

Educação na pajelança: saberes ancestrais e pedagogia decolonial na Amazônia

Education in pajelança: ancestral knowledge and decolonial pedagogy in the Amazon

Educación en la pajelança: conocimiento ancestral y pedagogía decolonial en la Amazonía

Thaís Tavares Nogueira

Universidade do Estado do Pará

thaistnogueira31@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9610-0679>

Maria Betânia Barbosa Albuquerque

Universidade do Estado do Pará

mbetaniaalbuquerque@uol.com.br

<https://orcid.org/0000-0002-9681-9293>

RESUMO

O texto reflete sobre as práticas educativas da pajelança em uma ilha da Amazônia, Colares/PA, ao tomar como base as narrativas do sujeito mediador dessas práticas, o pajé, sua trajetória de vida e os saberes circulados no interior do terreiro. Resulta de uma pesquisa etnográfica pautada na metodologia da história oral, por meio da observação em campo e de entrevistas semiestruturadas. Do ponto de vista teórico, inspira-se nos pressupostos da história cultural em diálogo com a decolonialidade, ao pensar essa história de sujeitos e seus saberes até então subalternizados pela ciência moderna ocidental. Apontamos para uma pedagogia cultural no terreiro fincada na ancestralidade e nas relações cotidianas, que compreendem espaços diversos de aprendizagem, para além da escola, como as matas e fundos de rios, bem como para sujeitos não humanos de educação, a exemplo dos seres encantados.

Palavras-chave: Pajelança. Resistência. Práticas Educativas. Saberes Ancestrais. Pedagogia Decolonial.

ABSTRACT

The text reflects on the educational practices of pajelança in an Amazonian island, Colares/PA, based on the narratives of the mediator subject to these practices, the pajé, his life trajectory

and the knowledge circulated in the terreiro. It results from an ethnographic research based on the methodology of oral history, through field observation and semi-structured interviews. Theoretically, it is inspired by the assumptions of cultural history in dialogue with decoloniality, thinking about this history of subjects and their knowledge hitherto subordinated by modern western science. We point to a cultural pedagogy in the terreiro, based on ancestry and everyday relationships, which includes various learning spaces, beyond school, such as woods and river bottoms, as well as non-human educational subjects, such as enchanted beings.

Keywords: Pajelança. Resistance. Educational practices. Ancestral Knowledge. Decolonial Pedagogy.

RESUMEN

El texto reflexiona sobre las prácticas educativas de pajelança en una isla amazónica, Colares/PA, a partir de las historias del mediador sujeto a estas prácticas, el pajé, su trayectoria de vida y el conocimiento que circula en el terreiro. Es el resultado de una investigación etnográfica basada en la metodología de la historia oral, a través de la observación de campo y entrevistas semiestructuradas. Teóricamente, se inspira en los supuestos de la historia cultural en diálogo con la decolonialidad, pensando en esta historia de los sujetos y su conocimiento hasta ahora subordinado por la ciencia occidental moderna. Señalamos una pedagogía cultural en terreiro, basada en la ascendencia y las relaciones diarias, que incluye varios espacios de aprendizaje, más allá de la escuela, como los bosques y los fondos de los ríos, así como sujetos no humanos de educación, como los seres encantados.

Palabras clave: Pajelança. Resistencia. Prácticas educativas. Conocimiento ancestral. Pedagogía Decolonial.

Introdução

O artigo resulta de uma pesquisa de campo acerca das práticas educativas da pajelança existente na ilha de Colares-PA, em particular o terreiro de São Jorge que tem como pajé o senhor Robson.

Trata-se de um estudo de base etnográfica pautado na metodologia da história oral, por meio da observação em campo e entrevistas semiestructuradas realizadas com o pajé Robson e outros/as da região, moradores da ilha de Colares, frequentadores/as e trabalhadores/as de terreiros de pajelança. Como caminho de análise, ancora-se na perspectiva da história cultural, particularmente a micro-história, e busca pensar a história do presente sem romper com seu contexto político e social mais amplo. Ao reconhecermos as narrativas de sujeitos e seus saberes subalternizados pela ciência moderna e lógica colonial, como é o caso dos pajés, dialogamos com o pensamento decolonial, no intuito de destacar práticas de resistências e lógicas outras de viver no mundo.

Buscamos destacar como uma prática religiosa de matriz afroindígena resiste e permanece viva até hoje. Portanto, interessa refletir sobre essa prática enquanto um saber ancestral. Entendemos a decolonialidade como uma corrente de pensamento e ações pautada no sentimento de liberdade, respeito e alteridade do ser; voltada àqueles que enfrentam a exclusão, todo tipo de preconceito e opressão advindos do processo colonizador europeu.

O pensamento decolonial parte de um grupo de pesquisadores latino-americanos que questiona a hegemonia eurocêntrica de produção nas ciências humanas, em uma geopolítica do conhecimento inventada pelos colonizadores europeus sob o nome de modernidade. Levanta conceitos importantes para se pensar o processo de colonialismo que ocorreu nos países da América Latina e que invisibilizou os povos dessa região, seus saberes, epistemes e histórias.

Entendemos a pajelança como uma prática religiosa com rituais xamânicos de cura que teve sua origem com os povos indígenas e sofreu influências no decorrer do processo colonizador de culturas como a africana e a europeia, percebidas nas imagens e ritos do terreiro (MAUÉS; VILLACORTA, 2008). Prática em que ocorre circulação de saberes, sejam de cunho religioso, moral, estético, de medicina popular ou de educação do próprio pajé.

Todos que participam dos rituais no terreiro experimentam algum tipo de aprendizagem, como quando se aprende sobre a cultura das entidades nas suas falas e doutrinas; sobre onde sentar, não entrar, o que tocar e cantar para acompanhar os trabalhos; sobre que ingredientes da natureza usar para tomar os banhos ou chás recomendados; a moral repassada pelas entidades sobre caridade, suas missões na terra e cuidado com o divino.

Nesse sentido, o processo educativo no terreiro de pajelança possibilita pensar a construção do conhecimento em bases contra hegemônicas, a partir de um conceito mais amplo de educação como cultura, pautada na experiência, ocorrida em territórios não escolarizados (BRANDÃO, 2002), que não compreende apenas a relação com o humano, mas a troca constante entre humanos e não humanos (LATOURE, 2012).

Bondía (2002), ao explorar os significados da experiência, revela o quanto ela tem sofrido tentativas de anulação, empobrecendo a vida e o conhecimento. Resgatar a experiência e o saber que a singulariza é tarefa que pressupõe uma disponibilidade e outro modo de ser no mundo. Para o autor, “no saber da experiência não se trata da verdade do que são as coisas, mas do sentido ou do sem-sentido do que nos acontece” (BONDÍA, 2002, p. 27).

Mota Neto (2016) faz apontamentos fundamentais na construção de uma prática educativa na qual os sujeitos da história, silenciados e negados em seus saberes, como é o caso do pajé em foco neste artigo, possam colaborar significativamente na proposição de uma pedagogia decolonial, em que se reconheça a pluralidade de saberes dos povos colonizados e se aprenda a dialogar com eles. Para o autor,

se o pensamento decolonial denota as práticas epistêmicas de reconhecimento e transgressão da colonialidade, que se produziram na América Latina e em outras regiões colonizadas como respostas à situação de dominação, podemos dizer que a pedagogia decolonial refere-se às teorias práticas de formação humana que capacitam os grupos subalternos para a luta contra a lógica opressiva da modernidade/colonialidade, tendo como horizonte a formação de um ser humano e de uma sociedade livres, amorosos, justos e solidários (MOTA-NETO, 2016, p. 318).

Nessa direção, Martinic (2003, p. 98), ao falar de 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 os encantados presentes nas narrativas e práticas de pajés, como passaremos a evidenciar.

A ilha encantada de Colares

Os estudos de Maués e Villacorta (2008) falam da pajelança como um culto indígena, praticado em comunidades rurais da Amazônia por populações indígenas ou mestiças. Tais práticas podem ser encontradas na ilha de Colares em um número considerável de terreiros por toda a sua extensão, tendo como agentes homens e mulheres do campo ou da cidade, que mantêm forte relação com a natureza em seus modos de vida. A ilha tem sua história conhecida por meio dos escritos de padres jesuítas durante os séculos XVII e XVIII, que afirmaram que o território foi povoado por indígenas tupinambás, tendo recebido inclusive o nome de “Aldeia dos tupinambás” (ALBUQUERQUE, 2016, p. 65).

Serafim Leite, no tomo III da obra História da Companhia de Jesus no Brasil (1943, p. 284), registra a presença de tupinambás nas terras que hoje conhecemos por Colares. Trata-se de uma ilha 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 e uma área urbana composta de 6 bairros¹. 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, sobretudo dos moradores da zona rural, com destaque para o fazer farinha.

Entrecortada por praias e rios, em toda sua extensão se encontram barcos de pesca, sendo muitas famílias composta por pescadores e/ou trabalhadores/as da agricultura, onde cultivam principalmente a mandioca. Outra forma de renda se dá a partir do comércio ou com empregos nos órgãos públicos como escolas e postos de saúde.

Além da subsistência, há uma outra relação estabelecida com as águas e ambas conformam o cotidiano local. Silva e Cuimar (2016, p. 153), ao realizarem uma pesquisa sobre os saberes ambientais em Colares, destacam:

A significação do rio está ligada a dimensão cultural por meio de diversas formas e modos de uso do rio e seus recursos hídricos, incluindo uma concepção sagrada e de encanto das águas. Dessa forma o rio assume diferentes significados e importância materiais e simbólicas: como fonte de alimento e de vida, como espaço de lazer, de crenças e práticas religiosas. É um elemento da vida local, com sentido estético. É ao mesmo tempo natureza e cultura.

Moradora de Colares, professora Terezinha fala das águas cristalizadas que a ilha possui como expoente de grande beleza e mistério. Ressalta a importância do cuidado com a natureza por se tratar de um lugar de encanto:

Essas fontes cristalizadas, elas ficam ali no Pacatuba, inclusive quando a maré enche, toma conta, fica só água da maré. Depois ela vaza a maré aí pelo rio Tupinambá e fica só a água cristalina mesmo, uma lindeza aquela fonte. Uma é essa. Outra é aqui no sítio Pautá e tem outra no Itajurá. Também é linda essa do Itajurá. São belezas naturais que nós devemos preservar e cuidar para que mais tarde, apesar de sermos uma ilha, a gente não venha sofrer as consequências, não é mesmo? Porque o mundo místico da encantaria vem de lá, dessas águas cristalinas, do mar... o mar é um mistério, um mundo encantado (Professora Terezinha, entrevista, fev. 2019).

Em conversa com dona Márcia, uma pajé da região, ela conta que a ilha possui uma encantaria muito forte e que existem igarapés e praias que são lugares de morada de encantados, como o caso da praia do Machadinho:

¹ Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/colares/panorama>. Acesso em: 22 jan. 2018.

Olha, tem os encantos que eles falam que são igarapés. Não é todos os igarapés, tem os escolhidos... Esses encantos que eles falam da beleza são aquelas pessoas que só a gente pode enxergar. Às vezes, eu posso tá até do seu lado, a gente tá lá naquele rio, naquela praia, naquelas beiradas, mas eu tô enxergando, mas você não tá conseguindo enxergar eles [encantados]... Olha, lá nessa praia do Machadinho, pelo que eu já vi é um navio que tem encantado, com bastante gente (Pajé Márcia, entrevista, mar. 2019).

Lendas e crenças sobrenaturais alimentam o imaginário local, ao apontar que na ilha também habitam seres míticos como a “cobra Maria Vivó”, a qual, contam os mais antigos, habita o farol — localizado numa pequena ilha em frente à cidade. Diz a lenda que Maria Vivó é uma cobra muito grande, talvez até maior que a cidade. Por ser encantada deve permanecer “dormindo” ou a ilha corre o risco de ser inundada caso a cobra acorde.

A história de Colares também está envolta em experiências dos moradores com seres extraterrestres. Relatos informam que foram “atacados por luzes vindas do céu” que deixavam suas peles queimadas e com um buraco, como se tivessem sugado o sangue. O fenômeno ocorreu na década de 1970 e ficou conhecido como *chupa-chupa*. D. Normalina narra sobre a experiência que seu marido vivenciou:

Ele disse que parece que aquilo veio de cima, que veio aquele foco certo no pescoço dele. Aí pronto, ele ficou paralisado, não pôde mais se mexer... foi no pescoço dele. Quando a mamãe gritou, ele saiu, largou ele e foi embora! E o pessoal que estava lá na outra rua, sentado no canto, disseram que viram uma luz verde sair de cima da casa quando nós gritamos. Aí então eles dizem que foi isso, que foi o chupa-chupa (ALBUQUERQUE, 2016, p. 74).

A experiência com os ETs permanece na memória e no dia a dia dos colarenses e pode ser percebida na estética da cidade, onde despontam pinturas e esculturas de discos voadores e criaturas verdes nos comércios locais, pousadas e muros da cidade, e no carnaval — sendo o *Bloco do ET* um dos mais famosos³.

Como narra Paes Loureiro (2015) acerca da identidade amazônica que constitui seus sujeitos: “no âmbito de uma cultura dissonante dos cânones urbanos, o homem amazônico, o caboclo, busca desvendar os segredos de seu mundo, recorrendo predominantemente aos mitos e à estetização” (p. 51-52). Assim, enxergamos na cultura de Colares, por todo o seu imaginário mítico, místico e profunda relação com a natureza, traços

³ No ano de 2017, Colares foi sede de um grande encontro Ufológico, reunindo estudiosos e curiosos de várias partes do mundo.

de uma cultura cabocla amazônica, forjada no cotidiano de suas relações e manifestações culturais e religiosas, com destaque, neste texto, para as práticas de pajelança.

Experiências educativas de um pajé e sua formação

Robson teve o primeiro contato com a pajelança ainda na adolescência, aos 14 anos, quando se mudou para a ilha de 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 ao chegar à ilha, num trabalho conduzido por seu tio, Luiz Pantoja, que conheceu o ritual pela primeira vez.

Porém, foi apenas aos 16 anos de idade que Robson começou a passar mal com visões, desmaios, que 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 o dom espiritual. Em uma das vezes, sentiu a presença das entidades que queriam “buscá-lo”. Pajé Robson conta que desapareceu por dias e foi encontrado dentro da mata com as roupas rasgadas e machucados pelo corpo. A primeira conclusão da família foi que ele sofria de “problemas psiquiátricos”, motivo pelo qual procurou 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 o Ensino Médio em Colares, pois não conseguiu mais suportar as dores na cabeça, insônias, visões e desmaios.

Segundo os relatos do pajé Robson, todas as manifestações que estava sentindo já eram as entidades que queriam iniciar as incorporações, porém ele não sabia. Em um certo dia, em sua casa, incorporou o caboclo Manezinho que orientou sua mãe a buscar ajuda de alguém que pudesse desenvolver seus dons espirituais ao invés de procurar pelos “homens de casaco branco” (os médicos).

Segundo Maués e Villacorta (2011), existem dois tipos de pajés: os de nascença, quando a criança “chora no ventre da mãe”; e os de agrado, ou seja, aqueles escolhidos pelos caruanas⁵. Estes pajés de agrado desenvolvem seu dom por meio de simpatia. Em ambos os casos, os futuros pajés enfrentam crises em suas vidas no início das incorporações,

⁵ Caruana é um ente sobrenatural, voltado para a prática do bem, que os indígenas acreditam habitar o fundo dos rios e igarapés.

necessitando, portanto, de um mestre, um pajé experiente, alguém capaz de orientá-los, de educá-los. Os autores explicitam o processo de formação de um pajé:

O pajé, quer seja de nascença ou de agrado, tem uma carreira muito semelhante ao que é classicamente descrito em relação aos xamãs em várias partes do mundo: um período de crise de vida, em que sofrem incorporações descontroladas de espíritos e caruanas, devendo submeter-se a tratamento com um pajé experiente (um mestre), que irá afastar os espíritos e os maus caruanas, treinando o noviço para que ele possa controlar as incorporações a fim de que elas ocorram somente em ocasiões e lugares determinados. Ao mesmo tempo ensina-lhe os mitos, as técnicas, o conhecimento dos remédios, as orações etc., de sua arte (MAUÉS; VILLACORTA, 2011, p. 23-24).

Senhor Robson, por ter chorado no ventre da mãe, foi considerado um pajé de nascença. Inicialmente, seu tratamento no terreiro do pajé Dudu ocorreu num lugarejo chamado Santa Maria e se destinava a controlar a chegada das entidades, aprender sobre o dom e suas práticas. Pajé Robson narra que este foi um início difícil, pois a locomoção para esse lugar era a pé ou, às vezes, de bicicleta, por entre as matas, pontes e ramais da região, enfrentando sol, chuva e o cansaço. Entretanto, contou com o apoio da família, a partir de então, e, principalmente, de sua força de vontade e orientações das próprias entidades que o acompanhavam.

Seu primeiro trabalho de cura ocorreu em sua casa, logo após iniciar o tratamento e a formação com o pajé Dudu. Pajé Robson afirma que sempre foi dedicado. Por algum tempo, “dava passagem aos guias sozinho”, em um dia da semana, antes mesmo de fundar o terreiro de São Jorge. Em sua narrativa, destaca a necessidade de se ter um guia espiritual que conduza o processo de formação e amadurecimento do dom descoberto:

Mas a gente tem que ter uma orientação melhor do que só a gente. Todo o filho de santo, todo o médium, todo o pajé, o iniciante, ele sempre precisa de um pai de santo pra ir graduando ele, pra ele ir se desenvolvendo mais. Aí a minha força de vontade foi essencial com a ajuda de meu pai de santo que fez a minha preparação (Pajé Robson, entrevista, nov. 2017).

Ao considerar a trajetória de vida do pajé Robson, pode-se inferir que toda a relação travada consigo mesmo, com seus familiares, com as entidades e, posteriormente, com o pajé que o iniciou, é parte do processo educativo que o formou. Como, por exemplo, o aprendizado acerca do controle das incorporações, do uso de utensílios como a cinta e o maracá, bem como sobre os tipos de pontos e hora de acendê-los para chamar as entidades. Um caminho que exigiu um esforço pessoal, vontade, empenho, dedicação, como qualquer

outra aprendizagem. A pajelança se mostra como uma atividade que, para se praticar, também se precisa aprender, não bastando apenas a vontade pessoal, embora esta tenha se revelado como etapa fundamental. Trata-se, portanto, de uma prática educativa, já que pressupõe uma rede de sociabilidade entre os sujeitos envolvidos, sejam eles humanos ou não-humanos. Pajé Robson explica que passou a ver os encantados e como isso o motivou. Tal visão também configura parte da educação de um pajé:

[...] quando eu passei a acreditar assim, a ver eles, aquilo me motivou mais, de ver aquele ser encantado [...] Então eu vi que realmente que era minha vocação, minha profissão e minha missão que Deus me deu e que eu tinha que seguir (Pajé Robson, entrevista, nov. 2017).

Ao compreender a educação no terreiro de pajelança, destacamos que há uma lógica própria desse espaço que não pode ser pensada por um viés hegemônico tradicional, da mesma forma que se pensa a aprendizagem escolar, por exemplo. Trata-se de uma educação pautada na lógica do cotidiano, do aprender consigo mesmo, com o outro e com a magia dos seres encantados.

A discussão sobre a existência de diversos *lugares de aprendizagem* permitiu-nos chegar ao entendimento de que esses 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; ANDRADE, 2017, p. 5), como é o caso do terreiro.

Ao perguntarmos a Robson com quem ele aprendeu todo o ritual de iniciação na pajelança, ele afirma ter sido com o pajé que o iniciou. Porém, quando questionado sobre as orientações recebidas das entidades, 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”, que assumem a função de educadores em sua formação como pajé:

Com a minha força de vontade, com a fé em Deus, com a fé nos guias, e eles mesmos vinham me instruir, me doutrinar o quê que eu tinha que fazer pra ficar um pajé que tenha força de trabalho pra fazer qualquer trabalho, encarar qualquer serviço. Daí eles foram me mostrando, me dizendo o que eu tinha que fazer pra ficar completo. E até hoje eu tô levando meu trabalho adiante, tudo de acordo com a doutrinação deles, como eles mandam, como eles pedem pra fazer (Pajé Robson, entrevista, nov. 2017).

As entidades não humanas despontam, assim, em todas as etapas de aprender e ensinar e apresentam subjetividade. Ao refletir sobre as aprendizagens com entes não

humanos, Albuquerque (2015) discorre sobre a educação que ocorre por meio de plantas e dá destaque ao uso da ayahuasca. Para a autora:

A singularidade dos processos de aprendizagem mediados pela ayahuasca/daime reside no fato de que eles não são transmitidos pelos humanos, como tradicionalmente podemos pensar as formas ocidentais de educação, mas pela mediação das plantas ou pelas substâncias de que são portadoras. Esses saberes são, contudo, compartilhados pelos humanos uma vez que o daime não ensina a si mesmo originando uma ecologia entre plantas e humanos (ALBUQUERQUE, 2015, p. 7055).

Latour (2012), ao refletir sobre as relações existentes no social, 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, numa perspectiva que busca superar o dualismo cultura e natureza, humano e não-humano, e compreender as relações que permeiam o dito “social”, o autor passa a considerar o uso da expressão *coletivo* para incluir elementos que, até então, não eram vistos como sociais. Assim, ao pensar a teoria do Ator-Rede, é preciso compreender a sociedade como uma coletividade permeada por quaisquer relações, tanto com agentes humanos quanto com não-humanos.

Pensar a lógica das práticas educativas na pajelança como uma pedagogia forjada nas relações culturais supõe compreendê-las agenciadas por um coletivo de interações e construções que não têm no humano a figura única e central, mas o consideram como mais um agente na partilha desse conhecimento, na mediação dessa aprendizagem. Uma pedagogia que resiste e transforma seus modos de ser, decolonial, que enfrenta a lógica moderna ocidental ao reafirmar suas práticas e seus saberes.

Saberes ancestrais da pajelança: uma pedagogia decolonial

Apontamos os saberes da pajelança cabocla revelados no fazer cotidiano, com uma lógica própria de construção de conhecimentos que parte de relações culturais, de um coletivo de trocas e aprendizados, um saber organizado e configurado a partir de um valor cultural, simbólico. Tomamos como base a noção de saberes culturais definida por Albuquerque e Sousa (2016, p. 239), ao concebê-los como

[...] uma forma singular de inteligibilidade do real, fincada na cultura, com raízes na urdidura das relações com os outros, com a qual, determinados grupos reinventam criativamente o cotidiano,

negociam, criam táticas de sobrevivência, transmitem seus saberes e perpetuam seus valores e tradições. Os saberes são construídos nas práticas sociais cotidianas dos sujeitos, em suas experiências religiosas, festivas ou no trabalho não sendo, portanto, produzidos, exclusivamente, no contexto da ciência moderna a partir de laboratórios, dos livros ou das academias do saber.

Ao partirmos da ideia de que os saberes produzidos nas relações sociais, em trocas culturais, são determinantes para a continuação de uma tradição e que contribuem para a construção de uma identidade cultural, apontamos para os saberes que circulam no terreiro de pajelança praticada por populações da Amazônia. Tais saberes carregam traços de uma cultura ancestral indígena e mestiça que vem sendo repassada e apreendida na história por sujeitos que a lógica moderna tentou invisibilizar. É o que aponta Quijano (2005, p. 108) ao falar da colonialidade do poder exercida sobre povos que sofreram o processo de colonização europeia, quando “foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais”.

Dentre a multiplicidade de saberes que circulam no terreiro, destacamos os que perpassam os ritos e sociabilidades desse espaço, como a incorporação, a benção, saber cantar doutrinas e doutrinar e os saberes de cura.

Todas as ações no terreiro giram em torno da relação do pajé com as entidades e estas com ele e ambos com o coletivo. Logo, o processo educativo inicia com o ato da incorporação, conforme narrativa do pajé:

Tudo dentro de um terreiro é tudo eles que ensinam. Tudo o que se pode imaginar, qualquer prática de trabalho é tudo ensinado por eles. Eles que direcionam o que tem que fazer. E esse contato, essa comunicação é através da incorporação. Quando ele ‘abaixa’ num pai de santo, num filho de santo, que aí, por intermédio da incorporação é que eles dão conhecimento do que é preciso fazer (Pajé Robson, entrevista, out. 2018).

Pajé Robson também aponta para a incorporação como marca inicial de sua trajetória na pajelança. Saber incorporar exige preparo, bem como o manuseio dos utensílios usados que corporificam a cultura material do cotidiano dos terreiros de pajelança. Referimo-nos às vestimentas do pajé, sua cinta, maracá, colares e espadas que não representam apenas acessórios, mas simbolizam a força firmada no terreiro para receber as entidades adequadamente, conforme explica abaixo:

Sempre na preparação tem os instrumentos que o médium ele tem que usar: as cintas, os colar, tudo isso é uma forma de o médium ele tá... a roupa branca, é uma forma dele tá bem seguro ali na hora da incorporação, na hora do trabalho. Então as cintas, as espadas, os colar, o maracá, tudo também faz parte da força do trabalho. E o penacho, a pena de ará [...] (Pajé Robson, entrevista, nov. 2017).

Para compreender a lógica que perpassa as relações no terreiro, buscamos ampliar a percepção de sujeito, natureza e cultura; como tais categorias revelam pontos de vista acerca do que se é, do que se produz e do que se quer. Assim, ao recorrer ao perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (1996), foi possível perceber as relações no terreiro como formas de ser e de se comunicar de sujeitos diversos, sejam eles humanos ou não humanos, a partir do entendimento de que há uma outra perspectiva de compreender a relação cultura e natureza para além das dualidades do mundo ocidental, mas com base em uma concepção ameríndia, dos povos originários. Assim, a relação dada entre natureza e cultura a partir do ponto de vista do sujeito entende a forma do Outro enquanto corpo, objeto para a ação de um sujeito, e sua alma como capaz de refletir uma cultura.

Nesse sentido, compreendemos o ato de incorporação no terreiro de pajelança “como algo que transcende o que se vê, que está para além da mediação que ocorre entre o pajé e o mundo do encante, mas na possibilidade de transmutar-se em outros corpos” (Nogueira, 2019, p. 120). Quando, por exemplo, o corpo do pajé adquire trejeitos da entidade recebida, sua fala muda, sua voz se altera, a vestimenta precisa se adequar ao novo corpo assumido naquele momento, a bebida deve ser a do agrado de quem incorpora, bem como o fumo e utensílios a serem utilizados durante sua passagem pelo terreiro devem estar de acordo com a entidade. Assim, a autora destaca:

Incorporar é um ato xamânico carregado de ancestralidade. Na atuação do pajé incorporado, seu corpo dá vida a outros corpos, a outras roupas. Seu corpo media o trabalho no terreiro. Os saberes que lá circulam passam por um corpo com outros corpos atuando neste espaço, porém com temporalidades que não se iniciam e nem se findam nele (NOGUEIRA, 2019, p. 119).

Antes mesmo de incorporar e podemos dizer que para dar início à incorporação, o pajé realiza vários tipos de oração ou preces, umas já conhecidas do catolicismo como o Pai Nosso, o Credo, a Salve Rainha; e outras em línguas desconhecidas, que configuram um dos segredos da pajelança e que cabe respeitar. Estas últimas lembram uma espécie de chamado, de entrega. Nesse momento, parece que o humano se vai para algum lugar em contato com o mágico, abrindo espaço ao sobrenatural, doando seu corpo para o ritual.

A entidade responsável pela cura chama pelo doente ou necessitado, ou por aquele que vai em busca de auxílio, de energias e força para o seu dia a dia, ou para algum projeto, algum trabalho. Nesse momento, o ajudante de pajé auxilia a pessoa onde e como sentar, geralmente de costas para o pajé e de frente para o congá. A benzeção inicia e funciona como uma espécie de revelação, à entidade, do mal que atormenta a pessoa, bem como das recomendações necessárias.

Em seguida, a entidade pede que a pessoa caminhe descalça até o lado de fora do terreiro para receber o que chama de “descarga”, que consiste em uma queima de pólvora dentro de um fogareiro, geralmente colocado à frente e atrás do/a necessitado/a, no intuito de proporcionar uma limpeza das energias negativas. Quem realiza essa ação é o servente.

Logo após receber a descarga, a pessoa é posicionada à porta do terreiro, de frente para o lado externo, a fim de receber mais uma limpeza em seu corpo. Dessa vez, esta ação é realizada pela entidade, que espanja várias vezes as costas da pessoa com o tecido da espada específica para isso, de cor amarela.

Para o pajé Robson, a prática da cura no terreiro inicia com o ato de benzer: “Primeiro tem a benzeção, eles benzem, ensinam os chás, ensinam os banhos, ensinam os remédios, os anti-inflamatórios pra desinflamar a doença que pertence pra eles...” (entrevista, out. 2018).

O ajudante, atento ao processo, rapidamente anota as prescrições em um caderno, destaca a folha em que anotou e entrega a quem tomou o passe, como um receituário. Essa prática é cotidiana no terreiro e revela um processo pedagógico que envolve os sujeitos no ato do passe, sejam humanos ou não humanos. Há uma espécie de ordenação para a tomada de nota dos banhos ou chás prescritos; um sujeito específico para tal função, no caso o servente ou ajudante de pajé; um caderno próprio para as receitas ensinadas, que fica na mesa ao lado das imagens, próximo aos demais utensílios de uso do pajé.

Destacamos essa relação estabelecida no terreiro no ato do passe, que envolve o ato de benzer, de proferir rezas, algumas vezes desconhecidas ou em outras línguas. Uma relação que inicia bem antes, na abertura do trabalho, no ato de incorporar, como se o pajé estivesse naquele momento benzendo a si mesmo para a entrega de seu corpo às entidades. Uma relação dele com as entidades, destas com quem busca o passe e entre todos que acompanham o ritual e a benzeção na expectativa de encontrar a cura na sessão.

Tal relação engendra uma circulação e apropriação de saberes no contexto da pajelança, tendo em vista que a reza do passe quem ensina são as entidades, pois, durante o trabalho no terreiro, o pajé media a benzeção por meio do seu corpo e possibilita a conexão

com o mundo do encante. A relação entre humanos e não humanos é dada em circularidade envolvendo a todos que ali estão. As entidades conduzem todo o ritual e orientam os ajudantes no que precisam fazer e como organizar o espaço. Estes, por sua vez, adquirem um saber na experiência, no dia a dia do terreiro, aprendendo a reconhecer cada entidade, o que esta precisa para realizar os atendimentos, tais como utensílios e bebidas e a doutrina a entoar.

Quando perguntei aos pajés como aprenderam as rezas do passe, a resposta foi a mesma: o aprendizado é repassado pelas entidades, no ato da incorporação. Algumas rezas são aprendidas no espaço do terreiro, inclusive pelos ajudantes que sempre acompanham o ritual; outras vezes são repassadas em conversas reservadas entre os pajés e as entidades, em momentos fora do trabalho.

Além das rezas, do saber da benção, a pajelança se manifesta a partir da entoação das doutrinas das entidades, que contam um pouco de sua passagem nessa terra; e aponta para outro saber que envolve o termo doutrina, mas dessa vez com o significado de ensinamento, instrução, formação.

Percebemos que tanto o ato de doutrinar, quanto a doutrina permeavam o processo educativo no interior do terreiro. Muito se falava em doutrinar: o pai de santo que doutrina o iniciante, o pajé que doutrina a entidade, a entidade que doutrina o pajé e as entidades que doutrinam umas às outras, de acordo com o chefe de linha.

A doutrina, nessa perspectiva, assume a função de instruir, formar, educar. E isso é posto em muitas falas dos pajés quando explicam que no espaço do terreiro é preciso conversar e entrar em acordo sobre como se quer levar o trabalho e respeitar cada doutrina a ser seguida. Pajé Robson conta que desde a sua iniciação aprendeu as doutrinas de seus guias e como isso é fundamental para seguir praticando a pajelança:

Mas com a minha força de vontade, com a fé em Deus, com a fé nos guias, eles mesmo vinham me instruir, me doutrinar o que é que eu tinha que fazer pra mim ficar, diz o cara, curado, ficar um pajé que tenha força de trabalho pra fazer qualquer trabalho, pra encarar qualquer serviço, né? Aí daí eles foram me amostrando, me dizendo o que é que eu tinha que fazer pra me completar direito o meu trabalho. Daí até hoje eu tô levando o meu trabalho adiante, tudo de acordo com a doutrinação deles, como eles mandam, como eles pedem pra fazer (Pajé Robson, entrevista, nov. 2017).

Silva (2014, p. 134), em sua tese sobre a encantaria no nordeste paraense e a rede de afetos que nela circulam, também dialoga com o saber da doutrina e as relações tecidas a partir dele: “a doutrinação dos caboclos, isto é, a tentativa de ensinar-lhes os princípios

dos guias que predominam no terreiro é um processo que depende do gênio (índole) do iniciado e do ‘caboclo encostado’ no seu corpo”.

Observamos, então, que há uma espécie de regras estabelecidas e ensinadas no decorrer dos trabalhos, sem que para tanto se estabeleça uma hierarquia nesse espaço, uma troca entre as partes, pautada no diálogo, no sentido de se conhecerem e se respeitarem.

Além das doutrinas como forma de instruir, formar, relacionar-se, também apontamos para um outro saber que circula no espaço do terreiro. Trata-se do saber cantar as doutrinas. Um canto em que se precisa conhecer a letra e aprender a entoar. A doutrina cantada exerce uma função pedagógica na medida em que revela traços da personalidade da entidade, bem como sua história de vida ou o lugar de onde vem. Para isso, há uma função específica dentro do trabalho que é do doutrineiro ou doutrineira.

Perguntamos, então, como esse saber é apreendido pelo/a doutrineiro/a e respondem que “vão aprendendo de acordo com a entidade que vão puxando as doutrinas dela. Cada entidade tem um ponto e a sua doutrina. Aí já é a pessoa que vai começar a pegar aquela doutrina, aqueles cânticos deles” (entrevista, nov. 2017).

Além da importância que as doutrinas têm na obtenção de força para a realização do trabalho, ressaltamos o aprendizado que se tem a partir delas, posto que narram a trajetória de cada entidade, a sua missão, ancestralidade, sua força e morada: “muitas doutrinas deles representam a própria natureza deles, como eles são” (entrevista, nov. 2017).

Há no saber que envolve o ato de doutrinar e no saber cantar as doutrinas das entidades uma sabedoria ancestral na forma como são repassados ou circulados no terreiro pela tradição oral. Nesse cotidiano, as relações entre humanos e não humanos informam o coletivo de sujeitos que está em movimento, aprendendo e ensinando. Enredados na coletividade que marca o espaço do terreiro, numa teia de significados próprios, com uma lógica própria, que, para ser percebida e compreendida, é necessário conectar-se à rede.

Nesse sentido, embora apresentados de forma individualizada, os saberes estão entrelaçados em uma rede e cada saber aqui apresentado é necessário para se alcançar um dos objetivos principais da missão da pajelança: a cura, um saber que circula para além dele, quando as pessoas saem de lá com seu receituário da natureza, já que nele estão dispostas receitas de banhos e chás com ervas e plantas, raízes e frutos. Conforme afirmou Pajé Robson:

Os remédios são extraídos da natureza... Só quem pode ensinar isso são eles, só eles que têm o poder que Deus deu pra fazer o ritual pra desmanchar um malefício, uma magia negra, uma feitiçaria, uma macumbaria em cima daquela pessoa... só eles têm esse poder pra tratar dessa pessoa (Pajé Robson, entrevista, out. 2018).

Mais uma vez, as narrativas dos sujeitos e a observação em campo apontam para um aprendizado com a natureza, por meio da encantaria. São as entidades que, incorporadas no pajé, realizam o passe no doente e receitam os remédios. Assim, o saber que cura é repassado por elas, tendo o pajé como o mediador.

Dona Carmen, com 67 anos, moradora da localidade de Genipauba da Laura, conta que sua experiência com a pajelança iniciou muito cedo no município de Santo Antônio do Tauá, no terreiro do senhor Dudu, e mais tarde seguiu frequentando o terreiro de São Jorge. Em suas palavras:

Não tem conta de quantas vezes nós fomos e de quantos doentes nós já curamos lá, abaixo de Deus e Nossa Senhora. A cura vem por banhos e chás, tudo da natureza, remédio do mato, como se diz. E olha, eu vou lhe falar uma coisa: certos remédios eu já sei, porque lá [no terreiro] os mestres vinham ensinar pros doentes e eu já ficava com aquilo na cabeça. Muitos remédios eu sei. Mas é eles [encantados] que repassam. Porque a gente traz na receita e muitos remédios eu não esqueço. Eu já falo: esse o fulano ensinou assim e assim e vou fazendo (D. Carmen, entrevista, fev. 2019).

Quando perguntamos a ela sobre o aprendizado no terreiro de pajelança, além de usufruir das curas e remédios que aprendeu com as entidades, a mesma não hesitou em responder:

Lá, a gente aprende a respeitar a natureza, a gente aprende a respeitar as pessoas que estão naquele serviço, porque tem muitos que vão fazer caçoada. Né verdade? [...] Eu vou e levo um litro de vinho pro caboclo Manezinho, ele é pescador, tem um chapelão e quando ele chega lá enrola logo um lado da calça dele [risos]. É ele que faz a cura, que vai fazer a cura do doente, até a voz muda [risos] (D. Carmen, entrevista, fev. 2019).

A entidade responsável pela cura nos terreiros do pajé Robson e do pajé Rogério é a mesma: Caboclo Manezinho, que se apresenta sempre muito animado para realizar as curas. Usa um lado da calça enrolada até o joelho, se intitula caboclo trabalhador de cura e também feiteiro, para dizer que não tem medo de feitiçaria. Gosta de tomar vinho e caminhar no ambiente cumprimentando aos presentes, antes de iniciar o ritual da cura.

Sobre as receitas de banhos de ervas e chás repassados pela entidade no ritual da cura, perguntamos ao pajé Rogério se conhece alguma delas e ensina a quem precisa em momentos que não está incorporado. Ele explica:

Sim, é um saber, eles passam pra gente, eles ensinam pra gente, a gente tem que saber. Nem toda vez a gente vai abrir um trabalho pra ensinar algo pra pessoa, até porque não pode. Aí vamo supor: a pessoa me procura e eu vou ter que incorporar pra ela aquilo, aí não dá? Aí eles já trazem esse conhecimento, já repassam esse conhecimento pra gente, a gente já conhece um pouco das ervas, não todas porque são muitas ervas... às vezes o que a gente pensa que é mato, ela tem uma força, um remédio ali, entendeu? Tudo é eles (Pajé Rogério, entrevista, fev. 2019).

Dessa forma, ao considerar que a prática da pajelança culmina no ritual da cura, pajé Robson entende que recebeu um dom para ajudar as pessoas e vê as práticas do terreiro e os saberes que lá circulam como uma missão a ser desenvolvida.

Figueiredo (1994), em suas pesquisas sobre as práticas de cura realizadas na região amazônica, constatou que tais práticas ocorriam por meio de rituais de encantaria e passou a adotar a expressão “medicina popular” ou “medicina de folk” para denominá-las.

Os pajés assumem, assim, papel importante na sociedade colarense, ao destacarmos a presença de dezoito terreiros por toda a ilha, mesmo que suas práticas não sejam reconhecidas dentro de um sistema que valida somente os conhecimentos da medicina oficial e que não estabelece diálogos com a medicina popular. Os terreiros, nesse contexto, resistem por meio de estratégias do seu cotidiano, em nome da “missão de caridade”, já que não cobram por nenhum trabalho, vivem de outros afazeres e raras vezes de algumas doações.

O processo de aprendizado no terreiro é contínuo e vivo. Os saberes se dão na medida em que acontecem, sem se desvincularem ou esperarem por uma etapa para que outra ocorra. A assimilação desses saberes passa por uma ancestralidade na relação com os encantados, logo de resistência e superação. Assinalamos aqui uma pedagogia decolonial no espaço do terreiro de pajelança, transgressora da ordem moderna que tenta invisibilizá-la.

Considerações Finais

Tratamos, neste texto, das práticas de pajelança cabocla que fazem parte do cotidiano amazônico de populações rurais não indígenas, que carregam traços de uma

mestiçagem cultural estabelecida a partir do contato entre indígenas, europeus e africanos durante o colonialismo. Porém, essas práticas, mesmo em centros urbanos, se destacam pela ancestralidade afroindígena através de seus ritos de cura, saberes e modos de educar.

Para compreender o processo educativo vivenciado no interior do terreiro, foi fundamental o olhar alargado acerca do que é educação e de como ela é forjada e se solidifica nas relações culturais, no cotidiano, em trocas mútuas de aprendizagem, no diálogo e na atenção, mas, principalmente, na experiência. Esse olhar possibilitou analisar o terreiro de pajelança como um espaço educativo, com práticas que fazem circular saberes, com dinâmicas de organização e lógica próprias, configurando uma pedagogia cultural.

Nesse entendimento, a noção de lugar de aprendizagem onde se estabelecem trocas culturais intensificou a ideia de uma pedagogia cultural no espaço do terreiro, em que os conhecimentos não estão prontos para serem distribuídos. Ao contrário, são construídos nas relações cotidianas, com base no respeito, na alteridade cosmológica estabelecida entre humanos e encantados.

No terreiro de pajelança estudado, o líder é o pajé, que media os conhecimentos por meio de sua própria existência, numa doação de corpos e entre corpos, sem, no entanto, estabelecer posições hierárquicas. Há uma relação de respeito e confiança entre este e as entidades do terreiro. A lógica que atravessa esse tipo de educação é heterogênea, subversiva aos moldes ocidentais de explicar a vida e encaixar tudo em uma ciência de base eurocentrada. Importa compreender que as práticas educativas no terreiro de pajelança transcendem o que é dito como racional, pois ecoam em uma pedagogia fincada na ancestralidade dos povos originários. Uma pedagogia que não se adequa ao padrão mundial do sistema-mundo-capitalista, pois não pode ser dominada, exigindo se despir dos preconceitos imputados pela colonialidade para que possa ser compreendida.

Os saberes apontados aqui revelam como a dinâmica entre humanos e encantados se pauta em uma educação integradora, dialógica. Tais saberes passam pelo aprender com o corpo e não estão desconectados da dimensão espiritual, da missão compreendida pelos/as pajés como dom divino. Há os saberes das doutrinas, que irradiam força para os corpos do pajé e da entidade. Todo o rito no terreiro inicia e termina com a benção, que perdura por todo o processo da cura, que também se revela em saberes fundamentais no cotidiano do terreiro.

Ao apontar para os pajés e entidades como educadores quando eles criam e recriam lógicas outras de compreensão do real e estratégias de resistência a partir de suas práticas e saberes, destacamos a importância de se pensar sobre a existência de modos outros de

aprender e ensinar fincados na oralidade e no cotidiano, através de experiências singulares como as que ocorrem nas práticas de pajelança, que revelam uma pedagogia outra que resiste na dinâmica do terreiro, uma pedagogia decolonial.

Referências

ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. Pode uma Planta Ensinar?: reflexões contra-epistemológicas. In: EDUCERE – Congresso Nacional de Educação, 12, 2015, Paraná. **Formação de professores, complexidade e trabalho docente**. Paraná: PUC-PR, 2015. p. 7042-7057. Disponível em: http://educere.bruc.com.br/arquivo/pdf2015/17198_9137.pdf. Acesso em: 27 set. 2018.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. (Org.). **Saberes da experiência, saberes escolares: diálogos interculturais**. Belém: EDUEPA, 2016.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia B; SOUSA, M. B. Saberes Culturais. In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de; PACHECO, Agenor Sarraf (Orgs.). **Uwakürü: dicionário analítico**. Rio Branco: Neplan Editora, 2016, v. 1, p. 230-250.

BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. Tradução de João Wanderley Geraldi. **Revista Brasileira de Educação** [online], Rio de Janeiro, n. 19, p. 20-28, Jan.-Abr., 2002. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-24782002000100003>. Acesso em: 17 mai. 2016.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A educação como cultura**. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

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

FIGUEIREDO, Napoleão. Os “bichos” que curam: os animais e a medicina de ‘folk’ em Belém do Pará. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Série Antropologia, Belém, v. 10, n. 1, p. 75-91, 1994. Disponível em: <http://repositorio.museu-goeldi.br:8080/jspui/handle/mgoeldi/819>. Acesso em: 03 ago. 2018.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o Social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede**. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador: EDUFBA; Bauru: EDUSC, 2012.
LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo III. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário**. 4. ed. Belém: Cultural Brasil, 2015.

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

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (Orgs.). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; 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, p. 11-58.

MOTA NETO, João Colares da. **Por uma pedagogia decolonial na América Latina: reflexões em torno do pensamento de Paulo Freire e Orlando Fals Borda**. Curitiba: CRV, 2016.

NOGUEIRA, Thaís Tavares. **Práticas educativas da pajelança na ilha de Colares (PA): resistência, saberes e ancestralidade**. 2019. 182 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Buenos Aires, 2005, p. 107-130. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>. Acesso em: 01 ago. 2018.

SILVA, Maria das Graças; CUIVAR, Raimunda Martins. Saberes ambientais locais: narrativas de Colares. In: ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. (Org.). **Saberes da experiência, saberes escolares: diálogos interculturais**. Belém: EDUEPA, 2016.

SILVA, Jerônimo da Silva e. **Cartografia de afetos na encantaria: narrativas de Mestres da Amazônia Bragantina**. 2014. Tese (Doutorado em antropologia) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

Submetido em 30/09/2019

Aprovado em 23/03/2020

Licença *Creative Commons* – Atribuição NãoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0)