproximamos, ficará a cargo de nossos predecessores quando estes tiverem acesso ao trabalho completo e das nossas colaboradoras, se estas tiverem interesse em lê-lo.

Sobre esta segunda posição, das colaboradoras terem desejo ou não pela leitura de um trabalho escrito construído a partir de suas trajetórias e memórias, consideramos isto com base nas experiências de retorno de pesquisa que já empreendemos com uma das colaboradoras.

O que já nos ocorreu foi que, ao publicarmos um artigo nos anais de um evento internacional, buscamos a colaboradora — que havia cedido sua entrevista e possibilitado a sua produção — para lhe entregar uma cópia física e integral do texto. Diferente do que esperávamos, considerando a felicidade que tivemos em publicar um texto em um evento daquela magnitude, ela se mostrou pouco interessada pelo papel que lhe trazíamos, só agradeceu e disse que estaria ali para o que precisássemos.

Esta atitude da colaboradora valida a nossa posição, adotada desde o início da dissertação, de que a sua produção parece mais interessada na leitura de quem está situado fora de Faro-PA, pois para as nossas colaboradoras, um texto escrito pode não ter a mesma relevância do que há para nós.

Inclusive, ao vivenciar isto, lembramos de outra reflexão de Nego Bispo, quando o filósofo, ao evocar as memórias sobre sua infância, fazendo relação com o território de sua comunidade desse período, diz que:

Nessa região, o uso da terra era demarcado pelas práticas e cultivos. Isso era tão forte entre nós que, apesar de as pessoas mais velhas possuírem alguns documentos de propriedade, esses só tinham valor para o Estado. Para nós o que valia era os perímetros que chamávamos de extrema, demarcados pela nossa capacidade de cultivar e de compartilhar (Santos, 2015, p. 81).

Por isso, acreditamos que as nossas noções de pesquisadores do que sejam reconhecimento e prestígio difiram das colaboradoras. Haja vista que ainda comungamos, por produzirmos um trabalho acadêmico, da colonialidade que permeia as instituições de ensino.

Para além do que está no campo da suposição e projeção de nossa pesquisa, façamos por fim uma breve retrospectiva da nossa ida até as colaboradoras para então, ao bater palmas em frente às suas casas, adentrar não somente em suas residências, mas em suas memórias.

A escrita desta pesquisa iniciou, de forma mais significativa, em uma tarde de 19 de abril de 2023, quando nos dirigíamos para a casa da *Senhora das plantas*, com certa apreensão, como era comum sentirmos, antes de encontrar qualquer colaborador(a) que buscamos para os nossos trabalhos.

A ansiedade dava-se, principalmente, pela temática da pesquisa de iniciação científica que realizamos na época, o estigma da “feitiçaria”/ “macumba” sobre o município de Faro-PA e seus entrelaçamentos com as trajetórias de determinadas mulheres farenses. A preocupação era, especialmente em relação à recepção que essas mulheres teriam daquele tema sobre suas vidas, regionalmente bastante difundido na oralidade, mas paradoxalmente “silenciado” no cotidiano daquele lugar.

A casa da *Senhora das plantas* estava localizada na região leste do município de Faro-PA, no bairro do Morumbi. De longe já era possível identificar sua residência, na rua Padre João Adolfo, ao ser difícil ignorar as plantas e flores que escapam de moradia e enfeitam a fachada da casa e uma parte da calçada.

Ao bater palmas em frente à residência, a *Senhora das plantas* surgiu pelo lado da moradia, ao ser só por onde é possível adentrar naquele lugar, visto que na sua

casa não há uma porta de entrada de acesso direto para a rua, por isso quem a visita deve passar primeiro por seu terreno<sup>66</sup>.

Quase um ano depois, no dia 28 de março de 2024, refazíamos o mesmo ritual de ida até uma possível colaboradora, mas dessa vez para o lado oposto da cidade, até a casa da *Curadora*, no bairro do Porto de Cima. Não sabíamos exatamente a localização da residência, mas não foi difícil de encontrar, visto que a primeira pessoa que perguntamos na rua nos deu a indicação da residência da famosa curadeira.

Nas duas ocasiões, nos dirigimos ao encontro com as possíveis entrevistadas, com a intenção de agendar um encontro para apresentar a natureza de nossa pesquisa, mas em ambos os casos, as duas mulheres desejaram gravar os relatos na mesma ocasião. Atentos a este possível cenário, detínhamos nas duas situações “roteiros de história da vida” já preparados, estes que também tocavam em determinados temas mais específicos, como a natureza de suas práticas, preconceitos e o estigma de “Terra da Feitiçaria”.

Ainda que guiados por estes roteiros essenciais aos pesquisadores que usam a metodologia da história oral, conforme a indicação de Alberti (2013), como será passível de observação, quem realmente direcionou o nosso diálogo foram as colaboradoras.

Ao pensar nesta dinâmica das entrevistas, novamente fazemos menção ao termo utilizado por Ângela de Castro Gomes (1996), ao tratar dos agentes que, ao serem entrevistados, se mostram verdadeiros “guardiões da memória”. Inclusive, outro termo não cairia tão bem à *Senhora das Plantas* e à *Curadora* do que “guardiães”, não somente das memórias, mas de tudo que elas possibilitam reconstituir.

Sobre este processo de reconstituição, especialmente de suas memórias, neste capítulo, adotaremos uma outra noção elaborada por Michael Pollak (1992), sendo a de “identidade social”. Para tanto, assim como este autor, tomamos a identidade “no seu sentido mais superficial, mas que nos basta no momento” (Pollak, 1992, p. 204). De acordo com Pollak, no processo de reconstituição da memória, em seu relato, há

a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para

---

<sup>66</sup> Termo utilizado pela *Senhora das plantas* ao longo da entrevista.

acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como pode ser percebida pelos outros (*idem*).

Por isso, ao centralizarmos memórias orais neste capítulo, além de analisarmos aspectos que já foram acima indicados acerca destas, intencionamos também perceber como a *Senhora das plantas* e a *Curadora* constroem “a imagem de si, para si e para os outros” (*idem*), isto é, as suas identidades.

Esta relação entre memória e identidade é basilar para a compreensão das trajetórias de vida dessas duas mulheres curadeiras, principalmente ao considerarmos suas vivências em uma sociedade que ainda colonizava e estigmatizava suas existências.

Devemos enfatizar que, a partir desse momento, adotaremos o termo “curadeiras” para nos referir às colaboradoras, pois o termo está diretamente relacionado ao que estas duas mulheres entendem praticar, “trabalhos de cura”, algo que será melhor evidenciado por meio de suas trajetórias.

### 3.1 “Eu sou menina gita”<sup>67</sup>: memórias de infância

Escolhemos uma frase falada por *Curadora* para intitular a nossa primeira seção por ela estar bem direcionada, seja pela forma que iniciamos as nossas entrevistas, pelas infâncias das curadeiras, mas igualmente à natureza dos “trabalhos de cura” destas mulheres, que segundo elas, também iniciaram nesse período.

Conforme a *Curadora*, por seu “dom” ter vindo com ela desde o nascimento, em seus sonhos, ela ainda se vê como uma criança, embora tenha a consciência de que já é uma mulher adulta. Quando sonha, ainda é “uma menina gita”, nas suas palavras:

Eu sou criança, quando eu sonho. Quando as outras pessoas sonham comigo eu sou criança, quando sonham comigo mesmo eu só tô de calcinha, cabelos

---

<sup>67</sup> Frase dita por Curadora ao longo da entrevista, realizada em 28 de março de 2024.

compridos como eu era. Eu sei que tô casada, eu sei que eu tenho um filho, mas eu sou criança. Eu sou menina gita, só de calcinha<sup>68</sup>.

Acreditamos que as vivências que essas mulheres curadeiras tiveram na infância são fundamentais para compreendermos suas trajetórias. Pois, na vida das duas colaboradoras, o “dom” de cura, embora a *Senhora das plantas* não nos diga isso diretamente, foi “despertado” nesses períodos.

Para o antropólogo Eduardo Galvão, ao tratar dos “pajés de nascença” na comunidade Itá, nome fictício, no final da década de 1940, nascer com a habilidade de cura é algo que caracterizaria, naquela sociedade, os mais habilidosos: “os mais poderosos deles já nascem com esse destino” (1976, p. 92).

Já para Raymundo Heraldo Maués (1995), ao desenvolver um estudo neste mesmo lugar três décadas depois para sua tese, por título *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*, haveria duas categorias de pajés, os de “nascença” e os de “agradado”. Conforme fomos percorrendo as trajetórias das curadeiras de Faro, demonstraremos qual a relação que pode se fazer com essas categorias.

Como já havíamos atestado no primeiro capítulo, tanto a *Curadora* como a *Senhora das plantas* são mulheres nascidas em Faro-PA. A primeira nasceu no interior do município, nomeado por ela de Mabaia<sup>69</sup>, uma das comunidades que fazem parte da zona rural; e a segunda no Jamarí, região que, conforme a colaboradora, está localizada na estrada que interliga a cidade de Faro com o município vizinho de Terra-Santa-PA.

Em nosso diálogo, a *Curadora* nos contou que o surgimento de seu “dom” se deu quando ela ainda era somente um bebê, com apenas 1 ano. É neste período que a colaboradora nos narrou a realização de suas primeiras curas, nos abraços da sua irmã, como nos explicou ao perguntarmos sobre o início de suas curas. “Fazia o trabalho nos braços da minha irmã carregada, pras pessoas, né. E ficavam curadas graças a Deus.”<sup>70</sup>. Esta habilidade de curar desde a infância também foi registrada por

---

<sup>68</sup> Depoimento da Curadora, realizado em 28 de março de 2024, em Faro, no Bairro do Porto de Cima, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>69</sup> Conforme o plano municipal feito para o *PROGRAMA PARÁ URBE*, a comunidade está registrada com o nome de “Nossa Senhora de Fátima”.

<sup>70</sup> Depoimento da Curadora, realizado em 28 de março de 2024, em Faro, no Bairro do Porto de Cima, cedido a Joândreo Batalha Campos.

Galvão (1976). Segundo o autor, essas crianças, além de agirem estranhamente, podem realizar maravilhas.

No processo de mudança da comunidade do interior para a sede do município, aos 08 anos, a *Curadora* nos relatou uma interrupção em seus “trabalhos de cura”. Quando indagamos o motivo, ela respondeu somente: “parou, porque eu tinha parado de fazer trabalho. Aí que eu continuei, sabe. Aí foi, aí vieram me atacando”<sup>71</sup>.

Antes de abordarmos o retorno de seu “dom”, pedimos à curadeira que nos contasse sobre sua infância após a mudança para a cidade. Ela relatou que, nesse período, a família se estabeleceu no bairro do Porto de Cima. Foi nessa época que seus pais, Teudula Santos e Raimundo Santos, tiveram que deixar ela e os irmãos sob a tutela de uma família vizinha, enquanto realizavam a atividade de agricultura no interior para sustentar os filhos na cidade.

Aí nós fomos criados, no caso, com eles. Com a Liliam, com a irmã da (nome não identificado na transcrição). Aí nós morava lá com eles, a mamãe ia para o interior e nos ficava lá com eles, né. Passa dois mês, três mês. Eles vinham trazer as coisas pra gente. Mas nós tinha nossa casa, mas nós morava com eles.<sup>72</sup>

No momento da entrevista, a motivação do deslocamento da família para a cidade não foi indagada por nós, nem a necessidade de seus pais deixarem os filhos com outra família, mas talvez isto se revele quando a *Curadora* ainda nos contava sobre a sua vinda a Faro-PA. “Eu vim com 8 anos pra cá. Aí eu já estudava aqui no Flora Teixeira<sup>73</sup>”. Por isso, ao que tudo indica, os pais da *Curadora* desejavam que os filhos tivessem acesso à educação formal.

Sobre a infância, perguntamos ainda à *Curadora* como era a casa de seus pais neste período. Ela nos disse que, como as outras moradias da rua, a dela também era feita de assoalho de madeira com cobertura de palha.

---

<sup>71</sup> Depoimento da Curadora, realizado em 28 de março de 2024, em Faro, no Bairro do Porto de Cima, cedido a Joãndreo Batalha Campos.

<sup>72</sup> Idem.

<sup>73</sup> Idem.

Tudo assoalhada, forrada. Só que era coberto de palha. De primeiro não tinha telha, a mamãe tava comprando as telhas. Mas foi queimadas tudo elas. Esse tempo foram oito casas, queimaram. Aí pegou fogo<sup>74</sup>.

O incêndio descrito por *Curadora*, que atingiu a casa de seus pais e as outras residências da rua de sua infância, provocou a segunda mudança da família, visto que o fogo consumiu tudo que eles detinham até então. Nesse contexto, a colaboradora recordou que deveria estar na faixa etária de 10 anos.

Aí ficou só, queimou os tocos do assoalho. Não sobrou nenhuma, aquele negócio de louça, a mamãe tinha muita louça. Cadeiras. Rum, queimou tudo, mano, queimou. Sala, tudo, não sobrou nada. Nada, nada.<sup>75</sup>

Desta época, a *Curadora* nos disse que o tempo só preservou as árvores que havia no quintal dos seus pais. “Até hoje ainda tem uma mangueira, entre a minha madrinha Vicência que é. Laranjeira, acho que já até morreram. Que nunca mais eu fui. Mas a mangueira ainda existe, lá perto das casas deles que é”<sup>76</sup>. Pelo que podemos inferir da fala da *Curadora*, a segunda mudança da família Santos foi uma decisão tomada pela sua mãe, atitude que seu pai concordou: “Aí a mamãe vendeu o terreno, se desgostou. Papai ainda era vivo, né. Aí se desgostou, vendeu pro seu Eudorico Lobato, prefeito. Vendeu a casa, não quis mais o terreno.”<sup>77</sup>

Como pode ser percebido, tanto ao referenciar a compra de telhas para casa, como o desejo e iniciativa de venda desta, foi atribuído na fala da *Curadora* a um posicionamento de Teudula Santos. Esta indicação da mãe como agente ativa das decisões da família não parece ser um acaso do reporte da colaboradora ou uma mera exceção para uma dada situação recordada, mas nos indicava um primeiro indício de como a colaboradora constrói a sua memória.

Para Michael Pollak, a memória, além de ser um elemento constituinte de identidade, como discutiremos melhor a seguir, é uma construção, haja visto que “a

---

<sup>74</sup> Idem.

<sup>75</sup> Depoimento da Curadora, realizado em 28 de março de 2024, em Faro, no Bairro do Porto de Cima, cedido a Joãndreo Batalha Campos.

<sup>76</sup> Idem.

<sup>77</sup> Idem.

memória individual grava, recalca, exclui, relembra, é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização” (1992, p. 204).

Por isso, quando a *Curadora* centralizou, por exemplo, a sua mãe em seus relatos, ela nos permitiu perceber qual é a sua forma de organização do mundo, bem como a sua percepção deste. Isto fica ainda mais evidente, quando a curadeira nos citou quais foram as casas que queimaram no incêndio na rua de sua infância.

Queimou a casa da dona Jô, a nossa, da dona finada Camé, essa uma que era do canto. Da finada Camila. Da minha madrinha Vicência, a nossa, da Diva. Queimou da minha madrinha Izabel. Da minha madrinha Maria. Mas... o fogo atravessava, num chegemo vê. Chegemo ver já. A nossa que era grandona, ixi. O assoalho era alto<sup>78</sup>.

Conforme demonstrado por este trecho da entrevista, a *Curadora* evocou somente mulheres como proprietárias das moradias incendiadas. Por que, dentre tantos eventos narrados pela colaboradora, insistimos em interpretar a rememoração de um incêndio da infância? Como isto nos ajudou a compreender a sua trajetória como mulher curadeira?

No livro *História oral e história das mulheres: rompendo silenciamentos*, organizado pela historiadora Marta Rovai (2017), no capítulo *Viver o gênero na clandestinidade*, Joana Pedro sinaliza para o gênero enquanto categoria necessária a ser considerada nas entrevistas de mulheres, em seu artigo, *sujeitas militantes*.

Esta autora, de forma muito sensível, percebe que, nos depoimentos de certas mulheres, conforme se questionou as motivações para estas adentrarem nos movimentos de militância, suas memórias foram situadas em referência a um homem, geralmente, os namorados. A historiadora explica que este posicionamento, “de se colocar à sombra e de não se reconhecer suas próprias atuações, seus méritos, é muito comum nas relações vigentes até hoje” (Pedro, 2017, p. 49).

Não acreditamos que este seja o caso de nossas colaboradoras, mas usufruímos desta reflexão de Pedro (2017) para demonstrar o quanto gênero é uma categoria a ser considerada na análise das entrevistas, naquele caso se referindo às

---

<sup>78</sup> Depoimento da Curadora, realizado em 28 de março de 2024, em Faro, no Bairro do Porto de Cima, cedido a Joândreo Batalha Campos.

relações estabelecidas entre mulheres e homens, no nosso caso de nossas colaboradoras, a centralidade e agência ativa femininas em suas lembranças.

Ao levar esses dados em consideração, considerando como Pollak (1992), que a memória é seletiva, mas também herdada, perceberemos que ao localizar mulheres ativas nas recordações da infância, as colaboradoras estão no momento das entrevistas constituindo também suas identidades. Conforme o autor:

a memória é um fenômeno construído social e individualmente, quando se trata da memória herdada, podemos também dizer que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade (1992, p. 2004).

Na trajetória da *Curadora*, a análise desta centralidade de personagens femininas em suas memórias materializa-se, especialmente, na figura da mãe da colaboradora, dona Teudula Santos. De acordo com a entrevistada, sua mãe era uma parteira, mas que não atuava na clandestinidade, pois era reconhecida e requisitada pela instituição de saúde da época. “A mamãe era parteira, meu filho. Parteira do hospital. Ela tem certificado dela, parteira. Ensinava remédio. Assistia. Ela, essa minha madrinha Vicência, assistia”<sup>79</sup>.

Em seu trabalho sobre o imbricamento e engendramento da História Oral com a História das mulheres, Silvia Salvatici nos localiza sobre como os estudos situados nesses dois campos, ao se constituírem juntos, reivindicaram um conjunto de novos questionamentos, dentre eles, “a natureza das relações entre as mulheres” (2005, p. 31).

Em meados dos anos 1970 – o que significa “na época das origens” – modelos-padrão de praticar história oral não eram ainda considerados adequados ao trabalho de organizar e interpretar a vida das mulheres, e novos modelos, que abordassem as diferenciações nas vidas mulheres – em toda a sua diversidade –, foram reivindicados (*idem*).

---

<sup>79</sup> Depoimento da Curadora, realizado em 28 de março de 2024, em Faro, no Bairro do Porto de Cima, cedido a Joândreo Batalha Campos.

Das novas possibilidades que surgiram ou foram construídas para pensar as histórias das mulheres, Salvatici (2005) chama atenção para a “pluralidade” e “subjetividade”. Acerca da segunda, a autora destaca a mudança na perspectiva:

a memória passou a ser entendida, cada vez mais, como parte de uma maneira de pensar (...). Isso significa que a atenção passou a ser dada menos ao que é dito, e mais ao modo como as histórias são narradas. Como histórias são lembradas ou esquecidas? Será possível aprender mais sobre o modo de divisão de gênero molda a memória e o esquecimento? Como memórias de mulheres alteram a hierarquia de significação historiográficas? (2005, p. 33).

O que desejamos indicar é que esta recorrência de mulheres na evocação da *Curadora*, sobre este período, possa ser tomada como um elemento essencial na constituição das identidades de nossas colaboradoras, especialmente na forma como elas se percebem enquanto mulheres curadeiras. Para desmiuçar de forma mais eficaz este nosso diálogo com o que a autora concebe como “memória de gênero”, tratemos também da infância da segunda colaboradora.

*Senhora das plantas* nasceu na região do Jamarí, mas se mudou ainda na infância para o interior de Parintins-AM, para morar na fazenda de sua avó, Emília Paz. A mudança se deu em decorrência do abandono paterno, o que obrigou Maria Souza da Silva, mãe da colaboradora, a levar ela e os quatro irmãos para o “Corocoró”. Este é o primeiro lugar recordado pela colaboradora, ao perguntarmos sobre sua infância.

A gente morava numa fazenda lá no Corocoró que é um município do, de, do Amazonas. A minha avó era uma fazendeira, porque do trabalho que ela fazia as pessoas recompensavam ela com, com gado, com carneiro, com bode, com peru, com galinha. O trabalho dela, eles recompensavam com isso, né? Porque naquela época nem todas pessoas viviam do dinheiro, né?<sup>80</sup>

Como acreditamos ocorrer com a *Curadora*, a infância e as figuras maternas são elementos essenciais das memórias da *Senhora das plantas* para compreender

---

<sup>80</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joândreo Batalha Campos.

suas trajetórias. No caso da segunda colaboradora, a centralidade e referência feminina estavam concentradas na avó.

Ao narrar esse período que viveu com Emília Paz, a *Senhora das plantas* destacou a atuação central de sua avó, especialmente porque ela considerava que naquela sociedade e contexto não havia vacinas e remédios farmacêuticos disponíveis:

Então os fazendeiros, eles, se uma pessoa adoecia, até mesmo os animais quando tava morrendo muito, eles iam buscar minha avó pra fazer um trabalho. E aí naquele tempo não era como hoje que é avançado, que tem vacina, né?<sup>81</sup>

Miloca, como era apelidada carinhosamente pelas pessoas daquela região do interior de Parintins-AM, é uma figura feminina basilar nas experiências que a *Senhora das plantas* teve com o campo da cura, com seu “dom”, saberes e com os cabocos e guias. De acordo com ela, a avó trazia um “dom” de nascença e aquilo era uma herança de família: “Da avó dela. A vó dela era. Tinha esse dom”<sup>82</sup>.

Conforme a *Senhora das plantas*, ela sempre teve liberdade de acompanhar os “trabalhos”, como ela caracteriza as práticas de cura, de sua avó. Isso porque não havia outras mulheres para ficar com ela. Como a avó não confiava nos homens, levava a neta para todo lugar que fosse realizar suas curas.

Eu acompanhava ela, porque eu não tinha com quem ficar, o meu tio... naquela época a gente, a nossa avó não confiava. Como hoje que, que as mãe, elas deixam muito se levar por parentesco, entendeu? Às vezes acontece acidente na nossa família porque nós se confia muito. Na época, ah, os velhos não confiavam nem nos próprios filho. Eh, a nossa vó nunca deixou a gente mulher, menina, com nossos tio nem com, com ninguém que não fosse da confiança dela, com mulher, só com mulher. Mas com homem não. E todo tempo eu acompanhava ela, eu via, né? Ela fazendo, chegava: olha, minha filha, tu vai buscar água pra fazer o, o banho do fulano, o remédio do fulano? E hoje eu vou preparar, ele vem buscar.<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>82</sup> Idem.

<sup>83</sup> Idem.

No depoimento da *Senhora das plantas* é possível perceber de forma ainda mais explícita o atravessamento de sua memória por relações femininas e matriarcais, como pode ser lido na descrição que ela faz da relação que mantinha com a avó:

Ela diz assim: “minha filha, você não vai ter um filho”. Porque eu era muito perigosa. Eu montava cavalo com ela, ela, era dois cavalos. Os menino iam embora pra Juruti, eu ficava com ela. “Hoje nós vamos prender, prender gado minha filha”. Ela pegava o cavalo e pegava outro. Nós ia embora, prender gado. E ela dizia assim: “minha filha tu não vai ter nenhum filho porque tu é curumim”. Ela dizia pra mim que eu era curumim.<sup>84</sup>

Salvatici (2005) percebe nessas relações uma outra forma de narrar, que difere daquelas historicamente impostas, uma nova abordagem que se ampliou e se diversificou conforme a História Oral e a História das mulheres, ao se engendram, criaram questões, especialmente na potencialidade presente nesses relatos.

Por exemplo, quando a *Curadora* recordava a atuação de sua mãe como parteira, destacando em sua fala que Teudula detinha uma certificação que validava a sua atuação, e a *Senhora das plantas* rememorava a agência da avó como vital para sua comunidade, estamos interpretando que as colaboradoras reconhecem nessas atividades “dignidade e valor, força e coragem, todas marcadas pela especificidade do ser mulher” (Salvatici, 2005, p. 37).

Silvia Salvatici (2005) exemplifica as potencialidades das novas interpretações das memórias de mulheres ao mostrar a diferença na representação das atividades de cuidado em contextos de guerra. No discurso público, essas atividades eram vistas como resistências passivas e domésticas. Contudo, nas narrativas das próprias mulheres, elas eram retratadas como resistências ativas, conforme a autora italiana demonstrou:

Nazife, por exemplo, enfatizou, não sem uma insinuação de orgulho, sua capacidade de prover sua família do necessário durante o bombardeio da Otan em Gjakova, quando ela dispunha de muitos poucos recursos (Salvatici, 2005, p. 37).

---

<sup>84</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joândreo Batalha Campos.

Em nosso trabalho, mesmo com a *Curadora* e a *Senhora das plantas* não vivendo em um contexto de guerra, é possível perceber essa força e orgulho, especialmente quando se referem a figuras maternas. Dos elementos presentes nas suas oralidades, desde aqueles que já citamos acima, o que se mostra mais cristizador desta noção de inferência foram os que emergiram nas falas da *Senhora das plantas* em relação à forma como sua avó lhe tratava.

De acordo com a colaboradora, dona Miloca enviuvou cedo, o que lhe condicionou a assumir a liderança da fazenda e da família. Por isso, além de exercer as práticas de parteira e curandeira, de acordo com a neta, Emília Paz também “fazia trabalho como homem”<sup>85</sup>. Quando indagamos o que seriam estes trabalhos, ela diz que a matriarca “montava cavalo, era ela que prendia o gado dela, era ela que ferrava, ajudava os homens ferrar o gado dela”<sup>86</sup>.

Por conta disso, ao ser criada pela avó, a *Senhora das plantas* nos conta que era entendida e tratada por Dona Miloca como um menino:

Eu montava cavalo com ela, ela, era dois cavalos. Os meninos iam embora pra Juruti, eu ficava com ela. “Hoje nós vamos prender, prender gado minha filha”. Ela pegava o cavalo e pegava outro. Nós ia embora, prender gado. E ela dizia assim: “minha filha tu não vai ter nenhum filho porque tem curumim”. Ela dizia pra mim que eu era curumim<sup>87</sup>.

Na constituição da figura da avó, a percepção das agências de dona Miloca se entremeia a de não haver um limite para as práticas de uma curandeira que sabe de tudo, como ela compreendia a matriarca. “Só não vai ter jeito se Deus não quiser. Mas se Deus quiser e se ela for, se ela for prática no que ela sabe, ela vai salvar uma vida”<sup>88</sup>. De forma semelhante, na vida da *Curadora* essas referências matriarcais e femininas também fazem e são fundamentais na constituição de sua memória e identidade, como já analisamos acima.

Dessa forma, as colaboradoras, ao darem a ouvir, se apresentam como mulheres autossuficientes, dispensando ou secundarizando a agência de homens em

---

<sup>85</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joãndreo Batalha Campos.

<sup>86</sup> Idem.

<sup>87</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joãndreo Batalha Campos.

<sup>88</sup> Idem.

suas vidas. Por exemplo, ao relatar o abandono de seu ex-marido, com três filhos pequenos, a *Senhora das plantas* não demonstrou fragilidade ou se apresentou como vítima, pelo contrário, disse com orgulho que criou as crianças “sozinha e Deus”<sup>89</sup>.

No caso da *Curadora*, que se casou aos 14 anos e criou os seis filhos com o marido com quem permanece em matrimônio até os dias de hoje, a autossuficiência, autonomia e até protagonismo feminino podem ser destacados nas práticas culturais e sociorreligiosas.

Por exemplo, na percepção de sua atuação, a *Curadora* nos contou que o seu marido agiu como o seu “banqueiro”, este sendo “o que serve a mesa”<sup>90</sup>, atuando como o seu auxiliar durante as suas curas. Contudo, isto se torna mais evidente quando perguntamos se o marido alguma vez se opôs às práticas dela, e a colaboradora nos respondeu que ele “apoiou e apoia a gente, se ele não apoiar, ele apanha deles”<sup>91</sup>.

Ao situar mulheres como tomadoras de decisão e com participação ativa em suas comunidades, as colaboradoras nos permitiram perceber que as suas memórias estão assentadas sobre uma identidade coletiva feminina e matrilinear, isto é, construída na reprodução de saberes e afetos entre mulheres.

Por isso, acreditamos que as relações estabelecidas com outras mulheres centralmente em suas lembranças da infância, com estas orientando, exercendo a função de mediadoras, conselheiras e de certo modo liderando suas comunidades, incidem diretamente sobre a forma como *Senhora das plantas* e a *Curadora* se percebem, são percebidas e como desejam ser vistas ao longo de suas vidas, isto é, como mulheres curadeiras.

### **3.2 “O despertar de dom”: a iniciação das curadeiras**

As duas colaboradoras da pesquisa descreveram um evento comum que pode ser entendido, por suas narrativas, como o “despertar do dom”. Este momento foi o

---

<sup>89</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joândreo Batalha Campos

<sup>90</sup> Depoimento da *Curadora*, realizado em 28 de março de 2024, em Faro, no Bairro do Porto de Cima, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>91</sup> Idem.

que marcou, de forma mais sistemática, a iniciação de suas “práticas de cura”, período que as colaboradoras caracterizaram como sendo um momento arriscado e de grande atormento de suas vidas.

Em um primeiro momento, a *Senhora das plantas* situou a ocorrência deste momento quando ela tinha 24 anos. Conforme ela nos contou, esse foi um período muito perigoso e de grande sofrimento. Na época, a colaboradora já havia saído da fazenda de sua avó e estava residindo em Nhamundá-AM — município que faz divisa com Faro-PA<sup>92</sup> — cuidando da mãe adoentada.

De acordo com a *Senhora das plantas*, os primeiros indícios de que havia herdado o “dom” de sua avó Miloca foram uma intensa sensação de sono que pensava ser em decorrência dos esforços exigidos para os cuidados da mãe enferma. Segundo ela, foi uma prima que a alertou para o que deveria estar realmente ocorrendo.

Aí a minha prima que mora lá em Nhamundá, ela disse assim: “olha, mana, tu precisa se cuidar”. Que eles eram de lá. “Tu tá com o dom da, da tua vó. Tu está, tu tá pegando santo já como a tia Emília”. Aí eu falo assim, né: Tu está brincando? Aonde já, eu dizia pra ela. Eu estou muito com sono, eu sinto muito sono. “Não mana, tu não é só sono, o que te perturba é eles”.<sup>93</sup>

Já no caso da *Curadora*, seu “dom” foi despertado aos 11 anos. Nessa época, a colaboradora já estava morando em Faro-PA, com o evento sendo narrado pela curadeira um ano após o incêndio que ocorreu em sua casa.

Conforme a curadeira, ela estava retornando da Escola Flora Teixeira, quando sentiu que algo lhe levantou, em frente ao poste de luz que ficava próximo a sua atual residência, na “Travessa Dom Pedro I”: “estudava aqui. Aí quando eu vinha de lá, aqui nesse porte bem aqui, esse porte, aí vinha... me suspendendo, me grudava no poste, a modo que iam me levando. Subiu. Puxava pelas pernas”<sup>94</sup>.

O “despertador do dom”, pelo que as colaboradoras nos relataram, não significava que só a partir deste evento e/ou processo elas passaram a exercer os seus “trabalhos de cura”, visto que, antes disso, tanto a *Senhora das plantas*, como a

---

<sup>92</sup> Associação Comercial do Amazonas, 2023.

<sup>93</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>94</sup> Depoimento da Curadora, realizado em 28 de março de 2024, em Faro, no Bairro do Porto de Cima, cedido a Joândreo Batalha Campos.

*Curadora*, descrevem experiências de cura ou com os “bichos encantados”<sup>95</sup>/ “bichos do fundo”<sup>96</sup>.

Como já mencionamos acima, para Maués (1995), em seu estudo na comunidade de Itapuá, vila pertencente ao município de Vigia na região do Salgado no Pará, existiriam dois tipos de pajés, os de “nascença” e os de “agrado”. O primeiro conjunto se refere àqueles que nascem com “dom”, sendo algo próprio de sua natureza, já o segundo se daria em decorrência ao “agrado” de um caruana (encantado).

Nas observações do antropólogo, existiria ainda uma diferença de idade entre os dois tipos de pajés, com estes sendo acometidos em idades diferentes por uma “doença” provocada pelos encantados:

Quem possui o dom xamanístico é acometido de uma “doença” (ou “negócio”) rotulada, pelos informantes, de “corrente do fundo”. Essa doença aparece, quer se trate de um dom de nascença ou de agrado, em determinado momento da vida do indivíduo. Para os pajés de nascença, acredita-se que ela se manifesta desde cedo, especialmente na puberdade, ou pouco depois, ainda na adolescência. Sua manifestação mais tardia é indicativa de que se trata de um agrado dos caruanas (Maués, 1995, p. 292).

De forma mais direta, por *Curadora* narrar seus “trabalhos” ainda bebê, aspecto que incide em sua compreensão de ser uma curadeira de “nascença”, lógica também percebida por Maués (1995) com os curadores de Itapuá, mas também por localizar o seu “despertar de dom” aos 11 anos, dentro da sistematização deste antropólogo, ela poderia ser lida como “pajé de nascença”.

Já a *Senhora das plantas* que narrou seu “despertar de dom” aos 24 anos seria enquadrada como “pajé de agrado”. Entretanto, evitando buscar caber às trajetórias de nossas colaboradoras nas categorizações já pré-definidas, retornamos às memórias desta curadeira, especialmente quando esta narrou em sua puberdade, a participação em ritual de “desencanto”, primeira experiência recordada pela colaboradora com os “bichos encantados”.

De acordo com a *Senhora das plantas*, certa vez foi incumbida de “desencantar” um ser encantado, em sua concepção um indivíduo que era concebido

---

<sup>95</sup> Termo utilizado pela *Senhora das plantas* ao longo de sua entrevista.

<sup>96</sup> Termo utilizado pela *Curadora* ao longo de sua entrevista

a partir da relação sexual entre um “bicho encantado” — no seu relato, um boto — e uma mulher. Segundo a colaboradora, tudo se iniciou quando uma mulher que também morava na região do Corocoró desceu para buscar água no rio estando menstruada.

É assim, oh, ela, ela se engravidou do boto porque ela foi buscar água lá no rio, ela estava menstruada. Ela tava grávida já do, do bebê, do marido dela. Aí quando o bebê nasceu, os dois bebê nasceram, eu fui baixo de um temporal. Foi essa minha vó que foi assistir. Essa história vovó contava e a mãe contava também.<sup>97</sup>

No relato da *Senhora das plantas*, sob recomendações da sua avó Miloca, a mulher que teve duas crianças, um humano e um boto, deveria soltar o filho animal no rio para ele conseguir sobreviver, algo que a família acatou. Já a criança humana, de acordo com a colaboradora, pereceu com oito anos.

Anos depois, com a *Senhora das plantas* narrando as memórias que vivenciou diretamente, ela nos contou que foi convidada por essa família para passar uns dias em sua casa. Enquanto tomava banho com a filha da família no rio, um “boto encantado” surgiu nas águas.

aí, nós estava tomando banho, eu fiquei muito com medo que... eu tenho muito medo de boto, aí nós estava tomando banho com a Marisa, era filha dele. Aí eu vi aquilo passar assim perto de mim, me alisando, né, aquele negócio liso. Aí boiou assim perto da gente, debaixo da ponte. Eu disse: “ai, Marisa, boia muito boto aqui, credo, eu vou sair daqui”. Ela disse: “não, mana, é nosso irmão que tá aí”<sup>98</sup>.

Após este incidente, a *Senhora das plantas* nos disse que desceu uma tarde para buscar água sozinha no rio e o filho boto encantado apareceu novamente, dessa vez abrindo a boca em sua direção e lhe assustando, algo que segundo ela, a fez adoecer.

---

<sup>97</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>98</sup> Idem.

Eu fiquei muito com medo, me deu uma febre, eu me assustei muito né? Me deu uma febre, uma febre que quase o bicho me leva. Aí eu disse pra dona Maria: “dona Maria, eu tô muito com febre, porque eu vi aquele boto lá na beira abrindo da boca pra mim”. “Ai, Senhora das plantas, se assustou dele”. “Me assustei”. “Ai, mano, vamos embora lá embaixo”. Porque tinha uma mulher que rezava lá embaixo. “Bora lá embaixo, pra mulher te benzer que foi o, o curumim, ela disse que te assustou”.<sup>99</sup>

Para Galvão (1976), a febre após o contato com um encantado é um dos sintomas da chamada “flechada de bicho”, fenômeno no qual a pessoa sofre com a influência desses seres, chamados por ele de “bichos visagentos”. Já em Maués (1995), a febre também pode aparecer como um dos sintomas da descoberta de “dom” após o agrado de um encantado.

De acordo com a colaboradora, uns dias após aquilo, já curada do encontro com o boto, dona Maria, a mãe do boto, lhe convidou novamente para dormir em sua casa, lhe dizendo querer que a *Senhora das plantas* lhe acompanhasse em um lugar: ‘Aí quando passou, passou o tempo, eu estudava, eu sempre ia pra lá, né? Aí ela disse: “Senhora das plantas, sexta-feira tu vem aqui comigo. Então, vem pra escola e tu dorme aqui, que de tarde tu vai comigo lá no retiro”’<sup>100</sup>.

Conforme a *Senhora das plantas*, neste dia, dona Maria não deixou seus outros filhos acompanhá-las, indo somente elas para esse lugar. Lá, a colaboradora nos narrou o segundo encontro com o filho encantado, mas que não conseguiu realizar o seu “desencanto”, pois a mãe não teve coragem de lhe alertar sobre o ritual que deveria ser feito: “eu não desencantei esse cabra porque a mulher, a mãe dele, não tinha coragem. No dia que ela me levou lá pra ver, ele estava transformado numa cobra muito grande”<sup>101</sup>.

Pelo relato da colaboradora, infere-se que o despertar do seu “dom” teria ocorrido após o susto provocado pelo “filho encantado”. Este incidente foi seguido por um período de adoecimento caracterizado por febre, no qual, segundo as palavras da *Senhora das plantas*, o “bicho quase me leva”.

---

<sup>99</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>100</sup> Idem.

<sup>101</sup> Idem.

Essa sequência de eventos — susto, adoecimento e a ameaça de ser levada ao fundo — ressoa com o descrito na literatura. Em estudos como os de Galvão (1976) e Maués (1995), a ida ao fundo do rio pela agência de um encantado é lida como um ritual de iniciação para a atuação como pajé, rito geralmente antecedido por um período de adoecimento, denominado “corrente do fundo”, algo que discutiremos melhor na seção seguinte.

No entanto, embora a *Senhora das Plantas* tenha narrado a sua primeira atividade de cura durante este período — o “desencanto” do “filho encantado” de Dona Maria —, ela não mencionou nenhuma outra atividade ou trabalho de cura subsequente. O retorno do contato com os “bichos encantados” e, conseqüentemente, a retomada do seu potencial de cura e do adoecimento associado (pela influência de seres encantados desejando levá-la ao fundo), só ocorreu anos depois, aos 24 anos, conforme já indicamos. De acordo com o relato da colaboradora, no seu segundo adoecimento, já na fase adulta, os “bichos encantados” conseguiram levá-la ao fundo do rio.

Pelas experiências narradas de “despertar de dom” da *Curadora*, conseguimos relacioná-las com a categorização de um “pajé de nascença”, presente nos dois trabalhos realizados em Itapúa. Contudo, se traçássemos uma relação entre as experiências da *Senhora das plantas* e os trabalhos de Galvão (1976) e Maués (1996), ela tanto poderia ser percebida como um “pajé de nascença”, como uma de “agrado”.

Isto porque, ao considerarmos os relatos da colaboradora, a época em que ela sofreu a primeira “corrente do fundo” (adoecimento por um encantado), isto é, no início da adolescência, a faria ser um “pajé de nascença”, segundo a sistematização de Maués (1995). Entretanto, se considerarmos que ela sofreu uma segunda “corrente do fundo” já na sua fase adulta, em que ela compreende seu “despertar de dom” ao ir ao fundo, pelo período da vida do acontecimento, ela seria uma curadeira de “agrado”.

Ao constatarmos isto, valemo-nos novamente dos alertas de Pierre Bourdieu (2010), para não impor as experiências da *Senhora das plantas* a algo já predefinido. Nesse sentido, a leitura que conseguimos propor sobre o “despertar de dom” da colaboradora é uma que foge às periodicidades enquadradas pela bibliografia já existente sobre as vivências de pajés ou curadores, nos trabalhos de Galvão (1976) e Maués (1995).

Ao considerarmos as dinâmicas relatadas pela *Senhora das Plantas*, conseguimos inferir que o seu “despertar de dom” se iniciou na adolescência, marcado

pelo primeiro contato com um “bicho encantado”. Naquele momento, houve a interferência de uma benzedeira.

Anos depois, os “bichos encantados” voltaram a atormentá-la, um fato notado pela sua prima. A colaboradora foi, então, tratada novamente por uma “curandeira”, desta vez do município de Nhamundá. Contudo, como veremos na seção seguinte, para a *Senhora das Plantas*, esta segunda intervenção, em vez de ajudar, “cortou” o seu “dom”.

Pelo que é relatado, entendemos que o processo de “despertar de dom” da *Senhora das Plantas* só foi concluído quando ela se aproximava dos 30 anos. A conclusão deste ciclo se deu enquanto a curandeira se banhava nas praias de Faro, tendo um novo contato com um ser encantado — o “bicho do poço preto” — que a levou a um terceiro adoecimento. Este ciclo se encerrou, de fato, somente após a sua descida ao fundo do rio junto aos “bichos encantados”.

Por isso, divergindo das categorizações formuladas por Maués (1995), argumentamos que o “despertar de dom” da *Senhora das Plantas* se deu gradualmente, estabelecendo-se em três momentos distintos de sua vida e em lugares diferentes. A complexidade deste processo é ainda maior devido ao seu entendimento de “perda de dom” (causada pela segunda curandeira), que fragmentou e redefiniu a sua trajetória.

Sobre no que consiste o “despertar de dom”, percebemos que ambas as curandeiras compreendem este momento de forma semelhante, como um chamado para atuarem como agentes de cura. Dessa forma, a partir da descida ao fundo do rio, haveria a sistematização de seus “trabalhos de cura”, por meio de processo entendido por elas como “endireitar as linhas” para então atuarem junto a uma “mesa” ou “banca”, como elas narraram no decorrer de suas entrevistas.

Acerca do período que antecedeu a “descida ao fundo”, as duas colaboradoras o compreenderam como um momento de insanidade, fazendo uso de uma das palavras que utilizaram em seus relatos, elas teriam ficado: “doidas”. Esta falta de sanidade, conforme as memórias das curandeiras, dava-se em decorrência das “perseguições” / “ataques” dos “bichos encantados”, como nos descreveram em seus relatos:

Porque assim, tu não sossega, tu não tem paz. Eles te perturbam, tu escapa de ficar doida assim, porque eu passava a noite com ela, acordada, né? (em referência à mãe que estava doente na época). Quando era durante o dia, e ora eles, eles me atacavam. Aí eu ficava fraca, eu não sabia o que que fazia.  
102

Não tinha vontade nada, meu filho. Eles me atacavam porque eu não queria mais aceitar eles, sabe?! Eu tinha medo deles. Eu escutava umas vozes no meu ouvido, me puxaram pelo cabelo de noite, não dormia, suspendia minha rede, me puxavam.<sup>103</sup>

Como já situamos acima, no estudo de Galvão na comunidade de Itá, os “pajés de nascença” também são atormentados por seres do fundo, às vezes na adolescência ou ainda na fase adulta, Estes espíritos dos rios foram nominados pelo antropólogo de “companheiros”. De acordo com o autor, se “o indivíduo não sabe ‘ver’ e lidar com esses familiares voluntários, sofre cada vez que os companheiros se apossam dele” (Galvão, 1976, p. 94).

Para as nossas colaboradoras, foi a recusa em desempenhar suas funções de cura que provocou esse momento perigoso e de atormento. Nas palavras da *Senhora das plantas*, “quanto mais a gente se recusa pra eles, mais eles, porque eles estão querendo o teu corpo e tu não quer. Trabalhar. Entendeu?”<sup>104</sup>. Da mesma forma, a *Curadora* acredita que a sua resistência em trabalhar resultou nos ataques: “eles me atacavam porque eu não queria mais aceitar eles, sabe?! Eu tinha medo deles”<sup>105</sup>.

Outro elemento comum nos relatos das colaboradoras sobre este período foi a ausência de consumo de alimentos e bebidas. *Curadora* nos contou, por exemplo, que ela “não comia, não bebia, não andava”<sup>106</sup>. Já no caso da *Senhora das plantas*, além de dizer que não comia, ela também nos disse que era alimentada com peixes que eram trazidos pelos “bichos encantados”. A colaboradora relatou que “eles traziam três tipos de peixe do fundo pra mim comer. E quando ele levava comida pra mim, não comia mais, porque ele já, a velha ia trazer pra mim”<sup>107</sup>.

---

<sup>102</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>103</sup> Depoimento da Curadora, realizado em 28 de março de 2024, em Faro, no Bairro do Porto de Cima, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>104</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>105</sup> Depoimento da Curadora, realizado em 28 de março de 2024, em Faro, no Bairro do Porto de Cima, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>106</sup> Depoimento da Curadora, realizado em 28 de março de 2024, em Faro, no Bairro do Porto de Cima, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>107</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joândreo Batalha Campos.

Após este período de privação de alimentos e bebidas, em que elas compartilham a noção que ficaram “doidas”, *Senhoras das plantas* e *Curadora* narraram sua “ida ao fundo do rio”, levada pelos “bichos encantados”.

A *Senhora das plantas* nos disse que foi transportada no período em que estes seres vinham lhe trazer comida: “Eles me levava. Ele disse: ‘vai comer agora, depois tu vai com a gente’. Aí eu ia. Quando eu me abri... ele, ele mandava fechar meu olho. Aí eu fechava. Quando eu fechava, quando eu abria, eu estava lá com eles”.<sup>108</sup>

Já no relato da *Curadora*, ela nos disse que foi levada de “corpo inteiro” para a morada dos “bichos do fundo”, local que segundo ela, fica debaixo das praias que existem na frente de Faro-PA. As duas entrevistadas nomearam este local como “encante”: “lá a gente não se agrada de nada. Eu fui passear com eles. Aqui nessa ponta, a onde leva muita gente”<sup>109</sup>.

Uma nítida diferença que conseguimos estabelecer, a partir das narrativas das colaboradoras, está no tempo que levaram submetidas a esses “ataques de bichos”. No caso da *Curadora* — apesar de intenso e penoso, visto que lutou “um bucado, fiquei magrinha”<sup>110</sup> — esse período não se prolongou, como ela nos respondeu ao indagarmos a duração dos ataques até iniciar seus “trabalhos”: “não demorou um mês, comecei a trabalhar”<sup>111</sup>.

Diferente do que foi vivenciado pela *Senhora das plantas*, que por meio de seus relatos, inferimos ter sofrido por alguns anos as intervenções dos “bichos encantos”. Visto que a colaboradora narrou o seu “despertar de dom” aos 24 anos, como já foi mencionado, mas a sua “ida ao fundo do rio” foi, segundo ela, aos 29 anos. “Eu tinha eu tinha vinte e nove... trinta anos. Trinta anos”<sup>112</sup>.

### 3.3 “Endireitar as linhas”<sup>113</sup>: dos Bichos encantados aos Guias

---

<sup>108</sup> Idem.

<sup>109</sup> Depoimento da *Curadora*, realizado em 28 de março de 2024, em Faro, no Bairro do Porto de Cima, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>110</sup> Idem.

<sup>111</sup> Idem.

<sup>112</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>113</sup> Expressão utilizada pelas colaboradoras.

As duas colaboradoras nos relataram recebimento de auxílio para lidar com os “ataques de bichos”, ao descrevermos isto, aproveitamos também para esclarecer o que seria a expressão “endireitar linhas”, bem como os sentidos atribuídos por elas.

Na trajetória de vida da *Curadora*, a intervenção veio através de um homem, por nome Duque Batalha, que, segundo ela, “endireitou sua linha”. Quando indagamos a colaboradora no que consistia este “endireitar”, ela nos respondeu que se tratava de uma cura repassada por outro curador ou curadeira, para que as pessoas que estão despertando seus “dons” aprendam a lidar com seus “guias”.

Para compreender melhor como se deu esse processo de “endireitar”, indagamos como isto era realizado, foi então que ela nos descreveu determinados banhos que foram repassados pelo curador: “A mamãe fazia banhos pra mim. Levava eu, no seu Duque, né. Ele passava uns banhos de folha de... pião roxo, folha de graviola que é a jaca. Folha de pau de Angola. Me davam banho, aí eu melhorava”<sup>114</sup>. Estes banhos, segundo ela, serviam para “afastar os guias, para amansar eles”<sup>115</sup>.

Ao longo da entrevista, a *Curadora* também nos contou que foi levada até o encontro de Duque Batalha na sua casa, situada fora da sede do município, na comunidade de Arijú, para ser tratada dos “ataques”. Para a *Senhora das plantas*, como já esboçamos acima, o restabelecimento de sua saúde veio por meio de mulheres.

A primeira foi uma benzedeira da região da fazenda de sua avó Miloca. A natureza do tratamento dessa primeira mulher não foi aprofundada pela colaboradora. A segunda intervenção veio por uma mulher do município de Nhamundá, que lhe tratou durante as suas primeiras crises já na fase adulta, causadas pela perseguição dos “bichos encantados”. Conforme a colaboradora, essa curandeira, ao invés de lhe ajudar, “afastou” e/ou “cortou” seu “dom”: “ela ia fazer um remédio pra mim, eu ia ficar bom. Mas na verdade, eu não fiquei boa, fiquei pior, porque depois com o tempo que a minha mãe morreu, aí eu comecei a sentir as consequências”<sup>116</sup>.

Após isso, a *Senhora das plantas* entende que “perdeu o dom”, o que lhe causou consequências, “a gente fica com dor, com muita dor assim, eh, porque eles querem chegar contigo eles não pode. A gente sente muita dor de cabeça, mal estar

---

<sup>114</sup> Depoimento da Curadora, realizado em 28 de março de 2024, em Faro, no Bairro do Porto de Cima, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>115</sup> Idem.

<sup>116</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joândreo Batalha Campos.

e fica aquela agonia. É muito perigoso”<sup>117</sup>. Ainda assim, como discutiremos no próximo capítulo, a colaboradora ainda conseguiu realizar suas curas.

Galvão (1976), ao observar o desenvolvimento dos “pajés de nascença” em Itá, também pontua sobre a necessidade da intervenção de outro pajé já iniciado, advertindo ainda que a ausência deste auxílio acarretaria consequências fatais:

Os pais de uma criança com essas características têm que levá-la a um pajé experimentado de modo a “endireitar os companheiros no corpo” e assim livrá-la dos ataques. Se assim não procedem os resultados são fatais para a criança, que não resiste à “força dos companheiros” ou mandá-los embora. (Galvão, 1976, p. 92).

Por meio dos relatos das duas colaboradoras, podemos inferir uma nítida diferença no tratamento a que estas mulheres foram submetidas no seu “despertar de dom”. Enquanto a *Curadora* foi instruída e direcionada para começar a atuar junto aos guias que lhe perseguiram, a *Senhora das plantas* teve o “dom”, deixado por sua avó, “cortado”, como recordou quando indagamos se dona Miloca havia lhe deixado algo além das aprendizagens dos anos que lhe acompanhou em seus trabalhos, “o dom que ela disse que ia me dar, era esse que foi cortado”<sup>118</sup>.

Mesmo com a alegação de “perda de dom” pela intervenção da segunda mulher, o contato de *Senhora das plantas* com os “bichos encantados” não se findou neste evento. Em um terceiro contato com um ser encantado e consequente adoecimento, em que narra a “ida até o fundo do rio”, de acordo com a colaboradora, houve a agência de uma terceira mulher, por coincidência, a nossa outra colaboradora:

Aí disseram que a Curadora<sup>119</sup> rezava. Aí me levaram lá. Aí ela disse que que faltou uma semana pra eles me levarem, mas só que eu já ia com eles, eu já ia com eles pro fundo, eu não comia, não bebia, eu ia me embora com eles, vinham me buscar<sup>120</sup>.

---

<sup>117</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joãndreo Batalha Campos.

<sup>118</sup> Idem.

<sup>119</sup> Alteramos o nome real da colaboradora pelo nome fictício no relato da *Senhora das plantas*.

<sup>120</sup> Depoimento da Curadora, realizado em 28 de março de 2024, em Faro, no Bairro do Porto de Cima, cedido a Joãndreo Batalha Campos.

Outra discrepância, que percebemos por meio dos relatos, está na forma como o meio social reagiu às tentativas de incursões ao fundo das colaboradoras. Com a *Senhora das plantas*, percebemos uma grande violência, o que parece não ter ocorrido com a *Curadora* ao vivenciar este processo.

Pois é, foi isso que o que eu te falo, que eles me batiam muito. Rimpavam com... que eu tirava a minha roupa, diz que eu corria doida. Aí os curumizada me agarravam, porque a minha mãe tava doente, não podia. E o meu irmão. Aí ficava rolando no chão e se batia muito e eles não queriam deixar fazer, as vezes, me amarravam e me rimpavam com... passavam muito alho e me rimpavam<sup>121</sup>.

Esta violência física e psicológica causou um grande trauma em *Senhora das plantas*, lhe fazendo ficar anos longe de Faro, retornando apenas para realizar transações bancárias com dinheiro da mãe.

Nós fumo pra Aibi, passamos sete ano no Aibi, de novo que ela ficou boa, né? Aí só vinha pra ali pro centro, só receber dinheiro dela e botar. Tinha muito medo de andar por aqui, eu tenho medo desse poço preto. Isso aí é perigoso<sup>122</sup>.

Após esse período turbulento, as colaboradoras compartilham da noção de que os “bichos encantados”, no caso do relato da *Senhora das plantas*, e os “bichos do fundo”, para a *Curadora*, que lhes perseguiram passaram a ser seus guias de “mesa”.

Como nos esclareceu a *Curadora*, quando perguntamos o que era que lhe perseguia: “Era os meus guias. Esses que trabalham aqui. Eles estão aqui, tão

---

<sup>121</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>122</sup> Idem.

escutando”<sup>123</sup>. No caso da *Senhora das plantas*, como seu “dom” foi “cortado” apenas um ficou com ela, “existi esse um daqui que vive comigo, né, que me acompanha”<sup>124</sup>.

Em seu estudo, Galvão (1976) nos explica que no processo de “endireitar os companheiros”, as crianças que são “pajés de nascença”, a partir do tratamento, podem ser livradas dos “ataques de bichos” ou estes podem ser também mandados embora. No segundo caso, como o antropólogo percebeu e a *Senhora das plantas* nos relatou, há uma “perda” do “dom”, impedindo que se atue junto a uma “mesa” ou “banca da santa”<sup>125</sup>.

Por meio dessas primeiras experiências da *Curadora* e *Senhora das plantas*, podemos já vislumbrar a complexidade da forma como seus “dons” são compreendidos, recebidos e, em alguns casos, até interrompidos.

Por isso, acreditamos que as suas narrativas do “despertar de dom” — carregadas de dor, violência, perseguição e superação — sejam um pré-requisito para dimensionarmos o papel de suas “práticas de cura”, bem como na compreensão do papel desempenhado por mulheres curadeiras na mediação com os encantados no cotidiano fareense.

Além disso, o contraste entre o “endireitar a linha” vivido pela *Curadora* e o “corte do dom” sofrido pela *Senhora das plantas* nos demonstra que o processo de lidar com os “guias” e com as suas práticas não é uniforme, mas atravessado por relações sociais de violências e silêncios que, como veremos, marcaram profundamente as trajetórias dessas mulheres.

### 3.4 “Nada, não falei nada”<sup>126</sup>: silêncios

No capítulo inicial, já introduzimos e desenvolvemos a discussão em torno dos três silêncios pensados para e com a nossa pesquisa. O primeiro é de natureza epistêmica, o segundo localizado entre as memórias dominantes e subalternas e

---

<sup>123</sup> Depoimento da Curadora, realizado em 28 de março de 2024, em Faro, no Bairro do Porto de Cima, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>124</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>125</sup> Trataremos da natureza destas no último capítulo.

<sup>126</sup> Frase dita por *Senhora das plantas* em sua entrevista, no dia 29 de abril de 2023.

aquele adotado pelas próprias mulheres como “modus vivendi”, que nominamos de “silêncios táticos”.

Não é difícil perceber que este terceiro capítulo, mas também a nossa pesquisa na totalidade, é uma resposta a este primeiro silêncio, lido por nós, no amparo de reflexões como as de Patrícia Melo (2011), como uma lacuna, acerca da história e da historiografia referente à região em que está inserida a cidade de Faro-PA. Por isso, de forma mais intencionada, nos posicionamos nessa terceira parte em relação aos outros dois.

Ao tratarmos do silêncio produzido entre as relações estabelecidas entre memórias dominantes e as memórias de nossas colaboradoras, entendidas como subalternas, a partir da perspectiva de Pollak (1989), nos voltamos para as categorias que caracterizam a subalternidade de um indivíduo ou grupo.

Conforme adiantado no primeiro capítulo, ao nos valermos do estudo de Rodrigues e Cruz (2019), articulamos gênero, religiosidade, classe e raça como categorias necessárias para analisarmos as memórias da *Senhora das plantas* e *Curadora*. Para tanto, destacamos uma questão que norteia esta seção: por que suas memórias podem ser lidas como “clandestinas”?

O gênero, como já demonstrado, é uma categoria indispensável na análise das memórias das colaboradoras, pois a forma como elas se percebem enquanto mulheres e curadeiras está relacionada a figuras femininas que centralizaram suas vidas, especialmente no período da infância. Contudo, o gênero também se mostrará uma categoria útil, quando meditarmos sobre os estigmas que recaíram sobre as práticas das colaboradoras, especialmente aqueles que as adjetivaram de “feiticeiras” / “macumbeiras”. Esta abordagem discutiremos na seção seguinte.

Outra categoria necessária, ainda que brevemente trabalhada, é a classe, entendida aqui não somente em relação à posição econômica, mas como um lugar simbólico construído e/ou imposto para a subalternidade. Sobre isto, ainda que as entrevistas não tenham aprofundado questões diretas sobre moradia, alimentação ou renda, tais dimensões emergiram nas tramas das memórias, nos modos como essas mulheres narraram o trabalho, a escassez e as formas de sustento. A classe, portanto, se revela não somente nos bens materiais, mas nas formas de reconhecimento, nas relações de dependência e nas estratégias de sobrevivência construídas no cotidiano.

No caso da *Senhora das plantas*, ao rememorar a infância junto de sua avó, observamos a evocação de um tempo em que a ausência de recursos médicos e

farmacêuticos colocava em evidência o protagonismo de Miloca como curandeira. Sua centralidade social derivava não de uma condição econômica privilegiada, mas da utilidade comunitária de seu saber, que convertia o “dom” de curar em uma forma de trabalho socialmente reconhecido, ainda que informal e precarizado.

De acordo com a colaboradora, através das recompensas recebidas pelos trabalhos de cura realizados, dona Miloca conseguiu tanto acumular bens, “então, se eles davam uma vitela, claro que ela ia crescer, né<sup>127</sup>”, como prover o sustento da sua família: “E assim era o trabalho dela. Aí quando ela ia fazer trabalho pras pessoas humano, às vezes dava o dinheiro, às vezes compensava ela com, com rancho, com farinha e assim sucessivamente. Quer dizer, que era assim”<sup>128</sup>.

As recompensas por suas práticas — “uma vitela”, “rancho”, “farinha” — ilustram uma economia moral do dom, onde o valor de troca se mesclava a um valor simbólico. Esse circuito de trocas pode expressar uma classe comunitária que não se define por salário, mas pela reciprocidade e pela necessidade? Como a noção de trabalho é percebida por elas? Esta relação de trocas e gratificações produz uma nova forma de dinâmica de trabalho relacionada a uma instância cultural e/ou sociorreligiosa?

Trazemos esta reflexão, mais como indícios de uma análise, do que como uma em si, considerando que as fontes constituídas junto às colaboradoras ainda se mostram somente possibilitadoras de uma análise mais aprofundada, mas que para uma discussão adequada, necessitaríamos de novas entrevistas, algo que já nos atentamos para um estudo posterior.

Uma reflexão e análise que já conseguimos operar, no que tange à classe das colaboradoras, é como esta categoria pode ser utilizada para explicar a falta de produção de textos ou fontes escritas por elas no decorrer da vida. Como já adiantamos no primeiro capítulo, isto surgiu em nossa pesquisa, quando indagamos as colaboradoras se elas teriam produzido algo escrito, especialmente acerca de seus saberes e suas práticas, e a resposta das duas mulheres curadeiras foi: não.

Ao pensarmos sobre as razões pelas quais a *Curadora* e a *Senhora das plantas* não constituíram registros escritos, recorreremos, em um primeiro instante, a uma

---

<sup>127</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>128</sup> Idem.

interpretação mais ampla acerca das dificuldades enfrentadas por grupos minorizados para produzir aquilo que Pierre Nora (1993) denominaria de “memórias arquivistas”.

Nesse primeiro movimento interpretativo, que surge quase automaticamente da mente do pesquisador e não das próprias fontes, a explicação seria que essas mulheres não escreveram porque não tiveram condições para isto, em outras palavras, ao integrarem uma classe subalterna, não teriam tido acesso adequado à escolarização.

O que não é o caso de nossas colaboradoras. Pois, como já foi acima indicado, a *Curadora*, por exemplo, mudou para a sede de Faro-PA justamente para ter acesso ao ensino regular. Esse tipo de interpretação inicial é justamente aquilo que Gaston Bachelard (2005) identifica como o primeiro obstáculo ao conhecimento científico. Em nossa pesquisa, esta primeira interpretação não permitiria que percebêssemos outras possibilidades. Pois assumiríamos imediatamente que as colaboradoras não produziram escritos por ausência de domínio de escrita e leitura, mas elas têm, ainda que não falem isto diretamente.

Isto é evidenciado, por exemplo, quando a *Curadora* nos contou que se fosse “botar no caderno o que eu já fiz de trabalho, ia encher caderno e mais cadernos”<sup>129</sup>. Ou quando a *Senhora das plantas* nos diz que faz uso da escrita quando precisa repassar e traduzir os saberes do seu “caboco” para quem necessita. “Ele ensina remédio por mim, aí eles, eles que copiam”<sup>130</sup>.

No meio acadêmico, onde prevalece a “regra geral” de que a escrita é indispensável para a transmissão do conhecimento, costuma-se supor que grupos cuja principal forma de expressão é a oralidade, assim o fazem porque não tiveram acesso ou domínio dessa forma ocidentalizada de registrar saberes, a escrita.

Além de saber escrever e ler, as colaboradoras reconhecem o valor da educação formal, especialmente na vida de seus filhos. Ao indagarmos se seus partos foram normais, a *Curadora* responde que sim, que todos os filhos vieram com saúde e todos agora atuam como professores. “O Gener trabalha no Maracanã. O Gerlian

---

<sup>129</sup> Depoimento da Curadora, realizado em 28 de março de 2024, em Faro, no Bairro do Porto de Cima, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>130</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joândreo Batalha Campos.

na comunidade do Inxá. Chegou ontem. O Geovan trabalha aqui no São João. Tudo eles graças a Deus trabalham.”<sup>131</sup>

Como podemos constatar, o acesso à escolarização e o reconhecimento da educação formal não foram inibidos por conta de suas classes. Mesmo assim, na reprodução e/ou transmissão de seus saberes, tanto a *Curadora* como a *Senhora das plantas*, centralizaram a oralidade como seu principal canal de comunicação. Se a centralização de seus saberes através da oralidade não é condicional, podemos então assumir que esta seja opcional.

Para Le Goff (1990), ao tratar da vitalidade das memórias, das sociedades que ele categoriza como “sem escrita”, existem dois possíveis motivos para a não transcrição dos saberes orais em escritos: “porque não querem nem divulgar a sua doutrina nem ver os seus alunos negligenciar, a memória confiando na escrita” (De Bello Gallico, VI, 14, 3-4 *apud* LE GOFF, 1990, p. 431). De acordo com o historiador, isso se daria então pela vontade de não transmitir “conhecimentos considerados como secretos, vontade de manter em boa forma uma memória mais criadora que repetitiva; não estarão aqui duas das principais razões da vitalidade da memória coletiva” (*idem*).

Se estendermos a reflexão de Le Goff (1990) à análise da reprodução dos saberes da *Senhora das plantas* e *Curadora*, ainda que elas não sejam pertencentes a “sociedades sem escrita”, mas que centralizam a oralidade na comunicação de seus saberes, podemos perceber que este posicionamento, talvez, estaria associado a não querer “traduzir” para resguardar na oralidade seus conhecimentos, até para controlar estes e quem os acessa?

Esta necessidade de resguardar os seus saberes na oralidade, não somente como instrumento de reprodução, mas como forma de protegê-los e controlá-los, pode ser evidenciada, por exemplo, no alerta que a *Curadora* nos dá quase ao fim de sua entrevista. Momento em que ela nos informou que seus guias viriam depois que fôssemos embora, para saber as intenções da pesquisa, alertando que se estas fossem ruins, o áudio da gravação seria apagado. “Aí que ele vai ver, o que você veio fazer. Aí vou ter que explicar tudo pra eles. Pra eles não te perseguirem. Pra eles não apagarem, se não eles apagam”<sup>132</sup>.

---

<sup>131</sup> Depoimento da Curadora, realizado em 28 de março de 2024, em Faro, no Bairro do Porto de Cima, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>132</sup> Depoimento da Curadora, realizado em 28 de março de 2024, em Faro, no Bairro do Porto de Cima, cedido a Joândreo Batalha Campos.

Uma outra categoria que suscitamos em nossa análise é a raça autoidentificada pelas colaboradoras. Isto porque, ainda que a *Senhora das plantas* e a *Curadora* não se identifiquem como mulheres negras ou indígenas, as respostas que elas nos deram, ao indagarmos sua cor — principalmente a segunda que nos respondeu ser “morena” —, nos alertou sobre a necessidade de uma discussão racial.

O estudo de Mônica Conrado, Marilu Campelo e Alan Ribeiro (2015), *Metáforas da cor: morenidade e territórios da negritude nas construções de identidades negras na Amazônia paraense*, nos indica o quanto a “morenidade”, enquanto símbolo identitário nacional, conforme foi usado de modo abrangente e generalizante, apagou e sufocou “outras singularidades e expressões culturais, com o intuito de desfazê-las como referentes locais” (Conrado; Campelo; Ribeiro, 2015, p. 213).

No trabalho desenvolvido por estes autores, a “morenidade”, termo que estes assumem emprestar de Nelson do Valle Silva, é utilizado para analisar uma expressão identitária de cor que sufocou a negritude na Amazônia, pois assim como Patrícia Melo (2011), estes acreditam que exista um silenciamento da presença e da participação negra no engendramento das identidades amazônicas.

Por isso, os autores afirmam que ser negro(a) “na Amazônia, não é o mesmo que nas outras partes do país. Pelo processo histórico, a presença da população negra na região foi mitigada e relegada a segundo plano” (Conrado; Campelo; Ribeiro, 2015, p. 214).

Embora o estudo seja interessado em problematizar e revitalizar a presença negra no Pará, Conrado, Campelo e Ribeiro (2015) assumem que essa invisibilidade e apagamento étnico também se coloca sobre a cultura e presença indígena, indo de encontro com “a eficácia simbólica da democracia racial que esvazia o conteúdo étnico, cultural e ideológico dessas populações” (Conrado; Campelo; Ribeiro, 2015, p. 220).

A par de todo este processo, não somente da imposição da “morenidade”, mas também da adoção desta como uma identidade alternativa pela população subjugada, os autores entendem que a “ideia do moreno(a) ameniza os confrontos, atenua o sentimento de exclusão e faz com que as pessoas se sintam integradas ao dizerem com ênfase: ‘Eu sou morena’” (Conrado; Campelo; Ribeiro, 2015, p. 220–221).

Para os autores, conforme a “morenidade” é naturalizada e utilizada por grupos étnicos não hegemônicos como mecanismo de inserção social, concretiza-se como “um pacto silencioso e perverso” (Conrado; Campelo; Ribeiro, 2015, p. 221). Ao refletir

sobre essa problemática de ser “moreno/morena” no Pará, abrimos novos caminhos de reflexão sobre um silenciamento étnico existente em Faro-PA, mas que não pode ser simplesmente assumida e imposta a trajetória e a identidade das nossas colaboradoras.

Isto porque, embora aos nossos olhos de pesquisador, a *Curadora*, por exemplo, seja uma mulher com fenótipos negros e de descendência nordestina, as identidades na Amazônia se referem a uma série de fatores, como nos situam Conrado, Campelo e Ribeiro (2015), não podendo ser lidas de forma tão simplista e nem assumida por nós, pesquisadores.

No caso da *Senhora das Plantas*, não há ao longo da entrevista uma autoidentificação de cor declarada, ausência que já empreendemos sanar em uma próxima entrevista. Contudo, como no caso da *Curadora*, somente os seus traços, que remetem a um estereótipo do que é ser indígena, não podem ser tomados para evocar identidade.

Nossa agência, enquanto pesquisadores, é interpretar o que está posto e indicar as possibilidades, dentro do que é colocado pelas colaboradoras. Possíveis processos de autoidentificação e até de retomada étnica não devem ser operados verticalmente, mas de forma dialógica e consensual com grupos que compõem a pesquisa, no nosso caso, com as duas mulheres de Faro.

É preciso, como nos permite refletir Cléria da Costa (2014), em *A escuta do outro: os dilemas da interpretação*, respeitar e compreender o processo dialógico existente entre o que o/a pesquisador(a) ouve e o que o/a narrador (a) conta, especialmente em trabalhos com a história oral:

Durante o processo de análise das narrativas coletadas nesta pesquisa, pude perceber que, ao adentrar a interpretação, eu fazia uma viagem dialógica pelo cotidiano do mundo afetivo, social e cultural do outro — o narrador. A partir dessa observação, construí o argumento que fundamenta este texto: o de que nessa viagem dialógica propiciada pela interpretação, a subjetividade do pesquisador e a do narrador debatem, gerando um conflito de interpretações (Costa, 2014, p. 48).

Bem, acreditamos que gênero, classe e raça, enquanto categorias que utilizamos para analisar as memórias das colaboradoras, nos auxiliam na compreensão dos espaços de marginalidade ocupados por essas duas mulheres ao

longo de suas vidas. No entanto, para além do processo de localização dessas memórias nesses lugares de subalternidade, devemos indicar o sentido e a necessidade de localizar estes espaços.

### **3.5 “A feiticeira chegou”<sup>133</sup>: o “imaginário de feitiço” nas trajetórias da Senhora das plantas e da Curadora**

A escolha de intitular esta seção com uma frase dita por *Senhora das plantas* é uma maneira de demonstrar simbolicamente a forma como ela foi tratada por uma parte da população ao longo da vida, aparente por conta de suas práticas, bem como este imaginário social da feitiçaria está imbricado ao processo de constituição da memória e de identidade das duas curadeiras. Por isso, neste capítulo, buscamos ainda dar conta do atravessamento das memórias das nossas colaboradoras pelo que temos chamado de “imaginário de feitiço”.

Como já viemos discutindo desde o segundo capítulo, existe um “imaginário de feitiço” que foi posto a Faro há pelo menos um século. Este imaginário eurocêntrico e colonialista possibilitou a invenção de uma “Terra da Feitiçaria”, bem como seus habitantes, “feiticeiras” e “feiticeiros”. Entretanto, ao acessar esse imaginário nas memórias das curadeiras percebemos que este se colocou distintamente.

Dessa forma, o nosso apontamento é que, ainda que o “imaginário de feitiço” esteja colocado ao cotidiano e nas vivências de todos os farenses, homens e mulheres, existe, na produção da imagem de “feiticeira”, e/ou “macumbeira”, um recorte mais específico, violento e dominador sobre o feminino. Para o esclarecimento de nossas intenções, tratemos das experiências de adjetivações pejorativas pelas colaboradoras.

De acordo com a *Senhora das plantas*, no período em que a sua mãe adoeceu pela segunda vez, ela já havia tido o seu primeiro filho, que na época estava com dois anos. Foi mais ou menos nesta mesma época que comprou o terreno da casa em que mora atualmente. Algum tempo depois, conseguiu a cobertura para a moradia com o prefeito em exercício naquele período. Segundo ela, o restante da residência foi construído com dinheiro que havia guardado. “A gente tinha um dinheiro na mão do

---

<sup>133</sup> Frase dita por *Senhora das plantas* em sua entrevista em 19 de abril de 2023.

meu cunhado, que ele era operador de motosserra, aí nós mandamo ele fazer essa casa que até hoje nós temo”<sup>134</sup>.

Conforme a *Senhora das plantas*, o seu estabelecimento neste lugar e início de seus cultivos de plantas foram acompanhados pelas adjetivações de “feiticeira”: “Desde quando eu vim pra cá, que eu comecei a... a plantar planta, que as pessoas me procuravam pra, pra comprar, aí, até por onde eu ia, eu escutava assim: ‘olha, a feiticeira chegou”<sup>135</sup>.

Em um primeiro momento, acreditamos que os processos de estigmatizações, quando a *Senhora das plantas* nos relatou episódios em que foi chamada de “feiticeira” e/ou “macumbeira” ou sentiu que o meio social lhe tratou assim, eram em decorrência do “imaginário de feitiço” reproduzido historicamente na região amazônica, e sobre Faro, que impôs as vivências de mulheres à imagem de “feiticeiras” / “macumbeira”. Contudo, o que percebemos na leitura das entrevistas com as duas colaboradoras, mas também com todas as pessoas que viemos entrevistando desde 2022, é que, enquanto a imagem de “feiticeira” é tão recorrente quanto a da própria “feitiçaria” associada a Faro-PA, a imagem do “feiticeiro” é quase inexistente nesses relatos.

Na seção anterior, indicamos os espaços de subalternidade ocupados pelas colaboradoras. Nossa intenção ao fazer isto, para além de localizar a clandestinidade de suas memórias, no sentido atribuído por Pollak (1989), é também reivindicar estas categorias — gênero, classe, raça — como elementos que nos guiaram para a inteligibilidade dos processos de estigmatização vivenciados por elas como mulheres “feiticeiras”.

Para trabalhar estas outras condições que desencadeariam o atravessamento das vidas da *Curadora* e *Senhora das plantas* pelo “imaginário de feitiço”, recorreremos à interseccionalidade. Patricia Hill Collins e Sirma Bilge (2021), em *Interseccionalidade*, ao desenvolver uma ampla discussão sobre seu conceito, destacam os seus usos distintos, a depender dos contextos em que estão inseridos, bem como a sua natureza ainda inconstante, por ser um conceito em construção e que vem sendo ampliado. Em nosso trabalho, usaremos a sua função enquanto ferramenta analítica.

---

<sup>134</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>135</sup> *Idem*.

Para as autoras, apesar das variações e até contradições em torno da interseccionalidade, este conceito, enquanto instrumento analítico, nos permite o entendimento de como:

em determinada sociedade, em determinado período, as relações de poder que envolvem raça, classe e gênero, por exemplo, não se manifestam como entidades distintas e mutuamente excludentes. De fato, essas categorias se sobrepõem e funcionam de maneira unificada. Além disso, apesar de geralmente invisíveis, essas relações interseccionais de poder afetam todos os aspectos do convívio social (Collins; Bilge; 2020, p. 17).

Consciente de que existe um processo de dominação da memória pela reprodução de um imaginário social, como já discutimos no segundo capítulo, entendemos que a estigmatização foi desencadeada pelas relações de poder. No entanto, no caso das nossas colaboradoras, no uso da interseccionalidade, percebemos um imbricamento de diferentes espaços de subalternidade que se sobrepõem na produção da estigmatização das experiências da *Senhora das plantas* e *Curadora*, isto é, das imagens de uma “feiticeira”.

Diferentemente do que afirmou Laura Souza (1986) sobre a percepção da feitiçaria no Brasil colonial — onde as colônias eram percebidas como o próprio inferno, aproximando a figura do Diabo e a do colono, e por isso seus habitantes eram lidos como feiticeiros (conforme situamos no segundo capítulo) —, a realidade em Faro-PA carece de uma análise mais situada e localizada pelas memórias de nossas colaboradoras.

Dessa forma, a partir das memórias acessadas por meio das curadeiras e outros entrevistados, notamos que não basta somente pensar essa relação do lugar como uma invenção europeia (o lugar “dominado”) pelo pensamento europeu, o que desencadearia a atuação de seus habitantes como “feiticeiros”. Consideramos isto, pois nas falas das colaboradoras, o “feiticeiro” (homem) é quase inexistente, em contraste com a “feiticeira” (mulher), que se mostrou a figura predominante nos relatos.

Em outras palavras, não basta se apoiar nessa explicação causal simplista (isto é, se Faro é a “Terra da Feitiçaria”, então seus moradores são “feiticeiros”). Precisamos considerar as particularidades das entrevistadas, especialmente

considerando seus marcadores de subalternidade: as informantes são mulheres, não-brancas e residentes de regiões não centrais. Acreditamos que o cruzamento desses fatores nos ajuda a entender a constituição da imagem “feiticeira”.

Nesse sentido, a percepção de que as práticas realizadas pelas nossas colaboradoras seriam “feitiçaria” / “macumba” e que elas seriam “feiticeiras” / “macumbeiras”, pelas lentes sensíveis da interseccionalidade, estaria tanto relacionada ao seu gênero, mas também por outros recortes identitários, como raça e classe.

O nosso esforço de compreensão seria semelhante ao de outros estudos que já pensaram essa relação entre identidade e interseccionalidade, como os citados por Collins e Bilge (2020), *Articulações críticas de raça, gênero e orientação sexual e Autoetnografia crítica: identidades culturais interseccionais no cotidiano*, estudos que investigaram:

complexos emaranhados de experiências interpessoais de gênero, sexualidade, raça, etnia e capacidade e como eles se relacionam com sistemas maiores de poder, opressão e privilégio social (Collins; Bilge; 2021, p. 211–212).

Por isso, apontamos a necessidade de compreender o atravessamento pelo “imaginário de feitiço” como um fenômeno social relacionado não somente as práticas culturais e sociorreligiosas, mas quando colocado sobre experiências femininas, em nossa pesquisa, *Senhora das plantas e Curadora*, a produção de imagens de dominação especialmente relacionada a gênero, classe e raça.

Um esforço semelhante é empreendido por Helena Hirata (2014), que ao buscar compreender a desvalorização dos trabalhos da *care*, evidenciou, por meio de uma abordagem interseccional, que isto se dava em recorrência da imbricação de relações, como ela evidencia a partir da análise de outra pesquisadora: “não é apenas o gênero, mas também o pertencimento de classe e de raça que, na nossa cultura, permitem identificar quem pratica o *care* e de que maneira” (TRONTO, 2009, p. 156 apud Hirata, 2014, p. 66).

Nesse sentido, buscamos demonstrar que não basta apenas pensar o atravessamento das memórias das colaboradoras por um “imaginário de feitiço”, é

necessário considerar suas existências femininas, racializadas e pertencentes a classes empobrecidas no universo fareense para alcançar a imagem de “feiticeira” posta aos seus cotidianos.

Como já indicamos, a *Senhora das plantas* não é conhecida em Faro como uma “curadeira”, pois, como já informamos no início do capítulo, quando buscamos por ela, após indagar os moradores do município, a colaboradora foi situada como uma pessoa que detinha uma vasta quantidade de plantas em seu terreno, por vezes também lembrada como a neta de uma curandeira. Entretanto, mesmo sendo apenas conhecida como uma “senhora das plantas”, ela nos relatou um episódio em que foi atacada verbalmente em um espaço público.

Como já discorremos largamente no segundo capítulo, por meio de estudos como o de Almir Diniz Carvalho Júnior (2005), com o processo de catequização dos povos indígenas pelas companhias missionárias na Amazônia Colonial, os saberes e as culturas desses grupos foram violentados e silenciados pela máquina colonialista.

Este “imaginário de feitiço” é tão potente que ainda contamina outras realidades amazônicas na contemporaneidade, bem como o município de Faro, como também já discutimos no segundo capítulo. Nesse Novo Mundo, inventando como a “Terra da feitiçaria”, mesmo a *Senhora das plantas* sendo somente reconhecida como uma mulher que detém um terreno com uma imensa quantidade de plantas, ela relatou ter sofrido adjectivações pejorativas que remetiam à “feitiçaria”.

Como a colaboradora nos contou, após perguntarmos se ela já havia sido tratada mal ou taxada por algum termo jocoso, ao nos responder, a *Senhora das plantas* recordou de uma moça que a autuou em uma via pública para lhe proferir xingamentos:

Aí ela disse, ela olhou pra mim assim: “essa feiticeira, essa macumbeira, desgraçada, essa bandida, sai de perto dessa feiticeira, ela é feiticeira”. Aí eu olhei pra ela e disse assim: “é comigo que tu tá falando, menina?”, “É contigo mesmo, sua feiticeira”. Eu disse: “escuta, onde foi que eu te enfeitei? Eu disse: “olha, se eu soubesse feitiço, tu não ia levantar daí onde tu tá sentada, pra ti repetir mais uma vez o que tu tá falando, eu te juro, mas, infelizmente, eu não sei fazer nada, porque se não, aí mesmo tu ia ficar, tu ia nem dirigir tua palavra comigo”<sup>136</sup>.

---

<sup>136</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joãndreo Batalha Campos.

Aparentemente, poderíamos recorrer somente às práticas culturais e sociorreligiosas das colaboradoras para compreender o atravessamento desse imaginário em suas vivências. Contudo, nos indagamos: isto ocorreria se as colaboradoras fossem homens? Os homens que atuam como agentes de cura no município são atravessados por estes estigmas? Se são, é da mesma forma que as mulheres?

Em Faro, o que conseguimos inferir por meio da literatura existente de outros períodos é que este “imaginário de feitiço”, especialmente a imagem da mulher feiticeira, esteve associado, especialmente, às práticas ou existências femininas. Seja nos resquícios deste imaginário no conto de Inglês de Sousa (2005) ou no relatório de Barbosa Rodrigues (1875) que traz a “moléstia” da ave de agouro acauã que abateria somente as “tapuyas” (mulheres indígenas) do Lago de Faro.

Devemos lembrar, no amparo do estudo de Nathália Santos, que a mulher, no decorrer da inquisição, se tornou o seu principal alvo e seus mecanismos foram “operacionalizados com a finalidade de vigiar suas práticas sexuais e reprodutivas” (Santos, 2018, p. 15).

Desta forma, como destaca a autora, mesmo que o movimento da “caça às bruxas”, de forma quantitativa, tenha iniciado com os homens sendo 40% dos acusados levados aos tribunais da Inquisição, “ao longo do processo de transformação da bruxaria em um crime essencialmente feminino, os homens passam a representar apenas 20% dos acusados (FEDERICI, 2017, p. 323 apud Santos, 2018, p. 15).

Para Santos, mesmo que a inquisição não exista mais oficialmente, a condenação do feminino ainda é um “processo social dinâmico, complexo e contínuo” (2018, p. 16), com as mulheres sendo estigmatizadas como irracionais, perigosas ou inferiores, algo que vem se reproduzindo com outras singularidades e outros lugares ao longo tempo. Contudo, não qualquer mulher, pois como destacado pela autora, a “bruxa deve ser exterminada para que emerja o modelo ideal de feminilidade passiva” (idem, p. 15).

Este modelo, como as nossas colaboradoras nos permitiram inferir em suas reportações, não foi seguido por elas. Criada como “curumim”, a *Senhora das plantas* carregou sua essência de ser “perigosa”, como Miloca lhe chamava na infância, por toda a sua vida. Este posicionamento aflorou e se fez mais perceptível nos momentos

em que sofreu preconceitos, sejam estes mais violentos e diretos ou aqueles que lhe chegaram pela boca de outras pessoas, como também nos relatou:

Aí uma mulher falou assim: “Senhora das plantas, apareceu uma mulher por aqui?” Rapaz, todo dia vem gente aqui, de Nhamundá, sei lá de onde tanta gente. “Olha, tem uma mulher que chama de macumbeira pra ti”. “Ah, mana, isso pra mim, isso daí já não me ofende mais, eu disse, eu sei que não sou mesmo”.<sup>137</sup>

Ser “curumim”, mesmo sendo mulher, lhe permitiu a *Senhora das plantas* ir ao fundo e voltar; e não se manter calada, quando impuseram que deveria ficar. Como ela nos contou sobre o caso de um agente da prefeitura de Faro-PA que tentou certa vez retirar as plantas da frente de sua casa, sem sua prévia consulta:

Porque eu tava pescando lá no Paraná, ninguém tava nem aqui, aí quando eu cheguei aqui, meu vizinho falou assim: “Senhora das plantas, o Ciclano<sup>138</sup> veio muito brabo aí, ele disse que ele vai cortar tudo as suas plantas, se ele não cortar sua cara”. Rá, eu disse, se ele tiver coragem, eu disse, se ele não tiver coragem, mas eu tenho. “Eu não prometo pra ninguém não”, eu disse. Eu não bebo pra mim fazer as coisas, quando eu faço as coisas, eu faço bom, pra mim não me arrepende de nada.<sup>139</sup>

No caso da *Curadora*, esta não sujeição a um modelo feminino de passividade, pode ser percebida, por exemplo, quando a colaboradora nos diz que “ai daqueles que falam de mim. Eu conheço as pessoas que falam de mim. Morrem aqui pedindo ajuda”<sup>140</sup>, mesmo que a curaderia negue que já tenha sofrido alguma estigmatização, ao que discutiremos mais à frente.

Este posicionamento que as colaboradoras adotaram em suas trajetórias de vida nos alerta que os processos de estigmatização que vivenciaram ao ser sujeitadas à imagem de “feiticeira”, não seriam ocasionados, ou não da mesma forma, se estas

<sup>137</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>138</sup> Omitimos o nome do agente da prefeitura citado pela colaboradora no decorrer da entrevista.

<sup>139</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>140</sup> Depoimento da *Curadora*, realizado em 28 de março de 2024, em Faro, no Bairro do Porto de Cima, cedido a Joândreo Batalha Campos.

não fossem mulheres, principalmente, mulheres que não se adequaram ao modelo ideal de um feminino passivo.

Outro elemento que intersecciona nosso entendimento sobre o atravessamento das memórias das colaboradoras pela imagem da “feiticeira” é a raça. Como já localizamos anteriormente, não existe por parte da *Senhora das plantas* e *Curadora* uma autodeterminação de cor referente à negritude ou ancestralidade indígena. Contudo, somente pelo fato de as colaboradoras serem mulheres não-brancas, já nos indagamos: como o meio social em que estão imersas leu as suas práticas? Se estas fossem brancas, seriam estigmatizadas da mesma forma?

Uma leitura que podemos sugerir é: sendo mulheres não-brancas, haveria uma camada adicional de estigmatização, em que seus saberes passaram a ser lidos como “atrasados”, “primitivos” ou “mágicos”, reforçando o racismo epistemológico que inferioriza conhecimentos não brancos?

Antônio Bispo dos Santos nos lembra que estes saberes, pertencentes aos povos tradicionais, como as comunidades quilombolas e indígenas, só são legitimados quando convertidos em mercadorias por instituições brancas, a exemplo das universidades, que, para o autor, “transformando os nossos saberes em mercadoria” (Santos, 2023, p. 66). Quando não convertidos, são lidos como “arcaicos”, “selvagens”, no caso das nossas colaboradoras, como “feitiçaria” / “macumba”.

Por último, também consideramos a classe das colaboradoras como engendradora das experiências estigmatizantes vivenciadas por elas. Devemos lembrar que tanto a *Senhora das plantas* quanto a *Curadora*, ao longo de suas vidas, sempre residiram em regiões não centrais do município de Faro-PA.

A inserção em contextos rurais ou periféricos amplia a vulnerabilidade social e simbólica. A classe, portanto, delimita o valor social atribuído a seus saberes e o lugar que essas mulheres podem ocupar. Isto fica mais evidente, por exemplo, ao propormos questionamentos, como: se essas mulheres residissem em regiões centrais da cidade, ainda seriam estigmatizadas de “feiticeiras”? Se pertencessem a famílias com grande porte aquisitivo, seus saberes ainda seriam tomados como “feitiço” / “macumba”?

O que estamos reivindicando é uma análise que considere que o atravessamento das trajetórias da *Senhora das Plantas* e *Curadora* por um “imaginário de feitiço”, no qual a elas foram impostas imagens de “feiticeira/macumbeira”, não

pode ser pensado sem considerar gênero, classe e raça, principalmente na problematização da imagem da “feiticeira”.

Dentro do que nos propomos, cientes das fontes que dispomos, consideramos que esse olhar interseccional sobre a natureza estigmatizante das práticas culturais e sociorreligiosas em Faro-PA, exercidas por mulheres, carece de um olhar mais amplo, isto é, abarcando mais experiências femininas, para que esta natureza de opressão interseccional seja mais do que uma leitura enquanto possibilidade, se concretize em uma análise, necessidade de que já assumimos como compromisso para um próximo trabalho. Contudo, a partir das trajetórias da *Senhora das plantas* e *Curadora*, já miramos no horizonte essa análise.

### **3.6. “Terreno”<sup>141</sup>: lugar de memória**

Antes de fecharmos este capítulo e adentrarmos o que nominamos de “silêncios táticos” das curadeiras, sentimos a necessidade de abordar a possibilidade de nossas colaboradoras materializarem suas memórias de outra forma e não por meio da escrita, probabilidade fomentada no primeiro capítulo.

Em certo momento da entrevista, fascinado pelo enorme conhecimento demonstrado pela *Senhora das plantas* sobre as plantas em seu terreno, indagamos se ela trazia tudo aquilo na cabeça ou anotava em algum lugar. A pergunta foi colocada direcionadamente, buscando obter uma resposta que levasse a colaboradora a mostrar algum caderno ou algo do tipo, que serviria como material ou fonte secundária à pesquisa. Contudo, obtivemos como resposta um: “anotar não”<sup>142</sup>.

Dentro da nossa cabeça, atravessada, e, de certa forma, dominada, pelas estruturas do mundo acadêmico, o ato de fazer anotações é quase imprescindível à perpetuação de conhecimento e material de lembrança, para não arriscar esquecer algo, a própria escrita desse texto é uma forma de capturar o conhecimento, cristalizá-lo. Um posicionamento que, pelas análises de Pierre Bourdieu (2010), poderíamos

---

<sup>141</sup> Termo utilizado pela *Senhora das plantas* para designar o lugar que rodeia a sua moradia.

<sup>142</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joândreo Batalha Campos

entender como pré-noções, estruturas pré-colocadas no fazer científico, que, conforme o autor, necessitam ser rompidas.

Todavia construir um objecto científico é, antes de mais e sobretudo, romper com o senso comum, quer dizer, com representações partilhadas por todos, quer se trate dos simples lugares-com uns da existência vulgar, quer se trate das representações oficiais, frequentemente inscritas nas instituições, logo, ao mesmo tempo na objectividade das organizações sociais e nos cérebros (Bourdieu, p. 34, 2010).

Por conta disso, e até de forma etnocêntrica, para mim era inconcebível a *Senhora das plantas* não ter anotado nada ao longo de sua vida, o que nos levou a pensar, em um primeiro momento, que ela deveria ter sim anotações, mas não desejava compartilhar, algo que deveria ser problematizado.

Dessa forma, seguindo o que recomenda Alberti (2008), nestes momentos e diante dessas obscuridades das falas ou da narrativa, o pesquisador em História Oral, deve estar sempre se perguntando o porquê das omissões, das poucas falas, dos silêncios, e nesse caso, os porquês de não querer compartilhar o que deveria ter escrito.

O problema é que, ao interpretar o “anotar não” daquela forma, estávamos, mesmo que de maneira inconsciente naquele momento, impondo a nossa noção de pesquisador à *Senhora das plantas*. Foi preciso, novamente citando Bourdieu (2010), romper com essa pré-noção, ou melhor, fazer uma auto-reflexão da nossa prática, pois, uma “prática científica que se esquece de se pôr a si mesma em causa não sabe, propriamente falando, o que faz” (Bourdieu, 2010, p. 35).

Ao fazer esse exercício, conseguimos perceber algo que só nos despindo desse senso comum podíamos ver: a *Senhora das plantas* realmente não fez anotações, ou melhor, fez, mas não da mesma forma que nós, pesquisadores (as) da academia, fazemos. Façamo-nos mais claros, sentados ali em uma pequena “casinha”, no fundo de seu “terreno”, estávamos rodeados de suas anotações.

Diferente da nossa noção de mundo, bem como de nossa forma de anotar, a materialização das memórias da *Senhora das plantas*, não se deu através da escrita de livros ou simples anotações em uma folha de papel, mas foi escrita na terra onde cultivava plantas, era ali seu lugar de memória. Retornando ao conceito de lugar de

memória de Nora (1993), o autor diz que “a razão fundamental de ser um lugar de memória é parar o tempo, é bloquear o trabalho de esquecimento” (Nora, 1993, p. 22).

Esse ato de bloquear o esquecimento acompanhou toda a prática da *Senhora das plantas* e seu cultivo de plantas ao longo da vida, inclusive, quando ela não tinha um lugar fixo, pois a colaboradora foi uma mulher que se deslocou por diversos espaços antes dos 30 anos de idade: de Faro para o interior de Parintins, de Faro para o interior do município, de Faro para o município de Nhamundá. Algo que ela nos disse ao indagarmos sobre o lugar em que residia antes de adquirir o “terreno” onde mora atualmente: “Nunca tivemos casa aqui.”<sup>143</sup>

Quando a *Senhora das plantas* finalmente conseguiu um “terreno”, com um pouco mais de 30 anos, construiu a sua casa e passou a materializar toda a sua memória nesse lugar. Essa cristalização da memória é subjetiva à trajetória da curadeira, não parece ser um simples ato de plantar, como um passatempo, mas uma forma de resguardar um conhecimento que vem de toda sua vida. Aspecto que observamos quando questionamos a periodicidade dos saberes armazenados sobre as plantas, se era desde a época em que morava com a avó, que ela confirmou: “É, da minha infância.”<sup>144</sup>

O ato de plantar e constituir um “terreno” pode ser lido, igualmente, como uma memória e um lugar ligado a uma estrutura de pertencimento e preservação de um saber: “Aquelas plantas que são mais necessárias, essas que eu cuido, por que eu sei que elas servem pra remédio.”<sup>145</sup>Essa memória materializada em seu “terreno” tanto pode remeter a hábitos aprendidos e reproduzidos por uma linhagem feminina familiar, do “tempo da minha vó, que veio de dom. Minha mãe gostava muito de planta” (Silva, 2023); mas também a tradições anteriores a isto.

Em seu artigo *Memórias e saberes nos quintais agroflorestais amazônicos*, Araújo, Sousa e Ramos (2018) apontam que os “quintais”, isto é, a construção desses lugares pelos povos indígenas, era ligada a “saberes ecológicos tradicionais, transmitidos de geração a geração, através da memória biocultural dessas populações. (Araújo, Sousa, Ramos, p. 04). Práticas e territórios que foram violentamente reprimidos durante o processo de colonização.

---

<sup>143</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>144</sup> *Idem*.

<sup>145</sup> *Idem*.

Neste processo, as populações e comunidades tradicionais, foram obrigadas a abandonar muitos de seus hábitos imemoriais, costumes e saberes para assimilar a cultura dos brancos, incorporando o sistema simplificado de produção agrícola, sistematizado geometricamente, capaz de produzir excedente de produção vegetal e animal (Araújo, Sousa, Ramos, 2018, p. 02).

Essa mudança sociocultural da forma de lidar com a terra, ocorreu, principalmente, com a implementação do Governo Pombalino, no século XVIII, período “que marcaria a passagem da agricultura extrativista, para um sistema agrícola subsidiário, constituído pela agricultura” (Cardoso, 1984, *apud* ARAÚJO, SOUSA, RAMOS, p. 2).

Um período histórico da Amazônia lusitana que tem relação com o município de Faro, pois no século XIX, quando o naturalista João Barbosa Rodrigues esteve em Faro, ao indicar o estado em que a vila se encontrava, faz menção ao sistema implementado por Marquês de Pombal e como isso incidiu sobre a vila de Faro e a população indígena que outrora o habitou.

No tempo dos governadores floresceu este torrão, teve lavoura e teve industria ; porem depois a ambição dos directores, no tempo do Directorio creado pela lei de 6 de Junho de 1755, revogada em 1798, fez com que os indios fugissem e fosse decahindo sua prosperidade a ponto de chegar ao estado em que esta hoje (Rodrigues, 1875, p.19).

Destarte, se entendemos o que Faro vivenciou nesse período como um violento processo de apagamento da presença física indígena, até que ponto esse desdobramento histórico da colonização desse lugar conseguiu silenciar a cultura ou as culturas desse local? Sendo mais reflexivos, o “terreno” de *Senhora das plantas* pode ser considerado, além de um lugar de memória, um lugar de resistência do que tentaram ao longo da história apagar e/ou silenciar?

### 3.6.1 “Terreno”: lugar de resistência

Em seu trabalho, por título *Os Terreiros de Candomblé como representação da memória e identidade nacional afro-brasileira*, a pesquisadora Márcia Ferreira Neto (2012), desenvolve um estudo sobre os terreiros do Rio de Janeiro que evidencia como estes seriam “micro universos daquilo que eles tinham no continente africano, só que em regiões diferentes” (p. 5). Pois, para autora,

as comunidades de matrizes religiosas afro-brasileiras, o patrimônio imaterial, é uma fonte de identidade e carregam a sua própria história. A filosofia, os valores e formas de pensar refletidos nas línguas, tradições orais e diversas manifestações culturais constituem o fundamento da vida comunitária. Num mundo de crescentes ações globalizadas, a revitalização e a reinvenção das culturas tradicionais e populares asseguram à sobrevivência da diversidade de culturas dentro de cada comunidade terreiro, contribuindo para o alcance de um mundo plural (Netto, 2012, p. 03).

Poder-se-ia transpor essa noção para o “terreno” da *Senhora das plantas*? A reconstituição de um lugar que remete aos costumes e práticas das comunidades indígenas que habitaram o município? Responder sim ou não é limitar a riqueza de discussões posteriores que podem abrochar dessa reflexão. Além disso, essas questões suscitam reflexões mais amplas e um estudo somente direcionado a esse lugar constituído pela colaboradora.

O que podemos atestar é que a *Senhora das plantas* constituiu um microuniverso rico em saber sobre as plantas, materializando na terra suas memórias. O que é demonstrado na procura que ela e suas plantas têm por pessoas de dentro e de fora do município de Faro-PA. “Vem gente de Manaus, de Parintins, de Nhamundá, porque eles não encontra planta, eles venho aqui. Se tiver aqui, eles levam”<sup>146</sup>.

Esta procura não ocorre somente por conta das plantas, mas também pelo saber que a curadeira detém sobre elas. Visto que o uso desorientado ou desconectado desse conhecimento pode implicar em consequências. Algo que a *Senhora das plantas* nos exemplifica ao relatar o caso de uma pessoa que buscou por

---

<sup>146</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joãndreo Batalha Campos.

suas plantas com uma receita de banho já “pré-orientada” por outra pessoa e teve uma reação alérgica: “Aí quando passou um mês o cara veio aqui me cobrar. Eu disse, não... ‘ah eu vou mandar lhe prender’. ‘Mandar me prender, por quê?’: ‘Ah, porque a senhora me vendeu uma planta que me feriu todo’”<sup>147</sup>.

A colaboradora relatou que alegou à pessoa que não havia passado a receita, que este fosse atrás de quem tinha lhe passado. Após isso, a curadeira nos disse que passou a solicitar a receita quando as pessoas lhes buscavam, além de orientar sobre o uso das plantas:

Eu disse: “é, por que essas plantas aqui, elas coçam”. Essas planta aqui são toda fervida. Manjerição, arruda, aquela outra que eu falei dagora, a sândola, essas daí, elas não coçam. Tu pode esfregar na mão e colocar na água, que elas não coçam, não agitam o corpo da gente. Mas essas plantas, comigo-ninguém-pode, aquele olho-gordo que falam, pelo amor de Deus, aquilo coça muito.<sup>148</sup>

Ao olhar para os “terrenos amazônicos” pela perspectiva mais física e geográfica, poder-se-á conceituar esses lugares como “sistemas tradicionais de uso da terra que reúnem diferentes espécies de plantas e animais localizados próximos às moradias humanas (CULTRERA *et al.*, 2012, *apud* RAYOL, MIRANDA, 2019, p. 1614). Nesses casos, esses lugares são chamados de quintais, mas estes têm o mesmo significado que “terreno”?

### 3.6.2 Quintal? Terreno!

Como já situamos acima, o nosso acesso à casa da *Senhora das plantas* só era possível pelo que chamamos de “quintal” ao longo de nossa entrevista, termo que depois percebemos que a curadeira não utilizava, ao invés deste, usava a palavra “terreno” para se referir àquele lugar. Essa diferença no uso da nomenclatura para

---

<sup>147</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>148</sup> Idem.

identificar um local foi algo que só viemos refletir na construção da pesquisa, algo que passou despercebido no momento da entrevista. Mas tem, realmente, algum significado?

De acordo com o Mini Aurélio: século XXI, “quintal” é um “pequeno ‘terreno’, muitas das vezes com jardim ou com horta, atrás da casa” (Ferreira, 2001, p. 613); já “terreno” dentro daqueles conceitos que o relacionam à terra como adjetivo, é “Terra (2) cultivada”.

Analisando ambos os conceitos, poder-se-ia, indicado o devido contexto, recorrer aos dois termos como sinônimos. Contudo, se remontarmos à origem da palavra quintal, ela advém do “latim *quintanale* e significa pequena quinta (propriedade); terreno com jardim ou horta doméstica, que pode ser atrás de uma casa ou junto a ela” (Brito e Coelho, 2000; Nascimento, Silva e Martins, 2003 *apud* SILVA, 2011, p. 02).

De forma histórica, conforme Tourinho e Silva (2016), quintal foi um dos termos implementados pelos colonizadores portugueses nas colônias brasileiras no processo de organização e “civilização” dos lugares. Quando a *Senhora das plantas* optou pelo termo “terreno” ao invés de quintal, de forma simbólica, inconscientemente, já estaria nos demonstrando no “não uso” de uma palavra um processo de resistência? Pelo sim ou pelo não, até como forma de não impor nada que não seja, utilizamos o termo “terreno”.

Por hora, pelas experiências que já tivemos com o “terreno” da *Senhora das plantas*, é possível identificar uma certa ritualidade nas práticas de cultivo e cuidado. Quando observarmos com mais atenção e menos etnocentrismo, percebemos que, assim como nos terreiros de Candomblé, essas práticas servem para o cuidado do corpo e da mente, ao passo que também remetem a aspectos de pertencimento.

Esse espaço sempre foi (e ainda é) um local de visita e de sociabilidade. É frequentado por crianças que buscam folhas para trabalhos escolares, conforme nos relatou a *Senhora das plantas* em um trecho de nossa conversa, e por forasteiros de municípios vizinhos, “cabocos” e “bichos do fundo”. Por esta e outras razões, ao descrever as práticas de cultivo da *Senhora das plantas* e seu “terreno”, ousamos refletir sobre eles como um mecanismo e lugar de memória, pertencimento e resistência.

### 3.7 “Dom”

Ao longo do capítulo, analisamos termos e expressões utilizados pelas curadeiras para designar e significar suas práticas, a exemplo de “endireitar a linha”. Todavia, um termo que merece uma discussão mais aprofundada é o “dom”. Embora já o tenhamos mencionado brevemente, sentimos a necessidade de recolocá-lo como a discussão final. Isso se justifica tanto por ser uma palavra recorrente nas falas da *Senhora das plantas* e *Curadora* quanto por, na nossa perspectiva, centralizar e dar sentido às suas vidas e práticas.

É por meio do “dom” que encerraremos a discussão desta dissertação. O objetivo será duplo: apresentar o sentido que essa palavra assume para as duas curadoras da nossa pesquisa e, simultaneamente, analisar como ela pode ser considerada um “silêncio tático” adotado por elas. Esse silêncio funcionaria como uma estratégia de resistência contra um meio social que historicamente lhes impôs os rótulos de “feiticeiras” e agentes de “feitiçaria”.

A primeira vez que a palavra “dom” foi citada no diálogo que estabelecemos com a *Curadora*, foi quando ela nos relatava sobre o período em que os “bichos do fundo” começaram a lhe “atormentar”. Nesse momento da entrevista, indagamos a idade que ela tinha ao vivenciar aquilo, e ela nos respondeu que deveria ter uns “11 anos por aí”<sup>149</sup>. Considerando que a *Curadora* já havia narrado as curas desde a infância, ainda bebê, seguida de uma interrupção de suas práticas de cura, desejávamos entender como ela compreendia aquele processo: nascimento com um “dom”, pausa e retorno.

Para tanto, iniciamos uma recapitulação do que ela já havia nos contado: “Então a senhora nasce com um dom, né, é assim que a senhora diz que é, é dom, né, que a senhora diz que a senhora tem?”<sup>150</sup> Entretanto, percebendo que estávamos usando o termo “dom” pela primeira vez, interrompemos a digressão para indagar se aquela era a forma que ela caracterizava as suas práticas. Neste momento, ela nos disse: “Meu dom é de nascença, mano.”<sup>151</sup>

---

<sup>149</sup> Depoimento da *Curadora*, realizado em 28 de março de 2024, em Faro, no Bairro do Porto de Cima, cedido a Joãndreo Batalha Campos.

<sup>150</sup> *Idem*.

<sup>151</sup> *Idem*.

Para a *Curadora*, em sua concepção, o “dom” tem uma natureza simbólica e hereditária, pelo menos é o que nos deu a entender quando nos disse que o “dom” de partejar crianças de sua mãe, Teudula Santos, havia sido deixado para sua irmã: “O dom da mamãe ficou para a minha irmã, parteira”.<sup>152</sup>

No decorrer da entrevista, a *Curadora* não nos disse diretamente qual era a noção que ela detinha sobre o que era “dom”, mas, acreditamos, que isto se apresentou quando a colaboradora nos descreveu suas práticas de cura:

Eu curo, meu filho. Quando vem doido, como tô te falando, sai bom. Se vem com uma febre, aí a gente puxa. Reza a pessoa. Aí se vem uma criança de quebrante, a gente reza. Vem se puxar. Fica bom as pessoas, graça a Deus.<sup>153</sup>

Com a *Senhora das plantas* o “dom”, ao ser evocado, também se relacionou com a palavra “nascença”, como colocado pela *Curadora*. Embora neste caso, quem inseriu este termo no diálogo fomos nós, ao perguntarmos se o “dom” que a sua avó Miloca tinha era de “nascença”. Que a *Senhora das plantas* rapidamente confirmou: “Era de nascença, trouxe dom de nascença.”<sup>154</sup>

Como nos foi dito pela *Curadora*, para a *Senhora das plantas*, o “dom” também é algo repassado hereditariamente, noção que ela nos permite inferir em dois momentos. Primeiro, quando respondeu: “Sim da, da avó dela. A vó dela era. Tinha esse dom”.<sup>155</sup> Após indagarmos se existiram outras pessoas antes de sua avó Miloca que realizavam estas práticas de cura.

Em um segundo momento, isto ficou mais evidente, quando a colaboradora, ao acompanhar a avó na adolescência, disse que Miloca lhe oferecia o seu “dom”: Então, eu acompanhava pra ver o que ela fazia e sempre quando, ela quando, eu tinha treze anos, ela, ela falava assim: “olha minha filha, tu quer ficar com o meu dom? eu vou deixar tudo pra ti”. Que ela sempre falava, né?<sup>156</sup>

---

<sup>152</sup> Depoimento da *Curadora*, realizado em 28 de março de 2024, em Faro, no Bairro do Porto de Cima, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>153</sup> *Idem*.

<sup>154</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>155</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>156</sup> *Idem*.

Sobre o que a *Senhora das plantas* entende como “dom”, isto é, o significado que ela atribuiu, também foi algo que ela disse ter aprendido com a avó, pois quando Miloca dizia que deixaria o seu “dom” para ela, ela perguntava: “Minhaavó, vovó, o que é dom?’ A gente criança não sabe de nada, né? Naquela época a gente não sabia de nada. Vovó o que é dom?”<sup>157</sup>. Nestes momentos, a colaboradora contou que a avó respondia: “‘dom, minha filha, é isso que que Deus me deu, esse dom que eu sei de rezar nas pessoas’. Eu tinha muita vontade de ajudar outras mulheres.”<sup>158</sup>

Por isso, entendemos que “dom” e o entendimento que a *Senhora das plantas* tem deste foi construído pelas noções repassadas por Miloca, como a colaboradora enfatizou ao responder qual era sua compreensão do que deveria ser o “dom”: “Ela tinha o dom de, de curar. Eu entendo que o dom que ela dizia era isso, né? Porque o que ela sabia fazer de melhor era isso.”<sup>159</sup>

Em seu trabalho sobre as benzedeadas de Parintins-AM, o professor Deilson Trindade faz menção a essa relação da palavra “dom” com Deus. Para o historiador, a palavra “deriva do latim *donum*, que significa ‘oferta dos deuses’. No caso das benzedeadas [...] uma dádiva recebida de Deus” (2013, p. 91).

Ao recorrermos a este significado, não desejamos o impor ao que foi significado pelas colaboradoras, mas somente utilizá-lo como mecanismo de comparação. Visto que a apresentação das noções construídas e/ou apresentadas pelas colaboradoras é o que nos interessa verdadeiramente.

Esta noção é semelhante e recorrente nas falas das nossas colaboradoras. Por exemplo, quando a *Senhora das plantas* evocou a explicação da avó, Deus é colocado como a sua fonte, “dom minha filha é isso que, que Deus me deu”. Já a *Curadora*, tanto atribuiu o seu “dom” a Deus, como a expressão “graças a Deus” é colocada por ela 11 vezes ao longo de toda a entrevista.

Se novamente recorremos a Pollak (1992), recordaremos que existe uma relação direta entre o ato de rememoração e a construção da identidade de um indivíduo ou de seu grupo. Em relação a isto, também devemos indicar que os “trabalhos de cura” das colaboradoras, segundo elas, como já situamos desde o

---

<sup>157</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>158</sup> Idem.

<sup>159</sup> Idem.

capítulo anterior, foram operados desde a infância junto aos “bichos encantados” ou “bichos do fundo”.

Por isso, nos questionamos, ao atribuir a Deus os seus trabalhos de cura, qual é a intenção das colaboradoras? Ou ainda, de que formas as práticas das colaboradoras, operadas junto aos “bichos do fundo”, se relacionam com Deus?

Por nossas colaboradoras serem mulheres autodeclaradas católicas, poderíamos simplificar a atribuição de suas práticas a Deus, como sendo algo decorrente da religião a que dizem pertencer. Ou ainda, nos valermos da explicação problemática e pré-concebida do sincretismo. Contudo, é necessário escapar das “primeiras opiniões”<sup>160</sup>, bem como daquilo que é avistado antes mesmo da análise do objeto<sup>161</sup>.

Para tanto, recorremos novamente ao trabalho clássico de Eduardo Galvão (1976) para esclarecer os nossos caminhos de interpretação acerca da relação que as colaboradoras estabeleceram entre “Deus” e os “bichos encantados/do fundo”. Para o antropólogo, existiria uma fusão entre o que o pesquisador entende como duas tradições, a ibérica e a ameríndia. A partir disso, haveria o surgimento de uma cultura regional.

Conforme Galvão, este processo não poderia ser pensado somente pela “enumeração e identificação dos elementos característicos das duas fontes primitivas” (Galvão, 1976, p. 03), mas deveria ser considerada a “amalgama” destes elementos atravessados pela geografia do ambiente, isto é, as formas de adaptabilidade, as técnicas empregadas para exploração do território amazônico e as sociedades constituídas a partir disto.

Em meio a essa cultura regional, produto de amalgamação entre duas tradições, mas que Galvão (1976) também assume dever a outras vertentes culturais, como as africanas, estaria a “religião do caboclo”, como caracterizou o antropólogo.

Conforme o autor, a “religião do caboclo” não sofreu integração como ocorreu em outras regiões brasileiras, entendidas pelos processos de sincretização. “No vale do Amazonas, o pajé é um bom católico, mas ele não mistura suas práticas com aquelas da igreja. A ‘pajelança’ e o culto dos santos são distintos e servem a situações

---

<sup>160</sup> Termo desenvolvido por Bachelard (1996) como obstáculo a constituição de um objeto científico, como já refletimos de forma mais prolongada no primeiro capítulo.

<sup>161</sup> Esta natureza do que é pré-definido como resultante de trabalhos tautológicos é problematizada por Pierre Bourdieu (2010), em *O Poder Simbólico*.

diferentes” (Galvão, 1976, p. 05). Nesse sentido, para o antropólogo, existiria uma complementariedade entre o culto aos santos e aos encantados, por isso o “caboclo das freguesias não as distingue como forças opostas, para ele os santos e os bichos visagentos são entidades de um mesmo universo” (*idem*).

O estudo de Galvão (1976) é um daqueles que Neide Gondim diria que engendrou o pensamento social sobre a Amazônia, de seus povos e culturas. Entretanto, apesar da contribuição indiscutível de seu trabalho para pensar as religiosidades amazônicas, o pesquisador ainda teve sua escrita atravessada pelo etnocentrismo comum à sua época.

Nesse sentido, conforme o antropólogo constrói as suas interpretações, percebemos a recorrência de noções etnocêntricas. Por exemplo, o autor diz que, embora reconheça “a importância desses conceitos indígenas, a nova cultura regional que emergiu na Amazônia foi predominantemente orientada por idéias e por instituições lusas” (Galvão, 1976, p. 06–07).

Outras ideias que estão colocadas em seu trabalho são que as práticas referentes aos “bichos visagentos” seriam menos complexas que os cultos católicos. Bem como a noção de que as culturas locais desapareceriam, conforme pensa a relação de expansão do Catolicismo eclesiástico e outras instituições estatais dos centros urbanos para as áreas rurais.

À medida que as áreas rurais estreitam suas ligações com os centros urbanos, a hierarquia eclesiástica assume mais efetivamente o controle e a direção da vida religiosa. Extinguindo-se ou modificando-se as condições peculiares à vida rural, muitas crenças locais perdem sua função ou tendem a desaparecer diante da influência de novos conceitos difundidos pelas escolas e pelos centros de saúde pública (Galvão, 1976, p. 08).

Não iremos nos estender nisto, pois a nossa intenção não é a crítica do trabalho de Galvão, mas é preciso considerar estes elementos de sua pesquisa para compreender, por exemplo, por que o autor não alcança a dimensão táctica dos povos que estavam sendo subjugados, isto é, como eles operaram diante dessa “influência ibérica”.

Devemos frisar que, de forma alguma, estamos descartando ou menosprezando o trabalho de Galvão (1976), inclusive, utilizamos muitas das suas

observações nos cotejos das práticas da *Curadora* e da *Senhora das plantas*. Contudo, utilizar suas noções sem a necessária problematização poderia incidir na perpetuação da colonialidade<sup>162</sup> que ainda hierarquiza, menospreza, desconsidera outras culturas.

Posto isto, podemos considerar, por exemplo, que longe da extinção, as culturas locais, ao entrarem em contato com instituições religiosas e estatais, na verdade, não desaparecem, mas encontram novas formas de continuar existindo, especialmente se silenciando e negociando com o território sequestrado pelos dominantes, como já nos chamou atenção Michel de Certeau, sobre o sujeito dominado: “Sem sair do lugar onde tem que viver e que lhe impõem uma lei, ele aí se instaura pluralidade e criatividade. Por uma arte de intermediação ele tira daí efeitos imprevistos” (1995, p. 94).

É com esta arte que jogamos, diferente do que pensou Galvão (1976), percebemos que em Faro, ou pelo menos nas trajetórias de nossas colaboradoras, existe tensão entre a cultura dominante e as culturas subalternizadas, esta tensão gerou mecanismo de negociação e formas de jogar no ambiente dos dominadores pelos dominados. Assim, percebemos que as curadeiras de Faro-PA, mesmo utilizando dispositivos católicos (simbólicos e físicos), fazem um uso distinto destes. Algo que nos levou à compreensão destes usos como “silêncios táticos”.

Poderíamos inicialmente supor que o uso de “Deus” e do “dom” pelas curadoras fosse meramente uma consequência do colonialismo imposto às realidades das vilas amazônicas, um resultado direto da lusitanização e catequização, conforme já nos demonstrou Almir Diniz (2005). Entretanto, é fundamental ouvir o que é evocado em suas falas e compreender o que elas querem nos comunicar com a adoção destes termos.

Nessa perspectiva, o “dom”, a “reza” e “Deus”, por exemplo, são termos deliberadamente destacados pelas curadoras para legitimar e viabilizar suas práticas, que possuem muitas vezes ancestralidades indígenas e/ou afrodiáspóricas. O uso estratégico dessa linguagem permite-lhes atuar diante de instituições religiosas e estatais que poderiam reprimir suas atividades, sendo também uma forma eficaz de minimizar episódios de estigmatização dentro de suas próprias comunidades.

---

<sup>162</sup> Conceito e noções melhores esclarecidos por Anibal Quijano (2005), em *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*.

São precisamente os usos estratégicos destes termos, especialmente o “dom”, que permitiram que a *Senhora das plantas* e a *Curadora* realizassem seus “trabalhos de cura” ao longo da vida, mesmo em uma sociedade fortemente impregnada pelo “imaginário de feitiço” e pela estigmatização da “feiticeira”.

Desta forma, nas vidas de nossas colaboradoras, percebemos que os seus “trabalhos de cura” pela agência do “dom”, mesmo atribuídos a Deus, foram, na verdade, realizados pelos “bichos encantados” / “bichos do fundo”. Foram estes seres, que ao atuar junto às colaboradoras passaram a ser lidos como “guias”, que centralizam e de certa forma organizam as suas vidas.

*Curadora* nos relatou, por exemplo, a atuação de um dos seus guias como um guardião de sua residência, estando este sempre em frente à sua casa vigiando: “Todo dia tem vigia aí na frente, aqui”.<sup>163</sup> Bem como em seus trabalhos, são estas entidades que atuam: “A gente faz. Eu não faço mais. Eles passam os banhos pra pessoa”.<sup>164</sup>

Foram os guias que também protegeram esta curadeira e lhe deram força no decorrer de sua vida: “Eles ficam sempre na minha frente e atrás de mim, me defendendo do mal, de tudo e defende aquela pessoa que vem pedindo força para nós, então ele dá força pra nós”.<sup>165</sup>

Em sua relação matrimonial, foram estes seres que também foram acionados para legitimar sua atuação de curadeira. Por exemplo, quando perguntamos à *Curadora* se o marido sempre apoiou os seus trabalhos: “Apoiou e apoia a gente, se ele não apoiar, ele apanha deles. É, meu filho, eles são brabo”.<sup>166</sup>

A *Senhora das plantas*, como a *Curadora*, também atribuiu o “dom” de curar a Deus. Entretanto, tanto as suas práticas, como seus saberes, remetem aos guias, ou melhor, aos “cabocos”, como ela se referiu ao longo da entrevista. No caso desta colaboradora, por ter seu “dom cortado”, somente uma entidade lhe acompanha: “Só um. É só esse que vem. O Antônio Cobra”.<sup>167</sup> É este que, ao invocar em seu corpo, “ensina remédio por mim”.<sup>168</sup>

---

<sup>163</sup> Depoimento da *Curadora*, realizado em 28 de março de 2024, em Faro, no Bairro do Porto de Cima, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>164</sup> *Idem*.

<sup>165</sup> *Idem*.

<sup>166</sup> *Idem*.

<sup>167</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joândreo Batalha Campos.

<sup>168</sup> *Idem*.

De início, isto parecia ser uma contradição em sua narrativa. Isso porque, como já situamos, a colaboradora nos narrou anteriormente sua “perda/corte” de “dom”. Contudo, posteriormente nos disse que ainda conseguia se invocar e curar.

A partir disto, longe de entender isto como uma confusão ou inverdade na rememoração da *Senhora das plantas*, acreditamos que este paradoxo na história de vida da curadeira é, na verdade, mais um exemplo de “silêncio tático”.

Como já localizamos, a *Senhora das plantas* passou sete anos longe de Faro-PA, residindo no interior. É justamente ao retornar ao município que a colaboradora passou a adotar a narrativa de “perda de dom”. Mecanismo, que se traçarmos uma relação com o seu reconhecimento atual, quando lhe buscamos para a pesquisa, funcionou. Visto que na cidade, ela é conhecida apenas como uma senhora que dispõe de muitas plantas em seu terreno, o que a torna muito requisitada.

No entanto, ao dialogarmos com a *Senhora das plantas*, ao nos fazermos de escuta, assim como requisita Pollak (1989) para que as memórias “proibidas” sejam reveladas, a colaboradora nos confidenciou que ainda conseguia curar as pessoas que estão mais próximas a ela. Nesse sentido, a subjetividade outrora tão cara aos estudos da memória, neste ponto, mostra-se mais como um instrumento de análise, do que obstáculo, como respondeu Michael Pollak (1992) ao ser indagado em uma conferência durante sua passagem pelo Brasil.<sup>169</sup>

Por isso, quando pensamos o “silêncio”, o “esquecimento”, no nosso caso, o “contraditório”, nas narrativas dos/das colaboradores/res de uma pesquisa, não entendemos isto como uma desordem ou inverdades nas memórias da *Senhora das plantas*, mas como aponta Pollak (1989), uma forma de “manutenção da comunicação com o ambiente” (Pollak, 1989, p. 13).

Nesse sentido, a narrativa de “perda” seria uma forma que a *Senhora das plantas* encontrou para lidar com uma sociedade que não soube compreender seu “dom”. Ao dizer que o “perdeu”, a curadeira encontrou uma forma de retornar e continuar curando em um meio social que no passado lhe violentou, o que caracterizaria como um “silêncio tático”. Outrossim, mesmo na lógica da “perda de dom”, existe coerência no que foi narrado, visto que, ainda que a *Senhora das plantas* consiga se invocar, ela nos disse que ocorre somente com uma entidade que lhe acompanhava, logo, seria este um resquício do que “perdeu”.

---

<sup>169</sup> Nos referimos aqui a uma palestra ofertada por Michael Pollak durante sua passagem pelo Brasil em 1987, que posteriormente se tornou o artigo *Memória e Identidade Social*.

Na seção anterior, já exemplificamos episódios no qual as colaboradoras agiram combativamente em momentos de estigmatização, mas nem sempre as curadeiras mantiveram uma posição de enfrentamento direto, especialmente para que “seus trabalhos”, como descreveram, fossem aceitos. Nestes outros momentos, de maneiras distintas, cada curadeira achou sua forma de existir (resistir), usando especialmente os “silêncios táticos”.

Por exemplo, diferente de *Senhora das plantas*, que falou abertamente sobre ser estigmatizada de “feiticeira” e “macumbeira”, a outra colaboradora, por outro lado, nos respondeu: “Não, até hoje não. Graças a Deus”.<sup>170</sup>

Ao analisarmos esta resposta, precisamos fazer um esforço a mais de sensibilidade para não deturpar o que foi dito pela colaboradora. Ao mesmo tempo, enquanto pesquisadores, faz-se necessário, como já nos alertou Alberti (2013), entender determinadas negativas e silêncios das/dos colaboradoras(as).

Em primeiro lugar, devemos enfatizar que a nossa posição de analisar com mais afinco esta resposta da *Curadora*, não é motivada para sustentar a nossa pesquisa. Em outras palavras, porque a sua negativa vai de encontro ao nosso argumento de que a vida das mulheres curadeiras de nosso estudo foi atravessada por um “imaginário do feitiço”.

Segundamente, esta necessidade de análise, mesmo com um “não” da *Curadora*, também faz parte do processo de escuta e interpretação dos pesquisadores oralistas. Cléria Botelho da Costa, em *A escuta do outro: os dilemas da interpretação*, já nos alertou: “Abster-se da interpretação, deixando que as informações falem por elas mesmas, parece-me uma solução insatisfatória, se não ilusória” (2014, p. 61).

Embora, como assumido pela historiadora, não haja uma forma certa de lidar com estas situações, é necessário respeitar o que os/as entrevistados/as narraram, mas sem abster-se da interpretação analítica devida aos pesquisadores das oralidades.

Em nossa pesquisa, não havendo uma forma de padrão, mais do que desejo de provar o nosso argumento, priorizamos o compromisso de respeitar a autonomia da entrevistada, até quando a sua fala aparentemente contraria a nossa hipótese. Entretanto, por que acreditamos que isso seja apenas aparente?

---

<sup>170</sup> Depoimento da *Curadora*, realizado em 28 de março de 2024, em Faro, no Bairro do Porto de Cima, cedido a Joãndreo Batalha Campos.

Para uma adequada compreensão do que estamos nos propondo a analisar, destacamos as perguntas anteriores que fizemos à colaboradora e suas respectivas respostas, antes dela negar ter vivenciado tratamentos jocosos em relação às suas práticas.

Indagamos à *Curadora*: “Como que as pessoas da rua costumam lhe chamar, Curadora?”, pergunta que ela respondeu citando seu nome. Por isso, logo em seguida, a questionamos, “mas em relação as suas práticas, como que eles falam? Se forem citar seu nome, como é que eles falam?”. Desta vez, menos sucinta, ela respondeu: “eles falam, respeitam. Besta deles se falarem outro nome. Rum, falam outro nome não, só assim. Macumbeira, feitiçeira, besta deles, ai deles”.<sup>171</sup>

Como lembra Pollak (1989), o silêncio ou a negativa em entrevistas de história oral não é ausência de informação ou esquecimentos, mas talvez comunique outras instâncias das experiências dos/das entrevistados (as). A resposta da colaboradora pode expressar, ao mesmo tempo, uma defesa de si, uma forma de resguardar sua identidade e, talvez, uma estratégia de evitar reabrir feridas ou se expor. Assim, enquanto uma assume o estigma, outra recusa. Essa diferença, por si só, revela muito sobre como as curadeiras constroem suas memórias e narrativas, cada qual acionando estratégias distintas diante do mesmo imaginário social do “feitiço”.

Ao concluir este trabalho, sentimos que o nosso diálogo com a *Senhora das plantas e Curadora* possibilitou um ato introdutório para um lugar, é uma pesquisa que se fecha em si, mas que também se abre para novas inquietações a serem perseguidas. Esta dissertação permite, em algum sentido, esperamos, dismantelar o imaginário social colonialista que engendrou as práticas de mulheres como “feitiçaria”.

Pois, diferente do que foi posto por um pensamento eurocêntrico, percebemos que as ações das mulheres curadeiras, entendidas por elas como um “dom”, estiveram intrinsecamente associadas aos “bichos encantados”. É por meio desses seres que realizaram (e ainda realizam) seus “trabalhos de cura” e orientaram suas vidas no âmbito familiar, religioso, cultural e comunitário.

Nessa nossa digressão e atualização de suas memórias, percebemos que a transformação desses “bichos” em “guias” foi um elemento crucial que lhes possibilitou “acessar o fundo do rio”, mas também conquistar notoriedade na terra. Essa ascensão estabeleceu novas dinâmicas em relação à sociedade fareense. Mesmo diante de

---

<sup>171</sup> Depoimento da *Curadora*, realizado em 28 de março de 2024, em Faro, no Bairro do Porto de Cima, cedido a Joãndreo Batalha Campos.

estigmatizações históricas, essas mulheres curadeiras se tornaram alicerces de uma cultura local ainda pouco estudada em sua profundidade e impacto.

Em suma, a trajetória dessas mulheres revela uma centralidade social e cultural conquistada através do domínio de saberes do fundo, da mata, do ar, como em certo momento caracterizou os lugares de onde eram oriundos seus “guias”. Sua atuação, mediada por estes seres encantados, demonstra que as práticas de cura vão além do terapêutico, sendo um vetor de organização social e resistência cultural. Sua resiliência, apesar das estigmatizações, abre novas e ricas possibilidades para a pesquisa, instigando a necessidade de um olhar mais aprofundado sobre os alicerces culturais e as dinâmicas de poder pelas agências ativas de mulheres neste município.

## **A TERRA DOS ENCANTADOS (CONSIDERAÇÕES FINAIS)**

No final de nossa entrevista com a *Senhora das plantas*, quando estávamos agradecendo a sua gentileza de nos receber e nos contar a sua trajetória, ela nos disse de forma muito afetuosa: “Um dia, você vai me ajudar, eu sei que você vai recompensar tudo isso que tô fazendo por você quando eu tiver velhinha”<sup>172</sup>. Esperamos que este retorno — não apenas à colaboradora, mas todos os moradores de Faro — tenha se iniciado com a produção desta dissertação, ainda que tenhamos consciência de que a *Senhora das plantas* não se referia ou projetava algo dessa natureza ao nos dizer isto.

Esta fala permaneceu em nós, tanto no registro em áudio quanto na transcrição de sua entrevista, mas especialmente em nossa memória. A *Senhora das plantas*, ao nos confiar sua trajetória, ofertou-nos uma promessa que ultrapassava o meio acadêmico e se inscrevia no território comunitário de seus “trabalhos”. Hoje, escrevendo as páginas derradeiras dessa pesquisa, gestada de forma acadêmica desde 2022, estamos compreendendo que, ao buscar por essas mulheres curadeiras, não somente constituímos fontes orais por meio de suas memórias, mas fomos atendidos em seus locais de trabalho e ingressamos em um processo de “cura”.

---

<sup>172</sup> Depoimento da *Senhora das plantas*, realizado em 19 de abril de 2023, em Faro, no Bairro do Morumbi, cedido a Joândreo Batalha Campos.

Qual o sentido dessa “cura”? Em *Encantamento: sobre política de vida*, os pensadores Luiz Simas e Luiz Rufino (2020) vão defender o encantamento da vida. Para os autores, encantar é inventar novos sentimentos daqueles que não nasceram nas Casas Grandes, sendo um “ato de desobediência, transgressão, invenção e reconexão” (Simas; Rufino, p.06).

Não estamos propondo utilizar este termo, pois, como já vimos, as próprias colaboradoras apresentaram seus termos e os seus sentidos. Entretanto, firmamos esse compromisso de afirmar e reconectar, por meio das memórias orais, a pluralidade e complexidade daquilo que foi nominado com a finalidade de reprimir, apagar e silenciar. Nesse sentido, é necessário que nos tornemos, mais do que “sobras viventes”, como pensam Simas e Rufino (2020), mas “supraviventes”, isto é, aqueles que conseguem driblar as sobras do colonialismo, neste trabalho o “imaginário de feitiço”.

Por isso, inspirados nestes pensadores, em sua defesa do encantamento do mundo, por meio do acesso às memórias da *Senhora das plantas* e *Curadora*, reivindicamos a “cura” deste. Um “trabalho de cura” que se iniciou com a primeira entrevista que gravamos com uma moradora de Faro. Desde então, empreendemos em uma jornada, com a obstinação do rio Nhamundá que busca o Amazonas, para arrancar o município de Faro — no extremo oeste do Pará, silenciado nas dobras dos mapas oficiais — do seu enclausuramento.

Mais do que isso, almejamos que, através das páginas deste trabalho, se revele a geografia, a história, a cultura de resistência forjada pelas mulheres que o habitaram (habitam) esse lugar. Pois, a história de Faro, como tantas outras na Amazônia, ainda é algo mirado no corte do rio no horizonte em um fim de tarde, isto é, visto como uma sombra de algo, por isso imaginado, mas ainda não alcançado.

Nesta jornada de reconstituição da memória, a primeira tarefa foi aceitar a sua natureza indomável: ela não é um objeto autoevidente. A memória, aqui, é um instrumento de acesso que exige reflexão, pois os objetos que nos chegam — as memórias orais da *Senhora das plantas* e da *Curadora* — são fontes complexas e nunca inocentes. Eles nos forçam a questionar o que é lembrado e, sobretudo, o que foi deliberadamente silenciado.

O silêncio, neste contexto, tem forma e peso histórico. Ele se manifesta através dos estigmas de feitiçaria que obscureceram, por um tempo extenso demais, a memória da própria cidade e, por consequência, as trajetórias de nossas

colaboradoras. Esta invenção de um lugar e de seus agentes lançou-se sobre os seus saberes, memórias, cotidiano, criminalizando práticas de cura e o poder feminino ancorado no conhecimento de “bichos do fundo” / “bichos encantados”. É neste ponto de fricção que a memória restituída se torna um ato político, rompendo o manto que buscou manter a *Senhora das plantas* e a *Curadora* à margem do que é considerado história, saber e cultura.

Esta foi a nossa última encruzilhada: discernir como estas duas dimensões, a memória que se revela e o silêncio que a cerca, interagem. O que a narrativa, ao ser finalmente escutada, ilumina? O que se escuta nos muitos sussurros do esquecimento para nos dizer que ali, em meio à marginalização de gênero, classe e raça, se elaboraram estratégias sutis e potentes de *modus vivendi*?

Ao longo destas páginas, não buscamos apenas documentar, mas sim, escutar as memórias e reconhecer as práticas destas mulheres. Suas existências, entrelaçadas em religiosidades, oralidade e saberes, tornaram-se uma eloquente *fala* contra a lógica que insiste em simplificar e emudecer a experiência subalterna. Elas teceram suas vidas em tempos complexos, uma memória que “vai e vem” desobedecendo à linearidade comum à escrita. Assim, cada lembrança, recontada calmamente, inseria identidade, resistência, em uma constante afirmação de si.

Para fazer justiça a esta complexidade, é imperativo que nos concedamos a licença poética e política de “encantar o mundo”, no sentido evocado por Rufino e Simas (2020). Ou contra-colonizar, como quer Nego Bispo, pelo olhar e a escuta, permitindo que o poder dos encantados, a força dos guias e o profundo respeito pelos saberes do rio, do corpo e da mata sejam vistos não mais como “feitiçaria”, mas, talvez, como uma epistemologia oral, que ainda tateamos para compreender.

Novamente, como já fizemos outras vezes, pedimos licença para adentrar e vislumbrar caminhos para um campo onde os saberes dos encantados acessados por essas mulheres não fujam para o rio, mas sim, a própria realidade forjada pela cosmovisão amazônica que transborda dele.

Nesse campo de possibilidades, o conhecimento a ser estudado é complexo, multidimensional e urgentemente necessário para pensar as realidades não-brancas, não-hegemônicas, não-acadêmicas, não-européias. Em Faro, as mulheres estão no centro dessas relações, atuando como guardiãs das memórias (saberes), agenciando o visível e o invisível, em que são detentoras de uma ciência que a academia historicamente rechaçou.

Que esta dissertação, nascida da gratidão e da promessa de retorno, como citado no início dessa seção final, seja a semente plantada em retribuição à *Senhora das plantas*, à *Curadora*, à minha *mãe velha* e a todas as agentes de cura que exercem práticas culturais e sociorreligiosas em Faro. Assim, de forma acadêmica, intencionamos que esse texto germine como um farol para o reconhecimento desse lugar, das mulheres, e da legitimidade de todo saber ao ser plantado em “terrenos” marginais, insiste em florescer, na poética persistente da vida e da cura. Ademais, que este trabalho de memória, cura e saber seja também uma oferta de uma viagem tranquilo aos seus leitores pelo rio Nhamundá para uma terra ainda a ser conhecida, mas não mais como destino de chegada uma cidade da “feitiçaria”, mas uma terra mulheres curadeiras e “bichos encantados”.

**REFERÊNCIAS:**

## FONTES:

Entrevista realizada com Curadora 28 de março de 2024, no bairro do Porto de Cima, em sua residência, em Faro-Pará.

Entrevista realizada com Senhora das plantas em 19 de abril de 2023, no bairro do Morumbi, em sua residência, em Faro-Pará.

REALE, Heldilene Guerreiro. **Tessituras de um rio**: deslocamentos de paisagens, memórias e ruínas. 2019. 175 f. Tese (Doutorado em Artes) – Escola de Belas Artes, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

RODRIGUES, João Barbosa. **Exploração no rio Yamundá** – Relatório de viagem. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1875.

SOUSA, Herculano Inglês de. Acauã. *In*: **Contos Amazônicos**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

## BIBLIOGRAFIA:

ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. *In*: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes históricas**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2008. p. 155-202.

\_\_\_\_\_. **Manual de História Oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa; FARO, Mayra Cristina Silva. Saberes de cura: um estudo sobre a pajelança cabocla e mulheres pajés da Amazônia. **Revista Brasileira de História das Religiões**, [Maringá], ano 5, n. 13, p. 57-72, maio 2012.

ARAÚJO, Maria Isabel; SOUSA, Silas Garcia Aquino; RAMOS, Evandro de Moraes. Memórias e saberes nos quintais agroflorestais amazônicos. **Cadernos de Agroecologia**, Brasília, v. 13, n. 1, p. 1-7, jul. 2018. Disponível em: <https://www.embrapa.br/busca-de-publicacoes/-/publicacao/1110077/memorias-e-saberes-nos-quintais-agroflorestais-amazonicos>. Acesso em: 03 maio 2024.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 10-102.

BARROS, José D'Assunção. **O campo da história**: especificidades e abordagens. Petrópolis: Vozes, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. 13. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BRASILEIRO, Jeremias. **Sincretismo NÃO!** Coexistência cultural religiosa e ancestral, SIM! 1. ed. Uberlândia: [s.n.], 2023.

BURKE, Peter. **O que é história cultural?** 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

CARDOSO, Ytanajé Coelho. **Canumã: a travessia.** 2. ed. São Paulo: Editora Atma, 2023.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. **Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769).** 2005. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer.** 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

COLLINS, Patrícia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade.** 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2021.

CONRADO, Mônica; CAMPELO, Marilu; RIBEIRO, Alan. Metáforas da cor: morenidade e territórios da negritude nas construções de identidades negras na Amazônia Paraense. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 52, p. 213-246, 2015. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77050451007>. Acesso em: 28 nov. 2025.

COSTA, Cléria Botelho da. A escuta do outro: os dilemas da interpretação. **História Oral**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 47-67, jul./dez. 2014.

COSTA, Eliane Miranda Costa. No rastro da tradição oral: a cultura material nas vozes de povos tradicionais da Amazônia marajoara. **História Oral**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 11-30, jan./jun. 2019.

COSTA, Iracema Silva. Mulheres benzedeadas em Belém (PA): relações de gênero e trajetória religiosa. **Gênero na Amazônia**, Belém, n. 12, p. 51-61, jul./dez. 2017.

CRUZ DE ARAÚJO, G. Práticas de feitiçaria no Brasil: estudo de caso de duas feiteiras acusadas no Grão-Pará no Século XVIII. **Memórias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano**, Barranquilla, n. 47, p. 108-130, maio/ago. 2022.

EVARISTO, Conceição. **Canção para ninar menino grande** [recurso eletrônico]. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2022.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Miniaurélio Século XXI: o minidicionário da língua portuguesa.** Coordenação de Margarida dos Anjos e Maria Baird Ferreira. 5. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História oral: velhas questões, novos desafios. *In*: CARDOSO, Ciro Flamarion Santana; VAINFAS, Ronaldo (org.). **Novos domínios da história.** Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. p. 169-186.

GOMES, Ângela de Castro. A guardiã da memória. **Acervo: Revista do Arquivo Nacional**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1/2, p. 17-30, jan./dez. 1996.

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia.** 3. ed. Manaus: Editora Valer, 2019.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Tempo Social: Revista de Sociologia da USP**, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 61-73, fev. 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ts/a/LhNLNH6YJB5HVJ6vnGpLgHz/?lang=pt>. Acesso em: 28 nov. 2025.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 24. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão *et al.* Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

\_\_\_\_\_, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. Tradução de Rosa Freire Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura amazônica: uma poética do imaginário**. 5. ed. Manaus: Editora Valer, 2015.

MACEDO, José Rivair. **A mulher na Idade Média**. 5. ed. São Paulo: Contexto, 1999.

MACHADO, Roduval de Souza. **Lamento de Faro: o choro que ninguém viu**. Manaus: Edições Muiraquitã, 2010.

MATOS, Lorena Araújo; AZEVEDO, Thiago Augusto Galeão. Mulher como um sujeito violável no cárcere: uma análise sócio-jurídica da mulher no cárcere, à luz da teoria de Pierre Bourdieu. **Revista de Sociologia, Antropologia e Cultura Jurídica**, Belém, v. 5, n. 2, p. 35-53, 2019.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico**. Belém: Cejup, 1995.

MELLO, Patrícia. **O fim do silêncio: presença negra na Amazônia**. Belém: Açaí: CNPq, 2011.

NETTO, Márcia Ferreira. Os Terreiros de Candomblé como representação da memória e identidade nacional afro-brasileira. *In*: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA DA ANPUH-RIO, 15., 2012, Rio de Janeiro. **Anais [...]**. Rio de Janeiro: ANPUH-Rio, 2012. Disponível em: [https://www.encontro2012.rj.anpuh.org/resources/anais/15/1337721861\\_ARQUIVO\\_ArtigoParaANPUH.pdf](https://www.encontro2012.rj.anpuh.org/resources/anais/15/1337721861_ARQUIVO_ArtigoParaANPUH.pdf). Acesso em: 03 maio 2024.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. Tradução de Ângela M. S. Côrrea. São Paulo: Contexto, 2007.

PINTO, Renan Freitas; PUGA, Lúcia; PEDROSA, Tatiana. Apresentação. *In*: PINTO, Renan Freitas; PUGA, Lúcia; PEDROSA, Tatiana (org.). **Amazônia: apontamentos de história oral**. Manaus: Editora Valer: PPGICH-UEA, 2020. p. 7-12.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. Tradução de Dora Rocha Flaksman. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

\_\_\_\_\_, Michael. Memória e identidade social. Tradução de Monique Augras. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

POMPEU, Heduarda Maria Aquino; SILVA, Samara Cristina Guimarães Lameira; PANTOJA, Roberta Isabelle Bonfim. Atravessamento de memórias: a constituição do ethos da mulher bruxa na Amazônia. **Revista Sentidos da Cultura**, Belém, v. 7, n. 13, p. 70-85, 2020.

PORRO, Antônio. História indígena do alto e médio Amazonas: séculos XVI a XVIII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p. 175-196.

RAYOL, Breno Pinto; MIRANDA, Izildinha de Souza. Quintais agroflorestais na Amazônia Central: caracterização, importância social e agrobiodiversidade. **Ciência Floresta**, Santa Maria, v. 29, n. 4, p. 1614-1629, out./dez. 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cflo/a/KD8B4pHJPGM84fZ8cgKSWnb/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 03 maio 2024.

REIS, Romaisson Christofher das Neves. “**Esse é o dom que Deus me deu**”: práticas de cura e saberes populares na vila rural do Acarajó, Bragança do Pará. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em História Agrária da Amazônia Contemporânea) – Universidade Federal do Pará, Ananindeua, 2018.

RODRIGUES, Beatriz; CRUZ, Abner Neemias da. Perspectivas historiográficas: minorias e identidades nacionais pelo enfoque dos estudos subalternos e pós-coloniais. **Revista Espacialidades**, Natal, v. 15, n. 1, p. 187-200, jan./jun. 2019. Disponível em: <https://www.periodicos.ufrn.br/espacialidades/article/view/19197>. Acesso em: 21 nov. 2025.

RODRIGUES, João Barbosa. **Exploração no rio Yamundá**: relatório de viagem. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1875.

ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira (org.). **História oral e história das mulheres**: rompendo silenciamentos. São Paulo: Letra e Voz, 2017.

SALVATICI, Silvia. Memórias de gênero: reflexões sobre a história oral de mulheres. **História Oral**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 29-42, jan./jun. 2005.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos, modos e significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

\_\_\_\_\_, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. 1. ed. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

SANTOS, Nathália Lima dos. “**Queimem a bruxa!**”: o controle de corpos e sexualidades da caça às bruxas à “ideologia de gênero”. 2021. 214 f. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

SILVA, Ana Carolina da; BICALHO, Poliene Soares dos Santos; SILVA, Wisley Micael Soares. Dando voz à resistência: a importância da oralidade nos meios acadêmicos. **Revista UFG**, Goiânia, v. 24, p. 1-29, 2024.

SILVA, Nadson Fernando Nunes da; VIEIRA, Norma Cristina; OLIVEIRA, Marcelo do Vale. As práticas de cura das benzedeadas da Amazônia paraense: saberes,

identidades e lugares de gêneros. **Revista Ártemis**, João Pessoa, v. 29, n. 1, p. 243-259, jan./jun. 2020.

SIMAS, Luiz Antonio. **O corpo encantado das ruas** [recurso eletrônico]. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Encantamento**: sobre política de vida. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020.

SOUSA, Alex Dax de. **Memória e poder em narrativas amazônicas**. 2016. Dissertação (Mestrado em Letras) – Instituto de Letras e Comunicação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.

SOUSA, Wanna Célli da Silva. **Cura, saberes e modos de vida na prática do curandeirismo em Bragança – PA**. 2014. Dissertação (Mestrado em Linguagens e Saberes na Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Bragança, 2014.

SOUZA, Angélica Silva de; OLIVEIRA, Guilherme Saramago de; ALVES, Laís Hilário. A pesquisa bibliográfica: princípios e fundamentos. **Cadernos da Fucamp**, Monte Carmelo, v. 20, n. 43, p. 64-83, 2021.

SOUZA, Laura de Melo e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia de Letras, 1986.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

TOURINHO, Helena Lucia Zagury; SILVA, Maria Goreti Costa Arapiraca da. Quintais urbanos: funções e papéis na casa brasileira e amazônica. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, v. 11, n. 3, p. 633-651, set./dez. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/h5ZctxMyGgPxrtZfnLYwSHy/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 03 maio 2024.

TRINDADE, Deilson do Carmo. **As benzedeadas de Parintins**: práticas, rezas e simpatias. Manaus: Edua, 2013.

ZANINI, Maria Catarina Chitolina. Narrativas que se traduzem em gestos, silêncios e palavras: um diálogo entre memórias e pesquisa etnográfica. *In*: CARVALHO, Alessandra Izabel de *et al.* (org.). **Memórias, histórias e etnografias**: um estudo a partir da história oral. Ponta Grossa: Ed. UEPG; Editora UFSM, 2022. p. 93-114.