

## **O BORRALHO DAS FEITICEIRAS: imaginário e representações sobre as mulheres farenses**

Joandreo Batalha Campos<sup>1</sup>

Júlio Claudio da Silva<sup>2</sup>

### **RESUMO**

Nosso artigo versa sobre as representações sobre o feminino do município de Faro (Pará) a partir das obras de três autores: “Acauã”, de Inglês de Sousa (2005); “Tessituras de um rio: Deslocamentos de ruínas e paisagens”, de Hildilene Reale (2019); e “Contos e lendas de Faro”, de Francisco Azevedo (2004). Aos dialogarmos com as “imagens” que são apresentadas sobre o feminino nos três escritos, queremos apontar o atravessamento dessas representações por um imaginário europeu de associação das mulheres à feitiçaria, como ocorreu no final do período medieval com a “caça às bruxas”, estrutura que no artigo denominamos de “imaginário de feitiço”. Além disso, levantamos a possibilidade de um dos três autores ser menos atravessado por esse imaginário, o que lhe permite a produção de representações menos enquadradas. A pesquisa está inserida dentro da Nova História Cultural, centralizando-se nos campos das representações e do imaginário, sendo ainda desenvolvida por meio de uma pesquisa bibliográfica.

**Palavras-chave:** Representações; Imaginário; Feminino.

### **“NOS ENCANTOS DO RIO NHAMUNDÁ”<sup>3</sup>**

Situada na margem esquerda do rio Nhamundá, a cidade Faro, no Pará<sup>4</sup>, carrega nomenclaturas que a rotulam como um espaço malquisto, como a “terra de feitiçeiros”. Ao nos direcionarmos a esse estigma, nesse artigo, dialogamos com três autores que incorporam esse lugar e seus indivíduos em suas obras. No defronte com esses textos, percebemos a majoritária presença de mulheres, ou melhor, de representações sobre estas. Por isso, ao desenvolver o artigo, optamos por apresentar a temática à luz dessas representações sobre o feminino.

Primeiramente, objetivamos apontar em que escala, ao serem construídas, essas representações de mulheres associadas a cura em Faro foram contaminadas por um imaginário europeu, como da “mulher bruxa”<sup>5</sup> do final do período medieval. Assim, produzindo para esse lugar e para essas mulheres uma imagem associada, principalmente, ao feitiço.

---

<sup>1</sup> Acadêmico do 8º período do curso de Licenciatura em História, do Centro de Estudos Superiores de Parintins (CESP), da Universidade do Estado do Amazonas.

<sup>2</sup> Dr. em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF), com pós-doutorado pelo Programa de Pós-Graduação pela Universidade Federal Fluminense (UFF). É professor do Programa de Pós-Graduação na Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e do Centro de Estudos Superiores de Parintins (CESP) da Universidade do Estado do Amazonas (UEA).

<sup>3</sup> Primeira estrofe do hino municipal de Faro (Júnior; Ribeiro, 2004).

<sup>4</sup> De acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE), o município de Faro está inserido na mesorregião do Baixo Amazonas, é pertencente ao estado do Pará, localizando-se no extremo leste do território, faz divisa com o município de Nhamundá, no Amazonas, e Terra Santa no Pará.

<sup>5</sup> Ao longo do processo de colonização do Brasil os imaginários europeus também foram trazidos, como as bases do que seria chamado de feitiçaria, como nos aponta Souza (1988) em sua obra clássica sobre feitiçaria no Brasil colonial. Para contextualizar sua obra, “O diabo e a Terra de Santa Cruz”, Souza (1986) faz importantes considerações sobre os processos de “migração de imaginário” que ocorreram antes e durante a colonização do

Em seguida, buscamos ainda demonstra que um desses autores é menos contaminado por esse imaginário (mas ainda é contaminado, algo que problematizemos no seu devido tempo), por isso, acreditamos que produz representações menos enquadradas, o que possibilita um olhar mais aproximado de quem eram e quais eram as práticas dessas mulheres, isto é, um contraponto aos estereótipos apresentados pelos outros autores.

Esse texto é o desdobramento de uma pesquisa do Programa de Apoio à Iniciação Científica (PAIC/FAPEAM/UEA), “Das mulheres benzedeadas, curadoras, macumbeiras e feiticeiras em Faro-Pará”, sob orientação do Prof. Dr. Júlio Claudio da Silva, iniciado em agosto de 2022 e finalizado em agosto de 2023, pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Por meio dessa pesquisa é que alcançamos os três escritos que incorporam representações sobre as mulheres de Faro, o livro, “Contos e lendas de Faro”, de Francisco Melo de Azevedo, de 2004; “Acauã”, de Herculano Inglês de Sousa, de 2005; “Tessituras de um rio: Deslocamentos de ruínas e paisagens”, de Heldilene Guerreiro Reale, de 2019.

Sobre as motivações que me trazem a pesquisa, são de naturezas diferentes, ainda que ambas sejam a composição do que sou: filho de minha terra e pesquisador do mundo.

Em relação a primeira parte, é sobre ser filho do lugar a que me lanço a entender, Faro-Pará. Nascido e criado nesse lugar, desde cedo, não sei ao certo quando, ouvia comentários e por vezes ofensas, sobre a minha cidade ser a “terra da feitiçaria”. Esse rótulo que era imposto a Faro, refletia em mim de duas formas.

Em primeiro lugar, despertava-me o interesse de entender os motivos que levavam as pessoas a falarem isso sobre minha cidade. Em seguida, me doía, visto que esse rótulo não era posto apenas ao município, mas aos seus moradores, a mim, e sobretudo aqueles que promoviam a cura nesse lugar, como meus avós maternos – um benzedor e uma parteira. Ao sair de Faro, para estudar em outro município, levei essas inquietações. Ao voltar, retorno com o mesmo coração de um neto curioso, mas meus olhos agora são outros, são os de um pesquisador, é nesse ponto, que os horizontes de pesquisa me direcionam a esse trabalho.

Como pesquisador do mundo, o cosmo de Faro muito me interessa pelas relações que estabeleço com esse lugar, como já esclareci. Contudo, isso vai além. É sabido que a temática das benzedeadas, curadoras, macumbeiras e feiticeiras tem se tornado um tema recorrente dentro dos estudos acadêmicos, isto é, a relação mulheres e religiões, especialmente quando se trata

---

Brasil, esclarecendo como um imaginário europeu, como o que tido como feitiçaria, também foi imposto as colônias portuguesas desde o século XVI.

de Amazônia, um espaço que é atravessado por experiências violentas de confluências de culturas e religiões<sup>6</sup>.

Nisso implica os aspectos insólitos das religiosidades amazônicas neste trabalho: as religiosidades das mulheres farenses. Isso pode ser verificado, por exemplo, ao se considerar a grande produtividade de estudos sobre essa temática em Bragança e na região da Ilha do Marajó<sup>7</sup>, regiões que inseridas no Nordeste e Norte do estado Pará. Pesquisas que poderiam ser replicadas em Faro, mas que não são, o que demonstra, dentre outras coisas, a necessidade de trabalhos como este nessa região.

Outro aspecto que justifica esse artigo é a crescente necessidade que temos, como pesquisadores/historiadores, em produzir trabalhos que apresentem novas memórias, novas narrativas, novas histórias sobre grupos negados e excluídos da história, como as mulheres de Faro. Ao desenvolver um trabalho, sobre as mulheres de Faro e suas representações, estou ciente de estar apenas produzindo um material acadêmico, mas conforme disserto sobre uma memória imposta a esses indivíduos e ao seu espaço, busco, em alguma medida, construir um novo olhar sobre esse lugar, sobre os seus moradores, sobre essas mulheres.

Além disso, ao direcionarmos a “terra de feitiço”, esse artigo busca algo a mais, pois além de apresentar essas características inabituais dessas representações, a pesquisa também quer identificar em que escala existem desdobramentos e permanência de um imaginário europeu, que outrora perseguiu e assassinou mulheres na Idade Média. Visto que, como nos situa Pompeu, Silva e Pantoja (2020)<sup>8</sup>, esse imaginário ao viajar no tempo e no espaço alcançou outros cosmos, como a Amazônia, ganhando nesse novo lugar, suas próprias especificidades.

Esse imaginário, se pensarmos simbolicamente, para o período medieval, seria como as fogueiras onde queimavam as mulheres, mas no atravessar do tempo e do oceano, as chamas

---

<sup>6</sup> Dentre estudos que devem ser citados, especialmente, por serem referências desse artigo, destacamos a obra de Trindade (2013), “As benzedeadas de Parintins: práticas, rezas e simpatias”, de Costa (2017), “Mulheres Benzedeadas em Belém (PA): relações de gênero e trajetória religiosa”, e a de Pompeu, Silva e Pantoja (2020) “atravessamento de memórias: a constituição do *ethos* da mulher bruxa amazônica”.

<sup>7</sup> Ao destacarmos alguns estudos que têm sido feitos na região do Marajó, pode-se citar a obra 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”. Já em Bragança, pode-se citar as obras 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 benzedeadas da Amazônia paraense: Saberes, Identidades e Lugares de Gêneros”.

<sup>8</sup> Por meio do artigo “atravessamento de memórias: a constituição do *ethos* da mulher bruxa amazônica”, as autoras desenvolvem um estudo sobre o processo de transmissão do imaginário europeu das bruxas da Idade Média até a Amazônia, nesse texto, houve um direcionamento para as mulheres, ou melhor, para as memórias de mulheres curandeiras em Belém, Pará.

não as consome mais. Contudo, ainda as afeta, quando produz, em Faro, representações sobre essas mulheres, como veremos a seguir, cristalizando, para a cidade e para as essas figuras femininas, uma imagem de feitiço. Dessa forma, nesse lugar, esse imaginário poderia ser entendido como os resquícios simbólicos de um passado de perseguição, metaforicamente, os resíduos do que outrora foi uma fogueira, as cinzas, ou melhor, as brasas vivas de um imaginário – o borralho das feiticeiras.

### **FARO... TERRA DE FEITICEIROS?**

Dentro de um processo histórico, o rio Nhamundá, coloca-se como a principal rota de acesso ao município de Faro. Sua sede está a uma distância de 932 Km da Capital Belém e 220 Km de Santarém, em linha reta. Sua fundação remonta ao século XVIII, em 27 de dezembro de 1769<sup>9</sup>.

De acordo com Tavares (2008), é quase nesse mesmo período que ocorre sua elevação a categoria de vila juntamente com a adoção do nome de uma cidade portuguesa, com o processo de “lusitanização da Amazônia”. “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); (...) Faro” (idem, p. 61). Contudo, a sua existência pode ser lembrada muito anterior a esse período, se considerarmos que no século XVI, durante as primeiras expedições espanholas, já foi estabelecida uma missão na região onde hoje está inserido o município, chamada de Missão São João Batista, como nos localiza Porro (1992).

Em relação ao estigma de “terra de feitiço”, “terra da feitiçaria” ou até mesmo “terra da macumba”, são rótulos sociais que se colocam sobre a cidade e seus indivíduos, presentes e sustentados, principalmente, na oralidade da região, mas com raras menções em textos escritos.

Constatamos esse quadro ao buscar por documentações ou trabalhos acadêmicos que apresentassem ou mencionassem essas locuções adjetivas associadas ao município. Dentre as poucas menções que existem, são as de Reale (2019, em sua tese “Tessituras de um rio: Deslocamentos de paisagens, memórias e ruínas”, ao citar os estigmas que são relacionados a cidade de Faro, a autora diz que certos “(...) 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).

---

<sup>9</sup> Dados e informações disponibilizadas pelo site oficial da prefeitura da cidade. Disponível em: <https://faro.pa.gov.br>

## **HISTÓRIA E IMAGINÁRIO: as representações do feminino**

Ao incorporar temas como imaginário, representações, dentre outros, o artigo se insere dentro do campo da História Cultural. Ao nos reportar a esse campo, dialogamos com a chamada Nova História Cultural, que se estabelece, segundo Burke (2008), com mais precisão a partir de 1970, momento em que a disciplina abandona ideias mais generalizantes e adota um interesse mais direcionado aos “valores defendidos por grupos particulares em locais e períodos específicos” (2008, p.08).

Sobre no que consiste este campo, não é algo fácil de dizer, dificuldades conceituais que são admitidas por Burke (2008). Segundo o autor, esse impasse está associado, principalmente, ao próprio objeto do campo da História Cultural – a cultura – já que esta tem suas fronteiras cada vez mais ampliadas, sendo “cada vez mais difícil dizer o que não faz parte da ‘cultura’” (Burke, 2008, p. 09), mas também por conta da diversidade de seus métodos.

Ao descrever essa diversidade de estudos, Barros (2004) cita, por exemplo, “a ‘cultura popular’, ‘a cultura letrada’, as representações (...) ou a quaisquer outros campos temáticos atravessados pela polissêmica noção de ‘cultura’” (p.55). No dispor dessa diversidade, optamos pelo campo das representações.

De acordo com Burke (2008), as representações são um dos aspectos que caracterizam os estudos da Nova História Cultural. Dentro da História, estudos sobre as representações estão ligados a preocupação dos historiadores com o “papel ativo da imaginação” (Burke, 2008, p.85), isso se exemplifica, pela grande quantidade e diversidade de trabalhos desse tipo, inclusive, estudos de representações do feminino, como de “mulheres trabalhadoras (...) mulheres como deusas, prostitutas, mãe ou feiticeiras”. (Burke, 2008, p.85).

Para tratarmos de representações, é necessário relacioná-las com os estudos sobre o imaginário, visto que, em “algumas situações os dois campos se invadem reciprocamente” (Barros, 2004, p.92). De acordo com Barros (2004), o imaginário tem “uma dimensão tão significativa das sociedades humanas como aquilo que corriqueiramente é encarado como a realidade efetiva” (p. 92). Mas o que é esse campo? Um conceito válido, é o sugerido pelo autor, sendo “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)

Ao utilizarmos esse conceito de Barros (2004) queremos também fazer uso dessa noção de que o imaginário produz determinadas representações. Ao fazer isso, é necessário que estejamos atentos ao nosso objeto, visto que o autor, faz um alerta sobre as intenções do

historiador do imaginário, que “estaria menos interessado nestes modos coletivos de sentir do que nas imagens” (Barros, 2004, p.96). O autor estabelece isso, na medida que busca diferenciar os estudos do imaginário frente aos das mentalidades, pois, no segundo caso, estes se direcionam para a “longas permanências” nos modos de sentir, como as noções de medo. Entretanto, Barros (2004) exemplifica trabalhos de imaginário, como os de Claude Kappler, para demonstrar que certos estudos incorporam “a perspectiva de uma longa permanência” (2004, p.97) mas sendo algo circunstancial a produção da representação.

### **“IMAGINÁRIO DE FEITIÇO”:** gênero e religião

Quando incorporamos o imaginário das “bruxas” ou “feiticeiras”, estamos dialogando com as imagens que se produzem em Faro sobre essas mulheres. Contudo, seguindo essa lógica de Barros (2004), atestamos a necessidade de revisitar a transmissão desse imaginário no tempo e no espaço, isto é, em uma longa permanência, com o intuito de alcançar os nossos objetos – as representações das mulheres de Faro.

Na busca pelo processo de transmissão e produção do imaginário da mulher bruxa, retornamos a Europa. Segundo Souza (1986), em seu estudo sobre feitiçaria no Brasil Colonial, a Europa quinhentista e sessentista tinha um fascínio pelos monstros, o que condiciona mais tarde a presença destes, por exemplo, nos relatos dos primeiros viajantes.

Contudo, de acordo Souza (1986), mesmo antes das viagens marítimas ao desconhecido, “monstrualizava-se” o que deveria haver em terras distantes e desconhecidas, além disso, para lidar com o medo do que era desconhecido, dentro do próprio mundo medieval, nomeava-se e se encarnava o desconhecido.

Quando pensamos na produção da representação da “mulher-bruxa”, associamos tanto a esse imaginário mais amplo da Europa em relação aos monstros e encarnação do medo, como nos permite refletir Souza (1986), mas também ao modelo feminino imposto pela própria religião às mulheres, antes mesmo do período medieval, associado à perdição e ao pecado, como a figura de Eva na bíblia e a de Pandora nas mitologias greco-romanas, como aponta Pereira e Leitão (2020). De acordo com as autoras, a representação feminina imposta pelas religiões ao longo da história do ocidente, “é algo que se fixa no imaginário coletivo das pessoas e contribui para delimitar o espaço social atribuído à figura feminina ao longo dos anos” (Pereira; Leitão, 2020, p. 157). No fim da Idade Média essa

justificativa da mulher propensa ao pecado, guiada por uma natureza depravada, serviu para demonizar as mulheres – retirando seu poder social, levando-as para as fogueiras, lugar simbólico do ato inquisitório, em que se inflamavam as chamas dos ideais de uma guerra misógina, chauvinista e sexista. (Pompeu; Silva; Pantoja, 2020, p.72)

Esses fatores foram essenciais para a associação das mulheres à bruxaria no final do período medievo, mas também aos contextos dessa época, como “problemas sociais, econômicos e, principalmente, nas questões acerca das relações de gênero em sociedade” (Pompeu; Silva; Pantoja, 2020, p.72).

Segundo as autoras, esse imaginário que promoveu a perseguição e a morte de mulheres nesse período, não teve suas consequências limitadas a essa época. Assim,

a caça às bruxas teve consequências duradouras. Sem dúvida, desde então um aspecto de ser mulher tem sido sempre associado à bruxaria, e as mulheres que continuaram atuando como cuidadoras e curandeiras têm sido rodeadas de uma aura de contaminação (Ehrenreich e English, 1973, apud POMPEU, SILVA E PANTOJA, 2020, p.74).

Sobre o percurso desse imaginário no tempo e sua chegada em territórios coloniais brasileiros, é o que a autora denomina de “migração geográfica no imaginário” (Souza, 1986, p.27). A historiadora explica que, conforme a humanidade adquire conhecimento desses lugares, deixa de “monstrualizar” o espaço e seus seres habitantes, é nesse momento que o imaginário se desloca, algo que é exemplificado por ela, fazendo uso dos 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).

Nesse processo de deslocamento do imaginário, segundo Souza (1986) ele é afastado para espaços mais distantes, para as “periferias do mundo”, processo que promoveu sua chegada a América, ao Brasil. “Descoberto, o Brasil ocupará no imaginário europeu posição análoga à ocupada anteriormente por terras longínquas e misteriosas” (Souza, 1986, p.31).

Como nos situa Souza (1986), ao desembarcar com os primeiros colonizadores do século XVI, esse imaginário se misturou com outras culturas ao longo dos séculos seguintes, por isso, nesse espaço, ganhou também outras especificidades. Se refletido dentro do nosso artigo, esse imaginário foi deslocado para região amazônica, para o oeste do Pará, para a cidade de Faro.

Como forma de entrelaçar o que já foi supramencionado, é crucial enfatizar que tanto o que concebemos como o “imaginário de feitiço”, como as representações que este ainda consegue produzir em outros espaços, é profundamente atravessado pela categoria gênero. Por isso cabe evidenciar, de forma mais significativa, essa categoria.

Ao refletir sobre o que foi a “caça às bruxas”, com base nos apontamentos de Silva (2013), Santos (2021) indica que tanto a feitiçaria como a magia são práticas universais e

comum a todos os tempos, mas que somente houve perseguição a esse fenômeno no período medieval. Um processo que só colocava sobre determinados grupos, como aponta autora, mas sobretudo, em direção das mulheres.

Esse fenômeno e sua relação com as mulheres, de acordo com Santos (2021), envolvia uma das causas mais aceitas para o processo de “caça às bruxas”, o medo, gerado, principalmente, por conta de uma sucessão de crises alimentícias e doenças altamente mortais para a sociedade medieval, como a peste negra. Esse medo também se associou as mulheres:

Seguindo a hipótese de que a caça às bruxas se baseia no medo, Freire, Sobrinho e Conceição (2006, p. 54-55) acreditam que a caça às bruxas aconteceu por medo das mudanças que as mulheres poderiam promover na reprodução social por conhecerem os “segredos” do parto e dos métodos contraceptivos e abortivos. Não era interessante, para a elite governamental, que tais conhecimentos ficassem sob a guarda das mulheres. (Santos, 2021, p. 70)

É nesse ponto que o gênero se torna um elemento determinante no processo de “caça às bruxas”. Conforme Santos (2021), por medo dos conhecimentos que essas mulheres poderiam ter, principalmente de práticas abortivas, em contexto que era necessário ter um zelo pela natalidade para lidar com a mortalidade crescente em decorrência da peste; o Estado e a religião apoiados em

concepções religiosas do Catolicismo (...) passam a espalhar incessantemente ideias de que as mulheres seriam as maiores causadoras do mal na sociedade por serem guiadas por suas emoções e desejos. A irracionalidade seria inerente ao corpo feminino e a “desordem moral” lhe era intrínseca (Santos, 2021, p.70)

Para além desse processo de culpabilização da mulher, há um discurso extremamente misógino, como nos indica Santos (2021). Por isso, segundo ela, há a necessidade de ler esse processo de perseguição e assassinato de mulheres por meio de leituras feministas. Principalmente, por estas permitirem perceber que

tais acusações tinham como intuito exercer o controle sobre os corpos e as práticas sexuais vigentes na sociedade, principalmente em razão do medo de uma suposta voracidade sexual das mulheres e de suas práticas medicinais (Rowlands, 2013, p. 450 apud SANTOS, 2021, p.82).

Por isso, como nos permite refletir Santos (2021), devemos compreender que as acusações de bruxaria às mulheres, no final do período medieval, não são ao acaso, mas nos permitem perceber um processo de dominação do patriarcado sobre o corpo feminino.

Seus saberes passaram a ser criminalizados, queimados nas fogueiras junto de seus corpos e da autonomia sobre os mesmos. A perseguição a seus saberes representa a retirada do patrimônio construído com base em seus conhecimentos. Conjuntamente, estes processos autorizam políticas de controle sobre os corpos femininos por parte do poder estatal (Santos, 2021, p. 93)

Essas medidas servem, de acordo com a autora, a um projeto de controle do feminino, que tanto impõem um processo de subordinação do lugar da mulher na sociedade, como também produz um padrão idealizado de feminilidade a ser seguido.

### **IMAGINÁRIO E REPRESENTAÇÕES: as mulheres farenses em determinadas obras**

Quando incorporamos as representações das mulheres de Faro, para além de sua mera descrição, objetivamos utilizá-las como mecanismo de acesso as visões de mundo do imaginário de onde elas são produzidas, problematizando essas “imagens” do feminino. Visto que, para se promover uma história problematizada é preciso trabalhar com “(...) os elementos do Imaginário não como um fim em si mesmos, mas como elementos para compreensão da vida social, econômica, política, cultural e religiosa” (Barros, 2004, p. 99).

#### **Da “mulher-cobra” do século XIX as feiticeiras do século XXI**

A primeira obra que serve ao artigo é a literatura de Herculano Marcos Inglês de Sousa, paraense contista e romancista, produzida no fim do século XIX. *Contos Amazônicos* é um conjunto de nove narrativas fantásticas, dentre elas, nos apropriamos de uma: *Acauã*.

*Acauã* é um conto amazônico fruto do hibridismo de culturas: africanas, indígenas e católicas, o que Galvão (1976) chamaria de religião do caboclo. O conto é ambientado no interior do Pará, Vila de São João Batista de Faro, província banhada pelo afluente Nhamundá.

É nesse espaço que Jerônimo, um caçador recém-enviuado, adota uma menina encontrada nas margens do rio Nhamundá, em uma sexta-feira com tempestade, após seu encontro com a entidade Cobra Grande e ave de agouro Acauã. A menina, cujo nome era Vitória, passa a ser criada com a filha biológica do homem viúvo, Aninha. O ápice da narrativa se dá com a transformação da filha adotiva em cobra (referenciada no mito de boiuna – a cobra grande) no dia do casamento da filha biológica, que ao ver a metamorfose da irmã, cai no chão da igreja em uma espécie de crise convulsiva, estando sob o efeito do canto da ave de agouro, mas também sendo afetada pela presença da irmã-cobra.

A edição inicial da obra foi publicada no final do século XIX, 1893, e, de todos os contos presentes em *Contos Amazônicos*, somente uma narrativa é ambientado em um lugar real, justamente “Acauã”, na Vila São João de Faro. O que já implica na primeira problematização da obra, a escolha do lugar.

Niels (2019), ao se referir ao conto, enfatiza a importância do espaço narrado e sua construção pelo literato. De acordo com a autora, é por meio dessa construção do espaço narrado, ou melhor, sua representação e a utilização de certos elementos, que o autor induz o

leitor a certas interpretações e deduções imaginativas. É através dessa narrativa, que se equilibra entre o realismo e o alucinante, que o espaço se faz fundamental, e aqui no conto, a Faro no século XIX.

Niels (2019) ao promover uma análise do espaço narrado, trabalha com os elementos presentes no conto, como o gênero gótico literário, que pode ser identificado, por exemplo, nos ambientes soturnos e sombrios descritos na obra, aspectos que fazem, segundo ela, Inglês de Sousa ambientar a narrativa na vila de Faro, descrito por ele como “o mais triste e abandonado dos povoados do vale do Amazonas” (Sousa, 2005, p. 59-60).

Outro trecho que demonstram a representação que Sousa (2005) quer apresentar ao seu público leitor, é quando o autor descreve o cotidiano do lugar.

As ruas, quando não sai a lua, são de uma escuridão pavorosa. Desde a 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, 2005, p. 60)

A descrição do cotidiano associando às aves de maus presságios, como a citação ao “mucurututu”, é uma forma mais singela de encaminhar ao ápice do conto, mas em outro trecho isso se faz mais evidente, quando o Sousa (2005) narra a forma como os moradores lidam com a chegada noite. “Fecham-se todas as portas. Recolheram-se todos, com um terror vago e incerto que procuram esconjurar, invocando. - Jesus, Maria, José!” (idem, p. 60)

A segunda linha interpretativa que adotamos, também se relaciona aos elementos góticos do conto, mas refere-se às personagens femininas, isto é, como Sousa (2005) concebe as mulheres de Faro.

Aninha, que antes da adoção da irmã era descrita como uma menina grande e saudável, após a vivência com junto a Vitória adquire outras características, relacionado a presença de Vitória, como se fosse as consequências do feitiço da irmã adotiva.

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, 2005, p. 64).

Já na descrição de Vitória percebemos o processo de “monstrulização”, como já bem nos chamou atenção Souza (1989), antes mesmo de sua metamorfose.

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, 2005, p. 64-65).

É no ápice da narrativa, que temos a clara percepção desse processo, quando Sousa (2005) constrói o monstro de seu conto – Vitória, a menina-cobra. Ao interpretar esses

elementos góticos presentes no conto, Cabral (2017) sinaliza para as concepções do que é um monstro, na narrativa a menina-serpente, que são construídas dentro do campo da alteridade. Destacando outro autor para evidenciar tal constatação,

Culturalmente, o monstro pode metaforizar certos momentos históricos, pensamentos coletivos ou sentimentos individuais, tornando concretos os medos, desejos, anseios e fantasias de uma época, de um grupo ou de um indivíduo (Cohen, 2000 apud CABRAL, 2017, p. 97).

Ao construir seu monstro feminino, Sousa (2005) tanto se utilizou de elementos do imaginário europeu, inserindo aspectos que remetem um arquétipo do ser bruxa ao descrever as atitudes de Vitória, “metia-se pelos matos, dando gargalhadas que assustavam os passarinhos” (p. 68), algo que segue os 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); mas também mesclou aos elementos amazônicos, como o mito indígena da Boiuna – a cobra grande. 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.

Ao nos utilizarmos do conto de Sousa (2005), percebemos sua narrativa como a materialização do que existia na oralidade daquela época. Como esclarece Niels (2019), são obras são construídas em cima das oralidades e memórias daquela região, ou seja, a visão que se nutria sobre a cultura e os lugares em que o autor está introduzido, em outras palavras, *Acauã* é um conto produzido sobre o que pensava sobre a Vila São João Batista de Faro no século XIX.

Além disso, ao se materializar, percorreu o tempo em novas edições lançadas, reatualizando um imaginário sobre Faro e suas mulheres, visto que a literatura sendo uma “arte engajada socialmente, muitas vezes, consciente ou inconscientemente, reproduz os estereótipos femininos estabelecidos pelas religiões, colaborando na sua manutenção” (Pereira; Leitão, 2021, p.157). Imaginário que, mesmo depois de um século, se manteve vivo, ganhando novas nuances, como veremos na obra seguinte a ser abordada.

Saltemos um século e tratemos da segunda obra, uma tese apresentada a Escola de Belas Artes da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), intitulada *Tessituras de um rio: deslocamentos de paisagens, memórias e ruínas*, de autoria de Heldilene Guerreiro Reale. O trabalho acadêmico, é a reconstrução das memórias de um rio, no trajeto Belém – Faro – Belém, pela autora. Assim, no construir de sua tese, ao percorrer esse rio, Reale (2019) nos apresenta

as visões que existem sobre Faro, município em que residiu na infância. Dentre os olhares esbarrados e defrontados, Reale (2019) se deparou com as narrativas de dona Teresinha, uma senhora com quem conversou durante a viagem que a levou a Faro.

Assim, dentro de uma conversa informal com Reale (2019), dona Teresinha trouxe três narrativas sobre o município, todas atravessadas pelo imaginário do feitiço, apesar de apenas a primeira e a última nos servir diretamente por incorpora as mulheres em seus enredos.

A primeira narrativa, é o conto de uma mulher, subentendida como prostituta dentro da narrativa, que tinha o poder de retirar o membro sexual dos homens viajantes que passavam pelo município de Faro, quando estes não pagavam pelos seus serviços.

No conto, um homem conheceu uma mulher em uma festa, para logo em seguida ter relações sexuais com ela. Após o ato, retirou-se escondido, fugindo e não pagando pelos trabalhos da senhora. Em viagem, ao ir urinar, o homem percebeu a ausência de seu membro reprodutor. Ao contar o fato aos seus companheiros, foi alertado sobre aquilo ser consequência de ter enganado a mulher, por isso deveria voltar e pagar a mulher, para obter seu pênis de volta. A narrativa termina com o sujeito conseguindo recuperar o membro após quitar o valor com a mulher.

O outro conto que incorporamos, contados por Teresinha, é mais uma narrativa sobre um viajante, que quando esteve no município, ao perceber uma estranha movimentação de mulheres em um comércio, aproximou-se para averiguar. Ao conversar com o comerciante, ele lhe diz que a grande quantidade de ovos que vendia em seu estabelecimento, descrito pela narradora por várias e várias cubas de ovos, são as mulheres que chocam os ovos, como as galinhas.

Tomemos esses dois contos para fazer alguns apontamentos. Primeiramente, devemos refletir sobre os contextos que Reale (2019) descreve sobre como as narrativas chegam até ela. Reale (2019) relata que a senhora de sorriso fácil, ao indagar seu destino e obter a resposta Faro, começou “a rir de mim, perguntando se eu sabia que o lugar era conhecido como a cidade da feitiçaria”. (idem, p. 103).

Outro aspecto, que se relaciona ao primeiro, é que a mulher que narra os contos, segundo Reale (2019), nunca foi até a cidade, “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). Ou seja, o que se sabe e é descrito sobre o município, não provêm das experiências pessoais de Teresinha, nem mesmo de seu sogro, que também nunca esteve no município.

Além dos contextos, um último aspecto que nos chama atenção, está nos textos em si. No primeiro conto, quando o homem foi buscar seu membro sexual, ele se depara com “um

monte de minhoca pendurada dos homens que tinham enganado ela” (Reale, 2019, p.103), o que implica a noção de que as práticas da mulher era algo corriqueiro.

Além disso, no outro conto também é sugerido que os poderes sobrenaturais era algo comum as mulheres do município, “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). Dessa forma, através dos contos, há a promoção de um “imaginário de feitiçaria” associada as mulheres de Faro, que para além da associação, promove a noção de que essas práticas é algo recorrente por essas mulheres, exemplificado no primeiro conto, e algo comum a maioria delas, a exemplo do segundo conto.

Quando problematizamos a transmissão desse imaginário, percebemos sua natureza superficial e estigmatizante, em que claramente impera a visão do *outro* sobre as mulheres farenses e suas práticas; e ainda que esse *outro* nunca tenha ido à Faro, essas narrativas assumem uma roupagem de “verdade”, sustentada em rumores e histórias contadas por terceiros, isso porquê o imaginário tem “uma dimensão tão significativa das sociedades humanas como aquilo que corriqueiramente é encarado como a realidade efetiva” (Barros, 2004, p. 92). Isso é evidente, por exemplo, na preocupação de dona Teresinha em alertar Reale (2019) sobre o lugar para onde está indo.

Poderíamos, ainda, entender também esse imaginário e formulação, como o que Peter Burke, denomina de “ataque narrativo”, implicando diretamente em heranças culturais das “mulheres-bruxas” da Idade Média.

Estudos recentes sobre o antissemitismo na Idade Média, realizados por Ronnie Hsia e Miri Rubin, concentraram-se nos rumores recorrentes acusando os judeus de violarem a hóstia e do assassinato ritual de crianças, rumores que foram gradualmente se consolidando em uma narrativa, discurso ou mito cultural. As histórias ajudaram a definir uma identidade cristã, mas também constituíram um “ataque narrativo” aos judeus, uma forma de violência simbólica que levou à violência real, a expurgos. Histórias sobre feitiçarias e seus pactos com o demônio poderiam ser analisadas em termos semelhantes. (Burke, 2008, p. 106).

Logo, o que percebemos, é que essa “verdade” construída pelo outro, não tem ligações diretas com as práticas de mulheres farenses, sua natureza é vaga e fortalecida por testemunhos terceirizados, onde há ausência de detalhamentos, visto que em nenhum momento há a menção ao nome dos envolvidos e nem a data das ocorrências. Contudo, são aceitos como verdade, ou melhor, como a história de um município, por conta de um “imaginário de feitiço”.

### **Buscando o que há para além do “imaginário de feitiço”**

Acreditamos que pouco efeito teríamos com um trabalho que apenas dispusesse de representações pejorativas, sem ao menos tentar buscar o que há para além desse imaginário.

Façamos agora um esforço, mesmo de forma breve, em se aproximar de quem foram e quais eram as práticas das mulheres de Faro, ao abordar a última obra.

Este último trabalho é um escrito produzido por um conterrâneo da cidade – Francisco Melo de Azevedo. A obra se intitula *Lendas e contos de Faro*, publicada em 2004, pela editora Espelho da lua. Sendo a compilação de diversas narrativas apresentadas como lendas e contos pelo autor.

Devemos frisar, a priori, que ainda que esse autor escreva de dentro do município e sobre mulheres com quem conviveu, suas representações não podem substituir as memórias das próprias mulheres, nem podem ser tomadas como tal, algo que só poderia ser alcançado em um trabalho específico, com fontes produzidas por ou com essas mulheres. Por exemplo, em um trabalho em História Oral.<sup>10</sup>

Contudo, destacamos que Azevedo (2004) é o único dos três autores, que constrói ou apresenta suas representações com base em experiências diretas com as mulheres representadas. Por isso, ao incorporarmos essa obra, como já foi anunciado, temos a intenção de apresentar um contraponto as representações dos outros dois autores.

Ao nos valermos desse contexto, tomamos a liberdade de através das representações de Azevedo (2004), traçar um comparativo com outros autores que promoveram estudos sobre comunidades amazônicas, como forma de aprofundamento e reflexão das lógicas desse universo, assim, buscando apresentar um olhar menos taxativo e mais aproximado das mulheres representadas.

A obra de Azevedo (2004) é a instrumentalização das suas vivências, em um espaço místico e até mágico. Seus personagens e os lugares que descreve, são imagens que o autor cria de sua terra, podendo ser também ser encaradas como reflexos das culturas e religiosidades híbridadas desse espaço. Wagley (1988), em seu estudo sobre Itá<sup>11</sup>, também aponta esse aspecto, ao se referir a composição sociocultural histórica do sujeito amazônico, “O caboclo de Itá, como na Amazônia em geral, é católico. Não obstante, sua concepção do universo está impregnada de ideias e crenças que derivam do ancestral ameríndio” (p. 03).

---

<sup>10</sup> Em paralelo as pesquisas que resultam nesse artigo, também estamos desenvolvendo trabalhos com as memórias das mulheres de Faro através de pesquisas em História Oral, acervo de memória produzido e pensado para a Pós-Graduação. Entretanto, a oralidade e as memórias dessas sujeitas já nos permitiram a produção e apresentação, de forma pontual, de duas comunicações em eventos. No mês de outubro de 2023, em um simpósio temático no Encontro Regional Norte de História Oral, apresentamos o comunicado “O benzer, o curar e o enfeitiçar: um estudo sobre o estigma de Faro, Pará, através das trajetórias de mulheres curandeiras”; e no mês de novembro, no 4º Encontro Internacional de História e Parcerias, fizemos a exposição do artigo “O herdar, o negar e o perder o dom: os processos de silenciamento e/ou negociação da mulher que cura na Amazônia”.

<sup>11</sup> O estudo que nos referimos, é a obra do antropólogo Charles Wagley, *Uma comunidade Amazônica: estudo do homem nos trópicos*, produzida a partir de uma pesquisa, realizada em 1948, em uma comunidade amazônica com o nome fictício de Itá.

Nas primeiras páginas do livro de Azevedo (2004), já somos apresentados a primeira mulher como agente de cura. Em seu conto *A infância*, o autor narra seu nascimento pelo auxílio de uma parteira, Raimunda Melo, que inferimos ser também sua avó.

É necessário enfatizar que as parteiras também estão inseridas no universo de cura da Amazônia, como aponta Matos (2010), em sua obra *A função social das parteiras no município de Parintins na década de 70 e sua permanência na atualidade*. Nesse texto, a autora aponta que a função social de uma parteira, não se limita ao momento do parto, mas engloba todo um processo que pode iniciar horas, ou até dias antes, da mulher parir, período que as mulheres que partejam podem acompanhar a gestante e rezar para que tudo ocorra bem, além disso também envolve o depois, momento que a parteira ensina remédios para o recém-nascido e a mãe.

Wagley (1988) aprofunda essa discussão, ao tratar das parteiras em sua obra. Nominadas de “curiosas” em Itá, durante o período que essas mulheres são hospedadas na casa da mulher grávida, segundo o autor, é dever da família da gestante prover a alimentação da parteira. Além do mais, Wagley (1988) salienta que certas parteiras também sabem “rezar” e benzer; sendo ainda importantes instrutoras sobre aspectos relacionados a gestação, menstruação e higiene feminina.

Ainda no conto *A infância*, Azevedo (2004) descreve outras atuações da avó. De acordo com o autor, os primeiros anos de sua vida foram acometidos de sucessivas doenças, desde catapora até uma enfermidade que ele se refere pelo nome de “alastrine”, que acreditamos ser uma variação da palavra alastrim. Durante esse período é a avó quem lhe assiste “passando noites e noites as claras, fazendo seus remédios caseiros” (idem, p.16).

Ao longo desse conto, não identificamos o uso de algum termo que nominasse a atuação dessa mulher. Por isso, acreditamos que Raimunda Melo seja simplesmente uma mulher comum, mas com domínio de certos conhecimentos populares. Ao se referir a essas particularidades dos saberes populares amazônicos, Galvão (1976), antropólogo que também desenvolveu um estudo sobre Itá<sup>12</sup>, diz que esses conhecimentos é “em geral atribuído a uma herança cultural do indígena” (Galvão, 1976, p. 87).

Noção que podemos deslocar para Faro, se remontarmos ao seu passado, por exemplo, por meio do relatório de viagem de Rodrigues (1875), do século XIX, pelo qual o autor aponta a significativa presença de etnias indígenas no percurso de formação do município. “Eram ellas as dos Cunurys, Cheréuas, Paracoianã e Paracuatá, ás quaes se reuniram depois a dos Uabóys

---

<sup>12</sup> Eduardo Galvão foi parceiro de Charles Wagley em seu estudo sobre Itá, contudo, sua obra, *Santos e Visagens*, voltou-se de forma mais prioritária aos aspectos religiosos do sujeito amazônico.

(...) Habitaram esse lugar por muito tempo e depois se transferiram para o lugar em que hoje é a villa”. (p. 22).

Ainda sobre esses conhecimentos, Wagley (1988) aponta que,

Todos os habitantes de Itá, entretanto, especialmente as mulheres, conhecem a fundo sua medicina popular e a preocupação com os remédios é um assunto de interesse permanente para a população local. É um aspecto que tem grande destaque em sua cultura. (Wagley, 1988, p. 341)

Nos contos seguintes, Azevedo (2004) incorpora as mulheres de forma mais acentuada, inclusive as nominando por termos mais específicos, como benzedeadas e curandeiras,

“O susto”, é o primeiro com essa característica. Na narrativa, após uma ida a praia em um fim de tarde, o autor diz que foi acometido de um adoecimento abrupto, “após o banho eu comecei a espirrar juntos com espirros aquela indisposição (...) aquela grande moleza o corpo todo dolorido” (Azevedo, 2004, p. 36). O autor diz que a própria família tentou tratá-lo da condição, mas que ele só apresentou melhora após a intervenção de uma benzedead. É essa mulher que o curou e diagnosticou, “tinha pegado um mau-olhado da hora que ela me benzeu ensinou uns remédios caseiros, fiquei o resto do dia sem febre” (idem, p. 37). De acordo com Galvão (1976), as benzedeadas conseguem realizar a cura desse adoecimento citado por Azevedo, por meio de rezas e orações, além de outras enfermidades.

Outro ponto importante de se destacar, é uma singela hierarquização dessas práticas, feito por Galvão (1976), conforme as habilidades exercidas por essas mulheres. Segundo ele, “Parteadas, especialmente dotadas, são mais conhecidas como rezadeiras ou benzedeadas, e utilizam desse conhecimento nos partos como na cura de muitos tipos de doença.” (GALVÃO, 1955, p. 89).

O conto seguinte em que Azevedo (2004) incorpora a atuação de uma mulher, é *O terror*. A narrativa é construída em cima de mais uma experiência vivenciada pelo autor, mas dessa vez em sua fase adulta. Conta Azevedo (2004) que havia se mudado recentemente para uma casa com sua esposa, mudança que foi acompanhada por comportamentos estranhos de sua mulher, “quando ela ia se deitar passava muito tempo sentada rezando e ao se deitar se embrulhava dos pés a cabeça” (idem, p. 181). Após algum tempo, não suportando a situação, a mulher revela ao marido, que ao se deitar para dormir, “via um homem de estatura muito grande mais nunca pode lhe reconhecer porque ficava de costa, lhe adormecia e não conseguia se mexer” (idem, p. 181). Ao tomar conhecimento daquilo, Azevedo (2004) diz que desafiou a entidade, mas que isso agravou a situação, pois o “homem” passou a atormentá-lo também.

Nesse ponto, a autor destaca que buscou, primeiramente, pela ajuda do padre da cidade, que realizou uma celebração na casa, mas “não funcionou porque daí para frente é que passou a aterrorizar” (Azevedo, 2004, 182). Não havendo uma alternativa, solicitou a ajuda de uma curandeira da cidade, dona Maria Gita.

Essa personagem, revela que é o antigo dono da casa que não quer a presença do casal ali. Após isso, a mulher ensinar o que deve ser feito para resolver aquela situação.

ela ensinou que providenciasse uma defumação durante, quatro sextas-feiras e lambesse a casa durante uma semana todas às 6 h da tarde e que queimasse jutaicica por dentro e por fora da casa durante uma semana toda (...) graças a Deus e curandeira (...) desapareceu a assombração (Azevedo, 2004, 182).

A questão do “não respeito” pelas entidades amazônicas, também é um processo abordado por Galvão (1976). Como já foi supramencionado, Azevedo (2004) desafiou o espectro antes de buscar por ajuda. De acordo com Galvão (1976), a sociedade de Itá acredita que o desrespeito pelos *bichos visagentos*<sup>13</sup> incide em adoecimentos ou castigos, chegando até em casos de pessoas que enlouquecem.

Conforme Galvão (1976), o melhor jeito de se proteger desses seres, é evitar o encontro com essas entidades o quanto for possível e não abusar de lugares onde haja a possibilidade de suas presenças. O autor ainda esclarece, que dentro das comunidades amazônicas, existe uma diferenciação das atribuições dados aos santos e as visagens.

A ‘pajelança’ e o culto dos santos são distintos e servem a situações diferentes. Os santos protegem a comunidade e asseguram o bem-estar geral. Seus favores e sua proteção obtêm-se através de promessas e orações que propiciam sua boa vontade. Contudo, existem fenômenos que escapam à alçada ou ao poder dos santos, assim a *panema*, o “assombrado de bicho”, o poder do maligno do boto. Nestes casos somente o pajé, que dispõem de poderes e conhecimentos especiais é capaz de intervir com sucesso.” (Galvão, 1976, p. 05)

É possível evidenciar esse aspecto, quando Azevedo (2004) busca pela ajuda da Igreja Católica e ela, através de seus agentes, além de não resolver as ocorrências, implicam em seu agravamento. No conto, Maria Gita atua com uma função que em Itá, seria desempenhada por um pajé. O que demonstra o quanto essas mulheres em Faro são tidas como poderosas, aspecto que é mais evidente no próximo conto.

*Tia Laura e suas magias*, traz a narrativa de uma mulher muito requisitada para práticas de cura não farmacológicas em Faro. De acordo com o autor, “Inúmeras foram às pessoas que provaram as verdades nuas e cruas nas suas centenas de curas” (Azevedo, 2004, 182). Curas que eram tão eficientes, que Azevedo (2004) diz que se realizam de imediato.

---

<sup>13</sup> Dentro da obra de Galvão (1976), ele incorpora o conceito de “bichos visagentos” que se refere a um grupo de entidades protetoras ligadas à natureza. No texto, o autor descreve alguns, como o Curupira, Matintaperera, Pinto Piroca, o boto, dentre outros.

Por meio desse conto, conseguimos vislumbrar tanto perfil das pessoas que buscavam por essa mulher, como suas práticas. Segundo Azevedo (2004), eram, especialmente, jovens e moças a procura de “cagila”<sup>14</sup>. Ou ainda “era freqüentemente visitada por donos de regatões que sempre lhe traziam dádivas pelo trabalho feito por ela que sortia grandes efeitos” (Azevedo, 2004, p. 183). Nos trechos finais do conto, o autor ainda enfatiza o nome de outra importante benzedeira e parteira, a quem chama de Maria dos Santos.

O último conto, *A mulher que se transformava em porca*, nos permite evidenciar que dentro da sociedade fareense, por mais que essas mulheres adquiram alguma notoriedade por conta de sua atuação, como Maria Gita e Tia Laura, o “imaginário de feitiço” ainda não deixa de se fazer presente, e quiçá, essa última narrativa abordada, é a evidência mais explicitamente violenta dos resquícios de uma mentalidade de violação e agressão do ser feminino.

Antes de mergulharmos nesse último conto, devemos frisar, até para evitar cair em contradição, que em sua maioria, as representações de Azevedo (2004) nos permitem a aproximação das práticas das mulheres de Faro, a partir de construções de imagens menos atravessadas por um “imaginário de feitiço”. Entretanto, seria de extrema ingenuidade ou erro, supor que a sociedade fareense, não é atravessada por essas estruturas culturais, pois, como veremos a seguir, em casos mais extremos, os resquícios desse imaginário da caça às bruxas ainda se fazem presentes.

*A mulher que se transformava em porca*, é uma narrativa mais sombria sobre uma mulher de Faro. Nele, uma porca surge durante a noite para atormentar as pessoas da cidade, em um período em que não havia energia elétrica no lugar. Azevedo (2004) inicia esse conto, fazendo uma breve citação a trajetória do avô, que veio do Ceará. Destacamos nessa parte o que esse personagem ouve do pai em sua despedida da terra natal “essa cidade onde pensa em ir morar é cheia de mistérios” (idem, p. 104), aspecto que merece ser grifado por demonstrar a visão que já se tinha sobre Faro por quem a conhecia de longe por fama.

É seu avô, que, residindo no município, em uma noite consumida pela escuridão, encontra a porca e ao ser atacado por ela, desfere diversos golpes com sua muxinga<sup>15</sup> com fios elétricos, “depois de um bom tempo o animal apanhando viu que não vencia saiu correndo na frente e ele atrás desceu em direção da praia e ele só parou (...) porque o animal entro no meio do mato” (Azevedo, 2004, p. 106).

---

<sup>14</sup> Dentro do cosmo amazônico fareense e seu imaginário, cagila é o termo que designa preparos feitos por pessoas com dom, como curadores ou curadoras, com o intuito de agir com influências sobrenaturais sobre determinadas situações, como relacionamentos amorosos, para atrair ou separar.

<sup>15</sup> Muxinga é um substantivo feminino sinônimo de chicote.

No dia posterior, pela manhã, o avô do autor foi até o mercado municipal da cidade contar os eventos da noite. Nesse ponto, devemos refletir dois aspectos. Primeiramente, a forma como o animal foi violentado, que no imaginário do município era uma mulher. O segundo ponto, é como a sociedade, se comporta diante do ocorrido, aceitando a agressão da porca, pois o avô do autor, sente-se à vontade para contar como agrediu a criatura animalesca em um espaço público. Podemos perceber isso, de forma mais evidente, nos trechos finais do conto, quando Azevedo (2004) diz, que “o pessoal ficou de olho para ver quem aparecia doente de cama (...) bem os resultados das pesquisas não deu outra era a dita cuja, povo já vivia desconfiando” (idem, p. 106). Ao dialogar com esse último conto, conseguimos ter a noção de como as mulheres tidas com poderes mais extremos eram tratadas dentro do município.

Devemos sublinhar ainda que mulheres como Raimunda Melo, Maria Gita, Maria dos Santos, Tia Laura, por meio de suas práticas, adquiriram um certo *status*, obtendo notoriedade dentro da sociedade de Faro, suas curas, estão fortemente ligadas a tradições ameríndias, e a proximidade de quem escreve sobre essas figuras, permite um olhar mais aproximado do que outro ao olhar de fora rotulou de feitiço e de feiticeiras.

O imaginário de feitiço, na maior parte das vezes, coloca-se de fora para dentro, como evidenciamos nas obras de Inglês de Sousa e Heldilene Reale, mas sendo uma estrutura também encontra retorno dentro da própria sociedade que é rotulada, como conseguimos perceber no último conto.

Por fim, devemos apontar que assim como ocorreu com as mulheres acusadas de bruxaria no final do período medievo, onde as suas associações a bruxaria era determinada por “qualquer forma de quebra de padrão de gênero e sexualidade como as mulheres que não se submetem ao controle masculino” (Santos, 2021, p. 96), as representações das mulheres de Faro atravessadas pelo “imaginário de feitiço” podem refletir de forma enquadrada as trajetórias de mulheres que resistem, que se colocam contra o controle de suas práticas, frente a dominação do patriarcado sobre seus corpos.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

As representações contidas nas obras de Inglês de Sousa, Heldilene Reale e Francisco Azevedo, assim como o “imaginário de feitiço”, podem ser entendidas como resquícios, ao se considerar a tamanha escassez de obras escritas sobre uma cultura de um espaço com existência secular, algo a ser problematizado em outro trabalho. Assim, ao convergir com esses borralhos, como pesquisadores, nossa função foi a de “soprar” nessas cinzas ainda quentes e reascender a

vivacidade que existem em temas que tratem sobre os aspectos socioculturais dessa cidade paraense tão antiga. Pelos menos, é esse o desejo de quem escreve.

Nesse caminho, ao problematizar e dialogar com essas fontes, também apontamos a possibilidade de perceber a permanência de estruturas estigmatizantes que atravessam o ser feminino a um longo período em diferentes lugares e que em Faro apresenta suas próprias especificidades. Outrossim, este artigo também nos possibilitou nos aproximar das práticas das mulheres farenses, buscando desarticular as imagens que foram produzidas sobre elas e para a cidade.

Faro, em especial, as suas mulheres, ou melhor, suas representações, nos permitiram um estudo de natureza breve, mas que serve como “sopro” sobre a complexidade que são as culturas e religiosidades amazônicas em um espaço tão marcado por preconceitos, ao ponto de adquirir nomenclaturas tão depreciativas. Ademais, como um trabalho de natureza inaugural, seu valor estar, principalmente, em contribuir para os estudos sobre os processos socioculturais e religiosos desse município, bem como a interseção das temáticas mulheres e cura na Amazônia.

## **DOCUMENTOS**

AZEVEDO, Francisco Melo de. *Lendas e Contos de Faro*. Manaus: Espelho da Lua, 2004.

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.

SOUSA, Inglês de. Acauã. In: *Contos Amazônicos*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

## **BIBLIOGRAFIA**

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa; FARO, Mayra Cristina Silva. Saberes de cura: um estudo sobre a pajelança cabocla e mulheres pajés da Amazônia. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano V, n. 13, maio, 2012, p. 57-72.

BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2008.

BARROS, José D’Assunção. *O campo da história: especificidades e abordagens*. RJ: Petrópolis, Editora: Vozes, 2004.

BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2ª edição, 2008.

CABRAL, Luciano. “Monstros Góticos nos Contos Amazônicos, de Inglês de Souza”. In: *Todas as Musas: Revista de Literatura e das Múltiplas Linguagens da Arte*. São Paulo: ano 09, n. 01, 2017, pp. 92-100.

CASTRO, Mírian de Araújo Mafra Castro; CAVALCANTE; Rubia Maria Farias. “SABERES DE CURA E PRÁTICAS CORPORAIS: PAJELANÇA NA FEIRA DA MANAUS MODERNA”. In: *Marupiará: Revista Científica do Centro de Estudos Superiores de Parintins*.

- DOSSIÊ: *Diversidade cultural e religiosa na região norte*. Parintins: ano 3, v. 3, 2018, pp. 153-170.
- COSTA, Iracema Silva. Mulheres Benzedoiras em Belém (PA): relações de gênero e trajetória religiosa. In: *Gênero na Amazônia*, Belém, n. 7-12, jul./dez., 2017, p. 51-61.
- CRUZ DE ARAÚJO, G. (2022). Práticas de feitiçaria no Brasil. Estudo de caso de duas feiteiras acusadas no Grão-Pará no Século XVIII. *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano* (mayo-agosto), p. 108-130.
- FIGUEIRA, Lauro Roberto do Carmo. “Acauã: barroquismo amazônico”. In: *Contexto: Revista do Programa de Pós-graduação em letras da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)*. Vitória: UFES, n. 37, 2020, p.333-362.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1976.
- JUNIOR, Julião Neves da Rocha; RIBEIRO; Maria de Fátima Rocha. *Hino de Faro-PA*. 2004. Disponível em: <https://www.cifraclub.com.br/hinos-de-cidades/1824025/letra>. Acesso em: 16 de nov. de 2023.
- MATOS, Kelly Damasceno. *A função social das parteiras no município de Parintins na década de 70 e sua permanência na atualidade*. (Monografia) Universidade do Estado do Amazonas, Parintins-AM, 2010.
- NIELS, Karla Menezes Lopes. “Um monstro chamado Vitória: uma leitura de ‘Acauã’, de Inglês de Souza”. In: Cleber Araújo Cabral, Enéias Tavares, Suellen Cordovil. (Org.). *Monstruosidades do Fantástico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2020, 1ª ed, pp. 26-39.
- PEREIRA, Priscila Magalhães; LEITÃO, Mary Nascimento da Silva. RELIGIÃO E REPRESENTAÇÃO FEMININA: UMA ANÁLISE EM EXÍGUAS DE OSVALDO CHAVES. In: *Revista Intertexto: Revista de estudos de linguagem e literatura*. Minas Gerais: Uberaba, v. 13, n. 2, 2021, p. 155-171.
- PINHO, Rudá Silva de. *Perspectivas espaciais sobre a construção do imaginário de medo em bairros periféricos de Belém do Pará (1950-1980)*. In: *Equatorial: Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte*. Natal: UFRN, v. 4, n 6, 2017, pp. 35-52.
- 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”. In: *Revista Sentidos da Cultura: Revista do Núcleo de Pesquisa Cultura e Memória Amazônicas do Centro de Ciências Sociais e Educação da Universidade do Estado do Pará*. Belém: UEPA, v.7, n.13, 2020, pp. 70-85.
- PORRO, Antônio. História Indígena do alto e médio Amazonas: séculos XVI a XVIII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia de Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1ª edição, 1992, p. 175-196.
- 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. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em História Agrária da Amazônia Contemporânea). Ananindeua (PA): Universidade Federal do Pará, 2018.

RODRIGUES, João Barbosa. *Exploração do Rio Yamundá*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1875.

SANTOS, Nathália Lima dos. “*Queimem a bruxa!*”: o controle de corpos e sexualidades da caça às bruxas à “ideologia de gênero”. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, p.01-214, 2021.

SILVA, Nadson Fernando Nunes da; VIEIRA, Norma Cristina; OLIVEIRA, Marcelo do Vale. As práticas de cura das benzedadeiras da Amazônia paraense: saberes, identidades e lugares de gêneros. In: *Revista Ártemis*, vol. 29, n. 3, jan./jun., 2020, p. 243-259.

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.

SOUSA, Wanna Célli da Silva. *Cura, saberes e modos de vida na prática do curandeirismo em Bragança – PA*. Dissertação (Pós-graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia). Bragança: Universidade Federal do Pará, 2014.

TAVARES, Maria Goretti da Costa. A formação territorial do espaço paraense. In: *Revista ACTA Geográfica*. RR: Boa Vista, ANO II, n°3, jan./jun. de 2008. p.59-83.

TRINDADE, Deilson do Carmo. *As benzedadeiras de Parintins*: práticas, rezas e simpatias. Manaus: Edua, 2013.

WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica*: um estudo do homem nos trópicos. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.