

Narrativas orais sobre religiosidade e saberes escolares no município de Colares (PA)

Maria Betânia Barbosa Albuquerque*

Introdução

Este texto tem como objetivo analisar os saberes que perpassam a vida religiosa do município de Colares (PA) e as formas como tais saberes são vivenciados em uma escola formal.

Metodologicamente, o artigo resulta de uma pesquisa de campo fundamentada em narrativas orais de sete moradores do município indicados pela população por serem considerados portadores de múltiplos saberes.¹ As entrevistas foram produzidas segundo os pressupostos teórico-metodológicos da história oral, com base em um roteiro de natureza temática que não abrange a totalidade da vida do sujeito, mas apenas os aspectos relacionados à religiosidade local (Freitas, 2006). Desse modo, inclui questões amplas que envolvem temas como o narrador e suas crenças, as principais manifestações religiosas da cidade e os objetos e lugares de devoção.

Também foram entrevistadas duas professoras que trabalhavam com a disciplina de Ensino Religioso na Escola de Ensino Fundamental e Médio

* Doutora em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), com pós-doutoramento pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (CES/UC), em Portugal. Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará (UEPA). E-mail: mbetaniaalbuquerque@uol.com.br.

1 É fictício no texto o nome de todos os entrevistados.

Dr. José Malcher, principal referência de educação local;² foi analisado ainda o projeto político-pedagógico (PPP) da escola. Ao considerar a multiplicidade de saberes que perpassam a vida religiosa em Colares, surgiu a indagação: como a escola José Malcher dialoga com esses saberes em sua prática curricular?

Teoricamente, a análise da relação entre os saberes religiosos e os saberes escolares pautou-se por estudos ligados ao campo do currículo, tais como os de Santos e Paraiso (1996), Apple (1994) e Forquin (1992). Uma das marcas principais da religiosidade colarense é a diversidade, caracterizada pelo cruzamento de práticas, entidades, objetos e imaginários, configurando o que García-Canclini tem chamado de processo de hibridação:

Essa diversidade de processos de fusão ou de cruzamentos, alguns de nós apostamos em reunir sob uma noção mais abarcadora, de hibridação, que não só reúne essas formas históricas de organização heterogêneas, como outras, modernas, como podem ser as articulações ou mesclas do culto com o popular e o massivo ou do moderno com o tradicional. (García-Canclini, 2006, p. 10).

Para a compreensão dessas mesclas religiosas, algumas fontes foram fundamentais, particularmente a obra *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*, de Carlos Rodrigues Brandão (2007), os estudos de Raymundo Heraldo Maués (1990, 2005) sobre a religiosidade amazônica e os trabalhos de Gisela Macambira Villacorta (2000, 2011) acerca das práticas xamânicas em Colares.

Para García-Canclini (2006 p. 17), a interculturalidade é um “modo de produção do social” que “remete à confrontação e ao entrelaçamento, aquilo que sucede quando os grupos entram em relações e trocas”. Desse modo, não basta apenas constatar a existência de diferentes culturas em uma sociedade: é necessário buscar suas inter-relações e incentivar o diálogo entre elas, visando à tão sonhada interculturalidade. Uma educação intercultural volta-se, assim, para o diálogo entre as diversas culturas que conformam uma sociedade multicultural como a brasileira e a amazônica, assentadas na diversidade cultural e na oralidade (Candau, 2002).

2 A escola José Malcher foi selecionada por atender os critérios de ser escola pública, de oferecer as séries iniciais, o ensino fundamental e médio e de configurar-se como escola-sede do município, à qual se vinculam diversas outras escolas existentes nas localidades que conformam a ilha de Colares.

No contexto amazônico, foco deste artigo, a prática educacional baseia-se fortemente na tradição oral e na memória, entendida como um componente central da educação. Conforme explica Michael Pollak (1992, p. 2), a memória a princípio

[...] parece ser um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa. Mas Maurice Halbwachs, nos anos 20-30, já havia sublinhado que a memória deve ser entendida também, ou sobretudo, como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes.

A memória, portanto, não é algo fixo, posto que “sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa”. Sendo estruturada de acordo com “preocupações pessoais e políticas do momento”, a memória é “*um fenômeno construído*” social e individualmente (Pollak, 1992, p. 4, grifo no original). Ao explicitar o sentido dessa construção, Pollak afirma:

[...] em nível individual, quero dizer que os modos de construção podem tanto ser conscientes como inconscientes. O que a memória individual grava, recalca, exclui, relembra, é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização. (Pollak, 1992, p. 4-5).

Mas a quem compete o trabalho de organização da memória? Que processos ou atores intervêm nesse trabalho de construção? A educação escolar tem importante papel nesse processo; porém, resta saber quais memórias são ativadas pela escola e quais são recalçadas ou excluídas. Neste artigo, as narrativas orais de moradores da ilha de Colares informam aspectos significativos do cotidiano religioso e do imaginário local, dimensionando a oralidade como uma pedagogia do cotidiano. Por meio da oralidade, expressam-se sentidos, valores e visões de mundo que tornam a palavra e o ato de narrar uma prática fundamental para a transmissão, apropriação e circulação de saberes. Essa prática interativa oral, que se traduz como *saber da experiência* apreendido no cotidiano social, constitui o âmago das práticas educativas locais, ao lado da educação escolar. Daí a relevância de se indagar de que modo a educação potencializa – ou não – o diálogo entre os saberes escolares e os saberes da experiência, neste caso, os saberes religiosos que perpassam o cotidiano de Colares. Ao refletir sobre a noção de “saber da experiência”, José Contreras (2013, p. 22) afirma que

[...] existem saberes que não são da mesma natureza que os saberes constituídos, senão que têm outras qualidades, que representam outras maneiras de saber e que podemos reconhecer melhor como ‘saberes experienciais’ [...], ou melhor, como um saber da experiência, isto é, como um modo de saber ligado à vivência e às suas surpresas e incertezas.

Nesse sentido, a expressão *saberes da experiência* refere-se a conhecimentos, modos de pensar, sentir e fazer enraizados no cotidiano e envolve tática, sutileza, faro, improviso e criação. Pode também ser entendida como o saber “que se adquire no modo como alguém vai respondendo ao que lhe vai acontecendo ao longo da vida e no modo como vamos dando sentido ao acontecer do que nos acontece” (Bondía, 2002, p. 27). Em sua amplitude de modos de ser, tais saberes expressam-se em lugares como mercados, feiras, quintais, santuários, praças e demais espaços onde se constroem subjetividades e englobam, entre outros aspectos, os rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da ludicidade, das diversas formas de expressão (literária, musical, cênica, visual) e da religiosidade.

Os saberes religiosos compreendem, por sua vez, os conhecimentos e experiências que homens e mulheres mantêm com aquilo que, culturalmente, consideram como sagrado – seja a partir da relação que têm com Deus, anjos, santos, entidades, padres, pastores ou outros agentes, seja a partir do vínculo que estabelecem com objetos, animais, lugares ou plantas. Antes, contudo, de entrar no âmbito desses saberes, importa conhecer este local chamado Colares, considerado pelo imaginário local como lugar mágico e cheio de mistérios.

Colares: dimensões históricas e culturais

Colares é uma pequena cidade marcada pela cultura pesqueira, pela natureza exuberante e pelo modo simples de viver dos seus moradores. Sua condição territorial de ilha é responsável pela suavização do clima, dado o vento constante que sopra ao longo do dia. Está localizada ao norte do Brasil, no estado do Pará, na mesorregião Nordeste e microrregião do Salgado. Sua área é de 609,79 km² e sua população é de 11.438 habitantes (IDESP, 2012, p. 1).

Na complexidade de seus mananciais, a ilha separa-se do continente por um estreito rio chamado Guajará-Mirim, sendo banhada em sua outra extremidade pelas águas da baía do Marajó. Para o rio Guajará-Mirim, conhecido

também como Furo da Laura, convergem vários outros rios e igarapés. Destacam-se as várias praias que contornam a ilha.

Visitar Colares não é uma empresa difícil, pois a ilha está localizada a aproximadamente 94 km da cidade de Belém, com acesso pelas rodovias BR-316, PA-140 e PA-238, por onde se segue de carro, vã ou ônibus até a comunidade de Penhalonga. Nessa localidade encontra-se o rio Igarapé-Mirim, por onde ocorre a travessia em uma balsa que transporta veículos e passageiros até a outra margem. O deslocamento fluvial até o chão da ilha leva apenas dez minutos. Da mesma forma, após a travessia da balsa, é relativamente rápido o percurso até o centro de Colares, aproximadamente 20 minutos.

Ainda que a ilha seja contornada de verde, na sua cobertura vegetal pouco restou da floresta primitiva, em consequência das constantes devastações. Com isso, predomina a “mata secundária, de porte mais ou menos elevado, capoeiras e algumas reminiscências da vegetação do cerrado”, além das florestas de mangues (IDESP, 2012, p. 3). Em virtude das grandes queimadas para fins da prática da agropecuária, o referido documento aconselha “urgência na conservação da costa banhada pela Baía de Marajó, onde predomina o ecossistema dos manguezais” (IDESP, 2012, p. 3).

Ao longo da estrada que leva ao coração da cidade encontra-se a avenida principal, denominada de 15 de Novembro, onde se concentra um pequeno e caótico centro comercial que abrange um único posto bancário (do Bradesco), algumas lojas, pequenos mercados, um supermercado de maior porte, fruteiras, um hotel, pequenas portas de vendas de açaí – produto marcante na alimentação local – e ainda a Praça Miguel Gondim, que demarca o centro da cidade como espaço de trocas, encontros e sociabilidades.

Do ponto de vista econômico, Colares é mantida pela agricultura, pesca e pecuária de subsistência, por pequenos comércios de produtos e serviços e pelo extrativismo, tanto vegetal quanto animal. Na agricultura, o cultivo da mandioca é o mais expressivo. A atividade pesqueira (camarão, caranguejo, peixe e mariscos) constitui a principal fonte de alimentação da população, configurando um traço de continuidade com a cultura indígena tradicional.

Historicamente, a existência de Colares remonta à colonização portuguesa no norte do Brasil, que ganhou impulso após a expulsão dos franceses do Maranhão, em 1615. A partir da conquista de São Luís, procurou-se assegurar o domínio luso sobre o extremo Norte. Francisco Caldeira Castelo Branco, capitão português, foi designado para a missão.

No livro *Fundação de Belém do Pará: jornada de Francisco Caldeira de Castelo Branco, em 1616*, Ribeiro do Amaral (2004, p. 69-70) explica que a expedição partiu de São Luís em 25 de dezembro de 1615, tendo chegado Francisco Caldeira,

[...] após alguns dias de viagem, defronte da Barreta que forma a entrada da atual cidade da Vigia. Prosseguindo a sua jornada, passou a expedição a baía chamada do Sol e a ilha [Colares] do mesmo nome a qual, diz Berredo: ‘era o sítio por todos os municípios mais acomodado para a sua conquista e povoação’; e ‘um dos mais agradáveis lugares desta Costa para fundar uma cidade’, observa o padre José de Moraes. (Amaral, 2004, p. 70).

Entretanto, o padre jesuíta José de Moraes justifica que a expedição não aportou na ilha de Colares em função de

[...] seus mares [serem] tão inquietos que faziam dificultoso o desembarque das naus do Reino e embarcações da terra, por ser açoutada toda aquela Costa das grandes maresias da tarde, algumas vezes com trovoadas que de manhã perdem os mares a fúria, nem são os gerais [ventos] tão rijos que causem receio. (Amaral, 2004, p. 70).

Outro viajante ilustre que também reconheceu “as prerrogativas muito mais avantajadas” da baía do Sol para ser a capital do Pará foi o padre jesuíta João Daniel, que viveu na Amazônia entre os anos de 1741 e 1757. Segundo o cronista:

É naquele lugar, dizem os práticos, e o confirmam os matemáticos e engenheiros mandados por Sua Majestade para a conclusão do Tratado entre as duas Coroas, Portuguesa e Espanhola, que devia ser fundada a cidade do Pará, por ter todas as prerrogativas muito mais avantajadas. (Daniel, 2004, p. 114).

A ilha do Sol, como Colares era conhecida entre seus primeiros habitantes, os índios tupinambá, compreendia fundamentalmente a aldeia, chamada pelos índios de aldeia de Cabi.³ Diversos relatos apontam serem os tupinambá muito numerosos, como se pode ler no trecho abaixo:

3 As finalidades do *cabi* foram assim descritas pelo etnólogo Adolfo Ducke (1943, p. 14): “Esta planta é frequentemente cultivada em Belém do Pará e arredores, onde, às vezes, é encontrada em estado espontâneo em quintais de casas [...]. Ambas as plantas têm usos na medicina popular e em ‘feitiçarias’ de curandeiros”.

Do Maranhão ao Gurupá – diz o Padre Antônio Vieira nas suas Vozes Saudosas – havia para mais de 500 aldeias, muito numerosas todas, e algumas delas tanto, que deitavam quatro e cinco mil arcos. Em uma das muitas cartas que costumava escrever ao Rei computava-as em mais de dois milhões de gentios com 500 povoações. Possível é que houvesse não pequena exageração da parte do insigne jesuíta. Em todo caso, não deveriam ser em pequeno número as aldeias derramadas por toda a extensíssima Costa. (Amaral, 2004, p. 68-69).

A empresa colonial existente em toda a região do Salgado transformou a simples aldeia em cidade. Antes disso, porém, com a denominação de Freguesia de Nossa Senhora do Rosário de Colares, esta ilha esteve vinculada ao município vizinho, Vigia de Nazaré, num processo complexo de idas e vindas envolvendo sua situação jurídica e política.

No esforço da conversão de almas, foram enviados à Amazônia missionários para catequizar a imensa população indígena que habitava as terras que deveriam ser colonizadas. Para ajudar nessa empresa, vieram “os franciscanos da Ordem dos Capuchos. Depois vieram os carmelitas, os mercedários, os frades da Conceição da Beira e do Minho e os jesuítas em maior quantidade” (Monteiro, 2006, p. 40).

As missões jesuíticas se estabeleceram no Pará em 1653 (Azevedo, 1999). Com uma mentalidade arrojada e prática, organizaram fazendas de criação de gado, construíram igrejas e impuseram a integração indígena em aldeias missionárias. De acordo com Monteiro (2006, p. 10), os missionários aproveitaram os aldeamentos indígenas “para a sua missão catequética, e também para a concentração de pessoas que extraíam e comercializavam produtos nativos altamente rentáveis no mercado europeu”. Assim, não é possível pensar a ocupação da Amazônia sem levar em consideração o trabalho dos religiosos. Todavia, mudanças políticas na metrópole e a necessidade de reorganização da força produtiva na colônia levariam a uma ruptura entre os interesses do Estado português e os dos missionários, particularmente os jesuítas.

Ao assumir o trono em 1750, D. José I teria encontrado um Estado enfraquecido e sob forte influência dos religiosos, especialmente os da Companhia de Jesus. Foi nesse contexto que ascendeu à condição de ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal. “Defensor de um regalismo exacerbado, doutrina que defende a intervenção do Estado nos

assuntos da Igreja”, Pombal ignorava a imunidade eclesiástica, afirmando a supremacia do poder real sobre o papal e promovendo mudanças nas relações entre o Estado e a Igreja Católica, no sentido de eliminar a influência desta última nas decisões do rei (Souza Junior, 2009, p. 81).

Segundo Souza Junior, durante muito tempo a expulsão dos jesuítas da Amazônia foi analisada sob uma perspectiva dualista, “contra ou a favor de Pombal, contra ou a favor dos jesuítas” (Souza Junior, 2009, p. 84). Também estava cristalizada a tese de que, ao implantar o regime do Diretório dos Índios e expulsar os jesuítas do estado do Grão-Pará, Pombal já teria um projeto pronto a ser imposto à Amazônia. Souza Junior, entretanto, contesta essas análises por considerá-las como um “partidarismo histórico”. Em vez disso, procura perceber o multifacetamento do processo de expulsão dos religiosos, ao defender a hipótese de que

[...] a implantação do Regimento do Diretório na Amazônia também resultou, e muito, das pressões exercidas pelos colonos em sua demanda pela mão-de-obra indígena, como também pelas múltiplas práticas dos índios, que, longe de estarem na condição de vítimas passivas da nova experiência histórica que lhes fora imposta, eram sujeitos autônomos no processo em que foram inseridos pela colonização portuguesa, no qual, concomitantemente, resistiam, negociavam, cediam, faziam conquistas, escolhiam aliados entre os estrangeiros etc., ou seja, vivenciavam e pensavam suas experiências cotidianas nas relações com os invasores, como atores de sua história. (Souza Junior, 2009, p. 84).

A partir de 1751, o estado do Grão-Pará passou a ser governado por Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Conforme aponta Ernesto da Cruz em sua obra *História do Pará* (1999), Mendonça Furtado era conhecido por não ter boa relação com os jesuítas, de modo que foi durante o seu governo que esses padres foram expulsos de Colares e de todo o Grão-Pará.⁴ Posteriormente à retirada dos padres das aldeias paraenses, Mendonça Furtado fundou vilas nas aldeias pertencentes às missões jesuíticas, atribuindo o nome de cidades lusitanas às novas vilas, na tentativa de ser agradável à Corte de Portugal em seu projeto colonizador. Em vista disso, a aldeia de Cabi, dos

4 Em Belém, o Colégio dos Jesuítas foi invadido em 17 de julho de 1661 e os padres, inclusive Antônio Vieira, foram presos (Damasceno, 2012).

tupinambá, passou a se chamar Vila de Colares, em referência à cidade portuguesa de Colares, cujo nome significa colina (Cruz, 1999).⁵

A presença portuguesa tem seus vestígios ainda hoje na ilha de Colares. Um deles é a igreja da santa padroeira, Nossa Senhora do Rosário, situada em posição privilegiada na orla local. Em frente a essa igreja, lado a lado, a cruz e o canhão, direcionado para a baía do Marajó, simbolizam os múltiplos sentidos da colonização: a imposição da fé católica sobre as práticas religiosas tradicionais indígenas, a ocupação do território, o desenvolvimento econômico em favor da metrópole portuguesa, o poderio militar que caracterizou a empresa colonial na Amazônia.

No século XIX, Colares assumiu um lugar político particular na história do Pará por ter se constituído em refúgio para os cabanos (índios, negros, mamelucos), integrantes da revolta popular conhecida como Cabanagem. Unidos, eles derrubaram o governo opressor controlado pelos portugueses e tomaram o poder na província, Belém, em 7 de janeiro de 1835.

Outro elemento que marcou a história de Colares foi a cultura do café, intimamente associada à presença negra na ilha. Na constituição étnica atual do município, de bases mestiças e interculturais, a população negra, chegada principalmente durante o período da escravidão, soma-se aos religiosos e colonos europeus e aos indígenas que historicamente habitavam a região. Essa mestiçagem serve de fundamento para as diversas práticas culturais e religiosas existentes na ilha.

Na década de 1970, acontecimentos inusitados colocaram a pacata Colares em evidência, marcando seu cotidiano de forma irreversível. Trata-se do aparecimento, no céu da ilha, de objetos voadores não identificados (óvnis) que provocaram pânico na população local a partir de 1977. No único posto médico que existia na cidade à época, eram constantes os relatos de pacientes que chegavam com queimaduras causadas por feixes de luz vindos do céu que sugavam o sangue de homens e mulheres. Tais luzes foram identificadas por diversos nomes, entre os quais *óvnis*, *ufos*, *extraterrestres* e, popularmente, “*chupa-chupa*”. Observe-se, a propósito, a narrativa de uma moradora local cujo marido presenciou a aparição:

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. Aquilo

5 A título de exemplo, tem-se “Vila de Paxis, para Óbidos; de Tapajós, para Santarém; de Aruá, para Chaves, [...] e assim por diante” (Monteiro, 2006, p. 30).

foi no pescoço dele. Quando a mamãe gritou... ele saiu, largou ele, 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 de casa quando nós gritamos. Aí então eles dizem que foi isso, que foi o chupa-chupa. (Ester, 2011).

Referindo a localidade de Mocajatuba, onde também apareceu o “chupa-chupa”, dona Ester conta que, nessa época, quando chegava a noite, “o pessoal faziam fogueira pra acender, porque a luz de lá era gerador e só ia até meia-noite. Aí eles faziam fogueira pra ficar a noite inteira todo claro por causa do chupa-chupa”. O medo era grande:

Aí nós fomos pra rua, batiam lata, gritavam, soltavam pistola pra espantar a luz que vinha, aquela luz tinha um foco muito grande, assim, rápido, pelo meio das árvores. Aí vinha e o pessoal começavam a gritar: ‘Lá vem, lá vem o chupa-chupa!’. E aquilo sumia, de repente já tavam gritando em outro canto, aquilo era muito veloz! (Ester, 2011).

A recorrência desses fatos na ilha de Colares mobilizou a Aeronáutica, a imprensa de Belém e de outras partes do Brasil e do mundo e impressionou médicos e pesquisadores de diversas localidades (Giese, 1991). O acontecimento dos ufos impactou a vida dos moradores, influenciando o cotidiano da ilha sob diversos aspectos: cultural, turístico, econômico, religioso.

Exemplos dessa invasão cultural dos ufos são as estratégias de marketing para atrair turistas interessados em contatar seres extraterrestres, bem como a venda no comércio e nas praias locais de suvenires cujo motivo central são naves espaciais ou a típica criatura verde com cabeça e olhos grandes que caracteriza o clássico imaginário sobre os ETs. Além disso, é possível visualizar figuras de naves e de extraterrestres em vários pontos da ilha, tais como barbearias, mercados, praças, bares, muros de casas; essas representações imprimem em seu cotidiano uma identidade singular. O imaginário sobre os ETs também atravessa o carnaval de Colares, que conta com o famoso Bloco do ET. O bloco reúne centenas de brincantes que cantam e relembram esse acontecimento, contribuindo, dessa forma, para tornar constantemente viva essa memória.

O mistério dos ufos, finalmente, contribuiu para a construção de um imaginário sobre a ilha como lugar místico, diferente, com muita energia. O próprio fato de configurar-se, geograficamente, como uma ilha localizada em um território cercado pelas águas de rios e da enorme baía do Marajó atribui certo mistério a Colares, que se reflete nas manifestações da vida religiosa local.

Expressões da vida religiosa local

Segundo Brandão (2007, p. 20), “qualquer pesquisador das formas populares de cultura e dos modos subalternos de vida sabe que ali quase não há esferas de uma e de outra que não estejam envolvidas e significadas pelos valores do sagrado”. Em Colares, praticamente todas as esferas da vida são perpassadas por valores sagrados, a começar pelo imaginário que circula a respeito da ilha como lugar mágico.

Aliada a esse imaginário, constata-se, nas narrativas dos moradores, a existência de diversas expressões da vida religiosa. Segundo informa seu João, em Colares coabitam “Santo Daime, Quadrangular, Assembleia de Deus, Adventista do Sétimo Dia, Testemunha de Jeová e Espiritismo”. Seu João afirma, porém, que “a maior religião é a católica, a segunda a Assembleia de Deus”. Para dona Ester, havia apenas duas religiões em Colares, a católica e a protestante, mas “depois foi surgindo outras religiões”, de modo que, atualmente, “em cada rua tem uma igreja evangélica”.

No que se refere à pajelança, embora os estudos de Villacorta (2000, 2011) apontem a presença dessa prática em Colares, ela não aparece de imediato na fala dos narradores. Todos se dizem católicos, até mesmo aquele que se autodenomina como “macumbeiro nas horas vagas” (seu José).

Dos sete narradores, quatro são participantes ativos da igreja católica. São membros da diretoria da igreja, da guarda da santa ou pertencentes à pastoral do dízimo. A relação de pertencimento estabelecida com a igreja local é fator de reconhecimento, sociabilidade e capital social. Entre as principais manifestações religiosas ligadas ao catolicismo, destacam-se as festas de santo.

Festas de santo e sortilégios diversos

Maués (2005, p. 2) ressalta que o catolicismo popular na região do Salgado e de várias outras áreas da Amazônia “centra-se na crença e no culto dos santos”. Em Colares não é diferente, posto que essas festas, conhecidas como “Círio”, demarcam os principais eventos religiosos do calendário local, como narra seu João:

Aqui no Ariri, nós começa o ano em janeiro com uma festa tradicional de São Sebastião. Aí vem mês de maio, mês de Maria, sempre se faz as novenas

de Santa Maria. Quando chega em junho, eles festejam aqui São Pedro, que é do pescador, onde fazem o mastro do São Pedro e uma procissão. Aí vem novembro, em que se festeja Nossa Senhora das Graças, eles fazem um ciriozinho, uma romaria e um arraial. (João, 2011).

Entre as festas de santo que compõem o calendário das festas colarenses, cabe destacar a de Nossa Senhora do Rosário, padroeira do município. Todas essas festas são, segundo seu Antônio, “festas da igreja”; segundo ele, “tirando de ser da igreja, nós temos em dezembro uma família que sempre festeja, manda rezar ladainha pra São Benedito”. Mas isso, ressalta o narrador, “é fora da igreja, é uma festa de família, tradição”. A compreensão dessa prática como sendo de “fora da igreja” pode estar relacionada ao fato de ser considerada como uma “coisa dos pretos”, já que São Benedito é um santo negro.

Um aspecto que importa ressaltar sobre os santos é sua natureza ambígua. Em sua pesquisa sobre o catolicismo popular, Brandão constata essa ambiguidade a partir de

[...] casos que atestam a misericórdia de São Benedito em atender a todos os seus devotos, mas também as suas manias humanas, como a de ser sempre convidado para festas de outros santos, como na Dança de São Gonçalo, ou a de não admitir outra posição de seu andor na procissão, a não ser a última. (Brandão, 2007, p. 373).

No caso de Colares, os santos parecem tão enredados no cotidiano que, como os humanos, também se envolvem em querelas diversas, até mesmo em brigas:

Aqui tem a igreja do São Pedro, mas eles tiveram uma briga aí, entre São Pedro e São Raimundo, por causa de uma canoa. A canoa é do São Pedro e o São Raimundo queria dar uma saída nela aí pra fora, aí trançaram a porrada. Eu sei que se bateram tudo, ficaram tudo sem pescoço. (Antônio, 2011).

Como partícipes da vida cotidiana, os santos também são invocados para apaziguar os fenômenos da natureza, tais como tempestades e trovões. Nesses casos, segundo seu Antônio, não adianta lembrar de Deus, pois só mesmo Nossa Senhora do Ó pode ajudar. Os santos também são invocados em situações que põem por terra a clássica dicotomia entre sagrado e profano,

como é o caso da prática dos sortilégios. Enquanto artimanhas da feitiçaria, os sortilégios configuram-se como práticas bastante antigas, e estão registrados em clássicos da história do Brasil, como *O diabo e a Terra de Santa Cruz*, de Laura de Mello e Souza (2005). Segundo a historiadora, no Grão-Pará os sortilégios eram indefinidos.

Ao estudar as denúncias de “orações” encaminhadas à visitação do Santo Ofício, sobretudo aquelas com fins amorosos, Souza (2005, p. 235) afirma que no Grão-Pará quatro indivíduos foram acusados de lançar mão desse recurso, sendo a oração de São Marcos a mais invocada. Tais orações constituíam-se como prática “universalmente conhecida”; tratava-se de “um ramo da magia ritual em que era irresistível o poder de determinadas palavras divinas e, sobretudo, do nome de Deus” (Souza, 2005, p. 230).

Em Colares, entretanto, ressalta-se o apelo aos santos. No panteão das invocações, destacam-se Santo Antônio, o santo casamenteiro, e Santa Catarina, corporificada na voz de seu Antônio: “[...] foi dessa santa que eu arrumei uma mulher”. A fim de “ver se dava certo o negócio” com uma certa mulher, seu Antônio não mediu esforços na conquista:

Porque eu tinha uma mulher, e eu não gostava dela, eu gostava de uma outra, mas essa mulher vivia me perseguindo. Me perseguiu até que eu disse: ‘Vou ver se dá certo o negócio’. Aí eu passei na casa de um cidadão, se é pecado isso – eu ainda tenho... Eu roubei um Santo Antônio pequenino, eu roubei do santuário. Eu coloquei no bolso, aquilo dava uma sorte. E essa mulher me perseguiu e eu não tinha pra onde correr. Aí, seis horas da tarde eu fui, cavei um buraco no tronco do esteio e enterrei o Santo Antônio de cabeça pra baixo. ‘Ó, meu glorioso Santo Antônio de Paula, amigo do nosso senhor Jesus Cristo, faça que com a oração que eu vou rezar agora essa mulher vir aqui.’ (Antônio, 2011).

A oração mais poderosa, contudo, era dirigida a Santa Catarina:

[...] porque com a oração de Santa Catarina o cara vem chorando no punho da rede dela, aí eu rezei: ‘Minha beata Santa Catarina, sois beata como o sol, formosa como a lua, linda como as estrelas, entrastes na casa do santo padroeiro, encontrastes cinquenta mil homens, vistes todos, vós abrandastes. Assim, peço à senhora que abrande o coração de fulana para mim. Fulana, quando tu me veres, tu te interessarás por mim, chorarás assim

como a virgem santíssima chorou por seu bendito filho. Fulana, debaixo do meu pé esquerdo eu te remato, seja com dor, seja com quatro, que te passa no coração. Se estiver comendo, não comerás, se estiver conversando, não conversarás, se estiver dormindo, não dormirás, enquanto comigo não vier falar. Conta-me o que sabe, dá-me o que tiveres e me amarás entre todas as mulheres do mundo. Eu para ti serei uma rosa fresca e bela.’ Rezei dez ave-maria, ofereci pra santa, cinco horas da manhã a mulher bateu lá em casa. (Antônio, 2011).

A pajelança e a sociedade local

Encontra-se também em Colares a prática da pajelança. Maués (1990) define-a como um conjunto de práticas presentes em toda a Amazônia em que se mesclam, em graus variáveis, elementos das religiosidades indígena, afro-brasileira e católica, assumindo características particulares dependendo do contexto histórico e social onde estão inseridas.

O pajé é a pessoa que tem o dom de curar todo tipo de doenças, naturais ou não. Consideram-se como doenças naturais aquelas “mandadas por Deus” ou ainda as relativas ao domínio “do que é normal”. Tais doenças “nada têm a ver com a maldade dos homens ou de Satanás” (Maués, 1990, p. 42). Entretanto, quando a doença “resiste ao tratamento considerado normal”, vem à tona a suspeita de se tratar de uma doença não natural. Desse modo, as doenças não naturais são aquelas que “fogem ao domínio de Deus, sendo muitas vezes chamadas de *malineza* (isto é, que resulta do mal ou está associado ao Demônio), embora esse termo não se aplique a todos os casos” (Maués, 1990, p. 42). Nessas situações, torna-se imprescindível o recurso ao pajé.

A denominação *pajé*, segundo Maués (2005, p. 10), é carregada de um sentido pejorativo, motivo pelo qual não é assumida pelos próprios, que preferem o termo “curadores”. Seu José, considerado por alguns habitantes de Colares como pajé da ilha, entretanto, não se autoidentifica nem como pajé, nem como curador, mas como “lavrador e macumbeiro”. Conforme o hibridismo cultural que marca a religiosidade amazônica, seu José diz-se católico: ele vai à missa, toma hóstia, foi batizado e crismado.

Diversas pessoas procuram os serviços de seu José com pedidos de proteção ou pedidos “para lar desfeito” (“às vezes a mulher não quer mais nada com o marido ou o marido não quer mais nada com a mulher, é para unir de

novo”). Há também os pedidos para o mal, mas estes “há cinco anos” que não são mais praticados por ele. Outros motivos são elencados pelos narradores, entre eles os problemas de saúde, em especial aqueles em que a medicina oficial encontra limites. Nesses casos, a cura se dá com o auxílio dos encantados. Os termos *encantados* ou *caruanas* correspondem a seres mágicos que vivem no fundo dos rios e florestas e são, portanto, detentores de poder e sabedoria (Villacorta, 2011, p. 50).

Sobre algumas localidades mais afastadas de Colares, seu Antônio informa: “Às vezes a situação não permite ir pra médico. O médico às vezes desengana. Aí diz: ‘Olha, vai com fulano [o pajé], pois médico, só em Colares”. Há também outro problema que apenas o pajé parece resolver. Seu Antônio, católico convicto e membro da guarda de Nossa Senhora da Conceição, explica: “[...] eu procurei por ele quando o negócio tava pegando aqui no barracão. Aí ele preparou uns banhos e melhorou o astral”.

Dona Joana é bastante ativa na igreja local como integrante do apostolado de oração e da guarda de Nossa Senhora do Rosário. Entretanto, reconhece que os remédios ministrados pelo pajé, envoltos em fé, têm uma ação certa e seus prognósticos de vida ou de morte são inquestionáveis. Também dona Ester, que faz parte da igreja e pertence à pastoral do dízimo, conta que tem um compadre que é evangélico e, cansado de lutar contra a doença, “que já era incurável, ele foi e procurou macumba”.

De fato, em estudo sobre mulheres pajés em Soure, Marajó (PA), foi observada uma diferença entre curandeiro(a) e pajé, em que o(a) primeiro(a), utilizando-se da intuição, não incorpora ou não é possuído(a) por forças mágicas para curar, apenas receita banhos, garrafadas, chás e defumações e utiliza-se, sobretudo, de orações e rezas. O(a) pajé, por sua vez, pode tanto curar por meio de rezas, ervas e banhos, quanto por meio de rituais que envolvem o transe e a incorporação de entidades. Dessa forma, considera-se o(a) pajé mais poderoso do que o(a) benzedeiro(a) ou curandeiro(a) e acredita-se que ele(a) seja detentor de maior poder de cura para diversas doenças (naturais e não naturais) (Albuquerque; Faro, 2012).

Religiosidade e natureza

Em Colares, a natureza é vista como permeada de lugares sagrados, ou melhor, lugares “encantados”. Dona Ester nos conta sobre a existência de “um

igarapé que era cheio de uma planta por cima da água”. Dizia-se que “o igarapé era encantado” e

[...] quando a pessoa subia numa árvore para olhar para ele, tinha um dor de cabeça que não resistia! Porque era encantado aquele lugar! Antigamente eles diziam ‘Ah, ficou mundiado!’. Mundiado de tal coisa assim que viu. Por exemplo, dá um mau-olhado na pessoa, fica perturbado ou fora do sentido. (Ester, 2011).

Dona Joana afirma, também, a existência em Colares de locais assombrados, como é o caso, por exemplo, da praia do Machadinho, provavelmente devido aos episódios que envolvem óvnis na praia. Todavia, diante dos mistérios que recobrem a natureza, parece que apenas ela mesma pode servir de proteção. Na Amazônia, afirma Fares (2003, p. 94), “é comum usar-se como amuleto de proteção e sorte objetos do mundo da cultura e do mundo da natureza: dentes de animais ou de alho, determinados tipos de plantas, partes do sexo da bota, água de jibóia, muiiraquitãs, rezas, benzeduras”.

Em Colares, diversos elementos extraídos da natureza são empregados como forma de proteção e sorte, expressando o hibridismo religioso local. Desse modo, seu Antônio conta que, a fim de obter proteção, usa “alho, o alho-macho. Porque na cabeça do alho sempre tem um alho magrinho, aquele é o alho-macho”. Além disso, afirma: “[...] para trazer sorte pra mim é o rabo da cobra. Eu como crua. Eu tenho uma imagem de Nossa Senhora de Fátima e tenho da Santa Catarina”.

Da natureza, dona Joana lança mão da arruda para sua proteção. Dona Ester, por sua vez, inicialmente conta que utiliza “só água benta e vela”; em relação às plantas, contudo, revela: “Uso os tajás que eu coloco aí, pois dizem que protege. Planto aí pela frente comigo-ninguém-pode, espada-de-são-jorge... Agora, eu não sei se é verdade ou não, eu só sei que eu planto”. Para curar a panema, dona Ester afirma utilizar-se dos banhos. A panema é definida no clássico estudo de Galvão (1955) como uma crença intimamente relacionada à vida cotidiana do caboclo na Amazônia,

[...] com o significado de ‘má sorte’, ‘desgraça’, ‘infelicidade’. Incapacidade, talvez a melhor interpretação. Não se trata propriamente de infelicidade ocasional, má sorte, azar, mas de uma incapacidade de ação, cujas causas podem ser reconhecidas, evitadas e para as quais existem processos apropriados. (Galvão, 1955, p. 81).

Entre os “processos apropriados” está a prática dos banhos. Os saberes que envolvem essa prática são múltiplos e bastante antigos, conforme se pode verificar no *Folclore do Brasil* (1967) de Câmara Cascudo, assim como também são muitos os seus motivos: cura de doenças físicas e espirituais, defesa “quando querem jogar as coisas pra gente”, trazer a pessoa amada de volta, atrair dinheiro.

Famosa na ilha de Colares pelo seu vasto conhecimento acerca dos remédios naturais, dona Marilda é bastante procurada. Em um passeio por seu quintal, ela ensina a receita do banho capaz de trazer a pessoa amada de volta:

Para fazer uma coisa dessa, só com negócio de atraente: ‘abre caminho’, ‘disciplina’, ‘chega-te a mim’. Esses banhos a gente ferve as folhas e a água de chama, incenso de uirapuru. Tem aquele incenso da bota, a gente só põe uma gota, porque aquilo catanga. Também uso o perfume pra ajudar, todo aqueles perfume que a gente usa, um pouquinho só. (Marilda, 2012).

Num exemplo típico de hibridismo cultural, dona Marilda diz-se “católica, graças a Deus”, além de pertencer ao apostolado do Sagrado Coração de Jesus, em cujas práticas tem participação ativa, como é o caso, por exemplo, das novenas. Entretanto, seus “guias de proteção” são José Tupinambá e o Rei Sebastião, pertencentes ao repertório da Umbanda e do Tambor de Mina.

A análise das narrativas orais demonstra um cotidiano plural e multifacetado, no qual vicejam diversas experiências religiosas. Resta compreender como a principal escola de Colares contribui para estabelecer o diálogo entre os saberes que emergem da voz dos narradores e os saberes formais que configuram sua prática curricular.

Educação escolar, currículo e saberes religiosos

O termo *currículo* tem várias definições. Num sentido tradicional, corresponde “a um plano de estudos, ou a um programa, muito estruturado e organizado na base de objectivos, conteúdos e actividades e de acordo com a natureza das disciplinas” (Pacheco, 2001, p. 16). Para Sacristán (1998), essa noção é insuficiente, uma vez que

[...] os efeitos produzidos nos alunos por um tratamento pedagógico ou currículo planejado e suas conseqüências são tão reais e efetivos quando

podem ser os efeitos provenientes das experiências vividas na realidade da escola sem tê-las planejado, às vezes nem sequer ser conscientes de sua existência. É o que se conhece como currículo oculto. (Sacristán, 1998, p. 43).

Em vista dessas considerações, neste texto o currículo é compreendido “como todas as experiências e conhecimentos proporcionados aos estudantes no cotidiano escolar” (Santos; Paraiso, 1996, p. 83). Isso implica considerar as diferentes formas pelas quais ele pode se expressar, tais como o currículo formal, o currículo em ação e o chamado currículo oculto. O currículo formal é entendido como “os conteúdos planejados para serem trabalhados na sala de aula”, e o currículo real como “todos os tipos de aprendizagens que os estudantes realizam como consequência de estarem [sendo] escolarizados” (Santos; Paraiso, 1996, p. 83-84).

Um fato já constatado pela sociologia do currículo é a existência de discrepâncias entre o currículo formal e o currículo real, posto que nem sempre aquilo que consta num determinado programa como conteúdo de ensino é de fato ensinado pelo professor em sala de aula. Ainda assim, a sociologia do currículo abre possibilidades para uma análise crítica do currículo formal. Entre os autores que legitimam esse tipo de estudo, destaca-se Goodson (1995, p. 21), que afirma: “O currículo escrito [ou currículo formal] nos proporciona um testemunho, uma fonte documental, um mapa do terreno sujeito a modificações; constitui também um dos melhores roteiros oficiais para a estrutura institucionalizada da escolarização”.

Nesse sentido, os estudos no âmbito do currículo formal ganham espaço porque, como “roteiros oficiais”, estabelecem diretrizes para a prática pedagógica. Também Chervel (1990) ressalta a importância dos conteúdos de ensino no currículo de uma determinada disciplina. Para ele:

Dos diversos componentes de uma disciplina escolar, o primeiro na ordem cronológica, se não na ordem de importância, é a exposição pelo professor ou pelo manual de um conteúdo de conhecimentos. É esse componente que chama prioritariamente a atenção, pois é ele que a distingue de todas as modalidades não escolares de aprendizagem, as da família ou da sociedade. (Chervel, 1990, p. 202).

Para Forquin (1992), a transmissão da herança cultural do passado (conteúdo da educação) constitui uma função essencial da educação. Mas,

segundo o autor, nem tudo aquilo que constitui essa herança cultural é considerado importante para ser transmitido via escola. Ocorre, portanto, uma seleção, na qual alguns elementos dessa cultura são considerados como dignos de serem ensinados enquanto outros são deixados de lado. Assim, apenas uma determinada parte dessa herança cultural acumulada pela humanidade chega a constituir-se em conteúdo de ensino transmitido pelas escolas.

A definição dos conteúdos ensináveis é o resultado de escolhas feitas por sujeitos humanos e, portanto, pressupõe ideologias e interesses sociais por parte das pessoas envolvidas. Em toda seleção curricular, há sempre mecanismos conscientes ou inconscientes que medeiam a escolha dos conteúdos considerados dignos de serem ensinados. No dizer de Apple (1994, p. 59):

O currículo nunca é apenas um conjunto neutro de conhecimentos, que de algum modo aparece nos textos e nas salas de aula de uma nação. Ele é sempre parte de uma tradição seletiva, resultado da seleção de alguém, da visão de algum grupo acerca do que seja conhecimento legítimo. É produto das tensões, conflitos e concessões culturais, políticas e econômicas que organizam e desorganizam um povo.

Assim, com base na concepção de currículo como resultado de uma “tradição seletiva”, em que os conteúdos de ensino são compreendidos como construções histórico-sociais, portanto implicados em ideologias e interesses, procurei compreender como ocorre o diálogo entre saber escolar e saberes religiosos na escola José Malcher, particularmente na disciplina de Ensino Religioso.

De acordo com seu projeto político-pedagógico, a escola deve buscar ações que visem “o aprimoramento da cidadania, da democracia, assim como da fraternidade; recusando condutas preconceituosas, no sentido de focar uma educação de inclusão social, em estreita relação com a necessidade local e da sociedade global” (Escola Dr. José Malcher, 2012, p. 9-10).

Em sua aceção de currículo, o PPP enfatiza a necessidade de se “reduzir o isolamento entre as diferentes disciplinas curriculares, no sentido de reuni-las num contexto mais global”. Na perspectiva de minimizar os elevados índices de evasão e repetência escolar, o documento ressalta, apoiando-se em Aronowitz e Giroux, “a importância dos conteúdos curriculares serem articulados com a vivência dos alunos”. Em vista disso, sublinha a importância de uma “avaliação diagnóstica, previamente, a respeito dos conhecimentos que os alunos já sabem, e a partir daí dar seqüenciação às aulas” (Escola Dr. José

Malcher, 2012, p. 18). Recorrendo a Moacir Gadotti, o PPP afirma pautar-se por uma concepção pedagógica sintonizada com a pedagogia multicultural crítica, identificada como “uma educação da pós-modernidade”:

Deste modo, Gadotti compreende que o modelo multicultural de educação enfoca o pluralismo de ideias e autonomia, que estão em constante intercâmbio – escola com a sociedade. Isto é, uma educação que se apresenta pela variedade de diferenças e, por isso, prevê ações compartilhadas entre seus diversos parceiros. (Escola Dr. José Malcher, 2012, p. 22).

Observa-se na análise a sintonia do PPP da Escola José Malcher com os pressupostos de uma educação crítica, ética e multicultural propalada pela própria Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB). A fim de verificar como essa multiculturalidade se manifesta no Ensino Religioso escolar, foram entrevistadas duas professoras dessa disciplina.

Como evidenciado, Colares tem uma vida religiosa plural, com destaque para o catolicismo, as religiões evangélicas e a prática da pajelança cabocla. Assim, quando perguntei a uma das professoras de Ensino Religioso como suas aulas traduzem essa diversidade, esta foi a sua resposta:

O que eu gosto muito nas minhas aulas é a questão do Círio, chama mais atenção deles. Agora existe um problema, eu não posso ressaltar tanto uma religiosidade, embora seja grande aqui porque tem muito protestante. Aí o aluno vai dizer que você tá ressaltando porque você é de tal religião. Eu sou católica, eu falo coisas da igreja católica, mas não chamando atenção. Eu falo das outras igrejas também, para que eles tenham mais conhecimento e saibam diferenciar. (Marize, 2012).

Observa-se que mesmo afirmando falar “das outras igrejas” em suas aulas, a professora dá relevo à “questão do Círio”, a principal festa católica local. Sobre a existência de outras práticas religiosas, a exemplo da pajelança, ela afirma:

Existe. Existe a questão dos terreiros, não sei se é a mesma coisa. Os terreiros que contêm essas práticas. Mas não conheço, nunca fui. Também não me interessa conhecer. Eu não acredito, também não acho importante colocar [em sala de aula]. (Marize, 2012).

A pajelança cabocla na ilha constitui-se como provável herança dos antigos tupinambá, seus primeiros habitantes, conhecidos como exímios construtores de canoas e como portadores de múltiplos conhecimentos sobre plantas e remédios da mata. Contudo, a memória desses e de outros grupos, como os quilombolas locais, não é ressaltada no programa de ensino da professora, nem em sua prática docente. Nas suas palavras:

Eu sei, deveria ser colocado [nos programas], mas na minha opinião eu coloco assim, superficial. Por exemplo, tem um livro que eu uso, ele trata de todos os assuntos, dos africanos, do católico, fala de umbanda, fala de tudo isso, mas eu coloco nas aulas conceitos. Não que eu vá querer conhecer, entendeu? Eu tenho livros que tratam desse assunto, só que eu não dou muita importância. Não sei te explicar. Porque sou católica também, então não posso colocar porque não tenho muito conhecimento. Não vou tratar com eles uma coisa que eu desconheço. (Marize, 2012).

Fica claro em seu depoimento que o fato de ser católica e desconhecer práticas como a pajelança limita a abordagem desses saberes pela professora, que prioriza em suas aulas o catolicismo, a religião que conhece melhor e que professa, e o Círio, sua principal manifestação local. Ao referir o calendário escolar e as principais festas da escola, a professora lamenta que o ano de 2012 tenha se iniciado com a festa das mães e tenha ficado de fora a festa da Páscoa:

Iniciou pela festa das mães porque geralmente na época da Páscoa as aulas ainda não iniciaram. Tem esse problema, elas iniciam bem em meados de abril, esse ano aconteceu isso. Isso não é normal. Ano passado começou em março mesmo, aí teve toda a programação da Páscoa, fizemos [a festa] das mães, agora festa junina, encerramento, e toda a escola se envolve. (Marize, 2012).

Quando perguntei à professora de Artes, que também é professora de Ensino Religioso, sobre a presença da pajelança nos seus programas de ensino, ela explicou que a existência de uma diversidade religiosa e de pessoas com religiões diferentes na sala de aula é um fator de “conflito”. A fim de evitá-lo, ela prefere não se “aprofundar muito” ou, em suas palavras, procura “falar só pelo alto”, isto é, superficialmente:

Bom, eu não coloquei [no programa]. Eu acho polêmico discutir religião. Quando eu falo, eu procuro falar só pelo alto, as religiões africanas, hinduísmo, islamismo... Aí eu procuro olhar os conceitos da religião, de cada uma delas. Não procuro me aprofundar muito, que a gente sabe que tem a diversidade de questões. Então, para não haver conflito, até mesmo dentro de sala de aula – que a gente sabe que a diversidade é grande de religiões... Então eu trabalho assim. (Angelina, 2012).

O imaginário sobre a ilha de Colares, como já apontado, é bastante rico. Exemplo significativo são os relatos sobre o aparecimento de discos voadores e seres extraterrestres na ilha nos anos 1970. Em suas aulas de Ensino Religioso, a professora Marize é radical: “Nunca tratei sobre esse tipo de assunto com eles. Os alunos não falam sobre isso, não é relevante”. Desse modo, a riqueza da vida religiosa que perpassa o cotidiano da ilha é sufocada por uma prática educativa monocultural, com destaque para a supremacia de uma única religião, a católica.

Considerações finais

A análise dos saberes religiosos na ilha de Colares com base nas narrativas orais de moradores locais evidenciou um cotidiano plural e híbrido. Nele se destacam as práticas religiosas católicas, as evangélicas e as da pajelança. Tais práticas, contudo, mesclam-se entre si, pois quando a cura não vem do médico ou quando “a coisa está pegando”, é ao pajé e às benzedadeiras que a população recorre. Entra então em ação a força das plantas, dos banhos e todo tipo de sortilégios que, por sua vez, envolvem o poder dos santos, configurando uma religiosidade mestiça e multifacetada.

A diversidade da vida religiosa em Colares, contudo, não encontra abrigo no currículo escolar. Os conteúdos selecionados resultam daquilo que as professoras conhecem e vivenciam em seu cotidiano: o catolicismo. Desse modo, a diversidade religiosa, citada no projeto político-pedagógico com base em textos legais que apregoam uma educação multicultural, não se efetiva na escola no âmbito do ensino religioso.

Da mesma forma, o imaginário sobre a ilha de Colares como lugar sagrado e mágico, permeado por seres encantados e extraterrestres, não constitui objeto de reflexão no ensino religioso escolar. Tem-se, portanto,

uma realidade sociocultural marcada pela diversidade religiosa e uma escola fechada a essa realidade, contradizendo-se, portanto, em seus pressupostos filosóficos e educacionais.

A construção de uma pedagogia intercultural, ao tomar como ponto de partida as diferenças sociais, pressupõe tanto a superação de práticas históricas de discriminação e exclusão dos saberes da experiência quanto sua inclusão no âmbito do currículo escolar. Nesse sentido, como espaço privilegiado de formação humana, a escolarização assume grande responsabilidade, pois, conforme afirma Forquin (1993), a função necessária da escola se consolida na tarefa de socialização da cultura. Mas qual cultura é ensinada nas escolas? Que lugar ocupam no currículo escolar os saberes da experiência das comunidades locais? O que foi possível observar é que, a despeito do muito que se tem produzido em termos de uma teoria intercultural da educação, o diálogo entre os saberes da experiência e os saberes escolares encontra diversas barreiras para ser efetivado.

O investimento em uma prática pedagógica atenta aos saberes locais reveste-se de suma importância para a realidade amazônica, marcada, contraditoriamente, pela gritante riqueza e diversidade sociocultural e, ao mesmo tempo, pelos altos índices de repetência, evasão e insucesso escolar. O Pará, segundo dados do Fundo das Nações Unidas para a Infância, é o estado brasileiro que tem os mais baixos índices de educação entre jovens (Cai educação..., 2011). Nesse quadro, não apenas o Pará apresenta um dos piores resultados em termos educacionais, como também o município de Colares e, particularmente, a Escola José Malcher, que alcançou em 2012 “o segundo pior desempenho do Enem no Brasil” (Em Colares..., 2013).

O PPP da escola José Malcher ressalta, por sua vez, o desinteresse dos alunos pelo ensino, a frequência irregular nas aulas e a defasagem no aprendizado, fatores que culminam em evasão da escola. O PPP, contudo, não indaga sobre os motivos pelos quais os alunos não têm interesse na escola e no ensino. Nesse sentido, é de máxima importância a reflexão crítica dos professores sobre o currículo como espaço de construção de subjetividades, de formação de identidades sintonizadas tanto com os saberes globais quanto com a história, a memória e os saberes locais, em particular, com a diversidade da vida religiosa local.

A análise das narrativas orais evidencia a multiplicidade de saberes e vivências religiosas com as quais homens e mulheres respondem às diversas situações da vida, negociam, criam e recriam suas existências. Muitos desses

saberes ligam-se às heranças históricas da ilha, marcada, primeiramente, pela influência dos índios tupinambá, seguida da presença de brancos e negros e das mestiçagens delas decorrentes.

Tais saberes, contudo, encontram uma forma de ser e estar na escola que se traduz em silêncio ou marginalidade. Como espaço privilegiado de formação, a escola nem sempre tem ajudado “a estabelecer esta relação entre quem somos e o que vivemos e experimentamos” (Contreras, 2013, p. 36). Com isso, a multiplicidade da vida religiosa de Colares é abafada por uma prática educativa monocultural que, ao superdimensionar uma única religião, silencia as demais formas de vida religiosa local. Essa situação deixa à vista os limites da formação do professor, carente de conhecimentos acerca dessa diversidade, bem como das suas limitações para trabalhar segundo uma perspectiva intercultural.

O imaginário colarense, composto de ufos e dos outros tantos mistérios que habitam as poéticas locais, tem sido objeto de indagação pelos alunos na sala de aula, em atitude natural de curiosidade e pergunta. Todavia, os ecos dessas indagações pouco ressoam na escola, as reflexões ficam “muito mais na rua e na família”, configurando-se a necessidade do professor conhecer melhor a sua realidade sociocultural para, conforme narrou uma professora, poder “explorar esses conhecimentos, esse imaginário”.

Referências

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa; FARO, Mayra Cristina Silva. Saberes de cura: um estudo sobre pajelança cabocla e mulheres pajés na Amazônia. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, ano V, n. 13, p. 57-72, maio 2012. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf12/03.pdf>>. Acesso em: 15 jun. 2013.

AMARAL, Ribeiro do. *Fundação de Belém do Pará: jornada de Francisco Caldeira de Castelo Branco, em 1616*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004.

APPLE, Michael W. Repensando ideologia e currículo. In: MOREIRA, Antonio Flavio; SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Currículo, cultura e sociedade*. São Paulo: Cortez, 1994. p. 39-57.

AZEVEDO, João Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará*. Belém: Secult, 1999.

BONDÍÁ, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber da experiência. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 19, p. 20-28, jan./abr., 2002.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. Uberlândia: EDUFU, 2007.

CAI educação entre jovens. *Jornal Amazônia*, Belém, p. 5, 1º dez. 2011.

CANDAU, Vera Maria. *Sociedade, educação e cultura(s): questões e propostas*. Petrópolis: Vozes, 2002.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Folclore do Brasil*. Brasil; Portugal: Editora Fundo de Cultura, 1967.

CHERVEL, André. História das disciplinas escolares: reflexões sobre um campo de pesquisa. *Teoria e Educação*, Porto Alegre, n. 2, p. 21-29, 1990.

CONTRERAS, José. Lugares de experiência, espaços de formação: o saber e a experiência na formação inicial dos professores. In: FERRARI, Anderson (Org.). *A potencialidade do conceito de experiência para a educação*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2013. p. 21-39.

CRUZ, Ernesto da. *História do Pará*. Belém: EDUFPA, 1999.

DAMASCENO, Alberto. *Espadas, terços e letras: origens da educação estatal na América Portuguesa*. Belém: Açai, 2012.

DANIEL, João. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004. v. 1.

DUCKE, Adolfo. O cabi do Pará. *Arquivos do Serviço Florestal*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 13-17, nov. 1943. Disponível em: <<http://herbarium.lsa.umich.edu/malpigh/MALPpdf/Arq-Ducke1943.pdf>>. Acesso em: 20 ago. 2012.

EM COLARES, escola estadual funciona em pousada. *Diário do Pará*, Belém, 15 dez. 2013. Disponível em: <<http://diariodopara.diarioonline.com.br/N-173516-EM+COLARES++ESCOLA+ESTADUAL+FUNCIONA+EM+POUSADA.html>>. Acesso em: 11 jan. 2014.

ESCOLA DR. JOSÉ MALCHER. *Projeto político-pedagógico (PPP) da Escola Dr. José Malcher*. Colares: Escola Dr. José Malcher, 2012.

FARES, Josebel Akel. Cartografia poética. In: OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de *Cartografias ribeirinhas: saberes e representações sobre práticas sociais cotidianas de alfabetizando amazônidas*. Belém: EDUEPA, 2003. p. 83-96.

FORQUIN, Jean-Claude. Introdução: currículo e cultura. In: _____. *Escola e cultura: as bases sociais e epistemológicas do conhecimento escolar*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993. p. 9-26.

_____. Saberes escolares, imperativos didáticos e dinâmicas sociais. *Teoria e Educação*, Porto Alegre, n. 5, p. 28-49, 1992.

FREITAS, Sônia Maria de. *História oral: possibilidades e procedimentos*. 2. ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GARCÍA-CANCLINI, Néstor. Estudos sobre cultura: uma alternativa latino-americana aos *cultural studies* [entrevista com Néstor García Canclini]. *Revista FAMECOS*, Porto Alegre, n. 30, p. 1-9, ago. 2006.

GIESE, Daniel Rebisso. *Vampiros extraterrestres na Amazônia*. Belém: Falangola, 1991.

GOODSON, Ivor. *Currículo: teoria e história*. Petrópolis: Vozes, 1995.

IDESP – Instituto de Desenvolvimento Econômico, Social e Ambiental do Pará. *Estatística Municipal: Colares*. Belém: IDESP, 2012.

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

_____. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 19, n. 53, p. 259-274, 2005. (Dossiê Amazônia Brasileira I).

MONTEIRO, Benedicto. *História do Pará*. Belém: Amazônia, 2006.

PACHECO, José Augusto. *Currículo: teoria e práxis*. Porto: Porto Editora, 2001.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 100-212, 1992.

SACRISTÁN, José Gimeno. *Currículo: uma reflexão sobre a prática*. 3. ed. Trad. Ernani Ferreira da Fonseca Rosa. Porto Alegre: ArtMed, 1998.

SANTOS, Lucíola L. de C. P.; PARAISO, Marlucy A. Currículo: dicionário crítico da educação. *Presença Pedagógica*, Belo Horizonte, v. 2, n. 7, p. 82-84, jan./fev. 1996.

SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos – um estudo sobre a Companhia de Jesus e a política pombalina*. Tese (Doutorado em História) – PUC-SP, São Paulo, SP, 2009.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. 9. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

VILLACORTA, Gisela Macambira. *Mulheres do Pássaro da Noite: pajelança e feitiçaria na região do Salgado (nordeste do Pará)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UFPA, Belém, PA, 2000.

_____. *Rosa Azul: uma xamã na metrópole da Amazônia*. Tese (Doutorado em Antropologia) – UFPA, Belém, PA, 2011.

Fontes orais

ANGELINA [45 anos]. [jun. 2012]. Entrevistadores: Maria Betânia e João Andrade. Colares, jun. 2012.

ANTÔNIO [75 anos]. [abr. 2011]. Entrevistadores: Adriene Pimenta e João Andrade. Colares, abr. 2011.

ESTER [73 anos]. [mar. 2011]. Entrevistadora: Danieli Pimentel. Colares, mar. 2011.

HILBERTO [72 anos]. [maio 2012]. Entrevistadores: João Andrade e Hélio Aragão. Colares, maio 2012.

JOANA [73 anos]. [maio 2011]. Entrevistadoras: Danieli Pimentel e Adriene Pimenta. Colares, maio 2011.

JOÃO [45 anos]. [maio 2011]. Entrevistadoras: Claudete Quaresma e Eliana Costa. Colares, maio 2011.

JOSÉ [61 anos]. [maio 2011]. Entrevistadoras: Danieli Pimentel e Adriene Pimenta. Colares, maio 2011.

MARILDA [81 anos]. [maio 2012]. Entrevistadora: Dayana Darc da Silva. Colares, maio 2012.

MARIZE [36 anos]. [jun. 2012]. Entrevistadores: Maria Betânia e João Andrade. Colares, jun. 2012.

Resumo: O artigo tem como objetivo analisar os saberes que perpassam a vida religiosa do município de Colares, no Pará, e as formas como tais saberes são vivenciados em uma escola formal. Resulta de uma pesquisa de campo apoiada em narrativas orais de moradores locais, bem como em entrevistas com professoras do Ensino Religioso. Teoricamente, apoia-se nos trabalhos de Carlos Brandão, Raymundo Maués e Gisela Villacorta sobre religiosidade. A relação entre os saberes religiosos e a escola pautou-se por estudos do currículo feitos por Lucíola Santos e Mar Lucy Paraiso, Michael Apple e Jean-Claude Forquin. O artigo mostra uma vida religiosa caracterizada pela diversidade sociocultural – evidenciada a partir da memória dos narradores – e uma prática curricular fechada a essa diversidade. Ressalta a importância da reflexão sobre o currículo como espaço de construção de subjetividades e de formação de identidades sintonizadas tanto com os saberes globais quanto com a história, a memória e os saberes locais.

Palavras-chave: educação, narrativas orais, saberes religiosos, saberes escolares.

Oral narratives about religiosity and school knowledge in the municipality of Colares (PA)

Abstract: The article aims to analyze the knowledge that permeates the religious life of Colares municipality in Pará, Brazil, and the ways in which such knowledge is experienced in a formal school. This paper results from a field research supported by oral narratives of locals as well as on interviews with Religious Education teachers. Its theoretical framework relies on the works of Carlos Brandão, Raymundo Maués and Gisela Villacorta on religiosity. The relationship between religious knowledge and the school was guided by curriculum studies carried out by Lucíola Santos and Marlucy Paraiso, Michael Apple and Jean-Claude Forquin. The article shows a religious life based on socio-cultural diversity, evidenced from the memory of the narrators, and a curricular practice closed to that diversity. It emphasizes the importance of reflection on the curriculum as a space of construction of subjectivities and formation of identities in line both with global knowledge as to the history, memory and local knowledge.

Keywords: education, oral narratives, religious knowledge, school knowledge.

Recebido em 30/05/2015

Aprovado em 30/10/2015