

# TEMPLOS E TERREIROS: A UNIVERSIDADE EM TEMPOS DE CÓLERA

Manoel Guedes de Almeida – ALMEIDA, M. G. <sup>1</sup>

José Ivo dos Santos Pedrosa – PEDROSA, J. I. S. <sup>2</sup>

<sup>1</sup>Acadêmico de medicina da Universidade Federal do Piauí (UFPI)

<sup>2</sup>Médico, professor doutor da Universidade Federal do Piauí – UFPI

## INTRODUÇÃO

A cultura africana, segundo Guimarães (1990), sofreu várias transformações no Brasil, constituindo uma mescla estruturada e diversa de hábitos e crenças entre essas duas nações, que se acentuou marcadamente desde o tráfico negreiro até os dias atuais. Àquela época, a necessidade de constituição de uma Nação negra que albergasse os focos de cultura importados da África nos navios negreiros culminou com as Insurreições e Insujeições das quais os livros de história positivistas tratam. É nessa conjuntura política e cultural que surgiram e se desenvolveram como estrutura social os quilombos, como foco de resistência não apenas política, quanto à fuga da repressão física, mas como marco simbólico vívido da necessidade imperativa de afirmação da etnia de um povo que vivenciava uma identidade sem corpo, em busca da territorialização.

No Piauí a situação não fora diferente, mas tivera uma roupagem particular. Até o final do século XX, a história oficial negava a escravidão tanto indígena quanto negra no Estado e reforçava nas escolas a assertiva da inexistência da cultura negra na região, entrando em desacordo com intelectuais, pesquisadores e militantes do Movimento Negro Piauiense Organizado, que culminaram em protestos e reivindicações contribuindo, de certa forma, para a formulação de políticas de fomento às ações afirmativas e o respeito e reconhecimento das manifestações culturais e religiosas afro-descendentes.

Desde o início da construção do Brasil, delineou-se uma frente triangular de confronto de culturas diversificadas (sobretudo européia, africana e indígena), sob a

hegemonia e dominação da cultura branca, europeia e clerical. Dominação exercida às custas da força física ou do Direito que legitimava a Lei, que regulava a vida das colônias segundo o ponto de vista ético e moral da metrópole.. Hegemonia exercida no campo do conhecimento cartesiano e ortodoxo tomado como verdade absoluta e no desconhecimento e anulação das verdades subjetivas que envolviam as singularidades do modo de viver e pensar o mundo do “colonizado”, do lado de baixo do equador, justificando dessa forma a escravidão, a perseguição, o massacre, a expropriação da terra, do direito e da liberdade de pensar segundo as verdades que lhes fossem próprias.

Nesse cenário, afirma Guimarães (1998) única forma de sobrevivência encontrada pela cultura africana no Brasil foi se dissolver e se homogeneizar, mascarar e disfarçar crenças, costumes e hábitos, distanciando-se de suas raízes mais profundas em um processo de absorção gradual pela cultura dominante dando origem ao sincretismo religioso, que no Brasil, evidencia as marcas históricas e culturais deixadas por esses povos no constructo do organismo brasileiro.

Os Terreiros, nesse contexto, representam os resquícios da resistência cultural, religiosa e política afro-descendente, o local de aglutinação de costumes e crenças africanas e culto não somente evidente nos rituais, mas na referência ao passado como dispositivo afirmador de uma identidade étnica e cultural.

Segundo Silva (2007), constituem hoje um montante de mais de 30 000 em todo o território nacional, marginalizados e expropriados pela especulação imobiliária e relegados à periferia das cidades ou à zona rural. São nessas localidades, onde pouco se percebe a presença do Estado e de Políticas Públicas voltadas à saúde e à melhoria da qualidade de vida. Nestes espaços de precariedade existe a possibilidade de se desenvolver e criar força uma nova subjetividade, que valoriza o culto e o símbolo frente a um futuro desprovido de esperanças; é nesse ambiente, afirma Sodré (1988), que a cultura de Terreiro toma corpo e voz, uma voz mansa, porém constante, difusora de saberes sociais e de verdades históricas de comprovação empírica, muitas vezes de existência ou veracidade ignoradas pela cultura dominante reproduzida e perpetuada pelas Instituições Formais da sociedade

Constitui, pois, em última instância, não apenas uma resistência cultural, mas um foco de resistência política, um espaço de ajuda e moralidade mútua, que comungam desejos e futuros ignorados pelo todo social. Fica clara, então, a invisibilização desse setor da sociedade civil que, como vários outros, nunca conseguiu de fato a consecução

de direitos sociais constitucionalizados em 1988 e vive tão marginalizado socialmente quanto em tempos de Palmares.

É nesse contexto que se faz necessária a construção de uma Cultura de Paz. Segundo Diski et. al. (2004), essa Cultura constitui-se no conjunto de valores, atitudes, tradições e comportamentos baseados no respeito à vida, no fim da violência, promoção e prática da não-violência, com pleno respeito dos direitos humanos e liberdades fundamentais, bem como na solução pacífica de conflitos, direito à liberdade de qualquer tipo, à justiça, democracia, diversidade cultural, informação, opinião, etc. Em seu conjunto, deixa claro que a população brasileira afro-descendente pouco outorga os direitos que, segundo a autora, lhes são irrefutáveis.

Seria reducionista, no entanto, entender a paz estritamente como não-violência. Na visão de Minayo (1994), a compreensão do fenômeno só seria possível entendendo-o como processo, segundo a dialética interioridade/exterioridade, na qual a violência é parte integrante não só da racionalidade histórica, mas da origem da própria consciência. Tratar de um tema tão complexo de maneira fatídica, prossegue a autora, é ir de encontro ao diálogo, ao reconhecimento e à edificação das civilizações como mostraram Hegel (1980), Freud (1974), Habermas (1980), dentre outros, devendo ser entendida numa rede de processos sociais e psicológicos. Não há sobre a ótica de Freire (1996) e de Ceccim (2002) modo de transformação social *sine qua non* se tenha a sociedade como início e fim e a educação como ponte única e edificadora, cujo elo mais íntimo no tocante à prática seja a Universidade.

## **METODOLOGIA**

Pesquisa etnográfica, com abordagem qualitativa. Etnográfica ao implicar na descrição e estudo de um fenômeno ou realidade. Para tanto, os pesquisadores identificaram no Estado do Piauí os representantes comunitários e espirituais, com os quais fizeram visitas regulares, com levantamento de informações e vivências relacionadas à cultura afro-descendente e cultura de paz. Em um segundo momento, as informações colhidas foram confrontadas pelo referencial teórico construído a partir de grupos de discussão, sendo qualitativa ao considerar esses dados observacionais e referencial como substrato às questões e análises fundamentais ao trabalho.

## **RESULTADOS**

A intersubjetividade aqui abordada trata-se da forma com que os indivíduos de um determinado grupo e contexto sociais interagem mutuamente e envolvem o *Outro* – o *nonsel* – na construção do próprio, do *self*, que é entendido por eles como verdade irrefutável e exteriorizado em sua ética e ações. Essas verdades, em um contexto mais amplo, são perpetuadas por instituições diversas, como família, amigos, religiões, escolas e Universidades, esta última assumindo destaque no presente trabalho por representar o elo mais íntimo entre a ciência e o mundo da vida. (Coelho Júnior et. al. 2004)

Essa abordagem fenomenológica vai de encontro à edificação das Universidades, que consideram o *Eu* como uma entidade posta e desconsidera o *Outro* na construção do *Self*, denominado de Interacionalismo Simbólico por Herbert Blumer (1986). Dessa forma, como já afirmara Mead (1910), tutor de Blumer, a consciência é produto da construção simbólica, dotada de significados, e dos papéis sociais compartilhados mutuamente, articulados em sistemas ou instituições que regulam as ações em determinada sociedade, criando tipos sociais e tipificando o sujeito. Seria então a partir desse *Eu* generalizado ou institucional que a identidade *self* individual poderia se construir e se estabilizar, ao passo que se alinha a um tipo humano socialmente determinado.

A identificação do *nonsel* pelo estudante universitário frente à comunidade, então, assume feições características do impasse entre subjetividades divergentes, a *self* científica generalizada e institucionalizada e a *self* de grupos não-hegemônicos, como o afro-descendente. A Universidade, sob a ótica de Pagliosa (2008), como instituição, forma profissionais não apenas quanto à técnica, mas incumbe em seus ideários verdades próprias da cultura dominante. No campo da saúde essa hegemonia é mantida por um modelo positivista extremamente medicalizado, instrumentalizado, tecnicista *strictu sensu*, que tivera vários focos ideológicos no mundo por volta de 1910, mas que fora sistematizado por Abrahan Flexner em seu polêmico trabalho *Medical Education in the United States and Canada – A Report to the Carnegie Foudation for the Advancement of Teaching*, que ficou conhecido por Relatório Flexner (*Flexner Report*) e orientara de forma decisiva as políticas, e ações em saúde no último século.

Desse relatório decorreram as formas com que a saúde é abordada pelas instituições de ensino em quase todo o mundo. Curativista, baseada na técnica e em conferências, com aulas expositivas pautadas na memorização. Esse tipo de formação,

todavia, deixa a desejar quanto a aspectos sociais por desconsiderar do processo saúde-doença aspectos para além do biológico, como a historicidade dos povos e suas relações consigo, com os outros, o ambiente e sua saúde e/ou doença.

Segundo Gazzinelli et. al. (2005), apesar das análises críticas que se pronunciaram nas últimas décadas sobre Educação em Saúde, que consideram aspectos mais amplos tanto da saúde quanto da doença, abarcando conceitos mais modernos da docência e novas técnicas de aprendizagem - desde a Nova Escola Pragmática, de John Dewey (1934), a Paulo Freire (1996), dentre outros – essas inovações conceituais não representaram mudanças significativas se não no campo das idéias. Acrescenta que essas reflexões não têm sido traduzidas em intervenções significativas nas Universidades, que, segundo os autores:

Continuam utilizando métodos e estratégias dos modelos teóricos da psicologia comportamental, acarretando, em decorrência, um profundo hiato entre teoria e prática, enquanto esta permanece pautada em concepções behavioristas e deterministas, a teoria demonstra superação dessas concepções em detrimento de uma abordagem da doença mais compreensiva e interpretativa (Gazzinelli et. al., 2005).

Sobre o behaviorismo do qual os autores se referem, também conhecido como comportamentalismo, Skinner e Villalobos (1974) afirmam dizer respeito ao conjunto de teorias psicológicas que ponderam sobre o comportamento humano mais adequado segundo estímulos específicos. Uma crítica recorrente a essa teoria é que ela não aborda aspectos psicológicos e simbólicos no tocante à relação ser - estímulo, desconsiderando que pessoas diferentes podem e geralmente respondem de maneira diferente aos estímulos desencadeadores de respostas. Apesar disso, como bem retrata os autores supracitados, as universidades mantêm seu ensino pautado em teorias ultrapassadas, construindo, dessa maneira, profissionais para uma realidade social há décadas transformada.

Segundo Silva (2007), os templos afro-religiosos há séculos são espaços de inclusão social de grupos excluídos, constituindo substrato ao desenvolvimento de rituais e vivências interpessoais ricas. Em seu conjunto, essas práticas possibilitam a sobrevivência de uma intersubjetividade dialógica e histórica que cedem lugar ao acolhimento, a promoção e prevenção da saúde com base na renovação paulatina de tradições milenares, sobretudo quanto ao uso de ervas medicinais empiricamente consagradas (Pedrosa, 2005). Mas não apenas: cada gesto traz no seu bojo uma carga

simbólica sem dimensões, de modo a cada indivíduo tornar-se parte, e entender-se como parte de um todo coletivo, cultural e histórico. Seria o borrão de limites entre a verdade coletiva e a pessoal.

A intersubjetividade afro-descendente acrescenta Guimaraens (2003), desenvolveu-se no Brasil e se institucionalizou em Terreiros, que, assim como as Universidades, professam uma verdade no campo da fenomenologia que pouco dialoga no decurso da formação acadêmica. Sendo assim, essa outra subjetividade, a afro, e todas as outras *nonself* aos campi, são “coisificadas” ou pior: ignoradas do processo de formação. Essa identificação de si como diferente, essa tipificação da sociedade bem enfatizada por Berger (1966) e predita por Sartre (1943) converge para o que este último chamou de “vergonha”, a identificação do outro como diferente. Como consequência imediata frente a esse choque de verdades alheias três possibilidades se mostram presentes: fuga, indiferença e confronto.

É nesse contexto antropológico complexo que se inserem as relações entre a Universidade, os profissionais em seu seio albergados e as demais instituições sociais. No caso particular da cultura afro-descendente a questão fica bem definida. Por muitos anos as Políticas Públicas, e aqui se incluem as Diretrizes Curriculares Nacionais norteadoras da formação em todo o país, ignoraram a existência de outra cultura “verdadeira” que não a hegemônica, cientificista. Tudo isso após o período de perseguição orientado por políticas desse gênero aos povos negros e outros grupos culturais, religiosos ou não, culminando com a tipificação do *Outro* “não científico” como inferior e relegando-o a um patamar social de subserviência. O *Outro*, dessa maneira, identificou-se como estranho ao todo, ao *self* institucional – um *Eu* sem etnia – “envergonhando-se” dessa condição e relegando-se, ele próprio, à periferia de qualquer mobilização social.

Desse modo, assim como já propusera Dewey (1934), nos Estados Unidos, e Freire (1996), no Brasil, a Universidade deveria constituir-se instrumento de mobilização social ao inserir o estudante para além dos muros de sua estrutura, pondo-o em contato com culturas diversas, fazê-lo conviver com subjetividades outras, com as quais ele dificilmente interagiria. E mais, como Freire enfatiza: considerar a comunidade apenas como laboratório, como propunha Dewey, e geralmente o fazem várias Universidades, limitando a *práxis* à prática observacional exclui do processo de formação a interação social na intensidade necessária à construção de simbolismos, do *tornar-se-parte*. Para tanto, as relações entre estudante e comunidade devem ser

orgânicas, com troca mutua de saberes, medos, frustrações e anseios. Devem impreterivelmente haver agressões culturais brandas tanto no estudante quando na comunidade como fruto inevitável da convivência – ou co-vivências - para que essas microagressões convirjam, no fim, para o esfacelamento da linha divisória entre o *self* e o *nonsel*, entre a ciência e a sociedade, o instante em que culturas diversas se identifiquem com um todo institucional.

Caso esse caminho não seja trilhado, o confronto, por vezes relatado nos anais da história deste país, constituir-se-ia uma conseqüência final e fatal. Quando grupos sociais diversos competem por um mesmo espaço ideológico ou se expandem a ponto de o convívio anérgico (Indiferente) ser impossível, o confronto é quase sempre inevitável. Esse confronto pode ser simbólico ou físico, e ambos são igualmente desastrosos e tão lesivos que podem resultar com a extinção de um determinado grupo social. Apesar de a Cultura de Paz ter sido um tema recorrente e preocupação constante das Nações Unidas e UNESCO, essa cultura faz parte de um contexto mais amplo e a Paz vai muito além da não violência.

Como bem aborda Valle et. al. (2002), “esta cultura se fundamenta em aspectos relacionados com a educação e os esforços têm se centrado no apoio ao desenvolvimento de programas especiais de ensino com ênfase na educação para a paz, tolerância e a não-violência”. Existem, todavia, várias formas de paz além da não-violência, mas todas divergem de um ponto comum: o choque entre simbolismos alheios aos olhos no instante em que o convívio com o *Outro* invisível torna-se inevitável.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Como já aborda Minayo (2001) entender a paz como um processo e a cultura da paz como fruto de interações sociais complexas, que consideram não apenas o indivíduo na construção da realidade, mas o todo coletivo e dinâmico que o envolve, aponta para a assertiva maior de que medidas intervencionistas no sentido de seu desenvolvimento deva se proceder no âmbito da educação sob a ótica freiriana.

Nesse sentido, o papel de destaque das Universidades, para o bem ou para o mal, reproduz no estudante a cultura dominante do saber científico, extirpando do processo de formação saberes e conhecimentos associados ao mundo da vida, à experiência social – que se configuram mais amplos, pluriculturais. Assim, culturas outras, tais como às relativas a crença, e espiritualidade são, então, invisibilizadas

durante a formação, levando a eventos duplamente lesivos: ao estudante - despreparado para lidar com questões além do *self* científico – sobre o choque cultural, a agressão causada pelo estranho, pelo *Outro*; e à comunidade - sobre a qual recaem as ações frutos desse despreparo - a subserviência simbólica e a vergonha sartreanas frente a uma cultura dominante com potencial poder opressor.

Sob o prisma dessa conjuntura, faz-se imperativa a necessidade de inserir o estudante para além dos muros da academia, para além mesmo do Pragmatismo, inseri-lo na comunidade como parte constituinte da mesma. A Universidade, então, como instrumento formador de subjetividades, deveria construir-se em espaço rico de interações com grupos culturais diversos, assumindo importância o afro-descendente por sua grande influência na construção da identidade nacional, necessitando, pois, que a Nação constitua sujeitos que percebam a existência das diversidades e valorize a integração do estudante na comunidade e vivência dele com diferentes grupos sociais, de modo a formar seres conscientes de si e de sua relação com o mundo e com outras verdades. Apenas assim se construirá, de fato, a Cultura de Paz tão largamente abordada.

## **REFERÊNCIAS**

BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Ed. 31. Petrópolis: vozes, 1966;

BLUMER, H. **Symbolic interactionism: perspective and method**. Englewood Cliffs, New Jersey 1986.

CECCIM, R. B., FEUERWERKER, L C. M. **Mudança na graduação das profissões de saúde sob o eixo da integralidade**. *Cad. Saúde Pública* [online]. 2004, vol.20, n.5, pp. 1400-1410. ISSN 0102-311X. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-311X2004000500036>.

CECCIM R, CAPOZZOLO A. **A educação dos profissionais de saúde e afirmação da vida: a prática clínica como resistência e criação**. In.: *Cad. Associação Brasileira de Educação Médica*, Rio de Janeiro, 2004.

DEWEY, J. **A arte como experiência**. Abril cultural, 1980.

DISKIN, L. ROIZMAN, G. L. **Paz, como se faz? Semeando cultura de paz nas escolas.** Rio de Janeiro: Governo do Estado do Rio de Janeiro, UNESCO, Associação Palas Athena, 2002. 95p.

FREIRE, P. **Educação como prática de liberdade.** 30. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa.** São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GAZZINELLI, M. F., GAZZINELLI, A., REIS, D. C., PENNA, C. M. M. **Educação em saúde: conhecimentos, representações sociais e experiências da doença.** Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, 21(1):200-206, jan-fev, 2005.

GUIMARÃES, M. A. **É um umbigo, não é?: a mãe criadeira, um estudo sobre o processo de construção de identidade em comunidades de terreiro.** 1990. Dissertação - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1990.

GUIMARÃES, M. A. C. **A área de ilusão e a subjetividade afro-descendente no Brasil.** Arayê, Rio de Janeiro, ano II, set. 1998, p. 17-22. Número especial.

GUIMARÃES, C. F., MENEGHEL, S. N. **Subjetividade e saúde coletiva: produção de discursos a re-significação do processo saúde-doença no pós-moderno.** Revista mal-estar e subjetividade / fortaleza / v. Iii / n. 2 / p. 353 - 371/ set. 2003.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse.** Rio de Janeiro: Zahar, 1982. 1992. 367 p.

JUNIOR, N. E. C., FIGUEIREDO, L. C. **Figuras da intersubjetividade na constituição subjetiva: dimensões da alteridade.** Interações • vol. Ix • n.o 17 • p. 9-28 • jan-jun 2004.

SARTRE, J. P. **O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica.** Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis. Vozes, 1997.

VALLE. D., RODRIGUEZ, S., MARTINEZ, D. ARIAS, M. **Cultura de paz.** México, Guías Informativas, CIMAC 0967000, 15p.

MEAD, G.H. **What social objects must psychology presuppose?** In:LUCKMANN, T. (ed). *Phenomenology and Sociology.* Harmondsworth, UK: Penguin Books, 1910/1978.

MINAYO, M. C. S. **Estrutura e sujeito, determinismo e protagonismo histórico: uma reflexão sobre a práxis da saúde coletiva.** Ciênc. saúde coletiva [online]. 2001, vol.6, n.1, pp. 07-19. ISSN 1413-8123. <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-81232001000100002>.

PAGLIOSAI F. L., DA ROSII M. A. **O Relatório Flexner: Para o Bem e Para o Mal.** Revista Brasileira de Educação Médica. 32 (4): 492 – 499; 2008.

PEDROSA, J. I. S. Prefácio. **Atagbá: guia para a promoção da saúde dos terreiros.** Rio de Janeiro, 2005.

SILVA. J. M. **Religiões e Saúde: a experiência da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde.** Saúde Soc. São Paulo, v.16, n.2, p.171-177, 2007.

SKINNER, B. F. **Reflections on Behaviorism and Society,** cap.4. Prentice – Hall: Englewood Cliffs,N. J. Trabalho apresentado na *Humanist Society,* São Francisco, maio/1972. Publicação original: **The Humanist,** julho/agosto,1972.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade.** Petrópolis: Vozes, 1988.