

Atravessamento de memórias: a constituição do *ethos* da mulher bruxa amazônica
Crossing of memories: the constitution of the ethos of the Amazonian witch woman

Heduarda Maria Aquino Pompeu
Universidade do Estado do Pará
Belém-Brasil

Samara Cristina Guimarães Lameira Silva
Universidade do Estado do Pará
Belém-Brasil

Roberta Isabelle Bonfim Pantoja
Universidade Federal do Pará
Belém-Brasil

Resumo

O presente artigo tem por objetivo analisar a constituição da figura da mulher bruxa amazônica – a curandeira, erveira e benzedeira – que transcende seus saberes para o ambiente urbano. Para constituir o *ethos* de mulher bruxa amazônica através das memórias, utilizou-se como instrumento de coleta de dados a entrevista, na qual, as cinco mulheres belenenses, entre quarenta e setenta anos, relataram suas experiências. Para tal, usou-se como aporte teórico Ehrenreich & English (1973); Maingueneau (2006); Federici (2017); Russel & Alexander (2019), entre outros. Os resultados apontam para uma perspectiva positiva, por parte das intérpretes, das práticas das benzedadeiras, curandeiras e erveiras. Quando associadas ao termo bruxa amazônica, observa-se a presença dos estigmas herdados da inquisição e do legado de bruxaria que recaiu sobre as mulheres.

Palavras-chave: Bruxa Amazônica; Memórias; Ethos.

Abstract

The present article aims to analyze the constitution of the figure of the Amazonian witch woman - the healer, herbalist, and witch doctor- who transcends her knowledge to the urban environment. To establish the ethos of an Amazonian witch woman through the memories, it was applied as instrument of analysis the interview, in which five women from Belém, between forty and sixty years old, talked about their experiences. For this, it was used as theoretical basis Ehrenreich & English (1973); Maingueneau (2006); Federico (2017); Russel & Alexander (2019), among others. The results show a positive perspective, by interpreters, about the practices of the witch doctors, healers and herbalists. When they are associated to the term Amazonian witch, one observes the stigmas inherited from inquisition time and from the witchcraft legacy that fell upon women.

Keywords: Amazonian Witch; Memories; Ethos.

Introdução

Ao desenvolver uma conversa com mães e avós no município de Belém, encontraram-se, nas narrativas de suas memórias, discursos entremeados com o mítico, que extraem “[...] da realidade a narrativa que, de modo não-lógico, enfrenta o problema da própria realidade” (SAMUEL, 2002, p. 26), ou seja, metaforizando a realidade. As memórias das intérpretes desta pesquisa, materializadas na linguagem, trazem consigo a recorrência aos saberes místicos de mulheres denominadas de benzedadeiras, curandeiras ou erveiras. Diante disso, este artigo tem como objetivo analisar a constituição do *ethos* da mulher bruxa amazônica a partir do atravessamento das memórias de mulheres que tiveram contato com tal feitiçaria urbana.

A figura da mulher aparece sobre as mais variadas formas na literatura. Mas essa mesma mulher quando figurada dentro do arquétipo de bruxa compõe certos padrões que se fixam no imaginário coletivo social, “[...] são personagens imaginários, representados como velhas horrorosas, com verrugas no nariz, chapéus compridos e pretos em formato de cone, montadas em cabos de vassoura, que criam gatos pretos e dão gargalhadas malignas” (RUSSEL & ALEXANDER, 2019, p. 11). Para se entender quem de fato foram essas mulheres, bem como quem são essas mulheres que, neste artigo, se convencionou chamar de bruxa amazônica, é preciso fazer um resgate histórico dos diferentes *ethos* que constituem a concepção de bruxa.

A mitificação da mulher como bruxa perpassa, historicamente, o ideário coletivo por uma construção ideológica e religiosa que tem por objetivo silenciar essas mulheres que compartilhavam seus saberes definidos como místicos pela população, os quais eram divergentes de uma ciência formalmente estabelecida. Sodré (*apud* SILVA & NETO, 2015, p. 138) afirma que “existe certa tensão entre esses dois saberes - saber popular e conhecimento (saber) científico”, como corrobora Federici (2017, p. 364), ao apontar que a “substituição da bruxa e da curandeira popular pelo doutor levanta a questão sobre o papel que o surgimento da ciência moderna e da visão científica do mundo tiveram na ascensão e queda da caça às bruxas.”

A justificativa desta pesquisa contempla a desconstrução do *ethos* da mulher bruxa baseado em estereótipos historicamente marcados. Essa falaciosa construção se desloca e se mescla por meio de diferentes práticas discursivas que se constituem em concepções ideológicas díspares, fundadas na questão do gênero. A maior relevância deste trabalho está em ecoar as vozes e as narrativas de mulheres que tiveram contato com essas bruxas amazônicas, com o intuito de ressignificar essa visão de *ethos*, para além de um cenário europeizado, alcançando uma mitopoética amazônica.

A abordagem metodológica desta pesquisa configura-se como uma pesquisa qualitativa realizada na cidade de Belém (PA), em que as intérpretes¹ foram 5 mulheres com idades entre 40 e 70 anos. Utilizou-se como instrumento de coleta de dados a entrevista, para que, a partir das memórias de mulheres que tiveram contato com curandeiras, erveiras e benzedoras, fosse possível conceber um novo *ethos* para a mulher bruxa amazônica. Para tanto, usou-se como base teórica Ehrenreich & English (1973); Maingueneau (2006); Federici (2017); Russel & Alexander (2019); Ianni (2015); entre outros. Assim, o presente trabalho dividiu-se em quatro tópicos: bruxas urbanas: aquelas que voltaram de viagem do medievo; a prática dos saberes: a magia chega ao ambiente urbano; a travessia de memórias em análise; e as considerações finais seguidas das referências.

2. Bruxas urbanas: aquelas que voltaram de viagem do medievo

Os estereótipos construídos sobre as mulheres ao longo da história apresentam suas fontes geradoras nos problemas sociais, econômicos e, principalmente, nas questões acerca das relações de gênero em sociedade. Segundo Russel & Alexander (2019, p.143), “o estereótipo da bruxa é ainda tão poderoso que a maioria das pessoas se surpreende ao saber que existem bruxos”, delimitando, assim, fronteiras praticamente indissociáveis entre a figura, historicamente construída, de uma mulher perversa e sendo essa praticante de uma bruxaria obscura, maligna e pecaminosa como pontua Federici (2017, p. 335):

Há também, no plano ideológico, uma estreita correspondência entre a imagem degradada da mulher, forjada pelos demonólogos, e a imagem da feminilidade construída pelos debates da época sobre a “natureza dos sexos”, que canonizava uma mulher estereotipada, fraca do corpo e da mente e biologicamente inclinada ao mal, o que efetivamente servia para justificar o controle masculino sobre as mulheres e a nova ordem patriarcal.

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. Ehrenreich & English (1973, p. 19) afirmam que “na perseguição às bruxas, convergiu à misoginia, o antiempirismo e a obsessão sexofóbica da Igreja”, sendo assim, essa caça às bruxas, que marcou a luta de classes no medievo, representou uma postura de repressão do aparato religioso, juntamente com a mentalidade patriarcal e misógina instaurada na época. Segundo Russel & Alexander (2019, p. 136-137):

Se Deus, ou o destino, causou alguma doença a alguém, não há meios para revidar; mas se a responsável for uma bruxa, poder-se-á rechaçá-la ou

¹ Segundo Zumthor (1993, p. 57) são “os portadores da voz poética [...] os detentores da palavra pública: é, sobretudo, a natureza do prazer que eles têm a vocação de proporcionar: o prazer do ouvido”.

neutralizar-lhe o poder. Se for possível prendê-la, julgá-la e executá-la, o poder dela malogrará e o indivíduo terá sua boa fortuna restabelecida. Essa crença ajuda a explicar o grande número de execuções; matar uma bruxa é a única maneira de garantir que ela não volte para armar sua vingança mágica.

Ao se tecer o percurso da mulher figurada como bruxa, percebe-se que tanto a própria história como a literatura a representaram como transgressora de uma ordem social, pautada dentro de uma perspectiva masculina desse funcionamento de hierarquização do poder. Na Idade Média, palco das lutas camponesas e dos entraves entre os papéis do trabalho e da acumulação de posses, terras e poderes “[...] a magia parecia uma forma de rejeição do trabalho, de insubordinação, e um instrumento de resistência de base ao poder. O mundo devia ser ‘desencantado’ para poder ser dominado” (FEDERICI, 2017, p. 313), era preciso acabar com a ameaça das mulheres bruxas que carregavam em seus corpos poderes mágicos e essa sabedoria empírica que não podiam ser controlados e explorados pela classe dominante.

2.1 As curandeiras, as erveiras e as benzedadeiras: a travessia do medievo até os rios amazônicos

Este artigo se propõe a desconstruir esses estereótipos, esse fardo histórico, carregados por tanto tempo por essas mulheres. Para Samuel (2002, p.137), “a desconstrução busca habitar as margens dos sistemas tradicionais do pensamento para pressionar seus limites e testar suas fundações”, assim atribuir novos significados para a condição da mulher bruxa já tão disseminada como “encarnação de megera; como uma pessoa totalmente perversa e depravada, sob o domínio e o comando de Satã.” (RUSSEL & ALEXANDER, 2019, p. 149). Assim, pelas narrativas e memórias das mulheres entrevistadas, acerca do contato com essa feitiçaria urbana, pretende-se criar um novo *ethos* para as bruxas amazônicas.

O *ethos* está essencialmente vinculado ao ato de enunciação, porém não se pode ignorar o fato de que as pessoas que estão na posição de intérpretes, o público, constroem também representações do *ethos* do enunciador até mesmo antes que ele fale. Maingueneau (2008, p. 16) afirma que:

Na elaboração do *ethos*, interagem fenômenos de ordens muito diversas: os índices sobre os quais se apoia o intérprete vão desde a escolha do registro da língua e das palavras até o planejamento textual, passando pelo ritmo e a modulação... O *ethos* se elabora, assim, por meio de uma percepção complexa, mobilizadora da afetividade do intérprete, que tira suas informações do material linguístico e do ambiente.

Segundo Maingueneau (2008), diz-se que o *ethos* é um efeito de discurso e que se pode delimitá-lo no decorrer do mesmo, concepção, mais evidente no texto escrito do que

em uma interação oral. A concepção de *ethos*, para Auchlin (*apud* MAINGUENEAU, 2008, p. 16), está propensa a uma grande zona de variação, em que o *ethos* pode ser compreendido como “mais ou menos carnal, concreto ou mais ou menos ‘abstrato’”. Depende de como se traduz o termo *ethos*: “caráter, retrato moral, imagem, costumes oratórios, feições [...]”.

A própria concepção de *ethos* pode remeter a coisas muito distintas à medida que se considera o ponto de vista do locutor ou do destinatário. No que concerne a esta pesquisa, optou-se por aderir a constituição do *ethos* do ponto de vista do destinatário, no caso, mulheres, residentes da cidade de Belém, que vivenciaram e experienciaram o contato com os encantos urbanos de benzedadeiras, curandeiras e erveiras.

Antes de se engendrar esse novo espaço de constituição da mulher bruxa, é necessário perceber que os resquícios do passado ainda pairam sobre a contemporaneidade. Como afirmam Ehrenreich e English (1973, p. 07), “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”. O ato de curar através de plantas e a utilização de saberes passados de gerações a gerações de mulheres, ainda, é malquisto socialmente.

Como já foi dito, “As bruxas nunca tiveram espaço que respeitasse suas vozes. As fontes existentes são escritos de cunho eclesiástico ou doutrinal, nos quais se fala sobre as bruxas, e onde estas nunca falam sobre si mesmas” (TOMAZELLI, 2016, p. 941). No que concerne aos estudos acadêmicos, os autores Russel & Alexander (2019) ressaltam quatro correntes que interpretam a bruxaria europeia: a concepção liberal, na qual, a bruxaria nunca existiu e foi uma construção monstruosa das autoridades eclesiásticas com o fim de consolidarem seus poderes; a tradição Murrayista, em que a bruxaria é uma antiga religião da fertilidade que sobreviveu à Idade Média e chegou, no mínimo, ao começo da Idade Moderna; a histórico-social, que enfatiza o padrão social de acusações de bruxaria; a concepção das ideias, que aborda a bruxaria como uma combinação de conceitos compilados ao longo dos tempos.

O “insucesso ou infortúnio [...], sobre qualquer pessoa, a qualquer hora e em relação a qualquer das múltiplas atividades de sua vida, pode ser atribuído à bruxaria”. (EVANS-PRITCHARD, 2005, p.49). Ao discorrerem sobre a história da bruxaria, Russel e Alexander (2019) ressaltam que a variação da feitiçaria em diferentes culturas, como as africanas e as europeias, validam uma herança arquetípica que constitui a bruxaria como sendo uma prática de mulheres via de regra idosas que geram situações enfadonhas, mas que não se deve por isso subestimar o papel da igreja cristã ao fomentar esse arquétipo na inquisição:

[...] os antropólogos têm sido propensos a subestimar os elementos cristãos. A verdade situa-se a meio caminho: a feitiçaria, similar à que existe em

escala mundial, é o mais antigo e básico elemento de bruxaria européia histórica, mas outros elementos transformaram gradualmente a feitiçaria europeia em bruxaria diabólica. (RUSSEL & ALEXANDER, 2019, p. 33).

Entre esses elementos, estão o tribunal eclesiástico e o surgimento da ciência moderna (RUSSEL & ALEXANDER, 2019; FEDERICI, 2017; EHRENREICH & ENGLISH, 1973) que transformaram a figura das primeiras médicas do povo em bruxas a fim de expurgar sua adoração. A concepção de bruxas a que esta pesquisa adere e quer ressignificar é a que foi constituída no final medievo, em que mulheres com determinados saberes, algo incontrollável pelos homens do clero e da ciência, foram transfiguradas em um arquétipo de mulheres más e feias, que comem crianças, fazem pacto com o diabo e causam mal aos outros com seus feitiços.

Essas bruxas resistiram à tensão e ao conflito de classes no medievo, das fogueiras, as cinzas daquelas mulheres queimadas viajaram no tempo em forma de conhecimentos, saberes e práticas. As mulheres carregavam esse misticismo em seus corpos, mas esses foram acusados pelo simples fato de serem corpos femininos. De geração em geração, a linhagem de ser bruxa, do feminino, do encantamento e da sabedoria, ocupou os mais diversos espaços. Desse modo, fazendo a travessia pelos rios amazônicos, chegaram para encantar a cidade de Belém (PA) – *lócus* desta pesquisa.

É necessário, antes de se adentrar os estudos sobre as bruxas amazônidas, discorrer sobre o contexto amazônico. Este, para Ianni (2015), está no imaginário de todo o mundo como um emblema primordial da vida vegetal, animal e humana; um emaranhado de lutas ideológicas e sociais (colonialismo, imperialismo, globalismo, nativismo e nacionalismo); por uma ideia de mundo imaginário, um paraíso; uma realidade prosaica, promíscua, brutal; uma incógnita perdida numa floresta de mitos. Essa pode ser vista como um arsenal de perspectivas e dilemas percorridos por diferentes olhares, tanto literais quanto metafóricos.

Sendo assim, além de sua vasta fauna e flora, a Amazônia é um lugar em que se entremeiam práticas, vivências, saberes e encantos, sendo inegável a presença de um enigma contínuo sobre suas especificidades. O que faz com que muitos queiram “explicar, cartografar, exorcizar ou sublimar seus signos, símbolos e emblemas, as figuras e as figurações, a realidade e os mitos que povoam a fauna, a flora, os rios e as especiarias, os nativos e os intrusos” (IANNI, 2015, p. 25). Na Amazônia, o mito se constitui na linguagem, uma “linguagem própria da fábula, que flui como produto de uma faculdade natural, levada pelos sentidos, pela imaginação e pela descoberta das coisas [...] uma verdadeira metafísica poética” (IANNI, 2015, p. 29) em o que é impossível se torna possível. Diante de uma natureza deslumbrante:

[...] o caboclo, além de criar e desenvolver processos altamente criativos e eficazes de relação com ela construiu um sistema cultural singular. Uma cultura viva, em evolução, integrada e formadora de identidade. Cultura que no sentido ético e estético, constitui uma espécie de *paideia*, de *bildung* amazônico [...]. (LOUREIRO, 2015, p. 31)

É na horizontalidade de uma convivência espontânea com a natureza que as benzedeiras, curandeiras e erveiras praticam e desenvolvem seus saberes, vivências e encantos medicinais, pautadas num “pensar cultural em liberdade com a natureza, marcado pela poeticidade e sentimento de comunhão cósmica. Rica de plasticidade e inocente magia, [em que] a natureza amazônica revela-se como pertencente a uma idade mítica, plena de liberdade e energia telúrica.” (LOUREIRO, 2015, p. 31-32, **grifos nossos**). O contexto de uma Amazônia que estabelece comunhão entre o imaginário e o maravilhoso, uma atmosfera que se aproxima das culturas míticas, beneficia não só as produções artísticas, mas também os rituais e a mitologia, que são estruturas de conteúdo e expressão da cultura. Dentre os produtores dessas estruturas de conteúdos e expressões, estão as benzedeiras, curandeiras e erveiras. Diante disso, parte-se para algumas concepções, já apresentadas em outras pesquisas, sobre essas mulheres e suas vivências.

As autoras Silveira e Albuquerque (2015, p. 258-259), ao analisarem as práticas e vivências da Curandeira Dona Maria, caracterizam-na como portadora de multi saberes, que foram construídos por meio das experiências produzidas nas relações sociais travadas no cotidiano e nas tradições de Colares. Silveira e Albuquerque (2015) englobam curandeira e benzedeira como sendo profissões de manipulação de magia, com base em Mauss (2003), trazem a noção de *mana*² e relacionam o dom de manipulá-la em plantas a esses ofícios.

No que diz respeito ao estudo de Lopes (2018), constitui-se numa perspectiva social, que ressalta os múltiplos papéis das mulheres na formação do quilombo, dentre elas, curandeira, benzedeira. A pesquisa as define como cuidadoras dos males espirituais e físicos dos moradores das comunidades quilombolas e as tratam com “[...] com rezas, chás, banhos e unguentos preparados com as ervas colhidas especificamente, para cada caso [...]” (MENDES & CAVAS, 2018, p. 3, apud LOPES, 2018, p. 17). Espontâneo e oriundo das tradições orais e populares, o uso da magia é manipulado por pessoas que têm algum tipo de aprendizado e domínio das artes mágicas, é o caso das rezadeiras, benzedeiras, feiticeiros e outros profissionais da magia, como curandeiras e erveiras (PIERUCCI, 2001). Dessa forma, destacam-se como agentes importantes no cenário amazônico as curandeiras, benzedeiras e erveiras - assim como os seus afins, possuidoras de saberes sobre plantas e rituais de cura, proteção, afastamento, atração etc.

² “[...] é o que produz o valor das coisas e das pessoas, valor mágico, valor religioso e mesmo valor social.” (MAUSS, 2003, apud SILVEIRA & ALBUQUERQUE, 2015, p. 258).

3. A prática dos saberes: a magia chega ao ambiente urbano

Ao se pensar a Idade Média como um bloco temporal delimitado e fechado, estaria se cometendo um equívoco e conferindo ao medievo uma visão superficial. Os acontecimentos históricos permitem a convenção de diferentes divisões e bifurcações na época medieval. Porém, uma questão ideológica manteve-se “[...] ao longo de todo esse período e apesar da heresia e do sectarismo, o domínio do clero permanece sem rival, e o prestígio do seu monopólio dos meios de salvação – a Igreja mantém – intato.” (HAUSER, 1998, p. 124). Pode-se, então, repensar essa atmosfera do medievo em diferentes espaços de acontecimentos, como aponta Foucault (2009, p.412):

[...] na Idade Média, um conjunto hierarquizado de lugares: lugares sagrados e lugares profanos, lugares protegidos e lugares, pelo contrário, abertos e sem defesa, lugares urbanos e lugares rurais (onde acontece a vida real dos homens); para a teoria cosmológica, havia lugares supracelestes opostos ao lugar celeste; havia os lugares onde as coisas se encontravam colocadas porque elas tinham sido violentamente deslocadas, e depois os lugares, pelo contrário, onde as coisas encontravam sua localização e seu repouso naturais.

Esses espaços hierarquizados e constituintes de diversas instituições de poderes, para Foucault (2009), de modo grosseiro, era o que poderia ser chamado de espaço medieval: espaço de localização. Assim, ao se trabalhar o *corpus* da mulher bruxa estereotipada, para depois desmistificá-lo, é necessário compreender as bruxas dentro de um espaço – de um eixo de localização, profano, anticlerical, destituído e deslocado de qualquer tomada de poder, sempre dentro de espaços outros.

Um ponto a ser levantado é que os únicos espaços que poderiam levar ao transcendente seria o clerical – a Igreja, porém, essa magnitude e essa transição do terreno ao divino eram feitas por representantes, mas sempre masculinos. Mas o que paira nas teias históricas e sociais de reflexão é porque a mulher, personificada de bruxa pecaminosa, foi deslocada para um espaço profano, se essa em seu corpo e em suas vivências habitava o espaço transcendente por via da natureza e de suas práticas de cura. Segundo Ehrenreich & English (1973, p. 17), “a distinção entre curas divinas e diabólicas não constituía nenhum problema, mas evidentemente o Senhor atuaria através dos padres e médicos e não por mediação de mulheres camponesas”. Só reafirmando, assim, um posicionamento misógino que recaiu sobre as mulheres durante toda a história.

Apesar das mulheres bruxas terem sido punidas, torturadas e queimadas em fogueiras, elas resistiram. Elas chegaram à Amazônia – lugar que por si só exala encantamento, mas, especificamente, chegam para ocupar também o ambiente urbano. E essa ambientação urbana configura dentro de um sistema organizacional hierarquizado, fragmentados em microespaços, em que convivem e se mesclam diferentes formas de

conhecimentos, tradições e culturas. Desse modo, as benzedadeiras, erveiras e curandeiras, agora, já usam o fogo para ferver plantas e ervas, já criam remédios da natureza e já compartilham suas práticas de saberes dentro do espaço urbano. Outrora, se a discussão do papel da mulher bruxa tinha um viés de gênero, com o tempo, ela perpassa pela dicotomia saber popular em oposição ao conhecimento científico. De partida, como pontua Russel & Alexander (2019, p.19):

[...] o que não é científico em uma área da ciência em determinado período pode tornar-se científico em outro campo e em outra época. O mais importante de tudo é que não queremos recair na atual superstição dominante de que as únicas coisas verdadeiras são aquelas demonstráveis pela “ciência”. Há muitos caminhos para a realidade. Não é necessário pensar na magia como uma abordagem inferior à da ciência.

No ambiente urbano, a procura pelas vivências com benzedadeiras, erveiras e curandeiras pode ser interpretada como a busca por uma sabedoria que destoa do caráter de um conhecimento considerado academicista e institucionalizado. Mas, muitas vezes, o conhecimento dessas mulheres, convencionadas como bruxas amazônicas neste artigo, é considerado místico pela população, sendo suas práticas tachadas como falaciosas, enfatizando que “a convivência do real com o irreal chama-se *fantástico*, que se faz a partir da noção de realidade, tomada como hipótese falsa, a que dá uma aura de incerteza e de que não se tem nenhuma explicação satisfatória” (SAMUEL, 2002, p. 36). Esses saberes no medievo eram uma ameaça a Igreja, na medida em que transgrediam os valores morais da época, como explica Ehrenreich & English (1973, p. 18):

Porque de fato, as bruxas eram pessoas empíricas: confiavam mais em seus sentidos do que na fé ou na doutrina; acreditavam na experimentação, e na relação entre causa e efeito. Não tinham uma atividade religiosa passiva, mas ativamente indagadora. Confiavam em sua própria capacidade para encontrar formas de atuar sobre as enfermidades, a gestação e o parto – seja através de medicações ou com práticas mágicas.

As mulheres ao longo da história desenvolveram amplos conhecimentos sobre a manipulação das ervas, além de entenderem o funcionamento do próprio corpo humano. Essas mesmas mulheres, porém, foram atacadas com a justificativa de que através dos sentidos e de práticas empíricas seriam incapazes de curar doenças, função que apenas homens com intelecto e moral estariam destinados a realizar. A bruxa, no medievo, sempre realizou diversas funções: era a médica, a feiticeira, a farmacêutica, a curandeira, a parteira do vilarejo. E no espaço urbano, esses ofícios apenas se reconfiguraram. O cerne da questão recai em realocar esses saberes para um patamar inferior, duvidoso e contestável se comparado ao surgimento de um conhecimento científico imaculado, como demonstra Federici (2017, p, 364):

Com a perseguição à curandeira popular, as mulheres foram expropriadas de um patrimônio de saber empírico, relativo a ervas e remédios curativos, que haviam acumulado e transmitido de geração a geração – uma perda que abriu o caminho para uma nova forma de cercamento: o surgimento da medicina profissional [...].

O surgimento da ciência Moderna e da racionalidade científica impôs um caráter limitador nas sabedorias populares, como se em determinado ponto elas não pudessem contemplar a dimensão que o conhecimento científico instaurado era capaz. Assim, os saberes passados de geração em geração, entrelaçados por culturas e tradições e que se renovam através de memórias e de práticas, são passíveis, muitas vezes, de contestações. Neste artigo, entretanto, através dos discursos das intérpretes da pesquisa, fica evidente que ao procurarem o contato com erveiras, benzedeiras e curandeiras, essas mulheres fugiram de um conhecimento médico formal e institucionalizado.

O atravessamento e o resgate das memórias de mulheres que já tiveram contato com benzedeiras, curandeiras e erveiras na cidade de Belém foram parte indispensável no processo de construção do *ethos* da mulher bruxa amazônica. Segundo Barbosa (2011, p. 62), “a memória, enquanto acervo de lembranças não é um produto qualquer resultante de vivências, mas um processo que se faz no presente para atender às necessidades do presente”. Assim, essas mulheres ao serem entrevistadas, fazem ecoar essas narrativas de memória, evocando do passado lembranças e recordações afetivas de suas vivências. E essas vozes, que já tanto foram silenciadas, se mantêm vivas por meio do compartilhamento dessas histórias “[...] aprendendo umas com as outras e passando suas experiências entre vizinhas e de mãe para filha” (EHRENREICH & ENGLISH, 1973, p. 03).

Ao serem transportadas para o tempo presente, essas narrativas se mesclam com resquícios do passado e atravessam discursos de experiências vividas ao longo do tempo, “[...] na rememoração, recostura-se, tece-se o passado no presente, compondo tramas e entrelaçam-se novas experiências existenciais” (BARBOSA, 2011, p.62). E nas narrativas, materializadas na linguagem do discurso, é que se compõe a tessitura para a mulher bruxa amazônica, em um *ethos* de novas significações. Assim, pelo atravessamento de memórias dessas vivências busca-se esse novo sentido, “[...] algo do mundo tem de ressoar no “teatro da consciência” do sujeito para que faça sentido” (ORLANDI, 2002, p. 68).

4. A travessia de memórias em análise

Primeira memória é da minha avó, minha avó era filha legítima de índio e ela, é... Os nossos remédios quando éramos crianças, era só remédio caseiro através de banhos, através de xarope que ela dizia que também tinha outro tipo de remédio chamado lambedor (risos) que ela fazia com mel e as outras ervas. (Izabel, 71 anos, 2019)

A partir dos relatos das intérpretes desta pesquisa, pretende-se analisar, com base no referencial teórico, a constituição do *ethos* de benzedeiras, curandeiras e erveiras de Belém enquanto bruxas amazônicas, no qual, entrelaçaram-se discussões acerca das dicotomias: o profano e o sagrado, o saber tradicional e o conhecimento científico, a mulher “mística” e o homem “científico”. Ao se fazer o atravessamento das memórias de mulheres que tiveram o contato com essa feitiçaria urbana, pretende-se promover a análise de quem são essas bruxas em sociedade e como elas são vistas, seja na posição de praticantes de suas sabedorias, ou como mulheres marcadas socialmente por um passado histórico.

Ao se questionar, nas entrevistas, as intérpretes acerca do desenvolvimento do seu contato com benzedeiras, curandeiras e erveiras na cidade de Belém, há em seus relatos de memórias a presença de uma terceira pessoa que proporcionou a interação. Veja-se nos relatos a seguir:

[...] quando acontecia, bastava falar, uma pessoa dizer olha fulano faz isso e aquilo a gente ia lá atrás pra a pessoa passar as ervas, rezar na cabeça da gente e muitas das vezes, elas passavam aquela receita de casa que era tomar um banho com as ervas que elas passavam e se defumava, mudava as roupas.

(Ana, 63 anos, 2019)

Primeira memória é da minha avó, minha avó era filha legítima de índio e ela, é... os nossos remédios quando éramos crianças, era só remédio caseiro através de banhos, através de xarope que ela dizia que também tinha outro tipo de remédio chamado lambedor (risos) que ela fazia com mel e as outras ervas.

(Izabel, 71 anos, 2019)

[...] O motivo que me levou a isso, foi quando a minha filha mais velha tava com 2, 3 meses passou mal e minha mãe minha avó começaram a dizer que era quebranto e que eu precisava levar a uma benzedeira.

(Simone, 47 anos, 2019)

No reviver das memórias de Ana, observa-se fortemente a questão da tradição oral, que aparece em seu relato como dinamizadora das práticas místicas na cidade de Belém, nas palavras da intérprete “*[...] quando acontecia, bastava falar, uma pessoa dizer olha fulano faz isso e aquilo a gente ia lá atrás pra a pessoa passar as ervas, rezar na cabeça da gente [...]*”. No que concerne à materialização das memórias de Izabel, também remete para essa tradição da oralidade, vivenciada em sua infância, recordando lembranças afetivas de sua avó, “*[...] ela dizia que também tinha outro tipo de remédio chamado lambedor (risos) que ela fazia com mel e as outras ervas*”.

Já no caso das memórias de Simone, percebe-se a interferência de outras pessoas na motivação pela busca dos serviços das mulheres bruxas, em suas palavras “*[...] minha mãe minha avó começaram a dizer que era quebranto e que eu precisava levar a uma*

benzedeira”. Assim, pelos três relatos de memórias acima, evidencia-se que um ponto fundamental é a tradição oral, passada de geração em geração, com a renovação das práticas de mulheres bruxas, já que a propagação de seus saberes ocorre através das experiências de pessoas que, anteriormente, tiveram resultado ao recorrerem às suas práticas e, posteriormente, indicaram para outras pessoas em situação semelhante.

Portanto, reforça-se a importância dos atravessamentos das memórias, como o *corpus* de análise desta pesquisa, para se perceber uma coletividade social dessa tradição oral, em que uma terceira pessoa participa como motivadora para um recorrer aos saberes de curandeiras, erveiras e benzedeiras. Ao se pensar acerca da memória como sendo social, segundo Fares (2015, p. 34):

[...] por mais individual que possam ser os sentimentos advindos do ato de rememorar, ela traz marcas de momentos vividos em uma determinada fase da história e em um determinado contexto social. Os trajetos coletivos, retalhados e coletados, constituem a individualidade.

Nessa linha de pensamento, ao se situar em um contexto de tensão entre o conhecimento considerado científico *versus* os saberes tradicionais populares, recorrendo, novamente, às memórias das intérpretes da pesquisa, é questionado o porquê de elas não terem procurado uma medicina institucionalizada e formal ao invés de terem ido à busca de curandeiras, erveiras e benzedeiras. Veja-se os relatos a seguir:

Porque assim, eu já tinha ido, já tinha ido no médico, tinha feito o tratamento, assim, pro caso o meu filho, mas não adiantou muito, entendeu? Eu recorri porque eu achei que fosse caso que era caso de benzedeira.

(Socorro, 52 anos, 2019)

Já, eu tentei engravidar por 2 anos direto, mas eu não conseguia. Fui em um médico especializado que me disse que eu nunca conseguiria ter filhos biológicos, e que provavelmente eu teria que fazer fertilização in vitro, entendeu. Meu marido sempre teve contato com essas medicinas de interior, a avó dele era parteira e curandeira no interior de Bragança [...] uma senhora fez uma garrafada, que eu tomei e uns 2 meses depois eu engravidei.

(Lilma, 45 anos, 2019)

Recorri sim a medicina industrializada e tudo mais, mas infelizmente não tive êxito, esse o motivo que me levou a ir em uma curandeira.

(Simone, 47 anos, 2019)

Nas memórias de Socorro, evidencia-se pela sua fala “[...] já tinha ido no médico, tinha feito o tratamento, assim, pro caso o meu filho, mas não adiantou muito [...]”, que uma medicina considerada – pelos padrões sociais formais – institucionalizada não surtiu efeito satisfatório para a obtenção da cura da doença, então, a intérprete optou em recorrer a uma benzedeira. No relato de Lilma, fica claro como, através de uma vivência pessoal, o discurso de um médico especializado é desconstruído, tornando-se até falacioso perante os

saberes de erveiras e curandeiras, uma vez que, na fala da intérprete “[...] *uma senhora fez uma garrafada, que eu tomei e uns 2 meses depois eu engravidei.*”

O relato de Simone só reforça como, muitas vezes, a falta de êxito conseguido com uma medicina institucionalizada leva, no caso das intérpretes da pesquisa, a uma recorrência pelas práticas das mulheres bruxas. Ao ser pontuado por Ehrenreich e English (1973, p. 04), que “em tempos passados, as mulheres foram curandeiras autônomas e seus cuidados foram muitas vezes a única atenção médica ao alcance dos pobres e das próprias mulheres”, percebe-se que embora tenha ocorrido uma disseminação de uma medicina formal e, socialmente estabelecida, ainda se recorre às curandeiras, erveiras e benzedeadas para solução e ajuda de problemas.

Outro ponto central para a análise foi o repensar o *ethos* de mulher bruxa para se compreender quem de fato são essas curandeiras, erveiras e benzedeadas, assim como quais são as relações e heranças que elas guardam das mulheres bruxas ao longo da história. Para tanto, as intérpretes relataram o que elas achavam acerca dessas mulheres e de suas práticas de cura e benzimento. Veja-se os relatos a seguir:

Eu acredito que são pessoas que tinham um dom e elas tinham a capacidade de através da fé delas, da fé passada de mãe pra filha, elasintonizando com a mãe da criança, né, que a mãe vai em busca da, ia em busca da cura do filho, naquela preocupação, se a mãe também naquele momento, ela está em sintonia, eu acredito que tenha surgido muitas coisas boas, entendeu. Eu acho que isso daí, é uma coisa muito relativa de pessoa pra pessoa, entendeu.

(Ana, 60 anos, 2019)

Eu acredito que assim, porque é... tem muitas, não só mulheres mas homens também, que eles tem um dom de pesquisar a natureza, esse tipo de remédio que muitas vezes nós nem sabemos mas que na realidade, lá com eles que não tem médico lá, no local, eles conseguem a cura.

(Izabel, 70 anos, 2019)

Eu acredito que elas curem, que elas passam uma coisa boa, uma energia boa, entendeu. Como se através delas, assim, tivesse uma outra coisa é... uma aura diferente.

(Socorro, 52 anos, 2019)

Nos relatos acima, percebe-se que tanto Ana, Izabel como Socorro falam em como essas curandeiras, erveiras e benzedeadas possuem, para elas, uma capacidade de cura. Nas passagens dos relatos, “[...] *eu acredito que são pessoas que tinham um dom [...]*”; “[...] *eles tem um dom de pesquisar a natureza [...]*”; “[...] *Eu acredito que elas curem, que elas passam uma coisa boa, uma energia boa [...]*”, fica bem claro como essas mulheres, através das suas práticas, transmitem para as intérpretes não só os saberes para a cura em si, mas também energias boas para as pessoas que vão em busca delas.

Portanto, inicia-se uma tessitura de *ethos* da figura da mulher bruxa bem diferente daquela forjada e estereotipada, pelos homens do medievo. Na visão das intérpretes, essas

curandeiras, erveiras e benzedadeiras, são mulheres que muito as ajudam, seja pelo poder da cura, seja pelos conselhos, ou pela herança de saberes das ervas, os banhos etc.

5. Considerações finais

Os resultados mostram a relevância do resgate de vivências, acerca dos saberes das mulheres bruxas que se firmaram como sujeitas de suas práticas e ofícios na sociedade, para a construção de novo *ethos* de significados e percepções do legado de bruxaria que recaiu sobre as mulheres desde a fogueira até as cinzas do universo contemporâneo. É, principalmente, com o advento dos movimentos sociais, que a questão da figura mulher e das sociedades patriarcais começam a ser questionadas. A inquisição, por ter ocasionado a demonização e a morte centenas de mulheres, é demarcada como um momento importante no processo de compreensão da relação entre a mulher, o conhecimento e a liberdade.

Com a finalidade de ressignificar a concepção de bruxa constituída no final medievo, em que mulheres com determinados saberes, incontrolláveis pelos homens do clero e da ciência, foram transfiguradas em um arquétipo de mulheres más e feias, que comem crianças, fazem pacto com o diabo e causam mal aos outros com seus feitiços. Assim, emerge-se a predileção da utilização do termo bruxa amazônica, nesta pesquisa, sendo esta construída em um campo semântico de resistência da mulher, compreendida sócio-historicamente, como transgressora e empoderada em relação ao seu corpo, suas práticas e saberes.

Os discursos constituídos com base nas memórias das sujeitas apontam para uma perspectiva positiva e de credibilidade das práticas profissionais das benzedadeiras, curandeiras e erveiras, porém, quando associadas ao termo bruxa amazônica, observa-se a presença dos estigmas herdados da inquisição, ou seja, apesar de as profissionais da magia de Belém desenvolverem práticas que foram herdadas das mulheres intituladas como bruxas pelo clero no medievo, ainda, há uma resistência em correlacioná-las para as sujeitas da pesquisa, devido ao principal *ethos* do ser bruxa ser o imposto pelos inquisidores, isto é, o associado a um campo semântico negativo e depreciativo da mulher.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA, J. O. F. **Narrativas Oraís: Performance e memória**. Dissertação | Manaus: UFAM, 2011. Disponível em: < <https://tede.ufam.edu.br> > Acesso em: 20 Set. de 2019.
- FARES, J. A. **Um memorial das Matintas Amazônicas**. Belém: Fundação Cultural do Estado do Pará, 2015.
- EVANS- PRITCHARD, Edward Evans. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Tradução Eduardo Viveiro de Castro. Rio de Janeiro: Eitora Zahar. 2005.

- FOUCAULT, M. **Outros espaços**. In: _____. *Estética: literatura e pintura, música e cinema* (Ditos e escritos III). 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- HAUSER, Arnold. **História social da arte e da literatura**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- IANNI, O. **Lendas do novo mundo**. In: LOUREIRO, J. de J. P. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário**. 4. ed. Belém: Cultura Brasil, 2015.
- LOPES, C. J. de O. **Mulheres em segredo e o segredo das mulheres: invisibilidade e resistência em um quilombo contemporâneo da Amazônia**. TCC (Especialização em História Agrária da Amazônia Contemporânea) – Universidade Federal do Pará, Ananindeua, 2018. Disponível em: <<http://bdm.ufpa.br/jspui/handle/prefix/973>> Acesso em: 20 Set. de 2019.
- LOUREIRO, J. de J. P. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário**. 4. ed. Belém: Cultura Brasil, 2015.
- MAINGUENEAU, D. **A propósito do ethos**. Tradução de Luciana Salgado. In: MOTTA, A. R.; SALGADO, L. (Org.). **Ethos discursivo**. São Paulo: Contexto, 2008.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. **Magia**. São Paulo, Publifolha, 2001.
- SILVEIRA, D. D. S; ALBUQUERQUE, M. B. B. **Práticas de cura, magia, educação e saberes sobre plantas poderosas na amazônia**. Revista COCAR, Belém, v.9, n.18, p. 255 a 284 – Jul./Dez. 2015 Programa de Pós-graduação Educação em Educação da UEPA. Disponível em: < <http://páginas.uepa.br/seer/index.php/cocar> > Acesso em: 05 Out. de 2019.
- TOMAZELLI, R. **Para onde foram as bruxas? Os estudos históricos sobre a bruxaria tardo medieval**. Anais do V Encontro Internacional, Espírito Santo, p. 940-949. - Abril. 2016 da Universidade Federal do Espírito Santos - UFES/PARIS-EST. Disponível em: < <http://periodicos.ufes.br/UFESUPEM/issue/view/631/showToc> > Acesso em: 28 Set. de 2019.
- ZUMTHOR, P. **A letra e a voz: a literatura medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOBRE AS AUTORAS:

Heduarda Maria Aquino Pompeu

Graduanda em Licenciatura Plena em Letras - Língua Portuguesa - CCSE/UEPA. Integrante da Linha de Audiovisual do Núcleo de Pesquisa Culturas e Memórias Amazônicas - CUMA; Ex-bolsista do Núcleo de Pesquisa em Educação Científica, Ambiental e Práticas Sociais - NECAPS pelo Projeto "Cidadania, Educação Ambiental e Juventude - CEAJU.

E-mail: heuarda.pompeu@gmail.com
<http://lattes.cnpq.br/2898508499551962>

Samara Cristina Guimarães Lameira Silva

Atualmente Graduanda em Licenciatura Plena em Letras - Língua Portuguesa na Universidade do Estado do Pará. Integrante da Pesquisa, Componentes estilísticos do Texto Artístico do Grupo de Pesquisa em Linguagens Artísticas e Estilos Poéticos (LAESP), pertencente ao Departamento de Língua e Literatura (DLLT/UEPA).

E-mail: samaracrisguimaraes@gmail.com
<http://lattes.cnpq.br/5275416984128635>

Roberta Isabelle Bonfim Pantoja

Doutoranda do Programa de Pós Graduação em Letras- Estudos Literários da Universidade Federal do Pará, Mestre em Educação, linha de Saberes Culturais pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade do Estado do Pará (UEPA, 2018). Licenciada em Letras - Língua Portuguesa - Universidade do Estado do Pará (UEPA, 2012), especialista "lato-sensu" em Língua Portuguesa e Análise Literária - Universidade da Amazônia (UNAMA, 2014). Bolsista CAPES. Membro do Grupo de Pesquisa Makunaíma: Literatura, arte, cultura, história e sociedade na Amazônia, Brasil e América Latina do CNPq/PPGL/UFPA. Membro Núcleo de Pesquisas e Memórias Amazônicas - CUMA (UEPA).

E-mail: isabellebpantoja@gmail.com
<http://lattes.cnpq.br/5832583943173063>
<https://orcid.org/0000-0002-0741-4615>

Recebido: 30/07/2020
Aceito: 04/08/2020