UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
CURSO DE DOUTORADO

Renata de Camargo Pinto Rocha Lima

Corpos em transe e o *ethos* formativo das práticas de si: Uma cartografia imagética das Rodas de Cura do Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis

RECIFE
2025

Renata de Camargo Pinto Rocha Lima

Corpos em transe e o *ethos* formativo das práticas de si: Uma cartografia imagética das Rodas de Cura do Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis

Tese apresentada ao Núcleo de Estudos e Pesquisas em Educação e Espiritualidade do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, como requisito para obtenção do Doutoramento em Educação.

Orientação: Prof. Dr. Alexandre Simão de Freitas

RECIFE

2025

FICHA CATALOGRÁFICA

. Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Lima, Renata de Camargo Pinto Rocha.
Corpos em transe e o ethos formativos das práticas de si: uma cartografia imagética das Rodas de Cura do Núcleo Educacional Irmãos Menores Francisco de Assis / Renata de Camargo Pinto Rocha Lima. - Recife, 2025.
212 f.: il.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2025.
Orientação: Alexandre Simão de Freitas.
Inclui referências.

1. Corpos em transe; 2. Espiritualidade; 3. Práticas de si; 4. Processos de dessubjetivação; 5. Formação humana. I. Freitas, Alexandre Simão de. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

RENATA DE CAMARGO PINTO ROCHA LIMA

CORPOS EM TRANSE E O *ETHOS* FORMATIVO DAS PRÁTICAS DE SI: UMA CARTOGRAFIA IMAGÉTICA DAS RODAS DE CURA DO NÚCLEO EDUCACIONAL IRMÃOS MENORES DE FRANCISCO DE ASSIS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de doutora em Educação.

Aprovada em: 30/06/2025

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alexandre Simão de Freitas (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco
[Participação por videoconferência]

Prof.ª Dr.ª Adalgisa Leão Ferreira (Examinadora Externa)
Universidade de Pernambuco
[Participação por videoconferência]

Prof. Dr. Silas Carlos Rocha da Silva (Examinador Externo)
Universidade Federal Rural de Pernambuco
[Participação por videoconferência]

Prof.ª Dr.ª Cristina Teixeira Vieira de Melo (Examinadora Externa)
Universidade Federal de Pernambuco
[Participação por videoconferência]

Prof. Dr. Aurino Lima Ferreira (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco
[Participação por videoconferência]

Emitido em 21/08/2025

APROVACAO DA BANCA Nº 110/2025 - PPGEDU (11.45.07)

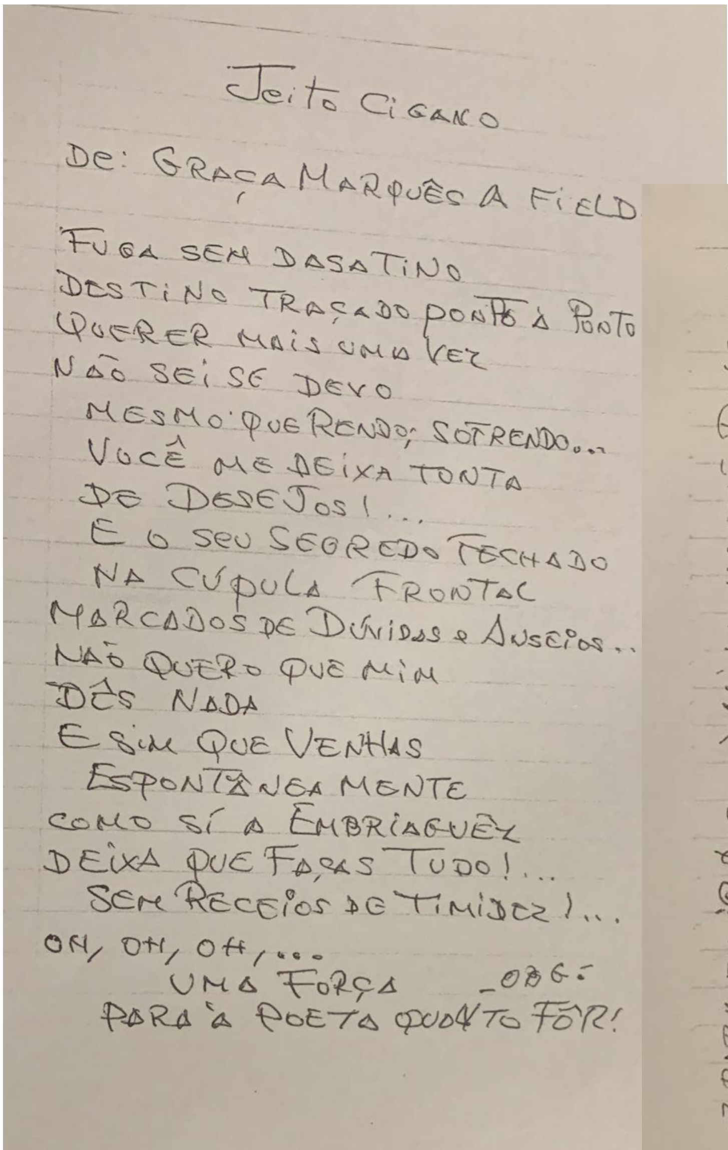
(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

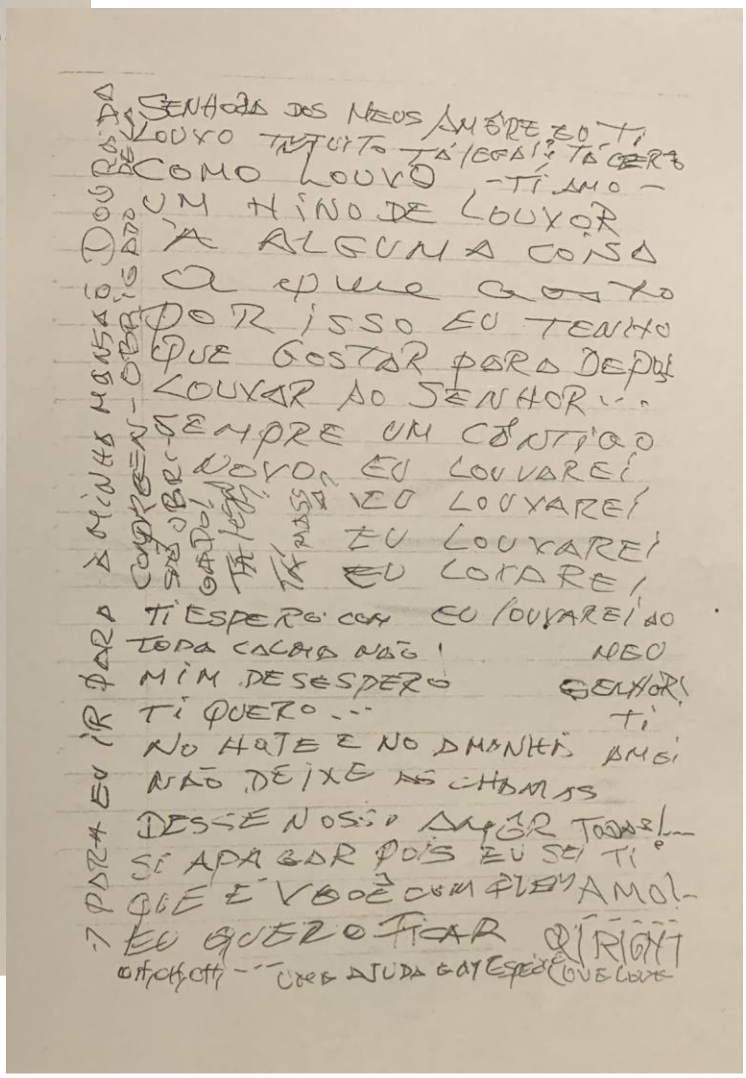
(Assinado digitalmente em 21/08/2025 12:55)
MONICA VANESSA DE JEZUS BEZERRA
ASSISTENTE EM ADMINISTRACAO
PPGEDU (11.45.07)
Matrícula: ###407#1

Visualize o documento original em http://sipac.ufpe.br/documentos/ informando seu número: **110**, ano: **2025**, tipo: **APROVACAO DA BANCA**, data de emissão: **21/08/2025** e o código de verificação: **ff33d39ebd**

DEDICATÓRIA

No dia 24 de junho de 2024, durante uma conversa de orientação para a tese com o professor Alexandre no restaurante do CAC-UFPE, chega uma senhora de aspecto cansado, desolado, em roupas bastante desgastadas, de aparência bem humilde semelhante as pessoas que vivem nas ruas em busca recursos para sobreviver. Sem muitos dentes na boca essa senhora nos dirigiu a palavra. Não foi fácil compreende-la, mas com atenção percebemos que ela estava pedindo uma folha de papel e caneta. Abri o caderno e lhe dei duas folhas e uma caneta. Ela se afastou, sentou-se a uma mesa atrás de nós e escreveu a primeira folha, que pudemos acompanhar melhor seu movimento, enquanto na segunda seus movimentos ficaram menos apreensíveis. Essas duas páginas nos foram entregues. A interrupção da nossa conversa já tinha se colocado no momento em que ela nos dirigiu a palavra, sendo assim eu não me contive, pedi licença ao professor, e li imediatamente o que ela tinha a dizer:





Agradecida, senti que fui presenteada com um gesto que está implicado nessa Tese, um estado em fluxo, e faço ressoar um recorte de suas palavras:

Não quero que me dês nada

E sim que venhas espontaneamente

como se a embriaguez deixasse que faças tudo!

Sem receios de timidez!...

Uma força!!!

Para a poeta

Quando assim fores!

Assim, dedico esta tese:

Para seres como Graça Marquês A. Field. Seres invisibilizados, não aceitos, de aparências perturbadoras, e que têm poucas chances de serem ouvidos. Seres sem lugar, seres artistas, seres que vivem a espacialidade do não ter nada, seres da magia, seres nômades, seres em trânsito...

Ao NEIMFA, e às pessoas que o constituem corpo, movimento, pensamento e gestos, junto às sabedorias invisíveis que dão proteção e suporte às suas ações, aspirando vida longa a esse coletivo bravamente resistente às dinâmicas desses tempos difíceis e insistente em retomar a magia e mover ensinamentos que potencializem a vida, a sustentabilidade, o educar para compartilhar e para aprender viver juntos.

Aos meus pais, em especial à minha mãe Vera, pelo seu corpo que me recebeu, pelo portal da vida que me abriu, e que junto ao meu pai Fred, ambos, me acolheram e me deram uma família tranquila, amorosa, cuidadosa, respeitosa, além de nos terem iniciado, a mim, minha irmã Luciana e meus irmãos Marcelo e Fernando, em princípios para uma vida espiritualizada.

Aos meus filhos Thiago, Gustavo e Bruno por me ensinarem sobre um amor que é pura dádiva.

Aos meus mestres, amigos, grandes presentes desta vida, Klauss Vianna e Alexandre Freitas, que mais do que qualquer outros, são marcos determinantes da minha trajetória, minhas escolhas e meu ethos.

AGRADECIMENTOS

Quando penso em agradecimento me remeto primeiramente a uma cronologia e me faz pensar naqueles que me deram o suporte, a base, o amor que tive para poder seguir meu caminhar. Minha mãe e meu pai, Vera e Fred e minha avó materna, Ondina. Agradeço honrada por tantos cuidados e feliz demais por ainda ter a presença viva do meu pai ao meu lado.

Aos meus filhos Thiago e Gustavo e meu enteado Bruno, que especialmente me ensinam sobre carinho, generosidade e amar acima de tudo, assim como os cachorrinhos aos quais eu pude me dedicar outrora, e recentemente Floky e Bento, agradeço por me ensinarem sobre outras maneiras de comunicação, de relação, de afetos, e um jeito de amar incomparável.

Às amigas Ana Karla, Gisa, Katarina, Luciana Lyra e minha nora July, por estarem próximas incentivando o percurso dessa tese, trocando ideias, inspirando artisticamente e auxiliando nas questões tecnológicas, eu agradeço a amizade, o cuidado e todo amor que recebo de vocês. E Kata!! Obrigada pela arte com as imagens e para a apresentação da defesa desta tese!!

Agradeço ao Neimfa, às pessoas que compõe essa casa que me recebeu, acolheu minhas pesquisas acadêmicas, e para além disso me abraçam com carinho e cuidados. Em especial agradeço a Sebastiana, Valda, Edjane, Di, Fernanda, Mariana, Luiziane, Socorro, Rose e Antônio, esse grupo que se reúne para as consultas espirituais das terças-feiras à noite, e que estiveram junto a mim nos dois últimos anos da pesquisa, ajudando nos desafios que apareciam, e sempre ressaltando a importância da temática da tese para toda egrégora de seres visíveis e invisíveis que circulam suas forças nesse local com intuito maior de beneficiar a todos.

Agradeço especialmente pela confiança e disponibilidade, aos participantes da pesquisa que entregaram seus corpos, seus sentimentos, suas experiências para contribuir com os propósitos dessa tese. Obrigada Carol, Luiziane, Mariana, Maria Liberal, Maria Eduarda, Márcia, Valda, Silas, Sidinho, Antônio, Aurino, Adriano, João; e a Zezé, Raquel, Roberta, Fernanda, Fátima e Dandara pela anuência para usar suas imagens.

Aos amigos e amigas “Traficantes de Dons”, Teca, Gisa, Maria Liberal, Cleiton, Gelson, Jean, Jimmy, Procópio e Silas pelo aprendizado de estar junto e a cumplicidade nos ensejos de encontrar caminhos para seguir e construir um mundo melhor para todos.

E agora, com a mais profunda gratidão me dirijo ao meu professor Alexandre, amigo, “mestre do cuidado”, orientador desta Tese, que tive a honra e a dádiva de encontrar nessa vida. Essa pessoa apaixonada pelas palavras, pelo movimento do pensamento, que dança com eles como notas musicais numa partitura e faz arranjos mágicos. Com ares de mago, de bruxo, nos enfeitiça e nos leva a caminhar com ele. Difícil é ficar ao seu lado, porque ele vai sempre na frente iluminando o caminho, mas não com um holofote, com uma vela, e de chama frágil, o que nos obriga a ter muita atenção no caminho e cuidar para que a chama não se apague, para não o perdermos de vista. Alexandre é a minha diferença mais radical, que faz do nosso encontro desencaixado, transbordar um visgo que nos une mas não cola, deixa deslizar. Assim danço com ele. Aquela dança suada, que ora faz perder o fôlego, mas que também valsa, balança e enebria o coração. Em agradecimento a esses 15 anos de convívio, a tudo que aprendi, que transformei em mim, a guiança dessa

jornada, entrego essa Tese, que buscou sintetizar a expressão dos ensinamentos que mais me afetaram e moveram meus pensamentos nesses anos de estudo. Obrigada Alex.

“Sempre há de haver nesse mundo uma voz bem-intencionada que nos deseje o pior dos males: devolver-nos à sobriedade”

Mohamed M. Sarr

“(...) Um homem toma posse de si mesmo por meio de lampejos, e muitas vezes quando toma posse de si não se encontra nem se alcança. (...)”

Carta de Rancière para Artaud (1924)

“A noite salva”

Walter Benjamin

RESUMO

A Terra segue sendo pensada como ambiente inerte servindo meramente como pano de fundo ou cenário para o desenvolvimento da vida. Entretanto, nosso planeta tem um sistema de fisiologia próprio e luta para equilibrar a si mesma sempre que ações humanas ensandecidas intervenham contra a sua grandeza. Por fatos evidentes, percebemos que o ser humano e o mundo forjado por ele estão em *transe*. A percepção é que vivemos em *tempos de fim*. Com base nesse diagnóstico, a presente Tese problematiza uma questão historicamente subalternizada pelo campo acadêmico da Educação em geral, e da Filosofia da Educação em particular: o lugar dos corpos nos processos formativos. Inspirada pelo *ethos* da genealogia do cuidado de si desdobrada pelo pensador francês Michel Foucault, a pesquisa focalizou os chamados *processos de dessubjetivação* enquanto um caminho de pensamento em torno da relação educação-espiritualidade. Mais especificamente, buscou-se problematizar os *corpos em transe* apreendidos como territórios de uma experiência formativa singular. A investigação de abordagem qualitativa mobilizou uma cartografia imagética. O campo empírico foi o Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis, organização de caráter socioeducativo situada na comunidade do Coque, bairro da cidade do Recife em Pernambuco. Nesse âmbito, acompanhamos uma prática denominada *Roda de Cura*, na qual sujeitos de diferentes condições sociais, idade, gênero e até mesmo tradições religiosas se encontram entrelaçados em meio a um conjunto de práticas espirituais que agenciam diferentes forças que culminam na experiência de um *corpo em transe.* A coparticipação atenta permite defender que essas práticas comportam um *ethos* formativo que parece operar fora dos dispositivos de poder-saber que sustentam os ideais normalizadores que produzem a subjetividade. Isso acontece em razão das práticas movidas pela *Roda de Cura* ativarem processos de formação que contribuem para descentrar o sujeito da consciência enquanto detentor soberano dos saberes de si, dos outros e do mundo. Ao longo do trabalho, os processos de dessubjetivação emergem na forma de *enunciados visuais* que visam performar imageticamente as potências transformativas dos *corpos em transe*. A contemplação desses enunciados visuais foi complementada por meio de conversas orientadas que buscaram tangenciar os efeitos transversalizantes dessas experiências nos modos de vida dos sujeitos que compartilharam suas percepções acerca da *Roda de Cura*. Os sujeitos indicaram principalmente a força dos signos que são liberados na *Roda de Cura*, signos que falam de uma espiritualidade que atua descolonizando a formação humana pelo contato com agências-mais-que-humanas, ao mesmo tempo em que fazem florescer novos sentidos para a própria presença do humano no mundo. Vislumbres de uma formação humana menos antropocêntrica e mais afinada com os ritmos cosmológicos da vida.

Palavras-chave: Corpos em Transe; Espiritualidade; Práticas de si; Processos de dessubjetivação; Formação humana.

ABSTRACT

The Earth continues to be conceptualized as an inert environment, merely serving as a backdrop or stage for the development of life. However, our planet possesses its own physiological systems and constantly strives to maintain balance whenever frenzied human actions threaten its grandeur. Given the mounting evidence, it becomes clear that both humanity and the world it has shaped are in a state of trance. There is a prevailing sense that we are living through times of an ending. Building upon this diagnosis, the present dissertation problematizes a theme historically marginalized within the academic field of Education, and more specifically, within the Philosophy of Education: the place of bodies in formative processes. Drawing inspiration from the ethos of the genealogy of care of the self, as developed by the French philosopher Michel Foucault, this research focuses on processes of desubjectivation as a mode of inquiry into the relationship between education and spirituality. More specifically, it seeks to interrogate bodies in trance, understood as territories of singular formative experiences. The qualitative investigation adopted an image-based cartographic methodology. The empirical field was the Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis- NEIMFA, a socio-educational organization located in the Coque community, a neighborhood in the city of Recife, Pernambuco, Brazil. Within this setting, we followed a practice known as the "Healing Circle" (Roda de Cura), in which individuals of diverse social backgrounds, ages, genders, and even religious traditions come together in a shared space of spiritual practices. These practices activate various forces that culminate in the experience of a body in trance. Through attentive co-participation, this research argues that such practices embody a formative ethos that operates outside the dominant power-knowledge apparatuses that sustain normative ideals of subjectivity. This occurs because the practices enacted within the Roda de Cura activate educational processes that help decenter the subject from the consciousness as a sovereign holder of self-knowledge, as well as knowledge of others and the world. Throughout the dissertation, processes of desubjectivation emerge as visual statements aimed at performatively expressing the transformative potentials of bodies in trance. The contemplation of these visual statements is complemented by guided conversations intended to trace the transversal effects of these experiences on the lived realities of the participants who shared their perceptions of the Roda de Cura. The participants predominantly emphasized the symbolic power unleashed in these gatherings—symbols that express a spirituality engaged in the decolonization of human formation through encounters with more-than-human agencies. Simultaneously, they give rise to new meanings regarding the very presence of humans in the world. These are glimpses of a form of human formation that is less anthropocentric and more attuned to the cosmological rhythms of life.

Keywords: Bodies in Trance; Spirituality; Practices of the Self; Desubjectivation Processes; Human Formation.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 13
1.1 Escrever uma Tese em Educação no fim dos tempos 13
1.2 Mundo e corpos em transe: por uma nova ética de viver 14
1.3 É preciso estar atento e forte... Pesquisar com os corpos em transe 19

2 FORMAÇÃO HUMANA E ESPIRITUALIDADE COMO ARTES DE VIVER 25
2.1 Klauss Vianna: a dança e o corpo em movimento como práticas de si 25
2.2 Espiritualidade como o ethos formativo das práticas de si 47
2.3 Os processos de subjetivação entre o conhecimento e o cuidado de si 52
2.4 A dimensão etopoética das práticas de si e a gênese de um corpo ainda desconhecido no mundo da Educação 57

3 TRANSE, EXPERIÊNCIA E DESSUBJETIVAÇÃO 77
3.1 Discursos sobre o transe: uma lexicografia em discussão 78
3.2 Corpos em transe como uma experiência estético-formativa 86
3.3 Dessubjetivação como condição de possibilidade da experiência formativa 93
3.4 Das artes de viver aos corpos em transe 97

4 DESLO(u)CAMENTOS METODOLÓGICOS 105
4.1 Os ritos cartográficos 105
4.2 Cartografias imagéticas 120
4.3 Das questões éticas 123

5 ABRINDO O MOVIMENTO-FLUXO DE TRANSFORMAÇÃO DO ETHOS NAS RODAS DE CURA DO NEIMFA 125
5.1 Entrando na Roda 132
5.2 Tradução poiética retratada em cenas: dramaturgia construída a partir dos corpos em transe 141

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS 195

REFERENCIAS 201

Ensaios. Foto: (Acervo pessoal)

1 INTRODUÇÃO

> Tem sido surpreendente, no avançar da vida, rever e desver os tempos já vividos. Apreender um caminho traçado para que eu estivesse exatamente aqui, nesse momento, onde estou... A sensação é que tudo foi sendo conduzido em algum tempo fora do tempo. A dança, o teatro, a religiosidade espírita da minha família, os estudos mediúnicos aos quais me dediquei durantes anos, além das inúmeras leituras acerca de diferentes mestres e diversas tradições espirituais. Esse movimento, inesperadamente, confluiu para a vida acadêmica. De fato, eu nunca imaginei seguir os ritos epistemológicos imanentes aos processos de produção do conhecimento no âmbito universitário; menos ainda que essa inserção fosse precedida pela despedida de um outro mundo que me trouxe para habitar o Recife. Ao rememorar essa trajetória percebo um gosto por enfrentar desafios, vivenciar algumas situações nas quais a minha racionalidade tende a dizer: você não deveria fazer essa escolha! Mas normalmente eu não escuto essa voz, e quando me dou conta já fui... Saltos no escuro, nem todos agradáveis. De fato, a maioria foi bastante difícil. Contudo, sinto que o espírito do cuidado de si, que viria a conhecer conceitualmente por meio da genealogia ética do pensador francês Michel Foucault, sempre esteve nesse ponto de salto das minhas inquietações e deambulações estéticas-éticas-existenciais. Aliás, foi com esse mesmo *ethos* do cuidado que me formei e me *des*formei com a dança, sem dúvida, a experiência vital da minha existência. A dança contribuiu para aguçar minha sensibilidade impulsionando-me a buscar o movimento, a metamorfose, a alteridade; aliada ao cuidado de si, a dança também me fez ciente do abismo que nos circunda, da crise planetária e da crise ética que circunscreve nosso horizonte comum. Disso resultou a sensação de um compromisso intenso com o mundo e com a Educação.
>
> ***

1.1 Escrever uma Tese em Educação no fim dos tempos

O tempo atual parece estar sem tempo. Vive sucumbido a ele mesmo. Aceleradamente. Como ressaltam Danowski e Viveiros de Castro (2014), tudo indica que já estamos ou estamos "prestes a entrar - e esta incerteza ela mesma ilustra a experiência de um caos temporal – em um regime do Sistema Terra inteiramente diferente de tudo que conhecemos" (p. 23). Como resultado, o futuro próximo, na verdade, todo horizonte de futuro está se tornando imprevisível, senão inimaginável, a não ser fora dos quadros de ficção científica ou de escatologias teológico-messiânicas. É como se estivéssemos atravessando os vórtices de um imenso furacão que varre o planeta.

Ao mesmo tempo, somos cada vez mais assujeitados por formas de governamento das vidas, individuais e coletivas, humanas e não-humanas, ancoradas no descaso e na devastação. Uma situação que foi tragicamente intensificada com os efeitos provocados, desde março de 2020, pela pandemia da Covid; e antes mesmo que pudéssemos fazer o luto efetivo de tantas mortes e destruições em tão pouco tempo, deparamo-nos com o retorno implacável das guerras, primeiro, na Ucrânia e, em seguida, na Faixa de Gaza.

Isso sem contar as inúmeras outras guerras, visíveis e invisíveis, que não conseguem sequer alcançar um limiar mínimo em nossa percepção. É fato também que a situação pandêmica e as necropolíticas do Governo Bolsonaro (2019-2022) amplificaram a vulnerabilidade dos *corpos* - o foco agencial da pesquisa que resultou nessa Tese. Foi impossível pensar, pesquisar, escrever, indiferente às milhares de vidas que se foram, literalmente, abandonadas por um governo de caráter autoritário, neoliberal, fascista e suicidário (Singer, 2018; Boito Júnior, 2019; Solano, 2019; Saflate, 2023).

As imagens dos corpos aglomerados em covas e valas coletivas, a falta de respiradores para a população, as queimadas e as enchentes cada vez mais intensas, ainda parecem permanecer como fantasmas a nos assombrar. Assim, não temos como não elidir o diagnóstico. Estamos vivenciando uma espécie de colapso, inclusive da própria noção de humanidade, o que afeta a compreensão que fazemos do sentido da formação humana, essa categoria vital do campo pedagógico em geral, e da Linha de pesquisa em Educação e Espiritualidade, na qual o presente relatório de pesquisa se encontra inserido.

A pesquisa ocorreu, portanto, em *tempos de fim* (Danowski & Castro, 2014), em uma temporalidade fora dos eixos, que nos convidou a repensar de modo radical como tem se configurado os processos formativos do humano, tentando problematizar as bases ontológicas que apoiam os percursos e os percalços formativos dos sujeitos, sobretudo daqueles que se encontram mais expostos às intempéries econômicas, políticas e sociais que atravessam a atual crise planetária.

1.2 Mundo e corpos em transe: por uma nova ética de viver

Assim, não por acaso delimitamos a categoria *corpos em transe* como ponto de partida e de chegada para a escrita desta Tese. Afinal, parece que o próprio mundo, o planeta Terra, entrou em um transe profundo. O corpo planetário parece estar convulsionando. Por um lado, projeções alarmantes com relação à escassez de alimentos para as populações mais pobres (Fao, 2017), por outro, florestas devastadas, a atividade

mineradora abrindo buracos no solo e na diversidade cultural dos territórios dos povos originários. Todos esses vetores evidenciam que vivemos, em todos os sentidos, em um *tempo das catástrofes* agenciado pela *intrusão de Gaia* (Stengers, 2015, p. 106)[1].

Do ponto de vista da filósofa Isabelle Stengers, isso ocorre porque o capitalismo vem destruindo sistematicamente tudo o que constitui comunidade. Esse é um ponto importante, pois a *intrusão de Gaia* tem a ver com os modos como compreendemos e estabelecemos nossas capacidades de viver, pensar, sentir e agir coletivamente em defesa dos bens comuns. Por essa razão, ela evoca e convoca especialmente àquelas/es que estão "em suspenso", mas ainda assim "engajados em experimentações que buscam criar possibilidades de um futuro que não seja bárbaro" (Idem, p. 20).

Em uma perspectiva ainda mais radical, o xamã yanomami Davi Kopenawa, (2015) alerta para uma iminente *queda do céu*, "levada a cabo pela civilização que se julga a delícia do gênero humano". Essa "gente" que se acredita livre de toda "superstição retrógrada" e de todo "animismo primitivo", e que só consegue jurar "pela santíssima Trindade do Estado, do Mercado e da Ciência, respectivamente o Pai, o Filho e o Espírito Santo da teologia modernista" (Kopenawa & Albert, 2015, p.24). O manifesto-diagnóstico do líder yanomami aponta que o desejo insano pela produção e pelo consumo incessante de mercadorias está devastando o planeta em todas as suas dimensões: geofísica, biofísica, sociopolítica, cultural e principalmente espiritual.

Essa última dimensão remete-nos aos modos de produção das subjetividades aqui tematizados pela perspectiva da ética do cuidado e das práticas de si apreendidas enquanto práticas espirituais, no sentido estrito atribuído por Michel Foucault (2004). Ao longo do curso ministrado no ano de 1982, no *Collège de France*, Foucault elaborou uma hipótese de longo alcance sobre o pensamento e a filosofia ocidentais. Enquanto esta última percebia a história do ocidente como a história do esquecimento do Ser, Foucault enxergava-a como uma trança de fios arrebentados: os fios do conhecimento e da espiritualidade. Para o pensador francês, a Antiguidade clássica greco-romana nunca cindia espiritualidade e conhecimento, sendo Aristóteles a grande exceção. Mas, foi por volta do século XVII que o conhecimento teria passado a depender exclusivamente de suas próprias condições internas, concebidas pelas regras formais do método científico, eclipsando a relação entre o conhecimento e a espiritualidade.

[1] Stengers (2015) chama de *intrusão de Gaia*, a "terra viva" que se volta contra seus habitantes, alertando para a necessidade de reativar nossos vínculos e de estabelecermos um comum não totalitário.

Nesse contexto, Foucault (2004) direcionou sua genealogia para as chamadas *práticas de si*, uma vez que nessas práticas haveria ainda uma ligação entre os saberes e a espiritualidade. Em outros termos, as práticas de si impulsionadas pela ética do cuidado, presentes em diferentes culturas e em diferentes regimes históricos, agenciariam modos espirituais de formação dos sujeitos[2]. Desse argumento depreende-se um uso singular do conceito de espiritualidade atrelado às condições da constituição da subjetividade e, como tal, implicando um "[...] conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as asceses, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito o preço a pagar para ter acesso à verdade" (Foucault, 2004, p.19).

Importa ressaltar que essa compreensão da espiritualidade incide diretamente sobre a formação política e pedagógica dos sujeitos. Além disso, a tematização foucaultiana da espiritualidade, desde o âmbito filosófico, não exclui ou desqualifica as práticas espirituais movidas pelas diferentes religiões como demonstram suas análises acerca do pitagorismo, do estoicismo, dos neoplatônicos e mesmo na sua crítica arguta das elaborações teológicas forjadas no alvorecer do cristianismo primitivo.

Contudo, Foucault chama a nossa atenção para uma espécie de paradoxo. A grande cesura da espiritualidade em nossos sistemas de pensamento teria se dado não no terreno estrito da filosofia, mas teria sido preparada no conflito com a teologia; um conflito que, segundo ele, atravessou o cristianismo do século V até a Escolástica, culminando na *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino, tendo em vista que as tentativas de legitimar a universalidade da fé cristã correspondeu a um esforço para fundamentar um sujeito cognoscente universal. Haveria, em termos teológicos, entre Deus (que tudo conhece) e os sujeitos humanos (capazes de tudo conhecer), uma correspondência adequada. Essa correspondência teria sido responsável por liberar o sujeito da necessidade da espiritualidade, pois sendo naturalmente apto para o conhecimento (porque Deus criou o homem para conhecê-Lo), o sujeito racional pôde ter acesso direto à verdade do mundo, dispensando a mediação da espiritualidade.

Com relação à dissociação entre ciência e espiritualidade, desde a Idade Clássica, com Descartes e Leibniz como pontos de destaque, Foucault lembra que na alquimia, e

[2] Por razões de escopo e delimitação não abordaremos na Tese como essa genealogia do cuidado de si implicou em uma grande reversão temática operada por Foucault na sua genealogia da sexualidade; reversão que pode ser apreendida na Introdução que ele mesmo escreve ao segundo volume da sua História da Sexualidade (*O uso dos prazeres*).

em uma grande gama de saberes que chegaram à Renascença acreditava-se que só se alcança a verdade com uma modificação espiritual do sujeito. O pensador francês destaca ainda ter havido, na própria modernidade europeia, várias tentativas de costura da fissura, visando uma religação entre espiritualidade e conhecimento. Foucault (2010) encontra sinais dessas tentativas na obra de pensadores como Schelling, Schopenhauer e Nietzsche; mas também no marxismo e na própria psicanálise, chegando a defender que os militantes dos movimentos sociais populares e os estudantes do seu/nosso tempo, também contribuem para desdobrar práticas espirituais laicas que, mesmo não estando necessariamente em contradição com as espiritualidades cultuais e religiosas do mundo pluralista, podem ser apreendidas como uma ética ou uma arte de viver.

> [Assim] Foucault parece resistir à ideia de que a questão da espiritualidade se evaporou da atividade global do pensamento. Mais: passando ao largo da percepção de que o espírito se esgotou no fenômeno da vida nua consumada na gestão biopolítica da espécie, vigorando apenas onde a vida histórica aparece lesada, para o desconforto até mesmo de alguns dos seus admiradores, que não esperavam mais esse golpe fatal, suas pesquisas tardias restituíram às ciências humanas uma experiência radical do espírito e da espiritualidade (Freitas, 2015, p. 01).

Concordamos então com autores como Freitas (2015; 2014), para quem os efeitos propriamente pedagógicos ou filosófico-educacionais do diagnóstico foucalteano da espiritualidade como uma arte de viver ainda precisam ser explorados. Nessa direção, buscaremos seguir alguns gestos fantasmáticos do chamado *professor Foucault*, lendo a contrapelo a sua ênfase nos exercícios espirituais e nas práticas de si, a fim de refletir sobre alguns elementos do seu legado ético-espiritual[3]. A ideia consiste em agenciar alguns intercessores que nos permitam repensar os desafios dos processos de formação humana no presente, focalizando uma espécie de experiência-limite dos processos de subjetivação: o transe, ou melhor, o corporar-a-si-mesmo em estado-de-transe.

[3] Nos termos de Freitas (2014), o cuidado de si, no pensamento tardio de Foucault, desdobra uma "ontologia ainda sem cabimento em nossas reflexões pedagógicas" (p. 01). Trata-se de uma ontologia radical ancorada na noção de *si mesmo* - uma noção-chave e que estaria na base de questões importantes como a relação entre o sujeito e a verdade, com repercussões diretas para o debate sobre a formação humana.

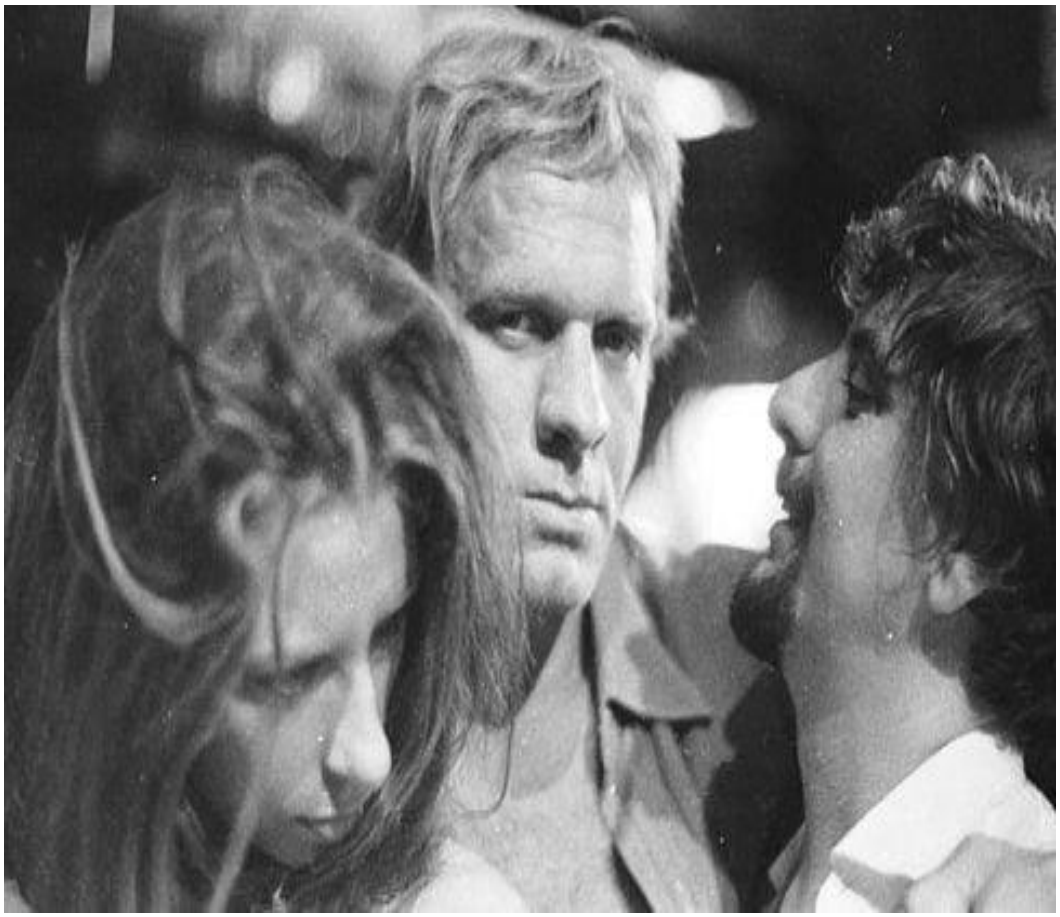


Foto do Filme “Terra em Transe” (1967)

> Na mostra *Retrospectiva: o Cinema Novo* apresentada na Cinemateca Brasileira, foram projetados filmes como *Terra em Transe* (1967) e *Maranhão 66* (1966), ambos de Glauber Rocha. Os lugares estavam tomados pelo público revelando a curiosidade que o diretor ainda desperta. Porém, muitos espectadores pareciam se mostrar desconfortáveis ou entediados com as histórias que viam projetadas nas telas: idas ao banheiro; pequenas, mas insistentes movimentações nas poltronas.
>
> ***

Evocamos esse fragmento de memória não para uma análise da obra de Glauber ou do contexto histórico de sua produção, mas para colocar em cena como essa obra pode nos ajudar a compreender a sensação de desconforto que também atravessa os estudos sobre a formação humana na atualidade. Pois, se os projetos estéticos-políticos de Glauber visavam deseducar e reeducar um público acostumado a fórmulas prontas de cinema, talvez, fazer uma pesquisa que gira em torno dos *corpos em transe* possa nos ajudar a desterritorializar e reterritorializar uma compreensão da formação humana dependente das matrizes coloniais, racistas e sexistas que ancoram as teorias modernas da educação.

Como sabemos, o desejo do cineasta em *Terra em Transe* era deslocar o corpo do espectador, gerando uma franca angústia, seja duplicando as cenas, seja embaralhando os planos da temporalidade. Como consequência, o estranhamento era provocado não só porque os temas-conteúdos eram modificados, mas principalmente porque a estética e o próprio modo de produção das imagens eram radicalmente subvertidos.

O que aconteceria então se tentássemos um procedimento semelhante ao deslocar a formação humana para o corpo, mas descolando-o das abordagens fisicalistas e, ao mesmo tempo, pluralizando os seus planos de manifestação? O que aconteceria se a formação humana fosse redimensionada não apenas do ponto de vista analítico-conceitual, contrapondo teórica e metodologicamente diferentes visões ou categorias, mas fosse abordada do ponto de vista estético-expressivo? O que aconteceria se tentássemos elaborar uma Tese sobre a formação humana para além dos limites de uma análise hermenêutica ou exegética, tangenciando-a em uma experiência de transe? Enfim, o que aconteceria se pensássemos a formação humana para além das separações arbitrárias e hierarquizantes que fazemos entre natureza e cultura, indivíduo e sociedade, corpo e mente, dentre tantas outras, que não se sustentam na nossa realidade experiencial?

1.3 É preciso estar atento e forte... Pesquisar com os corpos em transe

Com base nesses questionamentos norteadores, a presente Tese problematiza algumas questões historicamente subalternizadas pelo campo acadêmico da Educação em geral, e da Filosofia da Educação, em particular, a fim de unir forças que almejam viabilizar processos de formação humana mais íntegros, mais sensíveis e plurais. A ideia é reativar discursos e práticas que se ocupem da formação do humano, dando relevância ao papel originário dos corpos e das forças que nos têm sido subtraídas pelos processos de disciplinarização/domesticação descritos por Foucault (2008) em uma de suas obras mais conhecidas, na área educacional, *Vigiar e Punir*, na qual ele mostra como o "corpo" foi inventado como objeto e alvo preferencial das redes de poder-saber.

Além disso, em sua arqueologia das Ciências humanas, Foucault (2007) já nos alertara para a inevitável "morte do homem" ao apontar a maneira contingente como os conceitos de "natureza" e de "natureza humana" foram forjados pelos sistemas de poder-saber dominantes no projeto epistêmico da modernidade ocidental. Nesse mesmo contexto, não são poucas as análises críticas (Adorno & Horkheimer, 1996; Lipovetsky, 2006; Bauman, 2007; Silva, F. 1993) e pós-críticas (Deleuze, 1988; Prestes, 1997;

Cragnolini, 2005; Deacon & Parker, 2011; Silva, T. 2002; 2011) que têm apontado o sujeito da educação como sendo uma espécie de duplo fantasmagórico do sujeito moderno constituído em meio a uma *ordem do discurso* responsável por instaurar e disseminar as bases antropocêntricas do humanismo pedagógico que ainda rege os modos como pensamos a formação humana.

Sendo assim, essa é a questão movente da pesquisa: Quais as possíveis reverberações ético-estéticas provocadas por estados de ***corpos em transe***[4] na compreensão dos desafios da formação humana na atualidade? Para responder essa pergunta, assumimos como pressuposto que as experiências produzidas por *estados corporalizados de transe* constituem uma fonte singular de aprendizagem capaz de afetar a percepção que os sujeitos têm de si próprios, dos outros e do mundo.

Defendemos que determinadas práticas espirituais ou práticas de si, ao colocarem os *corpos em transe* desdobram um *ethos* formativo de caráter ético-estético com fortes implicações político-pedagógicas para a experiência sensível que fazemos de nós mesmos e de nossas relações. Nessa direção, delineamos como **objetivo geral** *explorar as possíveis reverberações ético-estéticas-pedagógicas provocadas por estados corporais de transe, em uma prática espiritual denominada Roda de Cura que ocorre no Núcleo Educacional Irmãos Menores Francisco de Assis/ NEIMFA*. Como objetivos específicos: delimitar analiticamente a noção de *corpos em transe*, a partir das práticas de si tematizadas por Foucault na sua genealogia ética do cuidado de si; cartografar imageticamente os *corpos em transe* na prática denominada *Roda de Cura*; e descrever ensaísticamente a dramática existencial performada pelos *corpos em transe* a fim de especular em torno do seu *ethos* formativo.

Para tanto, compreendemos o corpo como um espaço heterotópico, como uma dimensão entre dimensões, um território aberto a um campo infinito de forças que se entrelaçam diretamente aos processos de subjetivação e, consequentemente, afetam a configuração perceptiva dos mundos sensíveis em que habitamos. Tratamos o corpo, portanto, a partir de uma visão integral e multidimensional; visão intrinsecamente associada à espiritualidade, em sentido foucaultiano, na qual o corpo é um dos principais agentes de transformação ética. Pois, é no corpo e com o corpo que aprendemos nossa liberdade sempre em relação e sempre em devir; é no corpo e com o corpo que aprendemos a viver junto e a pensar a Educação como um bem comum.

[4] Mais adiante, abordaremos de forma mais consistente o que estamos chamando de *corpos em transe*.

Nessa direção, a escolha por tematizar os desafios da formação humana desde as práticas espirituais desdobradas pelo NEIMFA - Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis – não é casual ou arbitrária. O NEIMFA é uma organização territorializada a mais de três décadas em uma comunidade marcada por histórias múltiplas de exclusões, desigualdades e estigmatizações que interseccionam questões de classe, de raça e gênero que incidem perversamente na vida dos moradores da localidade.

Configurado como uma associação da sociedade civil, de caráter educativo, o NEIMFA mobiliza um projeto político-pedagógico sui generis: sincrético, multigeracional, aberto às diferenças e a todas/os/es as/os/es seres visíveis e invisíveis[5]. No NEIMFA nos deparamos como uma experiência única de agenciamento de práticas educativas articuladas por uma compreensão de formação humana que defende um mundo plural e inclusivo, a fim de liberar as potências da vida comum capturadas pelos processos de *governamentalização da vida* (Castro, E. 2009) e pelo crescente *materialismo espiritual* (Silva, S. 2015) que assola as sociedades contemporâneas.

Sendo assim, ao articular os *corpos em transe*, a espiritualidade e a formação humana, desde o NEIMFA, desejamos mover uma experiência de pensamento que contribua para resistir aos processos de captura da democracia, da liberdade e das diferenças. Desse modo, no próximo capítulo, começo evocando os aspectos formativos da minha própria trajetória de vida e como ela me encaminhou para a pesquisa desta Tese e para este lócus da investigação, posicionando a dança e o teatro enquanto marcos deflagradores das escolhas teóricas e metodológicas que aqui foram acionadas.

Ao aproximar as minhas experiências com a Prática Klauss Vianna (PKV) e as práticas de si abordadas por Foucault, o primeiro capítulo tem como tarefa principal dar-a-ver a relevância do corpo em movimento, sensível e em abertura, como um espaço originário da experiência humana. Analiticamente, a ideia é adentrar o campo da formação humana, delimitando os conceitos mobilizados para tematizar os processos de subjetivação dos sujeitos em formação no contexto das chamadas artes de viver.

No segundo capítulo, ainda puxando alguns fios de memória, relato minhas aproximações ao campo da espiritualidade que, ao lado da dança e do teatro, me levaram ao fenômeno dos *corpos em transe.* Nesse momento, busco delimitar e elucidar essa categoria recorrendo ao campo da Antropologia – onde ainda assim, encontramos vários pontos de com/divergência – para, em seguida, fazer um uso específico dela no campo da

[5] O capítulo metodológico apresenta uma descrição densa do campo empírico da pesquisa.

Educação - já que praticamente não há pesquisas que mobilizem a temática do transe em estudos dessa área. Vale destacar que não vamos focalizar a literatura que trata do transe enquanto *fenômenos mediúnicos*. Embora esse elemento atravesse o campo de pesquisa, o foco parte de uma perspectiva ético-estética da experiência de estar/entrar em transe.

O quarto capítulo descreve a metodologia ironicamente nomeada de *des(louca)mentos de pesquisa*. Aqui descrevo minha coimplicação nos movimentos de construção da investigação, pois também me desterritorializei e me reterritorializei ao longo do processo. Situação em consonância com o desejo de mover/performar uma cartografia que buscou traçar linhas que não se fecham, posto que os fenômenos abordados e a questões visadas sempre se mantiveram abertas a novas configurações.

Por isso, fizemos uma aliança estratégica com as ferramentas das Filosofias da Diferença para pensar o território como um campo de forças, de expressões e gestos despidos de funcionalidades utilitárias. Além disso, os *corpos em transe* foram abordados-perspectivados-experienciados por meio de uma visada imagética. Por isso, nomeamos nosso gesto metodológico de *Cartografia Imagético Performática.* Um caminho que delineamos para expressar os enunciados visuais co-construídos ao longo da investigação (Graça, C. & Gonzales, C. 2021). Esses enunciados foram produzidos materialmente por meio de fotografias que buscavam captar, mesmo de modo fugidio, o que chamamos de *imagem-gesto*, uma imagem carregada de páthos.

Essa construção metodológica foi inspirada na leitura que Georges Didi-Huberman realizou do atlas de imagens produzido por Aby Warburg e que inaugurou um novo modo de leitura iconológica baseada no movimento, na gestualidade e na célebre noção de *Pathosformel* (Wedekin, 2019). Através de uma aproximação dessa leitura com a compreensão agambeniana dos gestos (Agamben, 2008), esboçamos um caminho de investigação apoiado, simultaneamente, em intuição, sensação e experimentação[6].

A montagem das *imagens-gestos* deu origem a cinco *cenas dramatúrgicas* que, ao modo das constelações benjaminianas, cristalizam ou fazem relampejar alguns dos campos de forças presentificados pelos *corpos em transe* na *Roda de Cura* do NEIMFA[7].

---

[6] Esse caminho apresenta ainda aproximações com a proposta de Hans Ulrich Gumbrecht (2010) de uma leitura das obras de arte em base não hermenêutica, mas sim fundada na apreensão das "ambiências" ou "atmosferas" (*Stimmungen*) singulares de uma experiência.

[7] Por *constelação* Benjamin designava a relação entre os componentes (as estrelas) de um conjunto (as linhas imaginárias que desenham um agrupamento constelar), relação essa que se define não apenas pela proximidade entre as estrelas, mas também pela possibilidade de sentido que o conjunto adquire (França, 2022).

O processo de dar-a-ver-e-ler essas cinco *cenas* se fez por um movimento ensaístico de escrita, o que significa que, em nenhum momento, tentamos analisar as imagens hermeneuticamente, antes, procuramos por meio do próprio movimento da escrita desdobrar a força dos signos presentificados pelos enunciados visuais.

Nessa direção, o quinto capítulo des-vela a montagem dessas cinco cenas dramatúrgicas, que pela qualidade do trabalho dessa pesquisa não nos cabe chamar de análise, já que não é nosso objetivo procurar dar um sentido às imagens, mas, sim, *produzir presença* (Gumbrecht, 2010). A curadoria das imagens que compõem as cenas se deu por um movimento performático de contemplação que acionou minhas sensações enquanto pesquisadora como elemento disparador de uma escrita especulativa em torno do *ethos* formativo em jogo, somados a fragmentos destacados em itálico e centralizados no texto, designando as conversas travadas com os participantes da pesquisa.

No conjunto, a intenção foi que os próprios *corpos em transe* pudessem apresentar, eles mesmos, desde um campo de in/visibilidades, as forças que contribuem para performar nossos processos de formação e de presentificação no mundo para assim abrir espaço para outras formas de pensar o humano em formação; pensar *outramente* o humano e pensar a formação humana com *outras mentes*; uma formação, portanto, indiscernível da vida como uma obra de arte, como ética/estética do viver.

Klauss Vianna (acervo da internet)

2 FORMAÇÃO HUMANA E ESPIRITUALIDADE COMO ARTES DE VIVER

> Criança, ainda na pré-escola, descobri um enorme prazer em dançar. No calendário escolar, sempre havia um espaço reservado para as chamadas *datas comemorativas*, e comumente, eu era convidada para participar de coreografias a serem apresentadas naqueles dias festivos. Desde então, dançar tornou-se uma prática comum. Não demorou para que eu fosse iniciada ao aprendizado formal da dança, chegando inclusive a me profissionalizar. A dança me proporcionou um lugar de refúgio, mas, talvez, o correto fosse dizer que a dança fez do meu corpo o meu refúgio. Por isso, para a alegria, danço. Para o cansaço, danço. Para o sofrimento, danço. A experiência de dançar me fez acreditar que não *temos* um corpo, mas compomos corpos em nós. Corpos que se refazem nas relações pelos inúmeros fluxos de afetos que nos atravessam cotidianamente. Corpos permeáveis, corpos abertos que podem se condensar ou se diluir face aos movimentos mutantes da vida. O corpo é também um lugar efetivo de práticas espirituais, um espaço onde posso alcançar algo além de mim mesma e então me pôr à prova. Os gestos do corpo, com o corpo, no corpo me dizem muito; eles permitem que o pensamento me atravesse e me encontre. Por essa razão, foi também a dança que me conduziu ao movimento de pensar e fazer o que penso-faço agora ao me mover em meio a uma pesquisa acadêmica que tenta dar corpo a uma Tese. Acredito que foram minhas experiências com o corpo-em-dança que me possibilitaram a condição de poder escutar Michel Foucault e me fascinar por seu pensamento. No curso *A Hermenêutica do Sujeito*, ele voltou-se para a Grécia antiga a fim de problematizar a ética do cuidado de si. Nesse recuo, ele trouxe à tona algumas das práticas de si exercitadas na Antiguidade tanto nas escolas filosóficas quanto em antigos cultos de mistérios. E, o mais surpreendente, Foucault nos fez tropeçar em uma curiosa noção de espiritualidade; noção essa que inquietaria seus comentadores e os professores de filosofia da educação. Inquietação que tem sido dramatizada nas aulas do professor Alexandre Freitas, orientador deste projeto de Tese e responsável pela disciplina Educação e Cuidado de Si, ministrada no Programa de Pós-Graduação da Educação, situado no campus Recife, da Universidade Federal de Pernambuco. Confesso que, várias vezes cursando essa disciplina, fiquei emocionada ao ouvir palavras que me traziam à memória algumas experiências. Naquelas aulas sobre o cuidado de si e suas interfaces com a formação humana, reconheci algo que havia sido configurado por meio de um trabalho árduo junto a um outro professor, meu primeiro grande mestre do cuidado de si: Klauss Vianna.

***

2.1 Klauss Vianna: a dança e o corpo em movimento como práticas de si

Klauss Vianna (1928-1992) foi um intercessor vital no cenário da dança e do teatro brasileiro; foi também quem primeiro me proporcionou uma experiência de cuidado comigo mesma, visando a criação de corpos outros para que eu pudesse experimentar a dança como uma arte de viver. Pensador inquieto e completamente avesso às classificações, viveu sempre nas margens, ora exaltado, ora mal compreendido.

Entretanto, como toda vida de vanguarda, ele obteve reconhecimento depois de sua morte, inspirando ainda hoje pesquisadores de variadas vertentes[8]. Fui aluna e assistente de Klauss Vianna nos trabalhos com dança e teatro entre os anos 1988 e 1992. Assim, pude vivenciar os efeitos transformadores das práticas desse mestre das artes do corpo. Essa experiência alterou de maneira profunda as minhas perspectivas existenciais.

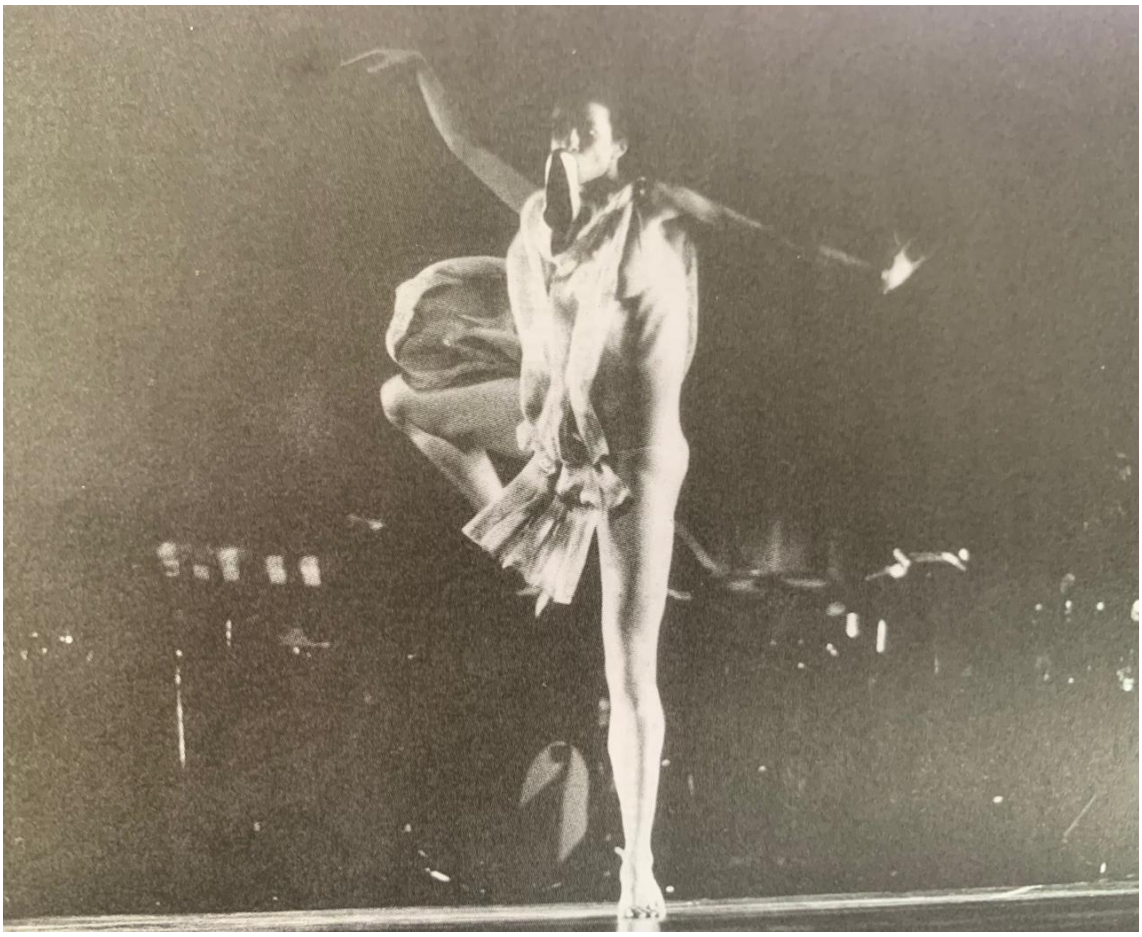
Destaco essas memórias, porque foram essas experiências em torno da dança e do teatro que me conduziram até o curso de Mestrado em Educação[9], onde encontrei uma forma de dizer sobre os processos de subjetivação vividos por um corpo em movimento, isto é, um corpo liberado dos limites dualistas da consciência egóica e das identidades forjadas e fixadas. À primeira vista, pode soar paradoxal defender uma relação com o corpo que não passe pelos movimentos da consciência. Até porque, atualmente, vivemos uma epidemia de práticas voltadas à conscientização e/ou obtenção de bem-estar.

Na contramão, a *Prática Klauss Vianna* (PKV) tem como pressuposto que para dançar é preciso lançar-se em experiências, de perceber o corpo, cair no fluxo, nas suspensões e nas pausas, sentir o pulso, o ritmo, as vibrações dos sons, deixar-se relacionar com todos esses estímulos conforme forem os afetos que eles produzirem e constituir corpo. Assim, a PKV, passa pelo sentir os aspectos biomecânicos funcionais visando uma abertura ao corpo às suas disposições e possibilidades naquele momento, poder ampliá-las com o tempo, e para acordar, escutar o corpo, e ir além. Por isso, não tenho dúvidas de que, sem Klauss, eu não teria elementos experienciais para vislumbrar uma interface com as discussões no campo da Educação e da formação humana, sobretudo na perspectiva aberta pelas leituras foucaultianas da espiritualidade e do cuidado de si.

---

[8] Para maior conhecimento da trajetória artística profissional de Klauss Vianna ver TAVARES, Joana R. "Klauss Vianna- do coreógrafo ao diretor" Rio de Janeiro: Annablume. 2010.

[9] A minha Dissertação foi defendida em 2015 com o tema *O corporar na prática Klauss Vianna: uma experiência junto aos adolescentes da comunidade do Coque - Recife/PE.*



Zélia Monteiro (Livro A Dança- Klauss Vianna, 2005, p.66)

> *Dançar tornou-se um exercício espiritual uma vez que se tratava de aprender modos outros de se colocar no mundo*. Essa não é uma afirmação qualquer, pois, de fato, dançar com Klauss Vianna abriu um novo capítulo em minha vida. Foi como reencontrar pensamentos e afetos que me rondavam desde criança, pois, como ele, na infância, eu era uma criança silenciosa, reflexiva, embora estivesse sempre atenta aos gestos das pessoas que me cercavam[10]. Ainda lembro da minha primeira aula com ele, em São Paulo, no espaço de dança Ruth Rachou, precursora da dança moderna no Brasil. Era um curso de férias em janeiro de 1988. Logo no primeiro encontro percebi que tudo ali era diferente, a começar pelo modo de se vestir: roupas largas, shorts e camisetas, quando o costume, em aulas de dança, eram os famosos *collants*, as meias-calças, e, claro, as inevitáveis sapatilhas. Outra coisa interessante é que a maioria do tempo da aula se dava no silêncio, sem uso de músicas, e no último tempo da aula entrava o trabalho com a

[10] Em seu livro *A dança* (2005), Klauss fala do seu estado de solidão e a grande atenção ao mundo ao seu redor, mesmo que seu mundo por hora fosse o jardim de sua casa e o jardineiro fazendo seu trabalho.

> percussão ao vivo, estabelecendo um diálogo de improvisação entre Klauss, o músico e os alunos. Havia toda uma atmosfera de descontração e alegria que contrastava com os espaços de dança mais tradicionais que eu havia frequentado. As aulas de dança com Klauss não seguiam modelos de saber consagrados nem eram validadas por fórmulas de conhecimento instituídos. Ao contrário, suas aulas eram exercitadas no processo imanente de uma sensibilização do corpo sempre incitado a descobrir novos caminhos, pulsos e ritmos. A dança começava pelo sentir e pelo perceber o espaço e o tempo em que habitamos, fazendo-nos impregnar pela atmosfera, pelos estados de ânimo, pelas coisas presentes, até poder, em um salto, um gesto, nos liberar de tudo isso, soltando todas as percepções e análises e simplesmente deixando o corpo em movimento acontecer no próprio movimento. Além disso, as experiências não se restringiam à sala de aula, elas se enraizavam na vida cotidiana. Era bastante comum o apelo para que experimentássemos a inércia durante o deslocamento nos trens do metrô, o apoio do ar sob o corpo numa corrida, ou mesmo manter uma posição do corpo, em pé, ou sentada, sem provocar cansaço, ou mesmo descobrir o tempo e o espaço se abrirem durante uma pausa. A *Prática Klauss Vianna* é uma espécie de afirmação de modos outros de existir no corpo. A ideia consiste em literalmente se deixar cair no movimento. Isso é dançar: uma abertura e uma queda para camadas cada vez mais sutis da experiência, sempre desmontando e desmanchando os hábitos e condicionamentos incorporados ao longo de nossa socialização. Esse era o primeiro trabalho, o primeiro exercício de si. Corpo e chão. Na queda se experienciava o voo. No contato se vivia a relação consigo, com outrem, com o mundo. Pensar a dança, pensar dançando. Dançar como sinônimo de inventar ou até mesmo de não fazer, ou seja, aquietar, saber esperar. Pensar como brincar, imaginar, inventar, criar e recriar mundos e histórias.

***

Hoje, passados 37 anos desse encontro decisivo com Klauss Vianna, reconheço que ele me ensinou a pesquisar com o corpo todo, abandonando as estabilidades, saltando para fora dos universos conhecidos. Sua presença continua reverberando em mim em tudo que eu penso, em todos os meus gestos. No Recife, junto com a amiga Dani[11]e a querida mestra e amiga Angel[12], criamos cursos de pós-graduação *lato sensu* em dança com

[11] Daniela Santos, dançarina, professora, pesquisadora em dança. Essa grande amiga nos deixou em dezembro de 2020, aos 47 anos.

[12] Maria Ângela Abras Vianna, (1928-2024), bailarina, pianista, escultora, pensadora, pioneira na formulação de conceitos sobre o corpo e a dança, escreve sua biografia na história da dança contemporânea no Brasil ao lado de seu parceiro Klauss Vianna. Fundou a Faculdade Angel Vianna, sediada na cidade do Rio de Janeiro que tem formado dançarinos, artistas, professores que se espalham pelo País.

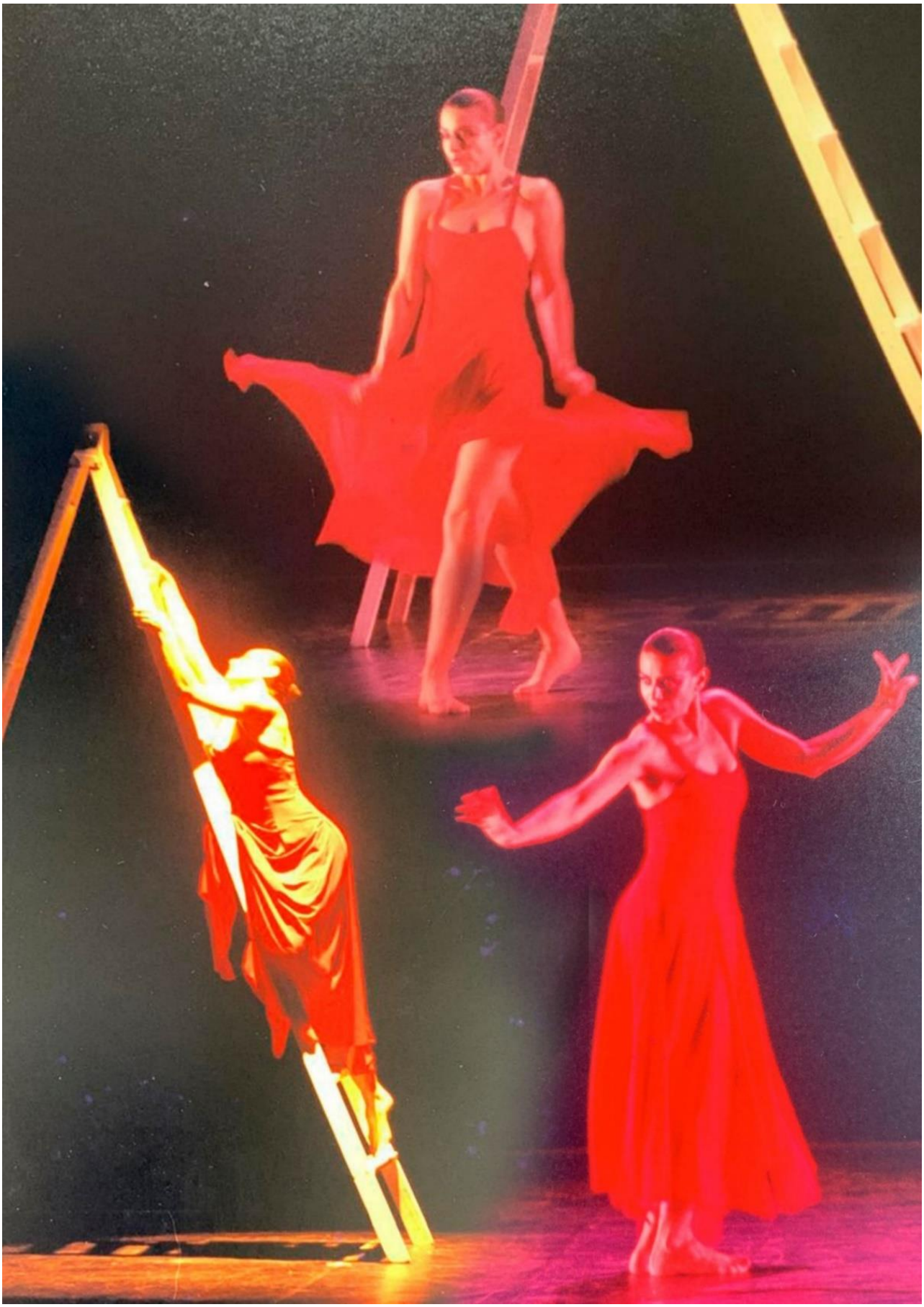
enfoque na performance, na educação e dança terapia[13], os quais formaram muitos artistas, educadores da dança, e dançaterapeutas do Recife, João Pessoa, Petrolina, Bahia entre outros.

Professor Klaus Vianna me ensinando o ofício de direção de movimento e gesto coreográfico para o trabalho de Zélia Monteiro. (Acervo pessoal)

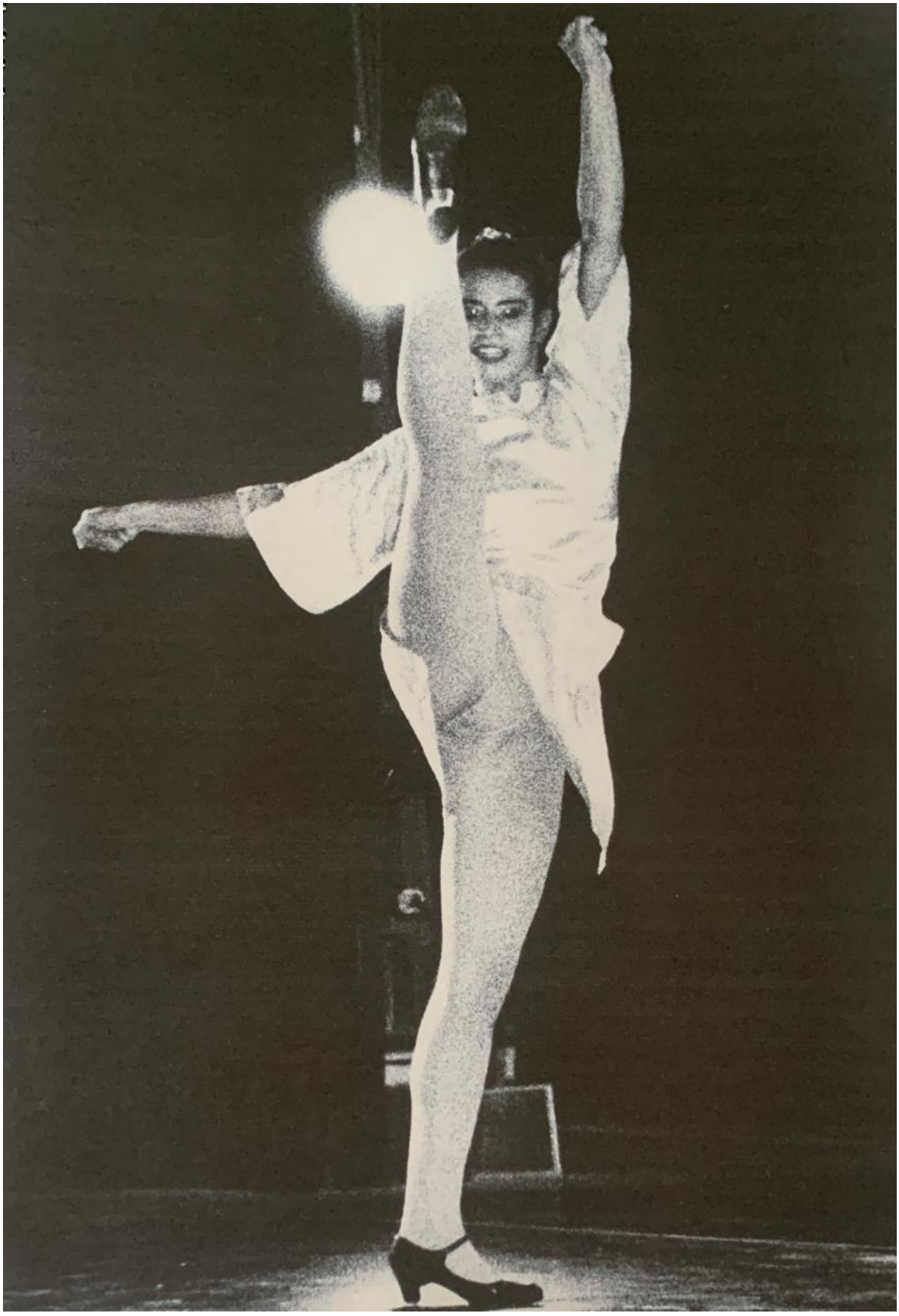
[13] Esses cursos estiveram inicialmente vinculados à Faculdade Angel Vianna e a "Compassos Cia de Dança" e posteriormente ao grupo CENSUPEG de Joinville em parceria, mais uma vez, com a "Compassos Cia de Dança" dirigida por Raimundo Branco.

Ensaios com Klauss Vianna Fonte: (Acervo de Renata Camargo e de Zélia Monteiro)

Zélia Monteiro (Pica-Pau Brasil) Fonte: (Acervo Zélia Monteiro)



Renata Camargo (**Certas Mulheres**- direção Luciana Lyra). (Acervo pessoal)



Renata Camargo (**Qui-arquibancada-** coreografia Marcos Verzanni) Fonte: (acervo pessoal)

Klauss Vianna ministrando aula. Fonte: Internet

Bonnie Cohen em aula de BMC: Body-Mind Centering 1987. (Foto de Robert Tobey). Fonte: Cohen, B. Sensing, feeling, and action- Contact Editions- MA-USA

Era o ano de 2010 quando cheguei à Universidade Federal de Pernambuco para cursar uma disciplina como aluna especial, *Formação Humana, Self e Reflexividade*. Eu acabara de escrever um trabalho para uma Conferência em homenagem a Edgar Morin, na cidade de Fortaleza, intitulado curiosamente de *Humanização, Self e Reflexividade*. Essa "sincronicidade" me levou a crer que eu estava no caminho certo, apesar de, importa dizer, toda a argumentação da disciplina não ter nenhuma coincidência com as abordagens de Morin. Mas, apesar disso, ficou evidente que as questões sobre a formação humana já me rondavam, e percebo hoje que Klauss foi uma espécie de "portal" para esse movimento do meu pensamento, assim como para o encontro com os estudos foucaultianos. Portanto, ao começar a ouvir sobre Foucault e seus cursos finais no *Collège de France*, sobretudo o curso de 1982, fui tomada por uma emoção singular. Foi inevitável fazer algumas comparações. Para além de serem "contemporâneos" de um certo período epocal (Foucault nasceu em 1926 e Klauss em 1928), suas histórias de vida familiares e mesmo seus temperamentos eram parecidos[14]. Importa, no entanto, destacar que foi um elemento abordado por Foucault, nas primeiras aulas do curso de 1982, que logo me capturou. Tratava-se das chamadas *práticas de si* ou *técnicas de si*, também, às vezes, nomeadas como *exercícios espirituais*. Foi exatamente esse o ponto que mais me fez enxergar confluências entre esses dois grandes mestres das artes de viver. Era como se houvesse entre Klauss e Foucault um tráfico de dons partilhado de forma silenciosa; ambos ocupados com a busca dos movimentos de transfiguração da existência, e sinalizando o corpo como um elemento vital dessa busca. Foi a partir dessa sinergia oculta que passei a focalizar mais atentamente a noção de espiritualidade como um "conjunto de buscas práticas e experiências" que constituem "não para o conhecimento, mas para o sujeito o preço a pagar para ter acesso à verdade" (Foucault, 2004, p.15). Mas ainda havia algo que permanecia me inquietando. Pela dança, seus mundos e seus gestos, com Klauss, eu havia descoberto que nenhum corpo dançante, nenhum corpo, de direito e de fato, se restringe ao corpo biológico, em que pese toda a complexidade sistêmica desse estado do corpo que nos ocupa e nos preocupa diuturnamente no mundo da vida. Graduada em Fisioterapia, sei que não faz sentido negar as forças biológicas e físico-químicas que operam no corpo humano, mas também aprendi que não podemos entender/defender o modelo da fisicalidade orgânica como a única forma de acessar os corpos em suas diversas camadas de materialidade[15].

[14] Espero um dia ter condições para me dedicar a pesquisar mais detalhadamente essas aproximações.

[15] Isso porque, no limite, o corpo biológico é um corpo estratificado e regulado por sistemas funcionais, configurando-se como uma totalidade (fechada ou aberta) agregadora de partes ajuntadas como que por encaixes (Artaud,1999). Trata-se, portanto, do corpo abarcado pela finitude da existência. Esse corpo também está na origem dos poderes desdobrados pela emergência da clínica médica e, como alertou Foucault (2008,) em *Vigiar e Punir*, ele é também o alvo privilegiado pela captura disciplinar.

A materialidade dos corpos dançantes e dos corpos artistas passa pelos movimentos e pelos gestos. O corpo em movimento cria uma dança no aqui-agora como um corpo mutante, isto é, “um corpo que continuamente devém outro, assumindo provisoriamente novas formas” (Gouvêa, 2012, p. 82). Trata-se de um corpo que vive em um estado animado de criação contínua e que se abre às conexões imponderáveis e imprevisíveis que habitam o invisível, isto é, “o plano microscópico da experiência, e é por elas afetado e modificado de forma não consciente” (Idem, p. 82), o que obviamente não exclui a possibilidade deste processo poder vir a se tornar consciente.

Performance de Contato improvisação Fonte: Cohen, B. Sensing, feeling, and action- Contact Editions- MA-USA. (Foto: Danielle Haim, 1987)

(***Pé de Saudade***) Trabalho de conclusão do curso de pós-graduação da Faculdade Angel Vianna em Recife- Maria Agrelli (fotos de Conrrado Falbo)

Um corpo em movimento emerge ao ultrapassar o vivido encarnado, abandonando os seus condicionamentos tanto biológicos quanto sociais e lançando-se para além de limites preconcebidos. Esse processo pode ser apreendido em diferentes performances desnaturalizadoras dos regimes de poder-saber que cerceiam e controlam nossa sensibilidade por meio dos dispositivos normalizadores das condutas. Isso ficou evidente quando assisti, pela primeira vez, nos anos 1980, a espetáculos da dança Butô[16] com Kazuo Ohno. Mais tarde, já nos anos 1990, pude estudar com Denilto Gomes[17], artista da dança, ícone da dança contemporânea em São Paulo que performava a linguagem do Butô no Brasil. A experiência do tempo se expande no Butô e o corpo-em-dança dá a ver suas metamorfoses, seus devires. O corpo torna-se pura poesia repleta de silêncios inauditos, refletindo os movimentos da vida e da morte (Ohno, 2016, p.17).

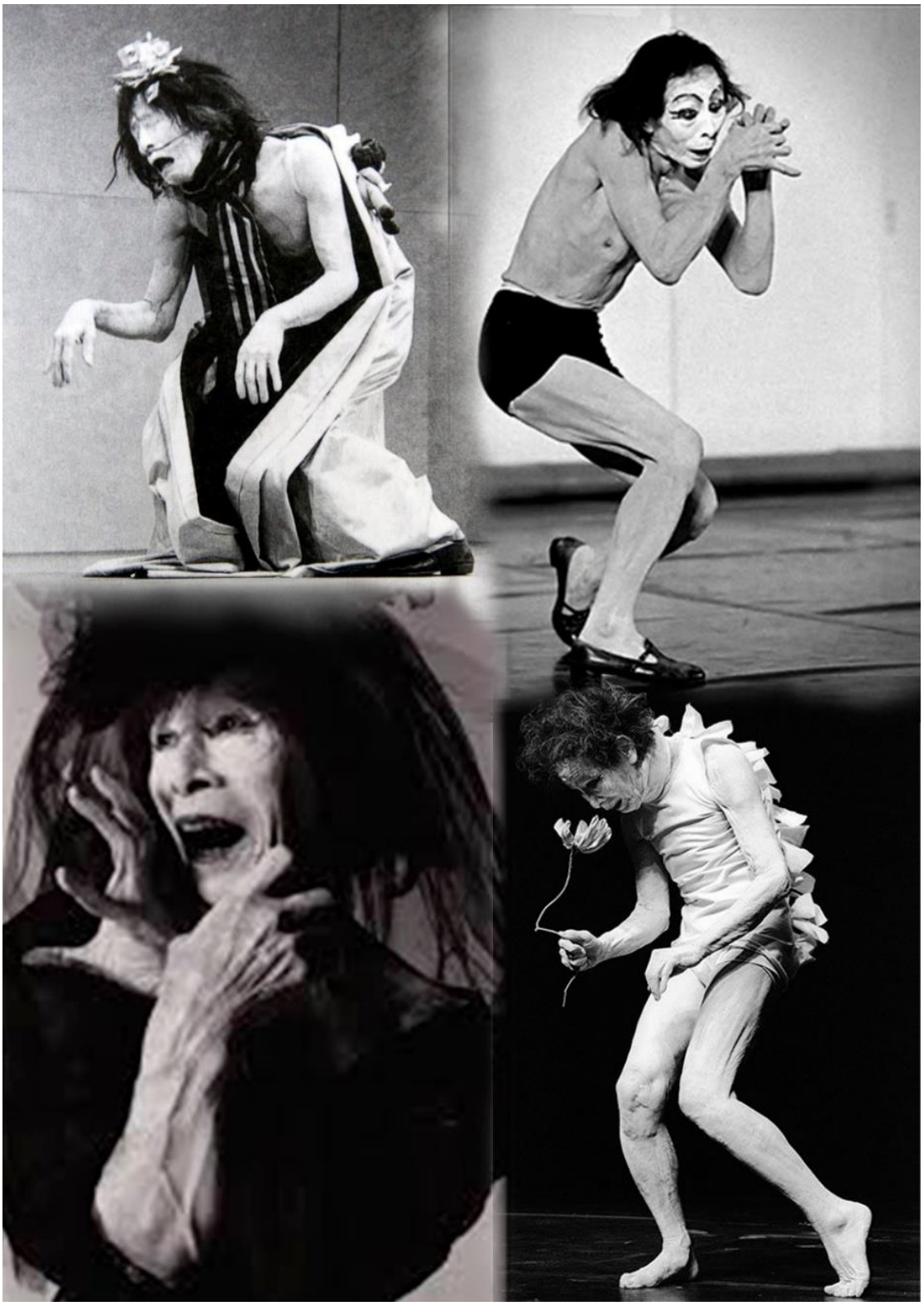
É desse corpo que passei a tentar me aproximar, com mais rigor, em minha trajetória acadêmica. Um corpo capaz de expandir o tempo, atravessar espaços, desvelar e criar mundos; um corpo mágico, por assim dizer, posto que é capaz de subverter os próprios regimes de verdade instituídos acerca do corpo. Seguindo Yonezawa (2020), a presentificação desse corpo se dá no plano da imanência[18], o que significa dizer que sem corpo não pode existir o que chamamos-sentimos-percebemos como realidade. Por isso, o que deve realmente nos surpreender é a possibilidade de existir corpo, e a partir dele, podermos afirmar nossa potência de existir e de resistir. O problema é que a Educação, enquanto instituição e prática social, tem se apoiado quase que exclusivamente nas metafísicas da subjetividade que, no limite, deificam a própria racionalidade em sua dimensão estritamente cognitivista, silenciando as potências dos corpos.

---

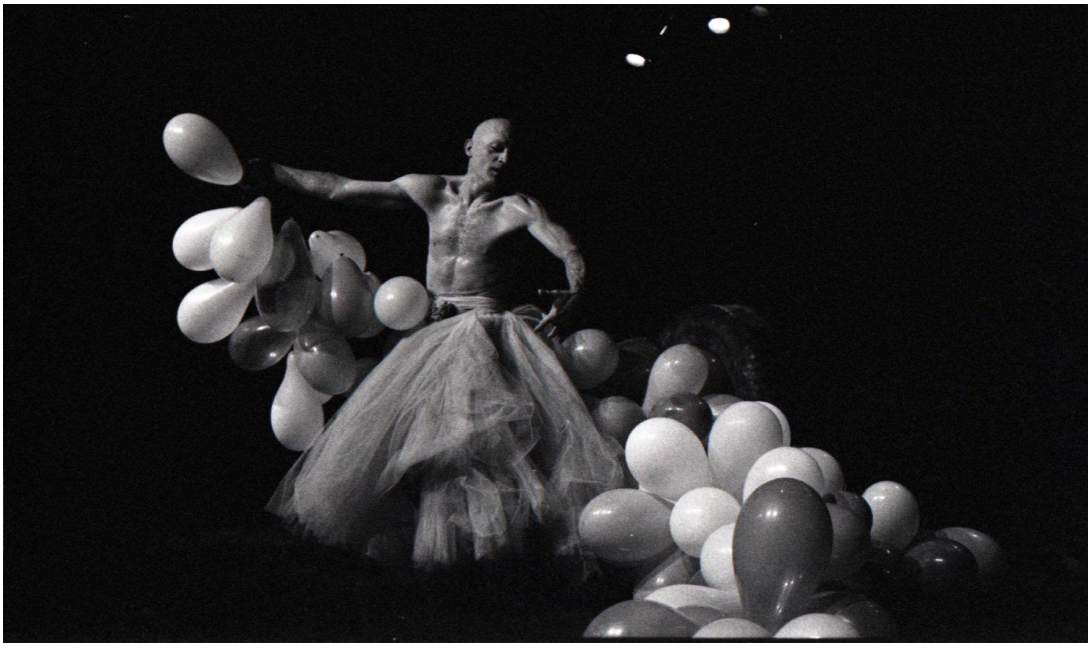
[16] Eu conheci o Butô no final da década de 1980 quando Kazuo Ohno veio ao Brasil para fazer apresentações. Eu ainda não havia contemplado tal expressividade artística.

[17] Denilto Gomes (1953-1994). Artista dançarino, um dos maiores nomes da dança contemporânea no Brasil, nascido em Sorocaba-SP, que com Takau Kusuno criou experiências de uma dança butô brasileira. É muito lembrado e homenageado pela comunidade da dança com prémios que levam seu nome. Ele é considerado o Nijinski brasileiro.

[18] O plano da imanência é plano tecido pelas intensidades virtuais, pelas forças que compõem os corpos, ou seja, pelas relações que eles constroem e desconstroem continuamente; é o plano da intuição sensível, da heterogeneidade das matérias expressivas, da dança.

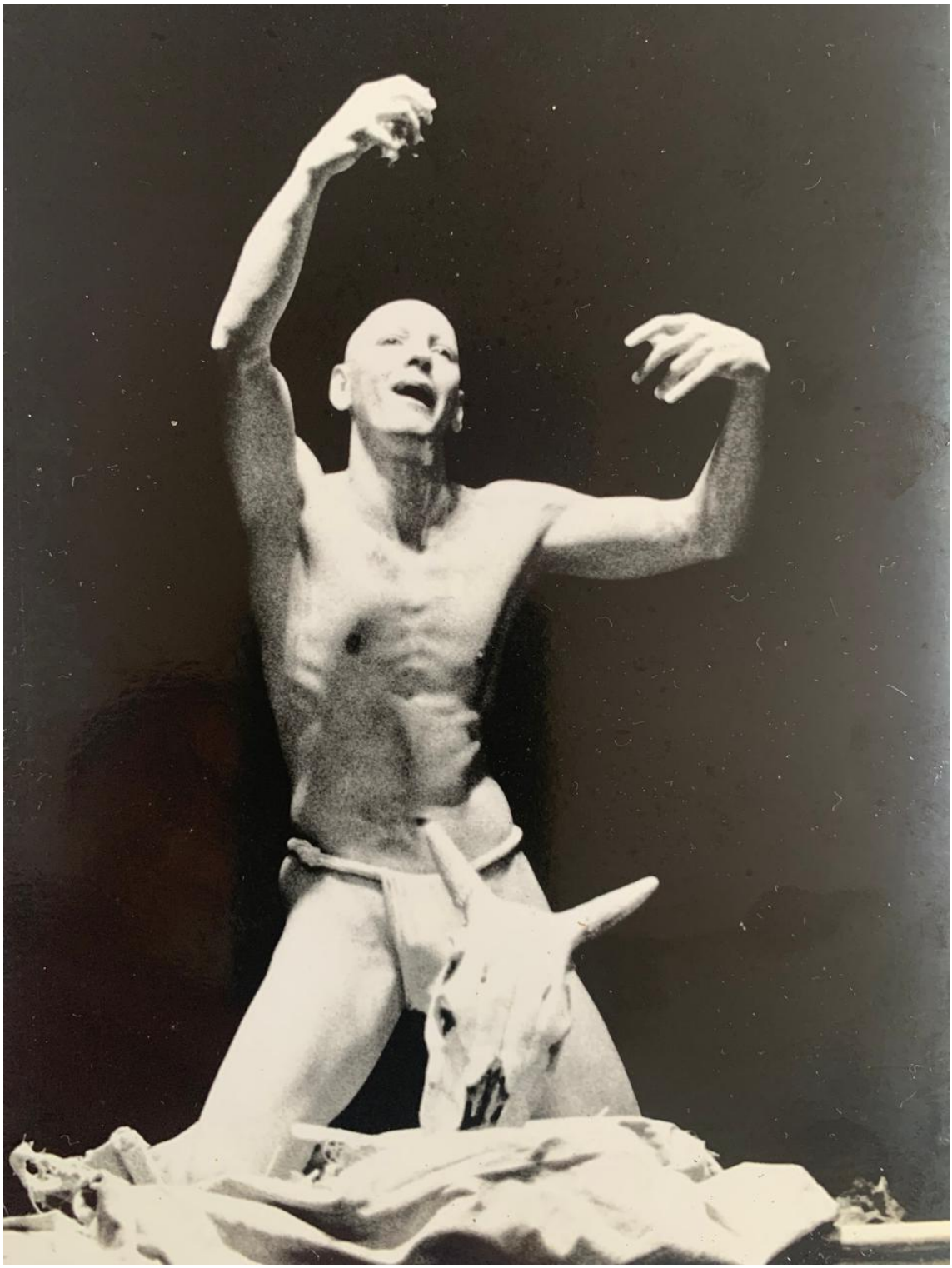


Kazuo Ohno (Fonte: Pinterest)



Denilto Gomes. Fonte: Internet

UROBÓ (José Maria Carvalho e Marcos Antônio Xavier) - Acervo José Maria Carvalho



Cangaceiro (José Maria Carvalho) Acervo de José Maria Carvalho

Com isso, acredita-se que o ser próprio do humano se manifesta apenas no nível da sua consciência crítico-reflexiva, em sua aptidão para produzir conhecimentos objetivos. Isso implica dizer que o acesso ao mundo tende a dispensar sintomaticamente a sensibilidade, a percepção, a intuição, as emoções, enfim, o corpo e suas paixões.

Mas, a arte pode salvar a vida, dizia Nietzche em *O Nascimento da tragédia*, pois a vida pode nos carregar para outras platitudes que não as da consciência vígil e vigilante. A arte possibilita um acesso direto ao *ethos* que rege a vida, e logo às dimensões que configuram os processos de formação humana para além dos limites de um "eu" racional e individualizado. Assim, pesquisar a Educação enquanto formação humana exige "um esforço para ultrapassar o limite visível e macroscópico de um corpo que se move no espaço-tempo dirigido pela consciência, para percebê-lo como corpo esteticamente recriado nas conexões intensivas" (Gouvêa, 2012, p. 82).

Nos termos de Gouvêa (2012), o corpo comum está ligado aos aprendizados assimilados ao longo da socialização, ou seja, àquelas disposições que incorporamos nas atividades, simples ou complexas, relacionadas ao meio cultural e às percepções deste meio onde vivemos e aprendemos a ocupar, tanto como um corpo-objeto quanto como um corpo-sujeito. O problema é que neste corpo as ações que compõem o comportamento (e que preferimos chamar aqui de *ethos*) são quase sempre automatizadas, mostrando a força e o poder de um corpo que foi estratificado por determinações exteriores.

> Um corpo treinado, adestrado e condicionado a refazer os caminhos conhecidos mesmo diante da diversidade de relações possíveis que a vida lhe oferece, tem uma utilidade prática importante na sustentação e estabilidade do corpo-mente, entretanto, para a criação da dança estas marcas são obstáculos ao surgimento da novidade e mesmo de uma ressignificação autêntica do vivido (Gouvêa, 2012, p. 83-84).

Não por acaso, o corpo comum é percebido como uma "presença de fundo" da qual o sujeito é consciente de forma intermitente, o que significa que, no dia a dia, o todo e as partes deste corpo aparecem para a consciência, em intervalos irregulares e descontínuos. Essa descontinuidade da autopercepção é o que permite que a consciência se distancie das sensações para se concentrar na atividade reflexiva e racional, criando a falsa impressão de uma desarticulação entre pensamentos e ações. É esta situação ainda que nos afasta da presença expressiva e da integridade corpo-mente. Como resultado, esse corpo não acessa as múltiplas forças que o movem e comovem.

Da mesma forma, o corpo não pode ser apreendido apenas pela perspectiva de um corpo-organismo agenciado pelas explicações físico-químicas oferecidas pela fisiologia, anatomia ou motricidade, uma vez que esse corpo-organismo, é dissolvido e ultrapassado no plano da imanência aberto pelo corpo-artista, quando nas suas performances e improvisações, "transmuta-se em um corpo sutil, vibrátil, fluido e nebuloso" (Gouvêa, 2012, p. 84), escavando uma passagem que permite a atualização das forças expressivas que se agitam e que reivindicam uma nova forma no mundo.

Por isso, diz Marina Elias (2015) que o corpo que dança ou que improvisa é sempre anterior a qualquer nomeação de qualquer passo codificado. Dizer performance ou improvisação em dança não é apenas "uma ruptura com as formas tradicionais desta ou daquela dança, e sim um reencontro com sua origem histórica" (p. 174).

> Que torções, saltos, giros, intensidades, poéticas, serão movimentadas quando o improviso começar? Improvisar não é (só) organizar, de maneira espontânea, estruturas de movimento recorrentes e que se tem a priori, ele é um espaço de reinvenção do movimento. Trata-se de reinventar-se corpo naquele momento, reinventar-se bailarino para, assim que o improviso acabar, abandoná-lo naquela duração... e recomeçar uma próxima. Improvisar em dança, em qualquer que seja o contexto, provoca o bailarino a experimentar-se e reinventar a própria dança nesse processo [...]. Quem improvisa é a corporeidade com toda a ideia de integração que a palavra pressupõe. Não o conceito de corporeidade, mas a prática de compreender-se e fazer-se corporeidade: o difícil exercício de desfazer-se de dicotomias em estado improvisacional. Exercício do abandono de dualismos, que pressionam nosso modo de ver e viver o mundo dilacerado entre bem e mal, belo e feio, certo e errado, profano e sagrado (Elias, M. 2015, p. 174).

Esse corpo em *estado de arte* leva a uma mudança real nos modos de ver, perceber e existir. Por isso, dizíamos, a materialidade do corpo é também composta por visibilidades e invisibilidades. O exercício com essa materialidade sensibiliza-nos para experimentar mundos outros, mundos sem dicotomias. Nessa perspectiva, o corpo torna-se "uma linha de atravessamentos, que ao mesmo tempo em que gera, é gerado; linha em fluxo. Ele não é mais o centro da cena, e sim uma força relacional, na qual jogarão o espaço, tempo, sons, imagens, movimentos, palavras, num campo de disponibilidades (Idem, p. 175).

Portanto, seja da perspectiva do corpo em movimento, do corpo em estado de dança, do corpo dançarino ou do corpo improvisador, o sujeito não se faz somente pela intencionalidade de sua própria consciência; e, sim, como sujeito da experiência, sujeito que se expõe em um fluxo no qual outras forças e intensidades agem nele e com ele, deslocando-o de sua suposta e autocentrada soberania racional. Isso ocorre porque

> [...] o movimento movimenta muitas outras intensidades e forças. Não se trata de um movimento no sentido da física, que o determina como um deslocamento no espaço-tempo de um ponto a outro, mas é um movimento que se convoca corporeidade e, portanto, acontece no potente encontro entre visibilidades e invisibilidades. O movimento vibra na materialidade do corpo, e, aparentemente, faz-se visível nela, mas ele é gerado e "acontecido" em uma turbulência de forças que envolve memória, técnica, pensamento, imaginação, criação, entre tantos outros atributos (Idem, p. 176).

Na mesma direção, José Gil (2001) fala de um corpo virtual, que não é separado do físico, mas que o compõe e afeta, "uma espécie de corpo monstruoso" (p.44) que se desdobra em pequenos gestos ou pequenas percepções cuja sequência não se vê no corpo empírico, físico-biológico, no corpo atual ou atualizado. Do que resulta não haver corpo único, mas múltiplos corpos, sendo todos estes indiciados no "corpo do bailarino" enquanto composto por uma multiplicidade de corpos virtuais (Idem, p. 8). Todo dançarino precisa constituir um corpo de intensidades de altíssimo grau, seu plano de movimento imanente.

Este corpo em movimento agenciado seja pela dança, como nas práticas Klauss Vianna, seja pelas práticas do cuidado de si descritas por Michel Foucault, aproxima-se da noção de um corpo intensivo ou de um corpo-sem-órgãos (CsO) como proposto por Gilles Deleuze e Felix Guattari. Mas antes de aí chegarmos, precisamos delimitar algumas reflexões sobre a relação entre espiritualidade e formação humana.

> Como a dança, a espiritualidade me acompanha desde criança. Minha família segue o Espiritismo como religião, e minha avó paterna era a grande regente de diversas práticas espirituais vivenciadas tanto na família quanto em centros espiritas. Foi com ela que aprendi que podíamos "ouvir a espiritualidade", "conversar com a espiritualidade", ou seja, a "espiritualidade" de que se falava então, dizia respeito à relação que podemos estabelecer com os seres humanos que desencarnaram e que existem em um mundo paralelo ao nosso. Assim, para estabelecer relações com o "mundo espiritual" deveríamos desenvolver capacidades mediúnicas como vidência, psicografia, entre outras. Era fato também que "praticar a espiritualidade" significava desenvolver ações de caridade. Assim, lembro ainda muito pequena de ficar sentada no colo de minha mãe para acompanhar as reuniões espíritas na casa da minha avó. Ela morava em Araçatuba, cidade à noroeste do estado de São Paulo, numa pequena casa com um portãozinho de madeira verde, que se abria para um pé de romãs. Era lá que passávamos as férias. Minha avó Lourdes (Maria de Lourdes Camargo Pinto), abria sua casa todas as sextas feiras, aos familiares, amigos e a quem mais quisesse aparecer. Eu, confesso, ficava bem impressionada, quando ao conduzir a reunião na cabeceira de uma mesa de madeira na

cozinha, minha avó mudava drasticamente sua voz para uma tonalidade muito grave, mais masculina e parecia que falava com um sotaque estrangeiro. Às vezes eu não queria estar presente. Enquanto escrevia essa Tese, uma lembrança me voltou. Havia um retrato na parede da cozinha de minha avó. Na época não me ocorrera perguntar quem era, mas hoje sei que era a imagem de um Preto Velho, considerado, penso eu, um guia daquela casa. Enfim, foi assim que cresci. Com mais idade, participei de um grupo de formação mediúnica na cidade de São Paulo, no Grupo Espírita Batuíra (GEB). Também participei em centros espíritas que realizavam tratamentos e cirurgias espirituais aqui em Recife, o GEAL- Grupo Espírita Amor e Luz e o GEIM-Grupo Espírita Irmão Mário de 2005 a 2016 mais ou menos. Coloco essas memórias em cena para evidenciar como até bem pouco tempo, essa era a minha base principal de compreensão da noção de espiritualidade. Contudo, em 2010, ao entrar em contato com a Linha de pesquisa em Educação e Espiritualidade do Programa de Pós-graduação em Educação (PPGEdu/UFPE), passei a alargar essa compreensão.

***

Maria de Lourdes

(Minha Avó)

2.2 Espiritualidade como o ethos formativo das práticas de si

Nos anos 1980, a problemática geral que Foucault perseguia era a relação entre subjetividade e verdade tornada de um ponto de partida da sua genealogia da ética do cuidado de si (*epiméleia heautoû*); e já nas primeiras duas horas do curso *Hermenêutica do sujeito*, ele viria a esclarecer a noção de espiritualidade (Foucault, 2004).

Essa noção chegou a provocar vários estranhamentos seja nos ouvintes das aulas do seu curso, seja nos estudiosos do pensamento foucaultiano. A própria tradutora daquele curso para a língua portuguesa, a filósofa brasileira Salma Muchail (2011) demonstra certa surpresa no uso que Foucault faz do termo espiritualidade, uma vez que, segundo ela, se trata de uma "noção vaga e perigosa - que poderia induzir a equívocos místicos, esotéricos, religiosos" (p. 88). Entretanto, ela própria reconhece se tratar de uma categoria fundamental para a analítica foucaultiana do cuidado de si.

A espiritualidade aparece no curso *Hermenêutica do sujeito* atrelada aos processos de formação ética e política dos sujeitos, apontando para um deslocamento das relações de assujeitamento aos poderes e às formas de moralidade instituídas. A espiritualidade é tematizada no campo das *askésis*, isto é, no âmbito das práticas de autoformação do sujeito inseridas nas chamadas *artes de viver*, "que vão desde a arte de enfrentar algo particular na existência, até a arte de alcançar determinado modo de vida", e que têm de particular o fato de que "se trata menos de através delas ensinar às pessoas como fazerem algo do que ensinar-lhes principalmente como serem" (Foucault, 2016, p.29).

É nesse contexto que, segundo Foucault (2004), a espiritualidade se constitui como uma espécie de *movimento* conduzido pelo sujeito em direção a si mesmo; movimento que exige um conjunto de práticas. Nessa perspectiva, a espiritualidade não se conecta a crenças religiosas específicas, embora não precise estar desvinculada dessas mesmas crenças. Também não se trata de uma oposição à ciência ou aos conhecimentos sistemáticos oriundos da filosofia. É justamente o contrário. Dessa aparente ambiguidade, decorre o uso singular que Foucault faz da noção de espiritualidade: "a espiritualidade postula que [...]o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo" (Foucault, 2004, p. 16).

A espiritualidade envolve, portanto, uma série de exercícios, de práticas, através dos quais o sujeito trabalha consigo mesmo, instaurando um tempo "povoado por exercícios, por tarefas, atividades diversas", uma vez que existem os cuidados com o corpo, com os regimes de saúde, mas também existem os cuidados com a alma, com as

meditações, com as leituras e as anotações (Foucault, 2004, p. 56). A espiritualidade seria como que o grau zero de todo procedimento ético que visa recusar as formas de subjetivações que nos são impostas. Ao mesmo tempo, essa recusa não anula o indivíduo, nem se confunde com um ideal difuso de bem-estar ou equilíbrio hedonista[19].

Para Foucault (2004), a reativação da espiritualidade imanente às práticas do cuidado de si se constitui como "uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo" (p. 306).

As práticas de si enquanto práticas espirituais propiciariam uma mutação nos processos éticos e políticos de subjetivação. Assim, o uso foucaultiano das palavras "espiritual" ou "espiritualidade" pressupõe uma longa e meticulosa exegese sobre a qual não podemos nos ater aqui em toda sua complexidade. Apenas pontuamos que Pierre Hadot (2014), pesquisador dessas noções na ética antiga, insiste para que não se confunda a espiritualidade, no âmbito das artes de viver, com termos como "moral", "intelectual" ou mesmo "alma", pois esses termos tendem a indicar uma interioridade psicológica.

Em contrapartida, com a palavra "espiritual" busca-se afirmar que as práticas de si ou os exercícios espirituais não focalizam o plano intelectual ou cognoscitivo, mas envolve o sujeito em todo o seu ser – diria Foucault, o ser mesmo do sujeito, sobretudo os seus corpos. É por essa razão que o movimento em direção ao cuidado de si não está localizado em uma forma psicologicamente densa de introspecção. Em outras palavras, a introspecção própria à espiritualidade foucaultiana não se realizaria como uma fuga para a interioridade, mas como uma abertura relacional para si mesmo, para os outros e para o mundo.

De todo modo, a categoria que brota como central nessa leitura acerca da espiritualidade é a de *askésis*, ou seja, a noção de exercícios, técnicas ou práticas por meio das quais os sujeitos se voltam reflexivamente sobre si mesmos para, nessa experiência, poderem ser afetados pelas forças transformadoras tanto do cosmos quanto da vida (Hadot, 2014). Há aqui dois pontos que merecem uma atenção especial.

O primeiro se refere ao pertencimento ao cosmos. Hadot (2014) insiste, por exemplo, em como o conhecimento da física estoica exigia um treinamento espiritual que permitia ao filósofo não olhar para as coisas de uma perspectiva antropomórfica, acrescentando juízos valorativos e preconceitos que seriam alheios aos acontecimentos

[19] Esse é um elemento importante uma vez que Foucault foi duramente criticado, quando da publicação de sua genealogia ética, por supostamente endossar o chamado "culto californiano do eu" (Costa, J. 1995).

do mundo[20]. O segundo ponto diz respeito à compreensão de que todo exercício espiritual é fundamentalmente um retorno a si mesmo, liberando o eu da alienação das paixões. É aqui, neste último ponto, que nos deparamos com uma questão controversa importante para o argumento que está sendo configurado ao longo dessa Tese.

Ao longo do curso *Hermenêutica do sujeito*, Foucault (2004), tematizou o *retorno a si* que, segundo ele, *finalizaria* o trabalho ético-espiritual que o sujeito realiza sobre si mesmo. Porém, ao contrário do que pensa Hadot, o sujeito finalizado não seria "a nossa personalidade, aberta à universalidade e à objetividade, participando da natureza ou do pensamento universais" (Hadot, 2014, p. 57). Foucault não abordou a ética do cuidado antiga e as suas práticas para encontrar um modelo universal de subjetividade a ser seguido em nossa atualidade. Daí sua insistência, para a contrariedade de Hadot, em uma leitura estética da ética do cuidado. Tratava-se, para Foucault, de fazer da vida uma obra de arte como forma tanto de contornar os sistemas prescritivos normalizadores das condutas, quanto de representar uma resistência aos poderes e saberes instituídos.

Mais ainda: para ele era certo que a espiritualidade relaciona ética e estética, bem como ética e política. Daí a espiritualidade ser entendida como uma "prática pela qual o homem é deslocado, transformado, até a renúncia da sua própria individualidade, da sua própria posição de sujeito" (Foucault, 2018, p. 21).

Além disso, o tema do *retorno a si* daria origem a outra divergência com o pensamento de Hadot. O próprio Foucault enfatizou esse *movimento de retorno a si*, no curso de 1982, pelo fato mesmo de que na cultura ocidental, o momento de maior brilho do cuidado de si ter ocorrido no período helenístico, base do arquivo histórico visado pela analítica foucaultiana sobre o cuidado de si. Esse, aliás, é o motivo pelo qual ele nomeia de "idade de ouro do cuidado de si" esse momento. Contudo, por influência do cristianismo, as várias propostas filosóficas de *retorno a si* se transformariam em uma proposta dogmática de *renúncia de si*; pior, se tornariam um signo de privilégio.

Foi neste sentido que, inspirado pela máxima de Sêneca ("permita que teus olhos desaprendam"), Foucault questionou o que teria restado do *retorno a si,* movimento vital para uma transfiguração cósmica do sujeito, quando esse passou a ser um signo de inegáveis e profundas formas de distinção social? Ou seja, quando as práticas de si passaram a ser acessadas, de forma quase que exclusiva, por uma espécie de "elite

[20] É o caso do conhecido exercício espiritual do "olhar do alto", presente em várias escolas antigas, através do qual os assuntos humanos, as paixões, as querelas, as guerras, as fronteiras geográficas são redimensionados e passam a figurar como fundamentalmente desimportantes (Hadot, 2014, p. 53).

espiritual" que pode pagar por exercícios espirituais em retiros de final de semana? Por fim, e aqui é o próprio Hadot quem responde em franca concordância com Foucault:

> [...] sim, é impossível que o filósofo esqueça a miséria generalizada do mundo, os sofrimentos de todo o tipo que oprimem os homens e que não sofra ao sentir sua impotência em reformar o que quer que seja. Schopenhauer evocava o escândalo do trabalho infantil, das crianças de cinco anos de idade, encerradas durante dez horas por dia em fábricas de fiação. Mas **haveria muitas outras coisas a dizer atualmente sobre os sofrimentos escandalosos vividos todos os dias por crianças, mulheres e homens – (**grifos nossos): por exemplo, a tragédias das mulheres afegãs ou das crianças palestinas, fadadas ao desespero. Como manter a paz interior quando sentimos a revolta rugindo dentro de nós? (Hadot, 2016, p. 151).

Foucault, por sua vez, ao ser questionado sobre a reativação das práticas de si no presente, também ressalta os usos de uma espiritualidade desvinculada de qualquer dimensão ético-política significativa[21].

> Gostaria de assinalar que, quando vemos hoje a significação, ou antes, a ausência quase total de significação e pensamento que conferimos a expressões - ainda que muito familiares e percorrendo incessantemente nosso discurso, como: retornar a si, liberar-se, ser si mesmo, ser autêntico etc. -, parece-me não haver muito do que nos orgulharmos nos esforços que hoje fazemos para reconstituir uma ética do eu. E é possível que nesse movimento que hoje nos leva, ao mesmo tempo, a nos referir incessantemente a essa ética do eu sem contudo jamais fornecer-lhe qualquer conteúdo, é possível suspeitar que haja uma certa impossibilidade, quando talvez seja essa uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo (Foucault, 2014, p. 225).

Em um curso ministrado em 1983, na Universidade de Berkeley, na Califórnia, Foucault aprofundou essas im/possibilidades atuais de reconstruir uma ética do cuidado de si. Nesse contexto, ele destacou, dentre outros elementos, o fato das principais técnicas de si terem sido integradas, primeiro, nas técnicas educacionais e pedagógicas, e, depois, nas técnicas médicas e psicológicas (Foucault, 2017, p. 82). Essa situação fez com que "a relação principal com o si" fosse pensada em termos de "uma relação de conhecimento" (p. 82), ou favorecesse a ideia de que o si é algo escondido, interiorizado, devendo ser desvelado quando, na verdade, o si seria algo a ser construído ou performado.

[21] Isso sem falar nas injunções neoliberais: "invista em você mesmo!", "torne-se autêntico!", "diferencie-se!", "torne-se você mesmo!", etc. (Cf. Marín-Díaz, 2015). Sobre a impossibilidade ou os possíveis impasses para reativar a ética do cuidado no campo educacional, e como isso reconfigura os processos de formação humana ver também Pagni (2011).

No entanto, insistimos que as práticas de si, talvez, possam, sim, se constituir em um dos últimos agenciadores de uma espiritualidade, e consequentemente de uma formação humana, ainda não esvaziada totalmente de sentido. De acordo com o filósofo da educação, Pedro Pagni (2011), para fazer ressoar esse tipo de análise ou de aposta, seria preciso perguntar se os estudos filosófico-educacionais poderiam enfrentar a "tensão entre vida e escola como uma questão ética que se instaura entre uma e outra", ao mesmo tempo em que "a exigência de certa transitividade da vida para a escola, e vice-versa, poderia ser adotada por parte dos sujeitos da ação pedagógica" (p. 321), pois

> [...] um dos desafios que se teria para adotar essa perspectiva do cuidado de si para se pensar as suas implicações para a formação humana e, particularmente, para a educação escolar seria o de como relacionar a arte de viver com os dispositivos disciplinares e de assujeitamento da escola. Isso porque a vida verdadeira não poderia ser vivida, tampouco um estilo poderia ser formado, no âmbito exclusivo de instituições modernas, em que circulam tanto o poder pastoral quanto os dispositivos da sociedade disciplinar, como as instituições escolares (Pagni, 2011, p. 321).

A crença de Pagni (2011) é que esse tipo de questão poderia contribuir para "provocar os educadores, minimamente abertos a tal provocação, a se interrogar, se e como, percebem essa transitividade, e se veem sentido na relação estabelecida entre a sua atitude ética diante da vida e a sua atividade exercida na escola", cabendo, no entanto, a eles/as mesmos/as "julgar os limites e as possibilidades de ampliarem as suas práticas de liberdade e de promoverem a transformação de si" (p. 321-322). De fato, Pagni aposta em uma espécie de "encontro explosivo" entre a formação humana e o cuidado de si capaz de tornar a atividade pedagógica "parte de uma vida experimentada como obra de arte" (p. 322). Com a condição de que as/os educadoras/es se dispusessem a fazer outras experimentações da formação humana. Isso porque o foco da formação humana, conspirada pelas práticas de si, não visaria a formação de aptidões, capacidades e saberes, mas antes almeja propiciar uma experiência do seu próprio *ethos*.

Em outros termos, a pragmática própria às práticas de si, como que se furtaria à pragmática da linguagem discursiva ou racional, problematizando diretamente a lógica pressuposta nas formas de comunicação utilizada na ação pedagógica. Nos termos de Pagni (2011), seria preciso fazer incidir no campo da formação humana uma espécie de "dramática de si" capaz de criar uma linha de fuga à "visão preponderante da pragmática da linguagem" (p. 322), e assim tornar possível apoiar a inserção da perspectiva da formação humana e da espiritualidade como uma arte de viver.

Com base nesses indicativos, gostaríamos de agregar um outro elemento. Como sabemos, no contexto da Antiguidade greco-romana, as práticas de si visavam destituir o sujeito do narcisismo solipsista, e com isso abri-lo à *polis* e à alteridade cósmica, ponto em que, como vimos anteriormente, concordam tanto Foucault quanto Hadot. Mas, naquele momento histórico, as práticas de si serviam também para o desprendimento do sujeito de si mesmo. Nessa perspectiva, sem desconsiderar a importância exegética que tem sido dada ao *retorno a si* na ética do cuidado (Stephan, 2021), não poderíamos, na contramão, focalizar outro gesto também deflagrador das práticas de si?

Estamos nos referindo ao movimento de *saída de si*, quer dizer, ao processo dramático, e verdadeiramente explosivo, de destituição ou dessubjetivação do eu. Antes de prosseguir na tentativa de especular sobre essa questão, na verdade, a questão mesma desta Tese, precisamos explorar um pouco mais a gênese das práticas de si considerando suas estreitas relações com os desafios que afetam a formação humana.

2.3 Os processos de subjetivação entre o conhecimento e o cuidado de si

Com base na proposição foucaultiana da prevalência do princípio do "cuidado de si" sobre o "conhecimento de si", na Antiguidade clássica, é possível compreender duas modalidades de subjetivação. A subjetivação do cuidado de si é denominada de *ética*, pois é o que aprofunda no próprio eu a extensão de uma obra. A questão aqui é a do que se pode fazer de uma vida, uma vida tomada como material de um exercício ético. Daí a questão dos exercícios que podem nos transformar se tornar uma deriva central, articulando os princípios de uma estética, de uma ascética e de uma ética da existência.

Nessa direção, o cuidado de si ressalta um processo de subjetivação que requer "estruturas de veridicção", ou seja, um envolvimento pragmático-existencial com um determinado regime de verdade. Foucault exprime esse tipo de envolvimento a partir da askêsis, termo que não deve ser confundido com a noção moderna de ascese, tendo em vista que "nossa noção de ascese é mais ou menos modelada e impregnada pela concepção cristã" (Foucault, 2004, p.399)[22]. A *askêsis* antiga permitia ao sujeito "dotar-se de algo

[22] A ascese cristã é inseparável das mudanças ocorridas entre os séculos IV e V que sinalizavam para uma anulação do si, apontando o surgimento do sujeito de desejo e de uma nova tecnologia de produção da verdade. O processo de subjetivação passa a ser entendido como um processo de procura da verdade sobre si, que se constituía pela obediência e pela confissão ao outro (Foucault, 2004).

que não se tem, de algo que não se possui por natureza" (Idem, p.400), estabelecendo uma relação adequada consigo mesmo.

> [...] não se trata, aqui, de decifrar nas cinzas de seus atos e de suas palavras aquilo com o quê reconstituir uma identidade problemática. Não se trata, por meio de um exame acurado de si mesmo, de se constituir como objeto de um conhecimento (Foucault, 2004, p. 402).

Com outras palavras, o que se busca não é ampliar o conhecimento que o sujeito pode vir a ter de si mesmo, mas redefinir pragmática e existencialmente seus princípios de ação na relação consigo, com os outros e com o mundo.

Na outra extremidade, o conhecimento de si configuraria um imperativo que incide em um processo de subjetivação segundo o qual podemos nos produzir a nós mesmos como sujeitos verdadeiros, desvelando nosso modo de ser autêntico. Por conseguinte, para Foucault, tentativas tão divergentes como a constituição de uma psicologia científica, a invenção de uma teoria do inconsciente ou mesmo a elaboração de uma fenomenologia dos atos intencionais da consciência encontrariam na palavra socrática algo como uma base comum, um enraizamento fundamental (Gros, 2003).

Importa apreender dessas duas modalidades de subjetivação duas configurações estatutárias do saber, tendo como base a diferenciação estoica entre "conhecimentos úteis e conhecimentos inúteis" (Foucault, 2004, p. 403). Assim, partindo de um texto de Demétrio, um cínico citado por Sêneca, Foucault mostra como é inútil, por exemplo, "conhecer a causa dos maremotos, a causa das ilusões de ótica etc." (Idem) Por outro lado, "é útil conhecer que os deuses não nos são hostis, que a morte não é um mal etc." (Idem). Com isso, Foucault está chamando atenção para o fato de que não se trata de uma mera divisão entre conhecimentos cosmológicos e psicológicos, pois o critério mobilizado decorre da "capacidade dos enunciados de conhecimento de intensificar [ou não] o sujeito nos seus engajamentos éticos: pode ser-me útil, por exemplo, conhecer os deuses para não ter de temê-los" (Ibidem, p. 404). Ou seja, será validado como "espiritual" todo conhecimento que transforme o modo de ser do sujeito.

> [...] enquanto para nós está em jogo a divisão entre conhecimento do mundo exterior e conhecimento do mundo interior, com a questão de saber sempre se uma objetivação do sujeito é possível – divisão pela qual e a partir da qual está em jogo o destino problemático da psicologia no sentido moderno –, esta divisão, segundo Foucault, não é absolutamente pertinente nem procedente para os antigos, pois não se trata, para eles, de opor o conhecimento do mundo e o conhecimento do sujeito humano no mundo, mas de opor um conjunto de conhecimentos que permitem um fortalecimento ético do sujeito – e entre os

> quais, aliás, os conhecimentos cosmológicos têm uma grande participação – e outros conhecimentos que concerniriam mais a um divertimento cultural um pouco vão – e entre os quais poder-se-ia contar, aliás, um grande número de enunciados psicológicos contemporâneos (Gros, 2003, p. 325).

Trata-se então de distinguir conhecimentos que não incidem na transformação espiritual do sujeito, e conhecimentos suscetíveis de modificar o seu modo de ser, sobretudo quando este tiver que se deparar com os acontecimentos da vida.

> [Assim] ao cuidado de si corresponde a linhagem espiritual do pensamento segundo a qual o acesso à verdade é alcançado por atos ou práticas envolvendo e transformando todo o ser do sujeito. Ao conhecimento de si corresponde o pensamento de tipo representativo segundo o qual o acesso à verdade é privilégio do sujeito em razão de sua própria e inalterável estrutura, precisamente, a de ser sujeito cognoscente (Muchail, 2009, p. 81).

Essa delimitação é importante por contribuir para situar, com maior precisão analítica, a compreensão foucaultiana acerca da espiritualidade. Note-se que enquanto visada pela *askêsis,* a espiritualidade não implica uma negação do papel do conhecimento; embora a espiritualidade não se deixe, ela mesma, apreender no domínio dos saberes religiosos ou não. Pois, é do lado dos processos de subjetivação ética que a relação/distinção entre filosofia e espiritualidade adquire toda a sua potência.

O próprio Foucault (2004) é incisivo ao dizer que o ato de conhecer comporta "toda a estrutura de um ato espiritual" (p. 21). A espiritualidade diz respeito, portanto, a uma certa ideia do sujeito, melhor dizendo, a uma certa ideia da formação e da transformação do sujeito. Por isso, não casualmente, seus cursos tardios foram caracterizados como ambíguos, uma vez que neles Foucault discute um fenômeno que permanece praticamente inexplorado pelas abordagens pedagógicas modernas[23].

Nesse contexto, vale destacar uma circularidade excêntrica: para formar a si mesmo há que se cuidar de si e para isso é preciso, antes de tudo, aprender a sair de si. Além disso, o cuidado consigo, insiste Foucault (2004), não tem garantias prévias, posto que se trata de movimentar uma experiência na qual não se pode determinar, de antemão, como os sujeitos serão finalmente afetados. Dessa situação incerta, ressoam as principais perguntas que nos inquietam: qual é então, desde a ótica da espiritualidade e da formação

[23] Do mesmo modo, Castrillón (2003 *apud*. Freitas, 2013, p. 331) defende que Foucault parece praticar, nas suas últimas aulas, uma pedagogia que é, antes de tudo, o *lócus* de emergência de uma radical experiência de si; experiência que, "na esteira de Goethe e Nietzsche, se caracterizaria como *uma experiência de dessubjetivação*, uma experiência cujo fim seria o desprendimento de si por meio de uma relação intensa de si a si; uma experiência de 'deixar-ser' de transformar-se" (Freitas, 2013, p. 331).

humana, pensada enquanto artes de viver, o ponto no qual se deve pôr ênfase? Qual relação é efetivamente capaz de modificar o sujeito em seu *ethos*?

A nossa aposta é que a resposta está justamente no movimento de saída do sujeito de sua condição subjetiva atual, mediante uma experiência modificadora de si e considerada imprescindível para sua formação ética e política. O ponto é que "não há aqui técnicas didáticas a serem aplicadas" (Freitas, 2013, p. 332). Mas, ao mesmo tempo, sabemos, não se trata de técnicas didáticas, mas de exercícios espirituais, ou seja, de técnicas de si. Não seria essa diferenciação o motivo pelo qual Freitas (2013) pontua que a ética do cuidado de si traz consigo um perigo e um risco para o campo da educação?

Acreditamos que a experiência formativa desdobrada por meio das técnicas de si coloca em xeque os dispositivos de poder-saber próprios da pedagogia e do projeto formativo herdado da modernidade. Preteridas no discurso pedagógico moderno, que mobilizam as técnicas de disciplinarização dos corpos ou as técnicas para a transposição didáticos dos conteúdos a serem transmitidos, as técnicas de si problematizam o próprio ato de educar circunscrito nos âmbitos da norma e do saber. Mais radicalmente, as técnicas de si deslocariam o privilégio epistemológico dado às relações entre sujeito e conhecimento, subvertendo, no processo, a antropologização do pensamento ocidental.

Nesse ponto da argumentação, Freitas (2014) ressalta ainda que a denegação da espiritualidade em nossas teorias modernas da educação ancora-se na defesa dogmática de que, como sujeitos que se pretendem "esclarecidos" e "civilizados", acreditamos poder "libertar-nos de todo estado anímico excepcional ou excessivo a sustentar nossas deliberações racionais" (Freitas, 2014, p. 133). Mas, com isso, perdemos contato

> [...] com toda forma de saber que permite lidar com o ruído desarmônico, com a vertigem imposta pela presença do estrangeiro em nós. **Esquecemos ou fingimos esquecer que nas fontes de nossa cultura e de nossos sistemas de pensamento oculta-se uma antropologia pneumática.** Nesse terreno, os pensadores terapeutas, de ontem e de hoje, permanecem lutando contra os estados excepcionais do ânimo e os múltiplos extravios da razão**, mantendo os estados inspirados banidos dos registros da meditação filosófico-educacional. Teorias do conhecimento e experiências do êxtase passam a negar-se reciprocamente** e o acontecimento da verdade só se dá nos marcos de uma compreensão lógica (Freitas, 2014, p. 133-4. Grifos nossos).

Chegamos assim a uma conclusão radical acerca das práticas de si. Freitas (2014), após escavar a contrapelo uma *paidéia do espírito* na genealogia do cuidado de si, parafraseando Sloterdijk (2008), afirma que, hoje, um filósofo da educação é "alguém que não sabe mais o que são estados elevados de contemplação", o que significa dizer

> [que] a assim chamada espiritualidade, por Foucault, não é senão o nome dado ao ponto de maior intensidade em cada domínio da vida. A espiritualidade remetendo a uma tradição de pensamento de que quase já não há mais traço. A mesma tradição que sustentava o dito heraclitiano: *ethos anthropos daímon*. Ora, Foucault parece retomar essa tradição com o propósito claro de articular novas formas de insurreição que fundem filosofia, Educação, política e espiritualidade. Ao falar do nosso "desejo de espírito em um mundo sem espírito", os textos ético-espirituais de Foucault nos deixam como seu último legado uma reserva heterotópica de mundo (Freitas, 2014, p. 135).

Nessa direção, Freitas (2014) vincula a tematização da espiritualidade, em Foucault, com uma crítica ao domínio colonial-epistêmico de nossas práticas formativas que, ancoradas no projeto da modernidade ocidental, obstrui o modo como as nossas disposições anímico-corporais se configuram como suportes efetivos para a emergência de uma formação humana inspirada e conspirada em princípios éticos, estéticos e políticos-pedagógicos efetivados por meio de práticas de si.

Em uma espécie de contra leitura do *corpus* tardio do chamado *Foucault professor*, Freitas (2014) argumenta que não é excessivo afirmar que nenhum pensador o ultrapassou em seu esforço contínuo para remover a atividade filosófica das formas de veridicção que a afastam do lado "daqueles que foram e são vitimados pelos poderes normalizadores, por meio dos quais nossas ciências humanas fazem falar seus conhecimentos e efetuam suas intervenções" (p. 135). Nessa perspectiva, o agenciamento analítico das *técnicas de si*, atreladas ao princípio do cuidado de si, permitiriam aos sujeitos da educação encontrar novas formas de resistência às práticas hegemônicas de poder-saber, uma vez que qualquer processo de singularização ético-política somente tem sentido ao culminar em uma nova aliança do sujeito com novas formas de vida.

Daí porque, no âmbito desse trabalho, as técnicas de si estão sendo pensadas em articulação com as potências dos corpos[24]. Nunca é demais lembrar que, nos sistemas de pensamento ocidentais, os corpos foram dimensionados como fontes de paixões e afetos que deveriam ser purificados ou controlados pelas instâncias racionais da psique humana.

> A própria emergência do que chamamos homem ou sujeito é de muitas maneiras uma batalha levantada contra as paixões, uma vez que elas apontam para nossa inquietante e perturbadora herança animal, desvelando os limites do funcionamento da máquina que define nossa suposta excepcionalidade antropológica (Freitas, 2017, p. 53).

[24] No limite, veremos adiante, aproximamo-nos de uma abordagem das técnicas de si como uma *arte de feitiçaria* (Perencini, 2022, p. 65) que visa destituir o sujeito da "forma-Homem" e sua suposta soberania egocentrada diante de todos os fenômenos da vida.

Essa compreensão negativizada do corpo tem configurado historicamente as bases de nossas *paideias* morais, que fazem do corpo e do *pathos* antagonistas a serem combatidos em um amplo espectro de reflexões que recobre da política à estética, da ética à pedagogia. Nos termos de Butler (2024), por exemplo, as práticas de si exigem reconhecer a potencialidade dos corpos cujas alianças manifestam um "elemento de despossessão" que desestabiliza os sujeitos como unidades individualizadas e coloca o problema da relação com as diferenças e a alteridade de forma radical.

2.4 A dimensão etopoética das práticas de si e a gênese de um corpo ainda desconhecido no mundo da Educação

É possível perceber então que Foucault em suas pesquisas e aulas finais abordou problemáticas que ainda parecem pouco visibilizadas no campo educacional, sobretudo nas abordagens acerca da formação humana. De modo geral, os estudos foucaultianos permanecem privilegiando os efeitos das relações de poder-saber, seja na perspectiva da disciplinarização dos corpos, seja na abordagem dos processos de governamentalização e/ou do empresariamento da vida. Ainda são raras as pesquisas que, inspiradas pela ética do cuidado e pela noção de espiritualidade como uma arte de viver, buscam deslocar ou traduzir as análises foucaulteanas para outros âmbitos.

A percepção que temos dessa situação é que isso bloqueia algumas análises, sobretudo no que tange ao papel formativo das práticas de si. Assim, não acreditamos que seja por acaso que o apagamento dessas práticas, no campo filosófico-educacional, tenha ocorrido de forma transversal à multiplicação dos dispositivos de controle dos corpos, dos seus prazeres e principalmente dos seus movimentos.

Obviamente, não estou propondo uma atualização direta das práticas de si para a educação formal ou não formal. Esse tipo de proposição, como vimos, foi obstruída pelo próprio Foucault, apesar dele acreditar existirem em todas as sociedades técnicas que "permitem aos indivíduos efetuar, por si mesmos, um certo número de operações sobre o seu corpo, sua alma, seus pensamentos, suas condutas, de maneira a produzir uma transformação" (Foucault, 2004, p. 290); técnicas que englobariam o corpo, a imaginação e a sensibilidade, ou seja, abarcariam toda a existência do sujeito, conferindo uma tonalidade estética e mais precisamente etopoética a essas técnicas.

> Os gregos usavam uma palavra muito interessante, que encontramos em Plutarco, e também em Dionísio de Halicarnasso, sob a forma de substantivo, de verbo e de adjetivo. Trata-se da expressão ou da série de expressões ou palavras: ethopoieîn, ethopoiía, ethopoíos. Ethopoieîn significa: fazer o êthos, produzir o êthos, modificar, transformar o êthos, a maneira de ser, o modo de existência de um indivíduo. É ethopoiós aquilo que tem a qualidade de transformar o modo de ser de um indivíduo (Foucault, 2010, p. 207-208).

O aspecto etopoético das técnicas de si aponta para a gênese de um corpo ainda desconhecido no mundo da Educação. Um corpo considerado perigoso do ponto de vista dos dispositivos de captura das suas potências, tendo em vista sua indocilidade refletida diante dos poderes pastorais, médicos, psiquiátricos, pedagógicos e governamentais.

Trata-se de um corpo aberto às metamorfoses e aos devires, agenciador de alianças inauditas e disseminador de feiticeiras e bruxarias. Como defende Perencini (2022), a ética imanente ao cuidado de si "abre uma espécie de portal alquímico" (p. 60) que nos possibilita pensar nos aspectos mágicos subjacentes às técnicas de si. Mas, evocar a magia ou a alquimia, nesse contexto, não é uma metáfora, mas sim uma conjuração[25].

> A magia não opõe formas e forças, mas opera por intensidades, ritmos e vibrações em lugar de representações e significações e, por isso, ensina a pensar as forças nas formas; as vibrações nas palavras e nas coisas. Nesse sentido, a magia, assim como a vida, está em tudo, porque em tudo existem formas onde se encontram potências a serem despertadas, o que nos obriga a buscar por comunicações para além dos sentidos habituais, possível em termos de imaginação e criação. Posto isso, caracterizo por magia um campo de experimentação entre forças e subjetividades que apontam para um modo de acesso à espiritualidade com potencial para a transformação de si (Perencini, 2022, p. 60).

Consideramos que as técnicas de si ao incidirem nos corpos ativam forças de insurgência, potencializando pensar diferentemente e liberando forças indômitas nos sujeitos. Essa associação das técnicas de si com a magia não se constitui em uma aproximação arbitrária. Deleuze nos cursos dedicados a Foucault, em 1985 e 1986, propôs uma leitura heterodoxa dos processos éticos de subjetivação, aproximando as técnicas de si com antigas práticas de caráter mágico-xamânico (Ramey, 2016; Fisher & Lee, 2009). Dessa ótica, é possível especular acerca das técnicas de si para além do horizonte epistêmico do pensamento crítico e do humanismo antropocêntrico que ainda hegemoniza

[25] Assim, se, para o senso comum universitário e os saberes científicos escolares formais, a magia não passa de uma crendice, geralmente reduzida a simpatias e superstições, argumenta-se que a magia é, ela mesma, um caminho de pensamento em íntima relação "com as zonas desconhecidas da existência e com as quais a filosofia antiga estabelecia relação" (Perencini, 2022, p. 62).

o debate sobre a formação humana na atualidade. Para tanto, seguindo de perto, as provocações de Freitas (2014), endossamos a ideia de que,

> [...] como indica o próprio Foucault (2004, p.148), Platão incorpora silenciando o mistério extático, ou seja, o mistério da alma que se dobra sobre si mesma, reprimindo desse modo o problema central da pedagogia: a educação não como instrução, mas como condução da alma, transformação do ser mesmo do sujeito (Freitas, 2014, p. 311).

Nesse contexto, talvez, seja importante ressoar, mais uma vez, as questões endereçadas por Sloterdijk (2000, p. 32): o que ainda domesticaria o homem se o humanismo naufragou como escola de domesticação humana? Ou será que a pergunta pelo cuidado e formação do ser humano não se deixaria mais formular de modo pertinente no campo das teorias da domesticação?

Esse tipo de questionamento nos fez expandir as análises em torno das técnicas de si, intencionando pensar o *êthos* formativo em meio às forças de corpos apreendidos como um "espaço de trânsito" por onde passam fluxos de energia e seres; ou seja, pensar os corpos como um caminho "de idas concomitantes a vindas, com muitas direções e sentidos ao mesmo tempo" (Yonezawa, 2020, p. 23).

O corpo que nos interessa problematizar é antes de tudo um corpo que se faz na experiência, corporificando-se numa entre-temporalidade; um corpo que se dá como fisicalidade e afeto, luz e sombra se amalgamando e engendrando diferenças.

Corpos na emergência de si mesmos, suspensos, mesmo que temporariamente, da subjetividade egocentrada experienciada no/como "eu", dando-a-ver modos outros de ser sujeito. Corpos forjados entre as diferenças das forças ingovernáveis que nos atravessam. Corpos-artistas, corpos-vibráteis, corpos-brincantes em seus movimentos de in/ex/corporação de vidas outras, as suas e as alheias. Corpos extáticos, abertos aos acontecimentos, aos encontros que formam, deformam e, às vezes, transformam vidas na impossibilidade mesma do viver. Corpos brincantes que sentem, que falam, que percebem e se alteram na relação improvisada, extemporânea com outros corpos em diferentes espaços, sagrados e profanos, que se entrelaçam na ritualização do fazer e do recriar os próprios corpos impróprios. Corpos girantes, cambaleantes que se dilatam ou se retraem, refletindo ou defletindo, inseminando ou disseminando agências que comunicam as im/possibilidades de ser(es) outros, convocando outras sabedorias.

Fonte: Internet

Fonte: Internet

Fonte: Internet

Fonte: Internet

Fonte: Internet

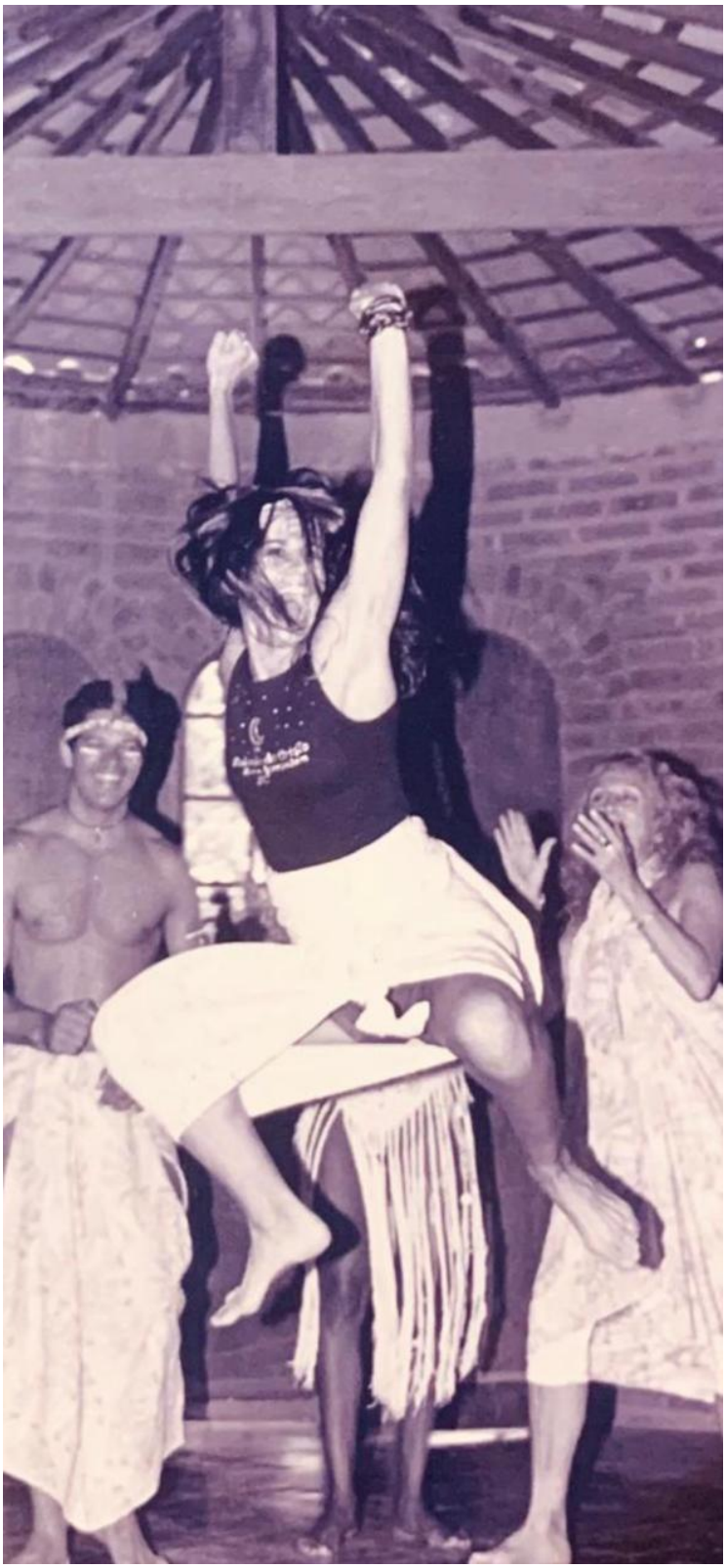
Fonte: Internet

Fonte: Internet

Fonte: Internet

Fonte: (Acervo pessoal)

Fonte: Internet



Fonte:(Acervo pessoal)

Coreógrafo, dançarino e diretor, Pernambucano Ivaldo Mendonça (Fonte: Instagram – ivimendonca)

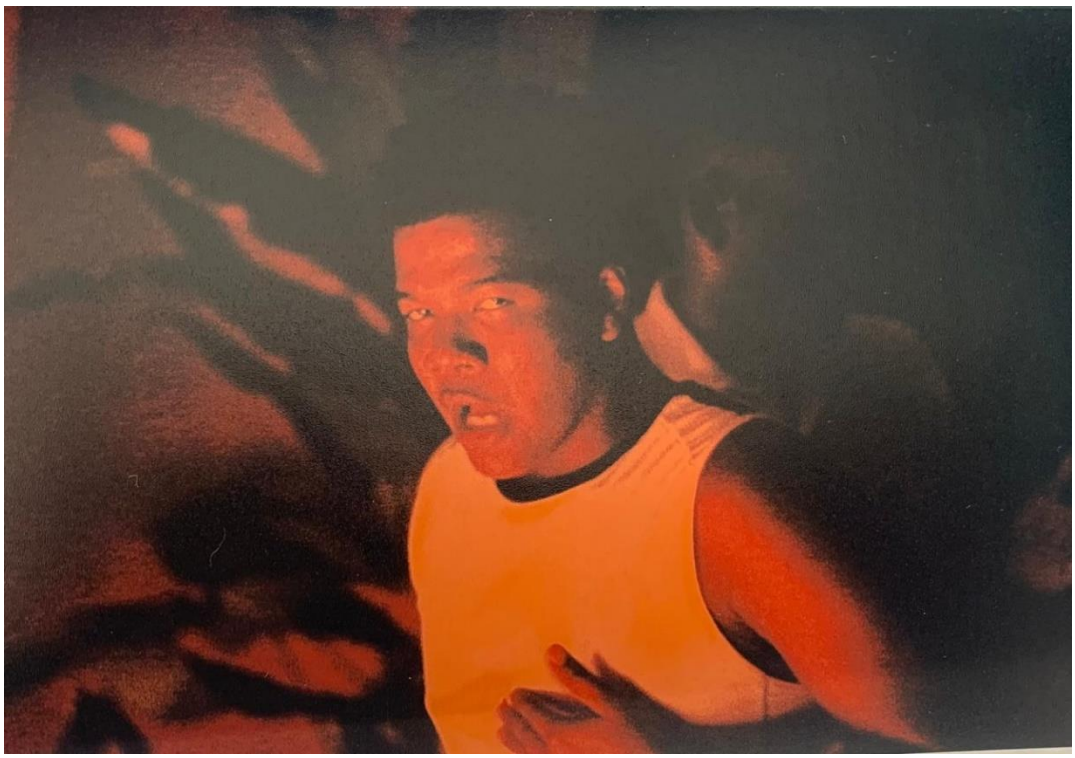
Fonte: Internet

Foto: Katarina Scervino

Fonte: Internet

Fonte: Internet

Fonte:(Acervo pessoal)



Fonte: (Acervo do NEIMFA)

Fonte: Internet

Fonte: (Acervo do NEIMFA)

Corpos em transe...

Corpos em transe configuram-se como um *corpo paradoxal*, um corpo, ao mesmo tempo, familiar e estranho. O filósofo José Gil (2001) desenvolveu a noção de *corpo paradoxal*, a partir da concepção de corpo presente na obra deleuziana que privilegia a ideia de um "espaço intensivo" capaz de escapar da dicotomia entre superfície e profundidade: "espaço interior coextensivo ao, e que se confunde com o, espaço exterior. Nele, já não há separação entre exterior e interior, mas coexistência, mistura múltipla, osmose." coexistência dos movimentos paradoxais do corpo (p. 167). Trata-se de um corpo que se situa além de sua imagem e de sua organização, uma vez que ele não se restringe, nem às formas anatômicas, nem às funções biológicas, sendo percebido a partir de suas intensidades, ou seja, de sua capacidade de estar sempre atravessado por afetos.

> [Por sua vez] o afecto não é a passagem de um estado vivido a um outro, mas um devir não humano do homem. [...] não é uma simpatia vivida, nem mesmo uma identificação imaginária. Não é a semelhança, embora haja semelhança. É antes uma extrema contiguidade, num enlaçamento entre duas sensações sem semelhança [...] (Deleuze & Guattari, 1992, p. 224-25).

Essa curiosa definição de afeto (um devir não humano do homem), Deleuze e Guattari, por sua vez, foram buscar em Artaud e seu *corpo sem órgãos*, o plano afetivo da existência somática, e que eles também evocarão como o "fato intensivo do corpo". O *corpo sem órgãos* não é um corpo organizado, mas um corpo dotado de intensidades, "é também pleno de alegria, de êxtase, de dança" (Deleuze; Guattari, 2004, p. 11).

Assim como o si mesmo, o *corpo sem órgãos* deve ser pensado em termos de fluxos e devires, em função de seus pequenos e grandes êxtases: as paixões; o orgasmo; os estados psíquicos provocados por drogas; as experiências místicas; os transes rituais; as atividades esportivas radicais; as artes marciais; etc. Uma infinidade de exemplos poderia ser acrescentada como a observação de uma conhecida paisagem ou de um quadro como se fosse uma primeira vez: escutar uma música; meditar; dançar.

Aqui pactuamos que o *corpo sem órgãos* é uma obra de arte sempre aberta, sempre inacabada. Pois, como indica Gil (2001), apesar de um capítulo totalmente consagrado ao tema *Como fazer para si próprio CsO?* em *Mil platôs*, permanece o mistério acerca "daquilo que se deveria fazer" (p. 60), posto que um CsO tem as suas próprias im/potências, e se nutre das suas qualidades imperceptíveis ou moleculares. Nesse sentido, podemos ver as transformações (inclusive somáticas ou psíquicas) que ele pode provocar, mas não exatamente o seu funcionamento. É por isso que, inspirado nos

filósofos franceses, Gil se dispõe a mostrar como fabricar um CsO no caso específico do bailarino, constatando: o corpo que dança é uma fonte de paradoxos.

Essa forma de tematização (pela via dos paradoxos e da dança) tem como ponto de partida a filosofia dos estoicos que inaugurou uma outra dimensão de tempo: a dimensão do *aion,* o tempo do devir. Na temporalidade do devir, o inconsciente deixa de ser apreendido (ou capturado) pelas representações, tornando-se uma máquina desejante. Assim, o *corpo paradoxal* seria um ponto intersticial, um ponto *entre* várias máquinas dotado de uma intemporalidade própria (Gil, 2001), uma dobradura.

> Consideremos aqui o corpo como [...] um feixe de forças e transformador de espaço e de tempo, emissor de signos e transsemiótico, comportando um interior ao mesmo tempo orgânico e pronto a dissolver-se ao subir à superfície. Um corpo habitado por, e habitando outros corpos e outros espíritos, e existindo ao mesmo tempo na abertura permanente ao mundo por intermédio da linguagem e do contato sensível, e no recolhimento de sua singularidade, através do silêncio e da não-inscrição. Um corpo que se abre e se fecha, que se conecta sem cessar com outros corpos e outros elementos, um corpo que pode ser desertado, esvaziado, roubado de sua alma e pode ser atravessado por fluxos mais exuberantes da vida. Um corpo humano pode devir animal, devir mineral, vegetal, devir atmosfera, buraco, oceano, devir puro movimento. Em suma, um corpo paradoxal (Gil, 2001, p. 68,69).

Em seus confins, todo *corpo paradoxal* é uma ponte/portal para a abertura do que pode um corpo em um âmbito intensivo. Uma saída dos esquemas que ajustam os corpos ortopedicamente às estratégias do poder-saber. A conexão com esse corpo ocorre a partir da construção de um plano de experimentação com as chamadas semióticas assignificantes. Segundo Guattari (2012), as semióticas assignificantes são aquelas que não se restringem à linguagem humana, uma vez que põem a rodar "equações e planos que enunciam a máquina e fazem-na agir de forma diagramática sobre os dispositivos técnicos e experimentais" (p. 47). Por exemplo,

> [...] quando dirigimos um carro, ativamos uma subjetividade e uma multiplicidade de consciências parciais conectadas aos mecanismos tecnológicos do carro. Não há um sujeito individuado que diz "você deve apertar esse botão, apertar esse pedal". Se sabemos dirigir, agimos sem pensar sobre isso, sem engajar a consciência reflexiva, sem falar ou representar o que se faz. Somos guiados pelo agenciamento maquínico do carro. Nossas ações e componentes subjetivos (memória, atenção, percepção etc.) são "automatizados", e se compõem com os dispositivos mecânicos, hidráulicos, eletrônicos etc., e como os componentes mecânicos (não humanos), constituem partes do agenciamento. Dirigir um veículo mobiliza processos diferentes de conscientização, um sucedendo ao outro, sobrepondo-se ao outro, conectando-se ou desconectando-se de acordo com os eventos. Frequentemente, quando dirigimos, entramos em um "estado de devaneio diurno", sob fundo de uma "pseudo-sonolência" (Lazzarato, 2014, p. 79).

Como sabemos, a dominação dos corpos no mundo contemporâneo passa pela multiplicação controlada desses encaixes simbióticos homem-máquina. Nesse âmbito, uma política da significação, instituinte dos estratos identitários que cimentam a ordem social, vem se juntar como "uma selva dessubjetivadora" na qual o corpo vira "engrenagem entre engrenagens"; política que opera na "escala molar de um Eu individuado, sustentando dualismos como os de gênero e de raça" (Lazzarato, 2014, p. 80).

Por outro lado, uma política assignificante vem atuar em nível "pré-individual, por intensidades de ordem molecular" (não representativas), borrando as fronteiras entre os corpos, inclusive entre o humano e o não humano (Idem, p. 80). São inúmeras as implicações dessa compreensão tanto para o campo político como para pensar a formação humana, uma vez que "a relação de si para si, a autoafetação" permite tomar emprestado "signos, mitos, narrativas, conceitualizações que funcionam não como uma tradução (impossível) do existencial no discursivo, mas como uma cartografia que servirá de referência, como acesso ao processo de subjetivação" (Idem, p. 181).

Voltando ao plano de experimentação corporal, indicado por Gil (2001), trata-se então de abrir um estudo do vastíssimo campo de fenômenos de fronteira e de um invisível radical, não-inscrito, não-manifesto, mas que tem efeitos, por isso mesmo, no visível. Ao se interessar pelos gestos do dançarino, ele está apenas indicando como, na dança, vislumbramos a capacidade do corpo de criar espaços e tempos outros. Para acessar este corpo, contudo, o artista precisa esvaziar-se de todos os corpos-clichês, corpos-cotidianos que impediriam o livre fluxo. Esse tipo de experimentação corporal desperta, no dançarino, uma outra qualidade de presença ao que lhe acontece, permitindo-lhe sair fora dos condicionamentos cotidianos. O que não é uma tarefa nada simples, pois frequentemente estamos tão congestionados internamente com tantos pensamentos, imagens, sentimentos que conseguimos nos fazer presentes na experiência.

> [...] É preciso, então, esvaziar-se. É preciso parar o mundo para entrar no movimento, despertando em si mesmo as intensidades necessárias para tornar-se sempre outro, para metamorfosear-se em quantos outros forem necessários para tornar potente a dança em seu corpo (Gouvêa, 2012, p. 163).

Entrar no fluxo do movimento é como se deixar penetrar pelas forças do plano de imanência da vida, isto é, estar em conexão com a experiência. Entretanto, a experiência que se está ressaltando não se limita ao espaço-tempo da realidade objetiva.

Afinal, esse corpo compõe-se de uma matéria especial que tem a propriedade de devir espaço, quer dizer, de se combinar tão estreitamente com o espaço exterior que daí lhe advém texturas variadas**. "**Todos os corpos são constituídos por inumeráveis estratos de tempo. Todos os corpos são, em certo sentido, datados, pertencendo a outras épocas que transportam com eles no seu presente. Todos os corpos são parcialmente inactuais.**"** (Gil, 2001, p. 194). O *corpo paradoxal* ou o *corpo sem órgãos*, portanto, é um real-virtual que existe em estado de latência em todos os corpos empíricos constituídos, e por isto, pode ser acessado, dinamizado, experimentado por meio de diferentes práticas e não apenas com a dança.

Em um mundo cada vez mais fragmentado, aprender a situar-se nesse campo de experimentação corporal pode se mostrar como um caminho de resistência que nos permita a reconexão com o tempo da existência. Nesta possibilidade pulsa uma maneira peculiar de estar no mundo, de estar presente no mundo da educação, de pensar a formação como um acontecimento imprevisível e incerto. Pensar nossas experiências transformativas desde um *corpo* do qual se sai e para qual se pode voltar a qualquer momento, entretanto, a cada volta, a cada retorno, já não seremos os mesmos.

Nesse duplo movimento de saída e de retorno, abandonamos os territórios normalizados, codificados e significados em direção a uma zona de indeterminação entre conhecido e desconhecido, tornando o sujeito permeável às forças que pulsam no plano intensivo do existir[26]. Ao prestar atenção nesse movimento, tornamo-nos receptivos às vibrações que tocam o nosso corpo, e, desta maneira, indo e vindo, inicia-se um processo de desterritorialização; um processo no qual o ego e a consciência que lhe dão sustentação se dissolvem na intensidade da experiência (Gil, 2001).

[26] Por isso, José Gil (2001), em seu livro *Movimento total:* o corpo e a dança, fala-nos porque a dança fora por tantas vezes qualificada de "arte divina", pois haveria um parentesco entre "os micro-acontecimentos do devir espaço, e as grandes forças que os mitos convocam" (p. 249).

3 TRANSE, EXPERIÊNCIA E DESSUBJETIVAÇÃO

Foi mais ou menos... aos quinze anos de idade quando vivenciei algumas experiências inusitadas durante um curso promovido pela Associação Internacional *Mind Control*, cuja sede no Brasil ficava em Campinas/SP. Durante as aulas aprendi várias técnicas para relaxar o corpo e como fazer mentalizações com o uso de números ou cores. Tudo isso visando atingir um nível profundo de relaxamento, que eles chamavam de *nível alfa*. Eu praticava bastante em casa e tudo que eu aprendia procurava também ensinar para meus amigos. Ao longo do curso fui percebendo uma sensação de leveza tão grande que sentia meus braços flutuando. Com mais tempo de prática, o corpo todo podia desfrutar dessa sensação. Logo comecei a conseguir acessar esse estado sem fazer um percurso tão longo e comecei aplicar essa sensação nas aulas de dança. O corpo ganhou uma permeabilidade e uma fluidez que logo foi notada pelos coreógrafos. Além de um certo poder, experimentei o prazer de acessar minúsculos movimentos no meu corpo. Era uma experiência maravilhosa principalmente porque parecia que eu podia "parar o tempo", ou ao menos deixá-lo transcorrer muito vagarosamente. Continuei exercitando e em um dado momento comecei a fazer algumas práticas mais ousadas. Uma delas foi a telepatia. Fazíamos duplas e cada um pensava numa pessoa que era desconhecida para o parceiro. O exercício nos estimulava a dar as características da pessoa que estava sendo mentalizada. Eu realmente não me lembro bem da descrição que fiz naquele momento, mas me marcou muito ter visto que a pessoa era canhota, porque nitidamente eu a vi com o relógio no braço direito e comentei isso para o meu parceiro. Realmente eu tinha reconhecido uma característica verdadeira. Assim, a potência do corpo foi ganhando cada vez mais relevância. Aos poucos, fui me dando conta de que o corpo contém potenciais significativos que mal prestamos atenção. Uma espécie de portal para experiências extraordinárias. Já formada como fisioterapeuta, eu sempre busquei desbravar esses campos mais sutis do corpo. Nesse contexto, acessei uma literatura, ainda pouco conhecida no Brasil dos anos 1980, sobre as chamadas *terapias energéticas somáticas*. A Argentina e a França eram pioneiras nas pesquisas, assim como a Alemanha. Passados quase cinquenta anos desta data ainda constato a dificuldade de abordar o corpo de uma forma mais integrativa e multidimensional. Nossas ciências, pautadas em bases metafísicas dualistas, permanecem concebendo o corpo como um mero agregado de órgãos e sistemas funcionais regulados por um comando central: o cérebro. Mesmo nas Ciências Humanas e na Educação é raro encontrar formas mais complexas de lidar com as experiências corporais. Ora, onde há corpo há pensamento e vice-versa.

***

3.1 Discursos sobre o transe: uma lexicografia em discussão

Pensar a formação humana a partir da categoria *corpos em transe* não é uma tarefa simples. Há poucos estudos fora dos domínios da Antropologia e da Sociologia das religiões. Além disso, a literatura acadêmica tem priorizado os fenômenos de transe em contextos rituais (Rizzi, 1997, p. 78), e quase sempre, tomando como eixo analítico as visões internas dos grupos religiosos abordados. O fato é que, como ocorre com inúmeros fenômenos estudados nas Ciências Sociais e Humanas, não existe um consenso em torno do conceito de transe, embora seja comum que este seja abordado como um estado psíquico no qual são identificadas diversas alterações psicofisiológicas.

Rizzi (1997), com base em um conjunto de estudos clássicos, parte desta definição bastante abrangente e caracteriza três formas de transe religioso: o transe de possessão, o transe extático e o transe mediúnico. O primeiro tipo, geralmente, tem sido abordado como um estado de dissociação psíquica, cujo resultado seria a ausência de movimento voluntário e automatismo de pensamento. No Brasil, Roger Bastide (2016;1972), estudioso das cultos afro-brasileiros na Bahia usou a expressão *transe selvagem* para indicar o caráter dramático dessa forma de transe, no qual a personalidade do indivíduo parece desaparecer em prol da apresentação de uma entidade em manifestação.

Roberto Motta (1998) que estudou o xangô, o catimbó e a umbanda no Recife, também afirma que o transe de possessão ou transe ritualístico seria aquele em que uma personalidade segunda se apoderaria do médium que operaria como um intermediário. Note-se que, para esses autores, no transe de possessão está sempre em questão a presença de uma entidade sobrenatural que "tomaria", "desceria" ou "possuiria" o indivíduo que atuaria como um mediador e assume "a personalidade do deus, seus gestos, voz, ideias, podendo a pessoa permanecer ou não consciente" (Rizzi, 1997, p. 84-85).

O segundo tipo de transe nomeado como extático ou inspirado seria mais comum em instituições pentecostais, sobretudo nos momentos de oração coletiva, quando alguns fiéis expressam fenômenos tais como o "dom de línguas" e a "glossolalia" (Idem, p. 85-86). Na obra clássica *Êxtase Religioso*, Ioan Lewis (1971) situa esse tipo de transe como uma espécie de *entusiasmo* presente em diversas formas de espiritualidade, mas podendo também ocorrer fora do campo religioso[27].

[27] O entusiasmo é uma noção central em vários diálogos platônicos, notadamente o *Fedro* e o *Íon*. Considerado um efeito de uma potência divina (Θεία δε δύναμις), o entusiasmo seria uma expressão do indivíduo que se encontra em estado de delírio provocados por uma "alteridade".

Assim, uma experiência extática poderia advir do contato com a natureza, com as artes em geral, tendendo inclusive a deixar marcas mais ou menos indeléveis na subjetividade. Nesse contexto, o *êxtase* é abordado como uma experiência definida como *ampliação* de consciência. Trata-se de estados alterados que apresentariam alguma relação com experiências de prazer, felicidade, criatividade e autorrealização. O transe extático pode então apresentar formas e intensidades variadas ou incluir "episódios de clarividência, clariaudiência, percepções intuitivas intensas" (Moraes, 2002, p. 61)[28].

Os diversos graus e formas dessa experiência teriam em comum o fato de produzirem a sensação de uma relação direta com algo apreendido como transcendente, sublime, sagrado e, para alguns, com algo próprio ao *divino*. O sujeito da experiência extática pode atuar em um contexto religioso, artístico, filosófico ou nenhum desses. Contudo, ele sente alguma transformação da sua visão de mundo.

Por fim, o terceiro tipo de transe, o mediúnico, mais característico nos estudos sobre o kardecismo, implica uma espécie de comunicação espiritual envolvendo um espírito desencarnado e um espírito encarnado. Segundo o psiquiatra espírita Jorge Andréa (1994), o transe mediúnico pode ser superficial quando o médium se recorda dos acontecimentos ocorridos durante a transmissão da mensagem; ou profundo quando a mensagem e outros acontecimentos raramente chegam à consciência do médium.

De modo geral, no estado de transe, o médium seria envolvido pelos fluidos do espírito comunicante, que é percebido por meio de sensações, boas ou ruins, que agem diretamente no *perispírito* do médium (Idem). Posição reiterada por Miranda (2018), para quem a ligação do espírito manifestante com o médium se dá por uma espécie de acoplamento dos respectivos perispíritos. O que evidenciaria a impropriedade do termo incorporação já que o espírito desencarnado não "entraria" no corpo do médium.

Não é difícil perceber, mesmo para quem não é especialista nessa temática, uma certa arbitrariedade nessas formas de caracterização do transe, bem como as múltiplas possibilidades de hibridização que se podem encontrar no estudo desse fenômeno.

[28] Para complexificar ainda mais o processo de caracterização das experiências extáticas, a literatura apresenta outras denominações que lhe são correlacionadas como: experiência mística, experiência cósmica, experiência do *numinoso*, estado de plenitude, experiência culminante, experiência oceânica.

Fonte: (Revelar.si)

Fonte: (Revelar.si)

Fonte: (Revelar.si)

Fonte: (Internet)

O transe como objeto de pesquisa científica tem sido estudado sob várias perspectivas, ora por um viés psico-patologizante[29] ora por uma abordagem socio-antropologizante[30]. Como resultado, a principal dificuldade encontrada é a própria lexicalização pois tanto na literatura médica como na antropológica, ocorre uma proliferação de termos: transe, possessão, incorporação, êxtase religioso, manifestação, crise mediúnica. Isso sem falar nos estudos etnográficos que privilegiam os termos do cotidiano, tais como: "virar no santo", "descer", "pegar no santo", "baixar", dentre outros (Dos Santos Neto, 2019, p. 73).

Neste sentido, é preciso chamar a atenção para as relações de equivocação das próprias tentativas de definição. Um sintoma visível dessa problemática pode ser percebido na caracterização dualista de Prandi (1996) entre o "transe consciente kardecista" e o "transe modelar inconsciente da umbanda e do candomblé", na qual se reflete não apenas diferentes modos de compreensão sobre o fenômeno, mas, sobretudo indicia valores e crenças de teor moralizante: "o sacerdote umbandista não é doutrinariamente nem moralmente responsável pelo uso que dele faz a entidade que o possui. [Enquanto] para os kardecistas as virtudes e habilidades intelectuais do médium condicionam e interferem na plena manifestação do espírito incorporado" (p. 72-73).

O mesmo cuidado vale para o uso do termo "possessão" que carrega uma forte estigmatização semântica. Na atualidade, por exemplo, a expressão é mobilizada por algumas igrejas neopentecostais que relacionam o fenômeno mediúnico, em geral, à presença do mal na concepção judaico-cristã. Como se observa nesta declaração do "bispo" Edir Macedo: "dentro da umbanda, quimbanda, candomblé, enfim, de todas as formas de espiritismo, as pessoas são possessas. Possessão é o estado em que uma pessoa é possuída por espíritos imundos" (Macedo Apud. Costa Junior & Moraes Junior, 2014, p. 74). Esse tipo de discurso mostra como as formas de nomear os fenômenos em questão articulam códigos morais e relações de poder e múltiplas formas de violência e racismo arraigados em nossas sociedades e inclusive nos espaços acadêmicos. Por isso mesmo, a incursão na literatura especializada não torna mais simples a tarefa de conceituar o transe.

[29] O DSM-V, por exemplo, cita o Transtorno Dissociativo Sem Outra Especificação e cuja característica predominante é um sintoma dissociativo, ou melhor, uma perturbação nas funções habitualmente integradas da consciência, memória, identidade ou percepção do ambiente (Balone, 2008).

[30] Nesse caso, o transe é abordado ora como um fato social total intimamente relacionado à construção da noção de pessoa humana (Goldman, 1987), ora como um fenômeno experiencial, uma vivência espiritual própria do contato relacional com o sagrado (Augras, 1983).

Nesse sentido, uma posição, quase hegemônica, tende a definir o transe como "um estado de consciência alterado", ou, quando se trata do transe ritualístico situado no âmbito das religiões afro-brasileiras, como "o momento em que uma entidade (orixá, inkise, vodum, egun, caboclo, preto velho, pomba gira etc.) incorpora, isto é, manifesta-se por meio do corpo do médium" (Silva, R. 2010, p. 46). Mas, mesmo aqui, as posições analíticas divergem. Para alguns pesquisadores, o transe implicaria uma "renúncia da vontade", e mais ainda, uma "renúncia da consciência" (p. 47).

O transe, nessa compreensão, se expressaria pela sensação de "ser tomado" por outra subjetividade. O sujeito do transe seria/estaria assujeitado. Enquanto outros pesquisadores, como Caillois (1990), defendem que o sujeito do transe nunca deixa de ser agente de sua vontade. A diferença é que no estado de transe ele se tornaria consciente do seu próprio devir. Nos dois casos, vale destacar a relevância que é dada ao posicionamento da consciência no contexto dos estudos fenomenológicos em torno do transe. Isso é importante considerando que o estatuto da (in)consciência opera como um ponto de des/entendimento acerca dessa experiência, configurando uma herança dos primeiros estudos sobre o tema que partiam das ciências médicas e da psiquiatria.

> [Ou seja, de] perspectivas que entendiam o fenômeno do transe místico como passível de histeria, hipnose sugestiva e sonambulismo, baseando seus argumentos especialmente nos solavancos corporais causados pela manifestação inicial das energias das divindades, especialmente de algumas que se manifestam de maneira mais agressiva e sua "descida" torna-se mais brusca. Nina-Rodrigues acredita que se tratava de uma espécie de sonambulismo, **uma vez que havia uma perda de consciência**, mas não da capacidade motora. Mas também havia uma leitura que tendia a ver no transe ritualístico **uma propensão do negro à loucura, ao desvario e à excitação** (Costa Junior & Moraes Júnior, 2014, p. 76. Grifos nossos).

Outra consequência dessa visão, ressaltada por Edmar Santos Neto (2009), foi que os transes mediúnicos se tornaram um alvo de criminalização. Vale a pena, retomar o conteúdo do artigo 157 do código penal brasileiro de 1890 que previa punições severas que poderiam ser agravadas se viesse o indivíduo sofrer "privação, ou alteração temporária ou permanente das faculdades psychicas" (p. 103) [31]. Essa compreensão do transe, ancorada em comparações psicopatológicas, abriu espaço para que outros discursos cientificistas associassem esse fenômeno com surtos psicóticos desencadeadores da loucura, além de ser um perigo social a ser combatido.

[31] A pesquisa de Santos, E. (2009) abordou a repressão aos Candomblés do Recôncavo baiano, desvelando como o discurso da medicina influenciou uma visão deturpada das suas prática espirituais, chegando ao código penal brasileiro, que reconhecia, no citado artigo 157, uma prática de feitiçaria no Estado.

Curiosamente, enquanto as pesquisas publicadas no início do século XX, no eixo Rio-São Paulo, defendiam abertamente o combate às práticas de transe, no Nordeste a Psiquiatria e a Psicologia começavam a validar um olhar mais antropológico.

Costa Junior e Moraes Júnior (2014, p. 76), entendem que, na verdade o "grande impasse estava entre medicina psiquiátrica e espiritismo Kardecista", isso em função de que este último tentava se legitimar também dentro do meio científico, espaço em que a Psiquiatria se consolidava no mesmo período. O fato é que, no cenário nordestino, destacou-se o psiquiatra Ulisses Pernambucano, que não via nesses fenômenos a origem de transtornos mentais, mas uma manifestação cultural das camadas pobres da população.

Essa compreensão não impediu que, durante o Estado Novo (1937-1945), em Pernambuco, o interventor Agamenon Magalhães combatesse as práticas afro religiosas, perseguindo "os xangôs da Catimbolândia, situados nos arredores do Recife, às margens do rio Beberibe" (Halley, 2020, p. 02). Neste mesmo período, a capital pernambucana mostrava-se como um imenso espaço disciplinar, imersa em reformas urbanas que visavam apagar todas as marcas colonial-africanas da cidade, a fim de instituí-la como a "Veneza Americana – branca, católica e moderna" (p. 02).

> No entanto, os afro religiosos destes arrabaldes não foram agentes passivos frente à repressão. Criaram inúmeras estratégias de resistência como tentativas de garantia de suas práticas e territórios de culto. Durante o Estado Novo, a Catimbolândia confrontava-se ao desejo de construção da Veneza Americana, com o Recife imerso na modernização e higienização de suas ruas centrais, na erradicação dos mocambos e na reeducação dos habitantes diante do trabalho, da família e da pátria. A cidade mostrava-se um espaço disciplinar, com as autoridades e elites político-econômicas desejando a formação de um novo cidadão, branco, educado, católico e são, em substituição aos "africanos", "incultos e maltrapilhos" (Halley, 2020, p. 03).

A resistência nesse contexto também vinha do campo das artes, onde aconteceram discussões sobre o transe para além da sua dimensão religiosa-ritualística. Nesse âmbito, o fenômeno do transe contribuiu para desdobrar "um leque de questões ainda não apaziguadas no campo de estudos da cena" (Almeida, 2022, p. 39), como, por exemplo, quais seriam as perspectivas mais adequadas para se compreender e analisar a presença cênica de um corpo em estado de incorporação ou excorporação? Ou quais conceitos aplicar a um corpo no qual quem age é uma entidade e não o sujeito, situação em que há desvinculação da ação e do gesto da consciência? Esse tipo de questionamento abre outras perspectivas para repensar o corpo em sua gestualidade, através de performances nas quais o sujeito parece atuar em um estado de *liminaridade* (Turner, 2015).

Por isso, Segalen, M. (2002), afirma que toda performance, tal como os rituais, solicita que o sujeito realmente venha a executar a ação, habitando concretamente o acontecimento. Logo, "crê-se no acontecimento com a força da vida [e] caso a atriz ou o ator não alcancem esse nível de engajamento, o acontecimento cai no lugar da mera performatividade (própria do 'como se')" (p. 27).

Note-se que, nessa perspectiva, a compreensão do transe se aproxima de uma experiência poética, uma poética ritual, um fenômeno de instauração afetiva capaz de alterar nossas relações. A título de exemplo, retomo o depoimento de Tatiane Cunha de Souza (2020, p. 27), integrante do grupo teatral Arkhétypos, que descreve, em um artigo sobre o processo de construção do espetáculo *Santa Cruz do Não Sei*: "nesse processo [transe], o corpo inteiro encontra-se conectado com a ação, em uma completa doação de si para a criação artística. Assim, o ator é capaz de redimensionar sua ação de repetição como memória criadora, que gera dispositivos necessários para pluralizar os estados de presença". Comentando essa passagem, Almeida, S. (2022), destaca que:

> [...] seja intencionalmente, seja por deslize, há nesse trecho uma dissociação entre o corpo e a ação, já que ele "encontra-se conectado" à ação. Nesse pequeno jogo de palavras, está guardada **uma questão que nos parece chave para pensar o teatro ritual e, propriamente, o transe: a dissolução**. O instante em que se estanca a contínua indiferenciação eu-mundo e em que o ser retorna à natureza. Quando, na presença de algo "totalmente outro", ou seja, totalmente diverso de sua natureza, o ser se torna objeto, tal qual as coisas são para ele. Algo como "água no seio das águas", como diria Bataille (p. 47 - Grifos nosso).

Nesse ponto, chegamos a um conceito de transe que engloba um conjunto de fenômenos e estados que possuem como característica principal uma intensa variação na percepção do plano concreto, podendo ou não reverberar na gestualidade e no controle da atividade motora e na consciência, assim como podendo ou não englobar o estabelecimento de um vínculo suprassensível entre alteridades.

O mais importante é a compreensão de que o transe pode ser experienciado tanto em um contexto secular como em um ambiente místico-religioso. O fundamental é a percepção de que o sujeito em transe "muda seu estado no mundo" (Bastide, 2001). Nessa mesma direção, para alcançar o estado de transe, para além dos ritos iniciáticos próprios ao campo religioso, pode-se fazer uso de substâncias (como a ingestão de bebidas ou de alcaloides psicotrópicos) e práticas específicas (como a variação do ritmo respiratório, a meditação, a música e a dança), incluindo uma variedade de experiências atreladas aos modos sensíveis de nossa presentificação no mundo.

Em uma síntese precária, podemos dizer que, nas leituras contemporâneas, a experiência do transe parece ser um elemento fundante não apenas para as várias cosmovisões religiosas (com suas práticas rituais diversas e complexas), envolvendo quase sempre o agenciamento de uma multiplicidade de seres visíveis e invisíveis, mas também um ponto nodal para a compreensão dos modos de entrar em relação desde a multidimensionalidade que configura a presença humana no mundo.

Dessa última ótica, não só uma descrição das suas condições de produção se faz necessária, mas também uma mudança de paradigma na sua investigação. Se a consciência nos ofusca nas discussões clássicas sobre o transe, aqui é o gesto que ganha espaço. Com isso, na experiência de transe, seja ele situado em território sagrado ou profano, o corpo aparece com uma relevância vital sempre associado a diferentes técnicas, exercícios e práticas. O ponto chave é a percepção de que o transe indicia menos um estado alterado de consciência, posição ainda hegemônica na literatura, apontando mais para uma experiência alteradora de si em que os sujeitos implicados em sua corporalidade podem acessar modos outros de existência. É essa compreensão que tentaremos apresentar no próximo tópico, uma vez que o nosso interesse está voltado para as alterações ético-espirituais provocadas pelas mudanças corporais dos estados de transe.

Para tanto, vamos agora em direção às noções de experiência e dessubjetivação, tal como articuladas no pensamento de Michel Foucault para finalmente alcançar a noção de *corpos em transe* como uma instância de ativação e transmutação das potências do corpo e suas possíveis afetações no *ethos* dos sujeitos envolvidos.

3.2 Corpos em transe como uma experiência estético-formativa

A noção de experiência tem sido uma categoria balizadora da tradição ocidental de pensamento acerca da formação humana que se constituiu na transversal de seu campo semântico. Pagni (2014) seguindo os chamados *cantos da experiência* fez ressoar seus ecos na constituição do ideal moderno de educação procurando analisar como esse foi sendo apropriado pelas artes de governo pedagógico. Para o autor, é preciso problematizar a noção de formação humana, tal como constituída pela modernidade ocidental, a fim de mostrar como essa noção se fundamentou em um discurso de verdade assentado sobre a ideia de um sujeito universal, centralizado e organizado em torno de uma consciência reflexiva, de caráter egológico e portador de uma natureza sempre idêntica a si mesma.

Nesse contexto, Pagni (2014) retoma o diagnóstico benjaminiano de que vivemos uma época de empobrecimento da capacidade de fazer experiência, tanto pelo controle da sensibilidade pelos aparatos da indústria cultural de massas, quanto pelas novas tecnologias de informação e digitalização da vida. Essa situação contribuiu para o processo de normalização das subjetividades ao despotencializar a formação humana como uma arte de viver, configurando-a como uma tecnologia de governamento.

Todavia, o que realmente interessa a Pagni (2014) ao apontar a destruição das condições de possibilidade da experiência é convocar as/os educadoras/es a retomar a noção de formação humana não mais sob um olhar epistemologizante e/ou antropologizante, e sim na perspectiva de uma estética da existência. A intenção consiste em mover uma atenção aos acontecimentos que nos constituem subjetivamente nos campos de forças entrelaçados da vida, da verdade e da experiência. Em outros termos, trata-se de pensar a experiência formativa primordialmente na esfera do acontecer[32].

Nas obras de Foucault a noção de acontecimento é central. Articulada às ideias de atualidade e de problematização ela delimita o modo como o pensador francês tematiza o que chama de uma ontologia do presente ou uma ontologia histórica de nós mesmos. Ao interrogar os limites do presente e a possibilidade de sua transgressão, a genealogia foucaultiana instaurou um novo campo problemático do pensamento: o campo relacional que demarca como o indivíduo se constitui enquanto um sujeito ético.

Assim, em resposta à questão acerca de "qual é o campo atual das experiências possíveis?", Foucault (1984, p.111) retoma a ética do cuidado de si do mundo grego clássico não como "valor exemplar", nem como "algo ao qual retroceder". Mas entendendo que "entre as invenções culturais da humanidade, há as que constituem ou ajudam a constituir um certo ponto de vista que pode ser muito útil como uma ferramenta para analisar o que está acontecendo agora - e modificá-lo" (p. 47-49)[33].

---

[32] A noção de acontecimento aparece em textos seminais de Foucault como *Nietzsche, a genealogia e a história*, de 1971, apontando a irrupção de uma singularidade aguda. Já em *A arqueologia do Saber*, de 1969, a noção aparece como uma espécie de "borda do tempo que envolve nosso presente, que o domina e que o indica em sua alteridade" (Foucault, 1972, p. 162-163). No entanto, a novidade no uso da noção de acontecimento nas suas últimas obras é que a noção agora se constitui pela interrogação sobre *quem* somos, apontando para os "limites contemporâneos do necessário, isto é, para aquilo que não é, ou já não é, indispensável para a constituição de nós mesmos, como sujeitos" (Foucault, 1988, p. 298).

[33] Como lembra Cardoso (1995), tudo gira em torno da problematização foucaultiana de Kant sobre o *entusiasmo* pela Revolução Francesa. Considerado um "signo de uma disposição moral da humanidade que se manifesta sob dois aspectos: o direito que um povo tem de elaborar independentemente sua constituição e o princípio conforme ao direito e à moral de uma constituição política tal que evite toda guerra ofensiva" (p. 58). Nesse sentido, a Revolução como acontecimento seria uma espécie de "virtualidade permanente" (p. 58). Um acontecimento-signo que é preciso "manter presente e guardar no espírito como aquilo que deve ser pensado", ou seja, a "questão mesma do acontecimento" (p. 59).

Nessa direção, Foucault caracteriza enquanto acontecimento toda experiência capaz de afetar nosso *ethos*[34], de nos separar "da contingência que nos fez ser como somos, levando-nos à possibilidade de não sê-lo mais, de pensar e atuar diferente" (Foucault, 1988, p. 301). O acontecimento operaria como a abertura de um campo de possibilidades. A experiência formativa como acontecimento colocaria nosso *ethos* em uma "atitude limite" no sentido de "transformar a crítica conduzida até agora na forma de uma limitação necessária [na esteira da crítica da razão kantiana), em uma crítica prática de uma transgressão possível" (Idem, p. 298).

A crítica ontológica de nós mesmos não deve, portanto, ser considerada em uma dimensão normativa como uma teoria, uma doutrina, nem sequer como um corpo de conhecimentos que foram se acumulando historicamente. Ao contrário, nos moldes descritos por Foucault, uma crítica ontológica é, antes de tudo, uma atitude e um modo de vida "onde a crítica ao que somos é ao mesmo tempo uma análise histórica dos limites que se nos impõem e ***um experimento*** que torna possível ultrapassá-los" (p. 300. Grifos nossos). Um traço central dessa crítica é o processo de pôr-se à prova por meio de práticas.

Nesse âmbito, o que se visa é tornar visíveis as condições que têm permitido a conformação de uma experiência de se perceber como sujeito. Logo, quando Foucault se pergunta: como os seres humanos se tornaram historicamente sujeitos? O que ele está tentando focalizar é a maneira como nossos corpos e vidas foram sendo subjetivados, a partir de uma série de discursos, instituições, estruturas arquitetônicas, leis, enunciados científicos, proposições filosóficas, etc. Observe-se ainda que é sempre a partir dos múltiplos dispositivos que se torna possível uma determinada experiência.

Os dispositivos nos quais os seres humanos são objetivados e subjetivados, dependem do que Foucault (2008) chamou de práticas divisoras. É desse modo que aparece o louco como oposto ao sujeito de razão, os anormais como opostos aos cidadãos de bem. Todas essas cisões terminam por traçar limites e estabelecem fronteiras, a fim definir o sujeito, seus valores e seus gestos. Mas, para o pensador francês, também é preciso perguntar se haveria algo para além dos dispositivos de poder-saber, ou seja, para além da experiência histórica que esses dispositivos conformam. É assim que

[34] Entendendo por *ethos*, no sentido grego: "uma atitude (...) uma maneira de relacionar-se com a realidade atual, a opção voluntária pela qual optam algumas pessoas e finalmente uma maneira de pensar e de sentir; uma forma de atuar e conduzir-se que ao mesmo tempo marca a relação de pertinência e de apresentação de si mesma como uma tarefa" (Foucault, 1988, p. 295).

> [...] este conceito de experiência atravessa os trabalhos de Foucault dos primeiros aos últimos de uma maneira que raramente chama a atenção para si mesmo. Em uma entrevista dada em 1978, por exemplo, Foucault dá conta de todo seu desenvolvimento filosófico nos termos de tal conceito. Havia certos trabalhos, diz, escritos por Bataille, Blanchot, Nietzsche, que abriram para ele a possibilidade de uma filosofia como uma "experiência-limite" – uma experiência que nos toma de nós mesmos e nos deixa diferentes de antes. Tais livros, os quais ele também gostaria de escrever, ele chama "livros-experiência" ao invés de "livros-verdade"; e eram experimentais (expérience também significa experimento) no sentido de que colocavam o autor e o leitor em um teste de seus próprios limites (O'Leary. T, 2012, p. 875-876).

Além disso, do ponto de vista analítico, a noção de experiência não desaparece com a emergência dos trabalhos genealógicos como afirmaram muitos dos comentadores de Foucault que atrelaram o uso da noção de experiência estritamente aos seus comentários acerca da literatura nos anos 1960. Esse posicionamento é endossado por Laval (2019), para quem a noção de experiência funciona como um esquema fundamental do pensamento foucaultiano em seu conjunto. Esse autor destaca dois grandes usos da noção de experiência. O primeiro designando um "campo de experiências" que englobaria "os saberes, os dispositivos e as instituições que delimitam o que é pensável e o que é possível em dado momento" (p. 108-109). O segundo uso remeteria àquelas experiências que permitiriam "fugir das condições de possibilidades de uma época" (p. 109). Nesse último uso é que ressoariam os nomes de Nietzsche, Bataille e Blanchot, demarcando o que nos permite "ultrapassar o limite, sob o risco da dissolução do que somos" (p. 109).

Esse argumento vem ao encontro das respostas fornecidas pelo próprio Foucault em uma entrevista concedida em 1978, e publicada apenas em 1980, quanto este afirma que a experiência é um fio condutor ligando múltiplos aspectos de sua trajetória intelectual; ocasião em que enfatiza a importância da noção de *experiências-limite*. Essas experiências, diz Foucault (2010), servem para deslocar o sujeito de si mesmo.

As *experiências-limite,* diferentemente das experiências vividas ou cotidianas que fenomenologicamente incorporam uma série de elementos de caráter epistemológico ou normativo, e que enquadram e limitam nossas maneiras de perceber, entender e agir no mundo, são experiências que nos param em nosso caminho e fazem com que seja mais difícil continuar pensando e agindo da maneira como vínhamos fazendo antes.

Em outras palavras, as *experiências-limite* fazem com que seja muito mais difícil "continuar irrefletidamente nas formas de nossa experiência cotidiana" (O'Leary, 2012, p. 892). É por esse motivo que, para levar adiante uma história de nossas *experiências-limite*, nos anos 1980, Foucault vai desenvolver novas ferramentas para abordar um terceiro domínio de suas problematizações - o do cuidado consigo mesmo.

É a partir desse momento que Foucault vai desdobrar uma noção de experiência acessada através de um conjunto de práticas ou técnicas de si apreendidas como sistemas de ação habitados por formas de pensamento. Nesse ponto, pode ser interessante retomar algo da riqueza semântica do próprio termo "experiência" como faz Larrosa (2002), ao lembrar que em latim, *expereri* está ligado a um acontecimento que traz ou anuncia perigo. Disso constata-se que as propostas pedagógicas suprimiram ou diminuíram substancialmente o espaço da experiência entre os saberes e práticas escolares. Para o educador espanhol, fazer experiências no campo educativo tornou-se cada vez mais difícil. As causas seriam elementos do próprio presente histórico que atravessa o mundo da educação como: o excesso de informação; a constante excitação à opinião; o excesso de trabalho; e, a decorrente sensação de aceleração do tempo que o sujeito padece.

Todos esses elementos concorreriam para uma espécie de apatia em relação à experiência transformativa dispensando o discurso e o corpo em sua multiplicidade e complexidade. Por fim, Larrosa (2002) ressalta que existiria uma dimensão na experiência que tem uma relação direta com a incerteza e a receptividade. De fato, se trata de algo que sofremos e não que simplesmente fazemos. E mais importante: a experiência é sempre impura, ligada à fugacidade e mutabilidade do tempo, pois está ligada ao corpo e às paixões. Apesar disso, não se deve dar conotação de dogma à experiência.

A experiência é sempre da ordem da criação. É um acontecimento. Logo, a reconstrução foucaultiana da experiência enquanto acontecimento ético implica que ao reivindicar uma forma expressa de experiência seria necessário pensá-la como um espaço de pura exterioridade, ou seja, como um espaço onde a soberania do sujeito fosse despedaçada. Essa é uma das razões apontadas para subtrair, na educação, as implicações das chamadas *experiências limite*, uma vez que essas experiências ao despedaçarem o sujeito obstruiriam a possibilidade de pensá-las de forma pedagógica (Pagni, 2014)

Preferimos seguir com a leitura de Laval (2019), quando este afirma que as *experiências limite* abrem, na verdade, uma "filosofia da experiência de alteração" (p. 103) no centro da qual se encontra o corpo e suas heterotopias. Essa posição faz da experiência corporal a matriz incontornável da compreensão foucaulteana de experiência: uma "experiência de incorporação do outro mundo e do contramundo, como vemos no domínio do sagrado ou da dança" (p. 120).

Em suma, o corpo não seria apenas uma superfície sob a qual se inscreveriam passivamente os poderes para docilizá-lo ou normalizá-lo, mas também o que permitiria resistir por meio de uma excêntrica relação a si. Daí que, para Laval (2019), o que

Foucault nomeará, em seus trabalhos finais, como atitude crítica, já estava inscrita no "desejo do corpo de ser outro daquilo que dizem os saberes e os poderes" (p. 122).

O'Leary (2012), por sua vez, pontua que as *experiências-limite*, mesmo que sejam eventos discretos ou pontuais, operariam como acontecimentos capazes de modificar nossas experiências cotidianas, transfigurando-as nos eixos do conhecimento, do poder e principalmente do si mesmo. Em outras palavras, "seja sob a forma de um trabalho de filosofia, ficção ou história" (p. 893), uma *experiência-limite* jamais deixa o indivíduo ser o mesmo de antes. Por isso que, na entrevista concedida a Duccio Trombadori em 1978, o próprio Foucault declarou que a experiência é uma tentativa de alcançar certo ponto na vida que seja o mais perto possível do *invivable*, requisitando o máximo de intensidade, uma vez que a experiência visa arrancar o sujeito de si.

Fazer uma experiência, nesse contexto, é levar o próprio sujeito da experiência à dissolução, pois se trata sempre de um empreendimento de dessubjetivação [*dé-subjectivation*]. Assim, com a noção de *experiência-limite*, Foucault aponta para uma forma de experimentação rigorosa que almeja o desprendimento do sujeito das formas instituídas de subjetividade, tendo seus traços definidos pela transgressão e pela exterioridade[35]. Nesse momento, vale evocar Vilela e Bárcena-Orbe (2007) acerca de um duplo sentido presente na noção de acontecimento - o primeiro se referindo a algo que já aconteceu, mas que ainda se instala no pensamento como uma provocação ao estabelecer um elo com o passado na forma de um *páthos* de estranhamento e assombro; e o segundo significando aquilo que de modo imprevisto opera uma ruptura no aqui e agora e estabelece uma descontinuidade histórica ou subjetiva. Com essa diferenciação é possível ver na noção foucaultiana de *experiência-limite* tanto a irrupção de algo que vem de fora e força o próprio pensamento a pensar como a presentificação de algo que só se pode mostrar ou narrar, mas jamais se tornar um objeto de explicação (pp. 15-17).

Como efeito, a própria noção de formação humana surge aqui ressignificada como um movimento de pensamento onde irrompe uma força que não se reduz ao puro conceito. Através dessa força, o pensar filosófico-educacional se abre aos acontecimentos que rompem as fronteiras reconhecidas da ordem discursiva que enclausurou a formação

[35] De fato, é Blanchot, em *L'entretien infini* quem reelabora a definição de experiência interior batailliana em experiência-limite, e que se encontra nos usos que faz Foucault dessa noção. Para Blanchot (1969, p. 256), três gestos são característicos da experiência-limite: o gesto da contestação (a experiência-limite é a resposta que encontra o sujeito quando se decide pôr radicalmente em questão); o gesto da afirmação (a experiência-limite é a própria experiência afirmando sem nada que se afirme, por fim não afirmando nada); e o gesto da transformação (a experiência não é um estado de nós mesmos, uma vez que resta a experiência-limite onde talvez os limites caiam e que nos alcançam apenas no limite).

humana no círculo antropológico da subjetividade. Na perspectiva acontecimental, pensar a formação humana se trataria mais de fazer uma passagem para *fora*, uma tentativa de instaurar uma outra linguagem que nos permita escapar à dinastia da representação.

A experiência só se deixa apreender em seu limite no lado de *fora*. Mas, o que seria este lado de *fora* que supostamente estaria para além da positividade do nosso saber? Segundo Deleuze (1992, p. 137), se trata, na verdade, de uma linha. Essa linha não estaria na interioridade do indivíduo ou nas coisas, mas, nos confrontamos com ela todas as vezes em que o pensamento se choca com algo como a vida, a loucura e a morte. Portanto, não se pode contrapor a *experiência do fora* ao que a modernidade concebeu como um psiquismo interiorizado, com o "eu" apreendido enquanto sujeito interior. O *fora* aqui nos remete às forças em sua mais alta potência. À primeira vista essa ideia pode nos fazer estranhar, posto que "de Platão a Freud, passando por Cristo, fomos interiorizados e acostumados a investigar as supostas profundezas do nosso ser" (Idem, p. 138).

Além disso, com os artifícios da razão científica moderna, o homem se lançou numa obsessiva busca interior com o intuito de encontrar respostas que justificassem sua existência finita. Escavou tão fundo que parece ter sido soterrado em si mesmo. Por isso, "aprisionado dentro de si, o eu grita como pode sob as ruínas de uma modernidade saturada de indiferença" (Deleuze, 1992, p. 139). Essa interiorização atende por muitos nomes: Eu, Alma, Espírito, Ser, Sujeito, Essência, Ego. Interiorizados em um Eu-Sujeito, ficamos poucos permeáveis à *experiência do fora* – essa superfície onde borbulham as matérias intensivas que disseminam a intensidade dos modos de viver.

Fora da interioridade brotam forças não experimentadas. O gesto de entrar em contato com essas forças pode ser fatal[36]. Mas quem quer se formar precisa se esforçar para *sair de si*. A espiritualidade aqui é uma prática na contramão. Haveria que se abdicar da aclamada "busca interior". Trata-se, antes, de dessubjetivar esse interior para que possamos ativar nossas forças vitais e criar modos outros de subjetivação.

Pensar isso é perigoso. Todo pensar é perigoso. Toda experiência formativa deflagra o perigo. Daí se pergunta Deleuze (1992): "como se salvar, como se conservar enquanto se enfrenta essa *linha do fora*?" (p.138). É necessário dobrar as forças e fazer o poder afetar a si mesmo. Esta afecção de si é o impensado de nossa formação.

[36] Deleuze (1990) diz que as *linhas do fora* podem nos levar ao colapso. Isso porque todo sujeito movido a paixões morre um pouco como o capitão Ahab (o personagem de *Moby Dick* do escritor H. Melville) na perseguição da baleia branca no tempestuoso mar exterior onde ele franqueia a linha. Essa linha é mortal, demasiado violenta e demasiado rápida e nos arrasta. Contudo, é vital aprender atravessar a linha e torná-la vivível, praticável, pensável; fazer disso uma arte de viver.

A *experiência do fora* diz de uma forma de pensar a formação do humano onde nela o pensamento só funciona quando for violentado por forças oriundas de uma experimentação radical capaz de nos forçar a sair da esfera da representação.

Nos termos de Vilela (2010, p. 295), essa dimensão acontecimental de toda experiência formativa envolve a memória do mundo e do cosmos, acolhendo uma interrogação silenciosa sobre as im/possibilidade de se ser um ser humano, a fim de nos liberar do sono antropológico, isto é, de uma formação humana ancorada univocamente nas figuras do sujeito e da consciência. É também perceber que não existe formação humana desvinculada da exterioridade do acidente, da imprevisibilidade e da contingência. O que significa dizer que a formação humana se dá na dependência dos mais disparatados encontros e das múltiplas relações de força que os agenciam.

Tudo isso desloca a formação humana dos projetos humanistas que vigoram na modernidade ocidental. Pensar os processos de formação humana nessa visada significa reconhecer o polimorfismo imanente dos elementos que aí entram em relação, o que exige multiplicar as próprias perspectivas de análise e os seus domínios de referência.

As lutas por uma política da experiência em educação, neste sentido, exigem questionar o própri o estatuto do que significa ser um sujeito humano. Deleuze (1988) lendo Foucault, diz que esse tipo de luta passa pela resistência a duas formas de sujeição: uma contra a individualização que o poder exige de todos nós; e a outra contra as formas de identidade determinadas de uma vez por todas. Luta-se então pela diferença como direito à variação e à metamorfose. No caso de Foucault, luta-se, sobretudo, em prol da experimentação rigorosa consigo em *relação a si mesmo*.

Nesse sentido, de fundamental importância são as técnicas de si. Isso porque são elas que tornam plausível considerar a proposição de um processo de dessubjetivação. O próprio Foucault (1980) insiste que essa experiência de dessubjetivação é algo que, no curso da história e das sociedades, os seres humanos jamais cessaram de constituir a fim de mudar os regimes de produção das suas próprias subjetividades. Assim, entrar em contato com experiências de dessubjetivação produz uma alteração que faz o sujeito coincidir com o que nele respira e transpira o impessoal e o não-idêntico.

3.3 Dessubjetivação como condição de possibilidade da experiência formativa

A noção de dessubjetivação é pouco abordada no campo educacional inclusive pelos chamados *estudos foucaultianos*. Uma feliz exceção é a reflexão do professor Nilton

Milanez (2021), que se deparou com essa noção quando da realização do seu estágio pós-doutoral, nos anos de 2010-2011, na *Sorbonne Nouvelle*. Nas suas pesquisas, ele retoma a noção em intersecção com a ideia de *experiências-limite*.

A *experiência-limite*, diz Milanez (2021), é o *lócus* onde o sujeito ultrapassa a sua própria subjetividade, a transgride, e se desmorona nela, o que produz uma transformação intensa levando a uma metamorfose que pode se desdobrar em outro sujeito. Por isso, abordar o processo de dessubjetivação permite pensar "em que condições o sujeito tendo passado por um processo de subjetivação social vai se desvencilhar das próprias armadilhas que a sociedade lhe impôs para se constituir, arrancando-lhe aquilo que firmava sua identidade no mundo" (p. 18). Contudo, o processo de dessubjetivação pode levar o sujeito tanto a um processo de recriação quanto a uma dispersão total.

> Temos, portanto, no processo de dessubjetivação essas duas empreitadas em suas extremidades, perder-se para encontrar-se, mas dependendo da força das instituições no meio do caminho, o sujeito pode se lançar a um precipício sem ver a luz de seu novo dia (Milanez, 2021, p. 19).

A "empreitada de dessubjetivação" (*entreprise de dé-subjectivation*), nos termos de Foucault (1980) foi abordada n a entrevista com Duccio Trombadori, na qual o pensador francês afirma estar entrando em uma área na qual se visa "tentar chegar a um certo ponto da vida que seja o mais perto possível do não passível de ser vivido" (p. 291). Trata-se, de fato, de uma experiência que remete a duas fontes vitais para a problematização foucaultiana: Georges Bataille e Maurice Blanchot.

Georges Bataille, em 1943, publica o livro *L'expérience intérieur*, desenvolvendo a ideia da materialidade histórica de uma servidão baseada em dogmas religiosos que estabelecem limites à experiência humana. Ele fixou a experiência interior sobre três bases: uma crítica sobre a servidão dogmática em torno do misticismo; uma definição da experiência como lugar de soberania para o sujeito; uma construção metódica para situar a experiência no interior de uma comunidade. Nessa via, Bataille focaliza os limites que os dogmas religiosos podem impor ao sujeito, tirando-o do caminho da experiência. A experiência vai se colocar, portanto, não como um saber dado, mas como um tipo de não-saber, uma região na qual o sujeito não encontrará qualquer totalidade ou unidade.

Nesse território, o sujeito se desprenderia de qualquer dogma que possa fixá-lo às normas daquilo que tem a pretensão de estabelecer o que é possível ser, e que faz com que a vida seja experimentada como uma "falta constitutiva" (Milanez, 2021, p. 21).

Maurice Blanchot, por sua vez, reconhece ter sido impactado por esse texto de Bataille, e publica *L'entretien infini*, em 1969, na qual estabelece a expressão *experiência-limite* enquanto uma experiência paradoxal, tendo em vista que nela o sujeito se consolida por meio de uma negação radical, deflagrando um "excesso de nada, um vazio inutilizável" (Blanchot, 2007, p. 188). O sujeito da experiência passa a responder, portanto, a uma demanda que não tem nada a ver com produzir, triunfar ou realizar, seja uma obra ou uma fala em vista do exercício de alguma ação útil.

A experiência interior/limite produziria, ao contrário, um tipo de acontecimento que acaba por fraturar o sujeito, fazendo-o transbordar e se exceder. O mais espantoso é a afirmação de Blanchot (2007, p. 194) de que a experiência-limite é uma "experiência da não experiência", ou seja, uma experiência para a qual os limites foram derrubados por meio de uma prática da qual não se tem qualquer domínio. Daí a máxima que a constitui: perder-se de si! Esse é o eixo paradoxal que permite ao sujeito encontrar-se em uma experiência consigo próprio. O efeito de ressonância dessas ideias em Foucault foi tremendo ao ponto de ele ter dedicado vários textos para comentar tanto as leituras de Blanchot como os textos do próprio Bataille, dimensionando os vetores do que ele denominaria de *empreitada de dessubjetivação* enquanto uma experiência que nos permite escapar da subjetividade, cruzá-la ou reatravessá-la.

O termo *dessubjetivação* questiona radicalmente a primazia do sujeito. Todavia, e esse é o ponto crucial da radicalidade de sua proposta, a noção de dessubjetivação não visa simplesmente a um questionamento crítico-reflexivo da categoria sujeito. Ou seja, não é uma crítica que ocorre estritamente no campo epistêmico. Os termos que Foucault (2017) usa são incisivos: dissociação, explosão e reversão do sujeito "em algo completamente diferente" (p. 867). Foucault buscou pensar a experiência de modo inverso àquele que "sustentou, a partir de Sócrates, sem dúvida, a sabedoria ocidental, a essa sabedoria que a linguagem filosófica prometia a unidade serena de uma subjetividade que triunfaria nela, sendo por ela e através dela inteiramente constituída" (Idem, p. 868).

Não é preciso muito esforço para perceber como essa *empreitada de dessubjetivação* carrega consequências importantes para as teorias da formação humana e para as críticas, modernas e contemporâneas, sobre o ser mesmo do sujeito. Antes de tudo, ela propicia pensar os efeitos radicais da aposta no *descentramento do sujeito*.

> A existência do sujeito é, assim, colocada em xeque, entrando em cena os questionamentos sobre a finitude do homem e os limites que o constrangem em sua formação biológica, nos canteiros da linguagem e nas fronteiras com o trabalho [...] dessa feita, o sujeito descentrado aparece na dispersão dos

> acontecimentos, na descontinuidade da história e se movimenta dentro de um arquivo de discursos que movimentam as práticas de dessubjetivação. ***O corpo do sujeito***, portanto, marcado pelos furos da história, se preenche pela intensidade dos saberes, às vezes de períodos curtos, outros longos, e pela pungência de um estrato social que demanda dele se tornar parte correspondente do corpo social. **Os efeitos de um sujeito descentrado dão a ele a possibilidade de ser sempre outro**, mas não sem antes ter que lutar contra o fato de ser apenas um servidor, um sargento às ordens de seu superior nas operações dos processos de subjetivação (Milanez, 2021, p. 25. Grifos nossos).

A noção-experiência de dessubjetivação permite ler a contrapelo como os dispositivos de poder-saber operam também dinâmicas de desregulação do sujeito com seu entorno social, fazendo com que o sujeito seja "ferido em suas condições de reconhecimento" (Milanez, 2021, p. 26). É como se o sujeito fosse então desligado/desacoplado das tecnologias operantes em seu processo de subjetivação.

Com isso, a dessubjetivação abre um combate contra as normas naquilo que elas têm de maquinação e controle dos corpos e das vidas. É o que se pode apreender, por exemplo, nas reflexões levadas a cabo por Judith Butler (2024) ao examinar a noção de *despossessão* como uma ferramenta de resistência e reconstrução política.

Nesse contexto, Butler (2024) nos convida a pensar como a vulnerabilidade, sobretudo a vulnerabilidade corpórea, em vez de ser apenas fonte de sofrimento, pode se tornar um espaço para ação coletiva e a solidariedade. Também aí é possível ver como a *dissolução do eu*, condição extrema para o sujeito, parece recolocar o corpo no centro da história e dos processos ético-políticos de subjetivação. Pois, o processo de dessubjetivação reclama o corpo enquanto uma superfície marcada pelos acontecimentos, o que permite evidenciar que o corpo também poder ser fabricado fora da arquitetônica engendrada pela história, isto é, para além das taxonomias e categorizações que o decompõem na massa dos arquivos morais de seu próprio tempo.

> Portanto, dessubjetivar-se é também uma evidência de que o sujeito pode se tornar outro, fazer-se heterotópico, ocupar outros espaços e construir novos corpos para si. Que a dessubjetivação seja em nosso presente uma forma de governo de si, um trabalho do sujeito sobre si mesmo, visando à prática de uma governamentalidade que não sacrifica o outro em nome do bem maior da população, mas constituiu uma população de subjetividades cada vez mais diversificadas, diversas e cuja diversidade seja tal qual a força primeira da dessubjetivação, sem limites (Milanez, 2021, p. 34).

O sujeito pode, então, ramificar-se em processos plurais de subjetivação, salvaguardando suas singularidades por meio de novas produções das subjetividades; pode ainda desdobrar-se, aprendendo a se desprender de si mesmo. Essas são as apostas

de pensar a vida como uma obra de arte, como problematizou Foucault em *O cuidado de si*. Trata-se de uma reviravolta nos modos de subjetivação hegemônicos, uma forma *insurreição espiritual* que não trata somente do ataque da história sobre nossos corpos, mas agencia nossos corpos para a emergência de histórias outras e de mundos outros.

Em síntese, como observa Sardinha (2010), a chamada experiência de dessubjetivação abre todo um "universo problemático" que poderíamos chamar "de limites do ser e sua relação à ética" (p. 178). É nessa direção que é possível corroborar a hipótese de Jean Terrel (2010), para quem "a espiritualidade que Foucault reivindica em 1982 deve ser conquistada a partir de uma crítica implacável das práticas dominantes de subjetivação que começa pelas experiências radicais de dessubjetivação" (p. 166).

Por fim, mas não menos importante, é o fato das *experiências-limites* de dessubjetivação implicarem necessariamente o corpo, uma vez que, em Foucault, o corpo é o que resulta do embate entre forças em um campo de batalha. O corpo é abertura, é errância, lugar de invenção, arte e criação. Ao articular dessubjetivação e corpo, vimos que Foucault fala de uma *experiência do fora*, uma experiência sem sujeito, um acontecimento que se dá fora dos limites do *eu*. O que ressoa por trás dessas expressões (experiência-limite, experiência do fora, pensamento do exterior, empreitada de dessubjetivação, etc.) nada mais é do que um movimento de singularização ético-espiritual que se dá fora da subjetividade, mas que transforma o sujeito.

Outro aspecto importante dessa tematização remete aos momentos em que o sujeito rompe com as exigências da ordem e da moral instituída e com isso é dessubjetivado pelo não reconhecimento de sua forma de vida, marcando-o com os signos da abjeção, da infâmia e da exclusão. Mas, os processos de dessubjetivação que nos interessam focalizar aqui são aqueles que advém do uso de determinadas práticas de *si*, com vistas à transformação ética de nós mesmos, ou seja, experiências que incidindo no corpo aumentam nossa potência de existir e resistir junto aos acontecimentos da vida.

Assim, ao tomarmos como ponto de apoio a noção de dessubjetivação para pensar a potência formativa dos *corpos em transe*, compreendemos que essa escolha pode levar a uma alteração no modo de pensar a formação humana. Por um lado, devolvendo ao corpo o uso das suas potencialidades; por outro, indicando como *corpos em transe* dão a ver uma experiência transformativa radical ancorada na alteração de si.

3.4 Das artes de viver aos corpos em transe

Toda realidade é corpo – faz-se corpo no gesto, na marca ou no sinal, na ação ou no movimento, diz a professora Lílian do Valle (2019, p. 644). Assim, nada se passa que não passe pelo corpo, nem nada se passa que não se passe com o corpo, já que ninguém passa sem o corpo. Mais: o corpo, nosso corpo, é multitude: "vítima e algoz, prisão e redenção, grotesco e sublime, mal-estar e pacificação, encontro e separação, dor e prazer, exposição e recolhimento, estranhamento e intimidade, controle e perdição, o corpo é a uma só vez tudo isso, mas ao mesmo tempo nada disso nos dá inteira e definitivamente o corpo, tal como dele fazemos a insondável experiência" (p. 644-645).

Nesse contexto, a única metáfora que caberia ao corpo é a da ingovernabilidade, pois todo corpo é corpo à deriva, sem leme e sem rumo, sem remo nem oriente, aquém e além dos mapas filosóficos da dominação da sensibilidade. Nas tentativas de sua captura pelos povos ocidentais, os poderes do corpo foram definidos no âmbito da "carne", o que contribuiu para a des/qualificação de suas potências apreendidas como signos da degradação, da animalidade e do pecado, culminando em dispositivos de denegação e cerceamento das forças subterrâneas da imaginação desejante.

Com isso, instaurou-se uma "cartografia da vontade de morte", uma "poderosa miragem, promessa irrealizada – já que o preço para pisar essa terra utópica não é outro senão a própria cessação da vida" (Valle, L. 2019, p. 646). Mais recentemente, uma nova tentativa de refazer os mapeamentos anteriores introduziu "uma nova bússola, um novo instrumento de precisão, capaz de identificar a presença, nesse horizonte antes indevassado" (Idem, p. 647): a digitalização do corpo reduzido a dados e informações, e a promessa de um novo "Eldorado". O humano, enfim, sem corpo.

Contudo, dizíamos, o corpo é o espaço-tempo do que, em nós mesmos, permanece ingovernável, aquilo que se apresenta sem aviso prévio, cuja presença incômoda produz pequenas alterações, acolhe existências mínimas que tendem a modificar silenciosamente nossos modos de vida. Nos termos de Valle, L. (2019, p. 651), afinal, "não somos nós", é o corpo, ele mesmo, que irrompe nas nossas vidas nos oferecendo uma chance. Uma chance para recuperar a capacidade de sermos afetados pelo mundo, pelo outro, pelos outros.

Logo, não é por nada que o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (2011, p. 902) afirma que as potências do corpo são o verdadeiro sobrenatural, pois ele nos força a encarar uma "situação em que o sujeito de uma perspectiva é subitamente transformado em objeto na perspectiva de outrem" (p. 902).

Isso significa dizer que o corpo é determinado pelo olhar dirigido a ele. Essa é maneira de conceber o corpo entre os povos indígenas das terras baixas da América do Sul, com implicações desconcertantes para "um espírito ocidental", pois, neste caso, "o corpo humano não mais ocupa um lugar único e estável no esquema do cosmos", já que sua forma é inteiramente relativa à perspectiva de um testemunho (humano ou não humano), "fornecido pelo olhar do outro, em vez de ela ser um atributo essencial de uma dada classe de seres" (Taylor & Viveiros de Castro, 2019, p. 769).

As ontologias amazônicas tendem a atribuir uma posição de sujeito a um número significativo de seres, sejam espíritos, animais, plantas ou artefatos[37]. Além disso, de acordo com a posição na qual se encontra um outro do ponto de vista de um sujeito qualquer, a natureza do corpo por meio do qual esse outro aparece pode variar.

> [Assim] a morfologia não dá ao corpo identidade específica. Se eles falam em "ver" o corpo do outro sob tal ou qual forma – e eventualmente de fato assim o vejam –, os povos indígenas da Amazônia fazem uso de uma imagem concreta para se referir a uma noção na realidade muito abstrata: a percepção, ao mesmo tempo sintética e difusa, de intenções que cremos descobrir no corpo do outro de acordo com as atitudes – amigáveis, sedutoras, ameaçadoras – que ele adota no curso de uma interação (Taylor & Viveiros de Castro, 2019, p. 771).

Esse posicionamento está em uma consonância estranha com a percepção foucaultiana do corpo como um composto de forças em relação e em constante combate. Este corpo não se limita às concepções orgânicas; antes de tudo, ele se apresenta como um campo sobre o qual operam diferentes disposições e dispositivos.

> A especificidade da corporeidade humana está ligada aos procedimentos pelos quais ela é fabricada: a carne e a forma do corpo são a memória literalmente encarnada das interações afetivas entre o sujeito e seu entorno. Ao invés de ser dada, como é o corpo de uma espécie natural, a forma humana do corpo é inteiramente produzida: ela é o resultado de uma ação intencional e coletiva. Um indivíduo não vem ao mundo como humano; ele se torna humano por meio da alimentação e dos cuidados dispensado por seus parentes, do zelo que estes demonstram entre si. Ao participar do crescimento do feto pelo dom de alimento na forma de seu esperma, um homem adquire em face de uma criança o estatuto de "pai". Ele se torna literalmente seu pai à medida que a própria criança se torna "filho" ou "filha" desse homem. [...] Em suma, o parentesco não é dado por um laço biológico que lhe precederia: ele se constitui na construção mútua de uma corporeidade compartilhada, depositária de uma consciência corporal feita de uma memória de interações com os seres, os lugares e os objetos familiares (Taylor & Viveiros de Castro, 2019, p. 785).

[37] Essa disposição, comum a várias culturas não ocidentais, é designada na antropologia pelo termo *animismo*. Ela se baseia ainda na ideia de que a aparência manifestada por outro ser é uma questão de perspectiva: a identidade do corpo percebido depende da natureza do corpo da "pessoa" que está na origem do olhar (Taylor & Viveiros de Castro, 2019, p. 770).

Essa fabricação conjunta da matéria e da consciência corporais é o que na Amazônia se assemelha mais ou menos a uma atividade de produção, no sentido ocidental do termo; e, "em contraste com a manufatura de bens materiais (ou dos meios de os produzir), que é para nós o modelo da ação valorizada, os ameríndios investem seus esforços em um outro trabalho: confeccionar pessoas" (Taylor & Viveiros de Castro, 2019, p. 787). O corpo humano é a coisa mais valorizada nesse universo porque ele materializa os processos imanentes de nossa constituição subjetiva.

Assim, se em 1975, na obra *Vigiar e Punir*, Foucault (2008) deteve-se nas práticas disciplinares para pensar a produção de um tipo específico de corpo, a saber, um corpo dócil, problematizando o espírito humanista da modernidade ocidental, a partir do ano seguinte, 1976, ele faz entrar em cena novos procedimentos analíticos para tematizar a produção de nossas subjetividades. Essa reflexão culmina, em 1984, com a publicação do segundo e terceiro volumes da sua *História da Sexualidade*.

É nesse momento que sua atenção se volta para as *práticas de si*, práticas que se organizam em torno de uma *techne*, de uma arte de viver. Em toda essa deriva, o corpo permanece como campo de problematizações e elemento de constante reflexão e cuidado, pois é apreendido como a matéria vital para a estilização da existência. Pois, se, por um lado, o corpo se configura como o grande ator utópico (Foucault, 2013), por outro lado, ele é suscetível de dobrar a si mesmo. É justamente nesse movimento de dobra que ele experimenta seus próprios limites, que o faz entrar em "outro mundo", um "contra-mundo", justamente através do que lhe é mais próprio.

> [...] é o próprio corpo que volta contra si seu poder utópico e faz entrar todo o espaço do religioso e do sagrado, todo o espaço do outro mundo, todo o espaço do contra-mundo, no interior mesmo do espaço que lhe está reservado. **Depois de tudo, acaso o corpo de um dançarino não é justamente um corpo dilatado segundo todo um espaço que lhe é interior e exterior ao mesmo tempo? E também os drogados, e os possuídos**; os possuídos, cujo corpo se torna um inferno; os estigmatizados, cujo corpo se torna sofrimento, redenção e salvação, paraíso sangrento (Foucault, 2013, p. 14. Grifos nossos)[38].

Corpo. Ponto-limite. Matéria frágil. Corpos. Travessia e trânsito. *Corpos em transe*. Uma *topia* retirada de si, implacável, imanente à própria vida. Um *topia* de estranhamentos no mundo da educação com suas gramáticas normalizadoras.

[38] Curiosamente, nesse movimento de dobra do corpo sobre si, que Foucault destaca três experiências que o devolvem à sua imanência: as experiências do espelho, do cadáver e do amor (Foucault, 2013, p. 15).

Da mesma forma como a arte ensina a ver, a escutar, a tocar, a sentir de outras maneiras, com diferentes partes do corpo, talvez, a experiência de transe, como uma experiência-limite de dessubjetivação, possa nos ensinar a abrir uma cartografia dos corpos na qual seja possível encontrar um novo *ethos* para pensar os processos de formação humana na atualidade. Estamos cientes de que a aposta é alta. *Corpos em transe* existem fora de si, no infinito de suas potências, inclassificáveis e desmedidos. Afinal, *corpos em transe* se constituem diferencialmente em suas próprias diferenças, isto é, em devir, produzindo comunicações transversais.

Nos termos de Daniel Lins (2000), um corpo em devir abre uma experiência que não funciona *por meio de* ou *para* um organismo ou o que quer que seja, nem mesmo para um projeto de formação. Em outras palavras, *corpos em transe* não são passíveis de uma objetivação abstrata ao serviço dos nossos sistemas de conhecimento. *Corpos em transe* são corpos fugidios, corpos em fuga, visto que só existem em meio às forças.

Vale ressaltar, mais uma vez, que o termo transe presente nesse sintagma *corpos em transe*, não se reduz às visões dominantes, nas ciências sociais, sobre o transe religioso, mas é retomado do verbo latino *transire* que significa atravessar, fazer uma travessia, abrir um canal de passagem entre mundos, entre seres, entre a vida e a morte. Transe como trânsito, como travessia, como movimento capaz de acometer, de acontecer a qualquer ser vivente. Pensamos o transe como toda experiência que nos expõe às "virtualidades latentes", aos efeitos de disjunções abertas a um novo campo de possíveis.

Corpos em transe ao desregularem os nossos movimentos habituais (socializados e normalizados)[39] abrem a subjetividade a uma espécie de fundo diferencial onde se desdobram novas potencialidades. É sobre este aspeto que repousa a hipótese de que "a imprevisibilidade motora do corpo em transe" confere a tal corpo a condição de acontecimento, pois resulta em "um processo singular de atualização que circunscreve sua ação em um espaço determinado, produzindo novas possibilidades gestuais" (Luz, 2019, p. 07); e como assinalamos no início desta discussão, na literatura acadêmica que trata dos fenômenos do transe, ainda é comum dizer-se de alguns corpos, quando atingem um tipo de transe, que estes se encontram *possuídos.* Essa ideia pressupõe que o sujeito *possuído* anteriormente ao estado de transe, antes de supostamente *perder* a consciência e o *controle voluntário* de seus movimentos, teria a *posse* do próprio corpo.

[39] Foucault (2014) chamou de "automatismo dos hábitos", um conjunto ordenado de movimentos motores responsáveis por circunscrever comportamentos de determinados corpos a determinados espaços, engendrando o modo disciplinado do corpo em sua capacidade de agir e gerir o próprio desejo.

Em outros termos, a ideia de que um sujeito pode perder a propriedade sobre seu corpo parece implicar a noção equívoca de que, no chamado "estado de normalidade", o sujeito *possuiria* o próprio corpo. Neste caso, quem possuiria o corpo? A alma? A consciência? Do ponto de vista dos *corpos em transe*, esse tipo de abordagem apenas reitera o dualismo e a separatividade entre corpo e mente ou entre corpo e alma operada ao longo das mais distintas fases das filosofias de matriz europeia.

Enquanto acontecimento, *corpos em transe* permitem formular outro enunciado, o de que, talvez, no suposto "estado normal", *fora* da experiência de transe, nossos corpos estariam, de fato, sendo despossuídos pelos dispositivos normalizadores da vida. No limite, poderíamos especular que um *corpo em transe*, na verdade, é um corpo restituído à sua própria governamentalidade operando em relação com outros seres e com outras forças em circulação no mundo, na terra e no cosmos.

Forjados no entremeio dessas múltiplas forças, *corpos em transe* ganham consistência na própria relação com as forças que os atravessam. Por isso, segundo José Gil (2018), qualquer corpo, mesmo aquele não implicado diretamente pelos estados de transe, é capaz de "incorporar forças emitidas por um outro corpo e espelhá-las, emitindo outras forças ou exprimindo-as: assim, as lágrimas provocam lágrimas, a força da alegria ou da compaixão são contagiantes etc." (p. 26). Isso ocorre porque um corpo, em suas variações, projeta vida em outros corpos. Fenômeno que Gil concebe como um "corpo-espelho-de-forças" (p. 27). Esse espelhamento não é como uma imagem refletida num espelho, inerte. O que se projeta é uma emissão de intensidades que misturada em outros corpos muda seus ritmos e suas afetações, alternando suas formas de presentificação.

Esse espelhamento de forças pode intervir no nosso regime sensorial, incluindo na percepção que temos de nós mesmos, dos outros e do mundo. Dessa perspectiva, podemos inferir ainda que *corpos em transe* operam em uma realidade que envolve dois planos co-emergentes: um plano intensivo e um plano extensivo. O plano intensivo se apresenta como o duplo estrangeiro da nossa realidade cotidiana. É nele que residem as forças e os fluxos moventes das diferenças, os quais transpassam o sujeito aquém e além da sua consciência. O plano extensivo, por sua vez, é o plano de codificação/estruturação onde aquelas forças intensivas se atualizam ganhando consistência formal. É nesse âmbito que as forças moventes dos processos de subjetivação tendem a se cristalizar[40].

[40] Yonezawa (2020) lembra que esses planos só se distinguem didaticamente, pois estão permanentemente embricados, tendo em vista que "não há, propriamente, sucessão entre virtual e atual, mas saltos" (p. 97).

De todo modo, esses planos não podem ser pensados em dissociação, pois é no encontro entre corpos e no espelhamento de suas forças que os afetos transitam, movendo os processos de subjetivação e de dessubjetivação em pressuposição recíproca. O que nos leva à conclusão parcial de que os corpos são constituídos tanto por experiências sociais, culturais, políticas, etc., quanto por experiências extrassensíveis e por forças intensivas.

O corpo é, portanto, não a morada provisória de algo superior - uma alma imortal, o universal, o pensamento - mas aquilo que deixa uma trajetória dinâmica através da qual aprendemos a ser sensíveis àquilo de que é feito o mundo. Acompanhando, de perto, este tipo de argumento, vamos buscar nos próximos capítulos explicitar o caminho adotado para experimentar essas ideias, e em seguida desdobrar possíveis implicações para o campo da formação humana perspectiva pela experiência dos *corpos em transe*.

4 DESLO(u)CAMENTOS METODOLÓGICOS

> Fazer deslocamentos. Essa tem sido uma prática habitual em minha vida. A dança me levou à Fisioterapia e ao Hospital das Clínicas da UNICAMP, onde prestei serviço voluntário nos setores de ortopedia e neuropediatria. De Campinas a vida me transportou para São Paulo pelo encontro com Klauss Vianna e depois com o Espaço Viver Dança e CIA. Vieram então as artes marciais, o teatro, a dança e a performance. E a grande travessia, o grande deslocamento, minha linha baleeira... Pernambuco: outra cultura, outro clima, outra alimentação, deslocamentos dentro do deslocamento. Olinda, Paulista, Recife. Aulas no Programa de Pós-graduação em Educação na Universidade Federal de Pernambuco. Mestrado na Linha de Educação e Espiritualidade. Uma pesquisa de campo em território movediço, o mesmo onde a comunidade do Coque foi construída. E aí, no Coque, em meio a uma chuva de dádivas descobri um mundo entre mundos. Um verdadeiro gira-mundos: o NEIMFA e suas rodas. *Rodas de cura*. Des-lou(u)ca-mentos!
>
> ***

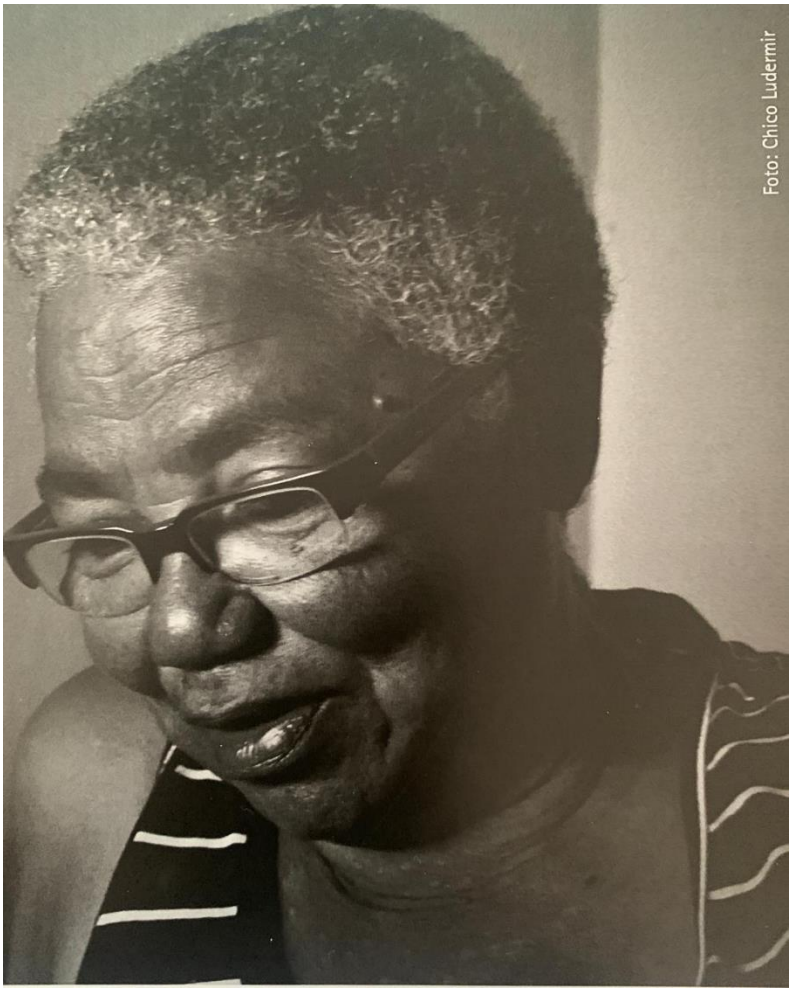
4.1 Os ritos cartográficos

O Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis (NEIMFA) é um espaço formativo singular. Externamente, é uma imensa casa azul. Internamente, uma espécie de labirinto carregado de uma atmosfera que remete a uma escola, cadeiras, quadro branco..., embora as paredes sejam cercadas de muitas imagens - à primeira vista muito esquisitas para nossa cultura ocidental. Assim, paradoxalmente, suas salas de aula parecem operar mais como um teatro. Nelas sonhos coletivos parecem se materializar diante de nossos olhos. Secretamente, o NEIMFA é um portal mágico onde vidas, muitas vindas de longe, se entrelaçam e se entrecruzam.

Nos seus arquivos afetivos, a história dessa organização social sui generis começou com "madrinha" Paulina. Paulina Lourenço, nascida no Coque aos 22 dias de setembro de 1947, "madrinha" Paulina vivenciou as grandes transformações vividas pela comunidade nas últimas cinco décadas, inclusive a última grande cheia, de 1975, que levou vidas a fio, como ela mesma recorda no livro *Senhoras do Coque*[41]. De fato, o

[41] O livro **"Senhoras do Coque"**, Recife: Narramundo, 2011, foi resultado de um projeto de extensão de alunos de jornalismo da UFPE: Francisco Ludemir Ferreira; Maria Socorro Liberal Peixoto e Rafaela de Melo Vasconcelos, dois jovens da comunidade: Katarina Scervino e Sandokan Xavier e um criança: Jonathan Lima, em 1989, o qual conectou a Rede Coque Vive, o NEIMFA, O MABI- Movimento

NEIMFA nasceu na casa de Paulina - por isso a chamamos de madrinha -, pois foi ela quem hospedou as reuniões conduzidas pelo professor espírita Xerxes Luna e mais cinco jovens que o acompanhavam em visitas nas manhãs de domingos na comunidade do Coque. Essas reuniões tinham por objetivo prestar assistência social e espiritual aos moradores e suas famílias.



Paulina Lourenço (Fonte: Livro **Senhoras do Coque**)

Arrebatando barreiras invisíveis, formado por jovens da comunidade. O livro foi desenvolvido por entrevistas de 5 senhoras do Coque, como uma pequena amostra da grande população de mulheres fortes, cuidadoras e solidárias, para saber de suas histórias e memórias, buscando valorizar formas de vida da periferia, fora dos estigmas de violência e carência que marcam o bairro.

Fonte: (Acervo NEIMFA)

Fonte: (Acervo NEIMFA)

Fonte: (Acervo NEIMFA)

Fonte: (Acervo NEIMFA)

Fonte:: (Acervo NEIMFA)

Fonte: (Revelar.si)

O Núcleo Educacional Irmãos Meno res de Francisco de Assis (NEIMFA) passou a existir em meados dos anos 1980. O Coque havia sido transformado em uma Zona Especial de Interesse Social, aglutinando várias políticas de intervenção urbana, cuja intenção era retirar as famílias das palafitas que margeavam o rio Capibaribe, e construir o conjunto habitacional que os moradores mais antigos chamam de "vilas". É em uma desse vilas onde hoje se encontra a sede do NEIMFA adquirida em 1994[42].

Mas, foi no início dos anos 2000 que o próprio NEIMFA passou hospedar, além do Espiritismo kardecista, outras tradições espirituais como o Budismo tibetano e a Jurema Sagrada, aproximando budas, orixás e pretos velhos[43]. Nesse mesmo contexto, foi estruturado o seu primeiro Projeto Formativo, o qual instituiu o lema que inspiraria todas as suas práticas pedagógicas: Educação e Cidadania com Espiritualidade.

As mudanças produziram uma alteração profunda nas matrizes formativas da associação que passou a articular suas ações socioeducativas a partir da denominada *pedagogia da mandala*[44]. O *mandala* é uma representação simbólica que visa apresentar, a partir de uma abordagem multidimensional e integrativa, a proposta pedagógica da associação. Cada elemento do mandala (suas cores e formas, por exemplo) representa um aspecto a ser considerado nos processos de ensino-aprendizagem fomentados a partir de múltiplas relações, e tem como finalidade última permitir às/aos educadoras/es lançarem mão de diferentes conexões para uma educação significativa. O ponto chave no uso dos mandalas é a inclusão da espiritualidade nos processos educativos (Oliveira, A. 2017). No caso do NEIMFA, o mandala que passou a servir de referência para os seus projetos educativos é conhecido como o *mandala dos cinco budas primordiais* (Fig. 1).

Nesse mandala, cada Buda é relacionado a uma cor com significados específicos. Assim, o Buda Akshobya, de cor azul, sustenta as qualidades de acolhimento incondicional; o Buda Ratnasambhava, de cor amarela, ancora a virtude da generosidade; o Buda Amitabha, vermelho, mobiliza a sabedoria do discernimento; o Buda Amoghasiddhi, verde, simboliza a sabedoria da transmutação; e o Vairochana, o Buda branco simboliza a vastidão do espaço, a criação, a luminosidade da mente.

---

[42] Informações detalhadas sobre a origem da comunidade do Coque, suas lutas históricas e o papel político e pedagógico de associações locais consultar a Tese de Freitas (2005).

[43] Esse processo de hibridização entre diferentes práticas espirituais resultou do vínculo estabelecido com o Lama budista Padma Samten do Centro de Estudos Budista Bodisatva (CEBB), culminando com a vinda de S.Ema. Chagdud Tulku Rimpoché ao Recife, quando visitou o NEIMFA no ano de 2002.

[44] O uso de mandalas no campo educacional tem sido uma estratégia comum para materializar os princípios e práticas da Educação integral (ver (educacaointegral.org.br)).

FIG 1- Mandala dos 5 budas (Fonte: PINTEREST)

O uso da noção de mandala, contudo, transbordou da dimensão propriamente pedagógica e passou a também a estruturar a própria organização administrativa da associação (Fig-2) e seus núcleos estruturadores. Assim, o Buda azul está associado ao Núcleo de Arte e Cultura; o Buda amarelo ao Núcleo de Gênero e Saúde; o Buda vermelho foi associado ao Núcleo de Educação e Cidadania; o Buda verde ao Núcleo de Articulação Comunitária e o Buda branco ao Núcleo de Direitos Humanos e Cultura de Paz.

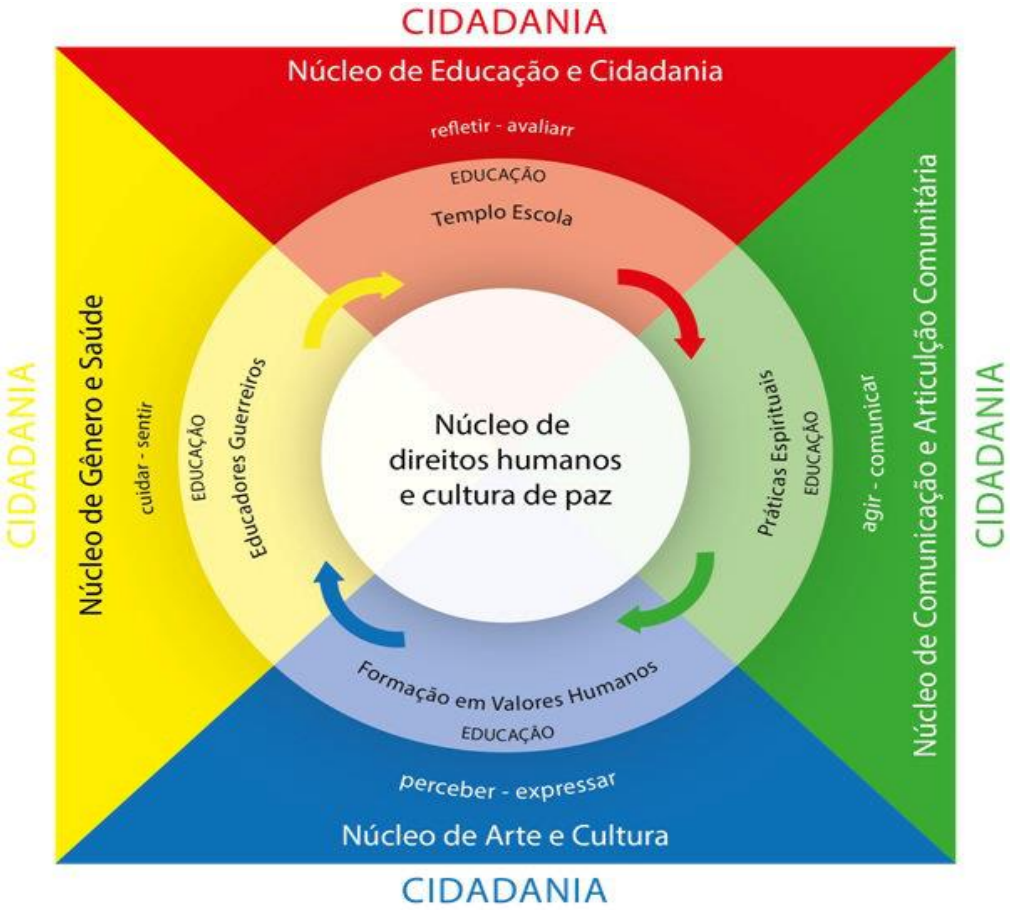


FIG. 2- Fonte: Oliveira (2017, p.67).

As cores e os vários símbolos associados/emanados pelos cinco Budas primordiais são uma forma de chamar a atenção para a motivação que deve orientar as ações educativas propostas pela organização, servindo como um indicador sutil dos modos de interação entre seu funcionamento administrativo e seus dispositivos pedagógicos.

> [...] a pergunta-problema que o mandala dos cinco Budas coloca é**: que outras experiencias de mundos somos capazes de acessar e criar quando estamos olhando (para si, para o outro, para as relações, para o social) desde o ponto de vista desses Budas?** Que outras formas de pedagogias e políticas conseguimos instaurar quando olhamos o mundo desde a perspectiva do mandala das cinco sabedorias básicas ou primordiais? (Projeto Formativo do NEIMFA, 2018-2022. Grifos nossos).

Desse modo, não é uma tarefa simples decifrar os múltiplos sentidos e referências que articulam as ações educativas do NEIMFA, nem mesmo acompanhar os vários projetos e atividades que se desdobram em seu cotidiano. A organização funciona praticamente todos os dias, inclusive nos finais de semana, nos três turnos.

Na verdade, o NEIMFA está sempre aberto e a qualquer hora encontramos pessoas circulando pelos seus ambientes. Estar no NEIMFA se constitui, por si mesmo, uma experiência. Cada espaço nos obriga a mudar constantemente de perspectiva, a fim de tentar compreender o que se passa. O Projeto Formativo se desdobra em ações que envolvem: a) práticas pedagógicas como o Centro Infantil Jardim de Lótus, a Escola de Magia, o projeto Revelar.si e a Rede Coque Vive; b) práticas terapêuticas que englobam cursos de Psicologia transpessoal, aplicação de Reiki entre outras, aulas de Yoga, orientação às gestantes; e c) práticas espirituais como consultas espirituais, grupos de estudo e prática em diferentes tradições espirituais como a Jurema sagrada e a *Roda de Cura*[45].

Nas duas últimas décadas, o NEIMFA e seus projetos formativos foram alvos de inúmeras pesquisas acadêmicas (Oliveira, 2017; Coutinho, 2012; Peixoto, 2012; Costa, 2012; Amador, 2010; Cavalcanti, 2018). Não obstante, nenhuma dessas investigações se debruçou especificamente sobre as suas práticas reconhecidamente espirituais. Uma consulta ao Banco de Dados de Teses e Dissertações (BDTD) com os descritores *NEIMFA* e *Formação Humana*, apresentou 66 trabalhos produzidos no período entre 2000 e 2023. A maioria desses trabalhos está localizada nas áreas de Educação, Comunicação e Sociologia. Ao repetir a busca com os descritores *NEIMFA* e *Espiritualidade*, cheguei a 40 trabalhos publicados entre 2010 e 2023.

Tentando especificar essa busca, usei ainda o descritor *práticas espirituais*, obtendo 36 trabalhos, sendo que desses, apenas 04 traziam a palavra *espiritualidade* no título: 02 dissertações e 02 teses. Realizei então uma análise preliminar dessas pesquisas. O primeiro trabalho foi a dissertação de Sidney Carlos da Rocha Silva, *A espiritualidade na perspectiva transpessoal: contribuições para pensar o sujeito da educação* (Silva, 2015), que teve como objetivo abordar a relação entre Educação e espiritualidade no âmbito da Psicologia Transpessoal no campo acadêmico brasileiro, a fim de mapear as contribuições desse debate para a formação humana. O segundo trabalho foi a dissertação de Andréa Santana de Oliveira, *A inclusão da espiritualidade nos processos de educação da infância: uma análise do projeto pedagógico do centro infantil jardim de Lótus e da escola caminho do meio* (Oliveira, A. 2017), que procurou pensar a noção de espiritualidade em espaços educacionais formais e não formais focalizando a

[45] Para conhecer a proposta em sua inteireza acessar o site oficial do NEIMFA: www.neimfa.com.br

espiritualidade na Educação infantil, ao mesmo tempo em que mobilizou referências da Filosofia budista.

O terceiro trabalho consultado foi a Tese de Leonardo Xavier de Lima Silva, *Espiritualidade, Humanização e parto: estudo de métodos mistos à luz da perspectiva integral transpessoal de Ken Wilber* (Silva, L. 2018), buscou enfatizar a noção de espiritualidade em relação aos processos de formação humana, no sentido da humanização no que tange ao acontecimento do parto, investigando os modos de pensar dos profissionais e demais envolvidos, em hospitais e em ambientes domiciliares.

Por fim, analisamos a Tese de Sidney Carlos da Rocha Silva, *Educação e espiritualidade em Chögyam Trungpa: nos rastros de uma pedagogia fantástica* (Silva, 2020), que problematizou o "fim do mundo", a ausência de futuro e o desencantamento de nosso tempo, através de outras epistemologias, em especial aquelas oriundas dos Himalaias presentificada nos trabalhos do mestre budista Chögyan Trungpa Rimpoché, extraindo da sua visão espiritual implicações para as práticas educativas.

Esse último trabalho acabou por se revelar um achado vital, uma vez que o pesquisador, ao tematizar a magia e seu papel formativo no campo educacional, trouxe à tona a perspectiva da desubstancialização do eu enquanto caminho formativo. Foi com base nas suas considerações analíticas que comecei a refinar a ideia de pesquisar o que passei a denominar de potência formativa dos *corpos em transe.*

Como existem várias práticas espirituais no NEIMFA, resolvi delimitar a pesquisa nas experiências vividas na *Roda de Cura,* porque na *Roda de Cura* há uma culminância do encontro de todas as outras práticas. A *Roda de Cura* é eclética e dá expressão a todo tipo de manifestação, cada qual que normalmente é reconhecida no seu espaço específico, como Jurema sagrada, espiritismo kardecista, budismo tibetano e rezas católicas por exemplo. Tudo isso, procurei ver, tendo como lente analítica a problematização das *práticas de si* tematizadas por Foucault.

Essa não foi uma decisão arbitrária, uma vez que as práticas ou técnicas de si tomam o corpo como o principal protagonista dos movimentos de transformação ética dos sujeitos. No entanto, um entrave que encontrei é que, no campo educacional brasileiro, a perspectiva foucaultiana acerca do corpo ainda é abordada nos limites da sua *microfísica do poder,* ou seja, o foco é colocado nas relações de poder-saber que visam docilizar os corpos. Mas, o corpo, como explicitado pelo próprio pensador francês, não se configura apenas como um mero receptáculo passivo das relações de poder-saber, é

também um espaço privilegiado para a produção de acontecimentos, sendo, ele próprio, um espaço de embates e de transformações.

Apreendido como uma heterotopia, o corpo também se configura como um espaço de destituição das relações de poder-saber que constituem o sujeito (Foucault, 2013a). Foi com base nesse pressuposto e no fato de não ter encontrado pesquisas com propostas de focar diretamente a perspectiva espiritual que informa as ações educativas do NEIMFA, que decidi realizar uma pesquisa exploratória em torno das práticas espirituais, aquelas que acontecem nas chamadas *Rodas de Cura* apreendidas como um espaço formativo.

Além disso, compreendo que essa escolha temática e empírica transcende um interesse apenas acadêmico, tendo em vista como a espiritualidade e a religião têm sido mobilizadas por forças neoconservadoras em aliança com os poderes neoliberais, a fim de desestabilizar o caráter democrático de vários direitos inclusive no campo da Educação pública (Freitas, 2021). Minha percepção então é que, ao ativar uma série de práticas espirituais disruptivas do ponto de vista estritamente religioso, articulando um diálogo pragmático-existencial entre diferentes tradições espirituais, as práticas da *Roda de Cura* do NEIMFA acabam por se constituírem como um *lócus* importante no estabelecimento de relações efetivas com as diferenças, contribuindo para formar sujeitos, corporal, afetiva e espiritualmente comprometidos com um mundo mais plural e inclusivo.

Nessa direção, a *Roda de Cura* foi apreendida como "nossa *encantaria"*[46]. Ao longo de toda a investigação fui presa da sensação de que uma força mágica brota desse espaço, o qual parece disseminar *feitiços* e *contrafeitiços* para resistir às forças perversas que persistem em assujeitar as populações das periferias, os mangues e seus múltiplos moradores nos signos excludentes e estigmatizantes da falta, do medo, da violência[47].

Curiosamente, o filósofo deleuziano Daniel Lins (2005, p. 1229), fala de uma "escola do mangue" como expressão de uma *pedagogia rizomática*. Esta tem como axioma uma ciência nômade que apreende a vida como criação e devir. Essa pedagogia permitiria

> [...] às inteligências, às crianças, aceder a um universo outro: ser bruxo com os bruxos, compartilhar da compreensão dos mistérios do nascimento, do amor, da vida, da morte, sem drama, sem histeria, sem dívida, mas com fantasia criativa acoplada à reflexão e não à indução. Os saberes como sabores não

[46] Peço licença aqui para tomar emprestado esse termo das tradições dos encantados de São Luís do Maranhão para me referir simbolicamente e espiritualmente ao NEIMFA e suas práticas, pois nesses dois âmbitos, os encantados (humanos, não humanos e mais que humanos) vivem e agem simultaneamente em múltiplos planos, mas sempre vencendo a morte e abrindo outras formas de viver (Ferretti, M. 2008).

[47] Assim como Cleiton Nunes (2014), pensamos o mangue como um lugar de potência; lugar de aberturas e de possibilidades criativas, resistindo aos mecanismos de controle da vida dos pobres pelas biopolíticas.

> mudam a realidade finita dos homens e, tampouco, a angústia vinculada à morte. A realidade continua sendo o que ela é, mas o olhar que se tem sobre ela transforma não a força das coisas nos seus paradoxos e incertezas, mas atribui ao "incompreensível", sob o olhar ético e estético (Lins, D. 2005, p. 1230).

De algum modo, essa metodologia de pesquisa foi conjurada pelos princípios dessa *escola do mangue,* bebendo de suas poções destiladas por uma ciência que busca a "nomadização dos pontos de fuga" (Lins, D. 2005, p. 1233). Por isso, movemos os métodos da investigação para além das abordagens normativistas ou objetivistas.

Adotamos um fazer metodológico que buscou *conversar com* e não *falar sobre*. Para tanto, posiciono-me entre as pesquisas de abordagem qualitativa apreendida enquanto dispositivo de geração de saberes sensíveis que levam em consideração a alteridade dos sujeitos implicados. Na esteira de Creswell (2010), os procedimentos da investigação emergiram do contato direto com o "ambiente" e com os "participantes".

De maneira mais estrita, busquei inspiração na genealogia foucaultiana, com ênfase no aspecto subjetivo das experiências abordadas. A genealogia da ética foucaultiana instala-se no ponto de articulação do corpo com a história, buscando os espaços intersticiais imanentes aos próprios saberes, tomando-os em sua dimensão estratégica (Faé, R. 2004). Com essa compreensão, inicialmente, fizemos uso de conversas, abertas e dialógicas, com as pessoas que estiveram e permanecem implicadas com o Projeto formativo do NEIMFA, bem como com os que idealizaram a *Roda de Cura* e os que seguem na sua condução e participação. Nesse percurso, conversei com 13 pessoas, todas adultas, sendo 06 homens e 07 mulheres participantes das *Rodas de Cura*.

Todos os sujeitos abordados, direta ou indiretamente, têm alguma relação com a experiência de transe, além de moverem ações efetivas nas práticas espirituais, seja conduzindo os rituais, seja cuidando dos participantes. As conversas ocorreram de modo espontâneo, tendo como eixo aglutinador a *Roda de Cura*, sua história, seus modos de operar e suas transformações ao longo dos anos, com aqueles que foram seus mentores e a viram surgir, assim como nos interessamos em saber dos demais participantes sobre as suas primeiras experiências na *Roda*, suas sensações, quando e como percebiam seus corpos sendo alterados pelas forças em jogo e as reverberações em seus modos de vida.

Em seguida, passei a configurar um aparato visual-gestual composto por uma série de imagens produzidas ao longo do processo de observação-e-participação nas práticas movidas na *Roda de Cura*. Nesse contexto, fui impulsionada pelo movimento

cartográfico (Alvarez e Passos, 2010; Passos e Eirado, 2010), pois nosso foco era o agenciamento de forças presentificado na experiência de estar/entrar em transe.

Nesse momento, o foco de nossa atenção foi posto na materialidade não linguística, não significante e não interpretável dos fenômenos. É importante dizer que, no percurso da investigação, nos demos conta da centralidade que alguns rituais têm no âmbito das práticas das *Rodas de Cura*. Foi por isso que decidimos nomear os procedimentos metodológicos de *ritos cartográficos*[48]. Ciente de que:

> [...] existem tantas cartografias possíveis quanto campos a serem cartografados, o que coloca a necessidade de uma produção metodológica estratégica em relação a cada situação ou contexto a ser analisado, indicando que dessa perspectiva, método e objeto são figuras singulares e correlativas, produzidas no mesmo movimento, e que não se trata aqui de metodologia como conjunto de regras e procedimentos preestabelecidos, mas como estratégia flexível de análise crítica (Filho & Teti, p.46, 2013).

Com Guattari (1992), abordamos as práticas da *Roda de Cura* como um território existencial. Para esse pensador, um território existencial é um ambiente vivo que está sempre sujeito a modificações, desvios e recriações. Guattari afirma que no território existencial "uma instância expressiva se funda sobre uma relação matéria-forma" (p. 44).

Para Guattari, um território – seus sujeitos, seus grupos – se forma por meio de agenciamentos com múltiplas forças, visíveis e invisíveis, que fazem emergir processos individuais e coletivos de singularização que podem ser observados e podem ganhar nomes próprios. Essa noção de território existencial foi aproximada da noção de heterotopia no que tange a espacialidade e a temporalidade. No caso, uma espacialidade que se abre num lugar ocupado por diferentes seres (humanos e não humanos); e uma temporalidade entrecruzada de momentos de caos e ritmos que disseminam intensidades afetivas, as quais atravessam as ações que são expressas nas práticas da *Roda de Cura*[49].

O primeiro passo para adentrar no território existencial e suas heterotopias foi o estabelecimento de alianças afetivas a fim de impedir que a pesquisadora se colocasse no lugar de/como uma terceira pessoa, observando de um ponto de vista abstrato. O segundo foi a construção de narrativas colaborativas acerca do vivido e dos seus efeitos

[48] No entanto, o uso da expressão *ritos cartográficos* não remete aqui a um método formalizado, sendo antes a expressão de uma inspiração agenciada pelas filosofias da diferença.

[49] Como consequência desses posicionamentos, a pesquisadora não pode se constituir como uma simples observadora externa às experiências. Na verdade, em vários momentos, eu mesma fui "tragada" pelas mesmas dinâmicas moventes no território intervisto.

existenciais junto aos participantes envolvidos. Esse foi um momento crucial dado que a intenção não era "analisar" criticamente o vivido, mas lhe dar expressividade.

> [...] Para Deleuze e Guattari é a expressividade, e não a funcionalidade, que explica a formação territorial. Há território a partir do momento em que componentes de meios param de ser direcionais para se tornarem dimensionais, quando eles param de ser funcionais para se tornarem expressivos (ALVAREZ e PASSOS, 2010, p.133).

O processo de investigação se moveu, portanto, em uma espécie de "ciclo de ressonâncias", pois o próprio território, por vezes, apareceu também como um sujeito portador de um *ethos* próprio*,* ou seja, como a expressão de um modo de vida.

Os *ritos cartográficos* se colocaram no rastro das pistas indexadas pelos participantes ao/no território, ambos atravessados pelos acontecimentos desencadeados por processos de dessubjetivação presentificados em meio aos *corpos em transe*.

Corpos múltiplos, mutantes, errantes. Corpos que pareciam criar e recriar, dramática e pragmaticamente, suas próprias dinâmicas. Corpos vivos, em movimentos que transcendiam, de forma sensível, as dualidades projetadas pela razão colonial-moderna-ocidental. O grande desafio foi então: como traduzir a língua e a potência desses corpos? Como saber das dinâmicas que os atravessam? Como lidar com esse entrelugar e esse fora-de-lugar? Como co-habitar as suas experiências-limite?

Essas foram, sem dúvidas, as principais e mais angustiantes questões que se abriram ao longo de todo o processo de pesquisa, e ainda não tenho certeza de ter conseguido encontrar uma resposta efetiva. Mas, na tentativa de lidar com esses pontos, retornei aos trabalhos de Jose Gil (2001), quando este ressalta que qualquer discurso sobre o corpo requer o enfrentamento de uma resistência. Pois, segundo ele, a linguagem racional pode se constituir em um grande obstáculo. Nesse sentido, a sua indicação metodológica é "falar menos sobre o corpo" e "fazer o corpo falar". Essa seria a principal maneira de subsistir e resistir à violência simbólica que incide e se apropria da dimensão intensiva do corpo apenas pelo viés linguístico-cognitivo. Porém, como fazer isso?

A resposta de Gil (2001) é: criar possibilidades para uma comunicação mais direta com o corpo em sua própria língua (sinestésica), ensaiando uma contraposição a uma perspectiva meramente representacional ou interpretativa. Essa infralíngua ou língua do corpo seria uma língua gestual. Trata-se de pensar que o gesto enquanto uma *língua menor* do corpo também forma frases nem sempre tão legíveis, muitas vezes são confusas. Da mesma forma que as palavras significantes podem ter muitos sentidos, os

gestos não têm um sentido unívoco, pois traços fisionômicos, modos de respiração, qualidade tônica intrínseca, são exemplos de fatores que contextualizam a sua apresentação.

Mas e os *corpos em transe*, o gesto *corpo-em-transe* em sua dança extática, também seria passível dessa compreensão? Mais uma vez, Gil ressalta que, na verdade, não há como compreender a dança, porque a dança é imanência. "A dança traduz a massa do sentido incorporado (embodied) e inarticulado(embedded) em trajetos intensivos, dissolvendo ao mesmo tempo no movimento o que surge como pura ilustração cinestésica do verbal" (Gil, 2021, p.96). Com isso, ele quer dizer que não se compreende os signos dos corpos por si mesmos, ao contrário, são as dinâmicas que agenciam seus movimentos, que absorvem os signos e explicitam sentidos. O sentido intelectual, por sua vez, é apenas uma das possibilidades de dissecar, seja um gesto ou uma palavra. A intensidade dos afetos expresso através de gestos com suas dinâmicas de movimentos contêm em si o seu sentido como toda obra de arte.

Contudo, isso não impede que um gesto proveniente de um *corpo em transe* possa carregar/encarnar/disseminar um feixe de pensamentos que pode ser explicitado por quem se deixou afetar. Foi o que tentamos fazer por meio de uma exposição baseada em uma pragmática visual aberta nos movimentos instaurados pelos *corpos em transe*, dando-a-ver gestos, imagens-pensamento que vem de uma emergência de forças girantes, dançantes que atravessam fissuras e brechas pautando entrelinhas.

4.2 Cartografias imagéticas

Nessa direção, o procedimento mobilizado para construir os "dados" seguiu uma orientação estética como a performance de uma dança. Tentamos construir uma espécie de *cartografia imagética* que visava ressaltar a função expressiva das imagens percebidas como gestos, intermeadas com fragmentos das conversas realizadas com os participantes da *Roda de Cura*, destacadas em itálico e centralizadas no corpo do texto.

A inspiração veio do conhecido projeto *Atlas de imagens* efetivado por Aby Warburg que inaugurou uma nova técnica de leitura iconológica baseada no movimento, na gestualidade e na célebre noção de *Pathosformel*[50]. Esse modo de ler as imagens foi,

[50] De acordo com Alain-Michaud (2013) o *Atlas* de Warburg é para a história da arte contemporânea é um objeto incrível e enigmáticos cujo objetivo era desenvolver um novo estilo de apreender fenômenos estéticos. "O pensamento de Walburg [...] constitui uma interrogação reflexiva sobre os mecanismos de conhecimento e de pensamento das imagens" (p.9). Centralizou sua atenção em figuras em movimento "e

por sua vez, aproximado da noção de gesto desenvolvida pelo filósofo italiano Giorgio Agamben e da proposta de Hans Ulrich Gumbrecht acerca de uma possibilidade de leitura das obras de arte em bases não hermenêuticas, mas fundada na apreensão das "ambiências" ou "atmosferas" (Stimmungen) singulares de cada experiência artística.

Nos termos de Agamben (2018): "o que caracteriza um gesto é que, nele, não se produz, nem se age, mas se assume e se suporta. Isto é, um gesto abre a esfera do *ethos* como a esfera mais próxima do humano" (p. 12-13.). Isso significa que o gesto é "lido" como um *acontecimento* que, ao romper com a perspectiva meios-fins, opera como uma "finalidade sem fim", uma "comunicação de uma comunicabilidade".

> [O gesto] não tem propriamente nada a dizer, porque aquilo que mostra é o ser-na-linguagem do homem como pura medialidade. Mas assim como o ser-na-linguagem não é algo que possa ser dito em proposições, o gesto é, na sua essência, sempre gesto de não se entender na linguagem, é sempre *gag* no significado próprio do termo, que indica, antes de tudo, algo que se coloca na boca para impedir a palavra, e também a improvisação do ator para superar uma falha na memória (Agamben, 2018, p.13).

Com esse entendimento, compomos uma série de *imagens-gesto* (resultante de uma curadoria das imagens) apreendidas como rastros ou sinalizadores dos *enunciados visuais* expressos pelos *corpos em transe,* cujo aparecer não cumpre uma função de representação, pois não se pretendeu aqui explicar o que estava acontecendo no momento de captação das imagens. Logo, os nossos "resultados" de pesquisa não são fruto de uma "análise" ou de uma "interpretação". Ao contrário, eles evocam/conjuram um processo de *produção de presença* que almeja apresentar justamente "o que o significado não pode transmitir" (Gumbrecht, 2010). Para Gumbrecht (2010), "o campo hermenêutico produz o pressuposto de que os significantes da superfície material do mundo nunca são suficientes para expressar toda a verdade presente na sua profundidade espiritual, e, portanto, estabelece uma constante demanda de interpretação" (p. 12-13).

Essa visão corresponde à "imagem cartesiana do mundo" (Gumbrecht, 2010, p. 14), que se efetiva no antropocentrismo cognitivo e na primazia (da interpretação) do "sujeito" sobre o "objeto". Em contraposição, Gumbrecht (2010) enfatiza o corpo como instância primeira (p. 64), entendendo que a linguagem é capaz de proporcionar experiências, não só experiências interpretativas, mas experiência como percepção e

---

fez do desfile das imagens um instrumento de análise" (p.10). *Pathosformel* fez a história da arte se elevar a uma dimensão de sintoma, o que a elevou a uma dimensão antropológica fundamental. "Aqui o sintoma deve ser entendido como movimento dos corpos" por ele ser "agitado pelas paixões e também porque ele o julgava desprovido de vontade" (p.23).

afecção, isto é, como "algo que literalmente afeta nosso corpo" (p. 129). Uma forma de experimentação que encontramos na literatura, nas artes e na mística.

> [...] na literatura como lugar de epifania; na estética - assim como no místico - , o efeito de presença é a epifania como acontecimento imprevisível; por assim dizer, a epifania é sempre um acontecimento anterior ao "logos"; nesses âmbitos, a linguagem produz o efeito paradoxal de estimular imaginações que parecem tornar palpável a presença (GUMBRECHT, 2010, p. 129).

Contudo, não se trata de negar a significação. O próprio Gumbrecht (2010, p. 15) defende uma relação que oscile entre efeito de presença e efeito de sentido, porque reconhece a amalgamação, a ligadura entre presença e sentido, visto que "o homem é um animal amarrado às teias de significação que ele mesmo teceu" (p. 16).

Esse foi o caminho que encontramos para dar-a-ver *algo* impossível de ser apresentado apenas com as ferramentas e lentes da epistemologia ocidental que reduz à experiência a uma dimensão de verificabilidade, tangibilidade e reprodutibilidade. Na esfera do gesto ou da cultura da presença, o desafio foi apresentar algumas ações que não se deixam inscrever no dispositivo da vontade e dos fins. Pois,

> [...] tanto nas evoluções do dançarino quanto nas posturas e nos movimentos que fazemos sem perceber, o gesto não só jamais é, para aquele que o realiza, meio para um fim, mas nem mesmo pode ser considerado um fim em si [...]. Assim **podemos dizer que, no gesto, cada corpo, uma vez liberado de sua relação voluntária com um fim, seja orgânico ou social, pode, pela primeira vez, explorar, sondar e mostrar todas as possibilidades de que é capaz** (Agamben, 2018, p. 06. Grifos nossos).

Lidamos com essas ideias em termos procedimentais, primeiro, fazendo uma curadoria das fotografias que foram produzidas no contexto do trabalho de campo, delimitando uma série de *cenas* com o intuito de expressar as sensações experienciadas. Por meio da matéria fotográfica buscamos encenar/performar uma forma de composição dramática a fim de cristalizar gestualmente os *corpos em transe*.

As cenas assim constituídas se equilibram precariamente entre o que Roland Barthes (2012) chamava de *studium* (o aspecto mais cognitivo da imagem, aquilo que reconhecemos como seu conteúdo) e *punctum* (o elemento emocional, e que nos toca de forma inesperada). No entanto, por não ser uma fotógrafa profissional, tentei me colocar na posição de quem se submete a ser fotografada e principalmente de quem aprecia a fotografia apreendida como "um gesto infinito" (Barthes, 2012, p.14).

Isso significa dizer que o critério para a escolha das imagens não foi de natureza técnica. Selecionei as fotografias que me transmitiam um *quantum* de prazer e emoção.

Abordamos as fotografias como um campo de forças que, uma vez selecionadas, foram agrupadas em séries ou *cenas dramáticas*. Cada série-cena indiciando-demarcando determinados *enunciados visuais*, a partir dos quais buscamos especular/fabular com as forças espelhadas nos *corpos em transe* em uma articulação imagem-texto.

Todas as séries-cenas dramáticas se desdobram no movimento que busca expressar os signos disseminados pela irrupção de uma subjetividade outra, ou, melhor dizendo, de uma subjetividade em estado de outramento (Filho & Teti, 2013). Por isso, não intencionamos atribuir a essas cenas sentidos substantivados que derivassem para uma falsa tentativa de definição/explicação da experiência registrada.

Apostamos no fato de que as imagens portam uma vida própria e têm sua mobilidade imanente. O ponto nodal dos nossos resultados, portanto, se localiza na relação entre o *pathos* indiciado e a sequência de imagens que pretende funcionar como uma espécie de narrativa que se "deixa ler", ou, talvez, adivinhar por meio de uma "intuição" baseada em uma espécie de "afinação" (Didi-Huberman, 2004, p.14). E aqui chegamos ao "ponto de prova": a questão não é se a apresentação da *imagem-gesto* é "adequadamente verdadeira", mas se ela também é capaz de nos tocar (Idem).

Antes de concluir a exposição desses nossos des-lo(u)ca-mentos metodológicos, desejamos ressaltar o fato de ter nos deparado, no percurso, com os desafios da pandemia de Covid19, que exigiu um redimensionamento do percurso tramado no começo do doutoramento. O trabalho no campo coincidiu com as tentativas de retomadas das atividades nos espaços públicos, o que alterou significativamente, como se pode imaginar, uma prática como a *Roda de Cura* onde corpos em movimento estão em constante interação. O ritmo e os ritos mudaram, e com isso também a forma dessa investigação.

4.3 Das questões éticas

O tempo do desenvolver da pesquisa e a pandemia que o atravessou nos impossibilitou de correr os passos de submissão da pesquisa ao comitê de ética, não por suas exigências, mas pelo seu próprio tempo de resposta. Porém, para resguardar a pesquisa e respeitar os direitos dos participantes em autorizar o uso de suas imagens, foi lhes apresentado documento explicitando o cunho da pesquisa e os riscos os quais nela poderíamos recair, deixando claro e evidente todo o contexto e as tecnologias envolvidas para que pudessem dar seu consentimento. Assim como foi solicitada e assinada, uma carta de anuência da instituição NEIMFA autorizando a pesquisa.

5 ABRINDO O MOVIMENTO-FLUXO DE TRANSFORMAÇÃO DO ETHOS NAS RODAS DE CURA DO NEIMFA

> Conheci o NEIMFA pelas suas práticas pedagógicas estritas, frequentando os cursos de extensão lá realizados, conduzidos pelo professor Alexandre Freitas no ano de 2011. Dois anos depois, aprovada no curso de mestrado em Educação, na Linha de Educação e Espiritualidade do Programa de Pós-graduação em Educação (PPGEdu) da Universidade Federal de Pernambuco, desenvolvi uma pesquisa com os adolescentes que integravam o Curso de Formação de Educadores Holísticos do NEIMFA. Aos poucos, o NEIMFA foi se tornando, ele mesmo, uma extensão, só que agora da minha vida. Após o mestrado, continuei oferecendo aulas de dança para as crianças da instituição. As aulas aconteciam no mesmo espaço onde, no período noturno, ocorria a prática espiritual conhecida como *Rodas de Cura*. Em princípio, isso causou alguma preocupação, pois alguns pais não participavam dessas práticas. Além disso, alguns moradores veem o NEIMFA como uma "casa de macumba", carregando nessa expressão todo o preconceito associado com as práticas espirituais afroameríndias. Em alguns momentos, cheguei a presenciar adultos na comunidade usando essa expressão para produzir medo nas crianças que comumente frequentam o local. Mas, por outro lado, era inegável a curiosidade que elas tinham em relação àquele ambiente, acredito que a mesma que eu quando cheguei à casa. Tantas imagens estranhas, sons e cheiros diferentes, eram bem instigantes. O fato é que as aulas de dança atraíram mais crianças para o NEIMFA, e que elas passam a frequentar também práticas, como as da *Rodas de Cura*.
>
> ***

Comigo, a primeira vez que estive no NEIMFA, foi em mais uma dessas tardes quentes e úmidas do Recife. Posso dizer que não foi com tranquilidade que fiz o deslocamento até a sede do Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis (NEIMFA) na comunidade do Coque. O estigma de violência associado à comunidade é bastante conhecido.

A simples menção ao nome "Coque" é suficiente para suscitar uma série de comentários sobre o risco e os cuidados que se deve ter ao entrar na localidade. Tendo chegado, a algum tempo de São Paulo, eu também logo percebi a diferença na constituição geográfica dos bairros na cidade do Recife. Aqui, o que se chama periferia, bairros e comunidades formados por uma população majoritariamente pobre, resiste à invisibilização e se localiza no coração mesmo da cidade. Com isso em mente, me

encaminhei pelo bairro manobrando o carro devagar, procurando pela entrada que me levaria ao NEIMFA.

No percurso, fui me espantando com a quantidade de crianças de todas as idades brincando livremente nas ruas; com as pessoas sentadas na frente de suas casas conversando com os vizinhos, ou apenas apreciando o movimento. O sentimento de apreensão foi então se dissipando. Logo, veria à minha direita uma casa toda azul, uma casa imensa, exatamente conforme a descrição que haviam me dado.

As portas estavam entreabertas e ninguém parecia estar preocupado. Era uma dessas portas de madeira, dessas que abrem em duas folhas bem estreitinhas, e ao transpô-las logo me deparei com uma sala escura e uma imagem gigante de São Francisco de Assis, ladeada por várias outras imagens de deidades budistas feitas em barro, em cobre, ou desenhadas à mão. Também havia velas, vasos com flores, mesas com frutas, cinzas, muitas cinzas de incensos que ainda perfumavam o ambiente. Uma mistura de cores, sons e cheiros.

Fonte: (Acervo pessoal)

Foto: (Acervo NEIMFA)

Era como se eu estivesse em um lugar visivelmente outro. Continuei percorrendo os espaços até encontrar as pessoas que, como eu, estavam esperando o início de um Curso de Extensão. Começava assim a minha história nesse lugar. Hoje quando escrevo esses fragmentos de memórias, mais de dez anos se passaram, e ainda permanecem vivas aquelas primeiras sensações de espanto, surpresa e curiosidade.

Com o tempo, uma atividade passou a evocar minha atenção: as chamadas *Rodas de Cura*. Lembro de ter ouvido vários comentários a respeito de como eram intensos os efeitos em quem participava dessa prática. As *Rodas* aconteciam todas as sextas-feiras no período da noite. Foi em uma dessas noites, com a lua cheia despontando no horizonte que entrei para a *Roda.* No entanto, passaria vários anos para que, na condição de pesquisadora, eu pudesse perceber a potência formativa, a complexidade e as nuances extremas do que acontecia e acontece ainda nessa atividade realmente singular.

Ao longo das várias conversas que tive com os seus participantes mais assíduos, fui situando seus primeiros movimentos, as transformações que aconteceram até a forma em que ela se dispõe atualmente. Como relatado por Sidney C. Rocha da Silva, o coordenador atual das *Rodas de Cura*, a prática teria sido concebida, por volta dos anos 2000, em uma viagem de carro para a cidade de Caruaru, no agreste pernambucano, quando o professor Aurino Lima, um dos educadores sociais e idealizadores da organização, expressou a intenção de instituir uma *Roda de Cura Budista*, após a visita do mestre budista tibetano S. Ema Chagdud Tulku Rimpoche à comunidade do Coque.

Com o tempo, acabou por prevalecer a expressão mais curta *Roda de Cura*, e os marcadores propriamente budistas da prática foram entrando em ressonância com os elementos simbólicos de outras, de muitas outras tradições espirituais.

Mas, desde o seu nascedouro, a ideia de fazer essas *Rodas de Cura* estava associada com a preocupação dos coordenadores do NEIMFA com as mudanças que se faziam sentir na situação social e política da comunidade do Coque, quase como um prenúncio das mudanças ainda mais radicais que estavam por vir... e vieram quando, na cultura política brasileira, forças conversadoras assumiram o governo do nosso país

Foto: (acervo NEIMFA) - Chagdu Rimpoché (2002) no NEIMFA oferecendo ensinamentos. Chagdud deixou no NEIMFA sua linhagem de sabedoria representada simbolicamente pelo trono que sempre levava consigo nas suas viagens.

Como sabemos, o presidente eleito em 2019, além de defender publicamente práticas como a tortura e a volta da ditadura militar, assumiu com o lema "Brasil acima de tudo, Deus acima de todos", com uma pauta política envolvendo temas relacionados aos costumes como discussões de gênero e educação sexual nas escolas.

Além disso, oito meses depois de registrados os primeiros casos da covid-19, o Brasil estava entre os países com os piores indicadores relativos a óbitos e contaminações. O governo Jair Bolsonaro orientando-se pela perspectiva de atingir rapidamente a imunização coletiva (a chamada *imunidade de rebanho*), passou a recorrer tanto à disseminação de dados incorretos ou mesmo inteiramente falsos sobre a situação, como a estimular atitudes que induziam à aceleração do ritmo de contaminação (aglomeração, uso incorreto da máscara, defesa da abertura de igrejas e escolas).

Retomo esse contexto para indicar a força aporética que articula as práticas de si que resolvemos investigar, denominadas curiosamente de *Rodas de Cura,* e nas quais confluem preocupações relativas ao que se passa na comunidade, no país e no planeta.

Foi assim que, ainda desacordado, por causa dos efeitos desdobrados pelas políticas do governo Bolsonaro e pela pandemia Covid 19, o NEIMFA reabriu suas portas no mês de maio de 2023 para o exercício público das suas práticas socioeducativas.

As *Rodas de Cura* foram uma das últimas práticas a retornarem por causa da quantidade de pessoas que ela reúne e pela proximidade/contato entre os corpos que ela propicia. O retorno seria marcado por um evento, no mínimo, curioso. Em uma manhã de domingo, com o NEIMFA ainda vazio dos seus movimentos habituais, Mariana, uma educadora social da instituição e hoje gestora do núcleo de arte e cultura, recebeu um grupo de transeuntes que pedia autorização para entrar na instituição. Ela nos disse que nunca havia visto aquelas pessoas no local, e que também não foram reconhecidas pelos moradores da comunidade. Normalmente, aos domingos, o NEIMFA reúne um grupo de mulheres da comunidade para rezar o terço.

Mas, nesse dia, essas *outras* pessoas apareceram e surpreenderam Mariana que estava sozinha na instituição. Ela nos fez o seguinte relato:

...foi três reuniões depois da pandemia. Eu acho que chegaram umas quinze pessoas aqui que não eram do NEIMFA, e me assustou assim..., no primeiro momento, pensei, puxa sozinha!!! Sozinha literalmente, as meninas não estavam. Eu estava sozinha assim, como é que eu vou fazer? Tinha uma pessoa, tipo um pedinte, essas pessoas que ficam pedindo em várias instituições...
Foi na época de uma chuvarada que deu em Recife e encheu tudo por aqui. Então, eles estavam atrás de alimento. Eu fui até a cozinha e vi que eu não tinha o que fazer pra ajudar, e eu não podia fechar a porta pra eles. Fui pra cozinha e chorei bastante. A gente não tinha o que dar, aí voltei..., pensei, vou orar, vou fazer prece. É isso. O que a gente tem pra oferecer é prece. [...]
*Cheguei na porta e coloquei todos pra dentro. Nessa hora uma força me envolveu e eu senti**..** Senti uma energia, como posso te dizes, uma energia franciscana, entende? E como mágica, tudo aconteceu... Eles disseram que iam voltar... nunca mais voltaram, mas... Mas assim, só aquela presença, do olhar deles: eu tô aqui, eu tô recebendo [...]. E quem se sentiu agradecida fui eu. Eu disse: agradeço vocês. Porque eu não sei pedir. É como Sidinho[51] diz: a gente, a gente precisa aprender a sentir as deidades nas pessoas. Não, não é só fazendo visualização, olhando pra uma imagem, acedendo velas, oferecendo incenso não, não é.*
É sentir mesmo no gesto...na presença das pessoas!
[Mariana, educadora social do NEIMFA, e participante das *Rodas de Cura*]

A visita desse grupo formado por pessoas ainda hoje *desconhecidas*, culminou na sensação de Mariana reconhecendo-os como sendo a presença dos próprios *franciscanos*. Para ela, eles estavam ali como que para dizer: Esta é a "casa de Francisco" e ela está novamente de portas abertas, todos podem voltar a entrar. Passado mais alguns dias, as *Rodas de Cura* reiniciaram.

[51] Sidinho é como carinhosamente Sidney Carlos Rocha da Silva, educador social e dirigente do NEIMFA, é conhecido por todos no NEIMFA e no Coque.

Fonte: (Acervo pessoal)

5.1 Entrando na Roda

> A prática acontece em uma sala ampla. O maior espaço da organização e mesmo assim fica pequeno para a quantidade de pessoas que se reúnem. Ao chegar encontrei muitas pessoas sentadas em cadeiras ao redor da sala e eu me posicionei junto a outras pessoas que se sentavam no chão. Cheguei por volta das 18 horas, mas demorou muito para começar, e isso só aumentou a minha curiosidade. Depois da espera, o relógio sinalizando 19:30, chegaram Sidney e Silas[52] que se sentaram no chão e ficaram em silêncio uns 15 minutos. Todos foram se aquietando enquanto eles começavam a recitar um mantra. Um tambor ressoou e uma mudança brusca de ritmo fez com que todos na sala passassem a recitar o mesmo mantra. Foram cerca de 20 minutos nessa recitação e ao final todo o ambiente se acalmou. A sensação era de ter atravessado uma clareira, acessado outra dimensão e depois retornado. Sidney fez a leitura de um texto e após uma breve reflexão, a música voltou à cena. As luzes se apagaram e um alguidar pegando fogo foi introduzido na sala. O calor era intenso e aquela pequena multidão se apertava, algumas começando a se movimentar, dando voltas em círculo ao mesmo tempo em que realizavam gestos particulares. O mantra recitado em tibetano adquiriu um volume altíssimo. Nesse momento, algumas pessoas se arrastavam pelo chão, enquanto outras ficaram de pé, emitindo sons guturais indiscerníveis para mim. Tudo isso acontecia ao mesmo tempo em volta daquele fogo. A música era contagiante. Entretanto, com as lentes ainda muito objetivas, eu não conseguia compreender que tipo de expressão (física? psíquica? espiritual?) estava acontecendo. Certamente, percebi que algumas pessoas entravam em uma situação alterada, talvez, em transe. Só isso, pensava, poderia explicar o modo como elas se aproximavam das labaredas, algumas colocando as mãos sobre o fogo. Tudo extrapolava o meu entendimento. Pouco a pouco, o condutor retomou a palavra. As luzes foram acesas. Algumas pessoas estavam deitadas no chão como que esgotadas, outras eram auxiliadas por alguns participantes que, como eu, pareciam ter permanecido mais como observadoras aos eventos. O relógio marcava 22:30h. Foi como se eu tivesse participado de um grande espetáculo. Eu nunca tinha presenciado nada parecido, apesar de minha família ter relações com o Espiritismo e, ao longo da vida, eu ter tido contato com várias práticas espirituais esotéricas. Mas, o que eu havia presenciado naquela noite era algo único: uma mistura espantosa de expressões religiosas e

[52] Sidney Carlos Rocha da Silva e Silas Carlos Rocha da Silva são irmãos, gêmeos, nascidos na comunidade do Coque. Eles começaram a frequentar o NEIMFA ainda crianças, onde realizaram vários cursos, incluindo o *Curso de Formação de Educadores Holísticos* que tem uma duração de 05 anos. Formados em Psicologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), e Doutores em Educação pelo Programa de Pós-graduação em Educação da UFPE, atualmente são educadores sociais e dirigentes do NEIMFA, além de conduzirem a *Roda de Cura*.

espirituais. Lembro de, nos dias subsequentes, ter especulado bastante a fim de dar algum sentido ao vivido. Ainda com poucos vínculos com as pessoas e as atividades da organização e, de certo modo, induzida pelo conhecimento do espiritismo kardecista, tudo me pareceu seguir um movimento "descontrolado". Nada parecia ter uma ordem ou um propósito definido. Sim, eu já havia estado em casas de Umbanda, em São Paulo, bem como conhecido terreiros de Candomblé. Contudo, nessas experiências, o ritual parecia seguir várias regras e os movimentos eram mais estritos. No NEIMFA, a regra parecia ser a ausência de regras. As luzes se apagavam e as pessoas "saiam de si", cantando, dançando, gritando, incorporando. Tudo junto e misturado! Isso tudo parecia uma lou*cura*! Eu me lembro que, nessa mesma época, eu trabalhava com processos mediúnicos em uma casa espírita. Sendo assim, pensei que não seria conveniente entrar em contato com as "energias" que circulavam nas *Rodas de Cura* do NEIMFA. Na verdade, eu sempre ouvira as pessoas dizerem que não era bom "misturar os trabalhos". Talvez, por isso, eu tenha demorado para retornar às *Rodas*, mesmo continuando integrada às outras atividades socioeducativas que eram desenvolvidas na associação. Com o passar do tempo, acabei retornando. Pude então constatar que coisas muito diferentes aconteciam em cada vivência naquelas *Rodas*. Participei de rituais elaborados que usavam alimentos, perfumes, incensos, velas. Apreciei a construção de mandalas de areia pacientemente desenhadas. Às vezes recebíamos passes espirituais, como nos centros espíritas. O único elemento em comum parecia ser o fato de ninguém se preocupar em "explicar" essas práticas, nem mesmo para os próprios participantes. Elas simplesmente aconteciam.

***

Foto: (Acervo NEIMFA)

Foto: (Acervo pessoal)

Foto: (Acervo NEIMFA)

A primeira *Roda de Cura*, depois da pandemia da Covid 19, ocorreu no dia 14 de abril de 2023. O ano do coelho de água, segundo o calendário tibetano, anunciava um período de esperança, depois de tantas mortes e sofrimento. O coelho representa sensibilidade e diplomacia para um período que parecia pedir algum descanso na loucura que tinha sido viver em uma sociedade cada vez mais acossada pelos efeitos conjugados das políticas neoliberais e da presença de atores neoconservadores na esfera pública. Mas, naquela noite de sexta-feira, ao som de belíssimos mantras e de louvores a São Francisco de Assis, agenciava-se uma espécie de esfera energética que sutilmente passava a englobar as pessoas que começavam a chegar para participar da *Roda de Cura*.

Cada participante busca seu lugar. Muitos fecham os olhos e se concentram. O envolvimento com a prática é o que parece mover toda a magia dos acontecimentos. Ao mesmo tempo, os condutores insistem em lembrar que a prática precisa acontecer como ela deve ser, ou seja, sem expectativas, incitando os participantes a acolherem, no campo do real, as texturas particulares que são desdobradas em cada experiência. Só assim, o corpo vai ganhando outra afinação, como que se preparando para os agenciamentos e acontecimentos ocasionados pelos encontros nas *Rodas de Cura*. É como transmutar de roupagem, vestir-se para ir a um baile. Uma festa onde há música, sabores, onde se dançará, haverá animação e alegria, ao mesmo tempo que sabedorias serão trocadas.

Na percepção dos organizadores, o sentimento que move as *Rodas de Cura* é a motivação e o comprometimento político-pedagógico de fazer um mundo melhor para todos, é educar para o dom da vida em toda a sua inteireza, incluindo suas arestas, suas dimensões mais ásperas e cruas. O encontro começa. A música para de soar. E com uma voz diferente, um pouco mais grave como se viesse da profundidade do corpo, o condutor começa a recitar lentamente um mantra, pedindo as bençãos para iniciar a *Roda*. Logo se escuta o tambor a percutir, e todos em uníssono recitando o mesmo mantra em tibetano:

HUMG
OR DJEN IUL DJI NUB DJANG TSAM
PE MA GUE SAR DONG PO LA
IA TSEN TCHOG GUI NGÖ DRUB NIE
PE MA DJUNG NE JE SU DRAG
KOR DU KA DRO MANG PË KOR
TCHE TCHI DJE SU DAG DRUB TCHI
DJIN DJI LOB TCHIR SHEG SU SOL

GURU PADMA SIDI HUNG

Em uma tradução livre para a língua portuguesa, seria algo como: Na fronteira noroeste do país de Órgyem, no coração de polem de uma flor de lótus, você obteve o mais excelente e maravilhoso *sidhi*. Renomado como aquele que nasceu do lótus, você está cercado por um séquito de *dakinis*. Enquanto pratico, seguindo seus passos, rogo que se aproxime para conceder suas bençãos! Ó, guru pema, conceda-me os *sidhis*.

Essa é uma prece bastante conhecida, entre os budistas tibetanos, dedicada ao mestre indiano conhecido como Padmasambhava ou Guru Rinpoche. Ao recitar o mantra invoca-se suas bençãos. Todos silenciam com uma leve sensação de proteção.

Foto: (Padmassambhava- Guru Rimpoché- Acervo pessoal)

Pouco a pouco, os corpos ali presentes vão como que se desprendendo das suas texturas cotidianas e passam a se mover em meio a outras forças e formas. O coordenador do encontro, Sidney Carlos Rocha da Silva, conhecido por todos como Sidinho, diz: "Precisamos fortalecer nossos corpos. Não fazemos revolução com corpos tristes".

Assim tem início uma conversa que funciona como uma contextualização das práticas na *Roda de Cura* que ocorrerão naquela noite. Após sua fala, as luzes diminuem de intensidade e a música volta a ressoar. Uns começam a dançar; e entre as sombras dos movimentos dos corpos, uma diversidade de seres vindo de regiões insondáveis começa a se expressar. Alguns vem para receber, outros para doar, outros até para cobrar.

Na verdade, na *Roda de Cura* desdobram-se fenômenos e experiências múltiplas que englobam, praticamente, todas as definições canônicas que estudamos acerca dos *corpos em transe*, dos êxtases místicos aos transes mediúnicos. Mas, o que realmente chama a atenção é o fato de todos os participantes operarem como co-responsáveis pelos acontecimentos vividos. Nesse sentido, as *Rodas de Cura* se parecem pouco com uma prática espiritual formal, tal como podemos vivenciar em diferentes tradições religiosas. Elas se apresentam muito mais como um grande ritual festivo. Uma outra característica importante é o fato de ser quase impossível colocar em palavras as experiências vividas. Há, não tenho dúvidas, um processo formativo complexo (mesmo que indiscernível em um primeiro contato) se expressando por meio de movimentos, gestos e ritmos.

Além disso, em que pese as múltiplas simbologias e rituais agenciados pelas *Rodas de Cura* do NEIMFA, um elemento permanece como uma espécie de assinatura. Trata-se de uma prática de recitação de mantras também associada a uma deidade budista feminina que se apresenta em 21 emanações, e uma delas é conhecida como *Tara Vermelha* (JETSUMA *PHAGMA DROLMA NYURMA PAMO*). Tara Vermelha é uma porta aberta para a Bem-Aventurança e o Estado Desperto Definitivo. Ela aparece sentada na postura do conforto real sobre um disco de sol repousando sobre um lótus vermelho. Uma lua cheia aparece por trás dela. Ela tem cor vermelha como rubi, e seu brilho se irradia com as cores do arco íris preenchendo uma esfera infinita. Sua mão direita faz o gesto da suprema generosidade e segura um vaso de longa vida. Sua mão esquerda faz o gesto das três joias e segura, pela haste, uma flor de Uptala. Suas vestes são feitas de requintada seda drapeada e as joias que a adornam realizam desejos[53].

[53] Sua prática se tornou bastante conhecida no Brasil por influência do mestre tibetano Chagdud Rinpoche que se radicou na cidade de Três Coroas no Rio Grande do Sul e que, como vimos, visitou o NEIMFA.

A popularidade de sua prática está associada ao seu mito de origem. Conta-se que uma princesa, chamada Yeshe Dawa (Lua de Sabedoria) que havia recebido ensinamentos de um Buda, acumulou méritos e sabedoria, mas teria sido aconselhada a rezar para ter um renascimento masculino, pois, como homem, alcançaria a iluminação espiritual. Reconhecendo nisso a ignorância de uma mente dualista, Yeshe Dawa fez o compromisso de sempre renascer em uma forma feminina. E foi nessa forma, como uma mulher, que ela se tornou um Buda plenamente manifesta.

FIG. (3) Tara Vermelha (fonte: Pinterest)

Assim, desde a origem das *Rodas de Cura* do NEIMFA, é comum iniciar as práticas com a recitação do mantra de *Tara Vermelha*, *OM TARE TAM SOHA,* ao toque de alfaias, tambores e sopros de uma concha. Inicialmente, a(s) pessoa(s) que relatavam estar com algum tipo de "problema" eram colocadas no centro da roda, e ainda durante a recitação do mantra, uma médium entrava em transe e aplicava "passes"[54].

Hoje em dia, a dinâmica da *Roda* não segue esse formato em sentido estrito, mas com frequência o mantra de *Tara Vermelha* é evocado em momentos cruciais da prática. O fato é que, com o passar dos anos, além dos elementos budistas mais proeminentes, a *Roda de Cura* passou a entrelaçar múltiplos símbolos religiosos, por uma contingência mesmo dos participantes, que pela abertura a liberdade de expressão que a *Roda de Cura* preconiza, energias reconhecidas em outras tradições como a Umbanda, o Candomblé, a Jurema Sagrada, vieram se expressar e foram bem acolhidas. Em geral, os participantes parecem não se sentir incomodados com a proximidade dessa diversidade de Budas, Orixás, Caboclos, Pretos Velhos, Pombagiras, junto a imagens de santas/os católicas/os, sem nenhuma hierarquia ou juízo de valores. Todos esses seres estão simetrizados.

5.2 Tradução poiética retratada em cenas: dramaturgia construída a partir dos corpos em transe

Na noite de sexta-feira, vinte e oito de abril de 2023, a *Roda de Cura* começou com Sidney lendo uma carta intitulada *Palavras do Buda*, compilada pelo professor budista Jamyang Khyentse Ghökyi Lodro, traduzida para o castelhano em 2011, dizendo dos tempos difíceis, das epidemias e catástrofes climáticas, dos muitos obstáculos que precisaríamos transpor. Era como se a carta estivesse sendo endereçada aos participantes.

A partir desse contexto, Sidney fez um apelo dizendo que precisamos reaprender a sonhar coletivamente. As mensagens pareciam claras. O sentimento que rondava os participantes, e ainda nos envolve, era de exaustão. Uma sensação de que o mundo comum está se extinguindo. Sidney então exclama: "Vamos abrir os portais"! Começa uma súplica ardente à venerável Tara, a heroína veloz removedora dos obstáculos e dos medos que nos assombram e, às vezes, nos paralisam. Iniciava mais uma *Roda de Cura* com todos os participantes girando como que desejosos de fabricar um novo corpo.

[54] A aplicação de "passes", segundo a visão espírita, é um procedimento de transmissão fluídico-magnética que tem como principal objetivo auxiliar a restauração do equilíbrio espiritual (Cf. Gurgel, 2015, p.99).

Corpos em transe existem em estado de matilha. Vem sempre como coletivo. A Roda de Cura é uma prova disso. Por isso, no processo, às vezes, sentimos medo. Pressentimos vultos e presenças. Eu passava por dúvidas: será loucura?

Mas uma maneira de discernir se era uma fantasia minha, possivelmente, é que quando eram presenças, eu não tinha medo imediato, eu sentia medo depois da experiência quando eu percebia o que tinha acontecido.

E quando era fantasia eu tinha um medo antecipado, quando eu como que, em êxtase, imaginava as imagens. A imaginação fazia me acometerem sensações e eu podia falar a partir do corpo primeiramente.

Mas no outro caso, aparece uma afetividade que ela não está em conformidade com o modo que eu estou no momento. Uma afetividade que eu não consigo perceber se eu estou ou não voltada para uma prática.

Essa afetividade...ela não está intencionalmente... o corpo se arrepia, tenho uma sensação de toque, de sentir alguma coisa passar por mim...E acolho

[Carol, psicóloga, doutora em educação, participante da Roda de Cura].

No processo de escuta dos participantes e da sua tentativa de fazer-falar a experiência de participar das *Rodas de Cura* do NEIMFA, percebemos que falar da experiência era também um modo outro de ainda estar na experiência. Tudo que vai sendo dito parece pensado, articulado, raciocinado quando a fala memorada vai se transcorrendo, mas o que se diz em palavras parece apontar um limite ao que, efetivamente, o corpo expressa no momento da experiência vivida. Os olhos se fecham, o corpo se inquieta, se emociona, se engasga, transborda, alarga suas margens. As palavras vêm, trêmulas, ensaiam ser articuladas, mas se demoram. É como se o corpo se sobressaísse diante de qualquer expectativa de significar as palavras a serem ditas.

E eis que se nomeia uma primeira sensação: o medo. O *corpo em transe* assusta, pois amedronta-nos o espírito da desrazão. "Corremos grande perigo ao deixar os espíritos da desrazão galoparem fora do controle, livres e selvagens", porém, como diz Labatut (2022), "tampouco podemos exorcizá-los de todo, pois sem eles, não apenas seremos mais pobres em muitos sentidos: sem eles, podemos não sobreviver" (p.67).

O ritual me acalma na Roda de Cura. No início era tudo muito novo. Eu estava acostumada com lugares que tinham muitas regras para seguir. Eu me sentia contida, presa mesmo. E na Roda eu ficava muito mais confortável para sentir o que quer que fosse. Tudo começa no corpo. Primeiro arrepios, expansão do corpo e logo vou me sentindo aterrada e banhada nesse mangue, na terra. O pé aterrado virava raiz...raízes eu digo. Escuto vozes, vejo. Eu já vi espíritos, energias, entidades, mas eu desconfio...Um dia tive certeza: eu vi Tara Vermelha em todos os seus detalhes e soube que não era coisa da minha cabeça.

Todos os dias faço recitações de Tara, tenho muita conexão com ela. E hoje sei... sinto que não estou só. Eu me alegro.

[Luiziane, enfermeira, educadora social, participante na Roda de Cura]

Mas, para além do medo, das normas e regras que ele suscita e promove a fim de controlar o incontrolável, parece que o fato de nos dispormos, coletivamente, ao encontro com forças que desconhecemos e, muitas vezes nos ultrapassam, geram também uma sensação de pertencimento. A *Roda de Cura*, nesse contexto, opera como o solo aquoso do manguezal, isto é, enlaçando as subjetividades com suas raízes aéreas que viajam em busca de comunicações transversais e desviantes com diferentes vozes, energias e seres.

Essas conexões excêntricas, transbordantes, abrem os corpos para um estado de confiança e alegria que os predispõem também a doar, a cultivar uma motivação voltada ao bem-viver coletivo. No horizonte, a intencionalidade do aprender a sonhar coletivamente visa preservar o mundo e os múltiplos seres existentes. Seres que se comunicam e se disponibilizam a estarem juntos em interdependência com a vida.

Juntos, os corpos parecem reflorescer pela aproximação dos encontros. Os afetos e as emoções polarizam esse movimento, juntamente com a condução da prática que articula discursivamente o convite aos presentes na *Roda de Cura*, humanos e não humanos, a se aproximarem e coreografarem juntos os movimentos girantes.

Vemos assim movimentos de oferta de bençãos; movimentos que abrem para os gestos de afeto e proteção; movimentos de passos largos que atravessam todo o espaço onde ocorre a *Roda* como que recolhendo e espalhando energias invisíveis; vemos ainda algumas mãos que se movem como que manipulando substâncias secretas; também há os gestos pouco reconhecíveis ao nosso olhar. Em todo caso, vemos gestos sendo gerados por forças, que fazem esses gestos serem geradores de outras forças que terminam por confluírem ou se materializarem na forma de danças, gritos, saltos e transes.

Em todo esse processo, os mantras e as músicas-orações se constituem como potentes veículos de concentração, motivação e mobilização dos ritmos. A tonalidade e a melodia ajudam a coreografar os gestos, tornando os corpos sensíveis e abertos ao acolhimento e ao cuidado compartilhado. Muitas vezes presenciei o espaço lotado, com mais de cinquenta pessoas reunidas, todas sendo acolhidas sem distinções. Pude ver as lágrimas tomarem os olhos de muitos participantes como que significando a desconstrução subjetiva que estava sendo vivenciada naquele espaço.

Nas *Rodas de Cura*, os afetos que lá circulam, parecem ser os grandes aliados, os veículos que movem os gestos de acolhimento e compaixão, que permeiam as ações socioeducativas do NEIMFA. O acolhimento compassivo como gesto que não produz a separação eu-outro, em contraposição aos afetos circulantes no cenário geopolítico

contemporâneo que alimentam um fascismo crescente que brutaliza os seres, os territórios, a própria vida.

Eu sinto que a gente tem um aliado ali na Roda de Cura, tem uma coisa importante ali acontecendo. Não só o Sidinho [Sidney] – grifo nosso, mas assim, as mulheres que participam também, que sentem as energias..., eu me conecto muito com elas, é muito forte pra mim a conexão com elas, assim também...eu não sei explicar, é uma afeição inexplicável por aquelas pessoas, que se demonstra na Roda, [de modo diferente] - grifo nosso, só aparece na Roda. E fica muito evidente na Roda. Porque eu acho que numa reunião por exemplo do conselho gestor não fica tão forte, não fica. Ali na Roda fica mais forte. É isso, eu sinto que é isso. É como se fosse uma comunhão mesmo, como se fosse uma assembleia. Uma assembleia onde as pessoas estão ali pra mover o NEINFA, pra mover o Coque e o mundo. Eu sinto muito muita força.

[Maria Liberal, jornalista e doutora em educação, atuante na casa e nas lutas políticas em benefício das crianças, jovens e adultos moradores do Coque].

Assim, contra os afetos difundidos pelos microfascismos que nos rondam e assediam, a *Roda de Cura* agenciada pelos *corpos em transe*, parece querer desequilibrar, desestabilizar o ego e suas obsessões objetivantes que levam à uniformização e às identidades enrijecidas. Os *corpos em transe* expostos ao processo de desubjetivação se libertam de suas identidades construídas por processos de subjetivação normalizadores, reconstruindo afetivamente o humano como gesto e não como ente separado e separatista.

Então eu sinto que eu só comecei a entrar em transe quando eu consegui me abrir e realmente assim, soltar, soltar o controle, abrir mão do controle, abrir mão da racionalidade, ter coragem de me jogar na experiência e me arriscar, porque hoje dá muito medo de se arriscar, a gente não sabe onde vai dar. Mas a prática me dá coragem. Em transe sinto uma força que tem vontade própria, e não tenho medo, não tenho vergonha, porque eu tinha muita vergonha do meu corpo, de dançar..., mas hoje eu me libertei disso e acolho as forças que vêm. Eu sei que estou ali, mas tem outras forças também.

[Maria Liberal, jornalista e doutora em educação, moradora do Coque, atuante na casa e nas lutas políticas em benefício das crianças, jovens e adultos moradores do Coque].

A *Roda de Cura* parece abrir um campo de magia que nos expõe ao mundo real, não esse real fragmentado pelos dispositivos de poder-saber; um real que não exclui as forças que se encontram normalmente veladas, e que fazem a experiência girar em torno de outras singularidades, de um si mesmo heterogêneo e múltiplo que, nos constitui e destitui, na produção de subjetividades que não sejam subjugadas aos mecanismos expropriadores de nossa força vital, porque essa força vital é formadora de *ethos*.

No percurso, encontramos a dimensão formativa desse *ethos* por meio da *imagem-gesto* do *acolher* e do *sentir-se acolhido* de uma maneira incondicional, ou seja, para além de nossas limitações, e mesmo de nossas dores. Chamei a *cena dramática* construída para expor a potência formativa dessa *imagem-gesto* de ***a magia de Terraguar***, a arte dos encontros.

Terraguar,

olhos quentes de lagrimas,

aguar,

bem **amar.**

Espelhar mundos... céus...

seu-olhar

Acolher

qualquer-chegar

Confortar

MA GI A

A noite de sexta-feira, dezessete de novembro de 2023, seria especial, principalmente para os integrantes da *Roda de Cura* que conheceram pessoalmente o mestre budista tibetano Chagdud Tulku Rimpoché, quando de sua visita ao Coque duas décadas atrás. Nessa data, é lembrado e comemorado o seu *paranirvana*, ou seja, o dia que para nós, ocidentais, representa o dia de sua morte. Muitos chegavam bem cansados depois de um dia cheio de trabalho para a *Roda de Cura*, mas logo uma alegria inusitada passou a tomar conta dos participantes que chegavam ao espaço.

Uma linda mandala feita com areia colorida, em homenagem ao Chagdud, havia sido desenhada no centro da sala de reuniões. Havia uma sensação partilhada de que uma outra temporalidade estava prestes a se abrir, um tempo imune ao rebuliço que normalmente ocorre do lado de fora no movimento cotidiano das pessoas da comunidade, as quais sempre festejam com muita música a chegada de mais um final de semana.

Sidney que se encontrava sentado sob uma almofada no chão, bastante concentrado a cerca de quarenta minutos, levanta o olhar, e diz seu costumeiro: "Boa noite, pessoas"! E começa a relembrar a visita do Chagdud Tulku Rimpoché no NEIMFA em 2002. Contou sua história e ressaltou como, mesmo sendo ele reconhecido como um grande mestre reencarnado (um *tulku*), ainda assim, ele enfrentou dificuldades extremas, sobretudo após a invasão chinesa ao Tibet quando ele precisou se exilar de seu país para não ser perseguido e, talvez, como muitos outros, ser morto; e, não obstante, o Chagdud Tulku Rimpoché não perdeu sua amorosidade e o compromisso em gerar benefício a todos os seres sencientes, disseminando seus gestos de bondade em todo o mundo.

Nesse momento, Sidney tem todas as atenções dos integrantes da *Roda de Cura*, e começa a ler uma carta que fora escrita pelo Chagdud pouco antes de sua morte:

> *"Querida sanga, Tashi Delek!*
> *Foi um pouco difícil escrever essa carta, pois sinto imenso pesar por ter que cancelar meu roteiro de ensinamentos nos Estados Unidos, e não poder estar com vocês nesta ocasião. Além disso, ultimamente, minha vida tem sido bastante tranquila, sem eventos externos, para possibilitar que me concentre em minhas reflexões interiores, na verdade minhas reflexões faíscam momentaneamente no céu de minha mente, depois desaparecem, ainda assim, abaixo desta vasta expansão, encontro correntes de profunda inquietação em relação ao que está acontecendo no mundo. [Isso em 2002- salienta Sidney]. Parece que estamos vivendo na presença de uma espada invisível de lâmina afiada que pode de repente cortar a existência da forma como a conhecemos.*
> *Como praticantes jamais devemos negar sua presença e nem nos deixarmos levar pela ansiedade e pelo medo. Está difícil. É uma lâmina cortante, mas como praticantes jamais podemos nos deixar levar pela ansiedade e pelo medo e sim*

usa-la [a espada], para afiar a precisão de nossas escolhas, a perspicácia de nossos meios hábeis, especificamente solicito a vocês que rezem intensamente ao Guru Padmasambhava que prometeu que para aqueles que rogassem a ele, ele viria, principalmente naquele momento, nas épocas obscuras - ele previu e profetizou tudo. Também peço a vocês que rezem por Aria Tara, a salvadora veloz, que responde imediatamente com compaixão e sabedoria para aliviar o grande temor de todos os seres presos na existência cíclica, rezem para que a raiva cruel e injustificada tão predominante se amenize e que a paciência e a virtude prevaleçam. Fortaleçam seus compromissos... e apoiem uns aos outros... Eu encorajo vocês a usarem essas joias para trazerem benefícios aos seres".

Ao finalizar a leitura da carta, o som de um sino[55] começa ressoar badalado por Sidney. Abre-se um espaço sensível para o silêncio do qual parece brotar uma energia em expansão. Nos termos de Sidney, naquela noite, essa energia expressava a força da generosidade. Uma força capaz de alterar nossa percepção da vida e nos comover com pequenos gestos de cuidado consigo mesmo, com os outros, com o mundo. Doar-receber-retribuir, esse ciclo de reciprocidade forja um *corpo em transe* aliançado com a teia dinâmica da vida.

Me dá como se fosse... uma alegria e um poder de querer ajudar. Ver o sofrimento do outro e dizer: eu posso ajudar. E isso aí me fortalece muito. Eu sinto muito! assim no corpo... é o momento de choro. Um choro, eu digo, que chora e chora muito, mas não é um choro de tristeza é um choro de conforto. De você dizer, eu tô seguro, não tem esse negócio de choro preocupado... é de alegria mesmo.
[Adriano, cuidador da infraestrutura física do NEIMFA e participante das *Rodas de Cura*, tendo sido designado como um dos protetores das práticas]

É de calor a sensação. Tem hora que vem com bastante peso..., mas também vem suave. Meu trabalho é cuidar das pessoas. É nessa hora que o choro vem constante. E aí vem ele [a energia, como ele, João, costuma expressar], seja dando "passe" de um por um, seja apenas dando um abraço.
[João, compadre de Adriano, cuidador e protetor das práticas do NEIMFA]

Sinto que a incorporação [o transe], renova as minhas energias. Acontece uma coisa quando eu não faço meus trabalhos... a gente fica inquieta, eu fico até um pouco agressiva no modo de tratar as pessoas. Quando começou a Roda de Cura, eu, junto com Sebastiana [uma médium espírita que atua nas consultas espirituais do NEIMFA], era quem incorporava as entidades. Diz Antônio [um dos fundadores do NEIMFA, mestre em várias práticas] que eu incorporava Tara. Eu sentia uma sensação de ir lá e

[55] O sino nas práticas budistas simboliza a vacuidade, a essência vazia de todos os fenômenos. Como sempre no budismo existem aspectos internos, externos e secretos envolvendo as práticas. O sino em seu aspecto externo é enunciação, é oferenda. Oferece-se seu som, sua forma, os gestos que o manipula, oferece-se às deidades o prazer pelo som e pelos gestos. No aspecto interno ele evoca concentração para realizar os gestos fara fazer oferendas e invocar as deidades, e no aspecto secreto produz a inspiração para se auto visualizar como a deidade com todas as suas características. O sino evoca a percepção pura de nosso corpo, fala e mente (Lopon, Monje Rigdzin: transmissão oral de ensinamentos- Drukpa Brasil).

dançar. Não sei explicar, eu fico conversando com a energia [sic] e presto muita atenção no meu corpo que parece querer adormecer, e o meu coração que parece que vai sair pela boca. Isso aí depois vai embora e fica só a energia que vai trabalhar, faço os trabalhos e aí quando passa fica uma coisa boa.
[Valda, moradora do Coque, educadora do NEIMFA, responsável pela cozinha e por todo alimento servido na organização]

Valda é uma das participantes mais assíduas nas *Rodas de Cura*. Desde que essa prática começou a mais de duas décadas, ela se senta sempre no mesmo lugar. É ela que com um punhado de incensos nas mãos faz todo o contorno da *Roda*, depurando as energias em cada um dos participantes. Essa preocupação em promover bem-estar e cuidar mobiliza nas pessoas a sensação de confiança e ancora a vontade do estar-junto, movendo ações colaborativas e respeitando os outros nas suas diferenças.

Outro participante sempre presente nas *Rodas* é Antônio, um grande mestre do cuidado, e um dos precursores de todo o movimento que culminou na criação do NEIMFA. Ele está à frente de quase todas, senão todas, as práticas espirituais da instituição. No entanto, ele se destaca principalmente com seu trabalho silencioso de preparação dos ambientes; é Antônio quem decora os espaços de práticas, organiza as imagens, as oferendas que serão distribuídas aos seres visíveis e aos invisíveis. Na *Roda*, Antônio está sempre atento aos movimentos dos participantes, antevendo as solicitações.

Em nossas conversas, Antônio lembrou que quando começaram os trabalhos no NEIMFA, ele não tinha quase experiência. Antes, ele atuava no Núcleo Espírita Jesus no Lar junto com seus irmãos Aurino e Sebastiana, ambos médiuns, e Lucia, sua prima, que coordena os projetos pedagógicos do Núcleo de Educação e Cidadania do NEIMFA. Quando chegaram ao Coque, Antônio circulava pelo bairro batendo de porta em porta para saber se podia ajudar em alguma coisa, até que Madrinha Paulina e Valda ofereceram suas casas para fazer as reuniões com as pessoas. Nesse período, Antônio fez curso para técnico em enfermagem, além disso se especializou em plantas medicinais. Segundo ele mesmo nos disse, embora não se veja como um médium no sentido estrito do termo, sua formação o ajudou a sentir as energias que circulam nas práticas espirituais, dentre elas, a *Rodas de Cura*.

Quando chamamos as deidades, chamamos Tara por exemplo, eu visualizo as Taras chegando e presto atenção no que surge. Comecei a perceber as coisas que estão no ambiente, mas que a gente não vê, então eu vou buscar onde tiver, em outro lugar aquele objeto materializado e trago para as pessoas verem. Eu trabalho muito com as mãos. O trabalho do passe, do Reiki. Tocar as energias com as mãos foi fortalecendo o

cuidado. Você acredita que aquilo tem um efeito. Cuidar do ambiente, das coisas é cuidar da energia. Ver nas pessoas a energia e ajudar as pessoas com a energia. Por exemplo: Mariana [uma educadora social do NEIMFA] está com a energia da limpeza e ela precisa de uma purba [instrumento tibetano perfurante usado simbolicamente nas práticas de liberação de obstáculos]. Então, eu vou pegar para ela destruir os venenos e limpar tudo. Eu enxergo as deidades assim: nas pessoas, nas energias que estão com elas.

[Antônio, educador social do NEIMFA, responsável pela organização e pelo cuidado com as pessoas nas práticas espirituais]

Vale ressaltar que, todas as vezes em que estive presente nas *Rodas de Cura*, pude presenciar o cuidado que Antônio manifesta de maneira equânime com tudo e com todos. Mesmo depois das práticas, quando todos já se foram do local, vemos Antônio, com todo respeito, recolhendo os artefatos, limpando o espaço e organizando os objetos da sala.

Tudo isso faz muita diferença na minha vida. Aparece mais coisas pra gente fazer, parece até que é um teste. Toma isso aí!! (risos). Eu não gosto nem de comentar, porque a gente ajuda e não precisa dizer que ajudou. Teve um certo dia eu estava em casa, [...] só minha filha pequena e eu, e chegou um casal, bateu na porta... moço to com fome, tem o que me dá de comer? Eu digo tem moço, abri a porta, nunca vi na minha vida, abri a porta e disse entra aí. Ele olhou pra mim assim... eu disse: entra rapaz, ele sentou, fui lá, botei o almoço, comeu tudinho, perguntei se ele queria levar alguma coisa. Se você quiser alguma coisa pode levar, eu disse, e ele perguntou: tem um quilo de alimento? Tenho. Fui ajeitando as coisinhas dele, e ele disse muito obrigado. Eu digo por nada e foi se embora. Oxe, não deu meia hora não, e chegou o vizinho e perguntou: você conhece aquele povo da onde? Eu disse: Não conheço não. Mas tu é doido! Nunca visse o homem nem a mulhé home!... Eu sei que minha parte eu fiz. O importante é ajudar.

[Adriano, cuidador da infraestrutura física do NEIMFA e participante das *Rodas de Cura*, tendo sido designado como um dos protetores das práticas]

Por meio desses pequenos gestos de generosidade, enxergamos uma forma extremamente sutil do *corpo em transe*: um corpo que convida o sujeito a sair-de-si para sentir as necessidades das outras pessoas independentemente de gênero, idade, classe social. O único critério parece ser o prazer de fazer o outro se sentir bem. O estado de transe apareceu aqui como que indiscernível de um modo de vida. Nesse tipo de transe o que aparece exteriorizado é a própria relação. O cuidado e a generosidade parecem criar um espaço *entre* as pessoas que culminam numa forte sensação de interdependência.

Com isso desativa-se uma subjetividade ensimesmada, sujeitada à força esmagadora dos dispositivos biopolíticos que, ao empresariarem o sentido de nossas existências comuns, disseminam a competitividade e o estranhamento.

Esses encontros [com pessoas, com seres e coisas visíveis, invisíveis], me fazem sentir gratidão. Eu sinto que cada presença é um professor, uma professora, e as vezes a presença pode ser uma planta ali do jardim...O chão... muitas vezes, muitas vezes, o chão do Coque, a terra, o chão do NEIMFA. Essas coisas conversam muito comigo, eu sinto assim, que é uma conversa mesmo, sabe? Aqui a gente tem um chão que fala e que, às vezes, me conta de outras presenças que também estão ali...é um chão que parece um rio de tanta coisa que corre nele. Tem tantas presenças que me ensinam, ou me tiram da bolha de realidade que eu vivia e me fazia estar num estado de descontinuidade o tempo todo, assim... quase numa beira de loucura, mas que pra mim faz sentido, principalmente por me tirar de certos aprisionamentos, de certos congelamentos. Eu nunca sei, qual é a próxima coisa ou o que é que vem a seguir, mas sei que quando vem me toca... E isso já é suficiente.

[Maria Liberal, jornalista e doutora em educação, atuante na casa e nas lutas políticas em benefício das crianças, jovens e adultos moradores do Coque].

Desse modo, os *corpos em transe* nas *Rodas de Cura,* revolvem a terra, fazem o chão falar, colocam seus participantes em estado de abertura ao outro, aos outros, a todo outrem, por meio de pequenos gestos; gestos atenção, de cuidado, de generosidade com quem chega, com quem passa, com quem parte e com todos que retornam advindos dos múltiplos planos de existência da vida, ultrapassando as barreiras sólidas que erguemos entre o eu e os demais. Chamei a *cena dramática* construída para expor a potência formativa da *imagem-gesto* que presentifica esse modo de estar-em-transe de ***correntezaSEGUEJUNTO***... Um fluxo de forças expansivas do *ethos* de viver.

Criar

a ÁGUAdaÁGUA

não se separa.

Aqui **SEM SI,**

euéoOUTRO.

correntezaSEGUE**JUNTO**

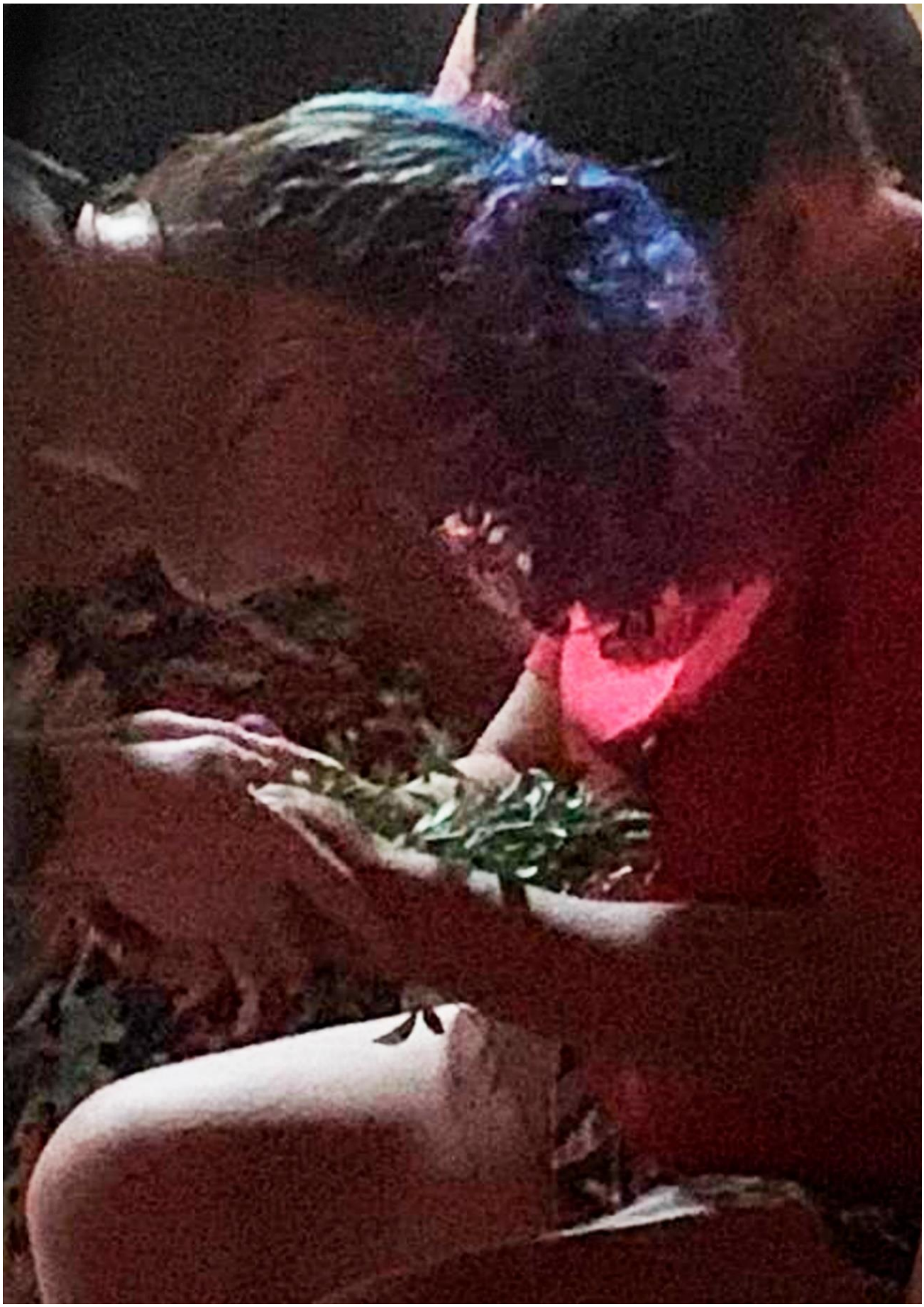
Na generosidade

que doa à TERRA,

sedimentando, germinando e trans-formando...

CUIDADOS

ALEGRIAS



Hoje é dia da *Roda de Cura*! Esse costuma ser o modo como as sextas-feiras são retratadas pelos participantes que frequentam o NEIMFA. Uma das razões é que, embora aconteçam diversas atividades inclusive de caráter espiritual ao longo de toda a semana, é na *Roda* que comumente a maioria se encontra. De tempos em tempos, surgem novos participantes na *Roda*, mas, de fato, a maior parte mantém uma presença assídua.

Desde o ano 2010, Sidney Carlos e seu irmão gêmeo Silas Carlos se tornaram os responsáveis pela condução das *Rodas de Cura*. Ao assumirem essa atividade, sua intenção era "afinar" as práticas espirituais vivenciadas naquele contexto com a "dimensão cosmológica da nossa existência". Na sua leitura, inicialmente, as pessoas que buscavam participar da *Roda* eram motivadas sobretudo por problemas individuais.

Por isso, a prática passou a se organizar em dois espaços/movimentos distintos. Em uma sala, situada no pavimento superior, é feito uma espécie de atendimento espiritual mais individualizado, enquanto na sala onde ocorrem as *Rodas* a ação é direcionada para o "corpo social", ou seja, as práticas são voltadas a uma espécie de "cura coletiva". Não obstante essa separação, os dois espaços parecem se complementar.

As práticas da *Roda de Cura* também acompanham determinados marcos temporais como o Carnaval, a Páscoa, o São João ou datas específicas como o dia dedicado às comemorações de Cosme Damião, etc., mas ainda se conectam com acontecimentos cotidianos, e mesmo com questões políticas que estejam acometendo o planeta como as guerras ou as queimadas na região amazônica, por exemplo.

Para os condutores da *Roda*, os *tempos de fim* em que vivemos, a crise planetária, o fascismo emergente, a perda de sentido que nos acomete individual e coletivamente, tudo isso pede a ativação de rituais que visam conectar com as forças em questão. Nos termos de Sidney: é preciso queimar, transmutar energias densas que impedem que trabalhos em prol de podermos tornar fecundas nossas ações, assim como nossos projetos, de modo a seguir sempre os propósitos de beneficiar a todos. Para ele, "não há prática espiritual sem corpo. Isso quer dizer que é no corpo que as forças se materializam. E através delas percebemos as energias que estão em circulação. É com elas, acolhendo-as ou afastando-as que a *Roda* vai trabalhar".

Mais ainda: desse ponto de vista, o NEIMFA enquanto organização, ele diz, também tem um corpo, e "esse corpo também precisa de cuidados". Assim, a percepção é que os corpos são os verdadeiros termômetros das práticas, funcionando como radares ou espelhos das forças que estão sendo conjuradas pelos participantes da *Roda*.

O corpo pesa, é sutil, mas você vai sentido o corpo pesando, calafrios... [...] o corpo fica bem tremulo...é...eu digo que é uma taquicardia. Chega ser uma taquicardia... você fica assim meio agoniado. Vem um zumbido no ouvido. Eu sinto as vezes o tímpano tremendo como se fossem sussurros. Bocejo, bocejo constante que não é bocejo de sono. Você não consegue controlar. Eu bocejo, bocejo, até chorar. E a respiração, fica mais ofegante..., as vezes mais lenta, e involuntariamente, eu faço aquela respiração, 3 vezes de um lado esquerdo, 3 vezes lado direito. Assim... não é eu que vou fazer, é minha mão que é conduzida. E quando (eu), (eu) faço isso, (eu) fico mais aliviada e a manifestação vem com mais força. Não quer dizer que sinto tudo isso todas as vezes... Varia, Ah! Vem calor também.
[Eduarda, formada em estética e cosmética, educadora do NEIMFA]

... eu começava a chorar, mas não era o choro, era o cair de muitas lágrimas... e quando eu comecei a poder prestar mais atenção a essa sensibilidade, eu percebi que tinha formigamento no corpo, dormência, vibração no corpo...uma agitação... e quando é muito forte, sinto a transformação, viro onça, viro bicho viro outro.
[Carol, psicóloga, doutora em educação, participante da Roda de Cura].

Quando os corpos transmutam pode-se perceber os cenários e com que forças vamos dialogar. Pode ser que naquele dia não tenhamos corpos preparados para certas magnitudes de forças, então recuamos para um outro movimento de prática. E esperamos um outro momento, uma outra oportunidade para esse encontro de forças.
[Sidney, psicólogo transpessoal, doutor em educação, gestor e educador do NEIMFA]

Os corpos se transmutam ao som dos tambores. O ritmo acelera, os mantras recitados mudam de tonalidade, uma intensidade sensível atravessa o espaço. Então, alguém salta da cadeira, outro começa a atravessar a sala em movimentos coreografados. Forças imponderáveis começam a ganhar formas. Gestos são performados, objetos são manipulados, movimentos ritmados, mãos que parecem investigar algo no ar, alguns corpos se banham com leite ou mel, ervas são maceradas, rezas e orações são sussurradas.

Na gira dos pretos, fui lá, fiz a reza em cada um, e o matinho que peguei, quebrei no centro da sala, em formato assim redondo como se fosse uma mandala, e botei lá uma velinha. E daí, olhando... sabe como é jogo de búzios?! Que você se conecta e pede uma resposta, e o modo que o búzios cai tem uma interpretação?! a energia?! Nessa prática vi isso nas folhas. [...] vi que esse tempo vai ser um momento muito difícil... me deu uma tristeza... tava lá o matinho quebrado com vinho respingado e daí... olhando ali... entendi que daí em diante vai ser difícil. E isso vi assim, olhando pra o matinho quebrado e que simplesmente joguei lá, arrumei e olhei.
[Eduarda, formada em estética e cosmética, educadora do NEIMFA]

Eu acho que eu vejo... as vezes chega pra vê. Até pra explicar fica difícil. Só louco, porque muita gente diz: é espírito, pra mim não é espírito, é gente, pra mim tudo

é gente, quer dizer: todos os seres têm a mesma importância que nós. Agora... só que quando eles aparecem são grandes, muito grandes mesmo. "Normais" [aspas]- grifo nosso, igual a gente, mas muito elevado. Grande mesmo... Eles se mostram dançando. Não sei dizer... é assim... se solta e dança, é como se eles estivessem chamando. Nas várias vezes chega com alegria, mas já chegou com tristeza. Mas mesmo triste é pra dançar. Na hora que começa, chega no abdome. Eu fico como se tivesse travado, uma angústia me dá, mas vai aliviando... e aí... tô dentro.

[Adriano, cuidador da infraestrutura física do NEIMFA e participante das *Rodas de Cura*, tendo sido designado como um dos protetores das práticas]

Nesse processo, eu e outro se confundem, mas como diz Adriano: "tudo é gente"! Sem dúvidas, é muito difícil discernir *quem* se apresenta nas *Rodas de Cura*. São Espíritos? São Orixás? São Caboclos? São Pretos Velhos? São Protetores Budistas? Quem são os seres que transitam pelas *Rodas de Cura*? Para os participantes parece que esse *quem* não é o que realmente parece importar. O mais importante parece ser a própria produção dessas presenças por meio de gestos e da força que esses gestos liberam.

Nesse sentido, um princípio operante parece ser o da inoperância das identificações identitárias dos sujeitos participantes. Os *corpos em transe* nas *Rodas* dão a ver um "eu" fora de si, um "eu" sem a sua soberania habitual. As identidades entram em uma espécie de devir-outros. O que não significa que há uma "perda de consciência", mas um descentramento, uma abertura a modos outros de existência, o qual termina por propiciar o contato com uma sabedoria capaz inclusive de discernir entre impulsos de ímpeto e de resistência, de inspiração e de crítica. Logo, mesmo que gestos e movimentos pareçam "fora de controle", os *corpos em transe* nunca se perdem de si mesmos, uma vez que são movidos pelo cuidado com o outro.

Quando estou na Roda de Cura a minha consciência se afasta no sentido que ela perde os limites que normalmente ela impõe e eu não me importo comigo. Eu me importo com os outros. E aí é por isso que a gente faz essas coisas loucas e mágicas como colocar a mão no fogo e não se queimar, andar em cima de vidro quebrado e não se cortar, por isso eu tenho medo de machucar as pessoas, porque o que vem pode ser agressivo, mas eu sei que [essa energia], é para cortar as negatividades e cuidar das pessoas. Eu não lembro das coisas que eu faço na Roda, por isso eu tenho medo de não saber o que vai acontecer, mas eu sei que as energias são protetoras pra deixar a Roda de Cura acontecer da melhor forma, e eu sinto que me tornei uma pessoa melhor. Eu sinto que eu posso ajudar as pessoas e ao mesmo tempo eu me ajudo. Me sinto uma pessoa melhor porque antes eu não me preocupava com as pessoas e hoje eu me preocupo em proteger as pessoas.

[João, compadre de Adriano, cuidador e protetor das práticas do NEIMFA]

A consciência não se perde. Ela entra em ressonância com outras dimensões da vida, acessa e se comunica com outras formas de agência. Nos *corpos em transe*, a consciência não se confunde ou se identifica com a mente cerebral ou mesmo cognitiva.

A gente quando está nessa... dentro dessa transição – transe -, você não...não... eu não conheço você mais! A consciência que está aí não é mais a minha...Fecho os olhos às vezes, mas normalmente fico com os olhos abertos sem piscar. Uma vez minha filha me disse: pai por que seu olho não pisca? Mas não era o pai que ela estava vendo.
[João, compadre de Adriano, cuidador e protetor das práticas do NEIMFA]

A consciência presentificada nos *corpos em transe* é molecular, ou seja, está distribuída por toda a extensão do corpo, ela opera como um órgão de relação entre mundos e seres que se põe em diálogo, oferecem proteção, mobilizam energias e saberes.

Assim, um exemplo notável, nas *Rodas*, é o agenciamento com o fogo. É como se houvesse um devir-fogo do fogo que põe juntos a dimensão pessoal (figurada pelos participantes humanos da *Roda de Cura*) e a dimensão impessoal (presentificada por uma multiplicidade de seres humanos e não humanos). O efeito dessa junção é uma ultrapassagem dos limites da subjetividade individualizada, lançando o sujeito no movimento de uma tensão que ao se instalar como que abre o "eu" ao devir-de-si.

Eu me vejo como aquele..., uma entidade, uma deidade que tem várias cabeças e fogo na cabeça, eu não sei qual é, eu sei que às vezes eu me vejo dessa forma, porque eu sinto, as vezes que eu senti mais forte, eu chego caio para trás, assim oh! vem um negócio assim, que chega assim, um negócio que joga pra trás, joga! me joga pra trás "fica de joelhos" uma coisa meio difícil! Vontade de gargalhar, não sei explicar. E fogo... Eu sinto isso, porque é como se eu tivesse soltando fogo, e eu acho que é um protetor, porque assim fica como se ele tivesse protegendo o NEIMFA, afastando as coisas ruins, protegendo, entendeu?
[Maria Liberal, jornalista e doutora em educação, atuante na casa e nas lutas políticas em benefício das crianças, jovens e adultos moradores do Coque].

É como se a consciência acessasse outros modos de existência ao ser afetada pelo calor do fogo, pela batida forte dos tambores, pelos mantras que elevam a pulsação do coração. O *corpo em transe*, então, dança, salta, extrapola seus limites, diminui a densidade de todas as suas bordas e se permeabiliza a diferentes encontros. Tudo isso ao mesmo tempo em que performam gestos de purificação, de bençãos. Alguns desses gestos são feitos em conjunção com a fumaça e o aroma dos incensos, outros se expressam por

meio da limpeza das mãos com perfumes; mas, todos vêm como uma forma de convite aos seres protetoras agenciados para a disponibilização de cuidados para todos.

Em determinadas práticas, esses seres protetores presentificados em movimentos e gestos também se expressam vocalmente. É como se uma fala vinda de longe passasse a ressoar através dos *corpos em transe*. Essa fala ou voz nem sempre se comunica por meio de uma linguagem articulada ou inteligível para os participantes.

Trata-se de uma voz-toda-feita-corpo que, mesmo quando não argumenta, demanda. Comumente, nesses momentos, os *corpos em transe* se deslocam assumindo posturas e feições não humanas; alguns se deslocam no espaço como um animal enjaulado que ora rasteja no chão ora se eleva com a força dos joelhos como se precisasse ganhar as alturas, alçar voo. Não é raro ver corpos rodopiantes ou girando em torno de um eixo invisível como se desejassem perfurar a terra, mergulhar no abismo.

> *Então, eu senti que eu virava outra coisa, que eu virava bicho, meu corpo alterava o rosto as mãos...Um urro. Rugido! Eu não era eu, era realmente outro.* [Carol, psicóloga, doutora em educação, participante da Roda de Cura].

Essas transmutações expressas pelos *corpos em transe* são, sem dúvidas, os momentos de maior intensidade das *Rodas de Cura*. Pois, nesses momentos, outros seres, outras agências humanas e não humanas, outros mundos, se desvelam, tornando porosas as fronteiras do que chamamos "realidade". Por essa razão, nomeei a *cena dramática* que visa apresentar a potência formativa dessa *imagem-gesto* que aponta para uma dissolução das nossas formas de existência sustentadas pela identificação com um "eu" sólido, soberano, racional, dotada de linguagem articulada, de ***VITALIDADES ÍGNEAS***. Nessa cena, os *corpos em transe* dão a ver um sujeito trêmulo diante das forças ferais da vida.

CORPO calor,

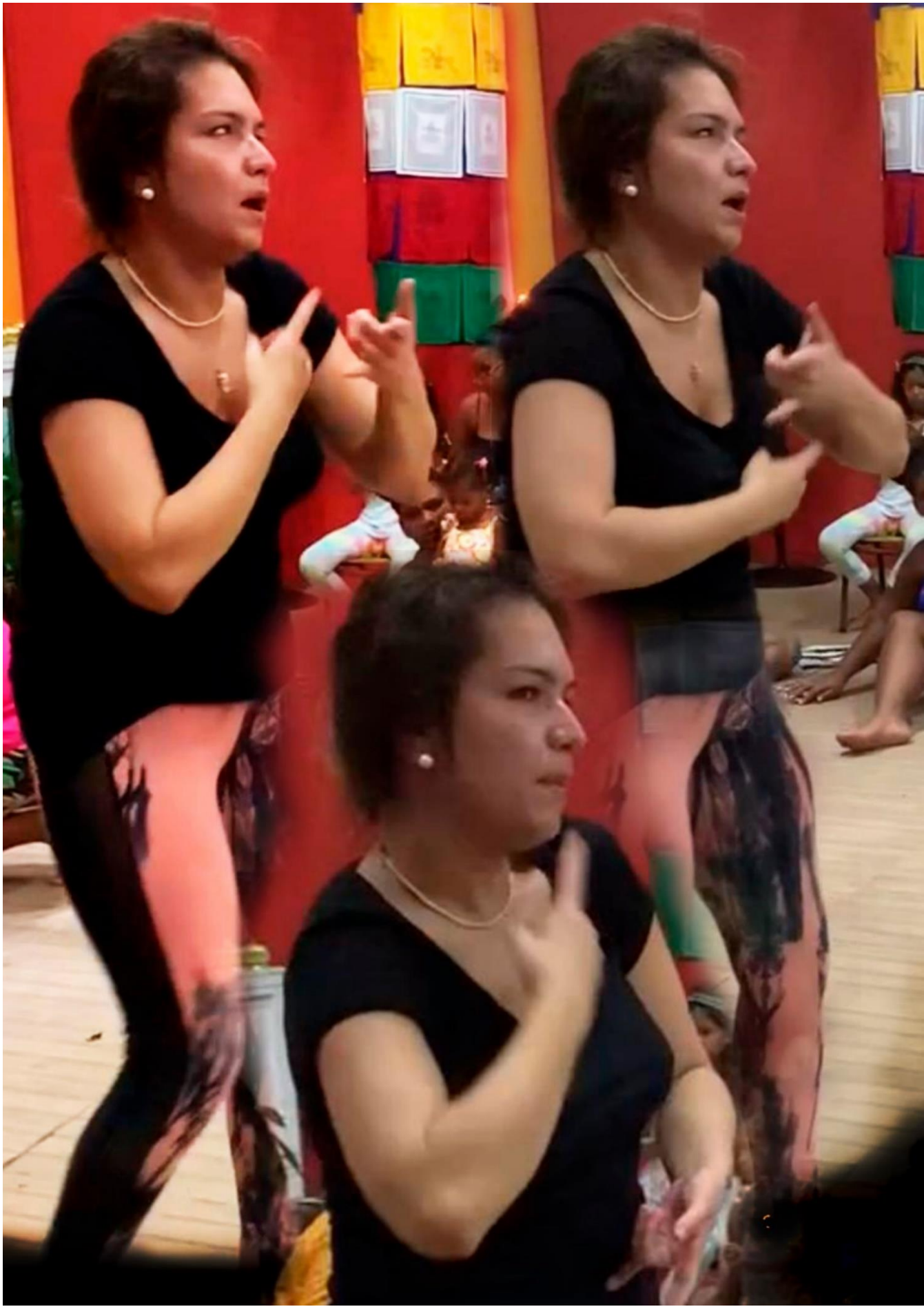
tambor,

BRASA, labaredas, **FORMAS,**
trêmulas **FORÇAS** fortes.

Fumaça- Ação- **Dissolução**

Transformação:

VITALIDADES IGNEAS



Naquela sexta-feira, a sala onde acontecem as *Rodas de Cura* estava lotada. As cadeiras todas ocupadas. O chão parecia não comportar mais tantas pessoas juntas. Era a noite do dia onze de agosto de 2023. Aquele mês de agosto, em especial, prometia muitos acontecimentos difíceis, pois estávamos em um contexto sócio, político, ambiental complexo mundo afora, como ainda estamos, mas no Brasil, naquele mês especialmente o desmatamento na Amazônia era alarmante e o incêndio numa unidade de saúde no Tocantins deixou muitos feridos e mortos. Como sempre os condutores da *Roda* pareciam estar particularmente atentos, sintonizados com esses eventos. A sensação era de um impulso para que as práticas que seriam desdobradas estivessem fortemente direcionadas para um bem coletivo.

Além disso, percebemos que nós, participantes da *Roda de Cura*, a nossa própria disposição afetiva estava como que enredada em desânimos, impaciências e até mesmo intolerâncias. Talvez, por isso, Sidney que conduzia o encontro naquela noite tenha nos alertado: "não existe prática espiritual sem uma motivação valiosa, sem entrega e presença intensa". Após essa sinalização, o som alto dos mantras preencheu o ambiente como que buscando alterar a textura afectual do contexto. Fisicamente, o espaço havia sido decorado com imagens e símbolos das deidades na forma irada, que davam ao local a aparência de um território de lutas. Um campo virtual se modelava e as pessoas, muitas delas, começaram a fechar os olhos na busca de maior concentração.

Logo após a prece direcionada à Padmasambhava, destacada anteriormente na página 137, o tambor começou a soar. Foi como se um portal fosse aberto deixando ventilar o ar do tempo e levando para longe uma impressão de asfixia. As luzes do ambiente foram apagadas e a partir desse momento foi como se entrássemos em outros mundos, acessados através da sincronia entre o som do tambor e as vozes dos participantes em recitação. Eu mesma me senti em meio a uma floresta cercada por guerreiros dispostos a lutar e defender aquele lugar.

A vibração de corpos e vozes em sobreposição era contagiante. Os corpos iam tomando formas que pareciam concentrar forças de muito poder. Aos poucos, começamos a visualizar alguém com gestos fortes de mãos que sustentava o sino. Outra pessoa também com fortes gestos manipulando a *purba*. Em seguida, as mãos passaram a se mover como se manipulassem substâncias etéreas no ar da localidade. Eram gestos fortes que sugeriam o uso de artefatos como lanças, flechas e outras armas. Nesse momento, sem saber ao "que" exatamente essas forças estavam se dirigindo, mas tendo em mente o cenário de destruição da floresta amazônica, e até mesmo nosso estado letárgico, veio um

pensamento de que elas estavam vindo em nossa direção, quando digo nossa me refiro aos seres humanos que vêm extinguindo formas de vida e destruindo o planeta, e também a nós participantes da *Roda,* que vez ou outra gostaríamos que a prática acontecesse de uma maneira e ela ocorre de outra, assim nos deixando inquietos e impacientes. Essas forças vêm para nos colocar em alerta, e os participantes assim se assustavam com algum gesto mais contundente, geralmente acompanhado de um grito, que vinha realmente para acordar os desânimos, tirar da indolência e nos convidar a juntar as forças e agir contra tantos desvarios que prejudicam tantos seres, inclusive nós todos.

A imagem que construí naquele contexto foi de uma guerra com as forças do ar! Os *corpos em transe* pareciam estar sendo atravessados por essas forças, emitindo sopros, realizando deslocamentos agudos, rápidos, ao mesmo tempo em que se deslocavam por diferentes direções do espaço enquanto lançavam armas em movimentos de luta. Eram gestos de corte como que projetados para dissipar obstáculos e condicionamentos. Os braços erguidos para cima e para baixo, em posição de ataque; o tronco inclinado para frente e os joelhos como que se preparando para um salto prestes a atingir uma presa.

A energia dos movimentos era forte. Os pés batiam no chão, os braços impulsionavam saltos e voos. Nos momentos de maior intensidade, os *corpos em transe* ensaiavam corridas ao longo da sala. A tonicidade contraída mostrava rostos contorcidos com expressões de indignação e ferocidade. Desintegravam-se diante de nossos olhos as formas de tantos rostos conhecidos. Estávamos literalmente frente a outras pessoas.

> *Geralmente a conexão é pela sensação da audição. Eu paro, escuto e fico num diálogo. Eu digo: O corpo é meu e faço só o que eu quiser, porque algumas vezes vem pedindo pra fazer coisas muito pesadas, muito fortes. Percebo que são energias mais iradas e eu preciso analisar, porque eu tinha dificuldade de passar pro corpo. Uma vez apareceu uma figura feminina, muito grande, com uma língua enorme. Outra vez foi uma figura masculina, pesada, robusta, sua força me fazia bater o pé tanto! Parecia que o chão estava se abrindo. Às vezes, eu resisto, mas surpreendentemente vou me sentindo segura e me deixo levar.*
>
> *Assim, mesmo nos maiores perrengues, me sinto sempre acompanhada e protegida. Mas também tem outro lado. Sinto as energias que não são convidadas de forma consciente por mim, aparecerem. Isso me assusta. Eu não perco a consciência. Uma parte de mim observa o que está acontecendo. Eu sei o que se passa, tem movimentos que eu não faria sem a energia. Eu não gosto de girar, mas com a energia eu giro e não caio. Sei que tem um propósito e como eu confio na guiança, vai...*
>
> *Às vezes me deparo com as energias de matriz africana, Xangô, Oxum e Iansã. Eu também resisto muito, elas sempre me inquietam. Mas, quando vejo já fui. O engraçado é que eu também reconheço essas energias passando pela minha vida cotidiana. Às vezes brinco: Eta!! Hoje Iansã tá virada!!!*
>
> [Luiziane, enfermeira, educadora social, participante na Roda de Cura]

Comumente quando falamos de transe, de um corpo em um estado de transe, temos a tendência de situar esse fenômeno univocamente no campo do sobrenatural ou do extraordinário. Com certeza, há nessa fenomenologia toda uma vinculação com o que a antropologia contemporânea tem chamado de *sobrenatureza* reativada no contexto de crítica do grande divisor moderno: a cisão entre natureza e cultura (VALENTIM, 2014)[56].

Contudo, importa ressaltar também que, nas *Rodas de Cura*, a relação com esses fenômenos não se dissocia das questões que nos atravessam no mundo da vida cotidiana. O reconhecimento lúdico de Luziane ao dizer que *Iansã tá virada!,* permite evidenciar como um *corpo em transe* diz menos de como uma consciência se altera, e mais de como podemos aprender a lidar diferentemente com as situações que enfrentamos na vida. Ou seja, como o exercício de experienciar um estado não dual, propiciado pelo transe, traz consigo a sabedoria de sentir as forças se formando e se transformando ao nosso redor.

Em outras palavras, os *corpos em transe* podem propiciar uma aprendizagem sutil acerca de como discernir os momentos de agir ou não agir, melhor dizer, de agir no mundo sem que essa ação necessariamente seja apenas uma reação, uma forma de reatividade diante de uma situação, rompendo assim com a causalidade condicionada que nos acomete na maioria das vezes que nos deparamos com problemas conflitivos.

Cotidianamente, somos surpreendidos por uma sensação de desconforto diante do que sentimos ser uma resistência aos nossos desejos e expectativas, como se estivéssemos sendo provocados por forças que não controlamos. Assim, somos muitas vezes obrigados a encarar as disposições engendradas por nossas frustrações e inquietações por vivermos esperando que as coisas aconteçam de um certo modo. Nessa perspectiva, os *corpos em transe* aprendem a reconhecer os padrões formados por essas energias que nos acometem para alterar os nossos condicionamentos psíquicos e mesmo sociais. Assim, dizem os participantes, ao "confiar nos movimentos da *Roda* vamos nos dispondo à experiência tal como ela se apresenta, e, no final, a sensação é mesmo de uma libertação".

> *[...] com a frequência das práticas vou entendendo quais presenças estão junto comigo e vou acolhendo a sua expressão, a sensação no corpo, pois tem presenças que são pesadas e eu sinto a impossibilidade do meu corpo se mover de certos modos, ou me mover como eu gostaria de me mover, e sou levada a fazer outros movimentos...*
> [Carol, psicóloga, doutora em educação, participante da Roda de Cura].

[56] A noção de sobrenatureza é oriunda do chamado pensamento mítico. A noção foi expurgada do discurso filosófico e sociológico da modernidade, a não ser como signo de superstição.

Eu sinto, sinto presenças... que dão um impacto, um baque, como se fosse um choque. Meu corpo fica gelado... O corpo muda. Sinto calafrio. Mas a gente não está só, eu digo logo, os amigos estão aqui: os Invisíveis. Na Roda aparecem muitas imagens, outras sensibilidades, outros corpos. Embora eu não queira, eu, eu realmente não faço querer...Eu até tento evitar, aí aquilo fala: tem que ser feito. Eu escuto... é quando... aí eu digo: me lasquei! Mas no final é como uma sensação de que aquilo tinha um propósito, eu não preciso viver lutando contra... assim reagindo sempre quando as coisas não são do jeito que a gente quer, que a gente planeja, entende? A gente vai vendo ali, naquela experiência, que na vida a gente também, por isso, tem momentos, tem coisa, uma notícia, um fato que tá acontecendo que dá assim esse calafrio, a gente sente tudo gelado. Mas a gente nunca tá só! Na Roda a gente aprende mesmo que essas forças não aparecem só na Roda, elas estão com a gente o tempo todo, e a gente precisa saber lidar com elas a todo momento.
[João, compadre de Adriano, cuidador e protetor das práticas do NEIMFA]

Para os participantes da *Roda de Cura* é como se vivêssemos em "bolhas" repetindo ciclicamente determinados comportamentos. Os *corpos em transe* propiciam a experiência de tomar outros pontos de vista; gerar outras leituras das situações, por meio das conexões com forças que abrem uma maior fluidez em nossos movimentos na vida.

Sabemos que não é simples alterar os nossos condicionamentos e automatismos, normalmente nem nos damos conta de que estamos agindo reativamente (LARROSA, 2002), reproduzindo os pressupostos que ancoram nossos processos formativos. Poder fazer essa experiência, sobretudo uma experiência de dessubjetivação, abre nossas possibilidades de transformar a nós mesmos, de vivermos intensamente a vida, de pensarmos de outro modo, outramente e com outras mentes, pondo à prova os limites do que somos e ultrapassando-os em uma *cena dramática* que fala de **SONS surdos**, sons de tempo que urge e que exige de cada um de nós o exercício da potência transformativa do deslocamento, do cuidado com nossas próprias pulsações. *Imagem-gesto* de uma garganta distendida ao vento, ao sopro, ao ar que inspiramos, expiramos, conspiramos.

SONS surdos,
gargantas distendidas ao vento.
SOPRO**, força,**

INQUIETAÇÃO.

Urge o tempo; pulsação,

pulsão

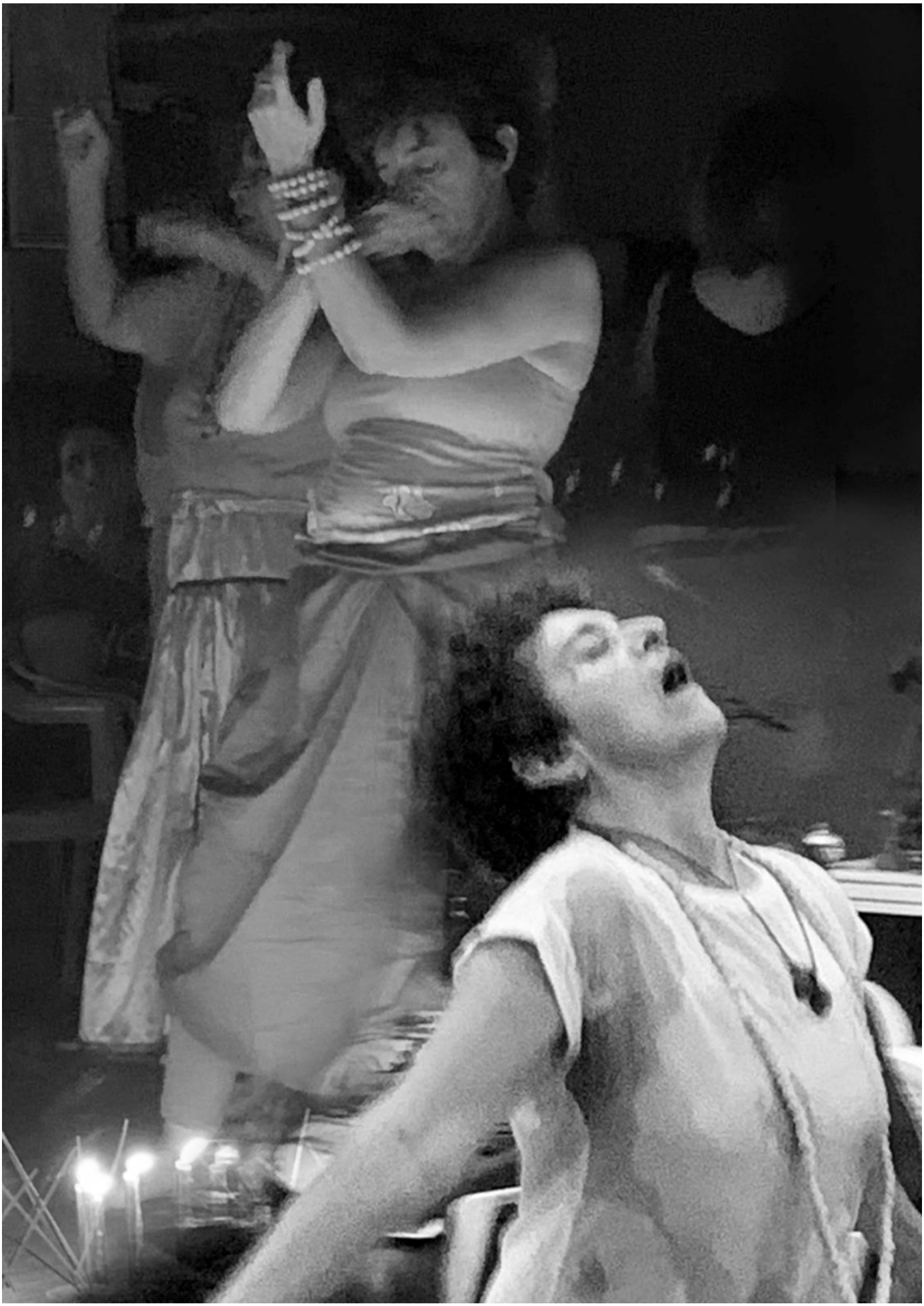
AR...

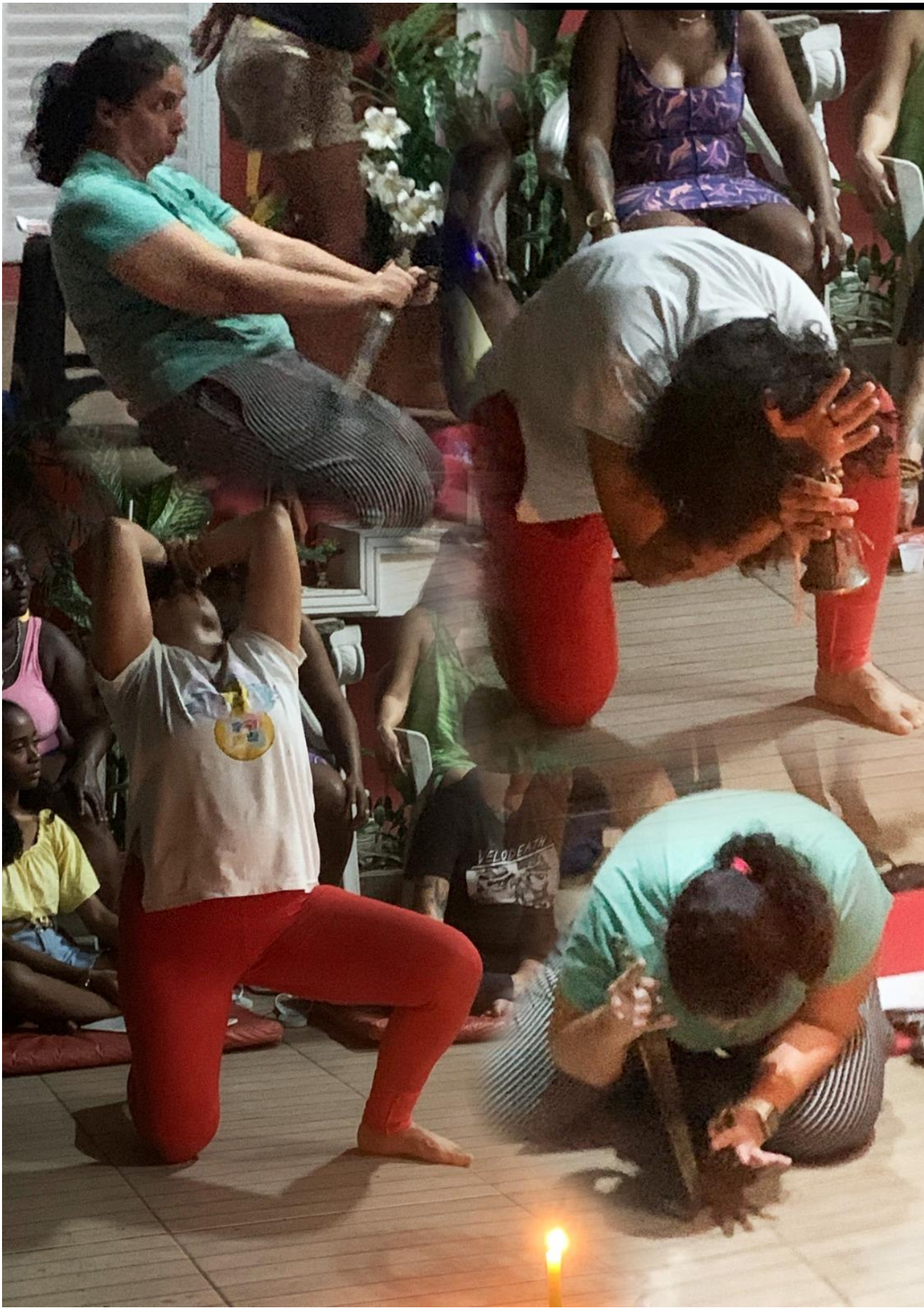
DESLOCAR

SI

CUIDAR

DE **SI**





Ao longo de duas décadas, as *Rodas de Cura* têm impulsionado *corpos em transe* a dançar, a encontrar seus ritmos, seus tons e seus compassos, sempre com vistas a sonhar e criar um outro mundo, um espaço mais equalitário, mais justo, principalmente quando queremos perspectivas melhores para as novas gerações deste planeta.

Com isso abriu-se mais uma Roda de Cura com um alerta: segundo pesquisa sobre o clima realizado pela ONU- (Organização das Nações Unidas) em abril de 2023, para não citar também profecias que diziam as mesmas coisas, a data limite para uma reorganização do planeta em proteção a sua geoecologia é o ano de 2030, embora estejamos observando uma aceleração dos processos devastadores que podem antecipar esse diagnóstico, pois o aquecimento global está em ascensão vertiginosa e o tempo está se extinguindo. Se é assim, haverá ainda algum espaço de vida viável nesse planeta?

A fala de David Kopenawa pontua, "Sem floresta não tem história" (Dias, C. e Marras Jr, 2019), que podemos traduzir: Sem espaço onde se possa respirar, a vida na Terra não existe. Ao encontrar Kopenawa, a antropologia, na figura de Bruce Albert, colocou em diálogo dois mundos, o dos brancos e o dos yanomamis. Habitamos um mesmo planeta, um mesmo país e vivemos mundos totalmente diferentes. De um lado os yanomamis afetuosos, atentos, respeitosos ao espaço e aos seres que nele habitam. De outro predadores, "seres da mercadoria", como se refere Kopenawa aos brancos, que agora buscam ajuda de conhecimento para atenuar ou dissipar os efeitos nocivos que eles (nós) próprios criaram. A questão é: precisamos reconstituir os espaços degradados e preserva-los, para isso diz Kopenawa, e reitera Sidney (doutor em educação e gestor do NEIMFA), conduzindo a *Roda de Cura*: é preciso aprender a sonhar, e sonhar coletivamente, para compreender que o mundo da natureza já nos oferece tudo que precisamos, temos ao redor, à disposição por todo espaço, tudo que é necessário à vida na forma de dádiva. Precisamos sim retribuir, cuidar, proteger e distribuir.

Aprender a sonhar é a pauta. Sonhos coletivos que voltam abrir espaços de ins-(res)piração, de co-criação de mundos e de vidas, regidos pela política cósmica e ética de respeito a todos os seres. A *Roda de Cura* põe sonhos coletivos a girar, entretanto, às vezes, a *Roda* gira em alta potência e expõe gestos bruscos e intensos, outras vezes suavizam-se os passos, os gestos se fazem mais serenos quase imperceptíveis, pois a gira acontece conforme as situações que estivermos enfrentando no momento. Mas apesar de tudo, quando estamos na presença de grandes mestres, nos é ensinado sobre a vacuidade[57]

[57] Sobre vacuidade consultar tese de Silas Carlos Rocha da Silva. O Ponto de vista da vacuidade como experiência de pensamento: Notas para uma ética da não-dualidade na educação. (2019)

dos fenômenos e que é importante serenar, contemplar e estabelecer uma posição de corpo, fala e mente que nos ajude nas transformações necessárias. A fala dos mestres e professores espirituais é afetuosa, doce, porém dura e incisiva para os propósitos irremediáveis que precisamos alcançar.

Nessa experiência em alguns momentos os *corpos em transe* parecem adentrar em um deserto como nômades movendo algo no âmbito do sublime permeado por forças indômitas que os fazem silenciar e transbordar. Muitos se co-movem sem nem saber ao certo *por onde* ou *por quê*. Nasce uma sensação de expansão, o corpo inteiro respira, a pele deixa transcender seus limites, dentro e fora deixam de existir como limiares e criam a sensação de um todo permeável comungando o espaço.

A luz externa do ambiente parece não produzir interferências. Os *corpos em transe* parecem adquirir um brilho próprio, transpiram luzes e cores: o azul que acolhe, o amarelo que doa, o vermelho que transmuta, o verde que desacomoda. Tudo isso junto em uma radiação multicolorida que se traduz em um branco infinito, espaço aberto, um simples estar-presente em meio a vertigem. Nesse instante eterno em sua duração, os *corpos em transe* se tornam companheiros íntimos do fora, em comunhão com um "exterior tornado intrusão", o que chamamos de "a vertigem do espaçamento" (BLANCHOT, 1969, p.65).

> *Quando eu era criança, eu morava numa casa de telhas, sem forro, e tinha umas brechas de onde vinha uma Luz. Essa Luz, de tempos em tempos..., ela circulava no meu quarto. Ela vinha algumas noites, me arrodeava, e me acompanhou até os treze anos. Era uma Luz linda!!!! Era uma Luz dourada.*
>
> *Eu dizia para os meus pais, e, eles diziam que era mentira minha. Eu pensei: na próxima vez que ela vier vou chamar minha mãe. A Luz veio, e me circulava quando chamei a minha mãe...minha mãe não viu nada...*
>
> [Márcia, Licenciada em História, mestre em Educação e educadora das crianças no NEIMFA, participa há muitos anos da *Roda de Cura*]

Os *corpos em transe* veem, ouvem, tocam, cheiram, provam por meio de suas disposições afetivas, por meio das forças evocadas pelos encontros, por meio de aberturas no espaço-tempo da vida e suas potências. Olhos, ouvidos, bocas se multiplicam, se distendem, se deslocam, mergulham na virtualidade real que aliança mundos e seres, clamando por transformação e cuidado, metamorfoses em prol de uma nova arte de viver.

Os gestos e os movimentos dos *corpos em transe* evocam, conjuram, entrelaçam ausências e presenças. Criam um vórtice espiralar, um fora, uma matriz, um vazio pleno de luminosidade em que nada se forma fixamente. Tudo é fluxo. Não existe passado ou futuro, só possibilidades e frestas, pequenas aberturas na geometria fractal de uma

subjetividade que se dá como acontecer. Um misto de liberdade e plenitude de um tempo que vem dissipar todas as urgências, pois o que importa é a existência.

Os *corpos em transe* expressam uma pura presença que pulsa em sua própria vitalidade. Corpos despertos às paisagens de um espaço infinito para além de nossas projeções. Um espaço que não é inerte, mas povoado, animado por forças inauditas que estão aqui desde os tempos sem princípios e sem fins, mas que a humanidade silenciou, bloqueou. No entanto, o mais importante não é o conteúdo desse espaço, o *que* encontramos aí, mas o seu acontecer e a experiência que ela permite fazer conosco.

A gente precisa fazer amizades... eu sinto que as energias são minhas amigas antes de eu ser delas... porque elas se aproximam por compaixão mesmo. Quando eu ando na rua e vejo a situação das pessoas que vivem nas ruas, sou tomada de sensações... [fica muito emocionada, com uma tristeza profunda e embarga a voz por uns minutos]. Eu me sinto, nesta hora, que eu sou uma dessas pessoas de rua, que é olhada pelas energias, que se compadecem, assim como eu me afetei e me espelhei nessas pessoas. Compreendo. Aceito a mim e o outro.

[Márcia, Licenciada em História, mestre em Educação e educadora das crianças no NEIMFA, participa há muitos anos da *Roda de Cura*]

[...] fui virada do avesso[...] sou uma pessoa completamente diferente, tenho ações e pensamentos diferentes, até cozinhar é diferente. É bom e ruim. É bom porque conheci outros mundos, outras perspectivas, e é triste porque eu vejo a intensão das pessoas, [às vezes boa, às vezes ruins], aí tento compreender e digo [a mim mesma] ajude aquela pessoa. Se fosse outro tempo eu não ia me importar, mas... é um peso, as vezes eu sinto que é um peso saber das coisas. Mas hoje o que me rege é o coletivo, estar junto não só com as pessoas, mas com os seres, a natureza, não só eu, nem só os meus, mas os outros, todos. Estar junto. A Roda de Cura faz diferença porque estamos juntos, pedimos coisas e fazemos coisas no coletivo, pra quem vier, pra todo mundo, pra quem quiser.

[Eduarda, formada em estética e cosmética, e educadora no NEIMFA]

Me realiza fazer esse trabalho, mesmo quando vem muito forte. Eu nem sei como eu aguento. Vem pra falar coisa, vem até com forma agressiva, mas eu sei que eu estou ajudando e quando tudo passa, é como se a vida sorrisse pra mim. Isso me fortalece. Não posso ficar sem esse trabalho com a espiritualidade. Eu fico de outro jeito, um jeito melhor. A prática não é de religião, é de formação-, e sinto muito orgulho dela. É meu trabalho e eu me sinto forte.

[Valda, moradora do Coque, educadora do NEIMFA, responsável pela cozinha e por todo alimento servido na organização]

Observamos que, em alguns momentos da *Roda de Cura*, os *corpos em transe* silenciam e se deixam ultrapassar em sua própria subjetividade. Os gestos parecem se tornar inoperantes. Na verdade, são gestos em espaço aberto, gestos lançados, dispostos

aos acontecimentos. Nesse estado, o espaço abre como um eco no silêncio.

Nesse contexto, ouvimos relatos tentando dar nome ao que ocorre dizendo que "energias estão circulando", "a espiritualidade está trabalhando". De fato, percebemos que em silêncio uma transformação está em curso em nossos modos de ser. É como se quando as energias circulam ou a espiritualidade trabalha, os sujeitos entrassem em devir. As subjetividades dos *corpos em transe* entram em errância. Um transe dentro do transe. A magia fulgurante do exercício da liberdade de outrar, de fazer uma experiência de si.

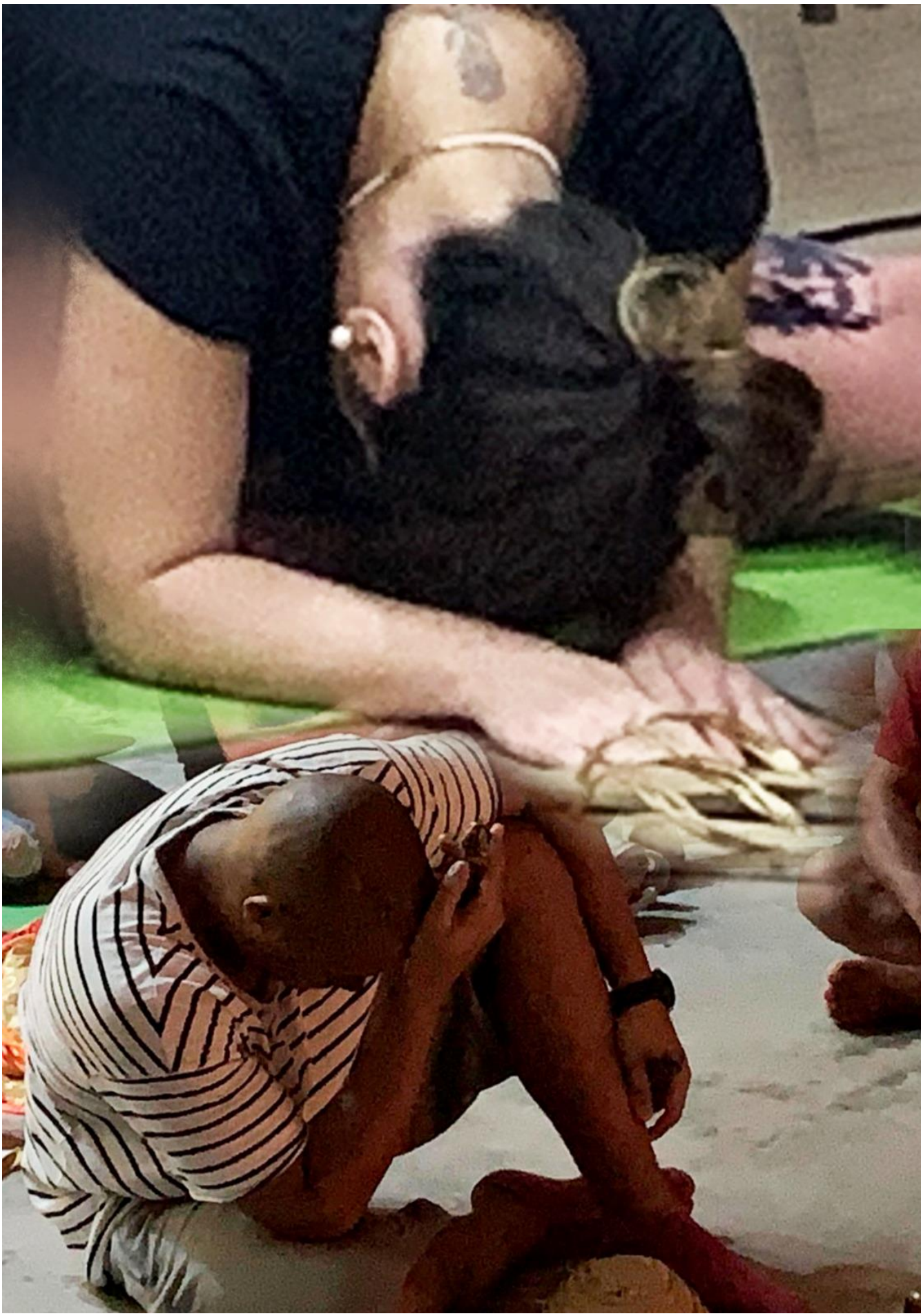
Nesse instante não há nada que se imponha. Nenhum dogma, nenhuma preparação formativa prévia, nenhum comportamento são exigidos. Pois, o que resta é o que se enuncia aos sentidos, é o que se dá, o que se aprende nos interstícios dos encontros.

Na *imagem-gesto* do corpo tomado pelo movimento do devir, sem julgamento, os *corpos em transe* performam o acontecimento imanente, extático da formação humana. Nessa cena dramática **O ilimitado nos acontece no SILÊNCIO.**

ABSOLUTO
o **CORPO,**
tomado pelo **devir.**

No **tempo**; no **SONHO**
Real, **ex**-tático,
profundo,
imanente
ESPAÇO vasto:

o **ILIMITADO**
nos acontece
no **silêncio**



e a Roda segue sua gira...

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegamos ao término dessa jornada de pesquisa que buscou dar visibilidade ao corpo, aos corpos e seus processos de subjetivação/dessubjetivação, e sua relevância para pensar a formação humana apreendida na esfera do sensível e dos afetos, procurando desloca-la das figuras do sujeito e da consciência, direcionando nossa perspectiva para o agenciamento de forças que atravessam o ser humano no decorrer dos encontros e dos acontecimentos na experiência de viver. Desse modo, especificamente, nos detivemos nos *corpos em transe*, corpos paradoxais, que nos colocam em relação com a heterogeneidade e com a multiplicidade das forças motrizes da vida.

Fechamos um ciclo existencial. O início de minhas imersões no campo de pesquisa ocorreu no período chamado de *Saga Dawa*, um dos períodos mais importantes para os budistas que, seguindo o calendário lunar, comemoram o nascimento, a iluminação e o *paranirvana* do Buda Shakyamuni. Auspiciosamente, é também nesse mesmo período, após tantas travessias, que concluímos o presente relatório de pesquisa.

O mundo pós pandemia, mesmo com mudanças sociais e políticas mais favoráveis, parece que não trouxe mais alento para o conjunto da humanidade e, especialmente, para as populações que sofrem os efeitos mais danosos das desigualdades e discriminações que assolam nossas sociedades. Duas guerras estão em curso. Um número incontável de vidas continua a padecer de doenças e fome enquanto seus territórios são sistematicamente expropriados e destruídos. A crise climática avança.

Não obstante, a *Roda de Cura* está sempre a girar, e não há como permanecermos os mesmos, certamente já somos outros nesta gira. Por um lado, esgotados por esses *tempos de fim*, e, por outro, fortalecidos pelas novas alianças em curso. Ao longo do percurso, procuramos habitar as *Rodas*, suas temáticas, seus propósitos, envoltas por forças, sabedorias humanas e mais-que-humanas; buscamos acompanhar atentamente os movimentos, os gestos, os ritmos dessas forças presentificadas nos *corpos em transe.* Como uma cartógrafa transladada para outros mundos, ensaiei traduzir por meio de imagens suas potências transformativas.

Nesse processo, posso atestar que as pessoas participantes das *Rodas de Cura*, mesmo as que não são frequentadoras habituais, se percebem sensivelmente afetadas pelas experiências vividas. Para aqueles que passam pela experiência do *corpo em transe*, os efeitos se fazem sentir mais diretamente nos seus modos de se relacionar com as suas atividades cotidianas. Para outros são as relações inter-humanas que são impactadas. Há

ainda quem perceba uma ampliação na forma de significar a vida e a importância de sonhar coletivamente. Para mim, o que mais chamou a atenção foi o fato de todos os relatos enunciarem a convicção de que nunca estamos sós.

Do ponto de vista epistêmico, a ideia central da tese estava em agenciar intercessores que permitissem repensar a formação humana no presente, que fossem capazes de operar fora da lógica dualista cartesiana, configurando experiências de alteração na relação a si mesmo, como nas práticas de si, com fortes ressonâncias nas formas como lidamos com os outros e com o mundo. Sendo assim os *corpos em transe* nos proporcionaram uma aproximação com o estado de experiência-limite, campo dos processos de dessubjetivação, no qual o sujeito ultrapassa sua própria subjetividade e a transforma, acarretando consequentemente em possibilidades de constituir um novo ethos.

Na contramão das teorias hegemônicas acerca da formação humana que privilegiam a consciência e o autorreconhecimento, as pessoas envolvidas nas *Rodas de Cura* eram enfáticas ao afirmar: "Eu não me reconheço". E, por mais paradoxal que possa soar esse enunciado, a compreensão foi que esse não reconhecimento de si se constituiu como uma fonte de aprendizagens significativas, uma vez que parece favorecer uma profunda conexão com o existir em suas múltiplas dimensões. Nesses momentos dos relatos, a co-moção era palpável. Ao falar das experiências, as vozes embargavam e as expressões mobilizadas para afirmar a potência dos acontecimentos eram de agradecimento.

Partindo da nossa questão de pesquisa que buscava por reverberações ético-estéticas, (político-espirituais) provocadas por estados de corpos em transe, podemos afirmar que o corpo, de fato, é um lugar de agenciamento ético, político, pedagógico das diferenças. É ponto de partida e de chegada, embora viva em trânsitos, o que se contrapõe sobremaneira ao projeto de corpo da modernidade, um corpo comum, biológico, objeto de construtos sociais e sujeito de ações, ações estas que compõem um ethos automatizado e que mostra como o corpo foi estratificado e fica limitado em fazer experiências.

O corpo do qual falamos é um corpo em estado de arte, corpo que desejamos acordar para o campo da educação, um corpo que propicia uma compreensão do humano em suas múltiplas faces, inclusive suas faces além-do-humano e ainda assim, como dizia Nietzsche, demasiadamente humanas. Não há problemas em treinar os corpos para ações determinadas, esportes, danças e coisas assim, desde que não tenham sido forjadas por imposição e sem deixar escolhas como fazem as diretrizes normativas, ou que a base de

treinamento se torne um adestramento que enclausure o corpo e restrinja sua potência de existir. Mesmo treinamentos específicos desejados devem favorecer experiências de fluxo, de liberdade e de diferença. Compreendemos que toda forma é carregada de forças subjetivantes, e ao se tornarem rígidas, implicam em sujeitos estereotipados e limitados em seu ethos. Deixamos evidente que o corpo que nos interessou não foi o que figura anatomicamente com sua fisiologia desenhada pelas ciências médicas. O corpo que nos concerne é um corpo ethopoiético, é inapreensível, está em devir, é um campo aberto de intensidades, no qual circulam forças e fluxos em trânsitos conforme os acontecimentos o interpelam e fazem mu-danças em suas formas.

O corpo é como um espaço de dobra, ao mesmo tempo, aquém e além, das separações entre natureza/cultura e humanidade/animalidade engendradas pelas máquinas antropológicas ocidentais (Agamben, 2013). Um corpo que não é apenas um resto biopolítico, mero sedimento estratificado para a fixação narcísica de uma identidade essencializada.

Comprovamos a existência desse corpo outro na prática da *Roda de Cura* do NEIMFA. Fundamentados na literatura encontramos várias formas de abordar esse corpo. A noção de corpo paradoxal em José Gil, a noção de corpo à deriva de Lilian do Valle, do corpo como verdadeiro sobrenatural como expõe Viveiros de Castro e a noção de corpo sem órgãos (CsO) trazidas por Deleuze a partir de Artaud. Percebemos com a pesquisa que o *corpo em transe*, tem essa qualidade, e que constituímos tal corpo sempre que não restringimos as percepções unicamente na relação de causalidade dada pelos nossos órgãos e suas funções correlatas. O *corpo em transe* é o corpo da experiência. Com e através desse corpo, podemos sentir com os olhos, ver com as mãos, escutar como o corpo todo, e tudo mais que pode um corpo que mesmo com o maior esforço intelectivo não podemos alcançar.

Sendo assim, a pesquisa nos faz pensar que CsO, corpo paradoxal, e assim por diante são experiências de devir, é o *corpo em transe.* O acontecimento do transe pode proporcionar tal liberdade dos sentidos que produz corpos, recria corpos, assim como a dança pode fazê-lo, a música pode provocar, e processos meditativos, recitações de mantras, também podem conduzir a esse *corpo em transe*, a esse campo intensivo de forças transformadoras.

Vimos que como campo de intensidades, o corpo quando levado ao transe, entra em condições de experiência limite com total implicação formativa, pois não se sai dessa experiência como *o mesmo* de antes. Foi o que observamos pelas nossas conversas com

os participantes da *Roda de Cura.* O sujeito realmente é deslocado de sua identidade, e essa experiência opera pedagogicamente em suas vidas. Educativamente, isso implica em aprendizados de outros modos de entrar em relação com tudo, todos, e todas as formas de energia que nos envolvem nas esferas do visível e do invisível, e a partir daí, construir novos ethos.

Assim confirmamos nosso pressuposto que vislumbrava que os *corpos em transe* desencadeariam processos de dessubjetivação, e que esses processos são necessários por constituírem potencial fonte de aprendizagens quando afetam a percepção de si e ampliam a percepção dos outros e do mundo.

Assim, a experiência desvelada pelos *corpos em transe* abre a possibilidade de pensarmos uma *teoria destituinte da formação humana* (Freitas, 2018), ou seja, uma compreensão da formação do humano desalojada da forma Homem (Foucault, 2007) tal como instituída pela episteme moderna. Nos perdemos nesses caminhos e não sabemos o que significa ser um ser humano, mas a pesquisa indica que podemos fazer o deslocamento da consciência para o corpo para podermos investigar, e que a formação humana é dimensão própria da nossa existencialidade.

Por mais estranha que possa parecer, trata-se de pensar uma formação humana sem forma, uma formação que acontece no entre-lugar, em travessia, e não nos limites estreitos da chamada consciência crítica e seus poderes cognitivos. Um processo de formação agenciado, portanto, pelo plano de imanência da vida. Nos tempos que correm, acessar este plano tornou-se uma urgência comum, tendo em vista o alastramento dos imperativos da racionalidade neoliberal e sua força expropriadora das biopotências dos corpos em sua multiplicidade. Os efeitos perversos dessa intrusão da racionalidade neoliberal no campo educacional são fatais. Os corpos então disciplinarizados são desacoplados de suas formas de vida, configurando-se como meras próteses adaptadas e adaptáveis aos automatismos da vida-capital.

Os *corpos em transe* são corpos-em-fuga, corpos-em-errância, corpos que atraídos pelos movimentos disruptivos do devir performam espaços de refúgio e cuidado diante das ruínas de um mundo da educação crescentemente desertificado. Nos certificamos que o *corpo em transe* é um território, o lugar da diferença, da diversidade sensível, abertura ao campo de imanência no qual os desejos e os pensamentos estão latentes e fortes, dispostos aos acontecimentos. A experiência sensível dos *corpos em transe* veicula uma verdade que se encarna na vida, na aliança com uma alteridade radical e radicada na existência (Bittencourt, 2010).

Vale ressaltar ainda o interesse das próprias pessoas que dão corpo, seus corpos às *Rodas de Cura* do NEIMFA e estiveram conosco no processo da pesquisa. O sentimento é que esta tese foi realmente construída junto com todas/os as/os educadoras/es dessa experiência formativa singular. Até mesmo as forças circulantes e as sabedorias que as acompanhavam atestavam ou questionavam os nossos gestos no transcurso da investigação.

Contudo, entendemos que ainda há muito o que pesquisar nesse âmbito. Todo um vasto campo de problematização em torno dos corpos em geral e dos *corpos em transe*, e suas implicações para uma educação não dissociada da espiritualidade, particularmente no que se refere às suas articulações com as artes de viver e com as técnicas de si ativadas por processos de dessubjetivação, nos quais as identidades se tornam temporariamente inoperantes e abertas a conexões com outras formas de vida. Além do mais vale ressaltar o que Larrosa (2002), denominou de saber de experiência, um saber imprescindível da vida, embora não utilitarista, intuída em melhorar produtividades, e sim um saber que põe "em jogo a nossa própria existência, nossa própria finitude, um saber que não está separado do modo como levamos nossa própria vida" (Silva, S. e Freitas, A., p.144 -145, 2024).

Enfim, acredito que esta tese pode se desdobrar em ações que fortaleçam tanto as ações educacionais no NEIMFA, já consagrado como uma instituição ética comprometida com a formação humana dos moradores das comunidades periféricas, como o próprio campo acadêmico da educação em sua defesa do pensamento e da liberdade.

REFERENCIAS

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. Conceito de Iluminismo. In: ADORNO, T. Textos escolhidos. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

AGAMBEN, Giorgio. O aberto – O Homem e o Animal. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

_____. Notas sobre o gesto. Artefilosofia, Ouro Preto, n.4, p.09-14, jan. 2018.

ALAIN-MICHAUD, Philippe. Aby Warburg e a imagem em movimento. Editora contraponto, 2013. ISBN- 10.8578660773

ALMEIDA, Saulo Vinícius. Rituais, transes e sacralização: experiências místicas em processos de formação de artistas da cena PÓS: Revista do Programa de Pós-graduação em Artes da EBA/UFMG. v. 12, n. 26, set-dez. 2022. Disponível em <https://doi.org/10.35699/2237-5864.2022.38012>

ALVAREZ, Johnny e PASSOS, Eduardo. Cartografar é habitar um território existencial in: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virginia; ESCÓSSIA Liana da. (ORG.) Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção se subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2010.

ARAÚJO, Régis Frota. São Paulo: ABC Editora, 2006

ANDREA, Jorge. Revista "Presença Espírita", jan./fev.de 1994.

ARTAUD, Antonin. O Teatro e seu duplo / Antonin Artaud. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

AUGRAS, Monique. O Duplo e A Metamorfose – a identidade mítica em comunidades nagô. Petrópolis: Vozes, 1983.

BALLONE, Geraldo. Transe e Possessão. In: PsiqWeb, Internet. Disponível em: http://psiqweb.net/index.php/espectro-histrionico/transe-e-possessao. Acesso em 30 ago 2008.

BARTHES, Roland. A câmara clara- notas sobre a fotografia. Rio de janeiro: Nova fronteira. 2012.

BATAILLE, George. A experiência interior: Método de Meditação e Postscriptum Edições Gallimard, 1943. Copyright, Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2016.

BAUMAN, Zygmunt. Vida Líquida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2007.

BLANCHOT, M. L'entretien infini. Paris: Éditions Gallimard, 1969.

_____. A conversa infinita II. Tradução João Moura Jr.. São Paulo: Escuta, 2007.

BASTIDE, Roger. O candomblé da Bahia. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. O sonho, o transe e a loucura. São Paulo: Três estrelas, 2016.

BITTENCOURT, Renato N. Dionísismo: Imanência e Afirmação da |Vida Indestrutível. Revista Antiguidade Clássica 6, n. 2, 2010. pp.107-122. ISSN 1983-7615.

BOITO JUNIOR, A. O neofascismo no Brasil. *Boletim LIERI*, Seropédica, n 1, p. 1-11, 2019.

BUTLER, Judith. Quem tem medo de gênero. São Paulo: Boitempo editorial, 2024.

CARDOSO, Irene de Arruda Ribeiro. Foucault e a noção de acontecimento. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 7(1-2): 53-66, outubro de 1995.

CAILLOIS, Roger. Os jogos e os homens: a máscara e a vertigem: Lisboa, 1990.

CASTRILLÓN, Humberto Q. Foucault, Pedagogo? *Revista Educación y Pedagogía* – Facultad de Educación, Universidade de Antioquia, Medellín, v. XV, n. 37, p. 201-216, sept. /dic. 2003.

CASTRO, E, Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Trad. de Ingrid M. Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CASTRO, Eduardo V. O medo dos outros. Revista de Antropologia, v.54, n.2, 2011.

COSTA JUNIOR, Alexandre; MORAES JUNIOR, Mário. Ciências Sociales y Religion/ Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 16, n.21, p.72-87, Jul-dez de 2014).

COSTA, Jurandir Freire. O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral. *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 1-2, n. 7, p. 121-138, out. 1995.

CRAGNOLINI, M. Estranhos ensinamentos: Nietzsche-Deleuze. Educação e Sociedade, Campinas, n. 93, p. 1161-1166, set./dez. 2005.

CRESWELL, John W. Projeto de Pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto. 3ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.

DANOWSKI, Déborah; CASTRO, Eduardo V. Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro [Florianópolis]; Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014.

DEACON, R.; PARKER, B. Educação como sujeição e como recusa. In: SILVA, T. T. O sujeito da educação: estudos foucaultianos. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

DELEUZE, Gilles. Diferença e Repetição. Rio de Janeiro: Graal, 1988

_____. Bartlelby ou la formule In: L´île déserte et outres textes. Reviste Critique, n.458, 1990.

_____. Crítica e Clínica. São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. O que é a Filosofia? Rio de Janeiro, Editora 34, 1992.

_____. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. Volume 1. São Paulo: Editora 34, 2004.

DIAS, Carlos. E MARRAS JR, Stelio. Kopenawa! Sem Floresta não tem História. Mana, 2019. DOI. 10.1590/1678-49442019v25n1p.236

DIDI-HUBERMAN. A Apreensão das Imagens. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

DOS SANTOS NETO, Ernani F. Reflexões acerca do transe religioso e sua relação com as religiões afro-brasileiras. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 22, n1, jan./jun. 2019, p. 261-281.

DSM-V. **Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-5**. —5th ed.Disponível em: https://docs.google.com/file/d/0B_xpcySB9uWfejF1S0xlLU95Y2M/edit

ELIAS, Marina. Improvisação como possibilidade de reinvenção da dança e do dançarino. Pós: Belo Horizonte, V5, n.10, p.173-182. Nov./ 2015.

FAÉ, Rogério. A Genealogia em Foucault. Psicologia em Estudo, Maringá, v 9, n.3, p.409-416. Set/dez. 2004.

FAO -FOOD AND AGRICULTURAL ORGANIZATION. Comité de Agricultura. Agricultura urbana. 2017. Disponível em: http://www.fao.org/urban-agriculture/es/. Acesso em: 25 de outubro de 2021.

FERRETTI, Mundicarmo. Encantados e Encantarias no Folclore Brasileiro. Apresentado no VI Seminário de ações Integradas em Folclore, São Paulo, 2008.

FILHO, Kleber, P. & TETI, Marcela M. A cartografia como método para as ciências Humanas e Sociais. Barbarói, Santa Cruz do Sul, n.38, p.<45-59>, Jan/jun. 2013.

FISHER, M.; LEE, M. Deleuze y la brujeria. Pról. Juan Salzano, Sel. Juan Salzano. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2009.

FOUCAULT, M.; TROMBADORI, D. Conversa com Michel Foucault. (Entrevista de Duccio Trombadori com Michel Foucault, fim de 1978, publicado em 1980). In: FOUCAULT, Michel. Ditos e escritos. Repensar a política. MOTTA, Manoel Barros da (org.).

FOUCAULT, Michel. A arqueologia do saber. Petrópolis Lisboa, Vozes Centro do Livro Brasileiro, 1969 (1972).

_____. O cuidado com a verdade. Ewald, François - Entrevista com M. Foucault, Le Magazin. In: ESCOBAR, Carlos Henrique (org.). Michel Foucault (1926- 1984) - o Dossier - últimas entrevistas. Rio de Janeiro, Livraria Taurus Editora.

_____. Que es la Ilustración? (Was ist Aufklärung?). Tradução de Rebeca Treviño. In: Sociologica. Mexico. Universidad Autonoma Metropolitana. Ano 3, nº 7-8, mayo-deciembre, 1988. Originalmente publicado como What is Enlightenment? In: RABINOW, Paul. The Foucault Reader. New York, Pantheon Books.

_____. A Hermenêutica do Sujeito. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas. 9ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. Vigiar e punir. 35ª. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008.

_____. Ditos e Escritos vol. V, ética, sexualidade e política, 2ª ed. Rio de Janeiro: Gen/Forense/Universitária, 2010.

_____. Em defesa da sociedade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010b

_____. Michael Foucault – O corpo utópico e as heterotopias (2009) São Paulo: n-1 edições. 2013.

_____. Microfísica do poder. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. Subjetividade e verdade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

_____. A coragem da verdade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

_____. O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a revolução iraniana. Tradução de Lorena Balbino. São Paulo: n-1 edições, 2018.

FRANÇA, Fabiano Leite. Constelação, parataxe e ensaio: os arcanos do pensamento da não identidade. Trans/Form/Ação, Marília, v. 45, n. 4, p. 33-54, out./dez., 2022.

FREITAS, Alexandre S. de. Fundamentos para uma sociologia crítica da formação humana: um estudo sobre o papel das redes associacionistas. Tese de doutorado apresentada ao programa de Pós-graduação em Sociologia da UFPE, 2005.

_____. A parresia pedagógica de Foucault e o êthos da educação como psicagogia. Revista Brasileira de Educação (impresso), v. 18, p.325-338, 2013.

_____. O cuidado de si e os perigos de uma ontologia ainda sem cabimento: o legado ético-espiritual de Foucault. Revista Pro-Posições/ v25, n.2 (74) / p.121-138) maio/agosto, 2014.

_____. As lições ainda insuspeitas de Michael Foucault acerca da formação humana. Educação e Realidade, vol. 40, n 1, p. 299-315, janeiro-março 2015.

_____. As lições perigosas do professor Foucault. Revista Bogoas n.16, p.50-78, 2017. http://periódicos.ufrn.br>article>

_____. Políticas da educação não formal e poéticas da diferença: fragmentos para uma teoria destituinte da formação humana. (Projeto de pesquisa). Recife: CE/UFPE, 2018.

_____. Espiritualidade como Resistência nas Encruzilhadas da Atualidade Política Brasileira. TUIRÁ, V 3, p.88-103. 2021.

GIL, José. Movimento total: o corpo e a dança. Lisboa: Relógio D' Água, 2001.

_____. Caos e Ritmo. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2018.

GOLDMAN, Márcio. "A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé". In: C. E. M. de Moura (org.). Candomblé: desvendando identidades. São Paulo: EMW Editores. 1987.

GOUVÊA, Raquel V. de. A improvisação de dança na (trans)formação do artista-aprendiz = uma reflexão nos entrelugares das artes, ciências, filosofia e educação. Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Educação da UNICAMP- Campinas-SP, 2012.

GRAÇA, Claudia M de L. & GONZALEZ, Clarissa R. Cartografia Performativa: proposta de abordagem qualitativa para as ciências humanas. interFaces. Rio de Janeiro, vol.31, n.1. Jan-Jul 2021. ISSN 1516-0033.

GROS, Frederic. Foucault y la Filosofia antigua**.** Buenos Aires: Nueva Vision, 2003.

GUATTARI, Felix. Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo. São Paulo: Brasiliense, 1992.

GUMBRECHT, Hans U. Produção de presença- o que o sentido não consegue transmitir. Rio de janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010.

GURGEL, Luís C.M. O Passe Espírita. 6ª ed. Brasília: FEB, 2015.

HADOT, P. O que é a filosofia antiga**?** Trad. Dion Davi Macedo, São Paulo: Edições Loyola, 1999.

HADOT, P.. Exercícios espirituais e filosofia antiga. São Paulo: É Realizações Editora, Livraria e Distribuidora, Ltda, 2014.

_____. A filosofia como maneira de viver. São Paulo: É Realizações Editora, Livraria e Distribuidora, Ltda, 2016.

HALLEY, Bruno Maia. Disfarces, esconderijos e geossimbolismos na Veneza Americana: os "catimbolados" no Recife (1937-1945). Geo UERJ, Rio de Janeiro, n. 37, p. e44404, 2020. DOI: 10.12957/geouerj.2020.44404. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/geouerj/article/view/44404.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu -palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LABATUT, Benjamin. Quando deixamos de entender o mundo. São Paulo: Todavia. 2022. ISBN-13 978-6556922492

LARROSA, Jorge. B. Notas sobre a experiência e o saber da experiência. edisciplinas.usp.br>pluginfile> 16649. Universidade Barcelona, Espanha. Jan/fev/mar/abr/ 2002.

LAVAL, Christian. Foucault e a experiência Utópica. (In) Michael Foucault – o Enigma da Revolta- Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana. São Paulo: N-1 edições, 2019.

LAZZARATO, M. Signos, máquinas, subjetividades. São Paulo: n-1 edições, 2014.

LEWIS, Ioan. Êxtase Religioso. São Paulo: Perspectiva, 1971.

LIMA, Renata de C.P.R. O corporar na prática Klauss Vianna- uma experiência com adolescentes de comunidade periférica no Recife-PE. Dissertação apresentada ao PPGE-EDU-UFPE, 2015.

LINS, Daniel. Antonin Artaud- O artesão do corpo sem órgãos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. Mangue´s school ou por uma pedagogia rizomática. *Educ. Soc.*, Campinas, vol. 26, n. 93, p. 1229-1256, set./dez. 2005

LIPOVETSKY, Gilles. Los tempos hipermodernos**.** Traduzido por Antônio Prometeo Moya. Barcelona: Editorial Anagrama, 2006.

LUZ, Guilherme. Semioses do Corpo em Transe. UFRGS-Porto Alegre-RS. INTERCOM- Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares a Comunicação.42º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação- Belém-PA- 2 a 7/09/2019.

MARÍN-DÍAZ, Dora Lilia. Autoajuda, educação e práticas de si: Genealogia de uma Antropotécnica. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. ISBN-13 978-8582174258

MILANEZ, N. A noção foucaultiana de dessubjetivação: alicerces, experiências e modos de agir do sujeito. Policromias –Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som, v. 6, n. 3, p. 12-39, set.-dez. 2021.

MORAES, Célia C de. A experiência do êxtase: categorizando os processos envolvidos na ampliação da consciência. Rev. Estudos de Psicologia, PUC-Campinas, v. 19, n. 1, p. 60-77, janeiro/abril, 2002.

MORAES-JUNIOR, Mário P. Candomblé- Discurso em transe. Dissertação de mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em letras e linguística da universidade Federal de Goiás- UFG. Ano: 2014.

MOTTA, Roberto. O útil, o sagrado e o mais que sagrado em Xangô de Pernambuco. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 8, pág. 168-181, jun. 1998. http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71831998000100009.

MUCHAIL. Salma T. A propósito do título Hermenêutica do sujeito. Revista Filosofia Aurora, Curitiba, v21, n.28, p.79-86. jan./fev. 2009.

_____. Foucault, mestre do cuidado- textos sobre a hermenêutica do sujeito. São Paulo: edições Loyola Jesuítas, 2011.

NUNES, Cleiton de B**.** Educar na periferia de si mesmo: Um estudo da noção de formação humana como potência dos pobres. Tese apresentada ao programa de pós-graduação em Educação da UFPE, 2014.

O'LEARY, T. Foucault, experiência, literatura. Revista Antítesis, v. 5, n. 10, p. 875-896, jul./dez. 2012.

OHNO, Kazuo. Treino em Poema. São Paulo: N-1 edições, 2016

OLIVEIRA, Andréa Santana da Silva. A inclusão da espiritualidade nos processos de educação da infância: uma análise do projeto pedagógico do Centro Infantil Jardim de Lótus e da Escola Caminho do Meio. Dissertação de mestrado apresentada no PPGEDU-CE- UFPE, 2017.

PAGNI, Pedro Ângelo. Formação humana e cuidado de si: um encontro explosivo ou a possibilidade de pensar de outro modo a racionalidade e a ética na educação? Espaço Pedagógico, v. 18, p. 309-323, 2011.

_____. Experiência Estética, formação humana E arte de viver. são Paulo: Edições Loyola, 2014.

PASSOS, Eduardo; EIRADO, André. Cartografia como dissolução do ponto de vista do observador in: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virginia; ESCÓSSIA Liana da. (Orgs.) Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção se subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2010.

PERENCINI, Thiago B. Arte de viver e cuidado de si: o meu ensaio existencial enredado entre educação, filosofia e magia. Aprender - Caderno De Filosofia E Psicologia Da Educação, (27), 50-68. 2022. https://doi.org/10.22481/aprender.i27.10811

PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. Revista USP, São Paulo, n.46, p. 52-65, junho/agosto. Ano 2000.

PRESTES, N. H. Metafísica da subjetividade na educação: as dificuldades do desvencilhamento. Educação e Realidade, Porto Alegre, n. 1, p. 81-94, jan./jun. 1997.

RAMEY, J. Deleuze Hermético: Filosofía y prueba espiritual; prólogo e edición por Juan Salzano, 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Las Cuarenta, 2016.

RIZZI, N.D. Visões do transe religioso. Revista Plural, São Paulo, v.4, p. 78-106, 1997.

ROCHA DA SILVA, Silas Carlos. O ponto de vista da vacuidade como experiência de pensamento: notas para uma Ética da não dualidade na Educação. Tese apresentada ao PPGEDU-UFPE para obtenção do título de doutor em educação, 2019.

RODRIGUEZ- JUNIOR, Adail S. Estratégias discursivas de um pai de santo Umbandista em transe. Dissertação de mestrado em linguística, apresentado na Universidade Federal de Minas Gerais- UFMG. Ano: 2001.

SAFATLE, Vladimir Pinheiro. Para além da necropolítica: considerações sobre a gênese e os efeitos do Estado suicidário. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. Disponível em: https://aterraeredonda.com.br/para-alem-da-necropolitica/. Acesso em: 27 nov. 2023.

SANTOS NETO, Edmar Ferreira. O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia. Salvador: EDUFBA editora, 2009.

_____. Reflexões acerca do transe religioso e sua relação com as religiões afro-brasileiras. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 22, n1, jan./jun. 2019, p. 261-281.

SARDINHA, Diogo. As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 33, n. 2, p. 177-192, 2010. DOI: https://doi.org/10.1590/S0101- 31732010000200011.

SEGALEN, Martine. Ritos e Rituais Contemporâneos. Rio de Janeiro: FGV. 2002.

SILVA, Franklin Leopoldo e. Descartes: a metafísica da modernidade. São Paulo: Moderna, 1993.

SILVA, Renata de Lima. O corpo limiar e as Encruzilhadas: a capoeira Angola e os Sambas de Umbigada no processo de criação em dança. Tese apresentada no programa de pós-graduação em Artes da UNICAMP, 2010. DOI: http.//doi.org/1047749/T/UNICAMP.2010.615943

SILVA, Sidney. C. R. da. A espiritualidade na perspectiva transpessoal: contribuições para repensar o sujeito da educação. Dissertação (Mestrado em Educação) – Pós-graduação em Educação. Universidade Federal de Pernambuco. Recife. (2015).

SILVA, Silas R. O Ponto de vista da vacuidade como experiência de pensamento: Notas para uma ética da não-dualidade na educação. Tese (Doutorado em educação) Pós-graduação em Educação. Universidade Federal de Pernambuco. Recife. (2019).

SILVA, Silas R. & FREITAS, Alexandre S. A modalização espiritual do saber desde o ponto de vista de Guru Rinpoche: notas para não desistir de pensar (outramente) os desafios da formação humana na contemporaneidade. Revista Debates Insubmissos, Caruaru, PE, Brasil, ano7, v 7, n.26. Edição especial 2024. ISSN:2595-2803

SILVA, Tadeu. T. Prefácio. In: GARCIA, M. M. A. (Org.). Pedagogias críticas e subjetivação: uma perspectiva foucaultiana. Petrópolis: Vozes, 2002.

SILVA, Tadeu. T. O adeus às metanarrativas educacionais. In: SILVA, T. T. O sujeito da educação: estudos foucaultianos. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

SINGER, A. *O lulismo em crise*: um quebra-cabeça do período Dilma (2011-2016). São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SLOTERDIJK, Peter. Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. 3 ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

_____. *Extrañamiento del mundo*. Valencia: Pré-textos, 2008.

SOLANO, E. A bolsonarização do Brasil. In: ABRANCHES, S. et al. (ed.). Democracia em risco? 22 ensaios sobre o Brasil de hoje. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. p. 307-321.

SOUZA, Tatiane C**.** O espetáculo Santa Cruz do Não Sei e a arte do encontro: contribuições para a formação de uma atriz-docente-pesquisadora. Manzuá: revista de pesquisa em artes cênicas, Natal, v. 3, n. 1, p. 21-42, 2020.

STENGERS, Isabelle. No tempo das catástrofes. São Paulo: Cosac & Naify editora, 2015.

STEPHAN, C. O si mesmo, os outros e o mundo: o diálogo interrompido entre Michel Foucault e Pierre Hadot. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.

TAVARES, Joana. Klauss Vianna- do coreógrafo ao diretor. Rio de Janeiro: Annablume. 2010.

TERREL, Jean. *Politiques de Foucault*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

TAYLOR, A. C., & CASTRO, E. V. de. (2019). Um corpo feito de olhares (Amazônia). *Revista De Antropologia*, *62*(3), 769-818. https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165236

TURNER, Victor. Do ritual ao teatro: a seriedade humana de brincar. Rio de Janeiro: UFRJ, 2015.

VALENTIN, Marco A. A sobrenatureza da catástrofe. Revista Landa, v.3, n 1. 2014.

VALLE, Lilian. Corpos e cartografias da ingovernabilidade na arte e na educação. Educação e Filosofia, Uberlândia, v. 33, n. 68, p. 643-657, mai./ago. 2019. ISSN Eletrônico 1982-596X.

VIANNA, Klauss. A Dança. 7ª ed. São Paulo: Summus Editorial, 2005.

VILELA, M. & M; BÁRCENA ORBE, F. Acontecimento. In: CARVALHO, A.D. (coord.). Dicionário de Filosofia da educação. Porto: Porto Editora, 2007, p.14-19.

VILELA, M. E. M. Silêncios tangíveis: Corpo, resistência e testemunho nos espaços contemporâneos de abandono. Porto: Editora Afrontamento, 2010.

VIVEIRO, Eduardo, de Castros. O medo dos outros In: Revista de Antropologia. São Paulo: USP, ano 54, v. 2, p. 902, 2011.

WEDEKIN, Luana M. A sublevação de Atlas: Notas sobre o método de Georges Didi-Huberman. Revista: Educação, Artes e Inclusão, v.15, n.1, jan-mar. 2019. DOI:http//dx.doi.org/10.5965/1984317815012019027

YONEZAWA, Fernando. O bailarino dos afetos- corporeidade dionosíaca e ética trágica em Deleuze. Curitiba: Appris, 2020.

ZOURABICHVILI, François. Deleuze: Uma filosofia do acontecimento. São Paulo: editora 34.2016.