3098 - Trabalho Completo - 2ª Reunião Científica Regional Norte da ANPEd (2018)
GT 03/GT 06 - Movimentos Sociais, Sujeitos e Processos Educativos e Educação Popular

TRAJETÓRIA DE VIDA E PROCESSOS EDUCATIVOS DE UM PAJÉ NA AMAZÔNIA

Thaís Tavares Nogueira - UEPA - Universidade do Estado do Pará
Maria Betânia Barbosa Albuquerque - UEPA - Universidade do Estado do Pará

Agência e/ou Instituição Financiadora: CAPES

Este estudo reflete sobre as práticas educativas em um terreiro de pajelança na ilha de Colares/ PA e toma como base as narrativas do sujeito mediador dessas práticas: o pajé. Sua trajetória de vida provoca uma reflexão acerca do conceito de pedagogia, ao pensar as práticas de pajelança como educativas. Apontamos para uma pedagogia cultural que compreende espaços diversos de aprendizagem e os processos educativos de um modo mais amplo e complexo. Trata-se de uma pesquisa etnográfica pautada na metodologia da história oral, por meio da observação em campo e entrevistas semiestruturadas. O suporte teórico parte de pressupostos da história cultural, ao pensar esta história de sujeitos e seus saberes até então subalternizados pela ciência moderna. Dentre as considerações, ressaltamos a existência de uma prática educativa no terreiro, a exemplo do rito de iniciação, ao observar o pajé como um educador que media toda a ritualística. Todos os participantes dos trabalhos experimentam algum tipo de aprendizagem. Aprende-se sobre a cultura das entidades nas suas falas e doutrinas; aprende-se onde sentar, no que tocar ou não; aprende-se a cantar para acompanhar o trânsito das entidades no terreiro; sobre fórmulas e receitas de banhos ou chás, bem como a moral repassada pelas entidades.

TRAJETÓRIA DE VIDA E PROCESSOS EDUCATIVOS DE UM PAJÉ NA AMAZÔNIA

RESUMO:

Este estudo reflete sobre as práticas educativas em um terreiro de pajelança na ilha de Colares/ PA e toma como base as narrativas do sujeito mediador dessas práticas: o pajé. Sua trajetória de vida provoca uma reflexão acerca do conceito de pedagogia, ao pensar as práticas de pajelança como educativas. Apontamos para uma pedagogia cultural que compreende espaços diversos de aprendizagem e os processos educativos de um modo mais amplo e complexo. Trata-se de uma pesquisa etnográfica pautada na metodologia da história oral, por meio da observação em campo e entrevistas semiestruturadas. O suporte teórico parte de pressupostos da história cultural, ao pensar esta história de sujeitos e seus saberes até então subalternizados pela ciência moderna. Dentre as considerações, ressaltamos a existência de uma prática educativa no terreiro, a exemplo do rito de iniciação, ao observar o pajé como um educador que media toda a ritualística. Todos os participantes dos trabalhos experimentam algum tipo de aprendizagem. Aprende-se sobre a cultura das entidades nas suas falas e doutrinas; aprende-se onde sentar, no que tocar ou não; aprende-se a cantar para acompanhar o trânsito das entidades no terreiro; sobre fórmulas e receitas de banhos ou chás, bem como a moral repassada pelas entidades.

Palavras-chave: Educação. Saberes. Pajelança. Pedagogia Cultural.

Introdução

Este texto resulta de uma pesquisa, em andamento, acerca dos processos educativos que perpassam as práticas de pajelança na Ilha de Colares-PA. Visto que na ilha se observa a presença de vários terreiros, objetivamos traçar um perfil pedagógico a partir de um *lócus* específico, o terreiro de São Jorge que tem como pajé o senhor Robson.

Ancorado na perspectiva histórico-cultural, o estudo volta-se para uma história do presente sem descurar dos processos políticos e sociais mais amplos acerca das tramas que compõem o universo de quem resiste e atua em religiões afroindígenas. Em sintonia com a "história vista de baixo" (SHARPE, 1992), volta-se para a história de sujeitos e seus saberes até então subalternizados pela ciência moderna e lógica colonial, como é o caso do pajé e suas práticas no terreiro, sujeito este que media saberes, que os faz circular com significados diversos.

O diálogo com a história cultural possibilitou ampliar fontes e os sujeitos da história de modo que é possível tomar como objeto de estudo a cultura popular, as pessoas simples que carregam em seu dia-a-dia um conjunto de saberes e tradições repassadas em suas comunidades, formas de trabalho e relações sociais e na religiosidade, configurando o que Burke (2008) chama de "a descoberta do povo". Deriva disso a possibilidade de pesquisas em espaços e com sujeitos outros para além daqueles circunscritos pela ciência moderna e hegemônica, a exemplo dos terreiros e seus agentes: os pajés.

Vale ressaltar que a partir da história cultural, o uso do termo cultura ganhou um outro significado entre os historiadores, principalmente na sua aproximação com a antropologia. A "alta cultura" passa a dar espaço, também, à cultura cotidiana, como os costumes, valores e modos de vida. É o que Burke (2008) destaca quando aponta para "a vez da antropologia histórica" e a "expansão da cultura". Para ele:

> uma das mudanças mais significativas que se seguiu a esse longo momento de encontro entre história e antropologia – encontro que ainda não chegou ao fim, embora provavelmente esteja menos estreito – foi o uso do termo 'cultura' no plural e em um sentido cada vez mais amplo (BURKE, 2008, p. 44).

A historiadora Thaís Fonseca evidencia a importância de se pensar as pesquisas no campo da história da educação à luz da perspectiva histórico-cultural, uma vez que possibilita ao pesquisador olhar para "outras dimensões dos processos e das práticas educativas", como as de comunidades, grupos e/ ou indivíduos comuns ou vistos antes como inferiores (FONSECA, 2003, p. 67).

A partir de uma noção ampla de educação vista como cultura (Brandão (1999; 2002), admitimos sua existência em diversos contextos, em

práticas de construção do social e representação deste, não havendo uma forma ou um lugar único de educar. Assim, educação, numa perspectiva cultural, compreende as práticas que estão para além dos territórios escolarizados, como é o caso do terreiro de pajelança, onde é possível observar uma prática educativa fundada na experiência e na oralidade.

Compreender que a educação ocorre de formas diversas, pela atenção, por meio da experiência de vida dos sujeitos, nas trocas culturais estabelecidas cotidianamente e em diferentes espaços, possibilitou vislumbrar o terreiro de pajelança como lócus deste estudo, e, assim a possibilidade de conhecer as práticas de um pajé e suas formas de ensinar e aprender.

Assim, importa destacar proposições pedagógicas que considerem outras epistemes, aquelas dos saberes tradicionais, ancestrais, muitas vezes baseados somente na oralidade ou observação. Nessa direção, Martinic (2003, p. 98), ao abordar o saber popular, aponta "a necessidade de novas bases epistemológicas, de conceitos e categorias que nos permitam revelar estruturas de pensamento onde o mágico é apenas uma maneira de viver o real."

A educação na pajelança compreende essa relação com o mágico representada no aprender tanto com o humano quanto com o não-humano, presente nas narrativas do pajé. Ancoramo-nos, então, nas proposições de Bruno Latour (1994; 2012) acerca da teoria Ator-Rede, que propõe superar a dicotomia natureza e cultura, trazendo à tona uma relação simétrica entres diferentes agentes de um coletivo, sejam eles humanos ou não. Daí a importância de, na análise das práticas da pajelança, considerar a ideia de coletivo e não de atores separadamente, à medida em que se admite que o não-humano participa desse coletivo por meio de uma liberdade de movimento, conforme o arranjo da rede, assegurando uma simetria nas relações.

Contudo, é preciso estudar a ciência em ação e não apenas vê-la como algo pronto, uma "caixa preta" com um conteúdo oculto. Imprescindível acompanhar o processo, "seguir os atores", o desenrolar de suas práticas, compreendê-los nas relações heterogêneas, num exercício de abandonar a diferença entre o que é social e o que é natural. "A tarefa consiste em desdobrar os atores como redes de mediações", no caso, as redes construídas a partir do sujeito pajé, em suas práticas no terreiro. (LATOUR, 2012, p. 198). Nessa perspectiva, o conceito de mediadores culturais de Gruzinski (2001) ajuda a compreender que tudo aquilo que permite o fluxo de circulação de conceitos, ideias ou objetos culturais é um mediador. Com isso, foi possível enxergar o pajé como um mediador das práticas que ocorrem no terreiro e torná-lo um importante interlocutor.

Metodologicamente, percorremos as trilhas etnográficas em uma pesquisa de campo, buscando um diálogo possível com a história oral, direcionando o olhar ao sujeito pajé, suas práticas religiosas e trajetória de vida. Buscamos compreender as práticas que lá ocorrem, tanto por meio da observação, quanto de entrevistas semiestruturadas realizadas junto ao pajé Robson, seus serventes, filhos de santo, bem como frequentadores do terreiro. Desse modo, foi possível compreendermos sua atuação, as relações estabelecidas com as entidades e demais agentes.

A relação dialógica estabelecida na pesquisa foi o ponto primordial para que as narrativas do pajé emergissem no momento da entrevista, conforme destaca Portelli (2016, p. 10):

> Ao contrário da maioria dos documentos históricos, as fontes orais não são *encontradas*, mas *cocriadas* pelo historiador. Elas não existiriam sob a forma em que existem sem a presença, o estímulo e o papel ativo do historiador na entrevista feita em campo. Fontes orais são geradas em uma troca dialógica, a *entrevista*: literalmente, uma troca de olhares. Nessa troca, perguntas e respostas não vão necessariamente em uma única direção.

Ao pensarmos o campo a partir de uma pesquisa etnográfica, enfatizamos a necessidade de se ter cautela, pois entendemos que as respostas buscadas estão para além de uma simples descrição do que se observa ou experiencia. Como define Geertz (2008, p. 4):

> praticar etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas não são essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma 'descrição densa'.

Nessa perspectiva, estudar as práticas educativas na pajelança a partir de seu mediador, o pajé, exige uma troca constante de respeito e confiança, visto que isso possibilita um espaço mais flexível e aberto à pesquisa e, sobretudo, à compreensão e interpretação dos dados obtidos e suas teias de significado.

Pajelança cabocla, a ilha de Colares e o terreiro de São Jorge

Trazer o tema da pajelança como um processo educativo remete a uma reflexão sobre como se deu o processo histórico dessa prática religiosa, a transmissão de seus saberes de geração a geração, a circulação dessa cultura e, principalmente, sua forma de resistência ao processo de colonização.

O termo pajelança, segundo os antropólogos Maués e Villacorta (2011, p. 11), refere-se a "uma forma de xamanismo em que se dá a ocorrência do fenômeno de incorporação pelo pajé, sendo seu corpo tomado, no transe ritual, por entidades conhecidas como encantados ou caruanas". Durante esse ritual, a principal ocupação do pajé é a cura de doenças, além de aconselhamentos diversos e ajuda com problemas do dia a dia dos frequentadores do terreiro, a exemplo do pescador local que busca ajuda nas entidades para uma boa pescaria, ou o agricultor que espera melhor aproveitamento em suas colheitas.

A pajelança se caracteriza como uma prática religiosa com rituais de cura que expressam formas de xamanismo[1], e teve sua origem com os povos indígenas, sofrendo influências, no decorrer do processo colonizador, de outras culturas como a africana e a europeia (MAUÉS, 2008).

Desde os primeiros registros dos colonizadores já se observa a existência da prática da pajelança, como se constata nas cartas que descreviam o Brasil, durante a colonização. Assim, observa-se que sempre existiu em nossa história, mais especificamente na história da Amazônia, a presença desse sujeito chamado pajé. Descritos como muito "prestigiados" por onde andaram, os pajés desempenharam importante papel nas práticas de cura não só em suas aldeias, mas estendendo seus saberes aos colonos e colonizadores de nossa região. Eram, contudo, vistos como os "maiores inimigos" da igreja, que buscava catequizá-los, sem, contudo, obter sucesso facilmente, posto que os pajés usavam de "muitos enganos e feitiçarias", segundo os relatos do padre Manoel da Nóbrega, no século XVI citado por Albuquerque (2012, p. 111).

Figueiredo (2008), destaca a persistência dos praticantes da pajelança, fortemente marcada pela repressão religiosa e militar na amazônia, tanto pelo processo de ocupação de seus territórios no período da colonização, quanto nos tempos da *belle-époque*.[2] A religiosidade popular não era percebida como merecedora de respeito ou reconhecimento em tempos de "modernização" na *belle-époque*. Era vista como "crendice" que destoava da ordem estabelecida impulsionada pela modernidade que chegava à região.

Na história presente, os pajés podem ser vistos como sujeitos de resistência, representantes de uma cultura mesclada com outras tantas, como a europeia e a africana. A exemplo, ao tomarem contato com as cerimônias da igreja católica, acabaram por carregar consigo traços do catolicismo, porém demonstrando que o contato com a cultura branca não apagou os traços xamânicos das práticas indígena, mas configurou uma nova forma de atuação da pajelança, a partir de sujeitos mestiços. É o que se observa na definição de *pajelança cabocla*, de Maués e Villacorta (2011, p. 49), para quem

> pajelança cabocla ou rural, que não se confunde com a pajelança indígena, embora com ela mantenha relações, até porque, na sua origem, é um culto sincrético que incorporou elementos da pajelança dos antigos tupinambás, fundindo-os inicialmente com o

catolicismo e as crenças, lendas, práticas e tradições de origem portuguesa, e recebendo, posteriormente, também, influências de cultos mediúnicos de origem africana (mina, umbanda, candomblé), e europeia (espiritismo kardecista), ao mesmo tempo que, de algum modo, os influenciava.

O entrelace de religiões remete ao conceito de mestiçagem cultural do historiador Serge Gruzinski (2003), ao entendê-lo como o resultado de várias misturas e transformações decorridas de trocas entre os mais diversos povos, através de seus costumes, crenças, ritos, saberes. Asssim, a pajelança cabocla revela uma aproximação com o catolicismo, resultando numa mestiçagem cultural entre tradições, como também estão presentes nas atuações dos pajés os traços e cultos das religiões de matriz africana, como a umbanda e o candomblé.

Heraldo Maués (1990, 2008) salienta em suas obras a prática de cura encontrada no nordeste paraense nos rituais da pajelança cabocla, mesma região da qual faz parte a ilha de Colares, onde se situa o lócus deste estudo. Seus estudos falam da pajelança como um culto indígena praticado em comunidades rurais da Amazônia e, atualmente, por populações não indígenas.

Colares é uma ilha cujo território, segundo os escritos de padres jesuítas durante os séculos XVII e XVIII, foi povoado por indígenas Tupinambás, tendo recebido inclusive o nome de “Aldeia dos tupinambás” (ALBUQUERQUE, 2016, p. 65). Está localizada na região do Salgado, no Estado do Pará, às margens da Baía do Guajará, com cerca de 11 mil habitantes, com uma extensão territorial de aproximadamente 610 KM², possui 28 comunidades rurais. A ilha apresenta, ainda hoje, traços do povoamento indígena em sua cultura e base econômica, tendo na pesca artesanal e na agricultura os principais meios de subsistência, principalmente dos moradores da zona rural do município.

Quanto às suas manifestações culturais, destacamos uma mística muito forte que a envolve, que vai desde o aparecimento de óvnis em sua história até às lendas mais tradicionais como a cobra Maria Vivó, a qual, contam os mais antigos, circunda a ilha toda. Destaca-se também uma diversidade de práticas religiosas envolvendo o Santo Daime, Espiritismo, Protestantismo, Catolicismo, Umbanda e a Pajelança (ALBUQUERQUE, 2016, p.84). Mesmo que o catolicismo seja a religião declarada pela maioria dos habitantes, destacamos neste texto a prática da pajelança presente em várias localidades da ilha.

Dirigido pelo senhor Robson, o terreiro de São Jorge chamou atenção pelo modo como os rituais de cura são conduzidos, nos quais o pajé suga animais e sangue da pele de pessoas com a boca, pisa sobre pedaços de carvão em brasa sem que saia machucado de tal prática, o que traz de volta fortes elementos de tradições muito antigas de rituais xamânicos, provavelmente de saberes deixados principalmente pelos Tupinambás que habitaram a ilha em séculos passados.

O terreiro de São Jorge foi fundado no ano de 2000, quando o pajé Robson tinha apenas 17 anos. Seus primeiros trabalhos eram realizados dentro de sua casa, localizada no bairro de São Francisco, zona urbana de Colares. Em seguida, passou a atender no quintal de sua residência, em meio a uma área verde. Segundo seu Robson, no início era apenas “*uma armação de madeira e caibros, cercado de lona e plástico e coberta de palha*”. Hoje, o espaço do terreiro, construído em alvenaria, é disposto em dois ambientes de acordo com os trabalhos a realizar.

O pajé Robson conta que ao se firmar nesse terreiro sofreu muita perseguição por parte da vizinhança, que não aceitava que se praticasse a pajelança no quintal de sua casa. Os vizinhos chegaram a protestar e fazer um abaixo-assinado para que ele saísse de lá e mudasse para outro local. Porém, afirma que resistiu e lutou por respeito durante anos, e que hoje muitos desses vizinhos o procuram em busca de curas e ajudas diversas. Entretanto, relata que ainda enfrenta o preconceito com relação às suas práticas religiosas, mas não desiste por se considerar “escolhido para atuar numa missão tão bonita como a pajelança”.

Um ponto que chama atenção desse terreiro é o fato de encontrar-se localizado no centro da cidade, diferente da maioria localizada na zona rural, além de ser muito procurado por pessoas de localidades distantes. No terreiro de São Jorge, logo que se chega para participar de um “trabalho”,[3] deve-se escolher onde sentar. Os bancos e cadeiras estão dispostos nas laterais do terreiro, próximo às paredes e janelas. São bancos compridos de madeira e há algumas cadeiras de plástico. Existe um altar nesse terreiro, que o pajé chama de gongá. Trata-se de uma mesa de madeira com muitos santos católicos, além de uma mesa com imagens dos “povos da mata” como índios guerreiros, que contam suas histórias através das letras das doutrinas entoadas a cada incorporação. Há também quadros e esculturas talhadas em madeira dispostos em uma parede lateral, representando os caboclos de origem africana como o Preto Velho, por exemplo.

Ao se adentrar no terreiro, encontramos o pajé ainda não incorporado. Antes, ele procura sempre pelo banco à frente do altar e senta-se sem falar com as pessoas presentes, baixa a cabeça, faz uma reza em voz muito baixa, fica concentrado por alguns instantes e, após isso, passa a entoar o chocalho, dando batidas sobre seus ombros, pés e cabeça, próximo aos ouvidos.

Quando inicia o processo de incorporação, é perceptível a tentativa de se manter em equilíbrio e com a coluna ereta, o que nem sempre é possível, pois depende da entidade e da forma como a mesma chega em seu corpo. O pajé, então, levanta e passa a caminhar lentamente pelo ambiente, com o corpo levemente curvado. Em seguida, uma a uma, as entidades chegam ao terreiro incorporadas no pajé, entoam suas doutrinas como forma de apresentar-se aos que ali estão, cumprimentam, algumas vezes, as pessoas presentes e seguem dando passagem às demais entidades.

Ao observarmos o conteúdo das mensagens que as entidades trazem a cada incorporação, ressaltamos termos como caridade e cura, o que remete aos preceitos da religião kardecista e que conformam parte da educação ensinada no terreiro. Falam de amor e respeito para com um ser maior que eles chamam Deus. Afirmam que vêm ao terreiro numa missão dada por Ele. Que todos ali presentes devem estar atentos ao que Deus orienta, pois eles (as entidades) apenas recebem os conhecimentos sobre os chás, banhos, receitas diversas para os tratamentos de doenças, bem como outros tipos de ajuda aos frequentadores do terreiro. Mas, segundo suas falas, tais conhecimentos vêm principalmente da missão dada por Deus.

Suas doutrinas também falam dessa missão divina e revelam muitos saberes. Ao serem entoadas, elas expressam cantos que atravessam o trabalho a cada incorporação, pois apresentam as entidades, contam sua história nesse mundo, de onde vem, sua missão e força.

Também os utensílios utilizados pelo pajé têm uma significância durante os rituais no terreiro, como os fumos, bebidas, guias e espadas, que vão se adequando de acordo com a entidade que se apresenta, visto que umas bebem vinho, enquanto outras preferem cachaça. Umas fumam cigarro comum, enquanto outras preferem o tauari[4] ou o cachimbo.

Toda essa organização do terreiro, a sistemática das práticas que envolvem a pajelança, a rotina dos trabalhos, a mística e os seus ritos remetem a uma discussão acerca do processo educativo que perpassa a trajetória do pajé Robson. Afinal, que práticas educativas podem ser apreendidas no terreiro de pajelança a partir da trajetória de vida de um pajé? E de que pedagogia estamos tratando ao falar de tais práticas? Cabe refletir sobre o lugar dessa aprendizagem e seus processos educativos amplos, com diferentes sujeitos, relações, saberes e epistemes.

As práticas educativas na pajelança: uma pedagogia cultural

Ao pensar sobre essa organização do terreiro de São Jorge, pode-se inferir que todos que participam dos rituais experimentam algum tipo de aprendizagem, pois esta se mostra em vários momentos e detalhes. Quando se aprende sobre a história das entidades nas suas falas e contações durante a passagem no terreiro (quem são, de onde vem, sua missão); quando se aprende onde sentar, onde não entrar, no que tocar e o que cantar para acompanhar os trabalhos; quando se escuta as orientações acerca de quais ingredientes da natureza usar para tomar os banhos ou os chás recomendados pelo pajé, durante a incorporação; quando se aprende a moral repassada pelas entidades sobre caridade, a missão nesta terra e o

cuidado com o divino. Tudo isso compõe o processo educativo.

Essas são, contudo, formas sutis de percepção de uma aprendizagem ocorrida no espaço do terreiro, onde estão em questão atitudes como observar, escutar, comportar-se, entre outras. Mas é no rito de iniciação que o sujeito pajé, assumidamente, revela a postura de um educador ao conduzir aqueles que irão desenvolver sua mediunidade. Nas suas palavras:

> *Me considero um educador porquê de acordo com o que a gente vai trabalhando, porque já é dezoito anos que eu trabalho, a gente vai adquirindo experiência, e aquilo ali, um pouco, a gente já vai tentando repassar (Pajé Robson, entrevista, nov. 2017).*

Seu Robson teve o primeiro contato com a pajelança ainda na adolescência, aos 14 anos, quando se mudou para Colares. Nasceu na cidade de Belém, mas a família de sua mãe residia na ilha. Destaca que a pajelança faz parte da história da família, com tios e avós que também atuavam em trabalhos de cura. Mas foi logo após a mudança, ao participar de um trabalho de cura conduzido por seu tio Luiz Pantoja, que ele conheceu o ritual pela primeira vez, endereçado a uma tia que, estando muito doente, buscou ajuda nas entidades.

Porém, foi apenas aos 16 anos de idade que Robson começou a passar mal com visões, desmaios, os quais tendiam a aumentar se estivesse nas proximidades de praias, igarapés e matas da ilha. Mesmo assim, seus familiares não cogitaram, inicialmente, a possibilidade de estar desenvolvendo um dom espiritual. Em uma das vezes que sentiu a presença das entidades que queriam "buscá-lo", o pajé Robson conta que desapareceu por dias e foi encontrado dentro da mata com as roupas rasgadas e alguns machucados pelo corpo. A primeira conclusão da família foi que ele sofria com problemas psiquiátricos, motivo pelo qual buscaram por ajuda médica em Belém. Segundo ele, foi um período muito difícil em que chegaram a cogitar sua internação por acreditarem ser um quadro de loucura.

Nesse mesmo período, já por volta de seus 17 anos, Robson abandonou os estudos na escola Norma Guilhon, em Colares, quando cursava o primeiro ano do ensino médio, pois não conseguiu mais suportar as fortes dores na cabeça, insônias, visões e desmaios. Segundo seus relatos, todas as manifestações que estava sentido àquela época (nervosismo intenso, dores de cabeça e problemas de memória) já eram as entidades que queriam iniciar as incorporações, porém ele desconheceia. Mas em um certo dia, dentro de sua casa, na presença de sua mãe, sem nenhum preparo inicial para isso, Robson incorporou o caboclo Manezinho que orientou sua mãe a buscar ajuda de alguém que pudesse realmente desenvolver seus dons espirituais ao invés de procurar pelos "homens de casaco branco" (os médicos). Caso contrário, ele ficaria em estado de "loucura".

A família decidiu, então, levá-lo a um pajé conhecido na região como Dudu, que residia no município vizinho de Santo Antônio do Tauá, distante aproximadamente 23 Km de Colares, para que o mesmo pudesse orientar em seu tratamento, já que se passou a considerar que os problemas de Robson poderiam ser tratados pelo viés espiritual.

Imediatamente, o pajé Dudu, ainda atuante na região, observou que Robson tinha o dom da pajelança e um dom de nascença. Segundo os antropólogos Maués e Villacorta (2011), existem dois tipos de pajés: os de nascença, que é quando a criança "chora no ventre da mãe", o que ocorreu no caso de Robson, segundo seus relatos; e os de agrado, ou seja, aqueles escolhidos pelos caruanas, os quais desenvolvem seu dom por meio de simpatia. Ambos os casos enfrentam crises em suas vidas no início das incorporações, necessitando, portanto, de um mestre, um pajé experiente, alguém capaz de orientá-los.

Na fala do pajé Robson, destaca-se a necessidade de se ter um guia espiritual que conduza o processo de amadurecimento do dom descoberto. Embora afirme que, após a aceitação de sua missão espiritual, tenha muitas vezes seguido apenas as orientações das entidades sozinho em sua casa, também aponta a importância de aprender com alguém já experiente como o pajé Dudu a quem a família foi buscar ajuda.

Ao considerar a trajetória de vida do pajé Robson, é possível afirmar que toda a relação travada consigo mesmo, com seus familiares, com as entidades e, posteriormente, com o pajé que o iniciou, é permeada por processos educativos. Um caminho que, segundo ele mesmo, exige um esforço pessoal, empenho, dedicação, como qualquer outra aprendizagem.

A pajelança se revela, então, como fonte de educação, que está para além das práticas de cura ou religiosas que evoca, posto que pressupõe uma rede de sociabilidade entre os sujeitos envolvidos, sejam eles humanos ou não-humanos. Uma educação que surge a partir da aceitação de um dom como missão, na prática do terreiro vista como profissão, como a própria vida ressignificada a partir dessa aceitação. Uma atividade que para se praticar, também se precisa aprender.

Não obstante, destaca-se que a lógica dessa educação não pode ser pensada pelo viés hegemônico tradicional como comumente se pensa a aprendizagem escolar, por exemplo. O que buscamos destacar é uma educação pautada na lógica do cotidiano, do aprender consigo, com o outro e com a magia dos seres encantados. É preciso pensá-la, portanto, a partir de uma lógica própria, envolta nos modos e olhares próprios dos sujeitos que a vivenciam.

Pajé Robson assume em suas narrativas a postura de educador, quando possibilita que se possa conhecer os rituais de cura e as entidades, a partir de seu olhar e de suas práticas. Sua narrativa assume a função de revelar e fazer pensar sobre a existência de um modo outro de perceber os processos educativos para além do território da escola.

Arroyo (2014), em seu livro *Outros sujeitos, outras pedagogias*, discorre sobre as literaturas que partem de uma educação popular, que veem a educação como um processo de humanização, uma *pedagogia em movimento*. Assim, ao citar as reflexões e práticas educativas de Paulo Freire na pedagogia da prática da liberdade e do oprimido, afirma que sua importância está em passar a atenção *dos objetos e métodos, dos conteúdos e das instituições* para *os sujeitos*, "sujeitos de sua educação, de construção de saberes, conhecimentos, valores e cultura. Outros sujeitos sociais, culturais, pedagógicos em aprendizados, em formação" (ARROYO, 2014, p. 27).

Ao revelarmos a prática educativa na pajelança, emerge a discussão acerca desse sujeito educador representado aqui pelo pajé Robson, bem como a educação que permeia o terreiro e sua episteme particular. Na tentativa de compreender essa dinâmica, é importante pensarmos a partir de outra ideia de pedagogia, não circunscrita pela modernidade eurocêntrica, mas a partir de sujeitos que, para além da lógica ocidental, mantém vivas tradições milenares em suas formas de educar e de se reinventarem. Uma pedagogia em que o humano é apenas um dos sujeitos que aprende e ensina, e que considere toda a rede de sociabilidades encontradas nas práticas do terreiro, como a espiritualidade envolvida em suas relações; uma pedagogia pautada em uma construção dialógica e cultural.

Costa e Andrade (2015; 2017), ao analisarem as teorizações acerca das pedagogias atuantes em uma multiplicidade de espaços, para além daqueles que limitam territórios escolarizados, passam a refletir sobre o conceito de *pedagogias culturais*:

> O conceito de pedagogias culturais nos ajuda a entender os processos educativos de modo mais amplo, complexo e matizado. (...) visam garantir que a aprendizagem seja contínua, não se restringindo ao tempo da escola, permanecendo atuantes em muitos lugares ao longo da vida (COSTA e ANDRADE, 2015, p. 61).

A discussão sobre a existência de diversos *lugares de aprendizagem* possibilitou chegar ao entendimento de que estes formam "uma das principais características do imperativo pedagógico contemporâneo", ou seja, "a existência de relações de ensino e aprendizagem em diferentes nichos sociais regulados pela cultura" (COSTA e ANDRADE, 2017, p. 5). As autoras compreendem, então, a partir dos estudos de teóricos como Elizabeth Ellsworth e Henry Giroux, que o processo de ensinar e aprender ocorre em diferentes lugares e não somente na escola. Ao partir desse entendimento, embasam a ideia de que a pedagogia não revela um conhecimento pronto, mas em construção a partir das relações de seus sujeitos, seus corpos e mentes, consigo, com os outros e com o mundo.

Os ritos de iniciação são complexos em sua organização, com regras a serem seguidas, envolvendo as vestimentas, o tempo dedicado para

cada atividade, a permanência em um quarto preparado para isso (chamado de “camarim”), o tipo de comida a ser ingerido pelo iniciado, entre outros detalhes que conformam o processo de formação/educação do pajé. Há, portanto, uma pedagogia cultural, que compreende os sujeitos desse espaço em uma formação ampla e construídas nas relações sociais no cotidiano.

Ao perguntar ao pajé com quem ele aprendeu todo o ritual de iniciação que pratica no terreiro de São Jorge, ele imediatamente afirma ter sido com o pajé que o iniciou fazendo referência à importância de ter um “pai de santo” com experiência para educar. Porém, quando questionado sobre as orientações recebidas das entidades, pajé Robson explica que todas as ações ocorridas no rito de iniciação são dadas para o pajé quando incorporado, ou seja, a aprendizagem se dá por meio dos encantados, que ele chama de “guias”. Da mesma forma acontece com ele quando assume a responsabilidade de iniciar outro pajé. Seus ensinamentos partirão de sua experiência como e, sobretudo, das orientações recebidas dos guias a cada incorporação. Logo, os guias são importantes agentes da educação.

Percebemos, então, como a relação do aprender e ensinar com esses seres encantados, revela, no processo de formação do mais novo pajé, o cumprimento de etapas, regras e orientações a serem seguidas, dadas por *eles*, com a mediação do pai de santo. Há, portanto, toda uma organização sistemática e contínua do processo educativo, uma teia educativa que atravessa o processo de aprendizagem no rito de iniciação dentro do terreiro, em que o pajé assume o papel de educador ao mediar as orientações dadas pelos guias. Assim, o processo educativo dentro do terreiro não se limita apenas ao sujeito pajé, mas perpassa, principalmente, pela sua relação com esses seres encantados, que são as forças que o orientam.

Latour (2012) encaminha uma discussão sobre as relações existentes no social e problematiza esse termo (social), por se tratar de uma ideia ancorada na lógica da ciência moderna, que coloca o humano como o centro da sociedade. Para além disso, ao pensar a partir da teoria Ator-Rede uma perspectiva que busca superar o dualismo cultura e natureza, humano e não-humano, e compreender as relações que permeiam o dito “social”, passa a considerar o uso da expressão *coletivo* para incluir elementos que, até então, não eram vistos como sociais (Latour, 1994, p. 104). Assim, importa compreender a sociedade como uma coletividade permeada por quaisquer relações, incluindo os agentes tanto humanos quanto não-humanos.

Considerações

Pensar a lógica das práticas educativas na pajelança como uma pedagogia cultural, supõe compreender suas práticas agenciadas por um coletivo de relações culturais e construções que não têm no humano a figura única e central, mas que o considera como mais um agente na partilha desse conhecimento, na mediação dessa aprendizagem.

Na teoria do Ator-Rede, Latour aponta para conexões com elementos heterogêneos, presentes nos coletivos, que são chamados de actantes (termo utilizado pela semiótica para incluir os agentes não-humanos). Ou seja, a sociedade agora vista como um coletivo compreende um movimento de associações que se estabelecem ao longo de uma rede, uma rede de relações na coletividade, relações estabelecidas nas práticas cotidianas, como no terreiro de pajelança, por exemplo.

As relações que perpassam as práticas educativas no terreiro são percebidas na dinâmica que ocorre em seu cotidiano. Pois, de acordo com as narrativas do pajé, as pessoas que frequentam o terreiro buscam, principalmente, cura para alguma enfermidade; outras vão apenas receber “passes” como forma de se energizar; outras buscam ajuda das entidades para auxiliá-los a melhorar a vida. Porém, todas materializam na figura do pajé o encontro com as forças da natureza, as entidades, seja qual for a sua busca dentro do terreiro, estabelecendo, assim, uma relação dialógica e cultural entre os envolvidos.

São muitos os saberes que perpassam a prática da pajelança, tais como os saberes da cura, do manuseio com as ervas e componentes da natureza, das doutrinas, de formação do próprio pajé, entre outros. Trata-se de uma episteme própria dessa rede no terreiro, que compreende processos educativos amplos envolvidos nas tessituras das relações em seu cotidiano.

Este estudo revela, a partir da trajetória de vida de um pajé na Amazônia, que há muitas formas de ensinar e aprender, bem como espaços diversos onde ocorrem as aprendizagens. Numa perspectiva cultural, chamamos as práticas educativas observadas na pajelança como práticas pedagógicas, porém relacionando-as a um conjunto de saberes que se dão no dia a dia das construções de sociabilidades do terreiro, na relação com a natureza e seres encantados, na coletividade pensada a partir de uma simetria natureza e cultura, humano e não-humano. Vemos, assim, o pajé como um educador permeado por uma epistemologia que se constrói no cotidiano, em suas relações culturais.

Assim, ao analisarmos a pajelança como processo educativo, assumimos o desafio de colaborar com as pesquisas no campo das religiões que compõem o universo da encantaria no Brasil, em particular na Amazônia. E de trazer as experiências educativas de grupos subalternizados para a academia a fim de colaborar na afirmação de outras *epistemes* alicerçadas em uma pedagogia cultural.

Referências

ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. **Beberagens e processos educativos não escolares no Brasil**. Belém: EDUEPA, 2012.

_____. (Org.). **Saberes da experiência, saberes escolares**: diálogos interculturais. Belém: EDUEPA, 2016.

ARROYO, Miguel G. **Outros sujeitos, outras pedagogias**. Petrópolis: Vozes, 2014.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação?** São Paulo: Brasiliense, 1999. (Col. Primeiros Passos).

_____. **A educação como cultura**. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Tradução de Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

COSTA, Marisa Vorraber; ANDRADE, Paula Deporte. Usos e possibilidades do conceito de pedagogias culturais nas pesquisas em estudos culturais em educação. **Textura**, Canoas, v. 17, n. 34, p. 48-63, mai./ago. 2015.

_____. Nos rastros do conceito de pedagogias culturais: invenção, disseminação e usos.**Educação em Revista**, Belo Horizonte, vol. 33, 2017. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-46982017000100118&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 10 fev. 2018.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. **A cidade dos encantados:** pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia. Belém: EDUFPA, 2008.

FONSECA, Thais Nívia de Lima e. História da Educação história cultural. In: VEIGA, Cynthia Greive; FONSECA, Thais Nívia de Lima e (Orgs.). **História e historiografia da** educação no Brasil. Belo Horizonte: Autêntica, 2003. pp. 43-75.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GRUZINSKI, Serge. **O Pensamento Mesti**ço. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **A colonização do imaginário**: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol, séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

_____. **Reagregando o Social**: uma introdução à Teoria do Ator-Rede. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador: EDUFBA; Bauru: EDUSC, 2012.

MARTINIC, Sérgio. Saber popular y identidade. In: GADOTTI, Moacir; TORRES, Carlos Alberto (Orgs.).***Educação popular:*** utopia latino-americana. São Paulo: Cortez; 2003. pp. 79-100.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **A ilha encantada:** medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores. Belém, Editora da UFPA, 1990.

_____. **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008.

_____; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (org.).**Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2011. pp. 11-58.

PORTELLI, Alessandro. **História oral como arte da escuta**. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter (Org.). **A Escrita da História:** Novas perspectivas. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1992. pp.39-62.

[1] Conjunto de práticas e crenças mágicas do xamã, sacerdote tribal que utiliza meios mágicos para curar males e doenças.

[2] A Belle-époque, de expressão francesa, ocorreu no período de 1850 a 1920, quando a Amazônia era a maior produtora de borracha do mundo, e se buscava a modernização europeia para a região.

[3] Nome que se dá aos rituais que ocorrem no terreiro de pajelança.

[4] Cigarro feito da casca da própria árvore.