



20(2): 38-46
jul./dez. 1995

A PEDAGOGIA DO XAMÃ: risos nas entrelinhas de rituais na escola

John Cowart Dawsey

RESUMO - *A pedagogia do xamã: risos nas entrelinhas de rituais na escola.* Na escola xamânica sonhada por Peter McLaren, haveria a “percepção mais profunda” dos xamãs do Putumayo, de que ela mesma, essa escola xamânica, pode ser “uma grande mentirosa”? Se os “palhaços de aula” ainda lá estiverem, certamente que sim. Será que o texto subterrâneo de *Rituais na Escola* de McLaren, esse texto liminar, obtuso, onde, em entrelinhas, o palhaço continua a rir, consegue burlar o texto mais óbvio e luminoso de uma pedagogia do xamã?

Palavras-chave: rituais, xamanismo, pedagogia

ABSTRACT - *Shaman's Pedagogy: Laughters in the between lines of school rituals.*

In the shamanic school dreamed by Peter McLaren, is there room for what is perhaps the “deepest perception” of Putumayo shamans that this school may itself be “a great liar”? If “classroom clowns” are still there to be found, then certainly yes. Does the underground text of McLaren's *school Rituals*, this liminal, obtuse text, where, in a reading between lines, one can hear clowns still laughing, pull tricks on the more obvious and enlightened pedagogy of the shaman?

Key-words: ritual, shaman, pedagogy

Esse trabalho resulta de tensões criadas a partir da leitura de dois livros: *Rituais na Escola*, de Peter McLaren (1992), e *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem*, de Michael Taussig (1980). A justaposição desses textos pode provocar no leitor um sorriso: o que a extração de borracha no início do século vinte, entre os huitoto na região do Putumayo da Amazônia, tem a ver com o cotidiano de uma escola canadense atual? No entanto, como veremos a seguir, os autores pisam em territórios estranhamente familiares. Pretendo usar o *Xamanismo...* de Taussig para interpretar o *Rituais...* de McLaren pelo que esse possa ter de material oculto, liminar. Trata-se de uma leitura enviesada. Talvez o livro de McLaren seja ainda mais interessante e “perigoso” pelas teses implícitas de seu texto, do que pelo que tem de mais óbvio. Uma dica: chama atenção a maneira pela qual McLaren se deixa seduzir pela figura do “palhaço de aula”. Taussig pode ser interessante para fins de explorar as teias dessa sedução. Creio que possamos envolver os livros num jogo de espelhos de tal forma que um constitua o alter-texto do outro.

De imediato, o que os autores têm em comum é a sua atração pela imagem do xamã. Trata-se de uma figura antiga do imaginário antropológico, uma projeção ocidental que se utiliza de uma palavra siberiana e que, graças ao que alguns chamariam de magia etnográfica, ganha corpo em lugares inesperados, longe de estepes siberianas, inclusive em salas de aula de uma escola católica canadense em fins de século XX. Essa figura que, de acordo com evolucionistas sociais do século XIX, encarnava “superstição” “atraso”, e “selvageria”, passa a ser evocada como modelo por pedagogos de linhagens recentes como McLaren, ganhando inclusive uma certa aura em discussões da chamada “pós-modernidade”.

O estudo de Peter McLaren trata de uma escola católica canadense frequentada por filhos de imigrantes açorianos, uma gente acostumada ou destinada ao “trabalho pesado”. McLaren se interessa especialmente por processos em que estudantes tentam sabotar o “estado de estudante” para reinstaurar, na própria sala de aula, o “estado de esquina de rua”. As figuras intrigantes de McLaren: o “palhaço de aula” e o “professor-xamã”.

O livro de Michael Taussig se divide em duas partes. Na primeira, o autor mostra como “civilizados” interessados na produção de borracha imitam a própria imagem da “selvageria” que projetam e inscrevem sobre os corpos dos índios, gerando o medo e o terror. Na segunda, ele discute procedimentos de cura. Se a “cultura do terror” se alimenta da “obscuridade epistemológica” para produzir medo, confusão e desordem, a terapia xamânica discutida por Taussig se utiliza da mesma “obscuridade epistemológica”, porém com efeitos surpreendentes: “fazendo a desordem tropeçar na própria desordem”.

Há temas recorrentes nos trabalhos de McLaren e Taussig: “xamanismo”, “liminaridade”, “riso”, e “desrealização do real”. Antes de discutir possíveis diferenças entre as suas concepções de xamanismo, quero, a seguir, explorar

mais detalhadamente o tema da “cultura do terror”, um conceito “inventado” por Taussig, para trazer à luz parte do material subterrâneo da etnografia de McLaren.

Cultura do terror

Os dois estados de interação em torno dos quais se elabora o texto de McLaren, o “estado de estudante” e o “estado de esquina de rua”, evocam o drama da “civilização” e “selvageria” do *Xamanismo...* de Taussig. “Os estudantes [...] parecem mais imprevisíveis, barulhentos e desordeiros no estado de esquina de rua do que no estado de estudante” (McLaren, 1992: p. 133s). O “estado do estudante” evoca imagens de “civilização”: “É aqui que os alunos se entregam aos controles poderosos e procedimentos coercitivos disponíveis aos professores. [...] O principal tema do estado de estudante é ‘trabalhar duro’! [...] O tom desse estado é indicativo, significando que prevalece o mundo dos fatos reais.” (McLaren, 1992: pp. 137s).

Vemos o próprio McLaren participando da geração de imagens. “Esquina de rua”: local mais associado ao caos, à expressão de forças reprimidas, sensualidade, revitalização. A “esquina de rua” evoca caleidoscópios de imagens não apenas em escolas canadenses. “Esquina” como lugar de cruzamentos, encruzilhadas, perigo, liminaridade, como ensina Mary Douglas (1976). Local de mediação, de ambigüidade, fazendo conexão entre múltiplos espaços. Local de mulheres e homens sedutores, perigosos. Lugar de comunicações, despachos a exus. Evoca estudos de guetos, de populações “marginalizadas”, tais como o clássico *Street Corner Society* de William Foote Whyte (1943), e os “streetcorner families” e “streetcorner men” de Ulf Hannerz (1969). Trata-se de uma “geografia imaginativa” (Said, 1990; Taussig, 1993), tanto quanto um “estado de interação” no sentido de McLaren, ou “espaço social” no sentido de *Casa e Rua* de Roberto da Matta (1987).

Haveria em *Rituais...* algo parecido com o jogo de espelhos que encontramos nas análises de Taussig a respeito das relações entre “colonizadores” e “selvagens” do Putumayo? Haveria algo daquilo que Taussig discute enquanto “mediação narrativa do terror”, se reportando às histórias que “colonizadores” e “muchachos” contam a respeito da “selva” e dos “selvagens”, esses rituais cotidianos envolvendo “colonizadores” falando de rituais “macabros” e “aterrorizantes” dos “selvagens”?

Eis a descrição de McLaren da reunião de uma equipe de professores: “... um complô pedagógico não verbalizado para redimir os estudantes açorianos dos horrores de suas formas culturais ‘medievais’, de suas atitudes ‘vadias’ e seu ser cru ‘primitivo’” (McLaren, 1992, p.175). Aqui não haveria algo das projeções discutidas por Adorno e Horkheimer (1991) em *Dialética do Escla-*

recimento? Professores de uma escola católica projetando suas imagens de uma cultura “medieval” sobre os alunos? Participantes de rituais religiosos ancestrais (“primitivos”) “redimindo” açorianos do “primitivismo”? Com um pouco de imaginação, talvez seja possível inferir não apenas o medo de estudantes, mas o medo dos próprios professores e administradores diante de um outro visto com “horror”.

Enfim, talvez a noção de “cultura do terror” usada por Taussig revele aspectos menos visíveis que se insinuam no texto de McLaren. McLaren escreve: “O olho do professor, assim como o Olho de Deus, se torna investido de ameaça e terror, e, às vezes, pode assumir a ação da ira divina” (McLaren, 1992, p.153). As próprias barbas dos professores ajudavam a acentuar seus olhos panópticos (ib., p.163).

Quando professores assumiam a postura pedagógica padrão do “senhor hegemônico” a sala de aula virava a “gaiola de ferro” de Max Weber, e a escola ganhava as feições de um presídio: “o conhecimento era transmitido superficialmente, como se fosse uma bandeja de comida passada por baixo da porta de uma cela” (ib., p.165).

McLaren (1992, p. 165, 226 e seg.) fala de uma “cultura do sofrimento”: dormência espiritual, vazio emocional, separação distinta entre corpo e mente, lábios apertados, mandíbulas cerradas, corpo desconectado, comunicativo: “Todo o corpo carrega uma história de opressão” (ib., p.228-229). As descrições lembram a imagem de “imbunches”, as “crianças raptadas por bruxas” das histórias contadas no Chile de Pinochet, e recontadas por Taussig (via Dorfman): “A fim de quebrar a vontade da criança, as bruxas quebram seus ossos e costumam as partes do corpo de maneira anormal. A cabeça é virada para trás, de tal modo que a criança tem de andar a ré. As orelhas, os olhos e a boca são costurados. [... Dorfman] escreve que chilenos [...] ‘estão isolados um do outro, seus meios de comunicação foram suprimidos, suas conexões cortadas, seus sentidos bloqueados pelo medo’” (Taussig, 1993 p.26).

Ambiente petrificado. Estudantes coisificados. O próprio “salão de aulas” — “as superfícies de plástico duro, as cores suaves, o funcionalismo opressivo do mobiliário, as paredes acinzentadas e esbranquiçadas, as filas de carteiras, e com exceção de umas poucas janelas estreitas, a iluminação [...] fluorescente indireta” — evocava um “espaço da morte”. “Os estudantes não apenas habitavam neste útero de fórmica e concreto — eles eram ‘processados’ por ele” (McLaren, 1992, p. 226). Um “útero” ao avesso, produzindo o avesso da vida.

Identities e símbolos oscilam. Haveria aqui “iluminações profanas” benjaminianas que, à moda do surrealismo, ocorrem por justaposição de signos aparentemente desconectados? McLaren toma nota de um incidente em que a imagem do monstro Pac Man do “videogame” foi afixada na parede adjacente ao crucifixo — “uma situação”, diz o autor, “que apropriadamente resumia a natureza sincrética desconfortável da simbologia da sala de aula” (ib., p.246).

Indícios de uma realidade fantasmagórica em que professores meramente mortais, pressupõe-se, às vezes se confundem com imagens de cristos, e cristos se transformam em monstros eletrônicos canibalescos, mas cômicos, do tipo Pac-Man.

McLaren conta:

“Um dos momentos mais expressivos para mim era aquele em que o professor ficava de pé, com as pernas um pouco afastadas e com as mãos na cintura, controlando a entrada dos estudantes nos bancos, enquanto cada um deles fazia uma genuflexão na frente do altar; a medida que iam passando. Com efeito, os estudantes estavam literalmente ajoelhando-se submissamente aos pés do professor que os olhava com uma auto-satisfação inconfundível. Na frente de quem, na verdade, estavam os estudantes prostrando-se naquele momento? A que Deus(es) estavam fazendo a maior homenagem?” (ib., p.214).

Os rituais costumam as ficções ao real.

Palhaços

Tanto quanto Taussig, McLaren tem interesse em discutir como discurso se seus “efeitos de verdade” podem ser subvertidos. Ambos se deixam seduzir por forças subterrâneas, ctonianas, infernais. Taussig pela “selvageria” e McLaren pelos “palhaços de aula” e “esquinas de rua”. Em *Xamanismo...* Taussig nos mostra como a figura diabólica do “selvagem” oscila a tal ponto que, no próprio imaginário do colonizador, o diabo às vezes se transfigura em deus. Em um dos seus livros anteriores, o mesmo autor (Taussig, 1980) mostra como a figura diabólica do “Tio” entre mineiros bolivianos também oscila. Tem a aura de Supay, o espírito beneficente dos domínios minerais. Pode redimir. Walter Benjamin: “O Messias vem não apenas como redentor, ele vem como o Anticristo” (Benjamin, 1985; cit. Taussig, 1980: p. 96).

Talvez nos espaços liminares, nas entrelinhas do texto de McLaren, encontra-se uma luminosa percepção benjaminiana de esperanças e utopias “ur-históricas”, na escola, frustradas, não realizadas. Anseios de liberdade que assumiram formas ctonianas ao serem enterradas enquanto excremento, lixo, ruína. Evocando o estudo de Bakhtin (1993), McLaren fala dos “palhaços”:

*“Sem os benefícios de uma plataforma, tortas de creme e outras máscaras da **commedia dell’arte** os palhaços de aula arrogam a si mesmos — geralmente de modo inconsciente — a função de desconstruir o familiar. Eles conseguem isto através de comentários sarcásticos, traquinices do tipo enganador, deboches do professor, na forma de paródia e do burlesco” (McLaren, 1992: p. 220).*

McLaren continua:

“[O] palhaço de sala de aula banaliza as transações de ensino e, deste modo, demonstra a arbitrariedade dos axiomas culturais sagrados e dos produtos endeusados que mantêm o universo simbólico da sala de aula. Possuidor de um zelo desproporcionado de ‘ser uma besta’, o palhaço de classe simbolicamente desfaz ou retrata os que os rituais de ensino se esforçam por constituir — o ‘estado de estudante’ e seus concomitantes de coisificação da ordem cultural; na verdade, ele tacitamente des-coisifica a ordem cultural. O palhaço serve para atenuar o enraizamento da realidade da sala de aula” (McLaren, 1992: pp. 221s).

Referindo-se a uma das figuras que veio a conhecer, McLaren diz: “a tarefa de Vinnie não era só a de fazer brincadeiras, mas também a de ensinar” (McLaren, 1992: p. 220).

Xamãs

O palhaço, porém, não é o xamã de McLaren. Ao procurar reunir “os melhores atributos de um professor que trabalha dentro de uma pedagogia libertadora”, McLaren (1992: p. 166) evoca a figura do “xamã”, *our* “servidor liminar”. O “xamã” tem afinidades com o “palhaço”. Ele “não coloca uma prioridade alta na estrutura e na ordem”, “receia o excesso de raciocínio”, e é “capaz de auxiliar os estudantes a romper a crosta cultural predominante e descobrir significados alternativos” (McLaren, 1992 p.68). Acima de tudo, ele transgride dicotomias petrificadas estabelecidas entre professores e alunos: “A fim de entender em profundidade o subtexto do estudante, o servidor liminar deve se ‘tornar’ o estudante, como parte do encontro dramático. [...] Durante uma boa aula ‘liminar’, os alunos abandonavam suas *personae* de estudantes e participavam espontaneamente da aula” (McLaren, 1992: p. 169). Claro, a maior diferença entre “professor-xamã” e “palhaço” é que o último provavelmente esteja pouco interessado em, ou comovido com, a idéia de se “tornar” estudante. Tal como nos exemplos de Turner (1969), a liminaridade do elevado se produz através do “rebaixamento” ou “humilhação”, ao passo que a liminaridade do “humilde” se produz num movimento inverso, “arrogante”.

Se a sala de aula do professor no papel de “senhor hegemônico” é comparada a uma “gaiola de ferro”, e a do professor-*entertainer* é comparada a um “teatro”, a do “servente liminar” ou “xamã” é comparada a uma “igreja”:

“o ambiente era santificado e os alunos se tornavam concelebrantes do conhecimento com o professor (que tinha adotado o papel de servente liminar), e a turma era transformada em uma congregação. [...] Nesse ‘momento’

santificado do currículo, durante o qual os estudantes testemunham a sabedoria universal encarnada nos ritos de instrução, o papel do professor compartilha dimensões xamânicas” (McLaren, 1992: p. 165).

O conhecimento ganha aura de coisa sagrada e o professor vira um sacerdote que imita a própria trajetória do deus cristão. Humilde, servidor. Escola vira igreja e alunos congregação. Trata-se do paradigma cristão da “encarnação”. Tornando-se estudante, o professor cria condições de reconciliar alunos e professores, “esquina de rua” e “estado de estudante”, o diabo e o bom deus.

Em seus diários da “conquista da América”, Bernal Díaz conta que os espanhóis abriam corpos de índios e usavam a gordura para curar ferimentos dos seus combatentes (cf. Taussig, 1993: p. 244). Nessas histórias de conquistadores apropriando-se de forças contidas em corpos “selvagens”, Taussig vê uma alegoria do “caos [sendo] convocado para a celebração da ordem” (Taussig, 1993: p. 224). Roberto Cardoso de Oliveira (1987) nos levaria a refletir sobre as “idéias-valores” dos paradigmas da ordem. Seria “gordura de índio” o que McLaren busca entre alunos no “estado de esquina de rua”? Seria isso também o que nós, leitores de McLaren e Taussig, buscamos?

Taussig ainda invoca a imagem do Nakaq:

“[um] fantasma das montanhas meridionais do Peru que, ao que se diz, ataca indivíduos na escuridão, em lugares públicos, para extrair a gordura de seus corpos, que, ou é vendida nas farmácias, onde é usada no preparo de certos remédios, ou para certas pessoas, que a empregam para lubrificar máquinas, fundir sinos de igreja ou polir rostos das imagens de santos” (Taussig, 1993: p. 245).

Quem sabe, McLaren e o seu “professor-xamã” ou “servente-liminar” não estariam também buscando em “esquinas de rua” entre alunos “primitivos” e “horrores” da cultura de imigrantes açorianos a gordura para “polir rostos das imagens de santos” da escola católica canadense? Taussig (1993: p. 248) conclui: “Somos todos nakaqs”.

Que faria o “palhaço de aula” diante do professor xamânico de McLaren? O “palhaço” tiria do “xamã”? McLaren diz que o “professor-xamã” seria “um papel potencialmente perigoso de se representar; poderia facilmente ‘explodir’ na face do professor” (McLaren, 1992: p. 169). Será que aquilo que explodiria seria o riso do “palhaço”? Afinal, se a pedagogia do “palhaço” consiste justamente em “profanar o sagrado” (pretenciosamente sagrado?) através do riso, ele deixaria de rir também dessa fantasmagoria de um professor xamânico vendo-se como um quase cristo, um “servente-liminar”, capaz de transformar alunos em congregações e salas de aula em espaços sagrados? É o próprio McLaren que fala de efeitos do riso do “palhaço”: “[Provoca] um calafrio que penetra o senso de ‘eu sagrado’ do professor” (McLaren, 1992: p. 225). Enfim, será que o xamã

de *Rituais...* se leva demasiado a sério? “De que riem os índios?”, pergunta Clastres (1988). Entre outras coisas, de xamãs.

McLaren fala de como professores, inclusive xamânicos, às vezes reagem ao riso do palhaço: “As resistências freqüentemente provocavam reações fulminantes dos professores, forçando-os a abandonar suas funções de padre ou feiticeiro, assumindo o papel mais opressivo de polícia” (McLaren, 1992: p. 210). O que nos revela essa montagem em que imagens de polícia e professor-xamã se justapõem?

Ao buscar antídotos em “esquinas de rua” e risos de “palhaços” haveria o risco de querer engarrafar esses antídotos, transformando-os em fórmulas tais como a do “professor-xamã”? Ao lidar com assombrações do tipo “senhor hegemônico” haveria o risco de gerar outras? Os xamãs do Putumayo com os quais Michael Taussig conviveu nos mostram outras formas de lidar com assombrações. Eis um relato:

“Aquele noite o curador, um branco, chegou e diagnosticou a doença. Ela havia sido causada pela Velha do Pântano, também conhecida como Turu Mama, uma horrenda megera com seios compridos e caídos, jogados por cima dos ombros. Sim! Foi ela quem lançou aqueles gritos horríveis que não cessavam de ecoar na memória de Don Luis, e ele os repetia, providos de uma mortalidade que fazia o sangue congelar, à luz vacilante de nosso ambiente mortalmente parado: ‘Ai, aaaii...’.

[...] Quanto a Turu Mama, quando o relato sobre ela chegou ao fim, Santiago mostrou-se incrédulo e sacudia de tanto rir: ‘Vale a pena comê-la (fodê-la)?’, perguntou a Don Luis, que empalideceu de desgosto e de tristeza. [...]

Aos poucos os risos e murmúrios foram morrendo, no frio da noite que tudo cobria. De repente um grito se fez ouvir na escuridão.

‘Cuidado com Turu Mama!’

Gargalhadas rivalizaram com o vento. Ambos ninavam a casa, para que ela adormecesse. (Taussig, 1993: p. 336)

Creio que o xamã de Taussig, na pessoa de Santiago Mutumbajoy, se parece muito mais com o “palhaço de aula” do que com o “professor-xamã”.

Na cultura xamânica do Putumayo, o “yagé”, uma erva, tem papel de destaque. “O yagé é a nossa escola”, Taussig ouviu. Depois ele também ouviria dos mesmos informantes: “‘O yagé mente’ [...], ‘O yagé é um grande mentiroso’”. Taussig pergunta: “Mas o que fazer com a percepção mais profunda propiciada pelo **yagé** — o fato de que suas visões podem ser falsas?” (Taussig, 1993: p. 425).

Na escola xamânica sonhada por McLaren, haveria “a percepção mais profunda” dos xamãs do Putumayo, de que ela mesma, essa escola xamânica, pode ser uma grande mentirosa? Se os “palhaços” ainda lá estiverem, certamente que sim.

Enfim, será que o texto subterrâneo do *Rituais...* de McLaren, esse texto

liminar, obtuso, onde, em entrelinhas, o palhaço continua a rir, consegue burlar o texto mais óbvio e luminoso de uma pedagogia do xamã?

Referências Bibliográficas

- ADORNO, Theodor W., e HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*. Hucitec 1993
- BENJAMIN, Walter. "Teses sobre filosofia da História". In: *Walter Benjamin*. org. Flávio R. Kothe. Ática, 1995.
- DORFMAN, Ariel. *New york Times*, 18 de fevereiro, p.17.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. "A categoria da (des)ordem e a pós-modernidade da antropologia". *Trabalhos em Antropologia*. UNICAMP, IFCH, Departamento de Ciências Sociais, 1987
- CLASTRES, Pierre. "De que riem os índios?" In: *A Sociedade Contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- DAMATTA, Roberto. *A Casa e a Rua*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- HANNERZ, Ulf. *Soulside*. New York: Columbia University Press, 1969.
- McLAREN, Peter. *Rituais na Escola: Em Direção a Uma Economia Política de Símbolos e Gestos na Educação*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- SAID, Edward W. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- TAUSSIG, Michael T. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1980.
- _____. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: Um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Paz e Terra 1993.
- TURNER, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1969.
- WHYTE, William Foote. *Street Corner Society*. The University of Chicago Press, 1943.

John Cowart Dawsey, Ph. D. pela Emory University, é professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da UNIMEP e do Departamento de Antropologia da USP.

Endereço para correspondência:
Rua Governador Pedro de Toledo 543/132
13.400-070 - Piracicaba - SP