

CADERNOS DE INCLUSÃO

8

Saberes tradicionais da cura:
uma experiência Intercultural no currículo
acadêmico da UECE

João Tadeu de Andrade

CADERNOS DE INCLUSÃO

Publicação do Instituto Nacional de
Ciência e Tecnologia de Inclusão no
Ensino Superior e na Pesquisa
INCTI/UnB/CNPq
V 5. No 8. Março, 2016

Editorial

Coordenação Geral: José Jorge de Carvalho

Coordenação Editorial: Letícia C.R. Vianna

Assistência Executiva – (edição virtual): Samita Ilê M. Campos de Souza

Editor: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino
Superior e na Pesquisa. INCTI/UnB/CNPq

Universidade de Brasília - Instituto Central de Ciências – ICC Sul, lado A, Sala BSS
135/138. Campus Universitário Darcy Ribeiro. Brasília DF. CEP. 70.919-970

ISSN 2965-6311

João Tadeu de Andrade

Cadernos de Inclusão 8

V 5. No 8. Março, 2016

Saberes tradicionais da cura: uma experiência
intercultural no currículo acadêmico da UECE

Brasília

Saberes tradicionais da cura: uma experiência intercultural no currículo acadêmico da UECE

João Tadeu de Andrade¹

Introdução

Este texto constitui relato reflexivo a respeito de uma experiência pedagógica original. Nestas páginas reúno memória e percepção de um trabalho pioneiro, realizado em Fortaleza, através da parceria do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI) com a Universidade Estadual do Ceará (UECE)². O projeto Encontro de Saberes tomou a forma de curso Saberes Tradicionais da Cura, no currículo da pós-graduação da UECE, pondo ênfase nos cuidados populares em saúde e nos saberes e tecnologias ancestrais deste domínio. O desafio foi promover uma experiência inovadora no ensino acadêmico na universidade, tanto em seu formato pedagógico quanto em sua configuração interepistêmica, pondo em cena Mestres de Comunidades Tradicionais no Ceará, professores universitários e estudantes de pós-graduação. O intuito foi incluir as práticas tradicionais da medicina popular em interface criativa com os saberes científicos, na grade regular do ensino de Pós-graduação. Esteve então em jogo a transmissão convencional do conhecimento, como é familiar aos acadêmicos, mas também a presença de narrativas

¹ Antropólogo, professor da UECE

² O Projeto *Encontro de Saberes: Saberes tradicionais da Cura* correspondeu a uma disciplina Tópico Especial do Mestrado Acadêmico em Políticas Públicas e Sociedade (MAPPS) para o semestre 2014.1, tendo sido realizada no *campus* do Itaperi, em Fortaleza. O curso teve por principal propósito a inclusão de saberes tradicionais em uma atividade regular na Pós-graduação da UECE, reunindo 31 alunos, quatro docentes de duas universidades públicas e cinco Mestres da cultura de quatro distintas regiões do Ceará. Esta disciplina foi coordenada por mim e pela Profa. Dra. Marcélia Marques, ambos da UECE. Foi a Profa. Marcélia Marques quem facilitou os entendimentos com o Prof. José Jorge de Carvalho para a celebração da parceria entre UECE/MAPPS e INCTI

cerimoniais, performances rituais, manipulação de medicamentos artesanais, cantos, rezas, danças, loas a santos, piadas e risos. Tais recursos e habilidades dos mestres trouxeram originalidade a este incomum experimento didático.

Nesta reflexão é oportuno tomar alguns cuidados conceituais. Primeiro a noção de cura. Ela baliza esta empreitada, pois em um sentido epistemológico contem dimensões mais amplas do processo saúde/doença, como há tempos indica a antropologia da saúde (Brown, 1998; Helman, 2003). Aqui estão presentes elementos não biomédicos importantes advindos de práticas de saúde ancestrais, generalizadas e postas em uso até hoje pelo povo brasileiro. Em um sentido aqui pensado, cura agrega diversos aspectos (cuidado, prevenção, crenças, espiritualidade, intervenções terapêuticas, ritos e encantamentos) enquanto categoria nativa dos povos indígenas, dos curandeiros e rezadores tradicionais. Na perspectiva antropológica, a cura constitui realidade biocultural, imersa em circuitos, procedimentos e saberes técnicos, biofísicos, emocionais, sociais e espirituais, para citar apenas estes, relativos ao bem-estar subjetivo e coletivo. Ela diz respeito à reprodução material da vida humana e está no centro dos cuidados ontológicos para a preservação e continuidade das sociedades e dos indivíduos.

Um segundo ponto é a ideia de encontro intercultural. Em um enquadramento particular, o “Encontro de Saberes” foi assumido no espaço dialógico da sala de aula, território habitual da academia. Isto se deu mediante os saberes trazidos pelos Mestres, enraizados em seu próprio *ethos*, onde está instalada uma alteridade viva e pulsante, no contexto da diversidade cultural brasileira. Entretanto, entendo que se trata de um encontro intercultural restrito, no qual certas fronteiras socioculturais se tocaram – talvez timidamente -, quando do “embate” de saberes na situação pedagógica e reflexiva propiciada pelo curso. Neste encontro intercultural é oportuno ter em mente que o cenário da transmissão do conhecimento esteve marcado pela presença carismática dos Mestres da cultura (pajés, curadores, rezadores), pela atuação dos pesquisadores acadêmicos e dos alunos, em um contexto intelectual estranho aos primeiros.

Uma terceira advertência diz respeito ao termo Mestre da cultura. Os Mestres constituem sujeitos protagonistas de suas comunidades, dentro da arte particular dos cuidados em saúde. Ao tempo em que assumem uma liderança na ciência tradicional da cura, perpetuam saberes e técnicas ancestrais. Tais sujeitos sistematizam, guardam e representam certos elementos culturais de sua etnia e/ou comunidade (Barth, 2000). Em suas culturas orais

eles são espécie de guardiões da tradição (Giddens, 2001) e organizadores da memória coletiva (Halbwachs, 2006), atributos materializados no manuseio dos saberes terapêuticos, na liderança política e no vivo pertencimento a suas comunidades nativas. Esta condição implica reconhecimento desta singular virtude dos Mestres por parte de pacientes e seguidores, parentes étnicos e comunidades tradicionais. Cabe realçar que o Ceará dispõe da Lei nº 13.351 de agosto de 2003 que registra e ampara os Mestres da Cultura tradicional popular. Tal lei foi revisada em 2006 passando a chamar-se Lei dos Tesouros Vivos da Cultura Cearense. Em seu artigo 1.º a lei conceitua o Mestre da cultura como “a pessoa natural que tenha os conhecimentos ou as técnicas necessárias para a produção e preservação da cultura tradicional popular de uma comunidade”.³ Esta condição diz respeito – entendo – ao papel de “guardiões da tradição”, assumidos por estes Mestres (nos mais distintos ofícios, como reisado, artesanato de barro, xilogravura, medicina popular etc.), o que os torna patrimônio vivo das culturas locais, incrustados na ordem civilizatória brasileira.

Entre os cinco Mestres participantes, três já eram reconhecidos legalmente como Mestres da cultura no Estado do Ceará em 2014. São eles: Pajé Luís Caboclo e Cacique João Venâncio do povo Tremembé de Almofala, e Mestra Maria de Fátima Monteiro Cosmo, de Juazeiro do Norte no Cariri. Os outros dois (Pajé Barbosa dos Pitaguary e Dr. Raízes de Quixadá), junto aos primeiros, têm o reconhecimento de suas comunidades por suas habilidades em saúde e por sua liderança terapêutica e/ou espiritual ao longo dos anos.

Para este relato, conduzo a reflexão em cinco temas que emergiram de um curso de quatro meses, os quais me chamaram mais a atenção, não sendo, certamente, os únicos aspectos significativos desta experiência pedagógica. Assim, levo em conta tanto o conteúdo oral/tradicional trazido pelos Mestres, quanto o sistemático/acadêmico, no exame dos diversos assuntos aflorados neste invulgar encontro de saberes.

³ Cabe informar que a UECE aprovou em 2016 a Resolução CONSU Nº 1194/2016 na qual dispõe sobre as normas para a outorga do Título de Notório Saber em Cultura popular, o que corresponde à Lei dos Tesouros Vivos da Cultura Cearense. Em 2019, a UECE diplomou 11 mestres da Cultura Popular, entre mulheres e homens, atuantes em cultura indígena, artesanato, dança do coco, literatura de cordel, dentre outros ofícios e áreas.

1. Contrastes interculturais

Um cerimonioso clima, de indiscreto impacto visual, tomou conta da sala de aula, quando da entrada de dois representantes do povo *Pitaguary*. Pajé Barbosa e sua assistente estavam “a caráter”, em pés descalços, com penas, cocares, pintura corporal e colares. O contraste da vestimenta marcou de início a distinção étnica entre os protagonistas desse encontro. A pintura corporal e os adornos explicitaram um marco identitário, indicando também um deslocamento espacial e cultural. Alunos e docentes em seu *habitat* acadêmico estiveram diante de “estrangeiros”, em certo sentido, não apenas diante das vestimentas, mas da linguagem de seus interlocutores, de seus conselhos e casos contados, imersos em um território cultural particular: seja o Cariri cearense, as terras do Quixadá, sejam ainda as praias de Almofala ou as matas de Pacatuba⁴. No relato de um dos participantes, foi frisada “a notória reação de estranhamento, os olhares por vezes admirados, perplexos, confusos” dos integrantes do curso diante dos Mestres.

A diferença também é firmada por canções e danças, conduzidas em sala, cujos conteúdos acentuaram uma fronteira cultural com os estudantes universitários, em sua maioria pessoas da classe média urbana de Fortaleza. Mas se esta fronteira acentua um distanciamento (geográfico, linguístico, simbólico), em outro ângulo ela anima a curiosidade, a busca por se conhecer outro horizonte cultural, o movimento em direção da alteridade distante (Geertz, 2006; Silva, 2012). Tal esforço, seja na situação da pesquisa etnográfica, no contato interétnico espontâneo, ou ainda no contexto pedagógico, exige um colocar-se no lugar do outro, implica um reconhecimento da diferença e uma autorreflexão sobre a identidade. Isto põe em questionamento – ao menos potencialmente - os sistemas classificatórios com os quais os indivíduos operam, digo os sujeitos parceiros deste diálogo interepistêmico, em particular. Cabe ter em mente aqui que identidade e diferença são complexos fenômenos relacionais, constrangidos por situações sociais e marcados simbolicamente enquanto sistemas de representação (Silva, 2012). Estes sistemas operam por

⁴ Regiões e localidades do Ceará de onde vieram os Mestres convidados para o curso Saberes Tradicionais da Cura.

oposição, inclusão e exclusão, em um movimento para dar sentido às relações sociais, com suas variadas repercussões. Tal problemática invade a situação pedagógica criada pelo Encontro de Saberes, certamente. Esta possibilidade, que testemunhei ao longo do curso, acrescenta uma interessante riqueza de conteúdos e um conjunto de desafios metodológicos e didáticos. Daqui decorrem questões relevantes nesta experimentação pedagógica e epistêmica, enquanto propósito do Encontro de Saberes. Como encarar a diversidade cultural enquanto matéria curricular? De que modo explorar os mecanismos classificatórios formuladores da diferença e da identidade? Como os saberes tradicionais, marcadamente dominados no universo acadêmico, podem ser levados em conta como saberes distintos? Finalmente, qual a melhor estratégia para fazer confluir conteúdos orais/tradicionais com o acervo de saberes formais/científicos? Estas são questões pertinentes e que estiveram atravessando toda esta experiência de ensino, constituindo espécies de enquadramentos nos quais o curso tomou projeção própria.

2. Cura, Carisma e *Sat sanga*

O tema da cura necessariamente conduziu ao território da espiritualidade. Estivemos diante de curadores e de guias espirituais, particularmente as lideranças Pitaguary e Tremembé. Ao longo da exposição sobre os cuidados em saúde, muitos temas foram tratados: o uso de plantas medicinais (coleta, manuseio, princípios terapêuticos), identificação de enfermidades tratadas, alimentação regional, cânticos cerimoniais, origens das doenças, dentre outros. Todos estes assuntos estiveram enlaçados pelo circuito da espiritualidade, tanto em sua matriz xamanística indígena, na tradição católica popular, quanto ainda na vertente evangélica.

No caso dos povos Pitaguary e Tremembé, tanto o Toré quanto o Torém (variações da mesma dança ritualística indígena), encarnam um ritual sagrado, central para os povos indígenas tradicionais no Nordeste. Entra neste contexto a atitude reverencial aos lugares sagrados, a ligação com os encantados das matas (índios ancestrais) e o amparo de diversas entidades espirituais (Caipora, Exu, Preto velho). Na roda do Toré/Torém, no embalo dos maracás e cânticos ritualísticos, no movimento ritmado dos corpos, Pajé Barbosa ensina que “quem dança é o espírito, não é o corpo”. Nesta direção, tanto espírito quanto corpo podem

ser curados e transformados, mas o espírito, tantas vezes aludido, parece ser a realidade fundamental.

De outro lado, o uso das ervas medicinais associado ao poder das rezas foi destacado, sobretudo por Mestre Fátima e Mestre Lúcio (Dr. Raízes). Mestre Fátima lembra de um dom recebido, espécie de iluminação ou graça, de modo a curar as pessoas, em situações em que “os médicos já desenganaram” os pacientes. De modo análogo, Dr. Raízes menciona que sua habilidade para produzir medicamentos naturais, a partir das plantas de Quixadá, resulta da sabedoria presenteada por Deus, destacando o poder da fé. Oportuno registrar que todos estes curadores, em situações diversas ao longo da experiência pedagógica, trouxeram cânticos religiosos, lideravam orações, faziam referências respeitosas a entidades metafísicas.

Estas e tantas outras manifestações da convicção religiosa, da firme crença nas realidades espirituais e na direta vinculação dos Mestres com a arte da cura lhes conferem uma aura carismática, neste encontro intercultural. Ora, o carisma configura atributo especial de um sujeito, portador de qualidades incomuns, como pensado por Max Weber (1982) na Sociologia clássica. Em sua concepção da autoridade carismática, Weber sublinha que esses “líderes naturais” são portadores de dons considerados sobrenaturais, não acessíveis à maioria das pessoas. Isto é bem marcado no caso dos xamãs e *medicine man* nas sociedades tradicionais, e na atuação de diversos líderes religiosos. Tal característica - inerente aos Mestres da cultura - é resultado tanto das habilidades terapêuticas de sua ação, mas sobretudo de seu trânsito junto a outras dimensões da condição humana, como o mundo espiritual, em suas diversas variantes. Deste modo, o encontro entre estes “docentes” e os alunos constitui algo além da relação convencional destes sujeitos na situação de sala de aula. Com seu carisma indisfarçável os Mestres puseram em ação um encontro que transcendeu a formalidade e racionalidade da transmissão de conteúdos, para um estado de exame de princípios espirituais. Neste sentido, o encontro pedagógico assume mais apropriadamente o lugar de um *Sat Sanga*, conforme a tradição cultural hindu. O *Sat Sanga* diz respeito ao encontro dos sábios com seus discípulos irmanados no estudo das verdades metafísicas. Trata-se de ocasião auspiciosa em que os Mestres aconselham e propagam ensinamentos

espirituais, à luz das escrituras e da linhagem de *gurus*.

Entendo assim que, sobretudo por conta do tema da cura, a atuação dos Mestres se coloca acima da função de meros comunicadores de técnicas terapêuticas. Os Mestres não se apresentam apartados de suas crenças e convicções espirituais, mas as trazem encarnadas em suas narrativas, aconselhamentos e presença carismática.

3. Performances corporais

A corporeidade abriga outra dimensão desta experiência pedagógica. Ela foi - e pode ser - deslocada de sua posição passiva na sala de aula (alunos sentados absorvendo informações) para vivências concretas como abraços coletivos, gritos cerimoniais, cânticos ritualísticos, dança do Toré, trilhas na caatinga cearense, visitas a lugares sagrados, manipulação de ervas curativas. Ora, tais performances corporais, em vivências como a dança, mobilizam os diversos sentidos da apreensão cognitiva, favorecendo novas possibilidades de autopercepção, de entendimento dos temas tratados e das narrativas dos Mestres.

Um exemplo ilustrativo foi protagonizado por Pajé Barbosa. O Mestre incitou a turma ao exercício de um grito pessoal, espécie de som gutural, como que em anúncio de cada individualidade. Este incomum exercício desafiou os participantes, pois se tratava certamente de tarefa estranha à prática docente convencional. O abraço coletivo, feito em círculo, provocando o contato de corpos estranhos entre si, gerou igualmente surpresa e, para alguns, desconforto. Há também a vivência da dança cerimonial, ao som do tambor e do maracá, no movimento ritmado dos corpos, o que pôs em marcha a performance corporal, e que “na outra margem” (a da reflexão racional) impactou de algum modo (na verdade em reações diversas) a percepção individual e o confronto analítico com os conceitos tratados (cura, celebração, natureza, ritual etc.).

Em diversos estudos etnográficos a experiência corporal está situada no contexto de performances ritualísticas, com diversos propósitos (Andrade, 2006; Godinho, 2014). Estas realizações ou desempenhos corporais ocorrem em cenários em que tem lugar cerimônias, como festas, casamentos, ritos funerários, celebrações religiosas, dentre outras. A imersão de

peças e grupos nestas práticas mobiliza tanto experimentações biofísicas quanto sensações e percepções diversas, frequentemente conduzindo seus protagonistas à atribuição de significados e crenças coletivas. No sentido pensado por Merleau-Ponty a experiência corporal está colada à percepção cognitiva, pois o indivíduo é sujeito/corpo ou corpo/sujeito, realidades indissociáveis unidas ontologicamente (Rabelo, Souza, & Alves, 2012).

Penso então que a situação de sala de aula pode (e deve) favorecer o domínio intelectual de conteúdos através de experimentos ritualísticos. Disto se aproximam as diversas dinâmicas de grupo postas em uso pela pedagogia moderna. Porém, tratar a performance corporal como técnica didática reduziria sua riqueza cultural enquanto vivência ritualística e limitaria o encontro intercultural, no sentido inspirado pelo Encontro de Saberes.

4. Oratórias não lineares

Quem, entre alunos e professores, aguardava exposições claras e sequenciais, com propósitos definidos e conclusões a vista, certamente encontrou algo distinto por parte dos Mestres. O ofício do docente na escola e universidade tem, entre alguns de seus atributos, a marca da comunicação direta, fala elucidativa, com explicações estruturadas por argumentos lógicos, conceitos teóricos, exemplos e fórmulas. Ademais, frequentemente os docentes “convencionais” fazem uso de tecnologias audiovisuais para aperfeiçoarem a transmissão e entendimento dos conteúdos. Na atividade de ensino é comum também uma oratória rebuscada, repleta de referências autorais e de reflexões conceituais, inerentes à atividade intelectual. Todavia, neste caso, permanecem respeitadas certas fronteiras discursivas no desenrolar da comunicação didática. Ocorre, todavia, que os Mestres trazem seus ensinamentos em um discurso indireto e pouco estruturado, em uma oratória não linear, na maioria das vezes circular e multiforme.

Um dos alunos do curso chegou a dizer que “não entendia” o que um mestre falava. Esta constatação inquietante é evidência de que esquemas cognitivos distintos se puseram em marcha, gerando perplexidades, fazendo com que o aluno se “desacomodasse” de sua costumeira posição pedagógica passiva e de sua inserção disciplinar por vezes limitante. Outro estudante comentou que “os mestres não eram docentes”, cabendo aceitar o modo pessoal como cada um conduzia sua mensagem. Esta perspectiva nos revela que, ao não

serem professores profissionais, os Mestres são outra coisa, sujeitos de seus saberes e do modo de entender o mundo a sua volta. Esta “ambivalência” do discurso dos Mestres guarda características peculiares, que ousou aqui pressupor: 1. eles não buscam assemelhar-se à prática discursiva dos docentes de cátedra, pois nem almejam tornar-se docentes, muito menos – me parece – demonstram atração pelo *modus operandi* da fala professoral; 2. seu discurso movimenta-se a partir de um *ethos* particular, dentro de um universo semântico próprio e 3. a oratória dos Mestres opera através da dinâmica do contar histórias em falas livres, em fluxo narrativo espontâneo.

Esta via de transmissão e atualização do conhecimento encontra abrigo na recente crítica de Boaventura dos Santos (2018) ao império cognitivo, marca do domínio eurocêntrico. Santos põe ênfase no ressurgimento da cultura oral, como instrumento das epistemologias do sul. Ele destaca que “o conhecimento oral não conhece disciplinas, tempos lineares, espaços delimitados”. Apoiando-se no linguista ugandês Pio Zirimu, Santos faz uso da ideia de oratura, como sistema estético oral, com uma dimensão performática, sendo “um universo de expressão e de apreciação”, a partir da atuação do *performer*, do contador de histórias. É justamente neste modo próprio da comunicação que os Mestres se situam, entendendo. Com base nestas premissas, o discurso dos Mestres corresponde a uma delicada escuta epistemológica, que não se restringe à tradução hermenêutica da alteridade, mas deve dar atenção aos modos filosófico e cosmológico, fundantes da fala destes docentes. Neste sentido, esta modalidade narrativa aproxima-se mais da fruição estética e da linguagem mitológica do que do discurso acadêmico dominante, exigindo desta forma uma postura distinta de seus ouvintes e interlocutores. Este desafio já instaura uma atração específica para os parceiros deste projeto.

5. O lugar de “outra episteme”

Nesta reflexão entendo que lugar para outra episteme implica uma mudança cognitiva – ainda que provisória – mas também exige um movimento espacial, um deslocamento

territorial⁵. Diz respeito ao que Marc Augé denominou “lugar antropológico”, espaço onde prevalecem relações de sociabilidade, em que os indivíduos percorrem e habitam, sendo contextos identitários e históricos (Sá, 2014). Assim, os Mestres trazem seu saberes enraizados em contextos existenciais particulares, onde suas vidas ganham sentido. Em uma vertente tal condição ontológica contribui para uma alteração no esquema perceptivo e no raciocínio lógico em face do confronto com a alteridade. Isto é expresso na linguagem dominante dos interlocutores, no conteúdo das narrativas apresentadas e no esforço por tradução hermenêutica – da parte de alunos, sobretudo - dos assuntos postos em cena. Penso assim em um território simbólico e antropológico, apropriado pelos Mestres, em que um modo de ser e saber se instala. Por exemplo, histórias sobre a arte de navegação dos Tremembé, narradas em dado momento, impõe um considerável distanciamento existencial. Ou então os procedimentos técnicos para o preparo do Mocororó, bebida sagrada indígena, relativos ao manuseio do caju, a seu armazenamento e uso sacramental na roda do Torém. Ou ainda as particularidades das receitas para garrafadas e medicamentos sertanejos. São todos estes exemplos do que Clifford Geertz (2006) denominou saber local.

Cumprе então sublinhar que tal esforço cognitivo está associado diretamente à experiência subjetiva de outro lugar ou território. Esta episteme diversa ganha substância ao emergir de um mundo concreto, físico-espacial, no contato vivencial com ambientes naturais, com sujeitos não humanos (cães, sapos, pássaros...), com temperaturas e cheiros da mata, do mar, do sertão. Esta qualidade da experiência subjetiva exige, em um esforço reflexivo, uma abordagem fenomenológica. Segundo esta concepção filosófica, a construção social do conhecimento opera de acordo com a noção de intencionalidade. Esta diz respeito ao pressuposto de que a consciência é “consciência de objetos”, sejam pessoas, árvores, situações sociais, o que qualifica a mente como coisa pública (Sokolowski, 2000), como consciência que sempre se dirige a um objeto para além dela mesma (Giorgi, 2010). Deste modo, voltando-se para o fenômeno da consciência, a fenomenologia se interessa pelo conjunto das experiências vividas pelos indivíduos (percepções, memória, imagens), que

⁵ É oportuno lembrar que ao longo de quatro meses de curso tivemos uma viagem ao sertão central do Ceará, quando alunos, docentes e mestres entraram em contato com a caatinga. Também em uma segunda viagem fomos até as matas de serra entre Pacatuba e Maracanaú, na região metropolitana de Fortaleza.

podem ser acessadas pela consciência. A noção de experiência é central e configura os modos de envolvimento no mundo, a forma primária de nos situarmos na esfera das atividades (Rabelo, Souza, & Alves, 2012). Deste modo, há de se levar em conta, a partir da inserção no lugar do outro, os liames da construção social do conhecimento, e sobretudo de que tal conhecimento emerge de um “lugar” concreto no cotidiano da vida diária. Trata-se do mundo-de-vida na concepção fenomenológica. É deste horizonte - o ‘ponto de vista do nativo’ mencionado por Geertz - de onde os Mestres conduzem sua ação no mundo. Esta perspectiva pode iluminar o lugar ou mundo-de-vida em que habitam os Mestres, e no qual eles constroem suas narrativas e sua particular episteme.

Concluindo...

Nesta breve reflexão procurei fazer um exame do Projeto Encontro de Saberes tendo por base alguns temas oriundos do curso Saberes tradicionais da cura. Os tópicos escolhidos foram: contrastes interculturais; cura, carisma e *Sat sangá*; performances corporais; oratórias não lineares; e o lugar de “outra episteme”. Não sendo uma análise exaustiva do que o curso propiciou, estes temas de algum modo podem contribuir para fortalecer as bases teórico-metodológicas do projeto maior.

Debruçar-me sobre estes tópicos, enlaçados pelo tema central da cura, me faz ver a conexão transdisciplinar entre estes assuntos. Este aspecto é identificado no esquema teórico-metodológico do Encontro de Saberes e mostra que este enfoque é muito promissor do ponto de vista do encontro e integração de áreas de conhecimento, e do diálogo entre saberes de bases epistemológicas distintas.

Porém, o que esta reflexão acrescenta de modo mais pertinente diz respeito às dimensões pedagógica e epistêmica deste projeto. No primeiro aspecto, o que me surpreende é a possibilidade de se descolonizar os saberes tradicionais e populares, que podem migrar da posição de objetos passivos para a condição ativa e criativa no interior do processo pedagógico, com os desafios e desdobramentos que isto supõe. No segundo ângulo, os temas tratados e sobretudo o modo como eles são abordados sinalizam para a “base pluriépistêmica” que motiva o Encontro de Saberes. Tal processo, todavia, exige se avançar no refinamento teórico, em maior diálogo com os sujeitos das diversas epistemes e na busca por estratégias que favoreçam as interfaces criativas dos vários saberes em jogo.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, J. T. *Medicina alternativa e complementar: experiência, corporeidade e transformação*. Salvador-BA: UFBA, Fortaleza-CE: EdUECE, 2006.
- BARTH, F. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BROWN, P. J. (Ed.). *Understanding and applying medical anthropology*. Mountain View: Mayfield Publishing Company, 1998.
- GEERTZ, C. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.
- GIDDENS, A. *Em defesa da Sociologia: ensaios, interpretações e réplicas*. São Paulo: UNESP, 2001.
- GIORGI, A. Sobre o método fenomenológico utilizado como modo de pesquisa qualitativa nas ciências humanas: teoria, prática e avaliação. In: POUPART, J.; DESLAURIES, J.D;
- GROULX, L.H; LAPERRIÈRE, A.; MAYER, R; PIRES, A. *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- GODINHO, P. (org.). *Antropologia e performance: agir, atuar, exhibir*. Castro Verde (Portugal): 100Luz, 2014.
- HALBWACHS, M. *A Memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.
- HELMAN, C. G. *Cultura, saúde & doença*. Porto Alegre: Artmed, 2003.
- RABELO, M.C.M.; SOUZA, I.M.A.; ALVES, P.C. (orgs.). *Trajetórias, sensibilidades, materialidades: experimentações com a fenomenologia*. Salvador: EDUFBA, 2012.
- SÁ, T. Lugares e não lugares em Marc Augé. *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, v. 26, n. 2, 209-299, Novembro de 2014.
- SANTOS, B.S. *O fim do império cognitivo*. Coimbra/Portugal: Almedina, 2018.
- SILVA, T. T. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- SOKOLOWSKI, R. *Introdução à fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2000.
- WEBER, M. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.